

בארזות

כתב עת למחקר תורני

1

אדר
ה'תשפ"ו





©

בהוצאת מכון הר ברכה
כל הזכויות שמורות
ניתן להעתיק שלא למטרות מסחריות

עורך אחראי:
הרב מאור קיים

עורך:
הרב צוריאל חלמיש

הגהה:
הרב יונדב זר

עיצוב ועימוד:
נבו נגר

גיליון 1 | אדר ה'תשפ"ו

אתר כתב העת: yhb.org.il/beerot/

כתובת לשליחת מאמרים ותגובות: beerotmh@gmail.com

תוכן עניינים



5	פתח דבר
---	---------------

עבודה זרה ודתות

עבודה זרה בשיתוף לבני נח –

7	שלב בתיקון העולם לייחוד ה' הרב מאור קיים והרב אפרים שחור
45	הינדואיזם – עבודה זרה בשיתוף הרב נעם ברנפלד

גיור

71	על הספר מסורת הגיור הרב זלמן ברוך מלמד, ראש ישיבת בית אל
73	מענה יסודי לספר משנת הגר הרב אורי שראל
115	הרב אברהם פרייס ושאלת הגיור הרב דוד שץ

גדרי מצווה

125	תוקף מנהג הבלנית הרב מאור קיים
147	מתי מתקנים טעות בקריאת התורה הרב יאיר וייץ
171	מקום תפילין של יד ושיטת רבינו פרץ הרב אלעד ברנשטיין

קורות ישראל

”רק עלים בודדים וקרועים”:

189	אובדן כתביו של הרב מוהליבר ופרסום שרידיהם הרב ד”ר בועז הוטרר
219	”על ימין ושמאל”:

219	משנת הנצי”ב על הפרדת הקהילות הרב צוראל חלמיש
-----	--

רשימת הכותבים בגיליון (סדר אל"ף-בי"ת)

הרב נעם ברנפלד, מכון הר ברכה noamberenfeld@gmail.com
הרב אלעד ברנשטיין, מכון הר ברכה eladber613@gmail.com
הרב ד"ר בועז הוטרר, מכון הר ברכה ומכללת אורות ישראל huttererb@gmail.com
הרב יאיר וייץ, מכון הר ברכה yairdovw@gmail.com
הרב צוריאל חלמיש, מכון הר ברכה halamish55@gmail.com
הרב זלמן ברוך מלמד, ראש ישיבת בית אל
הרב מאור קיים, ראש מכון הר ברכה mcayam@gmail.com
הרב אפרים שחור, מכון הר ברכה es.tovot@gmail.com
הרב דוד שיץ, מכון הר ברכה (לשעבר) davidavdi@gmail.com
הרב אורי שראל, מכון הר ברכה orisarel@gmail.com

לשליחת מאמרים ותגובות: beerotmhb@gmail.com

פתח דבר

אֶזְיִשִׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת, עָלֵי בָּאָר עֲנֹו לָהּ
בָּאָר חֲפֻזָּה שְׂרִים, כְּרוּזָה נְדִיבִי הָעָם בְּמַחֲקָק בְּמִשְׁעָנָתָם, וּמִמְדָּבָר מִתְנָה

אנו שמחים לפרסם את הגיליון הראשון של "בארות – כתב עת למחקר תורני", בהוצאת מכון הר ברכה.

בארות נועד לשמש במה לתלמידי חכמים, מבררי הלכה וחוקרים תורניים, המבקשים ללבן סוגיות ביסודיות, בהירות ועומק, מהכללים אל הפרטים, מן השורשים אל הענפים המסתעפים – אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. עיקר הגיליון יעסוק בעיוני הלכה, ולצד זאת ישמש במה למחקרים תורניים בנושאים היסטוריים, ביבליוגרפיים וביוגרפיים, הנוגעים ליסודות בית המדרש התורני-ציוני.

בבארות אנחנו שואפים לבירורים חשובים, מתוך גישה של יסודיות, עומק ובהירות. יסודיות, דהיינו השאיפה להקיף את כלל הדעות המרכזיות שנאמרו בסוגיה במבט מדויק ורחב אופקים; עומק, דהיינו השאיפה להעמיק במקורות הדין והסברה, פרטי הדין ומדרגיהם, על מנת לבסס אמירה תורנית מובהקת; ובהירות, דהיינו כתיבה בלשון צחה, סדורה וקלה להבנה.



הצורך בכתב העת עלה גם מתוך רצון לפרסם באופן סדור מאמרים עיוניים מאת רבני מכון הר ברכה – בהתאם לנושאים המתבררים במכון, היסודות התורניים המאירים את דרכו, וכן סגנון הכתיבה האופייני לו, וזאת בבמה נוחה וזמינה. רבני המכון מסייעים בשגרה למו"ר הרב אליעזר מלמד בליבון הסוגיות עבור כתיבת כרכי פניני הלכה, מתוך משא ומתן של הלכה ושימוש תלמידי חכמים. חלק מסיכומי הסוגיות הארוכים מתפרסם באתר הרחבות לפניני הלכה, ובבארות יתפרסמו בע"ה מאמרים סדורים מאת רבני המכון. בפועל, פעמים שהמאמרים מבארים בהרחבה, שלב אחר שלב עם נימוקים מלאים ומפורטים, את הנכתב בתמציתיות ובהרמוניה בפניני הלכה. ופעמים שהם מבררים זווית חדשה ועצמאית מתוך נושא שזכינו ללבן בבית המדרש.

בגיליון ראשון זה מתפרסמים מאמרים של רבני המכון, והחל מהגיליונות הבאים יתפרסמו בע"ה מאמרים של תלמידי חכמים וחוקרים תורניים נוספים. לצד המאמרים, ניתן יהיה לפרסם תגובות למאמרים שפורסמו.



בשמו של כתב העת, בארות, אנו מבקשים לבטא את חפצנו להעמיק ביישוב הדעת, באורך רוח ובשמחה אל השיתין, אל עומק היסודות של דברי התורה, דבר ה' – זו הלכה, ומתוכם לדלות מים חיים. מים חיים אלה עולים על גדוניהם, מפכים גלים גלים, ומשפיעים בעולם אדוות של טובה וברכה. "תְּהוֹם אֶל תְּהוֹם קוֹרָא לְקוֹל צְנוּרִיק" (תהלים מב, ח).

בנוסף, חפירת בארות מבטאת חריצות ועמל בלימוד התורה, מכוחם אפשר לדלות מים חיים לדורשי דבר ה'. "הוֹאִיל מִשָּׁה בָּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לְאֹמֶר" (דברים א, ה).

מאור קיים
צוריאל חלמיש



הרב מאור קיים והרב אפרים שחור עבודה זרה בשיתוף לבני נח – שלב בתיקון העולם לייחוד ה'

- הקדמה
- פרק א – לדעת רוב הפוסקים עבודה זרה בשיתוף מותרת לבני נח
 - המחלוקת בתחילת ימי האחרונים
 - המשך המחלוקת ודעת רוב הפוסקים
 - קושיות האחרונים המחמירים ותשובות המקילים
 - העמדה שמתירה שיתוף לגויים היתה הדעה הנפוצה והעיקרית
 - ביאור דברי הראשונים שהתירו שותפות עם נוצרים
- פרק ב – עבודה זרה בשיתוף כמדרגת ביניים
 - עבודה זרה בשיתוף קלה יותר מעבודה זרה
 - עבודה זרה בשיתוף אסורה לישראל
 - לעתיד לבוא תתבטל עבודה זרה בשיתוף
- פרק ג – מהי עבודה זרה בשיתוף עליה דיברו הפוסקים?
- פרק ד – תיקון עולם לעבודת ה' בדרך הדרגתית
 - השפעת תורת ישראל על התפתחות אמונות הגויים
 - עבודה זרה בשיתוף כמדרגת אמונה המתאימה לגויים
 - השוני בין איסור עבודה זרה לישראל ואיסור עבודה זרה לבני נח
 - פרק ה – תהליך זיכוך האמונה הנוצרית והשפעותיו ההלכתיות
 - נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה אלא מנהג אבותיהם בידיהם
 - לא אדוקים בצד האלילי
 - יסוד דברי הראשונים שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים
 - מדוע הראשונים לא הקלו לכתחילה? סיוכום

רוב הפוסקים הכריעו שמותר לגויים לעבוד עבודה זרה בשיתוף  דהיינו, לעבוד את הבורא ותחתיו את הכוחות המנהיגים את העולם מכוחו  הרב מאור קיים והרב אפרים שחור מבארים שביסוד ההיתרים של הראשונים ביחס לנוצרים, נעוצה העמדה שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים  טיהור העולם מאלילות מגיע בהדרגתיות  לעתיד לבוא תתבטל עבודה זרה בשיתוף, אבל עד אז אמונת השיתוף היא מדרגה הכרחית בתהליך זיכוך האמונה

הרב מאור קיים והרב אפרים שחור עבודה זרה בשיתוף לבני נח - שלב בתיקון העולם לייחוד ה'

הקדמה

בחודש אייר תשפ"ה יצא לאור ספרו של מו"ר הרב אליעזר מלמד "פניני הלכה אמונה ומצוותיה". אחד החידושים המרכזיים בספר הוא עיסוק שיטתי ביחס לדתות השונות, לא רק מזווית הראיה של מה מותר ומה אסור ליהודי לעשות, אלא גם בהשקפת עולמה של היהדות ביחס לדתות העולם ובעבודת ה' הרצויה לגויים. מתוך זווית זו הוקדש חלק נכבד בספר לבירור שאלת איסור עבודה זרה לגויים.¹ שאלת "עבודה זרה בשיתוף לבני נח" תופסת מקום מרכזי בבירור זה, שכן חלק מהדתות מוגדרות כעבודה זרה בשיתוף. במאמר זה נבסס את הקביעה לפיה לדעת רוב הפוסקים עבודה זרה בשיתוף מותרת לבני נח, נסביר את ההיגיון שלה ואת מקורותיה, ונבאר את תפקידה של אמונת השיתוף כחלק מתהליך תיקון העולם לעבר אמונה שלמה.

פרק א - לדעת רוב הפוסקים עבודה זרה בשיתוף מותרת לבני נח

נחלקו האחרונים בהרחבה גדולה האם בני נח מצווים על עבודה זרה בשיתוף, או שמא מותר לבני נח לעבוד עבודה זרה בשיתוף. לדעת רוב האחרונים, הן ביחס לשאלות ההלכתיות והן בהסברים הכלליים והרוחניים ביחס לנוכרים, בני נח מותרים בעבודה זרה בשיתוף. כפי שנראה להלן, הראשונים עסקו בשאלה זו באופן ישיר רק במשורה, ועיקר הדיון בדברי האחרונים. מסיבה זו נתחיל את הדיון בדברי האחרונים, ומשם נחזור לראשונים.

המחלוקת בתחילת ימי האחרונים

אסרו חכמים (סנהדרין סג, ב; בכורות ב, ב) ליהודי לעשות שותפות עם עובד אלילים, משום שאסור לגרום לנוכרי להישבע באליליו. כלומר, השותפות בנויה על כך שאם

1. מטבע הדברים הספר אינו עוסק בכל דתות העולם, אלא הבולטות שבהן: נצרות, אסלאם ודתות המזרח המרכזיות. היחס לדתות אלו מהווה אב טיפוס ליחס לאמונות העמים כולן.

היהודי והנוכרי עובד האלילים יבואו לידי ויכוח, הנוכרי יידרש להישבע באליליו כדי לבסס את אמינות טענתו, ואסור ליהודי לגרום לכך, שנאמר (שמות כג, יג): "ושם אלהים אחרים... לא ישמע על פיך". וכן פסק בשו"ע או"ח קנא, א.

כתב הרמ"א שם, שבזמן הזה יש מקילים בעשיית שותפות נוכרים כי שבועתם בנויה על עבודה זרה בשיתוף, ובני נח אינם מוזהרים על השיתוף: "ויש מקילין בעשיית שותפות עם הגויים בזמן הזה משום שאין הגויים בזמן הזה נשבעים בעבודה זרה, ואף על גב דמזכירין העבודה זרה, מכל מקום כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר, ולא מצינו שיש בזה משום 'ולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד), דהרי אינם מוזהרין על השיתוף".

גם בדין מכירת צרכי פולחן לעובדי אלילים, כתב הרמ"א (יו"ד קנא, א) שנהגו להקל למכור להם דברים השייכים לעבודתם, כשהגויים יכולים להשיג אותם דברים ממקום אחר. בדרכי משה (קנא, א***) מהדור' שירת דבורה) מבואר שההיתר בנוי על מה שכתב באורח חיים, שנוכרים לא הוזהרו על השיתוף: "מיהו בזמן הזה יש להקל מטעם דמקילין להשתתף עמהם, ועיין באורח חיים סימן קנ"ו". וכן ביאר הש"ך (יו"ד קנא, ז): "רצה לומר, כמו שכתב באורח חיים סוף סי' קנ"ו, דבזמן הזה מותר להשתתף עמהם שכוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר, ולא מצינו שיש בזה משום 'לפני עור', שאין בני נח מוזהרין על השיתוף, והוא הדין הכא". הרי שלדעת הרמ"א והש"ך אין איסור עבודה זרה בשיתוף לבני נח.² וכן דעת החוות יאיר (קפה), שהזכיר כדבר פשוט שבני נח אינם מוזהרים על השיתוף.³ וכן דעת רבי אלכסנדר שור, שלמרות שגויים אינם מוזהרים על עבודה זרה בשיתוף, אם גוי

2. ראו בדברי הרב מאיר לרנר (הדר הכרמל יו"ד מה, א) שדן מדוע לרמ"א מותר למכור דווקא דברים שיכולים להשיג ממקום אחר, והסיק שלרמ"א בני נח לא הוזהרו על השיתוף. גם בחוות יאיר (קפה) ובמשנת רבי אהרן לרב אהרן קוטלר (או"ח א, ג), הסיקו שנימוק השיתוף הוא העיקרי בהכרעת הרמ"א. יעו' דברי הרב דניאל אשנברג (משנת בני נח, יב) שהשאיר בצ"ע. כפי שנראה בסוף המאמר, בפועל הרבה הפוסקים העדיפו לא להסתמך על נימוק השיתוף לבדו.

בדעת הש"ך, ראו עוד מה שכתב על דברי חכמים "אילו נתן לנו את ממנום ולא קרע לנו את הים" שבפיוט "דיינו": "וקיימא לן דישאל מוזהרין על השיתוף, אבל בני נח אינם מוזהרים על השיתוף" (דרוש יקר על הגדה של פסח, ברוקלין תשס"ח, עמ' ט).

3. שם נשאל על יהודי שהיה שותף עם גוי, והיהודי היה נותן לגוי את בשר הטריפה, אלא שעתה הגוי התחתן עם מומרת יהודייה, והשאלה אם מותר להמשיך לתת לגוי את הטריפות. ודן באריכות ב"לפני עיורר", ובתחילה רצה לאסור משום שדווקא גויים לא נצטוו על ע"ז בשיתוף, אבל ישראל מומר הוזהר: "ונראה לי עוד טעם לאיסור ממה שכתב בש"ך (קנא, ז) בשם דרכי משה, שטעם שנהגו להקל, מפני דגויים בזמן הזה לאו עובדי ע"ז נינהו כי לא הוזהרו על השיתוף, וטעם זה לא שייך רק בלתא דע"ז לגבי גוי, דבהכי מיירי שם, מה שאין כן במומר בכל עבירות לא שייך ההיתר". הרי שלגבי גויים היה פשוט לו שלא נצטוו על ע"ז בשיתוף (ולמעשה התייר החוות יאיר בנידון שם מסיבות אחרות).

שחט לשם שיתוף, הבהמה נחשבת תקרובת עבודה זרה וזבחי מתים עבור יהודים (תבואות שור ד, א, שמלה חדשה שם).

וכן דעת אחרונים מוקדמים נוספים שעבודה זרה בשיתוף מותרת לבני נח: הרב שמואל קוידאנובר (ברכת שמואל, פר' נח 'ובמדרש'), רבי דוד לידא (עיר דוד, תע-תעא), רבי משה זכות (פירוש רמ"ז לזהר האזינו, עמ' ריז, הובא בידי רבי שלום בזאגלו, מקדש מלך ה, האזינו, ירושלים תשנ"ה סוף עמ' קו; פירוש הרמ"ז לזהר פנחס, קול בטחה תשס"ד, עמ' שסא), הרב יצחק חנן (בני יצחק, תצוה 'אופן השני'), הרב יחיאל מיכל הלוי (שערי שמים, פראג תל"ה, מט, ב 'ואחד'), רבי בנימין הכהן ויטאלי (גבול בנימין א, דרוש לט – בלק וההפסטה, 'ובתנחומא'), רבי יוסף דוד משאלוניקי (יקרא דשכבי, דרוש סט 'אמנם למה'), רבי יהודה פוחוביצר (קנה חכמה סוף כרך א, פרנקפורט דאודר תמ"א, ס, א-ב). וכן דעת עולת תמיד קנו, ג, ו.⁴

לעומתם, כמה אחרונים מוקדמים חלקו על עמדה זו, וסברו שבני נח נצטוו על עבודה זרה בשיתוף כמו ישראל. כ"כ רבי אפרים הכהן: "הנה ראיתי רבים טועים בפירוש זה שאומרים שאין בן נח מוזהר על השיתוף, כגון לע"א שעובדים אמונת השילוש [=הנוצרים], דהלא כד מעיינת ברמב"ם בהל' מלכים וגם בסמ"ג, ולא מצינו בשום פוסק שבני נח אינם מוזהרים על השיתוף, ואדרבה מוזכר שם ברמב"ם (מלכים ב, ט) 'כל עבודה זרה שבית דין של ישראל ממיתין עליה בני נח מוזהר עליה', "ועוד קשה, מה לי בני נח מה לי ישראל". וביאר את דברי הראשונים ורמ"א על שיתוף, שהכוונה – שיתוף של הקדשים שלהם עם שם שמיים, בדומה ל"ויאמינו בה' ובמשה": "דלא הוזהרו על כך שלא ישתפו שם שמיים ודבר אחר דהיינו בקדשים שלהם, כמו, להבדיל אלף הבדלות בין טומאה לטהרה, שנאמר 'ויאמינו בה' ובמשה' (שמות יד, לא). אף שהעכו"ם משתפים במקום משה רבינו ע"ה איזה מקדשים שלהם, לא הוזהרו על כך אם לא יאמינו במשה שהוא נביא או בשאר נביאים, מה שאין כן בישראל". והעיד שכך גם דעת רבו, רבי משה לימא בעל החלקת מחוקק: "וזהו ברור, וכן קבלתי ממורי הגאון מהר"מ אב"ד דק"ק ווילנא" (שער אפרים, כד).

וכן רבי יונה לאנדסופר, לאחר שהביא דברי העולת תמיד, כתב: "נראה שהבין מפשיטות לשון רמ"א שאין בני נח מוזהרים על שיתוף כשאומרים שהם זה למעלה מזה, ואני אומר נשתקע הדבר ולא נאמר, דמהיכי תיתי נימא שאין בני נח מצווים על שיתוף כזה כיון שמוזהרין בז' מצוות שלהם?" (מעיל צדקה כב, מהדו' זכרון אהרן עמ' ע). וביאר שבדיני עבודה זרה האיסור לגויים הוא כמו לישראל, ועבודה לאחד מן הברואים היא ע"ז, "הרי נתבטל דעת בעל העולת תמיד, ולמה נתיר לבני נח, ושרי ליה מארי". ובתשובה אחרת: "אל תשית למה שכתב הרמ"א באו"ח קנו, דאין הגויים

4. בעולת תמיד שם ביאר את מהות השיתוף המותר לדעת הרמ"א: "דאין הגויים מוזהרין על השיתוף. כלומר שאומרים דזה למעלה מזה ואינם פוגמים ביחוד הש"י", ראה להלן פרק ג.

מוזהרין על השיתוף ותחשוב שיש בזה להקל בענין ע"ז שלהם, דהתם לא קאי כי אם בקבלת השבועה מהם שמשותפין שם שמים שהוא הבורא ושמות קדושיהן בכבוד אחד שנשבעין... גוים אינן מצווים בזה, ונמצא שאין הישראל עובר 'לפני עור' (מעיל צדקה ע, מהדו' זכרון אהרן עמ' ריז).⁵ וכן דעת הרב יעקב ששפורטש (ציצת נובל צבי, מהדו' תשבי תשי"ד, עמ' 93).

המשך המחלוקת ודעת רוב הפוסקים

במשך הדורות נמשכה המחלוקת. פוסקים גדולים וחשובים כתבו שגויים מוזהרים על עבודה זרה בשיתוף. מהמפורסמים והמצוטטים – הרב שמואל לנדא, בנו של הרב יחזקאל לנדא הנודע ביהודה: "ואף שדבר זה מורגל בפי כמה חכמים שאין הנכרים מצווים על השיתוף, וגם בכמה ספרים מדרשות ואגדות השתמשו בהקדמה זאת, ואני יגעתיו ולא מצאתי דבר זה לא בשני תלמודין בבלי וירושלמי ולא בשום אחד מגדולי הראשונים. ואילו היה זה אמת הוה ליה להרמב"ם להביא בהל' מלכים לפסק הלכה שאין הנכרי מצווה על ע"ז בשיתוף, ולמה זה השמיט דין זה" (מובא בנודע ביהודה תניינא, יו"ד קמח). וכן כתבו פוסקים נוספים.⁶

עם זאת, רוב הפוסקים דחו את דבריהם וסברו שעבודה זרה בשיתוף מותרת

5. הסבר זה קשה מאד בדברי הרמ"א, שכן כתב רמ"א דין זה בפירוש לא רק ביחס לשבועה, אלא גם בדין מכירת צרכי פולחן לנכרים (יו"ד קנא, א), והפנה לדבריו באו"ח קנו, א, וכפי שהובא לעיל. וכן הקשה על דבריו הרב יעקב צבי מקלנברג: "ודע דמה שבתשובת מעיל צדקה... הוא נסתר ממה שהתיר הרמ"א בזמן הזה למכור דברים המיוחדים לאלילים לפי שאינם מוזהרים על השיתוף, כמו שכתב הש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ו בשם הדרכי משה" (הכתב והקבלה, דברים ד, יט). וכ"כ הרב יקותיאל יהודה טייטלבוים (אבני צדק, יו"ד קה); הרב אברהם צבי אייזנשטט (פת"ש יו"ד קמז, ב); הרב מרדכי הורוויץ (מטה לוי ב, יו"ד כח); הרב אברהם ביק (בכורי אביב, יתר – בינה במקרא ט; לבוב תרל"ג, כה, א), ועוד. יעויין עוד שו"ת הרמ"א י.
6. כך דעת רבי יהודה עייאש (שו"ת בית יהודה, יו"ד ה; מטה יהודה, או"ח קנו, ד); הרב רפאל הכהן כ"ץ (ושב הכהן לח), והרחיב בראיות שע"ז בשיתוף אסורה לבני נח; רבי יוסף תאומים (פמ"ג יו"ד סה, שפ"ד יא; או"ח קנו, א"א ב; ספר המגיד, פרשת מסעי תקל"ו); רבי עקיבא איגר (שו"ת רע"א ד, יו"ד מג, תשובה לבנות רבי שלמה איגר); הרב אריה ליפשיץ (אריה דבי עילאי, סוף חלק או"ח, קונטרס אבני זכרון אות ב); הרב צבי קלישר (אמונה ישרה ב, מאמר ז, טורון תר"ל, עמ' קא; צבי לצדיק, שו"ע או"ח קנו); מנחת חינוך (פו, ב; כו, יט); הרב צבי בנימין אוירבך (נחל אשכול הל' ע"ז מד, אות טז); הרב אליעזר קנביל (שו"ת מוהרא"ל, מט); הרב דניאל טירני (עיקרי הד"ט יו"ד כט, יח); הרב דוד יהודה לייב זילברשטיין (שבילי דוד ב, יו"ד קמז; קנא); הרב חיים סופר (קול סופר על משניות נזיקין תלב, ב, בתגובה לדברי רבי משה זכות); הרב דוד פרידמן (שאלת דוד סוף ח"א, חידושו על מסכת בכורות ב, ב 'תוס' ד"ה שמא'; שאלת דוד סוף ח"ב, 'קונטרס החידושים', סנהדרין סג, ב); הרב יוסף יוזפא רוננבורג (דברי יוסף ג, תתנה, ד, קולומיה תש"מ, קח, ב); הרב מנחם יוסף ואלק (נר מצוה על סה"מ לרמב"ם, עשה ב, עמ' 4); הרב שלמה יהודה טאבאק (תשורת ש"י מהדו"ק, שצ; תנח; ועוד); רבי חיים מבריסק (נפש הרב, ירושלים תשנ"ט, עמ' רל); הרב יעקב דוד וילובסקי (שו"ת בית רידב"ז, יב); הרב חיים הירשנזון (אלה דברי הברית א, יא, ג, והרחיב על האיסור לבני נח לפני מתן תורה ואחריו); הרב שבתי פיינברג (אפיקי מגינים ב, או"ח קנו, ביאורים ב); הרב יצחק ליב גרוסברג (שי למורא בכורות ב, ב 'בא"ד'); הרב דוד הורוויץ (שו"ת אמרי דוד קפא); הרב אברהם ישעיה קרליץ (חזון איש, יו"ד סב, יט); הרב יצחק הוטנר (ספר הזכרון למרן בעל

לגויים. כ"כ הרב בנימין זאב בוסקוביץ (סדר משנה הל' יסודי התורה א, ז; ע"ז ג, ג; שושן עדות סיום מסכת עדויות), והרחיב וביסס עמדה זו, שבני נח לא נצטוו על השיתוף, וביאר זאת גם בדעת הרמב"ם וסמ"ג. וכ"כ הרב יעקב אורנשטיין (ישועות יעקב או"ח קנו, א; ראו עוד בהסכמתו על הוצאת שולחן ערוך חושן משפט – תורת כהנים, לבוב תקפ"ט),⁷ וחלק בזה על זקנו השער אפרים. וכ"כ מהר"ץ חיות (תורת נביאים פרק יא, הע' א) בהסברה רחבה ועמוקה. וכן כתבו עוד רבים מאד.⁸

הפחד יצחק זצ"ל, נח; ראו עוד פחד יצחק על פסח, מאמר ז). ולכן נטו פוסקים נוספים (קרבן אורה נדרים סב, ב; מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות ת"ח; הרב אברהם יצחק גליק, יד יצחק ג, טו).

7. ראו העתקת ההסכמה בידי הרב ד"ר יוסף מרדכי דובאוויק, 'תולדותיו ודרכי לימודו של בעל הישועות יעקב', ישרון לז, תשע"ז, עמ' תתנה-תתנטי; הנ"ל, 'מקורות מידע רבגוניים: הסכמותיו של הרב יעקב משולם אורנשטיין', עלי ספר כט, בר אילן תש"פ.

8. כך דעת הגר"א (או"ח קנו, ו); "אע"ג דישאל מזהירים על כך... בני נח לא מצינו שנזהרו על כך" (וכן ביאר בדעתו בהדר הכרמל יו"ד מה, א; חיי אריה חו"מ יד). וכן דעת רבי פנחס הורוביץ, בעל ההפלאה (פנים יפות בראשית יא, א; לא, נג; ויקרא ט, ו; במדבר כה, יז; ראו עוד דברים יז, ג); רבי אריה יהודה ליב תאומים (יעלת חן, ואתחנן לב 'בפסוק פ'); רבי יוסף הוכגלרנטר (משנת חכמים, יסודי התורה יבין שמועה א, ב 'ולענין', ובשם קרובו הרב ישעיה פיק מברעסלי); רבי חיים טירר מצ'רנוביץ (באר מים חיים שמות כ, ב; עוז והדר תשפ"ג, עמ' רמב-רמג); רבי צבי הירש הורוביץ (לחמי תודה, דרוש לשבת הגדול שנת תקע"א, סוף הפתיחה דף פא, ב; מסכת שבועות ה, א 'והנה לפי'); הרב יוסף דוד זינצהיים (שלל דוד שמות לב, ד; שם לו, ז; שם דברים טו, ז-ט; יד דוד שבועות כט, א, 'תוס' ד"ה כשהשביע'); הרב אלעזר פלקס (תשובה מאהבה א, טט); רבי יהודה ליב אדל (איי הים יבמות מז, ב 'שם אסיר לך'; אפיקי יהודה ב, דרוש לב, ערבי נחל, הע' יז); הרב שלמה זלמן ליפשיץ (שו"ת חמדת שלמה, או"ח לח, סע' יד); הרב פנחס אליהו הורוביץ (ספר הברית השלם ב, מאמר יג פרק ה); הרב דב בער טריוויש (רביד הזהב, יתרו 'על פני'); הרב אברהם ענתיבי (חכמה ומוסר, מכון הכתב תשס"א, עמ' נז); מהר"ל ציניץ (קומץ המנחה, הפטרה לפרשת פרה ז'יהי'; עקב 'ארץ אשר לא'; שירי קומץ המנחה, דרוש ב לשבת קודם שבועות 'ואולם לבאר הכל'; מלא העומר שמות, יתרו 'ויאמר ה', לב, ו); רבי אברהם הכהן מסלוניקי (טהרת המים, שירי טהרה מערכת ר אות ו); הרב אברהם זאב וולף פרנקל (שו"ת משיב כהלכה, יו"ד ט, ג 'אמנם'); הרב יעקב צבי מקלנברג (הכתב והקבלה דברים ד, יט) שהרחיב בדברי הראשונים וכתב שדברי רבי שמואל לגדא הם "כשגגה שיצאה מלפני השליט"; רבי חיים פלאגי (חיים ומלך הל' מלכים ט, ב); הרב משה יהודה זילברברג (תפארת ירושלים סוכה ג, א 'ועוד נראה'; זית רענן קונט' 'עלי זית' השמטות וביאורים ליו"ד, סוס"י ג); הרב ניסים פאלומבו (יפה ענף, דרוש ה דף יג, א, 'ובזה'); הרב יעקב אטלינגר (בנין ציון סג; ערוך לנר סוכה מה, ב; יבמות מז, ב); הרב אליהו הורשובסקי (אזור אליהו, נח 'ותשחת הארץ'; ויגש 'ושאל בן הכנענית'); הרב אליעזר הורוביץ (נועם מגדים, במדבר 'וזה ירמז הכתוב'); הרב צבי הירש אדלמן (חמדה גנוזה, 'מאמר בחיזוק בדברי הרמב"ם'); הרב ישראל משה חזן (שו"ת כרך של רומי א, דף ד, א; וכן בסוף השו"ת); הרב יקותיאל יהודה טייטלבוים (אבני צדק, יו"ד קה); הרב אברהם פלאגי (שמע אברהם ב, נא); הרב מאיר לייבוש וייזר (מלבי"ם שמות כ, ה; שם כט, יט; שם יהושע כד, כג; מלכים ב, יז, לד; מא; ראו עוד ארץ חמדה תולדות כו, כב; בא יב, ב); הרב יוסף שאול נתנזון שהרחיב בראיות מהש"ס והמקרא באריכות ובעומק (שואל ומשיב תניינא א, נא; שם תליתאה א, נה; מגן גיבורים או"ח קנו, אלף המגן ו; דברי שאול תליתאה, ויחי 'הקבצו ושמעו בני יעקב'; דברי שאול קמא, וילך 'ואמר ביום ההוא', ובעוד מקומות רבים); הרב שמואל פרנקל (אמרי שפר א, יתרו 'לא יהיה לך א-להים אחרים על פני'); הרב מכלוף אלדאודי (מובא בשו"ת ישי"א איש לרב יעקב שאול אלישר, יו"ד ב, וכן בשו"ת פני יצחק לרב יצחק אבולעפיא, כרך ה, יו"ד א); הרב יעקב טננבוים (נהרי אפרסמון, יו"ד קיד); הרב שלמה ליפמן ולדלר סקר את המחלוקת בהרחבה ובבהירות והביא רבים שהקלו (וילקט יוסף, שנה ג (תרס"א), קצו); הרב רחמים פרנקו (שערי רחמים א, או"ח ה); הרב זאב טורבוביץ (תפארת זיו ב, יו"ד כב, ו); הרב אברהם

ביק (בכורי אביב, יתרו – בינה במקרא, ט); הרב אהרן דוד בקשט (פעולת אדם – הערות על חיי אדם, כלל א, ה); רד"צ הופמן (מלמד להועיל, יו"ד נה; ראו עוד שם, או"ח טז); הרב מרדכי הורוויץ (מטה לוי ב, יו"ד כח); הרב רפאל חיים בן נאים (רחמים פשוטים, דרוש הספד למלך כה, א); הרב משה מרדכי שטגר (שיירי מנחה על מנחת חינוך, מצוה פו; מגד שמים על פמ"ג, יחיה דעת על שפתי דעת, יו"ד סה (מהדו' מכון ירושלים, כרך ב עמ' מד); פני המים בראשית ג, יד; פני המים שמות לב, כא; לב, לה; שו"ת מקוה המים פט); הרב ברוך הלוי אפשטיין (תורה תמימה שמות כג, יג הע' צא), והוכיח זאת מראיות חדשות; הרב חיים גלרנטר (שמחת הח"ג, סמיכה לחיים יב, 'עבדים היינו', כז, ב-כח, א; שם מו' על אחת כמה וכמה', נב, א; שם פט; ראו עוד מה השיב על מה שהקשו עליו, בספרו עונג חיים לשבת, קונטרס אורח חיים למעלה, יט); הרב גרשון שטרן שהתפלל שלא הביאו הפוסקים מתשובת הרמ"א סי' י (ילקוט הגרשוני יו"ד קמז, ב-ג; קובץ תל תלפיות כא (תרע"ג), קיד ה-ו), וכן כתב ביחס לרות ונעמי (ילקוט הגרשוני על אגדות הש"ס, יבמות מז, ב); הרב יחזקאל ליבשיץ (המדרש והמעשה, א, עמק הלכה, דרוש לפר' נח; ועיין הערת אביו הרב הלל ליבשיץ, שם עמ' 16, והאדר"ת, שם עמ' 21); רבי דוד וינברג אב"ד ראקוב שדחה דברי רבי שמואל לנדא (קובץ שערי תורה א (תרס"ג-תרס"ד), ט, צו, עמ' 278-283); הרב אליעזר יהושע שפירא (דרשות אליעזר, דרוש לשבועות א-ב; לסוכות ד; לסיום התורה); הרב אליהו אריה ליב אדלר (תורת אליהו בשלח 'ויאמינו בד' ובמשה עבדו'; ראה 'כי תשמע'; ועוד); הרב אברהם העשיל בורנשטיין (סנהדרי קטנה סנהדרין סג, א, 'כתנאי'); מרן הרב קוק (שמונה קבצים ח, מד; מדבר שור, עמ' מו; ראו עוד אורות ישראל ותחייתו, ה; ובאוצרות הראי"ה ג, עמ' 47, במה שכתב בדעת הרמב"ם); הרב יצחק אונא (שואלין ודורשין, יו"ד לה); הרב יוסף צבי הלוי (ותאמר ציון ב, מאמר נז; עה; שם א, מאמר קצו); הרב יוסף אליהו הנקין (תשובות איברא קטו; מובא בכתבי הגר"א הנקין ב, עמ' רכו); הרב יששכר טייכטל (משנה שכיר, או"ח רא); הרב יעקב משה חרל"פ (מי מרום י, פר' בהר-בחוקותי (מהדו' תשנ"ז עמ' קיד); שם יב, פר' שופטים (מהדו' תשנ"ז עמ' צה)); הרב משה דוד גרוס (דע מה שתשיב ג, ד); הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (תחוקה לישראל א, ב, ו); הרב ראובן מרגליות (טל תחיה, 'משפטי גר תושב'); הרב אברהם אליהו קפלן (דברי תלמוד א, 'ענין גר תושב וכן נח', עמ' רפ); הרב חיים אריה כהנא (באר חיים דברים א, א; ה, ו; לשבת הגדול); הרב אברהם בנימין זילברברג (הדרת מלך על ספר המצוות לרמב"ם, עשה ב), וביאר את דעת הרמב"ם; הרב אורי לאנגר (אור המקרא, שיר השירים עמ' 288; נחמד ונעים ד, עמ' 18; אור המצות ג, עמ' 456); רבי חומאני עלוש (אני חומה על התורה, יתרו נא; כי תשא טו; ויקהל עז); הרב אברהם אהרן פרייס (משנת אברהם ב, א, ענף א-ב; משנ"א על ספר חסידים ג, תתתרנד; ראו עוד משנ"א על סמ"ג א, ל"ת א, אותיות ח-ט; שם א, ל"ת כ, י; שם א, ל"ת מה, קו, לא); הרב יהודה גרשוני (משפט המלוכה מלכים ח, י); הרב שלום משאש (שמ"ש ומגן ג, או"ח ל); הרב חיים דוד הלוי (בין ישראל לעמים פרק ז; ראו עוד עשה לך רב, א, נג; ח, סח).

וכן כתבו עוד רבים שע"ז בשיתוף מותרת לבני נח, כדבר פשוט או כדרך אגב; הרב יוסף ב"ר יעקב מפניטשוב (ראש יוסף, סנהדרין סג, א 'אמר'); רבי דוד פארדו (ספרי דבי רב ג, שופטים פיסקא קמה, 'ועל מ"ש כשהוא אומר', מהדו' לב שמח עמ' שמח); רבי ישראל הופשטיין מקוז'ניץ (שארית ישראל, בראשית רבה פר' ע, 'והיה ה' ל'); רבי אברהם חריף (חידושי רא"ח, ו, ב-ג); הרב שלמה אלישיב (ספר הזיכרון תפארת רפאל, עמ' קלז-קלח); הרב אריה ליב הורוויץ (קובץ צפונות י (תשנ"א), עמ' מח סוף אות ב); רבי זאב וולף טננבוים (רחובות הנהר, האזינו דף עו, ב 'אבל יתבאר'); רבי דוד רגנשברג (דברי מנחם, אחרי ההקדמה 'חידוש נחמד מאאמור"ר זצ"ל' הרב דוד רגנשברג, מהדו' תשפ"ד עמ' לד); רבי אליהו עקיבא רבינוביץ' (חסד למשיחו על רות, א, יז, עמ' 17; 'שואל כענין', אות ב, עמ' 73); הרב אליהו פוסק (מור ואהלות, אוהל ארץ נוד, קפג, דף עח, ב; אהל ראשי בשמים, דף ז, ב בהע'); הרב זעליג ראובן בנגיס (לפלגות ראובן, חידושי אגדה א, עמ' קצט); הרב שמעון משה דיסקין (מדרש שמעוני, דרוש סא עמ' קכו); רבי חנוך העניך מייער (יד חנוך ג).

עוד פוסקים שצירפו דעה זו להלך להלכה: רבי ישמעאל הכהן (זרע אמת ב, יו"ד קיב), רבי עזריאל הילדסהיימר (שו"ת רבי עזריאל א, יו"ד קפ-קפא; ראו עוד בחידושי ליו"ד רנד), הרב יהודה אלטמן (מובא בשו"ת נטע שורק לחמי הרב שרגא צבי טננבוים, יו"ד מט), הרב עמרם בלום (בית שערים יו"ד א, רכט), רבי אריה לייבוש איש הורוביץ (הרי בשמים ה, כז), הרב דוד צבי קצבורג (קובץ תל תלפיות לו (תרפ"ט), לט עמ' עב).

קושיות האחרונים המחמירים ותשובות המקילים

רבים מהסוברים שעבודה זרה בשיתוף אסורה לבני נח הביאו ראייה מהברייתא (סנהדרין נו, ב) ביחס לאיסור עבודה זרה: "דברים שבית דין של ישראל ממיתין עליהן – בן נח מוזהר עליהן; אין בית דין של ישראל ממיתין עליהן – אין בן נח מוזהר עליהן". וכן פסק הרמב"ם (מלכים ט, ב): "בן נח שעבד עבודה זרה – חייב, והוא שיעבוד כדרכה. וכל עבודה זרה שבית דין של ישראל ממיתין עליה, בן נח נהרג עליה. וכל שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה, אין בן נח נהרג עליה. ואף על פי שאינו נהרג, אסור בכל". ביאר רבי שמואל לנדא, שאם היה נכון שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים, "הוה ליה להרמב"ם להביא בהל' מלכים לפסק הלכה". וכן הקשו שער אפרים, פמ"ג, הרב קלישר ועוד.⁹

השיבו על כך הסוברים שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים, שהברייתא מדברת על צורות העבודה – לישראל בעבודות זרות האסורות להם, ולבני נח בעבודות זרות האסורות להם – וביארה הברייתא שכל צורות העבודה שישראל חייבים עליהן מיתה נאסרו לבני נח, אבל צורות הפולחן שאין עליהן חיוב מיתה לישראל אלא איסור לאו בלבד (כגון חיבוק ונישוק) לא נאסרו לבני נח כלל (הכתב והקבלה, דברים ד, יט; מטה לוי ב, יו"ד כח; וילקט יוסף ג, קצו; שיירי מנחה על מנ"ח, פו; ר"י גרשוני, משפט המלוכה הל' מלכים ח, י).¹⁰

על הראיה מדברי הרמב"ם השיב הרב משה דוד גרוס (דע מה שתשיב ג, ד), שאדברה מכך שהרמב"ם פירט את איסוריהם של בני נח אבל לא מנה את איסור השיתוף, אנו למדים שלא נצטוו על כך. ובספר הדרת מלך (על סה"מ לרמב"ם, עשה ב) הביא הרב

9. וכן הקשה שער אפרים מסמ"ג (לאוין א), שמנה איסור שיתוף ולא חילק בין ישראל לבני נח. באופן רחב יותר שאל הרב שמואל לנדא, מדוע לא הוזכר דין זה כלל בגמרא ובראשונים: "ואני יעתי ולא מצאתי דבר זה לא בשני תלמודין בבלי וירושלמי ולא בשום אחד מגדולי הראשונים". אלא שהמחלוקת באחרונים היא בין היתר איך לפרש את הראשונים על שבועה בשיתוף. לדברי האחרונים שע"ז בשיתוף מותרת לגויים, אין הבדל בין שבועה בשיתוף לע"ז בשיתוף, וממילא כל הראשונים שהתירו שבועה בשיתוף יתירו גם ע"ז בשיתוף. מה עוד שהדברים מפורשים ברשב"א ובראשונים נוספים ביחס לפסוק "אשר חלק" וביחס למעשה הכותים, כמבואר להלן.

במטה לוי (ב, יו"ד כח) כתב דברים נוקבים כנגד מעיל צדקה: "ומאחר שראינו שאין שום קושיה על הרמ"א, לא מכח מהיכי יתתי ולא מהא דכתב הרמב"ם, אין צורך להאריך, שמה שפירש הגאון בעל מעיל צדקה בדברי תוס' לא ניתן להאמר, ואף הוא לא אמר כן רק מפני הדוחק והלחץ... ומזה יש לראות שאף גאון ומובהק כהמחבר הנ"ל לא ירד לעומקו של דבר... וכתב ברית בחמת קדש ומכלל כעס וכו', ואלמלא היה יודע שממנו ילמדו להחמיר גם בדברים העולים ברומם של עולם החיים בודאי היה מצא בשכלו הזך והנפלא אמיתת הדבר".

ביחס לתלמוד, ראו בישועות יעקב (או"ח קנו, א) שהוכיח מכמה מקומות בגמרא שאם ישראל לא היו מקבלים את התורה, לא היו נענשים על חטא העגל, משום שזו ע"ז בשיתוף שמותרת לגויים (ראו עוד משנת אברהם ב, א ענף א, ב, ראייתו מגמ' ע"ז סד, ב, ביחס לגר תושב).

10. ובספר דע מה שתשיב (ג, ד) יישב שאף ישראל העובד בשיתוף חייב בעונש קל יותר, מיתה בידי שמיים, וממילא אינו בכלל "דברים שבית דין של ישראל ממיתין עליהן". ראו עוד בדברי הרב חיים דניאל שלמה פינסו, שדן אם ע"ז בשיתוף אסורה לישראל מדאורייתא או מדרבנן (שם חדש על יראים, סג 'עמוד השני עמוד אליים').

אברהם בנימין זילברברג מה שכתב הרמב"ם לגבי מצוות ייחוד השם: "הוציאנו מן העבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החסד והטוב על מנת שנאמין הייחוד, כי אנחנו חייבים בזה". משמע שמצוות הייחוד מיוחדת לישראל ולא נצטוו בני נח על כך (וכן ביאר מטה לוי ב, יו"ד כח). והוסיף בהדרת מלך שהקריאה לאחדות ה' מופנית בתורה לישראל דווקא: "שמע ישראל, ה' א-לוהינו ה' אחד".¹¹

העמדה שמתירה שיתוף לגויים היתה הדעה הנפוצה והעיקרית

יש לציין שבקרב האחרונים, וככל הנראה בקרב לומדי התורה בכלל, הדעה שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים, היתה הנפוצה והעיקרית. עובדה זו מתבארת הן בדעות המחמירים והן בדעות המקילים.

במחמירים – בשער אפרים כתב: "הנה ראיתי רבים טועים בפירוש זה שאומרים שאין בן נח מזהר על השיתוף", הרי שכך היתה דעת רבים. כיוצא בזה הרב שמואל לנדא: "ואף שדבר זה מורגל בפי כמה חכמים שאין הנכרים מצווים על השיתוף וגם בכמה ספרים מדרשות ואגדות השתמשו בהקדמה זאת, ואני יגעי ולא מצאתי דבר זה", הרי שכך חכמים היו רגילים לומר. וכן בהמשך דבריו שם: "ונראה לי דמה שנתפשט דבר זה לומר שאין בן נח מזהר על השיתוף", "ולשון זה הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונת הרמ"א הוא שאין בן נח מצווה לעבוד ע"ז בשיתוף". לשון הרב קלישר: "ויש טועין לומר שהיתר להם ע"ז בשיתוף, וזה אינו אמת". גם במנחת חינוך: "נראה מדבריהם דאין ב"נ מצווה לעבוד עבודה זרה בשיתוף, וכן הוא בהגהת רמ"א או"ח סי' קנ"ו, וכן ראיתי הרבה מחברים תפסו זה לדבר ברור". וכן הרב דוד פרידמן: "והארכתי בזה יען יש הרבה טועים בזה, להתיר עבודת שיתוף לבני נח".¹²

גם המקילים הסוברים שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים, הדגישו שמדובר על הדעה הנפוצה והידועה. כ"כ בשו"ת מלמד להועיל: "דבר ידוע שאף שלרוב הפוסקים

11. ויש שביארו שאמנם הרמב"ם אסר ע"ז בשיתוף לבני נח, אבל ראשונים רבים חלקו עליו. כ"כ הרב חיים דוד הלוי ביחס לנוצרים, והוסיף "שאפילו הרמב"ם המחמיר הגדול לגבי הנוצרים, לו חי בזמנינו יתכן והיה משנה דעתו" (עשה לך רב ט, ל). הרב יעקב קמנצקי ביאר שהדברים תלויים במחלוקת הרמב"ם עם רוב הראשונים, האם יש ממש בכוחות הטומאה (אמת ליעקב דברים ד, יט; ראו פנה"ל אמונה ומצוותיה א, ח, הע' 2; יט, ה, הע' 4). יעוי' עוד שו"ת ראנ"ח קיב, בדעת הרמב"ם.

12. גם ר"י שטייף (מצוות השם, מצווה כו) כתב: "לענין עבודה בשיתוף, תפסו הרבה מחברים שאין בן נח מזהר על זה". לעומת פוסקים אלו, בשו"ת בית הרידב"ז (יב) כתב: "לפי מה שכתב הנו"ב ז"ל וכל האחרונים ז"ל, עיי' בפ"ת ז"ל יור"ד קמ"ז עיי"ש, דדוקא בשבועה לא מזהר ב"נ אבל בכל עבודתה בשיתוף מזהר עליה". וכן הרב צבי שכטר: "ורבנו [הרב סולובייצ'ק] אמר בשם הגר"ח שהיא כשגגה שיצאה מלפני השליט, והעיקר כהבנת שאר גדולי האחרונים בתוס' ההיא, דלא הוזהרו שלא לישבע בשיתוף, אבל בודאי הוזהרו שלא לעבוד ע"ז בשיתוף" (נפש הרב, ירושלים תשנ"ט, עמ' רל). ראו עוד לשון השאלה בתשובות חדשות לרבנו רבנו עקיבא, מהדו' לייטנר תשל"ח, עמ' 176.

הגוים אין מוזהרין על השתוף". וכ"כ בהדרת מלך: "מלבד מה שרגיל בפי כל דבן נח אינו מצווה על השיתוף, גם מלשון רבינו ז"ל [הרמב"ם] משמע כן". ובשלל דוד: "והנה ידוע דישאל מצווים על השיתוף, וכל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם" (סנהדרין סג, א; ועוד), ובני נח אין מצווין על השיתוף". הרב יצחק אבולעפאי: "הרי בני נח אינם מוזהרים על השיתוף, כידוע". וכן בלחמי תודה: "דברי רש"י בחומש קאי שפיר אליבא דהילכתא, דקיימא לן דאין בני נח מוזהרין על השיתוף".

עוד הדגישו המקילים, שמדובר על הדעה העיקרית של רוב הפוסקים. כ"כ הרב בוסקוביץ: "וכן תפסו המושלים כל גדולי הפוסקים". כ"כ הרב אברהם ביק: "וכ"כ בספר הכתב והקבלה פרשת ואתחנן שם, שכן הסכימו כל המפרשים". וכן בחמדת שלמה: "והרי על שיתוף אינם מצווים, כמו שכתבו הפוסקים". ובדברי תלמוד: "ולפיכך קיימא לן גם כן שבני נח לא נצטוו על השיתוף". כ"כ הרב אברהם פאלאגי: "וכן נמשכו אחרונים וכמה מרבני האחרונים הלא בספרתם".

כיוצא בזה במטה לוי, לאחר שהביא תוספות, רמ"א וש"ך, כתב שדבריהם היו פשוטים וברורים להלכה שבני נח אינם מצווים על השיתוף, עד שקמו כמה מגדולי ישראל לחלוק עליהם: "ודברי תוס' האלה הברורים והנשנים בתוס' במקומות אחרים (במגילה כ"ח ע"א ובבכורות ב' ע"ב), היו ליסוד לדינים הרבה עד שהרמ"א ז"ל הביאם בש"ע אורח חיים ס"ס קנ"ו... והש"ך ברר וקיים דבריו ואין פוצה פה ואין חולק, עד שקמו שני גדולי ישראל לחלוק על הדבר (מעיל צדקה, רבי שמואל לנדא)... אבל באמת אחר מחילת כבוד הגאון המחבר אין בדבריו כח לסתור את דברי הרמ"א ז"ל".

ביאור דברי הראשונים שהתירו שותפות עם נוצרים

כפי שצוין לעיל, עיקר הדיון בשאלת עבודה זרה בשיתוף לגויים נמצא באחרונים. חלק מרכזי מהדיון הוא איך להבין את הראשונים בסוגיית קבלת שבועה מנוצרים. נציג את דבריהם בקצרה.

כפי שלמדנו, אסרו חכמים (סנהדרין סג, ב; בכורות ב, ב) לעשות שותפות עם הנוכרי שמא יבוא לידי שבועה בשם אליליו והיהודי יעבור בכך על "ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיה" (שמות כג, יג). אמנם כתב רבנו תם (סנהדרין סג, ב, 'אסור'; בכורות ב, ב, 'שמא') שאם נוצרי חייב ליהודי שבועה מותר להשביעו, ובין נימוקיו: "ואף על פי שמשותפין שם שמים ודבר אחר, לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשותף, ו'לפני עור' (ויקרא יט, יד) ליכא דבני נח לא הוזהרו על כך".

וכ"כ עוד ראשונים: מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, סיני רצז, מכון ירושלים תשע"ד), רא"ש (סנהדרין ז, ג; ותוספות רא"ש סנהדרין סג, ב), פירוש רבינו יהודה אלמגדרי (סנהדרין סג, ב), סמ"ג (עשין פב), אגודה (סנהדרין סג, ב; גיטין נ, ב), ורבנו ירוחם (תולדות אדם וחווה יז, ה) כתב מפורשות שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים: "ואף על גב דמשתפין שם שמים

ודבר אחר לא מצינו שאסור לגרום לאחרים לשתף, וגם משום 'ולפני עור לא תתן מכשול' ליכא, דלא הוזהרו בני נח על השיתוף".

הסוברים שעבודה זרה בשיתוף אסורה לגויים, נוקטים שכל מה שהתירו לבני נח הוא להישבע בשיתוף, אבל עבודה זרה עצמה אסורה גם בשיתוף, ורק רבנו ירוחם סבר שבני נח לא הוזהרו על השיתוף (ושב הכהן לח). ויש שביארו כך אפילו בלשון רבנו ירוחם (תשובות חדשות לרבנו עקיבא איגר, הוספות למהדורה ב', 'בענין ע"ז בשיתוף בב"נ', עמ' קסד; ראו עוד בדברי הרב משה צוריאלי, ירחון האוצר סו).

אמנם לסוברים שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים, אין הבדל בין שבועה בשיתוף לעבודה זרה בשיתוף, וממילא כל הראשונים שסברו שמותר לגויים להישבע בשיתוף סוברים שמותר להם לעבוד בשיתוף.¹³

דיון זה אינו מקיף את כלל היחס לראשונים בסוגיית השיתוף. בהמשך המאמר (פרקים ד-ה) נראה כי יסוד ההיתר של עבודה זרה בשיתוף מצוי בדברי הראשונים, הן בדברי אגדה המבארים את היחס בין ישראל לאומות העולם, והן כחלק מהיתרים של איסורי עבודה זרה שונים ביחס לגויים שסביבם.

פרק ב - עבודה זרה בשיתוף כמדרגת ביניים

לאחר שהצגנו את מחלוקת הפוסקים בעניין עבודה זרה בשיתוף, נראה איך למעשה הכל מסכימים שעבודה זרה בשיתוף היא מדרגת ביניים בין ייחוד ה' לעבודה זרה גמורה. לשם כך נצייר את גבולות המחלוקת, לקולא ולחומרא, באמצעות שלושה עקרונות: עבודה זרה בשיתוף קלה מעבודה זרה גמורה, עבודה זרה בשיתוף אסורה לישראל באיסור חמור, ולעתידי לבוא היא תתבטל מן העולם – והיה ה' אחד ושמו אחד.

עבודה זרה בשיתוף קלה יותר מעבודה זרה

תחילה, חשוב לציין שגם הסוברים שעבודה זרה בשיתוף אסורה לגויים, מסכימים שדין ע"ז בשיתוף קל יותר מדין ע"ז רגילה. וכפי שמתבאר בגמרא (ביצה כה, ב): "וַיִּסְיֹפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה', וַיַּעֲבֹדוּ אֶת הַבַּעֲלִים וְאֶת הָעִשְׁתָּרוֹת וְאֶת אֱלֹהֵי אֲרָם וְאֶת אֱלֹהֵי צִידוֹן וְאֶת אֱלֹהֵי מֹאָב וְאֶת אֱלֹהֵי בְנֵי עַמּוֹן וְאֶת אֱלֹהֵי פְלִשְׁתִּים, וַיַּעֲזְבוּ אֶת ה' וְלֹא עֲבָדוּהוּ" (שופטים י, ו). ממשמע שנאמר 'ויעזבו את ה'', איני יודע ש'לא עבדוהו' ומה תלמוד לומר 'ולא עבדוהו'? אמר רבי אלעזר: אמר הקדוש ברוך הוא: אפילו כתורמוס הזה, ששולקין אותו שבע פעמים ואוכלין אותו בקנוח סעודה,

13. בנוסף לאחרונים רבים ברשימות לעיל, כך ביאר מהר"ם מלובלין את דברי תוספות (סנהדרין סג, ב, 'אסור'). וכ"כ פלפולא חריפתא על הרא"ש (סנהדרין ז, ג, ס"ק ה). וכן משמע במהרש"א חידושי הלכות שם.

לא עשאוני בני". ביאר מהרש"א (חידושי אגדות שם): "דאפילו בשותפות לא עבדוהו... והיינו הדמיון דאפילו כתורמוס כו', כקנוח סעודה לא עשאוני בני".¹⁴ כלומר, טוב היה שישראל היו עובדים את ה' בשיתוף, מאשר המצב שעזבו אותו לגמרי כאשר פנו לאלילים.

יסוד זה מתבאר דרך שני מקורות מרכזיים: חטא העגל, ופרשיית הכותים.

חטא העגל

בגמרא (סנהדרין סג, א): "אמר רבי יוחנן: אלמלא וי"ו שב'העלון' (שמות לב, ד) נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה".¹⁵ והכוונה שבעבודת העגל שיתפו ישראל לקב"ה עם העגל. רש"י: "דהא לא כפרו בהקדוש ברוך הוא לגמרי, שהרי שתפוהו בדבר אחר". וכ"כ יד רמ"ה שם. וכן בשמות רבה (מב, ג): "רבי חגי בן אלעזר אומר: זה א-להיך אין כתיב כאן אלא 'אלה א-לוהיך' – שיתפו אותו עמהם ואמרו א-לוה והעגל פדה אותנו".

כלומר, אילו היו ישראל עובדים עבודה זרה גמורה הייתה נגזרת עליהם כליה מוחלטת, ורק מפני שהעבודה זרה נעשתה בדרך של שיתוף – "אשר העלון", בלשון רבים, דהיינו שיתוף שם שמים עם העגל – ניצלו ישראל מכליה, ואמר ה' "סלחתי כדברך".¹⁶

14. וכן כתבו רוב המפרשים בספר שופטים, שהביקורת על ישראל היא שלא עבדו אפילו בשיתוף (רש"י, רד"ק מצודות דוד, אברבנאל, ומלבים על שופטים י, ו, ועוד). וכן באסתר רבה (ג, ד): "ויעזבו את ה' ולא עבדוהו (שופטים י, ו) – ואפילו בשותפות. אמר רבי אבא בר כהנא: לא תהא כהנת כפונדקית? אמר רבי יוסי בר' חנינא: אמר הקדוש ברוך הוא, לא עשאוני בני ככרזימין [=קינח סעודה] הזה שבא באחרונה". ועי' בהערה הבאה בפירושו הייחודי של תוספות רא"ש.

15. בהמשך הגמרא מובאת דעתו של רבי שמעון בר יוחאי: "והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר (שמות כב, יט) 'בלתי לה' לבדו! אלא מה תלמוד לומר 'אשר העלון'? שאיוו א-לוהות הרבה". ובדעתו נחלקו המפרשים: יש סוברים שרשב"י אינו חולק על כך שע"ז בשיתוף קלה יותר, אלא שהוא לא סובר שזו יכולה להיות סיבה להקל בעונשם של ישראל (רבנו יונה סנהדרין סג, א; צידה לדרך שמות לב, א). והוסיף מהרש"א (ח"א שם, 'כל המשתף') שלרשב"י אילו היו עובדים באופן של 'שניות' (שני אלוהים בעלי כוחות שווים) היו חייבים כליה, וישראל ניצלו מפני שאמרו שה' הוא שנתן כוחות לעגל, ועזב את הארץ. וכעין זה כתב גם בשאלת יעבץ (ב, קלג) בתירוצו הראשון. ויש סוברים שלדעת רשב"י אין בשיתוף סיבה להקל (כן עולה מדברי תוספות רא"ש סנהדרין סג, א 'כל המשתף', שביאר שאין להקשות מכאן על דברי חז"ל על 'ולא עבדוהו', שכן שם אין ביקורת על שלא שיתפו אלא על כך שלא חזרו בתשובה). ויש סוברים שלדעת רשב"י, ע"ז בשיתוף חמורה יותר מעבודה שלא בשיתוף (יד רמ"ה סנהדרין סג, א 'פסקא והמקבלו'; חכמת התורה לרש"ק שמות לב, כא. ראו מה שכתב על עמדה זו במטה לוי ב, יו"ד כח).

16. וכן כתב ריה"ל בספר הכוזרי א, צז; ובמאמר ד, יג-יד, השווה בין עבודת העגל לבין הנוצרים. וכך ביארו האחרונים המחמירים והמקילים גם יחד, שהעונן בחטא העגל היה ע"ז בשיתוף. בין המחמירים: ושב הכהן (לח), הרב קלישר (אמונה ישרה ב, מאמר ז, עמ' קא) והרב הירשנזון. הם הוכיחו מחטא העגל שישראל חייבים על ע"ז בשיתוף מיתה, וממילא גם בני נח נצטוו עליה. לעומתם המקילים הוכיחו מחטא העגל שרק בגלל שקיבלו ישראל את התורה נענשו, אבל אם לא היו מקבלים את התורה ודינם היה כמו בני נח, לא היו נענשים (ראו שמות

הכותים

העיד הנביא בספר מלכים שלאחר שהחלו השומרונים לירא גם מה', הפסיקו האריות לאכול בהם. השומרונים היו גויים עובדי אלילים שהובאו לארץ בידי סנחריב. גויים אלו נטרפו על ידי אריות: "ויהי בַּתְחִלַת שבתם שם לא יראו את ה', וישלח ה' בהם את האריות ויהיו הַרְגִים בהם. ויאמרו למלך אשור לאמר, הגוים אשר הגלית וַתִּשָּׁב בערי שְׁמֶרֶן לא ידעו את משפט א-להי הארץ וישלח בם את האריות, והנם ממיתים אותם כאשר אינם ידעים את משפט א-להי הארץ. ויצו מלך אשור לאמר, הֲלִיכּוּ שמה אחד מהכהנים אשר הגליתם משם וְיִלְכּוּ וְיִשְׁבּוּ שם, וְיִרְם את משפט א-להי הארץ" (מלכים ב, יז, כה-כז). אלא שגם אחרי שהכהן, מגולי ישראל, לימד אותם את יראת ה', המשיכו במקביל לעבוד עבודה זרה. הנביא מאריך לתאר כיצד העבודה הזרה לא השתנתה כלל; הם המשיכו לעבוד את אותם אלילים, ובאותן צורות פולחן אליליות, אלא שהדברים נעשו גם מתוך יראת ה': "ויבא אחד מהכהנים אשר הגלו משמרן, וישב בבית אל ויהי מורה אֹתָם איך ייראו את ה'. ויהיו עשים גוי גוי אלהיו, ויניחו בבית הבמות אשר עשו השמרנים גוי גוי בעריהם אשר הם יושבים שם. ואנשי בבל עשו את סְכוֹת בָּנוֹת, ואנשי כות עשו את נִרְגָל ואנשי חמת עשו את אֲשִׁימָא. והעוים עשו נִבְחָז ואת תַּרְתָּק, וְהַסְפְּרִים שרפים את בניהם באש לאדרמלך וענמלך אלהי ספרוים. ויהיו יראים את ה', ויעשו להם מקצותם כהני במות ויהיו עשים להם בבית הבמות. את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עבדים, כמשפט הגוים אשר הגלו אותם משם" (מלכים ב, יז כח-לג).

ואף על פי כן, היה בכך די להציל את השומרונים מן האריות. כלומר שינוי דרכם מעבודה זרה גמורה לעבודה זרה בשיתוף, הסיר מעליהם את העונש. וכך ביאר המלבי"ם (שם יז, מא; ראו גם פס' לד): "הכותים, שהם לא הוזהרו על זאת והם נתונים תחת המערכת ומשטרי השמים, הם לא נצטוו על השיתוף, והם כשעשו כן נקראים יראים את ה' במה שאת פסיליהם הם עובדים. גם בניהם ובני בניהם הם עושים עד היום הזה כאשר עשו אבותם. וה' לא קצף עליהם ולא הענישם כי די להם בעבודה וביראה כזאת, ולכן אחר שלא כחשו בהסָפָה הראשונה, הגם שעבדו אלהים אחרים – לא אכלו האריות בהם, הגם שישראל נענשו על זה וגלו מארצם, כי ישראל יצאו ממצרים, ונתן להם תורה וזכרת עמהם הברית".¹⁷

רבה מג, א; מג, ה). הרי שבני נח לא הוזהרו על השיתוף (ישועות יעקב או"ח קנו, א; הרב שטגר, פני המים שמות לב, כא; לה; שואל ומשיב תניינא א, נא; יקרא דשכבי, דרוש סט, דף קמו, א; מהרא"ל צינץ, שירי קומץ המנחה, דרוש ב לשבת קודם שבועות, 'ואולם לבאר הכל'; ועוד רבים). על כך השיב הרב הירשנזון שאמנם קודם מתן תורה לא הוזהרו בני נח אלא על מה שאסור מן הסברה, אבל לאחר שניתנה תורה – איסורם של הנכרים מדברי התורה ועל פי חוקיה (ועיין בעניין זה בשו"ת הרמ"א י).

17. ובפירוש אברבנאל (מלכים ב, יז), משמע שגם עם ישראל לא נענשו בצורה זו של אריות בגלל עבודתם.

והרחיב בראיה זו הרב שאול נתנזון (שואל ומשיב תניינא א, נא; וכ"כ שם תליתאה א, נה): "ושוב אחר זמן רב כשלמדתי במקרא מלכים ב' י"ז, שזה דרכי לחזור בכל שנה ושנה, עיינתי היטב ומבואר שם דרך בני ישראל מצווים על השיתוף, וגם במצות אין מועיל להם אם לא יקבלו בשביל שהיא מצות ד', אבל עכו"ם אין מוזהרים על השיתוף. וזה היה ענין הכותים שבשומרון. והמעין שם ימצא להדיא שכדברי כן הוא". והביאו ראיה זו גם הרב אברהם ב"ק (בכורי אביב, יתרו – בינה במקרא ט), הרב יעקב חי זריהן (בכורי יעקב, או"ח א-ג) והרב ראובן מרגליות (טל תחיה, עמ' עג). וגם היו מן המחמירים שהודו שמוכח מכאן שדינו של גוי העובד עבודה זרה בשיתוף קל יותר מע"ז רגילה, וכ"כ בשו"ת אבני צדק (יו"ד, קה), וכך מתבאר משו"ת מהר"ם שיק (יו"ד, תה).

עבודה זרה בשיתוף אסורה לישראל

מאידך גיסא, למרות ההסכמה שעבודה זרה בשיתוף קלה יותר לגויים, גם המקילים הסוברים שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים, מודים שעבודה זרה בשיתוף אסורה לישראל באיסור חמור, ונענשים עליה בחומרה רבה כמו בחטא העגל.

וכך כתב הרשב"א (שו"ת החדשות מכת"י, שסח): "וכן צוה וגזר אל בני היכלו ומשרתיו העומדים לפניו, לבלתי לכת לעולם אחר הנגיד [=השר] כי אם אחר המלך, ומי מהם ילך אחר הנגיד ההוא יחשב לו למרד, וכממיר הממשלה ממנו ונותנה לנגיד ההוא. כענין הזה בעצמו קרה לנו... הבדיל לנחלה לנו, ולארצנו גם הוא הבדיל לעצמו להיות שם מקדשו, וצונו שלא לעבוד מזל וכוכב כלל ושלא נכוון במעשינו להם כלל לשום צד, אלא לפניו נעבוד והוא יעננו בכל קראנו אליו, ומי שיעבוד ממנו לזולתו יחשב לו לאשמה רבה כמורד במלכותו ועובד ע"ז חס ושלום".

לכן אסרו האחרונים המקילים חלק מאיסורי עבודה זרה אף לנוצרים המשתפים, מפני שיש בהם שייכות לישראל, כפי שכתב בתבואות שור (ד, א) שאף שלגוי מותר להקריב לשיתוף – הבהמה אסורה לישראל. בחלק מהאיסורים התלבטו האחרונים האם לשייכם לאיסורים הנוגעים ליהודי או לגוי.¹⁸

בשיתוף, יעו"ש.

18. הרב אטלינגר כתב שמצד ע"ז בשיתוף, למרות שהיא מותרת לגויים, אסור לישראל להפוך כנסייה לבית הכנסת (בנין ציון סג; אמנם הביא צדדי קולא אחרים, עיין שם). הרב טננבוים אסר ליהודי להכין ארון עם צלבים לנוכרי, אף שאין בזה משום "לפני עיור", כי מותר להם לעבוד בשיתוף (נהרי אפרסמון, יו"ד קיד). וכן כתב הרב פרייס שאין ליהודי להכין פסל עבור גוי העובד בשיתוף (משנת אברהם על הסמ"ג א, ל"ת כ, י). ראו עוד בביאורו של הרב טרובוביץ', שאף שאין במכירת צרכי פלחן לגויים שעובדים בשיתוף משום לפני עיור, יש בזה איסור "לא ישמע" (תפארת זיו ב, יו"ד כב, ו). והרב אליהו פוסק דחה את סברת מי שאמר שהבא על בת נוכרי העובד ע"ז בשיתוף אין לו דין קנאים פוגעים בו, שכן ביחס לישראל האיסור בחומרתו עומד (מור ואהל, אוהל ארץ נוד, סוף קפג, א).

כמו כן, יש שכתבו שאין להניח בארץ גויים העובדים בשיתוף, שכן הם יכולים להחטיא את ישראל, ראו בדברי

לעתיד לבוא תתבטל עבודה זרה בשיתוף

בנוסף, כל הפוסקים מודים שמצבם של הגויים המשתפים טעון תיקון, אשר יתרחש לעתיד לבוא, כאשר כל באי עולם יכירו כי ה' הוא האלוקים לבדו, ועבודת השיתוף תתבטל מן העולם, וכדברי הנביא זכריה (יד, ט): "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". וכמו שכתב הרמב"ם (מלכים ומלחמות יא, ד) בסיום דבריו על התפתחות הדתות בזכות תורת ישראל: "וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום וינשא – מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום".

וכן הביא הרב בוסקוביץ' (סדר משנה יסודי התורה א, ז) כאחת מראיותיו לכך שבני נח הותרו בעבודה זרה בשיתוף, את דברי הספרי (דברים ו, ד) בו מבואר שאף שהיום ייחוד ה' מיוחד לישראל, הרי לעתיד לבוא העולם כולו ייחד את שמו: "ה' א-לוהינו' למה נאמר, והלא כבר נאמר ה' אחד', ומה תלמוד לומר ה' א-לוהינו? עלינו לייחד שמו ביותר. כיוצא בו 'שלוש פעמים בשנה יראה' וגו' (דברים טז, טז). מה אני צריך לומר, והלא כבר נאמר 'את פני האדון ה'' (שם), מה תלמוד לומר 'א-לוהי ישראל?' אלא על ישראל ייחד שמו ביותר. כיוצא בו 'שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך' וגו' (תהלים ג, ז) – עליך ייחד שמו ביותר. דבר אחר: ה' אלוהינו' – על כל באי העולם בעולם הזה, ה' אחד' – לעולם הבא. וכן הוא אומר (זכריה יד, ט) 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'".

וכ"כ הרב אברהם ביק (אהל מועד ז, עמ' קיג) שאף שהגויים מותרים בע"ז בשיתוף, לעתיד לבוא אין מקום אפילו לשיתוף: "ואמנם היא גופה צריכה לדרוש, מאי טעמא בתהלים (צו, ג) נשמטה [מהפסוק 'ספרו בגוים כבודו'] מלת 'את', ובדברי הימים (א, טז, כד) נמצאה המלה ['ספרו בגוים את כבודו']? ונראה לי על פי מה שכתבו התוספות בסנהדרין סג ד"ה אסור ובש"ע א"ח קנו בהגה דבני נח לא הוזהרו בשיתוף... אבל לעתיד כתיב (צפניה ג, ט) 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד', ולא יהיה שום שיתוף כאשר הותר להם לעבוד את ה' ולכבד לכוכבים ושרי מעלה משמשיו, וכמ"ש הרמב"ן ואתחנן ד' י"ט. לכן בדברי הימים

הרב חיים דוד הלוי (בין ישראל לעמים, פרק ז). אמנם רבים מהאחרונים חלקו על כך, וכפי שכתבו מהר"ץ חיות (תורת נביאים פרק יא, הע' א). הרב רפאל חיים בן נאים (רחמים פשוטים, דרוש הספד למלך כה, א) ומהר"ם שיק (שו"ת, י"ד תה). וכן ביאר הרב הרצוג: "לכאורה הלא כל עיקר שאסרה תורה הוא 'פן יחטיאו אתכם' (שמות כג, לג), ולפיכך הרי מאחר ששיתוף אסור לישראל יחטיאו אתכם. תשובה לדבר, כשהתורה מדברת על עובד ע"ז ברור מן הכתוב עצמו, דהיינו עובדי ע"ז שהם מזהירים עליה, וכיון ששיתוף מותר לבני נח איננה מדברת על דברים כאלו, ואין לנו להקיש מסברת עצמנו, אלא לאמר שהתורה גדרה רק כנגד השפעת ע"ז כזו שבישראל חייבים עליה מיתת בית דין. ועוד, ואפילו אם לא נקבל שאין ישראל נהרג על השיתוף, יש לומר שרק עובדי ע"ז גמורים עבודתם כרוכה בזנות וכשפים וכל הטומאות, ורק עליהם נאמר 'פן יחטיאו אתכם' (תחוקה לישראל א, ב, ו, 9). ראו עוד פנה"ל אמונה ומצוותה ג, י.

שיסד דוד את השיר לאמרו לפני הארון בזמן הזה, אמר (תהלים צו, ג) 'ספרו בגוים את כבודו', על כל פנים לא תהא כהנת כפונדקאית, אם תספרו כבוד שרי מעלה כמנהגכם על כל פנים יהיה עם כבודו יתברך, עד"ש (פסחים כב, ב) 'את לרבות ת"ח'. אבל בתהלים דכתיב בתחילת המזמור (צו, א) 'שירו לה' שיר חדש'... ולעתיד לבוא לא יהיה שום שיתוף, להכי כתב 'ספרו בגוים כבודו' בלי את".

פרק ג – מהי עבודה זרה בשיתוף עליה דיברו הפוסקים?

בפרקים הקודמים הצגנו את מחלוקת הפוסקים ביחס לעבודה זרה בשיתוף, והצבנו את גבולותיה. בפרק זה ננסה להגדיר מהי אותה "עבודה זרה בשיתוף". הגדרה זו תסייע להבין את מקומה של עבודה זרה בשיתוף בתיקון ההדרגתי של העולם. אחת מראיות המחמירים היא שאם מותר לבני נח לעבוד עבודה זרה בשיתוף, בטל מהם איסור עבודה זרה, שכן כל עובדי עבודה זרה מאמינים באיזה אופן בבורא קדום שנמצא מעל הכל. וכפי שנאמר: "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים, ובכל מקום מְקַטֵּר מְגֵשׁ לשמי ומנחה טהורה, כי גדול שמי בגוים אמר ה' צ-באות" (מלאכי א, יא). ביארו חכמים שהכוונה היא שבכל המקומות, גם עובדי האלילים קוראים לה' 'אלוהי האלוהים' (מנחות קי, א), ואע"פ כן הם נקראים עובדי עבודה זרה (מעיל דקה כב).

אמנם בלשון הרשב"א והרד"ק נראה מהי הגדרת עבודה זרה בשיתוף המותרת לבני נח. כתב הרשב"א (שו"ת החדשות מכת"י, שסח): "והוא שידע ויכיר שאין כח הכוכב ההוא וממשלתו, רק [=אלא] מצד השי"ת אשר שָׁמָּה מנהיג בארץ ההיא, וכענין האמור בכותיים". וכן רד"ק (מלכים ב' יז, כח): "כי האומות כשהיו עובדים איש את אלוהיו, החכמים שבהם היו יודעים כי הצלמים לא יועילו אלא להיותם אמצעיים ולעבדם, והעבודה ההיא תישר בעיני הא-להים, אבל המון העם לא היה להם לב וסברא כי אם אל הנעבד והיו חושבים כי הוא המטיב והמריע... וזה הכהן הבא להורות אלה הגוים בשומרון, אם יאמר להם שלא יעבדו עבודה זרה כלל לא היו מאמינים, כי הוא דבר שגדלו בו כל האומות מקדם, והוא אצלם כמו מושכל ראשון, אך אמר להם שיהיו עובדים את אלהיהם כמו שהיו עובדים, ובלבד שתהא כוונת הא-ל בליבם, כי אלה האלהים לא ייטיבו ולא ירעו כי אם ברצון הא-ל, אלא שעובדים אותם להיותם אמצעיים בינם ובין הבורא".

הוי אומר, השיתוף המותר לבני נח הוא שיתוף כזה המבין שאותם אלילים פועלים מכוחו של הבורא והם דרך לעובדו.

וכן הגדיר את הדברים הרב שמואל בן יוסף (עולת תמיד או"ח קנו, ג, על דברי הרמ"א): "דאין הגויים מזהרין על השיתוף. כלומר שאומרים דזה למעלה מזה ואינם פוגמים ביחוד השם יתברך, אמנם אם פוגמין ביחוד ואומרים שנים הם – זה בכלל עבודה

זרה וגם בני נח מוזהרים על כך". דהיינו שעיקר השיתוף הוא ההכרה בא-ל עליון אחד, לצד הסגידה לכוחות תחתונים ממנו. והצדיק דבריו הכתב והקבלה (דברים ד, יט): "ולדעתי צדקו דברי העולת תמיד, כי לישראל שהוציאם הש"י ממצרים ועשה להם הנפלאות ולקח אותם לעם נחלה שאינם עומדים תחת צבאי מרום, עליהם גזר הוא ית' שלא לעבוד לזולתו כלל אף עבודת השיתוף, אבל לשאר עמים העומדים תחת ממשלת צבאי מרום, אם מודים הם במציאות הא-ל ויכלתו על הכל, ועם כל זה עובדים גם לנמצא זולתו לשרי מעלה וכדומה, ומודים שגם הנמצא ההוא כפוף תחת יד עליון – אין במשפט השכל הכרעה לאסרה עליהם כיון שאין דעתם להוציא את עצמם מרשותו של אדון האדונים ב"ה, רק מדמים שזהו כבודו של א-ל עליון לשבח ולפאר את המשמשים לפניו".

וכ"כ הרב נתנזון (שואל ומשיב תניינא א, נא), והביא את תלמידי רבנו יונה (ברכות מ, א, מדפי הרי"ף) שמותר לענות אמן אחר גוי המברך: "שאף שאינו יודע מי הוא השם, שהוא חושב שהעכו"ם הוא הבורא, אפילו הכי כיון שכוונתו לשם ואנו שומעין כל הברכה, עונים אמן אחריו". וביאר הרב נתנזון: "והדבר יפלא מאד, דאין סלקא דעתך דאם העכו"ם יברך השם ויהיה כוונתו לעבודה זרה שלו שהוא הבורא ויהיה מותר לענות אמן אחריו, ונראה כמודה ח"ו בע"ז?! חלילה חלילה מלומר כן!... ואני לעצמי אמרתי לפי מה דאמרו במנחות דף ק"י (ע"א) 'דקרו ליה אלהא דאלהא', ואם כן גם הגוים מודים בהשם יתברך שהוא לעילא לעילא רק שמשתפין לע"ז שלהם, ואם כן שוב מותר לענות אמן דהא גם העכו"ם כוונתו לאלוקים אמת, רק שמשתף ואינו מוזהר על זה... ולפי מה שכתבתי למעלה בשם עולת תמיד שהשיתוף הוא לא ששויים ממש רק שזה גדול מזה, אם כן היינו דקרו ליה אלהא דאלהא ואתי שפיר הכל, ודו"ק".

וכ"כ הרב בוסקוביץ' (סדר משנה, יסודי התורה א, ז): "ואנכי רואה כי כנים דבריו של ספר עולת תמיד", וביאר שאיסור שיתוף שם שמים ודבר אחר לישראל הוא רק כשדבר אחר הוא אלוהות, אחרת זו רק חשיבות בעלמא ומותר גם לישראל, כמו "חרב לה' ולגדעון" (שופטים ז, כ).

והבהיר עמדה זו הרב אברהם אהרן פרייס (משנת אברהם ב, א, א-ב): "ענין שיתוף בעכו"ם, אין לפרש בשום אופן שהעובד יאמר שמעשה זו נעשית על ידי כו"מ בלבד, כי אז עכו"ם גמורה היא, אפילו אם יודה שהרבה דברים נעשים רק על ידי השם יתעלה לבדו. ושיתוף לא הוי אלא כשמודה שאין שום דבר נעשה ונברא בעולם בלתי השתתפותו של השם יתעלה. וְאֵיִיתִי מהא דאיתא בירושלמי ע"ז ג, א, 'אינו שליט בים, אבל הקב"ה שליט בים וביבשה', הכוונה שגם הטועים מודים בזה שאין לכו"מ שום שליטה בימים אלא השי"ת בלבד. וכן אמר טיטוס הרשע 'אין גבורתו אלא על המים', בגיטין בהניזקין (נו, ב). אם כן אי אפשר שיהיה כלל דין של עכו"ם, מכיון שהם מודים שעל הים שולט הקב"ה בלבד. אלא על כרחך דכגון זו אינו בגדר שיתוף ובני

נח מוזהרין על זה. ושיתוף לא הוי אלא באם מודה שאין שום שררה בעולם בלתי השתתפות השם".¹⁹

לפי תפיסה זו, ה"משותף" הוא למעשה גילוי של ה' האחד והעליון בעולם. שיתוף כזה של בורא ונברא מאפשר "אחיזה" באלוקים ובאמונת הייחוד, ומצד שני מגביל את האמונה ומערב בה צדדים של אלילות. הראשונים והאחרונים המקילים החילו יסוד זה על אמונת הנוצרים; מחד היא יצאה מתוך אמונת הייחוד המופשטת, ומאידך היא אחזה ב"שילוש" ועירבה באמונה בה' אחד סגידה לברואים חומריים. אמנם המחמירים חלקו גם על סוג זה של שיתוף, ולדעתם אם נאמר שהאמונה ב"סיבה הראשונה" מתירה לגויים לעבוד גם לכוחות אחרים, הרי בטל אצלם איסור עובדי עבודה זרה, וכאמור כפי שכתב במעיל צדקה סי' כב. ובסי' ע' הוסיף שמכיוון שהם מאמינים שיש כוחות לפסלים, הם עוברים על איסור ע"ז: "וכן מצאתי כתוב שנמצאו ספרים מרבתי של פרעה שהיה בימי משה, והאריכו בענין לדבר ממצית הסיבה הראשונה, ועם כל זה אמר (שמות ה, ב) 'לא ידעתי את ה'', 'מי ה'' וגו', והכל עולה בסגנון אחד על פי דעתם המשובש, שהסיר השגחתו מעל הארץ ומסר ההנהגה לגרמיים כטעות דור אנוש ודומיו. ומקרא מלא נאמר במלאכי (א, יא) כי כל מקום מוקטר ומוגש לשמי כי גדול שמי בגוים, ואמרו חז"ל (מנחות ק, א) שקוראים אותו אלהא דאלהא. ועל פי זאת אין ספק מהיותם עובדים עבודה זרה ומכחישין את האמת, דאם לא כן לא תמצאו עובדי עבודה זרה בעולם אחרי שהודיע לנו הכתוב כי כל מקום גדול שמו".

פרק ד – תיקון עולם לעבודת ה' בדרך הדרגתית

יש הסוברים שגאולת העולם תהיה על ידי שהגויים כולם יכירו, בדרך פתאומית ומעל הטבע כמו נס, או על ידי כפייה כוחנית, בצדקתה של אמונת ישראל באחדות ה' וייחודו. אמנם בפועל שינוי אמוני פנימי מתרחש בתהליכים הדרגתיים, במעשים ריאליים של האדם, בהשפעה איטית וקבועה של עם ישראל בעולם, ובדרך של הסכמה פנימית מצד המושפעים. ולכן ביארו גדולי ישראל שדתות הגויים המתחדשות, על אף הבעייתיות שבהן, מהוות שער והכנה לאמונה השלמה. יסוד זה מחזק את העמדה

19. גם הרב יעקב עמדין קיבל הגדרה זו, אלא שנטה לומר שלפי הגדרה זו הנוצרים אינם עובדים בשיתוף, שכן רואים באותו האיש רשות בפני עצמה, אך ציין שהמנהג הרווח לראות בהם משתפים וסמך על זה להלכה (שאלת יעבץ א, מא). ובלחם שמים (אבות ד, יא) הרחיב בשבח הנוצרים שהם "כנסיה לשם שמים": "ואם משתפים שם שמים ודבר אחר – לא במרד עשו כן, מנהג אבותיהם בידיהם. וכבר אמרו רז"ל שלא נצטוו בני נח על השיתוף" (ראו עוד במאמרו של ד"ר אסף מלאך, 'הרב יעקב עמדין: היסודות החיוביים של הנצרות כדת בני נח', ושמך אחד, מגיד תשפ"ב, עמ' 133-150).

שעבודה זרה בשיתוף כדוגמת אמונות הנוצרים היא מעלה לגויים, המתרוממת מעל עבודה זרה.

השפעת תורת ישראל על התפתחות אמונות הגויים

רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי (ד, כג, תרגום הרב שילת), מפרט את תהליך השפעתה המדורגת של אמונת ישראל על אומות העולם, ומדמה אותה לגרעין הנזרע בחומרים גסים שמצליח לתקן אט אט את החומרים סביבו, עד שיהפכו לעץ נותן פרי כמותו. כך אמונת ישראל, אף שהנצרות והאסלאם דוחים אותה באופן גלוי, הם מושפעים ממנה בהדרגה עד לתיקון העולם המלא בביאת המשיח: "עם זאת יש לא-להים בנו סוד וחכמה, כחכמה בזרע הנופל בארץ והוא משתנה ומתהפך למראית עין לאדמה ולמים ולזבל, ואין נשאר ממנו רושם מוחש, לפי מה שחושב המביט אליו. ולפתע, הנה הוא אשר יהפוך האדמה והמים אל טבעו, ויעתיקם דרגה אחר דרגה עד שיעדן את היסודות וישיבם להיות כמו עצמו, ויוציא קליפות ועלים וזולת זה, עד אשר יזך הלב ויהיה ראוי שיחול עליו הענין ההוא. וצורת הזרע הראשון הוציאה פרי אותו העץ – כפרי אשר ממנו היה זרעו! ככה דת משה, כל מי שבא אחריה מתהפך אליה באמת, ואם היה למראית עין דוחה אותה. ואלה הדתות הן הצעה והקדמה למשיח המצופה אשר הוא הפרי ויעשו כולם פרי כאשר יודו לו, ויעשה העץ אחד".

וכך כתב הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמות יא, ד): "וכל הדברים האלו, של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו [=מוחמד] – אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח, ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר (צפניה ג, ט) 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה' לעובדו שכם אחד'. כיצד? כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה. אלו אומרים 'מצוות אלו אמת היו, וכבר בטלו בזמן הזה, ולא היו נוהגות לדורות', ואלו אומרים 'דברים נסתרות יש בהן ואינן כפשוטן, וכבר בא משיח וגילה נסתריהם'. דהיינו שהדתות הנוכריות פרסמו בעולם את האמונה בבוא המשיח, כך שכאשר יגיע המשיח – יוכלו עמי העולם לקבל באמצעותו את אמונת הייחוד הישראלית בקלות רבה.²⁰

אדרבה, ישנה סכנה בניסיון להביא בדילוג את הגויים לידי אמונה שלמה שאינה מתאימה לנפשותיהם, וכפי שכתב הראי"ה בכמה מקומות: "כבר יצויר איש עומד במדרגה כזאת, שאם רק יאמר לעץ אבי אתה (על פי ירמיהו ב, כז), ויראה את אלוהיו עומד אצלו בביתו מביט עליו לפי דמיונו בעיני זעמו, יחדל מעשות נבלה של רצח, גנב, נאף

20. ראו עוד בכתבי הרמב"ן א, מוסד הרב קוק תשכ"ג, עמ' קמג-קמד; עין איה שבת ב, ז.

וכאלה. וכשנדרריכהו במעלה רמה של דעת אדון כל המעשים ברוך הוא, תופר יראתו ונורידהו ממעלה שכבר קנה לו. על כן אנו מזהירים שלא ללמד דברי תורה לאומות העולם (סנהדרין נט, א), כי אין אנו בטוחים אם הלימודים הצחים הקדושים הא-להיים לא יועילו להותן [=יגרמו לאסונן] של נפשות בלתי מושלמות" (לנבוכי הדור יד).²¹ הראי"ה עוסק כאן בעבודת אלילים, ואף על פי כן מזהיר מפני ביטול אמונה זו – אם התוצאה תהיה גרועה ממנה.

אופיו של התיקון מתמקד בעיקרו בשינויים תפיסתיים, כלומר ייתכן מצב שבו הפרקטיקה הדתית נשארת דומה אך האמונה משתנה, כפי שכתב הראי"ה (קובץ א, קנה): "כל האמונות הנן נחלקות לשתי המערכות – שכבר העיר עליהם הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, כח) – לאמונות אמיתיות ואמונות מוכרחות. האמונות האמיתיות הנן היסוד המקיים את כללות האמונה, והמוכרחות הנן כמו קליפה ושומר לפרי. לפי הערך של כל עם וכל קיבוץ המתאחד תחת דגלה של איזה אמונה, כפי המדה שהאמונה היסודית היא יותר נשגבה נצחית ואמיתית – כפי זה הערך עצמו, יהיו גם הדברים הנלוים אליה יותר צחים חזקים ברורים ומושכלים, מתאימים לדרישות המוסר היותר טהורות ולאור המדע היותר בהיר. לפעמים יבא זמן, שיגלה כח הכרחי לסלק איזה דבר מהאמונות המוכרחות מתוך חוג האמונה, מפני שכבר הגיע מצב הקיבוץ ההוא למדה זו שאיננו צריך עוד להיות נסעד בצד ההכרחי ההוא של ציור אמונה זו. אז תוחל איזה מין תסיסה; מצד אחד נראה הדבר כפרצה ביסוד האמונה, ומצד השני כהארה והזרחת אור על האופק האמוני והוספת כח ליסודה".

במילים אחרות, ייתכן שגויים עובדי עבודה זרה יתעלו במדרגתם, ויקבלו עליהם באופן חיצוני אמונה מתוקנת יותר ("אמונה אמיתית"), אולם ימשיכו בפולחנם הקודם אשר שמר על צביונם ומוסריותם ("אמונה הכרחית"). עלינו לראות זאת בעין מושכלת ומאוזנת: אומה זו אכן עדיין בשפלות אמונית, אולם בפועל היא עולה ממדרגה למדרגה.

הראי"ה מוסיף ומבאר שמצב זה מטבעו אינו משתנה אצל כל המאמינים בבת אחת: "ובאמת שני הצדדים הנם דברי אמת. לא כל האנשים ולא כל הסיעות יבוכרו בפעם אחד ובתקופה אחת. ויזדמן הדבר, שחלק אחד כבר בא עד אותה המדה בפתוח הכרתו ותרבותו, עד שאיננו צריך עוד לאותו ההכרח של איזה צד מן האמונה המוכרחת, וכיון שכן, הרי הענין ההוא דבר-יָתֵר אצלו, שהוא מעכב על מהלך רוחו וקדושת נשמתו ותעופתה. אבל באותו החוג שלא בא עדיין למדה זו, וההכרח הוא עומד לו בעינו, סילוק ענין מוכרח זה היא קציצה בנטיעות והריסת האמונה".²²

21. ראו עוד באגרות הראיה א, פט; אורות התחיה, נד; אדר היקר ג, עמ' לג.

22. כיוצא בזה כתב הרד"ק (מלכים ב, יז, כח) ביחס לכותים (הובאו דבריו לעיל). והאברבנאל (מלכים א, ג)

ניסיון לפעול "בכוח" ולמשוך אומה אל אמונה מתוקנת יותר, כאשר מצבה טרם הוכשר לאמונה זו, ייצור הרס ותקלה. אמונת ישראל מכירה בהכרחיות העלייה המדורגת באמונה, בהתאם ליכולותיה של כל אומה ואומה. הבנה שהתהליך הוא הדרגתי, ואינו מתקיים בשווה אצל כל המאמינים של אותה דת, תסייע לנו להבין מדוע הראשונים היססו מלהגדיר הגדרות ביחס לנוצרים כולם (כפי שיובא בפרק ה).

עבודה זרה בשיתוף כמדרגת אמונה המתאימה לגויים

הבנה טובה של התיקון ההדרגתי של אמונות העמים משתקפת גם בסוגיית השיתוף. כפי שבארו ראשונים רבים את הפסוקים (דברים ד, יט-כ): "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים, ונדחת והשתחוית להם ועבדתם, אשר חָלַק ה' א-לוהיך אִתָּם לכל העמים תחת כל השמים. ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים, להיות לו לעם נחלה כיום הזה" – הגויים נמסרו לממשלתם של "שרי השמיים" ולכן טבעי שהם יעבדו להם. לעומת זאת, ישראל שזכו לגילוי שכינה ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני, קיבלו עליהם עבודת ה' לבדו, בלא שיתוף של גורמים נבראים.

וביאר הזוהר (שמות יד, ב): "כגוונא דא עביד קודשא בריך הוא בארעא, זריק לכל עמין לכל עיבר, ומני עליהן רברבי [=פיזר את כל העמים לרוחות העולם ומינה עליהם שרים], הדא הוא דכתיב (דברים ד, יט) 'אשר חלק ה' א-לוהיך אתם לכל העמים', והוא נסיב לחולקיה כנישתא דישאל [=והקב"ה לקח לחלקו את כנסת ישראל], הדא הוא דכתיב (דברים לב, ט) 'כי חָלַק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'.²³

וכן כתב רמב"ן (דברים ד, יט; ראו גם ויקרא יח, כה): "אשר חלק ה' א-לוהיך אתם לכל העמים – כי לכולם כוכב ומזל וגבוהים עליהם מלאכי עליון, כגון הנאמר בדניאל (י, יג; כ) שר מלכות פרס ושר מלכות יון, ובעבור כן יעשו להם אלהים מהם ויעבדום. ואמר 'ואתכם לקח ה'', כי אתם חלק השם, לא תקימו עליכם שר או עוזר זולתו כי

ביאר את תפקידו הרצוי של שלמה מלך ישראל בהנחיית אומות העולם, אילו לא היה מתפתה בעצמו אחר העבודות הזרות, ככזה המלמד את אומות העולם לעבוד את ה' בשיתוף עם שרי כל אומה ואומה: "כי המעשה הזה היה ראוי לחכמי האומות ולמלכיהם, לא לשלמה בחיר השם, והיה ראוי אליו להתעסק תמיד בתפלותיו וקרבנותיו להוריד השפע האלקי על עמו ועל הארץ הקדושה, לא בשאר העבודות הנכריות. ואולי שמפני זה היו באים מהאומות לשמוע חכמתו ומביאים אליו מנחה, כדי שילמדם איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם (על פי דברים יב, ל), שרי מעלה, באופן שיוורידו השפע מהם על ארצם. אבל לא היה בזה מהחטא כאשר היה במה שלמד את נשיו לעשותו פתח שערי ירושלים (על פי ירמיה א, טו), כמו שזכרת, למה שהאומות היו ראויים אליו, וכמו שאמר (דברים ד, יט) 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים', וגומר 'ואתכם לקח ה''". דברי האברבנאל מדגישים את החשיבות של ישראל להתרחק בעצמם מכל ע"ז, אף ע"ז בשיתוף הראויה לאומות העולם, ואת החובה ליהודי להיזהר מסכנתה של עבודה זרה בשיתוף.

23. ראו גם זוהר אחרי מות, סד, א; זוהר חדש, תיקונים ב, צז, ב.

הוא הוציא אתכם מכור הברזל, שהייתם בתוך מצרים בכור אש ועצים והוציא אתכם משם כנגד שריהם שעשה בהם שפטים, ולולי שהפילם לא הייתם יוצאים, כי היו הם [=אומות העולם ושריהם] במעלתם שלא תצאו, והנה עשה כל זה כדי שתהיו לו נחלה ותהיו לשמו הגדול סגולה מכל העמים".

ובאופן דומה כתב הרשב"א (שו"ת החדשות מכת"י, שס"ח): "כי השי"ת חלק הארצות למזלות השמים, ושם משטרם בארץ להיות הכוכב הפלוני מנהיג המקום הפלוני, ועל כן נחלקו בארצותם במקומותם באמונה, זה עובד הצורה הפלונית וזה עובד צורה אחרת. ומי שעובד הכוכב ההוא המנהיג המקום ההוא, אינו כעובד עבודה זרה, והוא שידע ויכיר שאין כח הכוכב ההוא וממשלתו, רק מצד השי"ת אשר שמו מנהיג בארץ ההיא, וכענין האמור בכותיים (מלכים ב, יז, לג) 'את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים'. אבל אנו הבדיל לנחלה לנו, ולא רצנו גם הוא הבדיל לעצמו להיות שם מקדשו, וצונו שלא לעבוד מזל וכוכב כלל, ושלא נכוון במעשינו להם כלל לשום צד, אלא לפניו נעבוד והוא יעננו בכל קראנו אליו, ומי שיעבוד ממנו לזולתו יחשב לו לאשמה רבה כמורד במלכותו ועובד עבודה זרה ח"ו".²⁴

וביאר על פי זה מדוע לא מצינו עונש בתנ"ך על גויים שעובדים עבודה זרה, למרות שגם הם נצטוו עליה: "ועל כן לא תמצא בכל הכתובים מאשים באשמות עבודה זרה רק ישראל לבדם, וקרא ארצנו 'ארצות החיים' (תהילים קטז, ט), והעיד כי השגחתו בה תמיד ודורש אותה (דברים יא, יב). ומקראות מלאים דברו כזה הנביאים. אמר בתורה, מזהיר אותנו על זה (דברים ד, יט-כ): 'ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם, אשר חלק ה' א-להיך אותם לכל העמים תחת כל השמים, ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם סגולה'. ואמרו 'מכור הברזל' – לתת לנו מורה אות אמת, כי לא הניחנו תחת ממשלת המזלות ושרי מעלה, כי עתה הוציאנו מכור הברזל, רמז לחוזק המזל שהיה מחייב לבלתי צאת משם, אלו היה עניננו מונח על משפטי הכוכבים". וכן כתבו ראשונים נוספים.²⁵

מכאן אנו למדים שעובדי ע"ז עובדים כוחות אמיתיים ובעלי השפעה, ויש להם מקום מסוים בעולם. וכפי שהקדמונים עבדו לשמש ולירח, למזלות או לכוחות הטבע

24. שלטונו הישיר של ה' על ישראל לעומת האומות המסורות לכוחות הברואים מוזכר במקומות רבים. ביניהם: פרקי דרבי אליעזר כד; זרע האזינו רמו, ב ופירוש ר' משה זכות שם; אברבנאל ירמיהו יח, יג; מעיני הישועה, המעין השני (אשכול תשע"ז עמ' 28); נחלת אבות ג, יג (אשכול תשע"ג, עמ' 150-152); אלשיך דברים כט, כה; ועוד.

25. כ"כ רשב"ם, חזקוני, רקנאטי ואברבנאל לדברים ד, יט. וכ"כ עוד רד"ק (ירמיהו י, ב). יש לציין כי לא כל מי שביאר כך את הפסוק יסיק בהכרח שעבודה בשיתוף מותרת לגויים. ניתן להבין כי אף שהיא אסורה, ה' "מקבל אותה בהבנה". אמנם לעניין השאלה העקרונית שבה עוסק פרק זה אין זה משנה.

השונים. אלו כוחות טבעיים אמיתיים המשפיעים על העולם ולא שייך לבטלם.²⁶ כך כשעובדים אומות העולם ל"שר" של אותה אומה, כלומר לאמת הרוחנית המחיה את אופייה של אותה אומה, אין אפשרות לבטל כוחות אמיתיים אלו. הבנה זו מובילה למסקנה לגבי דרך התיקון של העמים. בעוד דתות מוקדמות סגדו לכוחות הטבע בלבד, דתות מאוחרות ומופשטות יותר עבדו לכוחות רוחניים כלליים. כוחות אלו מתארים כוחות קיימים במציאות, ואין ציפייה ואף לא אפשרות לבטלם. אמונת האמת, אינה מבטלת או ממעטת שום כוח שיש בעולם. להיפך, היא רואה בכל כוחות העולם, הרוחניים והגשמיים, גילויים של הופעת ה' אחד. על ידי השפעת ישראל ותורתם, במהלך היסטורי ארוך, מתחזק אור האמונה בעולם, ומוכן איך את הכוחות השונים, גם הגדולים והעצומים ביותר, ברא הקב"ה שמלוא כל הארץ כבודו.

השוני בין איסור עבודה זרה לישראל ואיסור עבודה זרה לבני נח

הבנה זו, לפיה עבודה זרה בשיתוף היא טבעית למדרגת הגויים העכשווית, תתרחק אחת מהשאלות ששאלו המחמירים על המקילים: "מה לי ישראל מה לי בני נח" (שער אפרים כד), כלומר כיוון שהן ישראל והן בני נח אסורים בעבודה זרה, מדוע שיהיה חילוק ביניהם באופן האיסור?

כפי שלמדנו, התשובה לשאלה זו התבארה בהרחבה בדברי הראשונים, שכן בני נח מסורים לשלטון השרים והמלאכים, מה שאין כן ישראל שהם בני ביתו של הקדוש ברוך הוא, וכאשר הם עובדים לאחד האמצעים הם כמורדים במלך. ועוד ביארו האחרונים שהאמונה המוחלטת בה' נדרשת רק מישראל שה' נגלה אליהם במעמד הר סיני, אבל הגויים שהדרישה מהם להאמין בה' אינה מתוך התגלות, אינם בכלל דרישה זו (קדושת לוי דברים, ה, ז). ועוד שנפשם של ישראל שהם כבנים לה' מקורה ממקור גבוה יותר, ואילו נפשות האומות אינן בנויות לאמונה ללא מתווכים.²⁷ יתירה מכך, ברבות מהלכות עבודה זרה יש דין קל יותר לבני נח מאשר דינם של ישראל, מפני שהדרישה של ישראל, עמו של ה', ביחס לעבודה זרה חמורה יותר

26. ראו משנה (ע"ז ד, ז): "שאלו את הזקנים ברומי: אם אין רצונו בע"ז, למה אינו מבטלה? אמרו להן: אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים?".

27. ראו עוד עיר דוד, תצ-תצא, בשם האלשיך; רחובות הנהר, האזינו דף עו, ב; משנה שכיר, או"ח רא; שמונה קבצים ח, מד ("ואין בני נח מזהירים על השיתוף, מה שהוא מנוע מתפיסת ציורם וכחם הנפשי", יעו"ש); מדבר שור, עמ' מז; אורות, ישראל ותחייתו, ה; מי מרום יב, פר' שופטים (מהדו' תשנ"ז עמ' צה).

מזו של שאר העמים. עניין זה התבאר בהרחבה על ידי מו"ר הרב מלמד בפניני הלכה אמונה ומצוותיה פרק ה'.²⁸ נזכיר כאן את עיקרי הדברים בקצרה.

א. בן נח אינו מצווה למסור את נפשו על עבודה זרה, שכן רק ישראל נצטוו "ואהבת את ה' א-לוהיך בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים ו, ה) – "אפילו הוא נוטל את נפשך" (ברכות סא, א), ואילו בן נח, כל עוד בליבו הוא מאמין בה' ועבודתו אינה אלא משום אונס, כל זמן שהוא ממשיך להאמין בה' בליבו, יוכל לעבוד עבודה זרה כלפי חוץ ולא להיהרג (ראו סנהדרין עד, ב). כמו כן, עניין קידוש השם אינו נוהג בפני בני נח, ולכן ישראל או בן נח שאולצו לעבור עבירה שאינה מהעבירות החמורות בפני עשרה נכרים, אינם חייבים למסור את נפשם (שם).

ב. יהודי מומר, היינו יהודי שעובד עבודה זרה, אין מקבלים ממנו קורבן לה', אבל בן נח, אפילו היה עובד עבודה זרה, מקבלים ממנו קורבן. שנאמר (ויקרא א, ב) "אדם כי יקריב מִקָּרְבָן", דרשו חכמים (חולין ה, א): "'מכם' – ולא כולכם, להוציא את המומר. 'מכם', בכם חילקתי ולא באומות", שמבני האומות מקבלים קורבן גם כשהם עובדים עבודה זרה.

ג. כיוצא בזה למדנו, שכאשר סיים שלמה המלך לבנות את בית המקדש, התפלל לה' וביקש שכאשר יבואו ישראל להתפלל במקדש, ייענה ה' לתפילתם כפי המגיע להם על פי מעשיהם וזוך לבבם. אולם כשיבוא נוכרי להתפלל לפני ה', ביקש שלמה שישמע ה' תמיד את תפילתו, כדי שיתחזק באמונתו, שנאמר (מלכים א, ח, מא-מג): "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא, ובא מארץ רחוקה למען שמך... ובא והתפלל אל הבית הזה. אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, למען ידעו כל עמי הארץ את שמך, ליראה אתך כעמך ישראל". ביארו המפרשים (רש"י, רד"ק, אברבנאל, אלשיך, מלבי"ם), ששלמה ביקש שייענה ה' לתפילת הנוכרים למרות שאין ליבם שלם באמונתם, ואף אם היו עובדי עבודה זרה, כדי לקרבם.

ד. מצווה על עם ישראל לבער עבודה זרה מארץ ישראל, וכן מצווה על כל יחיד מישראל, בין בארץ בין בחוץ לארץ, לבער עבודה זרה שנפלה בחלקו. אולם לבני נח אין חובה לבער עבודה זרה מארצם, וכן אין חובה ליחיד לבער עבודה זרה שנפלה בחלקו (ראו פנה"ל אמונה ומצוותיה ג, ט-י).

ה. אסור ליהודי ליהנות מעבודה זרה, מכלי תשמישה או מהתקרובות שמקריבים לה, ואף אסור לו למכור אותה וליהנות מדמיה, אלא מצווה עליו לאבדה מהעולם. אולם לבני נח לא רק שאין מצווה לאבד עבודה זרה, אלא אף מותר להם ליהנות

28. נראה שבכך גם מתחזקת טענת המקילים ביחס להבנה המצומצמת במשפט "כל עבודה זרה שבית דין של ישראל ממיתין עליה, בן נח נהרג עליה", שכן על כרחנו לא התכוונה הגמרא להשוואה כללית של בני נח לישראל לכל ענייני עבודה זרה, אלא עסקה אך ורק בצורת הפולחן.

מדמי עבודה זרה וכל הנלווה לה, וכפי שהורו למי שעומד להתגייר, שכדי שלא יפסיד את דמי הפסלים שלו, ימכרם ויקבל את הכסף תמורתם בעודו נוכרי, ואחר כך יתגייר (עבודה זרה סד, א).

פרק ה - תהליך זיכוך האמונה הנוצרית והשפעותיו ההלכתיות

בפרק זה נציג את תהליך זיכוך האמונה הנוצרית לאורך הדורות כפי שהשתקף בדברי הפוסקים. זיכוך זה מובן לפי היסודות אותם הצענו בפרק הקודם, לפיהם תהליך תיקון אמונות העמים נעשה בהדרגתיות על ידי הפשטתם וייחודם לאל עליון, כאשר במקביל נותר בדתם צד אלילי המיתקן והולך בתהליך היסטורי שאמונת ישראל מפעפעת בו. במסגרת תהליך זה מעמדם ההלכתי עשוי להשתנות מעובדי עבודה זרה גמורים – לעובדים בשיתוף. יש לציין כי לא כל המקורות בהכרח מסכימים זה עם זה; חלקם מתייחסים לנוצרים כמי שעברו מאמונה אלילית לאמונת שיתוף, וחלקם סוברים שהנוצרים עברו לאמונת הייחוד.

נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה אלא מנהג אבותיהם בידיהם

הגמרא בחולין (יג, ב) ביארה שסתם גוי ששחט שחיטתו אינה נאסרת בהנאה, ואין צורך לחשוש שמא השוחט הוא מין שאדוק בעבודה זרה, משום שרוב הגויים אינם מינים, ומבארת הגמרא: "אמר רבי יוחנן: נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן".

יסוד היתר זה הורחב בימי הראשונים לדברים נוספים. כך התיר רבנו גרשום מאור הגולה הנאה מבגדי הכמרים הנוצרים, וכן התיר, ובעקבותיו ראשונים רבים, מסחר עם הגויים ביום אידם משום שבשעת הדחק ניתן לסמוך על כך שהגויים בימינו אינם עובדים ע"ז. בדומה לזה התיר רש"י הנאה מיינם של גויים לפי ש"אין בקיאים בטיב עבודה זרה". גם דבריו הובאו בראשונים רבים. וכן הביאו ראשונים רבים נימוק זה כאחד הטעמים להקל בהשבעת נוכרי. וכן הביאוהו בעל העיטור ותשב"ץ ביחס ליהודי שהמיר דתו.

אפשר היה לפרש את דברי הגמרא והראשונים באופן מצומצם: הגויים שבחוץ לארץ אינם עוסקים בפרקטיקות מסוימות של עבודה זרה, ולכן אין איסור לעשות מעשים ששייכים לאותן פרקטיקות, אבל אין הכוונה שהגויים אינם נחשבים עובדי עבודה זרה גמורים. וכפי שהדגיש בדבריו החתם סופר (שו"ת, יו"ד קלא), שאין לומר שמה שהתיר הרמב"ן ליילד עובדת כוכבים הוא בגלל שהפסיקו להיות עובדי עבודה זרה, אלא רק בגלל שבפועל הם אינם מנסכים: "ואין לומר דהוה ס"ל גויים בזמנו לאו עובדי ע"ז נינהו, דפשוט דהיינו לענין אזיל ומודה. וכן לענין סתם יינם דלא אדיק

בזמן הזה כולי האי, אבל פשיטא דעבודתו עבודה זרה גמורה היא".²⁹ לפי זה צריך לבאר שבכל אחת מהסוגיות חל שינוי בפרקטיקה באותו איסור. הרי אומר, אם מצאנו שמקילים ביין נסך, הרי זה מפני שבפועל אין הגויים מנסכים, ואם מקילים במסחר ביום אידם, הרי זה משום שבפועל אין הגויים מודים לאלוהיהם ביום אידם, וכן על זו הדרך.

אמנם מדברי פוסקים רבים עולה שהפירוש רחב יותר, וההסתמכות על קולא זו נובעת מיחס כללי לעבודתם של הגויים. וכפי שביאר זאת באופן נאה מהר"ץ חיות (תורת נביאים פרק יא, הע' א) ביחס להבדל בין עבודה זרה בשיתוף בארץ ישראל ובחו"ל: "ולדעתי כוונת חז"ל באמרם (חולין יג, ב) 'נכרים אשר בחוץ לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם'. ועיין פירוש המשנה להרמב"ם פרק ראשון דחולין במשנה שחיטת עכו"ם (משנה א), שכתב שיש שני מיני עבודה זרה: העובדים לצורות ולטלסמאות, ומין השני שעובדים מתורת מנהג אבותיהם. ועל זה אמרו חז"ל: נכרים בחוץ לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם. והכוונה, שעיקר כוונתם רק לא-לוהי הא-לוהים, רק הם משתתפים בעבודתם עוד דבר אחר, וזה לא נאסר לבני נח רק בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ לא נאסר שיתוף לנכרים, ומפני זה בחוץ לארץ היו עובדי עבודה זרה בטהרה, מפני שלא נאסרו בשתוף".³⁰

ונבאר זאת בדברי הפוסקים סוגיה אחר סוגיה.

א. בגדי כמרים

ראשונה, כך עולה מהתבוננות בדברי רבנו גרשום עצמו (שו"ת כא),³¹ נשאל רבנו גרשום מקהילה שהיה בה ויכוח לגבי הנאה מבגדי כמרים. היה מי שרצה לאוסרם כדין משמשי ע"ז, ולעומתו היה מי שטען שבגדי הכמרים אינם נחשבים משמשי ע"ז: "וששאלתם שהורה לכם החבר שלא להלוות על בגדי הכומרין שמזמרין בהם לפני ע"ז ואומרים שהן משמשי ע"ז ואסורין... אין לנו לאסור עליהן, שבשעת הדחק ואנן בחוצה לארץ... משמשי ע"ז אין לנו לאוסרן, משמשי ע"ז אינן אסורין עד שיעבדו. כיון דגויים שבחוצה לארץ אינן עובדין ע"ז – אף על פי שעובדין אותה, אינה נחשבת

29. וכן עולה בפשטות מדברי הר"ד: "פירוש, לאו עובדי ע"ז הן, שאינן אדוקין בה שתהא סתם מחשבתם לה, כמו שהיו אדוקין בה האמוריים. אבל מיהו ע"ז גמורה היא לכל דבר, אלא שאינן אדוקין בה שיהא בהם דין מינים" (פסקי ר"ד חולין יג, ב).

30. וראו גם בנוה שלום לר' שלום הכהן שולאל (ע"ז ב, א 'כתב מהר"ם'), מרבני אלג'יר: 'כתב מהר"ם על מ"ש התוספות 'וקי"ל בגווייהו דלא פלחי לע"ז', וז"ל: 'פירוש, דאין דרכם דאזיל ומודה לע"ז בשביל הנאת משא ומתן וכיוצא בזה' עכ"ל. ואנכי איש צעיר לא ידעתי מי גילה לו רז זה בהבנת דברי התוספות, דמפשט דבריהם משמע דלא פלחי כלל, וכן מוכח מהראיות שהביאו דר"י ודרבה דלא פלח לע"ז כלל קאמר. וכן משמע בהרמב"ם וש"ע סי' קמ"ח. ושור"ר שכתבו כן משם פה"ת בדברי הרב הנז', עיין בהגה"מ פ"ט ובהר"ן ודו"ק".

31. ראו תשובות רבנו גרשום מאור הגולה, ניו יורק תשט"ז, עמ' 75-77, ובהערות המהדיר שלמה אידלברג שם.

ע"ז. אבל ע"ז עצמה אסורה, דתנן (עבודה זרה ד, ד) 'ע"ז של נכרי אסורה מיד', בין נעבדת בין אינה נעבדת". רבנו גרשום מדגיש שברמה העקרונית בגדי משמשי ע"ז נחשבים כמשמשי ע"ז, אלא שאין הדבר נכון לגבי גויים שבימינו, שכל משמשי ע"ז שלהם מותרים. ברור שרגמ"ה מדבר על דברים שבפועל שימשו לפולחן נוצרי. אין אפשרות להבין בדבריו שהכוונה לכך שהכמרים אינם עושים פעולה זו או אחרת, ואף על פי כן הוא סבר שהם "אינם עובדין ע"ז" ועבודתם "אינה נחשבת ע"ז".³²

תשובה זו בשינויי לשון מופיעה גם בראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, אלף נא): "וראיתי שהשיב רבינו גרשום מאור הגולה, ששאלתם על בגדי הכומרים שמזמרין בהן לע"ז ואומרים שמשמשי ע"ז הם ואסורין – יש לסמוך אדרבי יוחנן (חולין יג, ב) דגוים שבחוצה לארץ לאו עובדי ע"ז הם, הילכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום אידם. וכיון דמשמשי ע"ז אינם אסורין עד שיעבדו, כדתניא (עבודה זרה נא, ב) 'אבד תאבדון וגו' (דברים יב, ב), בכלים שנשתמשו בהם לע"ז הכתוב מדבר' וכו', וכיון דלאו עובדי ע"ז, הם אע"פ שעובדין ע"ז – אינה נחשבת ע"ז". וכן בשו"ת מהר"ח אור זרוע, קעה (אמנם לא מובא שם בשם רבנו גרשום).

ב. מסחר ביום אידם

במשנה (ע"ז א, א) מבואר שאין לסחור עם הגויים שלושה ימים לפני אידיהם, מפני שיבואו מתוך כך להודות לאליליהם. בגמרא (ז, ב) מבואר ש"בגולה אין אסור אלא יום אידם", כלומר אין איסור לסחור עם הגויים אלא ביום אידם עצמו אך לא בימים שלפניו. בפועל בימי הראשונים באשכנז נהגו לשאת ולתת עם הנוצרים גם ביום אידם עצמו. בשאלה זו דנו ראשונים רבים ונימקו את המנהג מכמה טעמים. רבים מהראשונים התמקדו בצורת הפולחן וציינו שבזמננו לא מצוי שהגויים מודים בפועל לאליליהם בגלל הצלחה במסחר.³³ התוספות (ע"ז ב, א 'אסור לשאת') הציעו לומר שההיתר נשען על כך שגויים שבחוצה לארץ אינם עובדי עבודה זרה, אך דחו זאת מכיוון שאף בגולה יום אידם עצמו אסור. ותיצו: "לכך נראה דטעם ההיתר משום דעכו"ם שבינינו קים לן בגוייהו דלא פלחו לעבודת כוכבים".³⁴ כלומר אף שבימי

32. בנוסף, סופם של דברי רבנו גרשום מעוררים שאלה: אם הגויים אינם עובדי ע"ז, מדוע האליל עצמו אסור? וכן הקשו הרב יהודה הרצל הנקין (שו"ת בני בנים ג, לו) והרב אברהם דב ברקוביץ (שימוש באולם שהעמידו בו צלמי אלילים', תחומין כג, תשס"ג, עמ' 489). יעוי' בתירוץיהם. לאור האמור לעיל, ייתכן שכוונתו שאף שהאליל כשלעצמו הוא ע"ז, המאמינים בליבם אינם מייחסים לו חשיבות כאליל, ועיקר כוונתם לבוא המתגלה דרכו. בהמשך נעסוק בשאלה מדוע "גמגם" רבנו גרשום בהיתר זה.

33. רמב"ן (ע"ז יג, א): "לא אדיקי ולא אזלו ומודו"; הגה"מ (ע"ז ט, ב): "דלא אזלו ומודו"; רבנו יונה (ע"ז ב, א); רא"ש (ע"ז א, א): "דלא אזלו ומודו". וכן ראב"ה (תשובות וביאורים אלף נא), ראב"ן (ע"ז, רפח), ריטב"א על אתר, ור"ן על הרי"ף (ע"ז א, ב). ראו ב"י קמח, יב.

34. תוספות ממשיכים ומציגים היתר נוסף בשם רבינו תם, לפיו האיסור אינו אלא בדברי תקרובת, ומסיימים:

הגמרא היו הגויים עובדים ע"ז במידה כזו שנאסר לסחור עימם ביום אידם, הגויים שבימי הראשונים אינם עובדי עבודה זרה ומותר לסחור עימם אף ביום אידם. ונראה שכך יש לבאר את רבנו גרשום (בתשובה שלמדנו), שהתיר גם מסחר עם הגויים ביום אידם וביסס את דבריו בין השאר על הגמרא בחולין - "נוכרים שבחוץ לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן", שאין כוונתו שבזמן הגמרא היה אפשר להתיר מסחר, אלא שבימי התרחב העיקרון שבגמרא להתיר מסחר אף ביום אידם עצמו: "וגם הורה לכם החבר שלא לישא וליתן באידיהן של גוים יום אידם כשמואל, אמנם כי כן מפורש במסכת ע"ז, אבל בישראל נהגו לישא וליתן באידיהן של גוים ואין לנו לאסור עליהן... עוד אין לנו לאסור עליהן, שבשעת הדחק יש לנו לסמוך אדרבי יוחנן... ואנן בחוצה לארץ, וכיון דאין עובדין ע"ז אין לנו לאסור שלא לישא וליתן ביום אידם".

וכן כתב רבנו ירוחם (תולדות אדם וחוה יז, ה) בניסוח מעט שונה, שהגויים שבימינו אינם עובדי עבודה זרה: "ופרשב"ם בשם זקנו רש"י, ובזמן הזה הכל מותר אפילו ביום אידם, שגוים בזמן הזה לאו עובדי עבודה זרה הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם". ההבנה שהקביעה שהגויים היום אינם אדוקים בדתם מתייחסת לצד התאולוגי ולא לצד המעשי עולה גם מדברי כפתור ופרח (פרק י) שמנה את ההיתר של גויים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם כהיתר נוסף על ההיתר של 'לא קאזלו ומודו': "פי' רבינו שמואל בשם רש"י ז"ל זקנו, דמן הדין אינו אסור אלא יום האיד שעושין בשביל ישו הנוצרי, כגון ניטל וקצח שלהם,³⁵ אבל שאר אידם אין תופסין בהם ממשות ולא שייך למימר בהו אזיל ומודי. ואפילו אותו שעושין בשבילו יש להתיר מטעם דקים לן בגויהו דהאידנא לא אזלו ומודו... עוד יש טעם להתיר מדאמרין (חולין יג, ב) גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם".

כך עולה מדברי הש"ך (קנא, ז), שדייק מלשון הרמ"א שסיבת היתר למסחר לפני יום איד הוא משום שעבודת הגויים בשיתוף. כלומר, הנימוק המרכזי להיתר המסחר הוא עובדת היות הנוצרים באירופה עובדי ע"ז בשיתוף.

כך הוא בתשובה מאת רבי דוד בן רפאל מילדולה, שפורסמה בכתב העת התורני "פרי עץ חיים" (כרך ה, אמסטרדם תע"ב, נא, א): "הרי שמכל הני רבואתא נראה כי בזמן הזה אין הגוים אדוקים בע"ז, ולא עליהם נאמר (שמות כג, יג) 'ושם אלקים אחרים לא

"לפי פירוש ר"ת אין לתמוה על מנהג העולם [לסחור עם הגויים], שאפילו אם היו מחזיקין אותם כעובדי עבודת כוכבים, שהרי אינם עושים שום תקרובת אלא במעות ובזה לא שייך הרווחה".

35. "ניטל" הוא החג הידוע כ"חג המולד", ואילו "קצח" הוא שיבוש של "קינח" - "קינה" - כינוי גנאי לחג הפסחא, שהיה יום אבל וקינה על מות "אלוהיהם" (ראו אצל א"א אורבך, בעלי התוספות א, מוסד ביאליק תשס"ח, עמ' 55 הע' 85).

תזכירו ולא ישמע על פיך, כי הם משתפים שם שמיים ודבר אחר, ובני נח לא נזהרו על השיתוף. ועוד שכיון שלא אדיקי נינהו לא אזלו ומודו, ולכן נהגו כל העולם לשאת ולתת עמהם אפילו ביום אידם.³⁶

וכן רבי ישמעאל הכהן (זרע אמת ב, יו"ד קיב), מגדולי איטליה, שהשווה בין טעם ההיתר של שבועה שבדברי הש"ך, לטעם ההיתר שהזכירו התוספות במסחר שאינם עובדי עבודה זרה: "כתבו התוספות בריש ע"ז ד"ה אסור לשאת ולתת עמהם וכו', לכן נראה טעם ההיתר משום דגוים שבינינו קים לן בגווייהו דלא פלחי לע"ז... ובאמת כוונתם לשמים לסיבה ראשונה אלא שמשתפים שם שמיים ודבר אחר ולא מצינו שיהיו מזהירים הבני נח על השיתוף, כמ"ש הר"ן בספ"ק דע"ז, יע"ש דהתיר מטעם זה לעשות שותפות עם הגוי בזמן הזה, דהא מה שאסרו רז"ל להשתתף עם הגוי הוא משום דשמא יתחייב שבועה וישבע בע"ז, ועובר הישראל משום 'לא ישמע על פיך', מה דלא שייך בזמן הזה דכוונתם לסיבה ראשונה".³⁷

הרב נתן מאז (בנין שלמה עז ב, א), מרבני פרנקפורט, כתב את הטעם להיתר המסחר מפני שעובדים בשיתוף כטעם נוסף לדברי הראשונים: "לכך נראה משום דקים ליה בגווייהו דלא פלחי ע"ז וכו' עכ"ל. ונראה לי עוד טעם ההיתר לפי מה שכתב הרא"ש בפ' ד' מיתות, על מה דאמרין שם דאסור להשתתף עם הגוי דילמא יתחייב לו שבועה ונשבע בשם ע"ז, ועבר הישראל משום 'לא ישמע על פיך', וכתב שם דבזמן הזה מותר משום דמשתפים שם שמיים ודבר אחר, ולא מצינו דאסור לגרום לאחרים לשתף, וגם 'לפני עור' ליכא דלא מצינו דהוזהרו על השיתוף, עכ"ל שם. וכ"כ תוספות שם. אם כן מהאי טעמא יש להתיר כל משא ומתן. שוב מצאתי שכתב טעם ההיתר זה בש"ך בשם ד"מ סימן קנ"א על מה דאמרין שם דברים שאסור למכור לעולם לעכו"ם משום 'לפני עור' ע"ש".

וכן בדיון מתנות הדומה למסחר. רבי יוסף דוד, מרבני סלוניקי, בבית דוד (א, יו"ד עו; מובא גם בדרכי תשובה קמח, ו), נטה להתיר לקבל דורון מראש הכמרים ביום אידם אף שהוא אדוק בע"ז, "ויודע טיב טינופה, ובית התועבה בקרבו בחצרו ובטירותיו", ונימק זאת מדיוק הבית יוסף שאף גויים שאנו רואים שאדוקים בע"ז, אינם יודעים כל כך בטיבה הרוחני: "הרי דקדק לומר דאינם יודעין בטיב עבודה זרה כל כך, משמע דאע"ג דחזינן להו דאדיקי בעבודה זרה – שרי, דעיקר טעמא לאו משום דלא אדיקי אלא שאינם יודעים כל כך בטיבה" (אמנם ציין שמלשון הרא"ש שמשמע שההיתר הוא דווקא בגלל שבפועל לא מודים).

36. בדבריו מבואר הקשר בין שני ביאורי הראשונים השונים לגבי לא אדוקים – חוסר האדיקות שלהם משפיע על אמונתם וממילא גם על מעשיהם.

37. ולכן נראה כיוון גם מרגליות הים (ע"ז ב, א), שכוונת התוספות להיתר שהביא הש"ך.

וכן פסק רבי עבדאללה סומך בשו"ת זבחי צדק (ג, קלג) לגבי ההודים: "וכי תימא כיון שאנחנו רואים דההודים האלו אדיקי בעבודה זרה בזמן הזה, אם כן אסור אפילו בזמן הזה? זה אינו, דכבר כתב הרב בית דוד ז"ל דלסברת מרן ז"ל אע"ג דאדיקי בע"ז, כיון דאינם יודעים בטיב שלה מותר ע"ש".

ג. שבועה

וכך עולה גם מתירוצי הראשונים לגבי שבועה. כפי שהוזכר לעיל, בגמרא נאמר שאסור לעשות שותפות עם עובד ע"ז שמא יצטרך להשביעו ויבוא לידי הזכרת שם אלוהים אחרים. לכאורה מדברים אלו עולה קל וחומר שאין להשביע את הנוצרי. אמנם ראשונים רבים הביאו את דברי ר"ת שהתיר להשביע נוצרי ומנה כמה סיבות לכך. לצד הסיבה שהוזכרה לעיל שבני נח לא הוזכרו על השיתוף (שנחלקו האחרונים בפירושה, כמבואר לעיל בהרחבה), הוזכרה סיבה נוספת - ש"מעשה אבותיהם בידיהם" (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג סיני, מכון ירושלים תשע"ד, רצז; רא"ש בכורות א, א, הביא רק את הנימוק שנשבעים בקדושים ושמנהג אבותיהם בידיהם; או"ז ד, קמב; פסקי הלכות לרבי מנחם רקנאטי, רנט (דפוס בולוניה, כה, ב-כו, א); הובא בסנהדרי גדולה ו, מכון הרי פישל תשל"ד, עמ' רטו הע' 449).

ברור שבמקרה זה לא שייך להבין שהכוונה שאין צריך לחשוש שהגוי ישבע לאלוהיו, שהרי מדובר במי שבפועל עומד להשביע את הגוי באלוהיו. על כרחנו שהכוונה במשפט "מעשה אבותיהם בידיהם", שהגוי אמנם נשבע באלילו אך הוא אינו מאמין בו.

ד. יין נסך

בדומה לזה התיר רש"י (שו"ת, שכז) הנאה מיינם של גויים לפי "שאינם בקיאים בטיב ע"ז": "וכן פי' הר' יהודה ור' נתן ורבינו שמואל בשם רש"י ז"ל: גוים בזמן הזה אינן בקיאים בטיב ע"ז, והווי כתינוק בן יומו שמגעו אינו עושה יין נסך, ועל סמך זה רגילין עכשיו ישראל ליקח מן הגוי חובו מין של גוים". ודבריו הובאו בראשונים רבים.³⁸ לכאורה אפשר היה להבין בדברי רש"י שהגויים אמנם נחשבים עובדי ע"ז אבל בפועל לא עוסקים בפרקטיקת הניסוך, אלא שקשה, שהרי בפועל נוצרים מנסכים יין! על קושי זה עמד הבית יוסף (יו"ד קכג, א): "ואני תמה על דברי רשב"ם בשם רש"י, היאך כתבו דגוים בזמן הזה אין רגילים לנסך לע"ז, דהא חזינן הני גוים דמנסכו יין ולחם אונים היא להם, והיא עיצומה של ע"ז". ונדחק לומר שצורת הניסוך הנוצרית

38. היתר זה הופיע אצל רבים מראשוני אשכנז, ביניהם התוספות (ע"ז, נז, ב' לאפוקי'), הרא"ש (שם ז) והמרדכי (תתמו). אמנם יש מהראשונים שלא קיבלו היתר זה, ובפועל מסתמכים עליו רק בשעת הדחק. ראו סיכום הדעות בבית יוסף קכג, א, ופנה"ל כשרות כט, ג, הע' 3.

שונה מהניסוך הקודם האסור, יעוי"ש. אמנם הב"ח (שם קכג, א) ביאר שאף אם הגויים מנסכים בפועל אין בכוח ניסוחם לאסור את היין, שכן הגויים אינם עובדי עבודה זרה כי "מנהג אבותיהם בידיהם": "ולפעד"נ דאין צורך לחלק בכך, אלא אם תמצוי לומר דמנסכין ושפכין ליה קמי ע"ז בדרך ניסוך פנים, מכל מקום כיון דקיימא לן דגוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה נינהו אלא מנהג אבותיהם בידיהם, אם כן מה שמנסכין יין לע"ז אין קרוי ניסוך כלל, כיון דקרינן בהו שאינן יודעין בטיב ע"ז ומשמשיה, דמהאי טעמא נמי אין רגילין לנסך לע"ז, כלומר אין רגילין לנסך תמיד אלא לפעמים". והסכים עם דבריו הש"ך (שם ס"ק ב).

וכן נוטה גם לשון הכלבו (צו) שדקדק לנמק את סיבת ההיתר בכך שהגויים שבחו"ל אינם עובדי ע"ז ולא כתב שאינם אדוקים, מה שיכול היה להתפרש באופן מצומצם: "עוד כתוב בתשובת הגאונים, דגוי בזמן הזה אינו עושה יין נסך. וכן פרש"י ז"ל פרק שני דיבמות דגוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן. על זה סומכין ליקח יינם נסך בחובותיו" (וראו הערות הרב דוד אברהם, כל בו, פלדהיים תשס"ט, כרך ה עמ' תשסח-תשסט). באותו אופן כתב כפתור ופרח (פרק י) לגבי היתר יין נסך את סברת "לאו עובדי עבודה זרה" כסברה נוספת לסברה שלא מנסכים: "הרי מסכת חולין פרק קמא (יג, ב) אמרינן, גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם, אלא מנהג אבותיהם בידיהם. ומזה הטעם הוא דפסק רבינו שמואל ז"ל כרבי אליעזר דלא חייש לזיופא, וכל שכן בזמן הזה שאינם מנסכין, דלא צריך חותם בתוך חותם, וכיון דאמר חותם אחד לא טרח ומזיף".

יסוד זה ביאר הרב מרדכי הורוביץ (מטה לוי ב, יו"ד כח): "וכל הפוסקים שמימיהם אנו שותים הקילו בסתם יינן בהנאה ויסדו דבריהם על דבר זה, ורק בשתיה אסור כיון דיינא אסרו משום בנותיהם (עבודה זרה לו, ב), ולא משום ע"ז. וכיון דלאו עובדי עבודה זרה הם הקילו לענין איסור הנאה...". והוסיף והוכיח מלשון הפוסקים שהשוו דין גויים שבזמננו לדין ישמעאלים.

ה. יהודי מומר

כן עולה גם מדברי בעל העיטור (אות ק, קידושין דף עח, א) שנימק מדוע קידושיו של יהודי שהמיר דתו לנצרות תקפים – מפני שהגויים עצמם אינם עובדי ע"ז, הרי שאמירה זו לא נוגעת לפעולה ספציפית אלא לאמונת הנוצרים כולה: "ומסתברא דכיוון דגוים שבחו"ל לאו ע"ז הן, האידנא לאו מומר לע"א"³⁹. והביאו בשו"ת תשב"ץ (ג, מג).

³⁹ יש לציין שמדבריו עולה לכאורה שהנוצרים אינם עובדי ע"ז כלל, שהרי הוא מדבר על דינו של יהודי שהמיר לנצרות. הרב פרנקו (שערי רחמים א, או"ח ה) ביאר כוונתו שאף לישראל איסור שיתוף הוא מדברנן.

לא אדוקים בצד האלילי

קביעת הראשונים והאחרונים שראינו, לפיה הנוצרים אינם אדוקים בדתם, לכאורה תמוהה. הרי מיליונים רבים של נוצרים אדוקים מאוד בדתם הנוצרית. בוודאי היה הדבר נכון בימי קדם, שהרי דברי הראשונים נאמרו סמוך למסעות הצלב, מסעות שבהם יצאו רבבות נוצרים ממקומם על מנת להילחם בכופרים. תקופות ארוכות האפיפיור היה בעל ההשפעה הגדולה באירופה והיה ממליך המלכים. בנוסף, לא מובנת התלבטות הראשונים ביחס לשאלה האם גויים שבחוצה לארץ עובדי עבודה זרה או לא. שהרי, איך אפשר להתלבט במשהו שאפשר להתבונן בו במציאות?! ודאי שהראשונים הכירו את הנוצרים שחיו בקרבתם, ויכלו לברר אם הם עובדים ע"ז בפועל או לא עובדים. לכן נראה יותר להסביר כי "לא אדוקים בדתם", היינו לא אדוקים בצד האלילי שבדתם. כלומר, הנוצרים מאמינים בקיומו של הא-ל, אך לא אדוקים בחלק האלילי שבנצרות.

לאור האמור לעיל נראה שניתן להבין את הטענה לפיה עובדי כוכבים שבימינו לאו עובדי ע"ז כך:

הנצרות מאז היווסדה האמינה באל בשר ודם יחד עם אמונה בא-לוהי אמת, מיסודה של אמונת ישראל ממנה יצאה. אמנם, לצד זה שימשו בה גם פסלים מוחשיים שנלקחו מהתרבויות המקומיות שעל תשתיתן הועמדה. בין עובדי האלילים, רבים התייחסו לפסלים כבעלי קיום עצמי, שאינו תלוי בריבוננו של עולם. עם התקדמות העולם עברה האמונה הנוצרית תהליכים של הפשטה, התנתקות הדרגתית מסגידה לאלילים, והתקרבות עקבית לאמונת השיתוף.

וכאשר הראשונים אמרו שהנוצרים בדורם אינם אדוקים ו"מנהג אבותיהם בידיהם", הכוונה היא שאף על פי שהם פועלים באותן טכניקות פולחניות, כוונתם לשם שמיים, ואותו האיש אינו אלא אמצעי מוחשי להתגלותו של אלוקים אחד, והרי זו כעבודה בשיתוף בדומה לעגל שנאמר עליו (שמות לב, ד) "אלה א-לוהיך ישראל אשר העלון מארץ מצרים". מובן שביחס לישראל מדובר בעבודה זרה חמורה, שכן כל צמצום של הקב"ה כמתגלה בדמות מסוימת הוא צמצום האלוקות, אבל לבני נח אין עוון בתפיסה כזו. ומכיוון שצורת האמונה משתנה בין נוצרים שונים ממדינה למדינה, עיר ועיר ודור דור, לא אמרו הראשונים את הדברים כדברים ברורים וחד משמעיים. כך מתבארים דברי רוב האחרונים שהבאנו בתחילת המאמר, שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים, לאור דברי חז"ל והראשונים.

ועוד אפשר לומר על פי האמור לעיל, שכיוון שע"ז בשיתוף קלה יותר גם לישראל, לא נאמרה עליה חומרת דין מומר.

יסוד דברי הראשונים שעבודה זרה בשיתוף מותרת לגויים

בכיוון זה הלכו כמה אחרונים, וביארו שהראשונים אמנם הביאו סברות שונות להתיר את מערכת היחסים בין היהודים והנוצרים בזמנם, אך ביסודן עומדת סברת השיתוף. כך כתב הרב יוסף אליהו הנקין (תשובות איברא, קטו): "אמנם גם בנוגע לאומות העולם אם הן קורין להי"א-להא דא-להיא, הכתוב מזכירן לטובה, וכבר כתבו שבני נח לא נצטוו על השיתוף, ופשטות הכתובים כן הוא... אומות העולם שבזמנינו אינם עובדי ע"ז, וכל שהדורות מתקדמים נעקרה יותר ע"ז מלבם (ואפילו אותם שמשתחוים לצלם אולי בזמנינו הוא אצלם כעין אנדרטא וצ"ע). כנראה זהו הטעם שהקילו וחזרו והקילו בנוגע לדיני נכרים לענין שכירות בתים ומכירת בהמות ואיסור הנאה ביין, ועוד. ואפילו יש מהם שעובדים ע"ז, רובא דרובא מהם לענ"ד בכלל גרי תושב".

כן כתב הרב פרייט (משנת אברהם על סמ"ג א, ל"ת מה, קו (לא)): "ועיקר ההיתרים הללו שמביא רבינו, הגם שרש"י מפרש שם בהא דשמואל משום שאין אנו יכולים להעמיד את עצמינו מלישא וליתן עמם יותר מיום אחד משום פרנסה ומשום יראה – מכל מקום נראה שההיתרים הללו בנויים בעיקר על הא שהביא הבית יוסף בסוף סימן קמז, שהגויים שבגולה משתפים שם שמים ודבר אחר ואין הם מצווים על השיתוף, ע"ש. וממילא ליתא משום 'לא ישמע על פיך'. ובכלל, כל איסור הנאה מעניינים הללו אינם דאורייתא, ולכך הקילו משום פרנסה או משום יראה ואיבה. ובעל היראים הביא הא דשמואל הנ"ל. ומסיים: 'ועל זה סמכו לישא וליתן עמם ביום אידם, והירא את דבר ד' יניח נשמתו בארץ חיים עכ"ל".

וכך כתב הרב חיים דוד הלוי (עשה לך רב ט, ל): "בויכוח שהתעורר אחרי הרצאתנו הנ"ל, הציג לנו פרופ' מנחם אלון, שופט ביהמ"ש העליון, השאלה דלהלן: אמנם ידועה שיטת המאירי המוציא את הנוצרים מכלל עובדי עבודה זרה וזו שיטתו העקבית, אבל כל יתר הפוסקים לא הסכימו אתו, אף כי בהלכות מסויימות נטו להקל, וכיצד הגענו למסקנא הלכתית כוללת להוציא את הנוצרים בזמנינו מכלל עובדי עבודה זרה? וזו תשובתינו: אמת ונכון שהמאירי הוא לכאורה יחיד בשיטתו הכוללת להוציא את הנוצרים למעשה מכלל ע"ז בכל מכלול ההלכות שנזכרו בהן ע"ז, אבל אין הוא יחיד בסברתו שהנוצרים אכן אינם בגדר עובדי ע"ז. וכבר ציינו בדברינו היתרי גדולי הפוסקים בדין משא ומתן בימי אידיהן ולפניו, וכן הקולא בהנאה מסתם יינן (אף כי לא נתקבל על דעת כל גדוה"פ). ואמנם הסבה הישירה היתה משום הפסד ממון – אבל בסיס ההיתר הוא משום שאינם בגדר עובדי ע"ז. והטור בסוף סימן קמ"ח ציטט מ"ש הרשב"ם בשם רש"י 'שהכל מותר דלאו עובדי אליל הם', והיתר זה כולל כל מה שנכתב באותו סימן, וזה כבר כולל גם דין שאלת שלום וכפילת שלום שאיננו שייך להפסד ממון".

מדוע הראשונים לא הקלו לכתחילה?

לאור האמור לעיל עלינו לשאול, מדוע נזקקו הראשונים לתירוצים נוספים ולא סמכו בפשטות על השינוי התאולוגי, ואף אלו שנשענו על תירוץ זה עשו זאת בשעת הדחק?⁴⁰

כך למשל רבינו גרשום הביא תירוץ זה רק לאחר שהאריך בדין "מוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידים". וכן התוספות (ע"ז ב, א 'אסור לשאת') בבואם להצדיק מנהג אשכנז לשאת ולתת עם נכרים, צירפו להיתר כמה תירוצים שונים: חשש איבה, וכן שהוא כמחניף לגוי, ועוד חידש ר"ת בגמרא שאין איסור מקח וממכר אלא בדברים העשויים לתקרובת (מובא בתוספות שם). וכן ר"ת צירף להיתר השבעת הנכרי שהוא כמציל מידם, ועוד דייק שאין האיסור גמור, ושנשבעים בקדשים שלהם. גם הש"ך, שכפי שראינו סמך בכמה מקומות על עיקרון זה, סייג שהוא רק במקום הפסד (קכד, עא).

ואכן כמה אחרונים מהמחמירים, הוכיחו כדעת הסוברים שעבודה זרה בשיתוף אסורה לגויים, מכך שהראשונים נזקקו לתירוצים אחרים להתיר (ושב הכהן לח; נחל אשכול ג, עמ' 119 אות טז; אמרי דוד קפא; בני בנים ג, לו).

אמנם ראייתם זו נסתרת מדברי הרשב"א, שאף שבפירוש כתב (שו"ת החדשות מכת"י, שסח) שבני נח עצמם לא הוזהרו על השיתוף, הרי כאשר בא להצדיק את מנהגי ההיתר, כגון להשביע את הנכרי, תירץ מספר תירוצים שאף אחד מהם אינו שבני נח לא נאסרו על השיתוף או דומה לו (רשב"א מגילה כח, א; שו"ת הרשב"א ד, קסה; ז, שה). וכן לגבי מסחר עם גויים דן באריכות במנהג להקל, ולא הזכיר שהנוצרים הם עובדים בשיתוף ואינם נאסרים כלל (רשב"א ע"ז ב, א).

על כרחנו שהאיסור על הקשרים השונים בין יהודים ונוכרים נובע מכך שהיהודי מקשר את עצמו לעבודה זרה שנאסרה עלינו בתכלית, וכל היתר השיתוף נאמר רק ביחס לגויים עצמם, אך איסורי ההרחקה מן הגויים נוגעים לחובת ההרחקה של ישראל מעבודה זרה.

כך ניתן ליישב גם את דברי רבנו גרשום וכל המקילים שלא סמכו על תירוץ זה בלבד, שכן הראשונים התלבטו איזה מהאיסורים שגזרו חז"ל שייכים גם במקום שהגויים עובדים בשיתוף.⁴¹ בהתאם לכך מצאנו שאף כאשר הדבר מותר מן הדין,

40. ראו בדברי הרב מיכאל פרץ (אהלי שם יו"ד ד, עמ' יט), שלדעתו אף שרוב הראשונים לא קיבלו את הסברה שבני נח לא הוזהרו על השיתוף, הקלו משום שעובדי ע"ז שבימינו ליבם לשמים ומעשה אבותיהם בידיהם. עוד ראו מה שיישב בעניין זה בשו"ת ארחתיך למדני (א, יו"ד קלט, ז-ח) שאף אם הותר השיתוף לנכרים, חששו חכמים שיעבוד רק בפני הפסל לבדו.

41. וכן כתב הרב מנחם שטרן (כוכבי בוקר ע"ז, ניו יורק תשע"ו, עמ' קא). ראו עוד פנה"ל אמונה ומצוותיה ה, יא, שהציע מו"ר הרב מלמד ביאור נוסף לפיו חומרת האיסור הייתה בעבר כאשר היו יהודים בין הנוצרים,

הורו הראשונים להימנע ככל האפשר מיחס עם עובדי עבודה זרה. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף ע"ז א, ב) בשם הרמב"ן, יעוי"ש.⁴²

כיוון אחר ליישב את הצורך של הראשונים לצרף סניפים נוספים הוא שמכיוון שהשיתוף המותר הוא רק כזה המעמיד את ה' מעל כל אליל אחר, והרי דבר כזה משתנה בין מאמינים באותה הדת עצמה. וכפי שראינו בדברי הרד"ק (מלכים ב יז, כח) לעניין השומרונים. ובוודאי דבר זה משתנה לאורך התקופות. ולכן ייתכן שאף שהנוצרים שבעבר לא נחשבו כמשתפים, אם משום שעבדו אלילים קודמים, ואם משום שהתייחסו ל"אותו האיש" עצמו כאליל בעל קיום עצמי, עם השנים המצב השתנה. מחשש זה נזקקו הראשונים לצרף סברות נוספות. אמנם ככל שעברו השנים והזדככה האמונה, כך התחזקה היכולת לסמוך על היתר זה לכשעצמו.

וכן כתב ראנ"ח (שו"ת, קיב) בדעת הרמב"ם: "וכן דעת הרמב"ם ז"ל שכתב... שהנוצרים בכלל עובדי עבודה זרה הם ולא יצאו מכלל עובדי ע"ז... שלא כדברי רשב"ם והמקומות שנהגו ליקח יין מן הגוים שאינם מחשיבים הגוים שבזמנם עובדי ע"ז. ואיפשר לחלק בנוצרים שבזמן הרב ז"ל, או שהרב ז"ל מלתא פסיקתא נקט – ישמעאלים דקים לן בהו בלתי ספק דלא פלחי, והוא הדין לכל נוצרים דלא פלחי, דאף בנוצרים שבזמן הזה מקומות מקומות יש, ולא פסיקא בהו מלתא. ומכל מקום אין לנו אלא פשיטות המנהג שכתבו הפוסקים האלה שפשט להתיר, וכדאי הוא זה לסמוך עליו בשעת הדחק לחששה זו".⁴³

וכן שנים רבות לאחר מכן, כתב הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג ביחס לנוצרים שבזמנו, אותם הכיר היטב: "ובכל אופן על דרך שאמרנו רז"ל, 'עכו"ם שבחו"ל אינם ע"ז ממש אלא מנהג אבותיהם בידיהם' (חולין ג, ב), כך על כל פנים הנוצרים שבזמננו, אפילו קאטולים, אינם עובדי ע"ז במובן המקורי אלא לבם לשמים, אף על פי שהם

וכן כאשר היו עוינים יותר לישראל והיו בגדר "מינים". תירוצו נוסף לשאלה מדוע נצרכו הראשונים לתירוץ נוספים נמצא בדברי הרידב"ז (בית רידב"ז יב), שאף שמבחינת הסברה לא שייכות תקנות חז"ל לגבי עובדי השיתוף – "כל דבר שנאסר במניין" נאסר לכל הגוים. מכאן הוא אף מסיק מסקנה הלכתית לפיה דברים שלא נאסרו מפורש בחז"ל, כגון מכירת בית כנסת שעליו יקימו כנסייה, לא נאסרה לעובדים בשיתוף.

42. דין זה הובא להלכה בראשונים רבים ביניהם הרמב"ן ע"ז יג, א; רא"ה וריטב"א ע"ז ו, ב; ראב"ן ע"ז רפח; אורחות חיים הלכות ע"ז אות א. וכן נפסק להלכה ברמ"א קמח, יב.

43. ראו עוד בדברי רבי חיים פלאגי (חיים ביד, יו"ד כו) שכתב ביחס לכניסה לכנסייה, שאף שהנוצרים עצמם אינם עובדי ע"ז ממש, שכן "מנהג אבותיהם בידיהם", מכל מקום הם מקיימים בבתי תיפלתם זכר לעבודה הזרה הקדומה: "ואל יקח לבך לומר דבזמן הזה ליכא ע"ז כדכתבו הפוסקים לכמה מילי, דזהו לגבי הגוים דאין לדונם לעובדי ע"ז, אכן בית תיפלתם מקום מוכן לפורענות דמקטרין ועושים עבודתם זכר לע"ז של קדמונים, תינח דאינו ע"ז ממש נקוט מיהא פלגא, דמידי סרך טומאה וסטרא אחרא לא פלט. ובפרט כשהנכנס הוא ישראל זרע קדש דהחיצונים דבקים בו כמי שנכנס למקום הַבְּוֹרִים, וזה פשוט וברור". הרי שאף שסבר שהנצרות עצמה היתה בעבר ע"ז, כיום אין הנוצרים עובדים ע"ז.

בעצמם אינם תופסים בשכלם את השוואת הסתירה שבין האחדות והשילוש" (תחוקה לישראל א, ב, ו).

ובאותה לשון כמעט כתב הרב חיים דוד הלוי (עשה לך רב ט, ל): "זו דעת כמעט כל גדולי הפוסקים אבל דעת הרמב"ם היא כפי שפסק בהלכות ע"ז: 'אדומים עובדי עכו"ם הם ויום ראשון הוא יום אידם לפיכך אסור לשאת ולתת עמהם' וכו'. (ויש נוסחאות שכתוב בהם 'נוצרים' במקום אדומים). ולפי זה דעתו שנוצרים עובדי ע"ז הם. אעפ"כ יראה לי שאותם טעמים שנאמרו לגבי עכו"ם ממש, שכבר בזמן התלמוד לא נחשבו לעע"ז והם בחינת מנהג אבותיהם בידיהם, ניתן לומר כן לדעת הרמב"ם גם לגבי נוצרים בזמנינו. ועינינו הרואות שכיום רוב מאמיני הדת הנוצרית אין הם אדוקים בע"ז שלהם כמין שבימי התלמוד, ואף נחלשה בקרבם אמונת השילוש, ויש המסבירים אותה בדרך אליגורית וכדומה, ולכן ניתן לומר גם עליהם מנהג אבותיהם בידיהם. ועכ"פ הרמב"ם הוא יחידי בדעתו זאת".⁴⁴

סיכום

במאמר זה באנו לבסס את הקביעה לפיה לדעת רוב הפוסקים עבודה זרה בשיתוף מותרת לבני נח, להסביר את ההיגיון שלה ואת מקורותיה, ולבאר את תפקידה של אמונת השיתוף כחלק מתהליך תיקון העולם לידי אמונה שלמה. המאמר פתח בסקירת מפורטת של מחלוקת האחרונים בסוגיה. הראינו כי אף ששתי הדעות מצויות בין האחרונים, הדעה הרווחת יותר היא דעתם של הרמ"א והש"ך לפיה בני נח לא נאסרו על עבודה בשיתוף. ביארנו שעל אף המחלוקת, נראה

44. באופן דומה ביארו האחרונים את ההבדל בין תקופת הגמרא שבפירוש אסרה מסחר עם נוצרים (ע"ז ז, א), ובין תקופת הראשונים שבה הקילו. כן כתב ביד דוד (ע"ז ב, א): "ואפשר לומר דהנוצרים שהיו בזמן חכמי התלמוד היו עובדי ע"ז, אבל בזמן רש"י לא, דהרי ידוע דכמה שינויים באו באמונתם מזמן לזמן". וכן הרב שפרבר (אפרקטא דעניא ג, יו"ד קנא) ביאר יותר את השינויים: "וי"ל דס"ל דשאני נוצרים הראשונים מנוצרים דדורות אחרונים, שכבר נפקחו עיניהם קצת לבלתי האמין בקדשים שלהם כח אלקות, ובימי הש"ס היו עוד אדוקים באמונתם הכוזבת... ומשמע לכאורה דס"ל דנכרים שבזמן הזה אינם כלל בכלל עובד ע"ז אפילו בדרך שיתוף, ומה שמכבדים לאותו פלוני אינו ע"ד אלקות".

יש מהמחמירים שבאו בטענה למקילים שהבנתם בנויה על הבנת הרמ"א ברבנו ירוחם כפי שלמד בראשונים אשכנז, אך אינה מתאימה לפשט לשונם של ראשונים אשכנז הקדומים יותר (ראו למשל ושב הכהן לח). טענה זו הורחבה בידי הרב אליהו זייני בספרו חסד לאומים חטאת, אור וישועה תשע"ז. יש לציין שטענה זו נסתרת מדברי רבנו גרשום שקדם לראשונים, ובפירוש דיבר על כך שהגויים שבדורו אינם עובדי ע"ז. ואפשר להשיב באופן עמוק יותר, שכן ההבנה לפיה היחס לנצרות משתנה ככל שהנצרות הולכת ומופשטת, והולכת ומטהרת, "נוטלת את העוקץ" מטענה זו מלכתחילה, שכן אף אם הראשונים הקדמונים התכוונו ל"מנהג אבותיהם בידיהם" במובן מצומצם זהיר, הרי אחרוני הראשונים, ועוד יותר מכך רוב האחרונים, ככל שראו את התקדמות הנצרות הלכו והרחיבו את ההיתר. בין כה ובין כה, רוב רובם של האחרונים סברו שע"ז בשיתוף מותרת לגויים, והדברים זוקקים הסבר עמוק כזה או אחר.

שיש הסכמה בדבר מעמדה של עבודה זרה בשיתוף כ"מעמד ביניים". שכן, מחד אף המחמירים מודים שעבודה זרה בשיתוף היא בדרגת חומרה פחותה בהרבה מעבודה זרה גמורה, כפי שניתן ללמוד מיחסם של חכמים לחטא העגל וממעשה הכותים שנושעו מהאריות כשצירפו את יראת ה' לעבודת אלילים. מאידך, גם המקילים מודים שעבודה זרה בשיתוף אסורה לישראל באיסור חמור, ועוד שאף לדעתם התיקון המלא יהיה כאשר העמים כולם ייחדו את ה' לבדו.

בהמשך נכנסו יותר להבנת מהותה של עבודת השיתוף. הראינו מדברי הראשונים והאחרונים כי השיתוף עליו דיברו הפוסקים הוא מצב שבו המאמין מכיר בכך שהבורא העליון נמצא מעל לכל הכוחות והפסלים, ואלו משמשים רק כמתווכים או כוחות הפועלים מכוחו. תפיסה זו של שיתוף מאפשרת "אחיזה" באלוקים, ובכך היא מהווה שלב הכרחי ואף חיובי בדרך הדרגתית של התפתחות אמונת העמים והדתות לקראת ייחוד ה' השלם.

התפיסה לפיה עבודת השיתוף מותאמת לבני נח מתבטאת בפסוקים: "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים, ונדחת והשתחוית להם ועבדתם, אשר חָלַק ה' א-לוהיך אֹתָם לכל העמים תחת כל השמים. ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים, להיות לו לעם נחלה כיום הזה" (דברים ד, יט-כ). וכפי שביארו הראשונים שכל האומות נמסרו להנהגת מלאכים או שרים של מעלה, ורק ישראל הם נחלת ה' בלבד. תפיסה זו מתבטאת גם בשורה של הלכות עבודה זרה, שעל אף שגם בני נח נצטוו באיסור עבודה זרה, הדרישה המפורטת באיסורי עבודה זרה גבוהה יותר אצל ישראל מאשר אצל בני נח.

תפיסה זו משתלבת עם חזון תיקון העולם ההדרגתי, כפי שתיארו החזו"ן והרמב"ם. דתות העולם, על אף מגרעותיהן, משמשות כהכנה לבוא המשיח, אז כל העולם יכיר בייחוד ה'. אופיו של התיקון יכול לבוא על ידי טיהור הדתות עצמן. כך נטהרה אמונת הכותים על ידי העמדת פסליהם כמתווכים או אמצעים לעבודת ה', ועל ידי זה האמונה הלכה ונטהרה. על ידי השפעת ישראל ותורתם, במהלך היסטורי ארוך, מתחזקת אור האמונה בעולם, ומובן איך הכוחות השונים, גם הגדולים והעצומים ביותר, נבראו בידי הקב"ה שמלוא כל הארץ כבודו.

בחלק האחרון של המאמר, הראינו כיצד התייחסו הפוסקים לתהליך זיכון האמונה הנוצרית לאורך הדורות, שבא לידי ביטוי בהקלות הלכתיות שונות של הראשונים והאחרונים, אשר ראו בגויים שבימיהם מי שאינם "אדוקים" באלילותם. ואין הכוונה רק מצד המיעוט בפרקטיקות אליליות מסוימות, אלא מצד זיכון האמונה כולה. להבנתנו עמדה זו משקפת את עמדת רוב הפוסקים האחרונים שעבודה זרה בשיתוף מותרת לבני נח.



הרב נועם ברנפלד הינדואיזם – עבודה זרה בשיתוף

- פתיחה – קשיים בהכרת המציאות ובפסיקת הלכה
- ההינדואיזם כעבודה זרה גמורה
- הגדרת ההודים כעובדי עבודה זרה בעבר
- הגדרת ההודים כעובדי עבודה זרה בדורנו
- טענה שזרם הדרהמה בהינדואיזם אינו עבודה זרה
- ההינדואיזם כעבודה זרה בשיתוף
- מושגים ועובדות יסוד
- עבודה זרה בשיתוף
- הכרעת הרב אליעזר מלמד
- תמיכה בהגדרת ההינדואיזם כעבודה זרה בשיתוף
- אמונה באל מופשט שאינו אלוהי ישראל
- סיכום

למעלה ממיליארד בני אדם מאמינים באמונה ההינדואית, וסוגיית מעמדם ההלכתי לא לובנה כראוי  מאמר זה מציג את האפשרויות השונות שהועלו בסוגיה, ומבסס את העמדה שמעמדם של ההינדואיסטים הוא כעובדי עבודה זרה בשיתוף, שלפי רוב הפוסקים אינה אסורה לבני נח  עמדה זו מבוססת מחד על סקר אמונות רחב שנערך לאחרונה, כתבי ההינדואים ודברי מנהיגיהם; ומאידך על בירור סוגיית עבודה זרה בשיתוף לגויים



הרב נועם ברנפלד

הינדואיזם - עבודה זרה בשיתוף

במסגרת העיסוק בדתות השונות וביחס היהדות אליהן בספר "פניני הלכה אמונה ומצוותיה", היה צורך לברר גם את היחס כלפי דתות המזרח (מזרח אסיה) אשר כוללות בתוכן מיליארדי בני אדם.¹

מטבע הדברים יש קושי גדול יותר לברר ולהכריע הלכה בדתות אלו יותר מאשר בנצרות ובאסלאם, שכן בשונה מהפסיקות לגבי האחרונות, אין תקדימים משמעותיים לגבי היחס לדתות המזרח. לכן נדרשת כאן מעין סלילת דרך הלכתית חדשה (אך כפי שנראה, לא לגמרי חדשה).² כמו כן, בשונה מהידע הרב שנצבר על הנצרות והאסלאם השולטות בחלקים גדולים של העולם, והגישה הנוחה יחסית שיש לנו לידע זה, העולם המערבי בכלל ויהודים בפרט מכיר רק מעט על דתות המזרח.

דתות וזרמי מזרח אסיה הן תחום מורכב מאוד, מרובה מאוד ומסועף ביותר. בבירור זה נתמקד בדת המרכזית והגדולה – ההינדואיזם, המונה מעל למיליארד מאמינים (הינדואים) ונחשבת לדת השלישית בגודלה בעולם.

המאמר מתחלק לשניים: בחלק הראשון אסקור את הקשיים לדון בסוגייה, ואת ההצעות המחמירות (והצעה מקילה אחת); בחלק השני, שעומד בפני עצמו וניתן לקרוא אותו ללא קריאת החלק הראשון, אבסס את הטענה שהינדואיזם הוא עבודה זרה בשיתוף, המותרת לגויים. טענה זו נסמכת על יסודות הלכתיים ומציאותיים – רוב ההינדואים, אף על פי שהם סוגדים לאלים שונים, מאמינים בכוח עליון נשגב מכל – והובעה בדברי מספר רבנים וחוקרים.

1. בפתח דבריי אבקש להודות לר' ישעיה רוזנמן, חוקר הודו ופעיל לידידות הודו-ישראל, על סיועו האדיב בפרטים שונים. כמו כן אודה לרב פרופ' אלן בריל, מומחה בינלאומי לנושא ההינדואיזם ומחבר הספר "רב על הגאנגס" (2019), על אדיבותו הרבה ודייקנותו. כמובן שכל הנאמר כאן הוא על אחריותי בלבד.

2. במאמר זה אין אזכורים ל'פסיקות' תקדימיות של ממש, מכיוון שעל פי מיטב ידיעתי אין כאלה, אלא מובאים רבנים או אישים יהודיים בעלי רקע בנושא ההינדואיזם, וגם ללא רקע, שהתייחסו להינדואיזם מנקודת מבט יהודית. ההכרעה תיעשה על גבי ההבנה המעשית בתאולוגיית ההינדואיזם, כפי שהבינו הרבנים השונים (מתוך הנחה שלא בהכרח הכירו את כל הצדדים בהינדואיזם), וכן על גבי סקירת הדת, בדגש על החלקים הרלוונטיים.

פתיחה – קשיים בהכרת המציאות ובפסיקת הלכה

בפתח הדברים נציין את הקושי בעצם היכולת לגשת לדיון הלכתי בדתות המזרח, כפי שעולה מדברי רבנים שונים שעסקו בהינדואיזם.

א. הקושי המערבי להבין ולהגדיר את ההינדואיזם. הרב פרופ' דניאל שפרבר, שנדון בדבריו בהמשך, מדגיש כי "יש בעיה וקושי להגדיר בצורה ברורה את התיאולוגיה ההינדואית כיוון שמעבר לכך שהשפה שונה – הגדרת המונחים שונה, ואף צורת החשיבה שונה, וכדי להבין בצורה טובה את אמונתם קודם כל יש להבין טוב את שפת הסנסקריט", ועוד. לדוגמה, בעולם המערבי מקובל לתרגם את המונח "דוות" כ"אלים" (gods). כלומר ההינדואים המאמינים בדוות מאמינים בהרבה אלים. לכאורה זוהי ע"ז לכל דבר. אלא שחוקרים וסופרים הינדואים אותנטיים, הכותבים באנגלית, נמנעים במכוון מלהשתמש במילה "gods", כיוון שלטענתם דוות לא מוגדרת כ"אל" כפי שנתפס במושגים שלנו. הם משתמשים במונחי ביניים חדשים (כמו godlings), שמשמעותן קרובה יותר לישויות שמימיות. כלומר, קשה מאוד להמשיג בשפות המערביות מושגים הינדואים.³ המסקנה היא שהבנה שגויה במושגי הדת עלולה להביא לשגיאה הלכתית.

ב. הקושי המערבי להיחשף להינדואיזם. מעבר לקושי בהבנת השפה והמושגים, יש קושי בהבנת תפיסת העולם ההינדואית המשפיעה גם על יכולת ההתקשרות עמם. קיים פער תרבותי משמעותי בין העולם המערבי למזרח הרחוק, ופער זה בא לידי ביטוי בתחומים רבים. אחת ההשלכות, לדוגמה, יכולה להיות בהבנת אמונתם על פי הדיווח הישיר שלהם. בתרבות המזרחית לפעמים יעדיפו לענות לשואל מה שהוא רוצה לשמוע, ולא בהכרח את האמת כפי שהיא, ולפיכך כאשר יישאל על אמונתו מפי מונותאיסט, ייתכן שיקרב את דבריו לאמונת השואל. דבר זה לא נובע מהרצון להונות, אלא מתוך נימוס מקובל וכדי למעט בעימותים.⁴

ג. היעדר בירור הלכתי בעבר בשל היעדר הצורך. מתוך דברי הרב אליהו בירנבוים, העוסק רבות ביהדות התפוצות: "מעטים מהעולם המערבי שנפגשו עם המזרח בכלל ועם ההינדואיזם בפרט, עד המאה ה-19. ליהודים ולרבנים בעולם לא היה כמעט מגע עם הדת ההינדואית, ורק בעשורים האחרונים החל קשר יותר הדוק עם הינדואים, אמנם קשר הדוק עם רבנים טרם החל מעבר לקריאת ספרים הדדית. לכן כמעט לא נכתבו תשובות הלכתיות בנושא זה".⁵ כהמשך לכך, כיוון שאין

3. "הרב פרופ' דניאל שפרבר על המעמד ההלכתי של ההינדואיזם", סרטון בערוץ "BhriyuYoga" באתר יוטיוב.

4. אמנם גם הנחה זו אינה מוכרחת. וראו בהמשך המאמר שכך הבין הרב אורי שרקי את הסיבה להגדרת ההינדואים את עצמם כמונותאיסטים, בפני העולם המערבי.

5. הרב אליהו בירנבוים, "האם ההינדואיזם נחשב עבודה זרה?", כתבה באתר מקור ראשון, ל' בשבט תש"פ (25/2/2020).

כמעט מגע וקשר בין העולם היהודי לדתות המזרח, כמעט שלא היה צורך למענה הלכתי באף נושא.⁶ וכפי שכתב הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג כאשר דן באפשרות התיאורטית של התניית הקמת המדינה בשותפות דמוקרטית עם לעובדי עבודה זרה (תחוקה לישראל על פי התורה א, מוסד הרב קוק תשמ"ט, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", עמ' 121; ההדגשה נוספה, וכן להלן):

וק"ו במצב כזה שהיה מותר לישראל לעשות שותפות כזאת שהיא לטובת קיומנו, אפילו אם הגוים שהם נושא הדיון הזה היו עובדי אלילים ממש... אינני יודע אם השאלה של רשיון לגוים בלתי נוצרים ובלתי מושלימים [מוסלמים] לבוא להתישב בארץ, לפי מדת חוקי ההגירה בלבד, תעלה על הפרק בעתיד הקרוב. הגוים התרבותיים שאפשר לחשוב עליהם בקשר עם זה הם היהודים, הסינים והיאפנים, ובנוגע להם עדיין איננו ברור לי שאפילו אלה אינם עובדים בשיתוף, כי לא למדתי כראוי את דתותיהם ודרכי הפולחן שלהם. אבל אפילו אם יש להם דין של עובדי ע"ז ממש, מכל מקום...

נקודת המפנה היא סוגיית הפאות הנוכריות,⁷ שממנה נביא מקורות בהמשך. מלבד זאת הפוסקים כמעט ולא נדרשו למענה הלכתי, וגם כאשר כן, לא היה מקום להיכנס לתיאולוגיה של הדת, כיוון שגם אם מדובר בע"ז בשיתוף, אין זה משנה לנו כיהודים להלכה (כמו בפאה נוכרית).

ד. המורכבות הרעיונית והאנושית. ההינדואיזם מונה למעלה ממיליארד איש ומורכב מזרמים שונים, ומה שנכון בזרם אחד לא בהכרח יהיה נכון בזרם השני. כך שגם אם נבין כי בזרם מסוים יש שיתוף, יכול להיות שזרם אחר יהיה ע"ז גמורה. כפי שיפורט, כל הקשיים הללו ניכרים גם בדברי הרבנים והפוסקים שעסקו בהינדואיזם. לעיתים, חוסר היכרות מעמיקה עם מורכבותה של הדת הוביל להכרעות הלכתיות שהתבססו על תמונה חלקית. אף על פי כן, ולמרות האתגרים, ניתן לגבש גישה הלכתית מבוססת כלפי ההינדואיזם. גישה זו תסתמך על דיוניהם של רבני זמננו, ובעיקר על המסקנות העולות מניתוח אופייה של הדת.

6. למטיילים שומרי מצוות אין צורך גדול, כיוון שברור לעיני כל שמדובר בע"ז, ואין מקום לדון אם מותר להיכנס למקדשים וכד', שהרי איסור זה חל על ישראל אף אם הגויים נחשבים עובדי ע"ז בשיתוף.

7. יש לציין שהבירור באותה עת היה נקודתי, ולא באמת פתח פתח לידיעת והבנת ההינדואיזם. אמנם נשלחו אנשים כדי לבדוק את המקדש בטירופיטי וכד', אך היה זה דל וממוקד לעניין הפאות בלבד.

ההינדואיזם כעבודה זרה גמורה

הגדרת ההודים כעובדי עבודה זרה בעבר

בראשונים, וכן באחרונים, מתייחסים הפוסקים כבדרך אגב ל"אנשי הודו", ועל פי רוב מזהים אותם כעובדי עבודה זרה. נסקור כמה מן ההתייחסויות הרלוונטיות שמצאנו, ולאחר מכן נסיק מה ניתן ללמוד מהן לימינו, ולגבי היחס ההלכתי כיום להינדואים. אזכור מפורש ראשון, אולי, לקביעה בין הראשונים שההודים שבימי הכותב הם עובדי עבודה זרה גמורים, מופיע בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם: "והרואה מקום שעובדים בו עבודה זרה, כמו מקדשים בהודו וכנסיות הנוצרים בימינו, מברך 'שנתן אריכות אפים לעובדי רצונו'" (המספיק לעובדי השם, פרק ל: שאר הברכות, בר אילן תש"פ, עמ' 259, תורגם ע"י נסים דנה). וכן בפירושו על התורה: "כי בכל עדה (יש) בעלי פולחן חסידיים ופרושים, אפילו (בין) עובדי עבודה זרה, וכך (הם) כעת הכומרים בין אנשי הודו ובין הנוצרים" וכו' (שמות יט, ו, מהד' ויזנברג עמ' שב).⁸

אזכור נוסף, גם אם לא מפורש להודו, מובא בפירוש הרד"ק לישעיהו: "אף על פי שהאלילים כבר פסקו מרוב האומות היום, עוד יש בקצה המזרח עובדי אלילים, ועוד הנוצרים יחשבו גם הם עובדי אלילים, שהם משתחווים ועובדים לצלם ישו הנוצרי" (ב, יח; נוסח "מקראות גדולות הכתר", בלי השמטות הצנזורה). כלומר האנשים בקצה המזרח, וככל הנראה כוונתו להודו, הם עובדי אלילים ממש.

כך גם בדברי הרב פנחס אליהו הורוביץ, מאחרוני פולין, ב"ספר הברית" (חלק א, מאמר יט "והאדם ידע", פרק ז):

...שכל בני שת נחלקו לג' כתות: כת א' עובדים למחוייב המציאות לבדו כיחודו, והם הישראלים והישמעאלים... כת ב' עובדים למחוייב המציאות בשיתוף. כת ג' אינם עובדים למחוייב המציאות כלל אבל עובדים לכוכבים ומזלות, לשמש או לירח, לאש או למים וכדומה. והמה בהודו הנקרא (אסט אינדיא) [הודו המזרחית, נ"ב] ובמזרח שבהודו היא מדינת (חינא) [סין, נ"ב]. אבל כלם יודעים ומודים שיש מחוייב המציאות, אך אומרים שלא שייך אליו שום עבודה לרוב רוממותו, והוא נעלה ומרומם מכל ברכה ותהילה, ובכן שייך העבודה והתחינה לאמצעי אחר המליץ בינותם... לפי זה כבר מחוייב המציאות נודע ומפורסם בכל העולם כולו ומלא כל הארץ כבודו...

8. כן מצינו השוואות בין עובדי עבודה זרה הקדומים ובין המנהגים המקובלים בהודו. לדוגמה, בעניין היחס לבהמות, בספר האמונה הרמה לראב"ד הראשון (המאמר השלישי, מהדורת תרי"ג עמ' 103; מהדורת תשע"ט עמ' 398); רבי אברהם אבן עזרא (בראשית מו, לד; שמות ח, כב, הפירוש הארוך); הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, מו, תרגום גרשוני; ועוד שם ג, כט); רבינו בחיי (ויקרא א, ט); ועוד. התייחסויות כלליות נוספו גם בידי ריה"ל בספר הכוזרי (א, ס-סא).

מדברי ספר הברית עולה כי אף אין להגדיר את ההודים כעובדי עבודה זרה בשיתוף, אלא דתם עבודה זרה גמורה. אמנם גם הוא מודה שהם מכירים באל עליון, רק שאין פונים אליו.⁹

וכן פוסקים נוספים הכירו בכך שיש אלילות בהודו. כך הבין הרב יחזקאל לנדא, וכדבריו "באחד ממדינת הודו שמכר אליל" (נודע ביהודה תניינא או"ח קיא). החתם סופר, כשהתייחס לעובדי אלילים התבטא "ולענין מה שמסבבים בארץ הודו בע"ז שלהם" (שו"ת ב יו"ד קלג). כוונתו היא לגויי מקומו ולא להודים, וכתב "הודו" מחמת הצנזורה, אך אפשר שהדגים מן ההודים הידועים כעובדי ע"ז.¹⁰ כיוצא בזה פסק הבן איש חי "ובערי אינדיא [הודו] גם בזמן הזה ימצא שם עובדי ע"ז שעובדים לעץ ואבן, וחייב כל ישראל שתבוא לידו ע"ז שלהם לבערה ולאבדה" (ש"ב מסעי ה).

וכן הזכיר המלבי"ם שאנשי הודו, חינוא (סין) ויפן עדיין עובדי עבודה זרה (זכריה יג, ב; יחזקאל מז, ה), וכוונתו כנראה שעדיין אליליים כבימי קדם. כיוצא בזה הבין גם רבי עבדאללה סומך כאשר נשאל לגבי יחסי שכנות עם הודים עובדי ע"ז בימי חגיגה (שו"ת זבחי צדק ג, קלג).

וכן התבטא הרב יעקב הלוי ספיר, כשתיאר את מסעו בהודו והרחיב בענייני עבודה זרה שמצא שם: "רבים מיושבי הארץ נפרדים באמונותיהם דתיהם ודיעותיהם, בעבודת האלילים ותועבותיהם לכל צבא השמים, לחיית ולבהמת הארץ, לקרן השור, לצלמים וכל מעשי תעתועים, מינים ממינים שונים, כאשר היו בימים הקדמונים... בכל בית יש ע"ז, דמות אשה ושני ילדים... תקרובת ע"ז... וכן עומדים אלילים אלה בכל ראש דרך", יעויין שם (אבן ספיר, פרק יט, ועוד).

הגדרת הפוסקים את "דת ההודים" כע"ז האסורה לישראל אכן מוסכמת, אולם מכל מקום קשה ללמוד מדבריהם להגדרת ההינדואיזם כיום. הסיבה הראשונה, שכשם שהנצרות עברה תמורות עם השנים ולפיכך גם הגדרתה ההלכתית (ראו פנה"ל

9. את דברי ספר הברית בעניין זה ציטט הרב דובער פיליפסטאל (נחלי דבש, שער הששי הנתיב השלישי, ברלין תקצ"ב, דף מז, ב; ראו עליו קובץ בית אהרן וישראל קצט [לד, א], ירושלים תשע"ט, עמ' כא).
10. רבי יהודה אסאד (יהודה יעלה א יו"ד קע) הביא את דברי החת"ס והבינם כפשוטם (וכן אחרים, דוגמת הרב אברהם רות, שרידים ח, 'מעשי דרומי והלכות שתי וערב', שבט תשמ"ז, עמ' סז; הרב יעקב חיים חרל"פ, שערים בתורה, ירושלים תשפ"א, 'גדר עבודה זרה בשיתוף בבני נח', עמ' 112-113; ועוד). אמנם כבר במנחת אלעזר (א, נג אות ג) הביא בשמו של הכתב סופר, בן החת"ס (שו"ת כתב סופר, יו"ד ס" פד), שדברי החת"ס לא נאמרו לגבי הודו, אלא כתב זאת משום הצנזורה, ובאמת כוונתו לאירופה (ראו גם הערות העורכים לשו"ת חת"ס, מכון חת"ס תשס"ח, עמ' רלב הע' ח; הרב יששכר דב גולדשטיין, ליקוטי הערות על ספרי תשובות חת"ס, מכון חת"ס תשל"ו, חלק יו"ד א, עמ' שיט; הערות העורכים למהדורת שו"ת מהרי"א, חלק יו"ד, מכון שלמה אומן תשע"ז, עמ' שה הע' 4; ועוד). ובאופן דומה כתב המשנה ברורה בדפוס ראשון (של, ח, בהערה, "במדינת אינדיא שעד היום האומות הם עובדי כוכבים ומזלות"). מכל מקום אין הכרח שהחת"ס לא הגדיר את אנשי הודו כעובדי ע"ז, אלא אפשר שהשתמש בדוגמה מהם אל גויי מקומו. ועל כל פנים מקרה זה מבהיר עד כמה קשה לנו הקוראים להבין בדיוק למה התכוון הרב הפוסק, ומה יש ללמוד מדבריו.

אמונה ומצוותיה ה', יא), כך גם אפשר שאירע להינדואיזם. הגדרת הדת צריכה להיעשות באמצעות סקירה עדכנית שלה. הסיבה השנייה, שגם בעבר הגדרה זו נערכה ללא ביסוס והיכרות בלתי אמצעית (מלבד הרב ספיר). סביר להניח שהמידע שהיה לפוסקים על ההודים הגיע משמועה רחוקה, זאת בשונה מהידע הרבני שהצטבר על הנצרות והאסלאם, שכן ברוב שנות הגלות היהודים חיו תחת מלכותן.

הגדרת ההודים כעובדי עבודה זרה בדורנו

בדור האחרון היו מעט מאוד התייחסויות הלכתיות לדתות המזרח. אף על פי כן ניתן למצוא כמה התייחסויות רבניות להינדואיזם, בעיקר על רקע פולמוס הפאות הנוכריות. נסקור כעת את העמדות שראו בהינדואיזם עבודה זרה. מתשובה שכתב בשנת תשכ"ט, נראה שהרב יצחק וייס הבין את "דת ההודים" כע"ז ממש, ולא בשיתוף (מנחת יצחק, ליקוטי תשובות ע):

וע"ד השאלה שנשאל מאדריכל... לצייר תוכנית עבור בית תיפלה של כת הודים... דבזמן הזה שכוונתם לעושה שמים וארץ, אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר, ליכא בזה לפני עיור, שאין בני נח מזהירים על השיתוף, אבל הכא לא שייך זה, כיון דהוי ע"ז ממש.

כמו כן, כשנה לאחר מכן, כאשר דן הרב משה שטרנבוך בסוגיית הפאות, כתב אגב אורחא כי לפי ראיות עיניו זוהי אכן ע"ז גמורה: "דתם העתיקה המכונה 'הינדו' הינה ממש עבודה זרה כבימי קדם" (דת והלכה, ירושלים תש"ל, ס"א, עמ' כט; תשובות והנהגות ה', רס; ב, תיד). אמנם יש לסייג ולומר כי עיקר עיסוקו היה בפאות, ולעניין זה אין נפקא מינא אם היא ע"ז בשיתוף או לא.

וכן מדברי הרב חיים דוד הלוי, כאשר דן במדיטציה הטרנסנדנטלית, ניתן להסיק שהבין את הדת השלטת בהודו כע"ז ממש, ולא שיתוף: "והלא עד עצם היום הזה מלאה הודו עבודה זרה פשוטה כמשמעה" (עשה לך רב ב, מז).

כיוצא בזה כתב הרב יצחק זילברשטיין לגבי שותפות עסקית עם הודי עובד ע"ז, וציין בתוך דבריו כי בניגוד לקולא בשותפות עם גוי עובד ע"ז בשיתוף, במקרה זה מדובר בע"ז גמורה (חשוקי חמד מגילה כח, א; ואמנם בסופו של דבר התיר את השותפות מסיבות אחרות). הרב זילברשטיין הניח את דעתו בעניין זה כדבר פשוט.¹¹ כיוצא בזה

11. מהות ההינדואיזם הוכללה תחת דתות המזרח ככותרת אחת, ללא החילוק הראוי בין הזרמים השונים (וראו פנה"ל אמונה ומצוותיה ח, ו-ט). יש לציין כי בהקדמה לספרו הדגיש הרב זילברשטיין: "לא באנו להורות הלכה למעשה, אלא ככוונתנו לעורר" וכו' (תשס"ז, עמ' ח). ועם זאת, על פי דבריו פסק הרב זושיא אלכסנדר

הובא מפיו של הרב יעקב אדלשטיין כאשר דן בדברי הרב יוסף שלמה כהנמן, הרב מפונביץ', לגבי גר תושב, והניח כי בשונה מע"ז בשיתוף, ההודים עובדי ע"ז ממש (גאון יעקב, גיליון ככו, י"ג באדר ב' תשע"ז).

עדות ברורה יותר לאיסור מופיעה בידי רבני כולל ארץ חמדה,¹² שעל פי עדות הרב יעקב קרמאייר שניהן כרב בהונג קונג ושימש ברבנות בניו יורק, הגדירו את ההינדואיזם וכן את הבודהיזם כעבודת אלילים גמורה (שו"ת במראה הבזק ו, ירושלים תשס"ח, סי' סא עמ' 164-165). גם מתשובה זו לא ניתן ללמוד באופן מוחלט על מהות אמונת ההינדואים, מכיוון שנכתבה בהקשר לאיסור כניסה למקדשים בהודו, שיש לאוסרו ליהודים כשם שאסור להיכנס לכנסייה נוצרית (ראו פנה"ל אמונה ומצוותיה יב, ו-נ). כלומר, למרות שמלשון התשובה משמע שעבודתם אליילית יותר מנצרות, עניין השיתוף לא מהווה נפקא מינא לאיסור הכניסה למקדש, ולפיכך לא נידון בהרחבה בתשובה.¹³

פסיקה מפורשת ומנומקת יותר ניתן למצוא בדבריו של הרב אברהם דב ברקוביץ' (שימוש באולם שהעמידו בו צלמי אלילים, תחומין כג, תשס"ג, עמ' 473).¹⁴ הרב ברקוביץ' דן בשאלת השימוש באולם בו מאוחסנים בין השאר פסלים המשמשים כאלילים. מדובר באולם בלונדון הנמצא בבעלותם של "אנשי הודו". הנחת היסוד של הרב ברקוביץ' שזו ע"ז גמורה:

אין ספק שזוהי עבודה זרה גמורה האסורה מן התורה, וכמו שתיאר הרמב"ם בהל' ע"ז פ"א ופ"ב. אף שיש בהם קצת חכמים ומלומדים שדעתם שונה קצת מהבלי ההמון, ומאמינים בכח מופשט שכולל את כל היקום, מכל מקום הרי גם זו אינה אמונה בבורא העולם, כי לדעתם הבורא והיקום הכל אחד, ועי' על כך בשו"ת חכם צבי סי' יח.

יגלניק, כי דתות המזרח בגדר עובדי ע"ז ממש, ולפיכך אין לעשות איתם שותפות (הרימו מכשול, ירושלים תשס"ג, עמ' שסג).

12. ספר מראה הבזק כרך ו נכתב בידי אברכי כולל ארץ חמדה (24 במספר), בהדרכת ראשי הכולל הרב משה ארנרין והרב יוסף כרמל. על פי עמוד השער, התשובות נבדקו ואושרו בידי חברי הוועדה המייעצת, הרב זלמן נחמיה גולדברג והרב נחום אליעזר רבינוביץ'. הרב ישראל רוזן שימש כיועץ הלכתי טכני.

13. יש להעיר כי בהונג קונג, המקום עליו העיד הרב קרמאייר, ישנם הינדואים מעטים (כ-1.3% מכלל האוכלוסייה), וברחבי המדינה יש כ-8 מקדשים הינדואים בלבד. מדברי הרב אריה כץ (שאגת כהן ב, א), שציין שנסמך אף הוא על דברי הרב קרמאייר, ניתן להניח כי ההינדואיזם עבודה זרה גמורה, ואינה מוגדרת כשיתוף. תוך כדי דיון על כניסת ישראלים למקדשי דתות שונות, סקר הרב כץ את הדתות השונות, ולאחר שאסר כניסה לכנסיות על אף שניתן להגדיר נוצרים כמשתפים, אסר לחלוטין כניסה למקדשים הינדואים, ללא ציון האם משתפים או לא.

14. הרב ברקוביץ' שימש כדיין ומורה הוראה בקהילת "חברת בני ישראל" בלונדון. פרסם מאמרים בנושאים הלכתיים בכתבי עת שונים. נפטר בתשס"ט ונטמן בהר הזיתים בירושלים.

בניגוד לתשובות שראינו, שלכאורה לא עמדו על רבדיה השונים של דת ההינדואיזם, נראה כי הרב ברקוביץ כבר היה ער לכך, וככל הנראה רומז לכך בדבריו ("כח מופשט שכולל את כל היקום"), או על כל פנים לאמונה האחדותית בהינדואיזם. להבנתו אמונה זו רווחת בעיקר אצל ה"מלומדים", דהיינו כהני הדת השונים, אך לא אצל המון העם. אלא שלדעתו אף אמונת אותם מלומדים היא ע"ז ממש, כי כפי שהוא מבין את אמונתם – הם מאמינים שהבורא והיקום חד הם.

דברי הרב ברקוביץ משקפים מגמה רחבה יותר: ככל שנחשף העולם היהודי למידע עדכני על דתות המזרח, נחלשה המוסכמה הראשונית שראתה בהן "עבודה זרה כבימי קדם", וגברה ההבנה כי אמונות אלו מורכבות יותר. אמנם כבר קודם לפרסום מאמר זה, בשנת תשס"ג, מצויות התייחסויות בפוסקים לקיומו של כוח עליון באמונת ההינדואים, אולם תהליך זה גדל במקביל להתרחבות המגע בין העולם המערבי למזרח הרחוק.

הרב ברקוביץ ציין בדבריו לתשובת החכם צבי (סי' יח). בתשובה זו נראה שהחכם צבי שולל אמונה הנקראת כיום "פנתאיזם", דהיינו האמונה כי הטבע ואלוהים חד הוא (במובן המצמצם של ההגדרה), זאת בשונה מהאמונה שהטבע הוא חלק מאלוהים, דהיינו "פנאנתאיזם". משכך, נראה שהרב ברקוביץ מזהה את האמונה ההינדואית עם פנתאיזם – כלומר, המלומדים שלכאורה מאמינים גם בסוג של אל אחד מופשט, בעצם אמונתם שגויה ואלילית. אלא שלהבנתי ההנחה כי הינדואים דוגלים בפנתאיזם אינה בהחלט נכונה. ישנם זרמים בהינדואיזם שאכן מזכירים באופיים את הפנתאיזם,¹⁵ אמנם גם זרמים אלו יסכימו כי אין לצמצם את מושג הברהמן (בו נעסוק בהמשך), והוא נחשב אינסופי, שלא כאמונה הפנתאיסטית המצמצמת את כוחו של האל.¹⁶

הרב ברקוביץ הוסיף וטען שאף אילו היו ההינדואים מאמינים בבורא עולם, לא היה מקום לומר שדתם מותרת לבני נח, משום שיש לערער על עמדת המקילים

15. זרם זה נקרא 'אדויטה ודאנטה'. 'אדויטה' משמעותו אי שניות, כלומר אמונה אחדותית הרואה בברהמן יסוד הכל, כולל הטבע; זרם זה לא רואה את הברהמן כמוגבל לטבע, אלא כשורש אינסופי. הזרם המנוגד לאדויטה נקרא 'דוויטה ודאנטה'. 'דוויטה' משמעותו שניות, כלומר יש הפרדה בין ברהמן לטבע ולאדם; הטבע אינו חלק מברהמן. אך גם בזרם זה מאמינים באינסופיות של ברהמן ובהשפעתו על היקום, גם אם הוא לא מתגלה בפועל בטבע. ראו עוד להלן בתיאור המונח "ברהמן".

16. גם אם הרב ברקוביץ צודק בטיעונו שההינדואים הם פנתאיסטים, אין זה אומר שהם נקראים עובדי עבודה זרה ממש, שהרי גם החכם צבי, כאשר דן בנושא זה, לא האשים את הפנתאיזם בעבודה זרה. כמו כן, קשה לומר שכדי להגדיר בני נח כעובדים בשיתוף עליהם להאמין בכל י"ג עיקרים על מורכבותיהם, אלא די בכך שמאמינים באופן כללי גם בכוח עליון. בנוסף לכך יש לציין לשיטת החזו"א (יו"ד סב, כא), בה נעסוק בקצרה להלן, לפיה אמונה בדבר מופשט שאינו אלוהים נחשב לכל היותר כמינות, אך לא כע"ז. אך כאמור, כל זה לא נצרך היות וקשה להגדיר את ההינדואים כפנתאיסטים.

בשיתוף. את דעת המקילים הוא מבאר באופן שהתירו רק אמונה בשיתוף, אך לא מעשה של פולחן ממשי.¹⁷ כמו כן, הוא מוסיף כי מה שהתירו הוא כאשר מאמינים באל עליון מעל כל האלילים, אך ההודים מאמינים בכל האלילים בשווה. אמנם יש לדחות את טענתו האחרונה מדברי עצמו, שכן ציין לכך שיש בהם מאמינים בכוח מופשט שכולל הכל.

התייחסות נוספת למהות אמונתם של ההינדואים נזכרה לאחרונה בדברי הרב אורי שרקי (ראיון לאליהו גליל, 'תנועת השיבה מהודו', עולם קטן, תשרי תשפ"ד). בתיאור המצוטט מפיו על מסעו בהודו בין קהילות בני נח, הזכיר הרב שרקי גם את ההינדואיזם והע"ז שבה:

לנו אולי קשה לתפוס את זה, אבל שם נשמרה הזהות האנושית המקורית כפי שהייתה לפני הפעולה הנחרצת של אברהם אבינו והעם היהודי. מעניין מאוד לראות שבימינו גם ההינדואיזם מנסה לתת פרשנות מונותאיסטית לדת ההינדואיסטית, והם מפרשים את ריבוי האלים כהופעות שונות של ישות אלוהית אחת. הם מסבירים שכאשר האדם זקוק לעזרה בתחום מסוים, למשל אהבה או פרנסה, הוא פונה אל ההתגשמות של האלוהות האחת דרך אותו פולחן מקומי לאל מסוים. הניסיון הזה של ההינדואיזם הוא השפעה לא מודעת של אמונת הייחוד בעולם, ניסיון של התקרבות ליהדות, שמתחיל להזכיר את פסל מיכה, שבו נעשו פסל ומסכה לשם שמיים. הפרשנות הזאת היא ניסיון למצוא חן בעיני העולם המערבי, אבל איני בטוח שניסיון ההתקרבות הזה מאפיין את כל ההינדואים, אלא בעיקר את חכמיהם.

לטענתו, ההסבר המונותאיסטי שניתן היום להינדואיזם מאפיין בעיקר את חכמיהם ולא את האנשים הפשוטים, ואולי גם זה כדי למצוא חן בעיני המערב. נראה שכפי שהרב שרקי מבין את המתרחש בהינדואיזם, הרי שהמונותאיזם – או אמונת השיתוף כפי שניתן להסביר בהגדרה ההלכתית – אינו נחלת הכלל אלא מאפיין רק את חכמיהם, ואולי גם זה לא בלב שלם. לכן נראה מראיון זה שגם הרב שרקי יאפיין כיום את ההינדואיזם ככלל כע"ז גמורה (על החילוק בין חכמי ההינדואים להמון העם נעמוד בהמשך).

17. הנחה זו יש לשלול, שכן הפוסקים שהקילו בשיתוף לא דיברו רק על "אמונה" אלא גם על עבודה ממשיה, דהיינו פולחן. דוגמה מובהקת לכך ניתן לראות בלשון הרשב"א: "ומי שעובד הכוכב ההוא המנהיג המקום ההוא, אינו כעובד ע"ז, והוא שידע ויכיר שאין כח הכוכב ההוא וממשלתו רק מצד השי"ת אשר שמו מנהיג בארץ ההיא" (שו"ת החדשות, מכתב יד, שסח).

ניתן אפוא לסכם כי כמה הרבנים בדור האחרון סוברים כי ההינדואיזם הוא ע"ז.¹⁸ הגדרה זו נעשתה לעתים כבדרך אגב, וללא היכרות יסודית עם מאפייני הדת.

טענה שזרם הדהרמה בהינדואיזם אינו עבודה זרה

טענה יחידאית העלה ר' אריאל ביר, לפיה זרם הדהרמה בהינדואיזם לא נחשב כלל כע"ז ('הגדרים ההלכתיים של אמונת עבודה זרה – האם ההינדואיזם מזרם הדהרמה הוא עבודה זרה?', אסיף ח, איגוד ישיבות ההסדר תשפ"ג). הוא מתבסס על דברי הרב מנשה קליין (משנה הלכות יט, קטו) שיש ללכת אחר כוהני הדת, ועל הצהרתם של כהני הדהרמה שאין בפסלים כוחות אלא רק ייצוג של האל היחיד. טענתו, לאחר עיון ארוך, היא שפולחן שנחשב כע"ז הוא קבלת הפסל כאלוה, או הכרה בכוחו ושלטונו של הפסל או של האל שהפסל מייצג. על פי הגדרה זו, ועל פי הבנתו בדברי כוהני הדת שהם אינם מייחסים כוח נפרד לאלילים אלא רק כייצוג של האל העליון, מסיק כי זרם הדהרמה לא נחשב כע"ז כלל.

מסקנה זו שואב ביר ממסמך עליו חתמו נציגי ההינדואים ונציגי הרבנות הראשית בפסגה בירושלים באדר א' תשס"ח (פברואר 2008). במפגש זה, בו נעסוק גם להלן, לאחר דיונים בין נציגי שתי הדתות, הושגו הסכמות עליהן חתמו הנציגים. הסעיף הראשון של המסמך תואם לסעיף הראשון עליו חתמו במפגש הראשון. בסעיף השני נכתב הנוסח הבא:

מוכר בזאת כי הישות העליונה האחת, בהיבטיה הן חסרי הצורה והן הגלויים, נערצת על ידי ההינדואים במשך אלפי שנים. אין משמעות הדבר שההינדואים עובדים 'אלים' ו'אלילים'. ההינדואי מתייחס אך ורק לישות העליונה האחת כאשר הוא מתפלל להתגלמות מסוימת שלה (תרגום לעברית).

לכאורה, מעבר להסכמה על אל עליון הכולל את הכל, עולה מדברי נציגי כהני ההינדואים כי כל פולחנם מיועד לאותו אל עליון – אלא שהוא מתגלה בכל, כולל בפסל העומד מולו.¹⁹

18. ראו גם בדברי הרב אלחנן מילר שכתב ש"אצל הוודים הוי [הפסל ובורא העולם] שוה בשוה", ועל כן אין עבודתם בשיתוף (שערי המצוות: מדע-אהבה, תש"פ, סי' לז עמ' רמא); והרב פנחס אברהם מייערס שכתב שכל הנוצרים, מלבד קבוצה פרוטסטנטית קטנה, "הצד השווה ביניהם שהם עובדים עבודה זרה ממש", וכן "בני הודו הינדו ובודהיסטים למיניהם ודתות החדשות ושאר מיני טומאה הם כולם בגדר עבודה זרה גמורה" (דברי פנחס א, סי' נב, עמ' שז; ועוד).

19. וכפי שתיאר מייקל בנדר את המפגשים והראיונות שקיים סביב המפגשים: "מנהיגים הינדואים היו אסרטיביים מאוד בדיבור על מונותאיזם. מונותאיזם הוא הנושא היחיד שכמעט כל אדם שדיברתי איתו, או

אמנם נראה כי מעולם לא דחו את ההנחה לפיה הינדואים מאמינים בישויות נוספות, בעלות כוחות והשפעה, אף אם הן אכן חלק מהישות האינוסופית הכוללת. ואכן קשה מאוד להעלות על הדעת כי אין הם מאמינים בישויות ואלים בעלי השפעה, שכן כתביהם גדושים בתיאורים על גבי תיאורים המפרטים זאת, כל שכן כאשר מדובר בזרמים אחרים שלא קיבלו ייצוג בפסגה.

עוד יש להוסיף כי נציגי ההינדואים היו להוטים להציג עצמם כמונותאיסטים, ולפיכך התבטאו במונחי "אלוהים" וכדומה שלא נמצאים בדרך כלל במזרח, וכן ניסחו דבריהם היטב על מנת ששומעיהם יגדירו אותם כמונותאיסטים. וניתן להניח שעשו זאת (גם) מתוך אינטרס פוליטי כלכלי, שכן כפי שהבינו את יחס היהודים כלפיהם, הדבר נצרך כדי שיוכלו לקיים יחסי מסחר וכו'. אין אני טוען שהם שיקרו בדבריהם, אלא שהבליטו את צדדיהם המונותאיסטים, והדגישו פחות את הצדדים הפוליתאיסטים (אמירה זו לא שוללת את הגדרתם כע"ז בשיתוף, כיוון שמושג הברהמן קיים באופן כזה או אחר בכל הזרמים ללא עוררין).

לכן, לענ"ד יש לדחות את ההנחה שמעלה ביר, שלפיה הינדואים לא מאמינים באלים נוספים בעלי כוחות. נראה כי – לפחות על פי דברי הנציגים בפסגה – הם אכן מאמינים באלים שונים, שכל אחד מהם בעל השפעות ייחודיות, אך כל הפולחנים מכוונים בסופו של דבר להתקשרות עם המציאות האינוסופית והאולטימטיבית, הנקראת לרוב ברהמן.

ההינדואיזם כעבודה זרה בשיתוף

עד כה ראינו את העמדה שההינדואיזם הוא עבודה זרה, ואת העמדה העצמאית שזרם אחד בו (הדרמה) לא נחשב ע"ז. מכאן והלאה אבקש להציג עמדה שונה לפיה ההינדואיזם הוא ע"ז בשיתוף, שבני נוח מותרים בה. עמדה זו משתקפת בדבריהם של רבנים אחדים שעסקו בסוגיה. זוהי הכרעתו של הרב אליעזר מלמד בספר "פניני הלכה אמונה ומצוותיה", ויש לה השלכות רבות.

שדיבר בפסגה, דאג להעיר ולאמת בנקודה כלשהי במהלך הדיון. במהלך דברי הפתיחה של סוואמי דיאננדה במפגש הראשוני, הוא מזהיר שהעיקרון הראשון של הדת ההינדואית הוא, 'אין הרבה אלים'. יש רק אל אחד' (סרסוטי, 2007, עמ' 14). כבר בתחילת דיאלוג זה, ניתן להבחין בלהיטות שבה המשלחת ההינדואית תקשרה את אמונתם המונותאיסטית. שרי סוואמי וידיטאטמאננדה מרחיב על מושג האמונה המונותאיסטית בהינדואיזם באומרו: כל מה שיש הוא אלוהים. כל מה שיש לו צורה יש לו גם התגלות של אלוהים. ניתן לעבוד את אלוהים כמשהו מעבר לצורות, אך באותו הזמן, כל מה שיש לו צורה, יש לו גם נוכחות של אלוהים. אנו מוצאים הינדואים עובדים את אלוהים בצורות. זה לא שהאדם עובד את הפסל, המתכת או האבן, שנמצאת מולו, אלא שזה הופך לאבן דרך לעבודת אלוהים" (Bender, Michael Mclean. "The Hindu-Jewish Relationship and the Significance of Dialogue." 2011, עמ' 69-70. תרגום חופשי).

מושגים ועובדות יסוד

קודם שנדון ביחס הראוי להינדואיזם נציג בקצרה רבה כמה מושגים ועובדות יסוד. **דתות המזרח –** שם כולל לדתות ההודיות הנקראות לעיתים גם דתות הדהרמה או דתות הינדואיות, ומקורן בתת היבשת ההודית. המפורסמות הן הבודהיזם, ההינדואיזם, הג'ייניזם והסיקיזם. חשוב לציין שהדתות ההודיות לא מוגבלות לתת היבשת ההודית בלבד. הסך הכולל של המאמינים בכלל דתות אלו הוא כ-1.81 מיליארד מאמינים.

הינדואיזם – שם כולל למגוון מסורות דתיות שמקורן בתת היבשת ההודית. המשותף לכולן הוא האמונה בדהרמה – הסדר הקוסמי והחובה המוסרית הנשמרים באמצעות קיום מצוות, פולחנים וחיים צודקים, כפי שמוסבר בספרותה (דהרמהסטרות). המונח "הינדו" אינו שם מקורי של הדת, אלא כינוי שניתן לה מבחוץ. ההינדואיזם אינו דת אחידה אלא מכלול של רעיונות, זרמים ומנהגים, שביסודם עקרונות משותפים הנידונים במקורות קלאסיים, הוודות, האופנישדות, הפראנות, המהאבהארטה (ובכללו בהגוואד גיטה), הרמאיאנה והאגמות. הפולחן ההינדואי כולל טקסים כגון פוג'ה (עבודת האל), יאג'נה (הקרבה), בהקטי (דבקות), מדיטציה (דהיאנה) ויוגה. להינדואיזם ארבעה זרמים עיקריים: שאיוויסם, שאקטיזם, סמארטיזם ו-וואישנוויזם. נוסף לכך קיימות שש אסכולות פילוסופיות קלאסיות המקבלות את סמכות הוודות, ועוד מספר אסכולות אתאיסטיות שלא מקבלות את סמכות הוודות. ההינדואיזם הוא הדת השלישית בגודלה בעולם, עם כ-1.2 מיליארד מאמינים (כ-15% מאוכלוסיית העולם), המרוכזים בעיקר בהודו, נפאל, מאוריציוס ובאי באל. קהילות הינדואיות משמעותיות קיימות גם באזורים אחרים ברחבי הגלובוס.

ברהמן – מושג מפתח המציין את העיקרון הקוסמי האוניברסלי העליון והנשגב, הכוח העליון. בזרמים מסוימים הוא כמו "אין סוף" הנמצא מעבר לכל, או האנרגיה הנמצאת בכל המציאות, או המציאות היחידה. על פי מקורות שונים, הברהמן, כמושג, מהווה את האחדות המקשרת מאחורי הגיוון והריבוי בכל הקיים; האמת הכוללת, האינסופית והנצחית, אשר אינה משתנה והיא הסיבה לכל השינויים; המציאות הבסיסית המתעלה מעל לדואליות של קיום ואי קיום; הבסיס ממנו נובעים הזמן, המרחב וחוקי הטבע. על פי מקורות שונים, כאשר אדם מנסה להכיר את ברהמן באמצעות שכלו, הוא מדמיין אותו כ"פרם ברהמן" (הברהמן העליון). גישה זו נחשבת גבוהה, וניתן להשיגה באמצעות חיבור אל הברהמן עצמו, לרוב באמצעות מדיציות וכדומה. אולם כשהוא מחפש אותו בעולם, הוא מזהה אותו בטעות, בשל אשליה מובנית, כ"אפרה ברהמן" (הברהמן הנמוך) המתבטא בפסלים ובאתרי תפילה עתיקים. גישה זו נחשבת נמוכה יותר והיא סוגדת לברהמן באמצעות התגלויות שונות. בחלק

מן הכתבים של חלק מהזרמים נרמז שהאלים השונים הם התגלויות שונות של הברהמן.²⁰ מושג הברהמן קיים בכל זרמי ההינדואיזם.

תוצאות סקר האמונות בהודו – בשנים האחרונות ערך מכון המחקר "פיו" (Pew) סקר לבחינת שלל האמונות בהודו. ובין השאר בחן המחקר את אמונת ההינדואים באלוהים (וכן דתות נוספות בהודו). במחקר רואיינו כ-30,000 הודים לגבי אמונתם (22,975 מתוכם היו הינדואים והשאר היו מוסלמים, סיקים, בודהיסטים ועוד). המחקר נערך ב-26 מדינות, והחוקרים הגיעו גם לערים הגדולות וגם לכפרים מרוחקים כדי לקבל תמונה שמייצגת כמה שיותר גוונים באוכלוסייה. התברר שמבין ההינדואים שנשאלו על אמונתם באלוהים – כ-98% השיבו כי הם מאמינים באלוהים, כאשר 61% מתוכם ענו שהם מאמינים באל אחד עם התגלמויות רבות, ו-29% ענו שהם מאמינים באל אחד בלבד. רק 7% ענו שהם מאמינים באלים רבים.²¹

20. דוגמאות לרמזים אלו, ניתן למצוא למשל בבריהדרניאקה אופנישאד (3.9.1): "אז... שאל אותו: 'כמה אלים יש, יאג'נאוואלקיה?' – 'שלוש מאות ושלושה, ושלושת אלפים ושלושה'. 'יפה', אמר שקלה, 'וכמה אלים יש, יאג'נאוואלקיה?' – 'שלושים ושלושה'. 'יפה' אמר השני, 'וכמה אלים יש, יאג'נאוואלקיה?' – 'ששה'. 'יפה', אמר שקלה, 'וכמה אלים יש, יאג'נאוואלקיה?' – 'שלושה'. 'יפה', אמר השני, 'וכמה אלים יש, יאג'נאוואלקיה?' – 'שניים'. 'יפה', אמר שקלה, 'וכמה אלים יש, יאג'נאוואלקיה?' – 'אחד וחצי'. 'יפה', אמר השני, 'וכמה אלים יש, יאג'נאוואלקיה?' – 'אחד'. כמו כן, בריג ודה (1.164.46): "אומרים עליו אינדרה, מיטרה, ורונה, אגני; וגם שהוא גרודא (בעל כנפיים נאות). האמת היא אחת, אך החכמים מכנים אותה בשמות רבים: אגני, ימה, ומתארישים". וכן באופנישד מייטראיני (4.5-4.6): "אגני (אש), ואיו (רוח), אדיטיה (שמש); קלא (זמן), פראנא (נשימה), ומזון; ברמה, רודרה ווישנו – חלקם מתרכזים באחד, חלקם באחר, מי מביניהם הוא הטוב ביותר? אלו הן צורותיו העיקריות של הברהמן העליון, האלמותי, חסר הגוף. לכל אל שהאדם דבק בו, בעולמו הוא אכן שמח. אך נאמר כי כל העולם הזה הוא ברהמן. את האלים הללו, שהם צורותיו העיקריות, יש להגות בהם, לסגוד להם, אך לבסוף לדחות [את ייחודיותם הנפרדת]. כך הוא מתאחד עם האוניברסלי ומגיע לאיחוד עם העצמי (אטמן)".

וכן במקורות נוספים בכתבים הקדומים. כמו כן, גם בכתבים מאוחרים יותר ניתן למצוא רמזים לאמונה בכוח עליון. כך ניתן למצוא ב"בהגווד גיטה" בכמה מקומות (8:10; 9:23 ועוד). וכן ניתן לראות באופן ייחודי ב"פוראנות" השונות אשר חלקן מזהות את הכוח העליון כ"שיווה", אחרות כ"וישנו" וכיוצא בזה (ראה שיווה פוראנה, רודרה סמהיטה, 6, 18-17; וידיהשבארה סמהיטה, 6, 16; לינגה פוראנה, 1, 17, 90-88; וישנו פוראנה, 1.22.53, ועוד). אני מודה לרב פרופ' בריל על ההפנייה לאיתור מקורות אלה.

21. Pew Research Center. (2021, June 29). Religion in India: Tolerance and Segregation. Washington, D.C. 21 ביחס להשלכות של סקר זה כתב לי הרב פרופ' אלן בריל (בתרגום חופשי): "הסקר צודק לגבי דעות אישיות, לא לגבי הגות עמוקה. אם הייתי עורך סקר של מכון 'פיו' בירושלים, התוצאות לא היו משקפות את 'מורה הנבוכים' או את הרמ"ק; הן היו משקפות את צורת החשיבה של האדם הפשוט. שאילת אנשים ברחובות ירושלים לא תשקף באופן ישיר את משנת הרמב"ם או את הקבלה. וכן, למעלה מ-90% מההינדים מאמינים באל אחד. האמונה ההינדית באל אחד הוכחה במחקרים רבים ועל ידי אנתרופולוגים. באופנישדות ובבהגווד גיטא יש אל אחד, בסוטרת היגה יש אל אחד, ובכל הפרשנויות ההינדיות המרכזיות של ימי הביניים יש אל אחד". אני מודה לו על הבהרת נקודה זו.

בנוסף, אודה על ההפניות לספרים "Vaiṣṇava Concepts of God" ו-"Hindu Monotheism" שעסקו בהרחבה במונותאיזם הינדי. ספרים אלו אינם תחת ידי, אך אציין לדברי מחבר הספר הראשון, פרופ' גאווין פלאד (Gavin).

עבודה זרה בשיתוף

על גבי התשתית העובדתית והמציאותית, נדרשת תשתית הלכתית איתנה, ובנדון דנן חשוב להגדיר מהי עבודה זרה ומהי עבודה זרה בשיתוף. דברים אלה מבוססים על הברור היסודי בע"ז בשיתוף שקיבל מקום נרחב בספר פניני הלכה אמונה ומצוותיה.²² כאן אכתוב את הדברים בתמצית גדולה.

אתגר רוחני עצום עומד בפני האדם המאמין – הנטייה להגשים את האלוהות ולראותה משתקפת במגוון כוחות הטבע דוגמת השמש, הים, הרוח והפיריון. מתוך נטייה זו ועל גבה נולדו בהדרגה הדתות האליליות, העבודה זרה, המעניקות לאדם דרכים מוחשיות לאמונתו, באמצעות פסלים, פולחנים וטקסים. תורת ישראל רואה בע"ז זו את החטא החמור ביותר שנאסר על כל בני נוח.

פגם האמונה כולל גם ע"ז בשיתוף, דהיינו אמונה בה' כאלוהי האלוהים, ולצד זה ייחוס כוחות עצמאיים וחופשיים לגורמים אחרים, כגון מלאכים או כוחות הטבע, ופולחן שלהם במקביל להכרה באלוהי האלוהים. עבור ישראל, שהוזהרו במיוחד על אמונת הייחוד, אין הבדל בין ע"ז גמורה ובין ע"ז בשיתוף; שניהם נאסרו באיסור ע"ז החמור. אולם ביחס לבני נוח נחלקו פוסקי ההלכה, האם ע"ז בשיתוף נאסרה עליהם. ברור הלכתי יסודי ורחב, מעלה מסקנה חד משמעית שדעת רוב הפוסקים היא שבני נח לא הוזהרו מלעבוד ע"ז בשיתוף, כל עוד הם מאמינים בקיומו של אל עליון כמקור כל הכוחות, ופונים אליו (כמבואר בהרחבה בפנה"ל אמונה ומצוותיה, פרק ה).

בפניני הלכה אמונה ומצוותיה הגדיר הרב מלמד (ה, ז) ע"ז בשיתוף כך: "פירושה שאדם מאמין שה' הוא אלוהי האלוהים, והוא מקור הכוחות ובעל היכולת להשפיע עליהם, ולכן הוא מתפלל אליו. אך יחד עם זאת הוא מאמין שה' ברא כוחות שונים שמנהיגים את העולם כדוגמת איתני הטבע, ויש להם יכולת עצמאית להשפיע על מה שקורה בעולם, להיטיב או להרע". להלן שם בפרק בהע' 10 ו-12, הובאו מקורות רבים בראשונים ו"רוב גדול של אחרונים", לפיהם ע"ז בשיתוף מותרת לבני נוח. חשוב לציין שגם פולחן לאל המתווך בין העובד לאלוהי האלוהים, או לאחת מהתגלויות האלוהים בדמות אל אחר, גם הוא נקרא ע"ז בשיתוף, וכפי שאת הנצרות

(D. Flood), המתמחה בהינדואיזם, בראיון לערוץ "Embodied Philosophy" באתר יוטיוב (דקה 3:02). בתרגום חופשי: "אם תשאל הינדים רבים, הם יטענו שהם מונותאיסטים במובן מסוים. הם יגידו שיש אל אחד וכל האלוהויות השונות האלה הן האצלות או התגלויות של אותה ישות עליונה אחת. וזו תמה שהופיעה לאורך כל ההיסטוריה של ההינדואיזם".

כמו כן, אודה לרב פרופ' בריל על ההבהרה בעניין ההינדואים הכפריים (תרגום חופשי): "בנוגע להינדים כפריים חסרי השכלה, הן ספרו של לורנס באב (Babb) 'ההיררכיה האלוהית' (Divine Hierarchy) והן ספרו המאוחר יותר של ס.ג. פולר (Fuller) 'להבת הקמפור' (The Camphor Flame), טוענים שכל ההינדים, אפילו אנשי הכפר חסרי ההשכלה, יודעים שהאל הוא אחד ושיש עיקרון אחד מאחורי הכול, גם אם אינם יכולים לבטא זאת במילים".
22. ראו עוד במאמרם של הרב מאור קיים והרב אפרים שחור על עבודה זרה בשיתוף המתפרסם בגיליון זה.

המאמינה שהאלוהים התגלה בגוף, הגדירו פוסקים רבים כע"ז בשיתוף. כך עולה מדברי הרב אהרן בקשט ומדברי פוסקים נוספים.²³

הכרעת הרב אליעזר מלמד

יש לבחון את ההינדואיזם בהתאם ליסודות שנשנו בשני הפרקים הקודמים. דת זו על ריבוי האלים, הפסלים והפולחנים שבה, מהווה במבט ראשון דוגמה מובהקת לע"ז מנקודת מבט יהודית. עם זאת, נראה כי בזרמים רבים בהינדואיזם קיימת גם אמונה בברהמן – מקור עליון, אחד ואין סופי, שהאלים השונים אינם אלא הופעות שלו, או לכל הפחות כפופים אליו.

למרות שיש חילוקי דעות בין הזרמים למהותו של הברהמן, נראה שבשורה התחתונה מוסכמת על הכל מציאות של כוח עליון אינסופי ושורש של כל המציאות, עיקרון עליון, כוח נשגב ואינסופי שהמציאות שרויה תחתיו. ובזרמים שונים מצוי שיכנו אותו בשמות שונים כגון וישנו, שיוה וכד'. ההכרה בעקרון היסודי הזה מתבטאת בסקר של מכון "פיו" שהזכרנו.

לאור זאת, ובהתאם לדיון ההלכתי, נראה שבעוד שעבור יהודי ההינדואיזם הוא ע"ז גמורה, עבור בני נח הוא נכנס בגדר של ע"ז בשיתוף המותרת להם על פי דעת רוב הפוסקים. כך מספק ההינדואיזם מסגרת אמונית המתאימה למדרגתם הרוחנית של ההינדואים, תוך ציפייה שאמונת ישראל תאיר את דרכם לזיכוך אמונתם עד לאמונה בה' אחד ושמו אחד.²⁴

וכך פסק מו"ר הרב אליעזר מלמד בפנה"ל אמונה ומצוותיה (ה, י): "דעת רוב

23. הרב אהרן בקשט, רבה של לובק' (ר"מ צינוביץ, 'רבני קהילת לובק', בתוך הספר: לובק' ודלטיץ', תשל"א, עמ' 86-88), מבאר בפירושו כי עבודה לאל ממצע נחשבת כע"ז בשיתוף: "והנה הרבה אזהרות נאמר בתורה באיסור עבודת גילולים, ללמד לנו שנצטוינו אנחנו אומה הישראלית להרחיק מזה בקצה האחרון, כי נאסר לנו אף לעשות אמצעיים בינינו לבין הסיבה הראשונה דזה הוי כמו עבודה בשיתוף, אשר בני נח לא נזהרו על השיתוף כמבואר בתוס' סנהדרין דף ס"ג, וברמ"א או"ח בסימן קנו. אבל אנחנו מזהירים על זה מפשטא דקרא דנאמר לנו בסיני: לא יהיה לך אלקים אחרים על פני (שמות כ, ב), ואין המקרא יוצא מידי פשוטו דעל פני משמע דאסור לעבוד חוץ מזולתו וכמבואר בסמ"ג בשם המדרש ע"ש" (פעולת אדם, וילנה תרמ"ג, או"ח ה, ב, עמ' 1). כמו כן, ביחס לפסוק "...וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים, ונדחת והשתחוית להם ועבדתם אשר חלק..." (דברים ד, ט), ביארו חלק מהפרשנים והפוסקים כי מדובר בע"ז בשיתוף המותרת לבני נח (פנה"ל אמונה ומצוותיה ה, ח, הע' 10). ניתן להסביר בפשטות כי מדובר בתפילה לה' באמצעות הכוכבים.

24. יש להוסיף כי הנחה זו אינה ייחודית רק להינדואיזם, ואף בחלק מן הדתות האליליות הקדומות ניתן למצוא רמזים לאמונה בכוח גבוה יותר (ראו פנה"ל אמונה ומצוותיה ט, א). אלא שבדתות האליליות הקדומות אמונה זו קיבלה פחות מקום בפולחן הרגיל, ונשארה בעיקר במיתוסים, בעוד שבהינדואיזם אמונה זו נוכחת גם בפולחן הרגיל. ואפשר גם להציע שאמונה זו התחזקה בהינדואיזם בעיקר בדורות האחרונים לאחר מפגש עם דתות מונותאיסטיות, כפי שהתבטא הרב שרקי בדבריו לעיל, וכן כפי שכתב הרב מלמד (פניני הלכה אמונה ומצוותיה ח, ד).

הפוסקים להלכה ולמעשה, שאין איסור לנוכרים לעבוד עבודה זרה בשיתוף. ולכן הנוכרים הנוצרים אינם נחשבים עובדי עבודה זרה, הואיל ויחד עם אמונתם ב'אותו האיש' הם מאמינים בה'. ונראה שכן דין בני הדת ההינדואית, שבעיקרון משתפים אמונה באל עליון.

בהערה 12 ציין הרב מלמד לחלק מהמקורות שראינו ונראה, והוסיף "וכך מסקנתי, על פי מה שלמדתי אודות הדת ההינדואית... על פי היחס המרכזי לשורש העליון שנקרא 'ברהמן'... אמנם בתחילה מיעוט נחשבו משתפים, אולם כחלק מתהליך ההתעלות העולמית, כיום כבר ניתן לומר שעיקרון האמונה באל עליון מוסכם, ואין מי שאינו מודע לשורש העליון שנקרא 'ברהמן'". יעויין שם. עוד ציין כי אמנם הפוסקים שהקילו בשיתוף לבני נח דנו על פי רוב בנוצרים, אך מכיוון שעיקר הכרעתם הייתה שעצם השיתוף מותר לבני נח, לפיכך יש להחיל פסיקה זו גם בנוגע להינדואיזם.

וכן חזר על כך להלן שם (ח,ה), והדגיש כי "ככל שיזכרו את ההינדואיזם מהתפישת שיש לאלילים כוח עצמי, ויעצימו יותר את האמונה בה' אחד ובמוסר הנובע מכך, יוכלו בעזרת הרעיונות היפים שבהינדואיזם לפעול למען הוספת ברכה לעולם" וכו'. משמעות הדברים אינה עזיבת הדת (ראו שם ט, ו), אלא הוספת ברכה מתוך התרבות ההינדואית, ללא נזקי המשנה של ההגשמה.

תמיכה בהגדרת ההינדואיזם כעבודה זרה בשיתוף

כפי שראינו למעלה, כבר הרב הרצוג העלה את האפשרות התיאורטית להגדרת ההינדואיזם כעבודה זרה בשיתוף, ואת המשמעויות ההלכתיות של הכרעה כזו, אולם הדגיש שלא למד כראוי את הדת היהודית ועל כן הדברים לא ברורים לו. אמנם, בדברי כמה רבנים ניתן למצוא אזכורים התומכים בטענה זו, בדרגות שונות של הצטרפות, בהירות וביסוס.

אזכור אולי ראשון לכך נמצא בדברי רבינו סעדיה גאון בפירושו על מעשה העגל, שתואר באופן הדומה לעבודה זרה בשיתוף (פירוש רס"ג לספר שמות, פרק לב; מוסד הרב קוק תשנ"ח, עמ' קצב, תרגום יהודה רצהבי):

ובדומה להליכות אלו נתאמת לי שההודים, ועובדי אלילים זולתם, אומרים שאינם עובדים לאבן עצמה ולא לעץ גופו, אבל הם עובדים לבורא שמים וארץ. ואין צורה זו לדעתם אלא אות לכך. כשהם רואים אותה נתברר להם עזוזו, גדולתו וגבורתו, והם עובדים אותו. ואותה צורה שמצאוה ראויה לעניין זה, לדעתם הבורא משרה עליה מאורו, ובאמצעותה הוא עושה להם אותות ומופתים. וכשלעצמה אינה צורה אלא היא צורה של אות שאחד מהם התאימה

לעניין זה. כי האור שוכן עליה והאותות נעשים באמצעותה... ויש להם אנשים העוסקים בדברי עיון, נושאים ונותנים בעניינים דקים אלו ומעלים ראיות.²⁵

כלומר, לטענת רס"ג, ההודים עצמם אומרים שאין הם עובדים לצורה הגשמית, אלא לבורא עולם, והצורות הן לכל היותר התגלות מסוימת שלו. בתקופת רס"ג התקיימו קשרי מסחר בין הודו לבגדאד, וחלק לא מבוטל מהסוחרים היו יהודים. כמו כן, ישנן עדויות לקיומה של קהילה יהודית בהודו כבר במאה ה-10, סמוך לזמנו של רס"ג. אמנם רמת היכרותו עם הפילוסופיה ההינדואית ואנשי הודו דאז עדיין לא התבררה. כמו כן, קשה להשליך התייחסות מתקופה עתיקה לזמנינו.

הרב אליהו בן אמוזג, מגדולי המחשבה באיטליה בעת החדשה, בתוך דיון פילוסופי בדבר ייחוד האלוהות (ישראל והאנושות, מוסד הרב קוק תשכ"ז, עמ' 74), מזכיר גם את אמונת ההינדואים כפי שמופיעה בוודות:

הקבלה אומרת לשוות לנגד עינינו את הסיבה הראשונה בלבד, המתגלה, לכל היותר, בתואר מיוחד, אשר אליו אנו פונים, כלומר אלוהים, בכל אחד מן האספקטים שלו. נקודת ראות זו מצאו האינדיאניסטים (המומחים בתורת הודו) בכל אותם הקטעים של הוודא, בהם מופיעה אלהות מסוימת בצד אופיו של האל העליון.

במילים אחרות, ישנן עדויות לאל עליון בכתבי ההינדואיזם, וכפי שראינו לעיל. לאחר מכן ממשיך הרב בן אמוזג ועוסק בנושא השיתוף המותר לבני נח. מדבריו נראה כי בהתאם למידע בו החזיק, ההינדואים לכל הפחות עובדי ע"ז בשיתוף, אלא שלא כתב זאת ממש בפירושו. אמנם בדומה לפוסקים שהובאו לעיל לחומרא, גם כאן

25. המשך דבריו: "וכשנשתאמתו לי הלכות אלו גם כן, אמרתי: לא מן המוכחש שמקצת מן הראשונים – שלוש אלפי איש, הן יותר הן פחות – דגלו באמונת העמים שאמרו כדברים האלה, ולדעתם היתה השראת השכינה אמת, ואורו יתברך נאצל על משה, ובו היה עושה את האותות, וכשנפקד מהם משה נתכוונו לפי סברתם לעשות להם פסל במקומו, ישרה עליו האור וינהיג אותם". ולהלן בהמשך הפירושו: "וזה שאמרו 'אלה אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים' (שמות לב, ד) אין כוונתם שהעגל הוא שהוציאם ממצרים, אבל הצפינו בדבריהם – 'זהו אור אלוהיך', כעניין 'כבוד אלוהיך'. וכפי שהקדמנו על אמונת האומות בדבר זה, וכי אם אין הם קוראים לו אלוה לא ישכון עליו האור" (שם, עמ' קצו). תרגום מוקדם ולא שלם של דברים אלו פורסם בידי רצהבי במאמרו 'מפירוש רב סעדיה לתורה', סיני צא [מוה-1], אב אלול תשמ"ב, עמ' רט.

על התייחסותו של רס"ג לעמדות הודיות ראו אצל הרב ד"ר משה וינטורה, 'סקירה על השיטות הקוסמולוגיות בכתבי רס"ג והבריאה יש מאין', בתוך: רב סעדיה גאון: קובץ תורני מדעי, מוסד הרב קוק תש"ג, עמ' שיד והלאה; אלעד מוריה, 'הגוף והעולם הזה במשנת רס"ג', אסיף ה, איגוד ישיבות ההסדר תשע"ח, עמ' 291.

לא ברור כמה הכיר הרב בן אמוזג את הדת ההינדואית. בנוסף אין התייחסות לפער האפשרי בין הכתבים וחכמי הדת, לפולחן של המון העם.²⁶ ר' הלל צייטלין אף הוא תיאר בשפה עשירה, מעט לאחר הרב בן אמוזג תקופה, את מה שתפס כהתחזקות סיעת הברהמהנים ותפיסת האל האחד ההודית (הטוב והרע, הולצר ספרים תשע"ז, עמ' 11-13):

ההשקפה הפלוסופית שבספרי הודים התפתחה יותר ויותר, עד כי הגיעה למדרגה גבוהה ע"י הברהמנים... ברהמא, שהיה בתקופה הקדמונית רק אלוהי התפלה, החל לפרוש ממשלתו יותר ויותר, עד כי היה ליוצר כל ולאבי כל היקום... עד כי היה לאין סוף, לשלמותא דכלא, שממנו הכל נתן ואליו ישוב הכל... אלוהיהם ברהמא היה באמת אלוה פלוסופי מאד נעלה, הוא היה יוצר הכל שהוא הכל, העולם כלו מלא חליפות ותמורות. אין קץ. אין דבר קיים ועומד, הכל מתחלף ומשתנה, הכל פושט צורה ולובש צורה... הכל חולף ומשתנה, לבד ברהמא העומד וקיים לעד ולנצח נצחים. רעיון החליפה והתמורה הנצחית מלא את לב הברהמנים...

כן כתב הרב מסעוד בן יעקב הכהן²⁷ בספר "שערי האמונה והדת" (ירושלים תש"ל, מאמר "הצעה רחבה מדעית לבחינת הדת", עמ' שלג):

ואם ישנם עוד בארצות החלק האסיאתי כמו ההודים והסינים הנראים כעכו"ם עובדי פסל, הרי לפי כתביהם מצהירים הסיבה הראשונה הממציאה את הכל ומהללים ומעריצים אותה, אבל לא סרו מלסמל אותה לפני הבנתם כמו שקבלו מאבותיהם, ומאמינים בשכר ועונש והישארות הנפש על פי הדעות הפילוסופיות

26. באופן דומה כתב גם המשכיל ר' שמשון בלוך (נפ' בתרמ"ו) בשם חוקרים נוכרים: "עוד כסה חושך הבערות את עין הארץ וערפלי הרפיון לאומי תבל, עשתה לה הודו יד ושם לתפארת עולם... גם משרידי השרידים הנחמדים [אשר] באו אלינו ע"י חריצת החכמים קלייקא"ר ושלעגע"ל [יוהאן פרידריך קלייקר ופרידריך שלגל], יתנוצץ אמתת משפט האומרים כי עוד לפני הרבה אלפים שנה האמינו חכמי הודו באחדות הבורא יתברך, והשארות הנפש, ומהם נתפשטו דעות האמתות ההם (זולת לנו) בשאר ארצות אזיא [אסיה]" וכי (שבילי עולם, פרק "הודו", ורשה תרמ"ג, דף לטא; לבוב 1827, כרך ב, דף נדא). בפתח ספר זה נדפסו הסכמות על החיבור ומחברו מאת מהר"ם בנט, חתם סופר, בעל ראשי בשמים, רבי שמואל לנדא בן הנודע ביהודה, ועוד. עם זאת, תיאורו הכללי של בלוך לוקה בחסר (ראו אצל שמעון לב, נהירין לנו שבילי הודו: המפגש בין העולם היהודי-ציוני להודו ותרבותה, הוצאת גמא 2018, עמ' 30-31).

27. הרב מסעוד הכהן (נפטר בתשל"ג) היה מרבני מוגאדור, קזבלנקה ומראקש שבמרקו, רוזאן בצרפת, וירושלים. חיבר גם את הספר "י"ג שרשי היהדות" (תשל"ג), שם נדפסו דברי הספד עליו מאת תלמידו הרב יחיאל בוחבוט. על ספרו "עיקרי האמונה והדת" הסכמות מאת הרב איסר יהודה אונטרמן, הרב יצחק נסים והרב עובדיה יוסף.

והאיצטגנינותיות שקנו מאבותיהם, אבל במדה המוסרית הכל הצטיין לרדוף אחר האמת והצדק ולפרוק העוול.

מדברי הרב מסעוד עולה שהיה מודע לכתבי ההינדואים, והתוודע לכך שגם הם מודים ל"סיבה הראשונה הממציאה את הכל", וסוגדים לה במובן מסוים, בהיותם אדוקים בסמלים מפני שמעשה אבותיהם בידיהם. נקודה נוספת שחשוב בעיניו להדגיש היא מוסריותם האישית והחברתית.

הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ, במאמר על סובלנות דתית, הרחיב על ההבדל בין המצופה מישראל למצופה מבני נח, הציג את עיקרון האולטימטיביות המופיע בהינדואיזם, וציין כי "הינדואיזם ובודהיזם הם מונותאיסטיים מספיק בעקרון, כדי שהינדואים ובודהיסטים מוסריים יוכלו להיכנס בשער הגויים לגן עדן" (תרגום חופשי מתוך "Peace without Conciliation, The Irrelevance of 'Toleration' in Judaism"). כלומר לדעתו, סביר ביותר לומר כי ההינדואים עובדי ע"ז בשיתוף, ולכן כאשר מתנהגים במוסריות יקבלו שכר כראוי בעולם הבא.²⁸

התייחסות נוספת לנקודה זו נמצאת גם בדברי הרב פרופ' דניאל שפרבר. בשנת תשס"ז (2007) נערך מפגש בין כהני דת הינדואים ובין רבנים מישראל. המפגש נערך בניו דלהי, והוזמנו אליו נציגי הרבנות הראשית, וכן הרב שפרבר. על פי תיאורו בריאיון שערך עמו הרב ד"ר עידו פכטר, כהני הדת אמרו שהם "מאמינים באל אחד שהוא מסובב כל עלמין וממלא כל עלמין. הם כמובן אמרו זאת בשפה שלהם, אבל זה היה הרעיון – האל שלהם הוא בורא הכול ואי אפשר לתארו אלא במושגי השלילה" ('בין הינדואיזם לקטניות', מוסף שבת של מקור ראשון, כ"ה בניסן תשע"ג).

במהלך המפגש חתמו כל הנציגים על מסמך הצהרה משותף. בסעיף הראשון של ההצהרה נכתב כך: "המסורות של כל אחת מהקהילות מלמדת אמונה באל אחד עליון שהוא המציאות הסופית, שברא את העולם הזה על גיוונו המבורך, ושומר דרכים אלוהיות לפעולה לאנושות, המותאמות לעמים שונים בזמנים ובמקומות שונים" (תרגום חופשי). עוד טענו הכוהנים, כי הציבור שלהם לא באמת עובד את הפסלים, אלא הם משתמשים בהם כאמצעים להתקרב לאותו אל עליון, ושמות האלילים הם הופעות שונות של אותו אל.

בכתבה צוין כי הרב שפרבר כתב ספרו שמטרתו להראות שהנושא לא פשוט וחד

28. אמנם, ד"ר אלון גושן-גוטשטיין טען כי הרב שטיינזלץ כתב את דבריו על בסיס ספר הינדואי מסוים, היושב על השקפה וודאנטית המזוהה יותר עם כיוון מונותאיסטי (Encountering Hinduism, בתוך Jewish Theology and World Religions, עמ' 290).

ממדי.²⁹ נראה שמסקנת מחקרו היא שההינדואים לא רחוקים מהנוצרים באמונתם; כשם שלגבי הנצרות "קיימת דעה שהם לא מזהרים על השיתוף"³⁰ כך ניתן לומר גם לגבי ההינדואים, ולפיכך לא תהיה בעיה לקיים איתם מסחר.

כחצי שנה לאחר מכן, בשיחה שהעביר בשנת תשע"ד, התבטא הרב שפרבר באופן נחרץ עוד יותר. בשיחה זו טען כי ההינדואים מוגדרים כ"משתפים" אולי אף יותר מהנוצרים³¹ בדבריו בריאיון ובשיחה התייחס גם לסוגיית הפער בין אמונת חכמי הדת לאמונת העם, בה נעסוק בהמשך.

יש לציין כי הרב שפרבר שהה לא מעט זמן בהודו ונחשף לטקסים ומנהגים שונים, אך דווקא המפגש עם כוהני הדת הוא שגרם לו לתפוס את ההינדואיזם כשיתוף. חשוב לציין כי אותם כוהני דת מייצגים זרם מסוים בהינדואיזם, ולכן אף שדבריהם יכולים להיות נכונים ביחס לכלל הזרמים, קשה יהיה להכליל בדבריהם את כל הזרמים, שכן אינם יכולים לדבר בשמם. מכל מקום, תיאור המפגש מחזק את הטענה שההינדואים מכירים בקיומו של אל עליון, נוסף למה שכבר ראינו עד כה.

התייחסות מבוססת נוספת להינדואיזם כעבודה זרה בשיתוף נמצאת בספרו של הרב יששכר היימן "יהדות והינדואיזם" (הוצאת אוריון תשע"ח). הרב היימן בחן שלל סוגיות הנוגעות ליחס היהודי להינדואיזם, מתוך עיון מעמיק ועושר רעיוני. ספרו הוא פרויקט חלוצי בתחום זה.

בפרק "גשר האמונה" (עמ' 81) דן הרב היימן בסוגיית ריבוי האלים ההינדואית, ומבהיר שהיא מהווה "תהום" הפעור בין היהדות וההינדואיזם. עם זאת, הוא קובע ביחס להינדואיזם: "לא משנה מיהי הדמות העליונה על כולם, חשובה ההבנה העקרונית שאין ריבוי אלים השולטים יחד בעולם... אלא ישנו מדרג בעולם האלים, ובראשו ניצב אל אחד... אמונה מורכבת זו נקראת בשפת ההלכה היהודית 'עבודה

29. ככל הנראה מדובר ב"indo-Judaic Parallels: Notes on Similar Motifs in Judaism and Hinduism" (מקבילות הודו-יהודיות: הערות על מוטיבים דומים ביהדות ובהינדואיזם), שיצא לאור בשנה האחרונה. ספר לא גדול זה עוסק בהשוואה בין אגדות חז"ל ומיתולוגיה הודית.

30. בפועל זו דעת רוב הפוסקים, כמבואר בפנה"ל אמונה ומצוותיה הנזכר למעלה.

31. "הרב פרופ' דניאל שפרבר על המעמד ההלכתי של ההינדואיזם", סרטון בערוץ "BhriyuYoga" באתר יוטיוב. אמנם צירף גם את דעת המאירי לפיה דתות הגדורות בדרכי המוסר לא נחשבות כעבודה זרה. ויש להעיר על הבנה זו במאירי, משום שלפי המאירי במקומות השונים יש להפריד בין היחס החיובי לגויים, כאמירת שלום וכד' – האמור ביחס לגויים הגדורים במוסר, ובין הגדרתו את הנוצרים כאינם עובדי ע"ז – הנובע מהבנת אמונתם כמייחדים. כלומר, קשה לדחוק בדברי המאירי שהגדיר את הנוצרים כאינם עובדי ע"ז משום שהם גדורים במוסר, ולפיכך להחיל זאת על דתות אחרות. וראה למשל את דברי המאירי במסכת גיטין (סב, א) בנוגע לימי אידם: "אומות הגדורות בדרכי הדתות ומאמינים במציאותו יתברך לאחדותו ויכלתו, אף על פי שמשמשין בקצת דברים לפי אמונתו, אין להם מקום בדברים אלו" (ראו עוד בפנה"ל אמונה ומצוותיה ה, יב-יג, שם מובא חילוק זה).

זרה בשיתוף: מאמינים בריבוי אלים אלא שהם כפופים לאל היחיד הטרינסצנדטלי, הבורא, המחליט, נותן הכוח וכו', שפועל כביכול בעולם דרך אותם אלים". לאחר מכן דן הרב היימן בקצרה בסוגיית עבודה זרה בשיתוף לנוצרים ומזכיר כי "לדעת אותם פוסקי הלכה 'עבודה זרה בשיתוף' מותרת לגוי, ולכן בטלות רוב ההגבלות המסחריות עם אותם נוצרים. הדיון ההלכתי הענף על הנצרות יכול לסייע רבות במפגש בין היהדות להינדואיזם... ברור שעבור היהודי זוהי עבודה זרה גמורה, ללא כל הבדל בינה לבין עבודת אלילים פשוטה". בהמשך מוסיף הרב היימן ודן בזרמים חדשים יחסית בהינדואיזם, בני מאות שנים, שאינם מאמינים בריבוי אלים, ומשקפים התקדמות רעיונית שחשוב להכיר.

הגדרת ההינדואים כעובדי ע"ז בשיתוף נזכרת גם בדברי הרב גבריאל צינר מחבר "נטעי גבריאל", שתוך כדי הדיון בסוגיית הפאות מהודו כתב כי שמע מ"יודעי דבר" שאנשי הודו עובדים בשיתוף (אור ישראל (מאנסי) לו [ט,ד], תמוז תשס"ד, עמ' צב). כמו כן, הרב דוד שור ציין שההינדואים מאמינים בבורא עליון נוסף על אמונה בריבוי אלילים (הרפואה המשלימה בהלכה, ירושלים תש"פ, עמ' כד). מאזכורים אלו קשה ללמוד הלכה למעשה, כיוון שהוזכרו בדרך אגב.

אמונה באל מופשט שאינו אלוהי ישראל

דיון מעניין בסוגיית הפאות הוא האמונה באל מופשט שאינו הקב"ה, אלוהי ישראל. על בסיס דברי החזון איש (י"ד סב, כא) שאמונה בכוח מופשט שאינו הקב"ה לא נחשבת ע"ז אלא מינות, נטען כי ההינדואים מאמינים בישות עליונה מופשטת, וכל הפסלים הם רק ייצוגים של אותה ישות, ואין מייחסים אליהם כוחות (בדומה לדברי כוהני הדת). כך נראה שנטען לראשונה בידי הרב יחיאל טויבער, כאשר עסק בסוגיית הפאות (אור ישראל (מאנסי) לו [ט,ד], תמוז תשס"ד, עמ' לז; פד)

בהתאם לכך נטען בשם הרב דב לנדו, שמכיוון שההינדואים לא עובדים כוח שנמצא במציאות, הרי שהם לא נחשבים עובדי ע"ז אלא מינים (הובא בכמה מקומות, לדוגמה אצל הרב יואל שילה, הכעקתה: בירור האם יש איסור תקרובת ע"ז בשערות ממקדשי הודו, רכסים תש"פ, עמ' 357). אך למעשה אין ללמוד משם אלינו, כיוון שבדבריו התייחס באופן ספציפי לפולחן בטירופטי ולאמונה מיתית הקשורה לפולחן זה, ולא למערכת הכוללת של אמונת ההינדואים.

ואף על פי כן, מדברי החזו"א ניתן לחזק את ההכרעה שהינדואיזם אינו ע"ז גמורה. כעיקרון, ההנחה הפשוטה היא שלמרות שההינדואים לא קוראים לכוח העליון בשם אלוהי ישראל – מכיוון שהם מכירים בישות-על אינסופית שכל היקום מושפע ממנה, הרי זה כהכרה באלוהים כל-יכול. ואם יהיה מי שיתעצם לומר שאין

להגדיר זאת כאמונה בבורא, מכיוון שלא מכירים בו כאלוהי ישראל ולפיכך אין כאן שיתוף אלא ע"ז גמורה, הרי שדעת החזו"א ההינדואיזם הוא לכל היותר מינות. אמנם, כעיקרון ניתן לטעון שעל פי היסודות של סוגיית ע"ז בשיתוף, אמונת ההינדואים תואמת להגדרת שיתוף, על אף שאינם מכירים באלוהי ישראל ובסיפור התנ"כי. כידוע, איסור ע"ז חל כבר על אדם הראשון, כפי שמובא בתלמוד: "רבי יהודה אומר: אדם הראשון לא נצטווה אלא על עבודה זרה בלבד... רבי יהודה בן בתירא אומר אף על ברכת השם" (סנהדרין נו, ב). הדעה הרווחת היא שאדם הראשון הצטווה על שש מצוות, ביניהן איסור ע"ז (סנהדרין נו, ב; רמב"ם מלכים ט, א. ועי' פנה"ל אמונה ומצוותיה ה, א, הע' 1). משמעות הדבר היא שההגדרה ההלכתית של ע"ז, וההיתר ל"שיתוף" הנגזר ממנה, לא תלויה בהתגלות לאברהם או לישראל. ראייה לכך מדברי הרב פנחס הורוביץ בפירושו "פנים יפות" (בראשית לא, ג) כשהסביר שתרח עבד ע"ז בשיתוף. לפיכך לא סביר לטעון כי יש חובה לבני נח להאמין דווקא באלוהי ישראל, כלומר דווקא בסיפור התנ"כי, על מנת להיקרא משתפים, שכן יסוד איסור ע"ז קדם ללידת עם ישראל. כמו כן, אין לומר שחלה עליהם החובה להאמין דווקא באל העליון שמתבטא בתורה והתגלה לאדם הראשון או ולנביאים בכלל, שכן על פי המדרש (בראשית רבה לט, א) אף אברהם בתחילה לא האמין דווקא בהתגלות מסוימת אלא בהכרה בכך שיש "מנהיג לבירה". באופן דומה תיאר הרמב"ם (הלכות עבודה זרה א, ג) את אמונת אברהם כמי "שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל", כלומר תפיסה פילוסופית המכירה בכוח עליון ואינה תלויה בהתגלות. על פי עקרונות אלו עולה כי חובת האמונה המוטלת על בני נח מסתכמת בשיתוף של כוח עליון ונשגב, אף שאינו מזוהה עם אדם או עם חברה מסוימת.

ראייה נוספת לכך שאין חובה שבני נח יאמינו דווקא באלוהי ישראל כדי להיקרא משתפים, ניתן להביא מדין הנוצרים, ואולי אף מדין המוסלמים. שהרי לדעת רוב הפוסקים מעמד הנוצרים כעובדי ע"ז בשיתוף (פנה"ל אמונה ומצוותיה ה, י). בהשקפה ראשונה היה מקום לומר שהסיבה לכך היא מכיוון שהם מאמינים בתנ"ך ובאלוהי ישראל, ואם היו בני המוסלמים והנוצרים מאמינים בישות עליונה שלא קשורה לישראל, לא היו מוגדרים כמשתפים.

אולם לעניות דעתי ההתבוננות מלמדת את ההיפך. תפיסת האלוהות הנוצרית (וכן המוסלמית) שונה בתכלית מזו היהודית. אף שהם מכירים ברובד מסוים של ההיסטוריה הישראלית, הם מכחישים את עיקריה, משנים את פרטיה וטוענים שהברית עם ישראל בטלה. כך שאלוהי ישראל במושגים שלהם רחוק מאלוהי ישראל שלנו, וניתן לומר שמלבד ההכרה בכך שהיתה לו ברית עם ישראל (בלשון עבר לדעתם), ומלבד ההכרה בכך שהוא אל עליון, לא נותרו הרבה קווי דמיון בין אלוהיהם

לאמונת ישראל. הנוצרים נחשבים כמשתפים, חרף העובדה שאינם מכירים באלוהי ישראל ה' אחד שאין כייחודו כפי שאנו מכירים, מפני שהם מכירים גם באל עליון אוניברסלי. ומכאן נלמד לנידון דידן. אף שאין ההינדואים מכירים באלוהי התנ"ך, מכיוון שהם מאמינים בישות עליונה הרי שהם נחשבים כעובדי עבודה זרה בשיתוף.

סיכום

ראינו כי על אף קשיי הפסיקה וההבנה של הדת ההינדואיסטית, ניתן לעצב גישה הלכתית כלפיה באמצעות הבנת המושגים השונים בדת באופן ברור, וכן היכרות מסוימת עם אופי הדת.

לאחר עיון בדברי הפוסקים, בעובדות ובמקורות השונים, נראה כי הגישה המסתברת ביותר ביחס להינדואיזם היא הגדרת דת זו כע"ז בשיתוף. יסוד קביעה זו נעוץ בהבנה שמושג הכוח העליון, הנשגב מכל, האינסופי, קיים בכל הזרמים ההינדואים בצורה כזו או אחרת. כתבי הדת מלמדים על כך, כמו גם מפגשי דתות. כמו כן, לפי מחקר שנערך בשנים האחרונות, כמעט כל ההינדואים מאמינים באלוהים בצורה כזו או אחרת, בין אם כאל אחד, ובין אם כאל בעל התגלמויות שונות. כך עלה גם משיחותיהם של מומחים לנושא.

חשוב להזכיר כי לעובדה שההינדואיזם הוא ע"ז בשיתוף, יש השלכות בעיקר לגויים עצמם, ולשיח איתם. אומנם, כל תוצרי ע"ז בשיתוף עדיין אסורים ליהודים כע"ז גמורה, ועל כן כדי להתיר פרקטיקה הינדואית מסוימת יש לבחון את זיקתה לפולחן ההינדואיסטי.



הרב זלמן ברוך מלמד, ראש ישיבת בית אל על הספר מסורת הגיור

בס"ד, י"ח בכסלו תשפ"ג

לבני האהוב הרב אליעזר שליט"א

כאשר התחלת לברר את נושא הגיור להלכה, אמרתי לך למה אתה משקיע את כוחך ומרצך בשאלה שנויה במחלוקת, כאשר כל צד מגובש בדעתו ושום בירור הלכתי לא ישנה את דעתו. המחמירים הסבורים שגיור מחייב קבלת מצוות מלאה, ואם חסרה קבלת מצוות מלאה הגיור אינו גיור גם בדיעבד, לא ישנו את דעתם ואף לא יעיינו בספרך, כיוון שהם ביררו את הנושא היטב או סומכים על גדולים. והרבנים המקלים גם דעתם מגובשת, וגם הם ביררו את ההלכה היטב, וגם הם סומכים על גדולים שהקלו. וכל בירור שתעשה כמה שיהיה יסודי ורחב לא יזיז אותם מדעתם, אז למה אתה משקיע כל כך הרבה כוחות ומכניס עצמך במחלוקת.

ואולם כעת כשראיתי את ספרך שבו סקירה רחבה מאוד של הגיורים שנעשו במשך הדורות, והיחס של חכמי הדורות לגיור בכלל, והדעות השונות בפסיקה למעשה – זה ספר יסודי שמקיף את נושא הגיור מכל צדדיו בצורה מושלמת. נראה לי שיש ערך רב מאוד לספר, גם אם לא יביא להכרעה בין הדעות למעשה. חזק ואמץ ויהי ד' עמך להמשיך בשקידת התורה ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ויפוצו מעינותיך חוצה עוד ועוד.

נ. ב. אני כשלעצמי רואה ששאלת הגיור כבדה מאוד, ומן הנכון לכנס את תלמידי החכמים בעלי הדעות השונות כי היכי דלימטיי' שיבא מכשורא, ולדון ביחד לגופו של עניין ברוב יועץ.

לענ"ד רוב הרבנים המחמירים הם רבנים שחיים בקהילות תורניות או חרדיות, ואינם נפגשים עם הבאים להתגייר אלא במידה מאוד מצומצמת. ולעומת זאת, רובם

* מכתב ששלח הרב זלמן ברוך מלמד, ראש ישיבת בית אל, לבנו הרב אליעזר מלמד, לאחר שעיין בטיטוט הספר מסורת הגיור. אנו מודים לרב זלמן על הסכמתו לפרסום המכתב.

של הרבנים המקלים הם רבנים שנמצאים בקרב ציבור שבו הבאים להתגייר רבים. זאת ועוד, רבנים הרואים עצמם אחראים לקהילות שלהם ולחוג שלהם, דעתם שונה מרבנים שרואים עצמם מחויבים לתקנת כלל הציבור ולא רק לקהילות שלהם. הרבנים המחמירים צודקים במקום שהם נמצאים, והרבנים המקלים צודקים במקום שהם נמצאים. וכן רב שהוא בתפקיד הנושא בעול הציבור, מבטו שונה מתלמיד חכם שאינו נושא בעול הציבור.

שאלת הגיור היום היא שאלה מערכתית. יש רבנים שדעתם להקל למקרים יחידים, אך להקל בצורה גורפת לרבים ולהפוך את הבדיעבד לכתחילה, זה נראה להם שאסור לעשות. ויש רבנים שדעתם להפך, אילו השאלה הייתה ליחידים אין מקום להקל, אבל כעת שזו לדעתם שאלה קיומית של סכנת קרע בעם, לכן יש להקל. מקובל בכל הדורות בשאלת עגונות, שהפוסקים היו מחפשים כל דרך של קולא להציל עגונות מעגונותם, והיו סומכים על דעת יחיד בשעת הדחק. אע"פ שקולא לעגונות פירושו להכניס לחשש ממזרות לדעת המחמירים, דהיינו שהאשה הזו שהיא לדעתם אשת איש, אם תנשא בניה יהיו ממזרים ונכדיה וניניה עד סוף כל הדורות, והם יתערבו בקהל, ולאן זה יגיע. אעפ"כ הרבנים הקלו. כלומר יש שעת דחק שמחייבת להקל, וצריך לשקול את נושא הגיור האם זו שעת דחק, ומה ההשלכות אם יקלו בגיור ומה ההשלכות אם יחמירו בגיור. ובשביל זה צריך רוב יועץ עם בעלי הדעות השונות.

כל עוד שאין הרבנים מתכנסים ביחד לחפש פתרון הלכתי מוסכם, הבג"ץ הוא הפוסק לדאבונינו. ואם נשכיל ונתגבר על המחלוקת לשם שמים, ויתכנסו תלמידי חכמים בעלי הדעות השונות ויקשיבו זה לזה מתוך רצון להבין אחד את השני, מתוך יחס של כבוד הדדי ומתוך הכרה שכולם מכוונים לשם שמים, יש תקווה שיגיעו ליד הסכמה ויתקדש בזה שם שמיים.



הרב אורי ישראל מענה יסודי לספר משנת הגר

- פתיחה
- פרק א - דוגמאות בולטות: ביטול או התעלמות מדברי המקילים
- פרק ב - התעלמות מדברי רבנים שהקילו
- פרק ג - ביטול דברי רבנים שהקילו
- פרק ד - מחלוקת כוזבת עם הרב מלמד
- פרק ה - סתירות פנימיות וסילוף דברי הפוסקים
- פרק ו - אי הכרת המציאות כראוי
- פרק ז - כיצד נכון ללמוד את תשובות האחרונים
- פרק ח - כמה הערות נחוצות
- סיכום

סוגיית גיורם של קרובי ישראל שמסתבר שלא ישמרו אורח חיים דתי נידונה בהרחבה בספר מסורת הגיור בידי הרב אליעזר מלמד, ומסקנתו היא שפוסקים רבים הקילו לגייר בשעת הדחק  לאחרונה פרסם הרב משה קליין מהדורה חדשה לספרו משנת הגר, בה טען כי העמדה המקילה בגיור משוללת יסוד  הרב אורי ישראל משיב על כל טענותיו של הרב קליין, אחת לאחת, ומבהיר במאמרו כי העיון במקורות ובנימוקים שהציג הרב קליין מגלה כי דבריו שגויים, לא מבוססים, ומתעלמים מדברי הפוסקים המקילים ומנימוקיהם



הרב אורי שראל

מענה יסודי לספר משנת הגר

פתיחה

בספר "מסורת הגיור" מאת מו"ר הרב אליעזר מלמד (מכון הר ברכה תשפ"ג), נתבארה "מסורת הפסיקה בדורות האחרונים בשאלת גיור קרובי ישראל שמסתבר שלא יקיימו אורח חיים דתי".

מסורת הגיור מעניק תמונה כוללת ומקיפה של תשובות הפוסקים בעת החדשה בעניין הגיור (בין השנים תר"י-תש"ל), תוך מגמה להביא את דבריהם במלואם ובדיוק, הן דעות המחמירים והן דעות המקילים, בהתאם למגוון הדעות הרחב שבסוגיה. בספר סוכמו הסוגיות המרכזיות סביב הגיור בהן דנו הפוסקים, והשאלה היסודית בדברי כל פוסק – האם אסר או התיר את הגיור כאשר מסתבר שהגרים לא יקיימו אורח חיים דתי; כשליש מהפוסקים החמירו שאין לגייר, וכשני שלישים מהפוסקים הקילו לגייר אף שמסתבר שהגר לא יקיים אורח חיים דתי (מבין כ-220 פוסקים).

מבין הפוסקים המקילים יש שכתבו כך בפירוש ויש שכך מוכח מדבריהם, ויש רבים שאין בדבריהם התייחסות ברורה לעניין שמירת המצוות הצפויה של המתגייר, אך כיוון שברור מהמציאות ההיסטורית ומתשובות הלכתיות אחרות שהגרים ככלל לא היו צפויים לשמור מצוות, מובן שאותם רבנים הקילו למרות שהיה מובן להם שהגר אינו מתכוון לשמור מצוות. כדי להבין היטב נושא זה אמליץ למעיין ללמוד לכל הפחות את השער הראשון בספר מסורת הגיור, ובמיוחד את הנצרך לענייננו – פרקים ט'-י, ופרק יז (הספר כולו זמין באתר ישיבת הר ברכה).

בשנה שחלפה הוציא לאור הרב משה קליין מהדורה חדשה של ספרו "משנת הגר" (מכון משנה תורה תשפ"ד). בפרק הרביעי בספרו קובע הרב קליין שאין דעה שניתן לסמוך עליה שניתן לגייר קרובי משפחה של יהודים שלא צפויים לקיים אורח חיים דתי, "ואלו דברים שאין להם שחר". בדבריו מתייחס למקצת מהרבנים שהוזכרו במסורת הגיור, וטוען להסבר אחר בשיטתם.

במאמרי אגיב לטענותיו של הרב קליין ביחס לספר מסורת הגיור. מטרתי היא להראות שאין בדבריו שום דחיה לקביעה המרכזית של הספר, ופוסקים רבים הקילו לגייר מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי. בנוסף, ביחס לכל הפוסקים שמביא הרב קליין בהתייחסו למסורת הגיור, דברי הספר מדויקים ואותם פוסקים אכן הקילו

לגייר מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי. בנוסף, לצערי, כפי שיפורט במאמר, פעמים רבות מציג הרב קליין את האמור בספר בצורה חלקית ומעוותת, אולי בשל הזלזול העקרוני שלו בעמדה המקילה. לכן חשוב להדגיש כי הרוצה להכיר את הלימוד מדברי הפוסקים שבספר, לא יכול להסתמך על דברי הרב קליין, וצריך לעיין בספר עצמו (כאמור הספר זמין ברשת).

התמונה החלקית של הסוגיה עומדת בלב חיבורו של הרב קליין. בספר מסורת הגיור הובאו בהרחבה דברי המחמירים, תוך הבהרת נימוקיהם ושיקוליהם, ולצידם כמובן גם הובאו דברי המקילים. אולם הרב קליין מציג רק את דברי הרבנים המחמירים בסוגיה, ברשימה ארוכה שאין כל חולק על עצם קיומה (אף שיש לחלוק על הציון לדברי פוסקים מסוימים שבתוכה). ועם זאת, מטרת מאמר זה מצטמצמת לתגובה לדברי הרב קליין ביחס לספר מסורת הגיור בלבד. לכן אזכיר את דברי המקילים רק בקצרה, תוך כדי מענה לדבריו, ואמליץ ללומד לעיין בספר (פרק ז) כדי להבין את ההסברים של המקילים במלואם.

הרב קליין שולל את עובדת קיומה של עמדה מקילה במשמעות קבלת המצוות בגיור. הוא מזלזל בטענה שפוסקים רבים הקילו בגיור, ולכן מזלזל בספר מסורת הגיור. כפי הנראה, בשל עמדתו העקרונית הפוסלת את העמדה המקילה בגיור, למרבה הצער, הוא לא משקיע כראוי בדיון התורני. לאורך המאמר יתברר כי במקרים רבים משמיט הרב קליין חלקים חשובים מדברי הפוסקים הנידונים, ויש שאף מייחס להם את ההפך גמור ממה שכתבו. הוא גם משמיט בשיטתיות את אופן הלימוד של תשובות הפוסקים במסורת הגיור, ולפיכך גם לא משיב לדברים שהוצגו בספר כפי שהם.

כהמשך לכך, הרב קליין לא מזכיר בדבריו כלל את שמו של הרב אליעזר מלמד או אפילו את שם הספר מסורת הגיור. בדבריו גם אין שום הפניות מדויקות לעמודים שבספר או ציטוטים ממנו. כך הרב קליין לא מכוון את הלומד לראות מה שנכתב במסורת הגיור, כדי שיוכל להשוות ולשפוט לפי שיקול דעתו, האם הרב קליין צודק בפרשנות דברי הפוסקים, או שהפרשנות שבמסורת הגיור נכונה. בנוסף, בתגובתו מערבב הרב קליין בין מסורת הגיור ובין ספרים אחרים. מסיבות אלו, וכן בשל העובדה שדבריו נכתבו באופן לא בהיר, קשה מאוד להבין אל מי ואל מה בדיוק הוא מתייחס (ראו עוד להלן בפרק ח). במאמרי השתדלתי להפנות לדברי כל פוסק במקורם, וכן היכן נידונו הדברים בספר מסורת הגיור והיכן במשנת הגר (כל הציונים לספר מסורת הגיור במאמר הם לסדר הפרקים; כל הציונים למספרי עמודים הם לספר משנת הגר).¹

1. יש להעיר כי לאחרונה פרסם הרב ירוחם ארלנגר, עורך הספר משנת הגר, מאמר כנגד דברי המקילים שבמסורת הגיור (המעין 255 [סו,א], תשרי תשפ"ו, עמ' 134-146). במאמר זה אין כמעט חידוש על גבי מה

פרק א – דוגמאות בולטות: ביטול או התעלמות מדברי המקילים

בפרק זה נראה כי כדי לטעון שאין דעה מקילה בגיור ושלא ניתן לסמוך על דעה כזו, הרב קליין דחה לחלוטין דברי פוסקים שהקילו, התעלם מחלק מדברי פוסקים נוספים (מהם ברור שהקילו), תיאר באופן תמוה את דבריהם, או הטעה את הקוראים וכתב דברים הפוכים מדברי הפוסקים עצמם.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל

בולטת במיוחד תגובת הרב קליין לדברי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, הראשון לציון ומגדולי הפוסקים בדורות האחרונים. בתשובותיו הקל הרב עוזיאל בפירוש לגייר מי שלא יקיים מצוות (עיינו מסורת הגיור כח, ב-ג; כד, יח; ועוד).² הרב קליין מגיב ש"כל דבריו פלא גדול", "ואין לסמוך על סברא זו אפילו לצירופא בעלמא" (עמ' קכ-קכא). באופן דומה כותב הרב קליין על דברי פוסקים נוספים שסברו בדומה לרב עוזיאל (להלן פרק ג). ועוד כתב שמי שלא יעיין במקורות, עלול לטעות שיש מחלוקת פוסקים בסוגיה, כאשר בפועל העמדה המקילה היא חסרת שחר (עמ' קטז).

נפרט יותר: הרב עוזיאל עסק בפירוש בגרים שידוע שלא יקיימו מצוות לאחר גיורם, וביאר בהרחבה רבה שאף על פי כן יש לגיירם, "שאין תנאי קיום המצוות מעכב את הגירות אפילו לכתחלה" (משפטי עוזיאל ז, כ). והבהיר: "גר שקבל עליו המצוות ועונשו, אף על פי שידוע שלא יקיים אותן, מקבלים אותו" (שם ב, נח). הרב קליין הדגיש בצדק משפטים אלו.

אמנם הרב קליין תמה: "היאך נייד [איך התעלם הרב עוזיאל, א"ש] מכל דברי הפוסקים הנ"ל וראשונים ואחרונים כאחד". משום מה מסרב הרב קליין להעלות על דעתו שהרב עוזיאל מפרש אחרת ממנו את דברי הראשונים, כפי שאכן כתב הרב עוזיאל בהרחבה. וממשיך הרב קליין להקשות על ראיותיו: "מה ראה להוכיח מדברי הרמב"ם שם לענין גר שחזר לסורו? הרי דבריו שם אמורים במי שנתגייר בכוונה שלמה, אלא שמצוי הדבר שלאחר זמן חוזרים לסורם מחמת הרגליהם הרעים". גם כאן הרב קליין סמוך ובטוח שהבנתו ברמב"ם היא היחידה האפשרית, ומקשה על

שנאמר במשנת הגר, אם כי שם דווקא פעל כראות וציין שבדבריו הוא מבקש לחלוק על הרב אליעזר מלמד וספרו מסורת הגיור. הרב עמנואל גדג' וידידי חבר מכון הר ברכה הרב אפרים שחור פרסמו תגובות קצרות למאמר זה (שם 256 [סוב,], טבת תשפ"ו, עמ' 90-96). מאמרי מהווה תגובה ארוכה ומפורטת.

2. עוד על שיטת הרב עוזיאל ראו במאמרי של ידידי הרב יאיר וייץ, 'דעת הרב עוזיאל בעניין קבלת מצוות בגיור', 'כיצד הבינו הפוסקים ודיני הגיור את דברי הרב עוזיאל?' והאם מחויב ש"סופם יבואו לידי קיומם?", באתר ישיבת הר ברכה, אדר ב' תשפ"ב; ובקצרה "אע"פ שאינם שומרים דת ומצוות – בשם ישראל יכונו", באתר ערוץ 7, אייר תשפ"ב.

הרב עוזיאל שהבין את הרמב"ם אחרת ממנו.³ עוד מקשה על ראיית הרב עוזיאל מדברי הגמרא שבני בניו של המן לימדו תורה וכו' (סנהדרין צז, ב), שאין ראיה מכאן שגייירו מי שלא ישמור מצוות, ולא מדקדק בדברי הרב עוזיאל שהביא זאת רק כדי להראות שייתכן שיהיו לגרים צאצאים גדולים בתורה, ולכן אין לדחות גרים "דילמא נפיק מהם זרעא מעליא".

באופן תמוה, טוען הרב קליין שהרב עוזיאל סותר את עצמו, שכן בתשובה לגבי אישה שנבעלה לגר שמיד אחרי הטבילה לא הסכים להיות יהודי, כתב: "על כל פנים בנדון דידן, שתיכף אחרי הטבילה לא רצה לשמוע עוד מדת ישראל, הרי שברגע הראשון חזר לסורו. הלכך בעילותיו הם בעילת גוי ועושה את אשתו זונה לאוסרה לכהונה" (משפטי עוזיאל ב, י"ד נו). ומעיר על כך הרב קליין: "וראה שם שחזר על דבריו אלו, שנה ואף שילש לאורך כל תשובתו שם, שאם התברר לנו שכבר בעת הגיור לא היה בדעתו לשמור את המצוות בפועל, הרי הוא נכרי לכל דבר ועניין". ולא שת ליבו שהרב עוזיאל סובר כי "הגיור צריך להיות בכוונה עמוקה להיות יהודי ולהתקשר לתורה" (מסורת הגיור כח, ג), וכפי שכתב: "הגרות הפורמאלית, שאין בה אלא שנוי השם גרידא, אינה רצויה ואינה קיימת לעשות את המתגייר לאיש מישראל לשום דבר" (משפטי עוזיאל ב, י"ד סו). ואילו, כאמור, בתשובה מדובר במי שטבל לגיור אבל לא רצה כלל להיות יהודי, ומי שמקבל על עצמו זהות יהודית, אפילו אם יודעים שלא ישמור מצוות, מקבלים אותו לגיור.

עוד הגדיל הרב קליין לטעון כאילו הרב עוזיאל פסל גיור של מי ש"לא היה בדעתו לשמור את המצוות בפועל" (עמ' קכא). דבר זה לא נזכר כלל וכלל בדברי הרב עוזיאל.⁴

הרב שלמה דוד כהנא

הרב קליין מביא את דברי הרב שלמה דוד כהנא, ראב"ד ורשה, בשו"ת ויען אברהם (מט), ש"ההכרח יאלצנו לקבלם, גם אם יערימו עלינו שהם מקבלים עליהם באמת עול מצוות". הפירוש הפשוט לדברים הוא, שאף אם הגרים הללו אינם מתכוונים באמת לקבל עליהם עול מצוות, ורק מערימים עלינו שהם מקבלים מצוות, יש לגיירם.

3. בשונה מדברי הרב קליין שמדובר "במי שנתגייר בכוונה שלמה", הנושא שבו עוסק הרמב"ם (איסורי ביאה יג, יז) הוא גיורים בעייתיים, ו'חזרה' שם בלשון הרמב"ם משמעותה בד"כ גיור ("שחזרו מאהבה", "שכל החוזר מן הגוים", "והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר", ועוד), והזכיר 'חזרה' במשמעות שונה רק פעם אחת ("חזר ועבד עבודה זרה"). איני מכיר ביסוס לפירושו של הרב קליין ש'חזרה' היינו שהגר חוזר לסורו. ואכמ"ל.

4. יש להעיר עוד, שלא כדברי הרב קליין שהמתגייר "נכרי לכל דבר ועניין", הרב עוזיאל מחשיב אותו כגר שחזר לסורו, שקידושו קידושו, "אבל לכל שאר הדברים הרי הוא כגוי", שכן דברי המתגייר שאינו רוצה להיות יהודי נאמרו אחרי הטבילה ולא לפני (משפטי עוזיאל ב, י"ד נו).

ומסביר הרב קליין: "פשיטא שלא די בהצטרפות לזהות יהודית, או בקבלת חלות המצוות ללא קיומן חלילה, אלא כך היא כוונת הדברים, שאף שיש חשש שיערימו עלינו, אין בכך כדי לפסול את הגיור, כיון שבסופו של דבר הם 'דברים שבלב ואינם דברים', וככל האמור" (עמ' קיח). כלומר, לפי הסברו, גם אם הגר אינו מתכוון לשמור מצוות, הגיור כשר, שכן אלו דברים שבלב. ובמילים אחרות, מי שמסתבר שלא יקיים מצוות – ניתן לגיירו.

בעניין זה מודה הרב קליין לעיקרי התיאור העובדתי המובא במסורת הגיור. עיקר טענתו, אם כן, היא שהרב כהנא לא הקל בהגדרת קבלת המצוות. בעניין זה, וכן בפוסקים נוספים שכך הסביר הרב קליין, נרחיב בפרק ד.

על כל פנים, בתשובת הרש"ד כהנא מבואר רק שיש חשש שהגרים אינם מתכוונים לשמור מצוות, אך לא מבואר מה הסיכוי לכך. ואולם במקומות אחרים כתב הרש"ד כהנא לגייר גם מי שלמיטב הבנת בית הדין לא ישמור מצוות: "אותם המתאמצות ביותר אין לדחותן, אם מתחייבות עצמן בכל תוקף לנהוג בדת ישראל, הגם שלפי הבנתנו החיצונית לא יקיימו הבטחתן, אבל מכל מקום על פי דין התחייבותם יש לה תוקף" (נחמת שלמה נא), ובתשובה אחרת הסיק כי "אם אומרים בפה או בכתב שמקבלים עול מצוות, הגם שידוע שלא יחזיקו – אין מרחקין אותם בשעת הדחק" (נחמת שלמה לה). אם כן, לפלא על הרב קליין, שעל אף שבמסורת הגיור (כה, ד) צוינו ונידונו תשובות רבות של הרב כהנא מספרו נחמת שלמה, בחר להתמקד דווקא בתשובה אחת שלו שהובאה בשו"ת אחר.

הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון

הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון המהרש"ם, מגדולי הפוסקים בגליציה, לאחר שדן והעלה שמותר לגייר נשים נכריות שנישאו ליהודים, התייחס לשאלת גיור ילדיהן של הנשים, וכתב כי "מה שאבותיהם מרגילים אותם לכתוב בשבת קודש וכדומה, אין זה מחאה, כי מעשה אבותיהם בידיהם, ואומרים מותר וכתינוק שנשבה בין העכו"ם דמי" (שו"ת מהרש"ם ו, קט). נשים לב, מדובר בבית שהילדים שגדלים בו אינם יודעים שאסור לכתוב בשבת! אם כך ברור שלא מדובר בבית שבו נשמרת השבת. עניין זה לא הפריע למהרש"ם להתיר לגייר אישה שידוע לו שזה הבית שתבנה (עיינו מסורת הגיור כ, ו; י, ז).

אולם אחר שהרב קליין מביא את דברי המהרש"ם שכתב שגיור הנשים הללו אינו גיור לשם אישות, "דבכהאי גוונא שביד הבעל להשתמד ר"ל, אם כן כשהאשה מתגיירת הוי לשם שמים", הוא כותב שההסבר הנזכר במסורת הגיור מופרך (עמ' קיז). הוא לא משלים את טענתו, אבל ייתכן שכוונתו שכיוון שהאישה מתגיירת לשם שמים, הרי שהיא מתכוונת לשמור מצוות. זו טענה תמוהה למדי. היא גם סותרת

דברים ברורים שהוא כותב לאחר שני עמודים, שחיבור שתי הסברות הללו יחד דהיינו גיור לשם אישות ואי-שמירת המצוות, "הוא דבר שאין בו טעם, שכן הלכות נפרדות הן שדיניהן וגדריהן חלוקים" (עמ' קיט).

על כל פנים, הרב קליין מסיק שדברי המהרש"ם על הילדים שאינם יודעים שאסור לכתוב בשבת, "הוא משום שגם יהודים שומרי מצוות לא היו מקפידים באותם ימים בכל דבר, ויש ששלחו ילדיהם לבית הספר בשבת אף שהשבת נשמרה בביתם". אולם הוא שוב טועה, שהרי אם השבת נשמרה בביתם (טענה שגם לה אין ביסוס), הרי הם יודעים מאיסור כתיבה בשבת ויש כאן מחאה לכשיגדלו, היפך דברי המהרש"ם שכתב שהם כ"אומר מותר" וכתיונות שנשבו.

בסיום דבריו הטעה הרב קליין את הקורא לחשוב שהמהרש"ם דיבר בפירוש על קבלת המצוות בפועל: "שפתיו ברור מיללו שהנימוק להכשרתו את הגיור, הוא משום שאין הכרח שאין כוונתן של אותן הנשים שלמה בקבלת המצוות בפועל, כפי שכתב שם". ועוד הגדיל לעשות כשביאר שהמהרש"ם הכשיר את הגיור בגלל ש"אין הכרח" שאין כוונתן שלמה בקיום המצוות, ולכן הכליל את המהרש"ם תחת הכותרת "דברים שבלב אינם דברים". אמנם, המהרש"ם לא הזכיר כלל ש"אין הכרח", "דברים שבלב", ואפילו לא "קבלה" (למעט קבלת בית הדין את המתגייר).

כיוצא בזה בדברי פוסקים רבים הרב קליין הכניס בדבריהם שהם כתבו שהגר מתכוון לשמור את כל המצוות, וזאת גם כאשר אין לכך זכר בדבריהם, וכפי שנראה להלן פרק ה.

הרב דוד מועטי

ביחס לדברי הרב דוד מועטי, מגדולי הפוסקים באלג'יריה, כותב הרב קליין: "וראה עוד שו"ת צוף דבש (י"ד סי' נו) שהיה אף הוא מגדולי רבני צפון אפריקה, והחמיר בענין זה לא רק לענין קבלת מצוות, אלא גם שלא לגייר גרות לשם אישות, ובת זוג נכריה שהתגיירה, צידד לאוסרה להנשא לבן זוגה לאחר הגיור" (עמ' קכד). אלא שהמעין בתשובה יגלה דברים הפוכים. ראשית, בצוף דבש לא דיבר כלל על קבלת מצוות. ושנית, ממש היפך דברי הרב קליין, קבע שיש לגייר בת זוג של יהודי ולחתן אותם. וכך כתב בסיכום התשובה: "משום הני טעמי, ודאי כשתבא להתגייר מקבלין אותה, ועושין לה כדין כל הבא להתגייר, אלא שמפרישין אותה ממנו ג' חדשים כדין הבא להתגייר הוא ואשתו... ואח"כ נושא אותה בקידושין וכתובה כדין ישראל" (עיינו מסורת הגיור כה, ב; י, יט).

פרק ב - התעלמות מדברי רבנים שהקילו

בספר משנת הגר עוסק לעתים בדברי הפוסקים שהובאו בספר מסורת הגיור, אולם

מתייחס בדבריו רק לחלק מדברי אותם פוסקים, ועל יסוד המקורות החלקיים טוען שמאותם פוסקים אין ראייה שהקילו. אולם במסורת הגיור הוצגו מקורות הפוסקים במלואם. המקורות השלמים מלמדים שאותם רבנים הקילו בגיור, כלומר גיירו גם מי שמסתבר שלא יקיים אורח חיים דתי.

פולמוס הרבנים בקובץ 'תבונה'

בכתב העת התורני "תבונה" שנדפס בקובנה ופרנקפורט הובאה בשנת תרפ"ב שאלה מארצות הברית, האם ניתן לגייר בשעת הדחק גיורים בעייתיים. אחת הבעיות המתוארות בשאלה הייתה שמירת המצוות: "במדינה זו רובם הם מחללי שבת רחמנא ליצלן, ולכתחילה אינם מקבלים עליהם עול כל התורה, מפני שהרבה דברים כבר נחשב להם להיתר". שלושה מהרבנים שענו לשאלה זו והתירו את הגיור – הרב שמואל ילוב, הרב שלמה נתן קוטלר והרב יחזקאל אברמסקי – לא עסקו בשאלת שמירת המצוות (עיינו בהרחבה במסורת הגיור כב, יב; כו, כד-כו).

ועם זאת, לדעת הרב קליין אין ללמוד מהם שהקילו בהגדרת קבלת המצוות, שכן כוונתם "שכאשר הגר אינו מקבל את דברי הרבנים בפרטים מסוימים, אשר הוא חושב בטעותו שאינם אלא חומרא בעלמא, אין בכך כדי לעכב את הגיור" (עמ' קכב). לפי הסברו, הגרים לא האמינו שנאסר עליהם לחלל שבת וחשבו שאלו חומרות סתם, כי כאמור "הרבה דברים כבר נחשב להם להיתר". נדגיש, למרות שהרב אומר לאותו הגר שאסור לחלל שבת, כיוון שאותו גר חושב שזו לא חובה – ניתן לגיירו. כך מבקש הרב קליין לדחות את הראיה שהרבנים הקילו לגייר מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי (על דרך הסבר זו ראו בהרחבה להלן בחלק השני של פרק ד).

הרב בן ציון חיים נטלוביץ, רב בליטא ובארצות הברית, היה היחיד שהתיר וגם נימק מדוע יש לגייר למרות שלא צפויים לקיים אורח חיים דתי. הוא נימק שלמרות בעיית שמירת המצוות, "אין עכוב בזה, דדוקא אם משיירים הם בעת הקבלה, שמתנה בפירוש שאין מקבל עליו – זה נקרא עכו"ם שבא לקבל חוץ מדבר אחד, שאין מקבלין אותו. אבל אם הוא מקבל עליו הכל, ואין משייר בקבלתו – הרי הקבלה היתה בשלמותה. שהעיקר היא קבלת המצוות, והוא קיבל הכל ולא משייר" (תבונה ב, טו). אבל הרב קליין מתעלם מדברים אלה, וכותב שכוונת אותם רבנים, כולל הרב נטלוביץ עצמו, לסברה אחרת.

הרב יחזקאל אברמסקי

ביחס לדעת הרב יחזקאל אברמסקי, בעל חזון יחזקאל, הרב קליין כותב שהיא הובאה "באופן מסולף", "כביכול סבר שקבלת המצוות אינה מעכבת, ואף לכתחילה די לנו בכך שהגר מקבל על עצמו 'תרבות וזהות יהודית', וניתן מקור לכך ממאמרו

המובא בקובץ מאמרים (עמ' קה ואילך). אמנם המעיין שם ימצא היפך הדברים ממש... (עמ' קכג).

האמת היא שבעניין זה מסלף הרב קליין לגמרי את הדברים בספר מסורת הגיור (י, ב, י; כב, יב), שכן הרב אברמסקי מופיע ברשימת הרבנים המחמירים שלא לגייר מי שלא יקיים אורח חיים דתי, ובדיעבד סוברים שהגיור תקף, עם הערה שיש ספק, אולי היה מסכים לגייר מי שצפוי לקיים אורח חיים מסורתי. המאמר שהרב קליין מביא, הוא הוא המקור במסורת הגיור לקביעה שהרב אברמסקי מחמיר. ועוד מגדיל לעשות הרב קליין, ובמקום אחר כותב שבמאמרו ביאר הרב אברמסקי שגר כזה אין גרותו כלום, אף שבמאמר אין לכך זכר (עמ' קיב).

ואמנם, כפי שראינו לעיל בפרק זה, כ-14 שנה קודם לכן השיב הרב אברמסקי לשאלה על גיור נוכריות שנישאו לישראלים, ש"במדינה זו [ארצות הברית] רובם הם מחללי שבת רחמנא ליצלן, ולכתחילה אינם מקבלים עליהם עול כל התורה, מפני שהרבה דברים כבר נחשב להם להיתר" (תבונה ב, כה). הרב אברמסקי השיב שמותר לגייר, דן בגיור לשם אישות ונטען, ולא התייחס לבעיה לכאורה של קבלת מצוות. מכאן הוסק במסורת הגיור שהרב אברמסקי "בתחילה היקל לגייר לשם 'זהות יהודית'". הרב קליין בוחר להתעלם מהמקור הזה, ובמקום זאת מציג באופן מסולף את הדברים שבמסורת הגיור על דעת הרב אברמסקי.

הרב אליהו גוטמכר

הרב אליהו גוטמכר, רבה של גריידיץ, הורה לגייר גם מי שספק אם תקיים הלכות נדה, שכן "המכשול נדה ספק, ואיסור נדה דרבנן [אם נגייר אותה. א"ש], וחיוב מלקות מן התורה ודאי [אם נסרב לגיירה, א"ש], ואין ספק מוציא מידי ודאי" (אדרת אליהו סי' פה). ודברי חז"ל שהגרים מחטיאים את ישראל לא שייכים "בזמן הזה אשר מתערבין ולמדין מן הנכרים די והותר", והגרים מדקדקים יותר מצדדים רבים. והוסיף: "ושמעתי הרבה נשים גיורות שנכנסו לדת רק בשביל לחתן בישראל, והיו אחר כך מדקדקין בכל דיני ישראל בדרך הפלא", כלומר שבכל גיור יש מקום לתקווה אולי תשמור המתגיירת אורח חיים דתי, למרות שהרוב לא שומרות (עיינו מסורת הגיור יח, ג; י, יז).

והנה באופן תמוה, הרב קליין כותב שהסבר זה הוא "היפך דבריו ממש, שלא כתב אלא שלא להמהר לדחות בלא בירור היטב, משום שמצינו לכאלו שמקבלות עליהן עול מצוות בשלמות, ואת אלו יש לקבל בחיבה" (עמ' קיח). הוא מטעה את הלומד לחשוב שהרב גוטמכר כתב שיש לערוך "בירור היטב" ואז לגייר. לדברים אלה אין מקור. הרב גוטמכר דווקא כתב בפירוש בסוף התשובה שאין להתעכב בבירורים, "דאין שום ישוב הדעת בדבר הזה, ורק להקדים להמצוה בכל האפשרי".

הרב קליין גם בוחר להתעלם מהוראת הרב גוטמכר לגייר מי שספק אם תשמור נדה. רק בסוגריים כותב: "ואף אם נאמר שכלל בדבריו שלעיתים יהיו מהן שלא היתה כוונתן שלמה בקבלת המצוות, מכל מקום ודאי אחר כל הברור הזה אין כאן אלא דברים שבלב". ושוב, הרב גוטמכר לא אמר לעשות את ה"ברור היטב", אלא הרב קליין טוען שלפי דבריו כך צריך לעשות. ודאי וודאי שאין יסוד לטענה שהרב גוטמכר נשען על סברת דברים שבלב, אותה לא הזכיר כלל בתשובותיו בגיור.

הרב מרדכי הלוי הורוויץ

הרב מרדכי הלוי הורוויץ אב"ד פרנקפורט כתב לגייר בן של יהודי ונוכרייה, וגם את האם הנוכרייה אם תרצה. ואמנם האב הצהיר שלאחר שאשתו תבריא היא תתגייר ויקפידו על כשרות בביתם, וברצונו לחנך את הילד ליהדות, אולם בפועל הרב הורוויץ כתב שקשה לו להאמין שכך יהיה, שכן "אף שאביו אומר שברצונו להוליכו על דרך אבותינו, וגם בעצמו רוצה מהיום והלאה למנוע מאיסור מאכלות אסורים וכדומה – מכל מקום מי יאמין לשמועתו? הלא אין לו חזקה! ואדרבה, הוא בחזקת עובר על איסורי תורה עד היום!" (מטה לוי יו"ד נד-נה; עיינו מסורת הגיור יח, יא; י, יז).

הרב קליין מציג בפני הלומד רק חלקים מדברי הרב הורוויץ. הוא לא מביא את דבריו ביחס לסיכויים הקלושים של שמירת המצוות בעתיד, אלא רק את דבריו שאין לתלות את מילת הבן לשם גיור בגיור של האמא, שכן "אם תולים את מילת הבן בגיורה יש לחוש שאין כוונתה לשם שמים" (מטה לוי שם). ומסביר הרב קליין ש"הדבר [תליית גיור האם במילת הבן, א"ש] יצור חשש שאין כוונתה לשמור מצוות" (עמ' קכב). האם זו התמונה המלאה של התשובה? הרב קליין מתעלם מדברי הרב הורוויץ שהובאו במסורת הגיור, שאין להאמין שישמרו מצוות לאחר הגיור.

הרב ישראל הלוי בארי

במכתב אל הרב גדליה פלדר מטורונטו, כתב הרב ישראל הלוי בארי, רבה של נס ציונה, "שלפעמים מגיירים גדול הנמצא בקיבוץ חפשי [חילוני, א"ש], שידוע לנו בבירור שתיכף אחרי גירותו לא יקיים אפילו מצוה אחת מן המצוות. וגם קבלתו אינה אלא מן השפה ולחוץ", וכן "שאנו [כלומר בית הדין הרבני, א"ש] מגיירים נשים שבודאות אנו יודעים שאינם מתכוונים לשמור על טהרת המשפחה, ואין תמים שיאמין להם בכגון זה, ובכל זאת אין אנו חוששים לזה" (נחלת צבי א עמ' קס).

כיצד הדיינים מגיירים אנשים שלא ישמרו טהרת המשפחה? הרב בארי הציג הסבר חדש: "ולולי דמסתפינא הייתי אומר חידוש גדול בענין זה, דהא דבעינן קבלת מצוות, אין הכוונה שיקבל עליו 'לקיים' את המצוות ואינו גומר בדעתו לקיים המצוות אין זה קבלה. אלא הכוונה היא כניסה ליהדות שיש לה מצוות כאלו, והוא מסכים

להיות יהודי ככל היהודים שמצווים במצוות כאלו, אף שאינם מקיימים, הרי הם צפויים לעונש מן השמים או בידי אדם. אבל אין הכוונה שמתחייב לקיים המצוות... גם זה בכלל קבלת מצוות הוא" (עיינו מסורת הגיור כח, כ; י, טז).

ואילו הרב קליין כותב כי הרב בארי "הדגיש חזר והדגש שאין לו ראייה לסברתו, ואינו דן בזה הלכה למעשה אלא בתורת שאלה בלבד" (עמ' קיב). בכך מתעלם הרב קליין מהעדות הברורה שכתב הרב בארי, שהדיינים בארץ מגיירים בפועל מי שבוודאות לא יקיימו מצוות כראוי. העדות הברורה הזו הודגשה בספר מסורת הגיור ולא ברור מדוע הרב קליין מתעלם ממנה. הרב ישראל בארי עצמו היה דין בבית הדין האזורי ברחובות ועסק בגיור בפועל. בנוסף, בשנת תשל"א הוחלט להעמידו בראש בית דין לגיור ארצי, לצד הרב משה מלכה והרב חיים דוד הלוי ותחת הראשון לציין הרב יצחק נסים, במגמה לזרז את הגיור בארץ (מסורת הגיור שם).

הרב יהודה ליב צירלסון

הרב יהודה לייב צירלסון, רבה של קישינב ומראשי אגודת ישראל, נשאל מברזיל על גיור נשים, והורה לגיירן (עצי הלבנון י"ד סג). כיוון שהרב צירלסון לא עסק ברמת שמירת המצוות, וכיוון שהרמה הדתית באותה קהילה יהודית היתה בכי רע, בלי קהילות דתיות ובלא רבנים, מובן שהתיר לגיירן למרות שמסתבר שלא יקיימו אורח חיים דתי (עיינו מסורת הגיור כג, ד; י, יח).

כיצד מתרץ זאת הרב קליין? לדעתו, מכיוון שהרב צירלסון הסביר שמאחר שהנשים כבר נישאו ליהודים על פי חוקי המדינה הרי שאין כאן גיור לשם אישות, ונמצא שהרצון להתגייר הוא רצון שלם שאין בו פנייה. אבל אין בכך מענה לרמה הדתית האפסית של המתגיירות. בנוסף, הרב קליין מכניס בפיו של הרב צירלסון נימוק שלא נכתב, שהגיירות "אף שאינן יודעות עתה משמירת המצוות כלום, אומדנא היא שלכשידעו יקיימו" (עמ' קכב). לדברים אלה אין מקור.⁵

יתרה מכך. הרב קליין לא מתייחס לכלל דברי הרב צירלסון. במענה לרב חיים מן (מען) הסכים הרב צירלסון שיש מקום שלא להפיץ בארגנטינה את הספר עצי הלבנון, שכן עלולים ללמוד ממנו להתיר את הגיור, ובארגנטינה תיקנו הרבנים שלא לגייר,

5. הרב קליין כותב שהרב צירלסון "ביאר שכך היה המעשה בהלל, שכיון שראה בו שכוונתו ומגמתו לקיים מצוות ה' בשלמות אלא שאינו יודע עתה את פרטיהן, קיבלו לקהל ישראל". אלא שהרב צירלסון הסביר בפירוש שהלימוד ממעשה הלל הזקן נוגע לגיור לשם מטרה (פנייה) חיצונית, ש"אפילו במקום פניה מפורשת סמך הלל על נטית שזו הפניה תתאפס בעתיד לאחר הגיור" (עצי הלבנון סג), כל שכן במקרה המדובר "שהפניה סרה כבר מאותן הנכריות קודם גיורן". איזו פניה סרה מאותן הנוכריות? הרצון להתגייר כדי להשיג את האפשרות החוקית להינשא, שזו מטרה חיצונית. כעת, משניתן להינשא גם ללא גיור, הפך הגיור למעולה יותר מאשר הגר של הלל.

שכן כמעט כל הגרים בה היו מחללים שבת ואוכלים מאכלים אסורים. אם כן, עולה שהרב צירלסון סבר שהגרים בברזיל דומים לגרים בארגנטינה, אלא שבארגנטינה תיקנו הרבנים שלא לגייר והרב צירלסון סמך על שיקול דעתם במקומם (מסורת הגיור שם).

פרק ג – ביטול דברי רבנים שהקילו

בהתאם לשיטתו שאין מקום בהלכה לעמדה שמקילה לגייר מי שמסתבר שלא יקיים אורח חיים דתי, דוחה הרב קליין דברי פוסקים שכתבו לגייר במצב כזה. הוא כותב ש"עלול המעיין [בספר מסורת הגיור, שהרב קליין לא מזכיר את שמו, א"ש] שאין עיתותיו בידו לעיין במקור הדברים, לטעות ולסבור שאכן יש בענין זה מחלוקת בין הפוסקים, והמיקל יש לו על מי לסמוך, ואלו דברים שאין להם שחר" (עמ' קטז). לעיל פרק א הבאנו את דברי הרב עוזיאל. הרב קליין דוחה את עמדתו כ"פלא גדול" ו"כל ראיותיו תימה גדולה" (עמ' קכ-קכא). בפרק זה נדון בדברי פוסקים נוספים שהרב קליין דוחה את עמדתם.

הרב משה דריהם

הרב משה דריהם מגדולי ג'רבה וטבריה כתב בדומה לרב עוזיאל, "דקבלת המצות אין הכוונה שהוא מוכרח לקבל עליו את כל המצות לקיימם, אלא לקבל עליו כל מצות תורה, ושם יעבור הוא מקבל על עצמו ליענש העונש שמגיע לו" (והשיב משה יו"ד נ; ראו מסורת הגיור כח, י; טז).

והרב קליין תמה, איך ייתכן שייסבור כך הרב דריהם, הרי "הם [דברי הרב דריהם] דברי תימה שכן קבלת מצוות בודאי ענינה העיקרי הוא האמנת הדברים והקבלה בלב, וכאשר אדם מצהיר שהוא מקבל עליו את חלות החיוב ואת העונשים הכרוכים באי קיום המצוות, ואעפ"כ אין בדעתו לקיימן, הם דברים של לעז וקלס, ובהכרח אינו מאמין באמיתות התורה" (עמ' קכא). הרב דריהם הרי הסביר את משמעות המונח "קבלת מצוות", אבל הרב קליין לא מתמודד עם הסבר זה, אלא רק חוזר על עמדתו ההפוכה.

הרב דריהם נשען גם על דברי הרב חיים עוזר גרודזינסקי האחיעזר, "במי שמקבל עליו כל המצוות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון – אין זה חסרון בדין קבלת המצוות" (אחיעזר ג, כו). אבל, לדעת הרב קליין, "האחיעזר לא אמר אלא שאדם המקבל עליו את כל המצוות באופן מוחלט לשמור ולעשות ולקיים, אלא שהוא יודע בעצמו שיעבור על חלקן לתיאבון ולא יוכל לכלוא עצמו ולהמנע מכך, ורצונו דעתו ומגמתו להצליח להתגבר על יצרו הרע במשך הזמן, ולכן אין חסרון בקבלתו". כלומר, הרב

דריהם מביא מדברי האחיעזר הוכחה לשיטתו, שקבלת המצוות עניינה להאמין בהן, והרב קליין מנסה לדחות את הוכחתו בעזרת הסבר שונה בדעת האחיעזר.

במילים אחרות, בתור מענה לדברי הרב אליעזר מלמד שהרב משה דריהם הוא אחד הפוסקים שהקילו, טוען הרב קליין שאין לסמוך על שיטת הרב דריהם. כך לא ניתן לפתח דיון תורני סדור. הרב דריהם ביסס את דבריו בהרחבה, על יסוד שיטת הרב עוזיאל ואחרים. העובדה שהרב קליין סבור אחרת על מהות קבלת המצוות אין בכוחה לבטל את דברי אותם פוסקים.

אגב, העובדה שבמקום אחד מבין הרב קליין היטב את דבריו הברורים של הרב דריהם, לא מפריעה לו להביא את דברי הרב דריהם במקום אחר בפרשנות שונה, כאילו דעתו שכוונה לשמירת מצוות בפועל מעכבת: "דדוקא אם קיים מצוות זמן מה ורק אחר כך חזר לסורו דינו כישראל מומר, והוסיף לדינא כדברינו, דאף אם מיד לאחר הגיור עבר כמה עבירות לתיאבון, כל עוד הוא שומר מצוות רבות ונוהג כישראל בכמה וכמה דברים – לא בטלה גרותו, דעדיין אין מעשיו הרעים מוכיחים שלא קיבל עליו מצוות בלב שלם בתחילה" (עמ' קלה). בדברים אלו מסתמך הרב קליין על דברי הרב דריהם בתחילת תשובתו, כאשר בחצי השני שלה דחה הרב דריהם את חציה הראשון (והשיב משה נא).

הרב יעקב מסקין

הרב יעקב מסקין, מהרבנים החשובים ברוסיה וארצות הברית, דן על המנהג באמריקה שמקבלים גרים, והזכיר כי "יש שרוצים לומר, דכיון דאינו משמר את המצוות לאחר מילה וטבילה וקבלת המצוות – הוי כאילו אינו מקבל את כל המצוות". אולם דחה זאת וכתב ש"הקבלה היתה על כל המצוות, ואחר כך כשאנו משמר את המצוות – הוא נענש על זה כמו ישראל גמור מבטן ומלידה, שנענש על שאינו שומר מצוות התורה. אבל בעת מעשה, מקבל על עצמו ליכנס תחת כנפי השכינה, דהא מניח את עצמו למול לשם גירות ומקבל להיות יהודי גמור לאלקיו ולתורתו ולעם ישראל, ולכך מהני" (אבן יעקב, חגיגה חלק השו"ת מד; עיינו מסורת הגיור כו, כא; י, יז).

דבריו ברורים, וגם הרב קליין מסביר כך את דבריו, "שאכן אין צורך שיקבל עליו לשמור המצוות בפועל, ודי בכך שיסכים בדעתו שיחול חיובן עליו" (עמ' קסא). אבל הרב קליין דוחה את דעתו, וכותב כי "דעה זו אינה להלכה, ולעולם לדינא צריך קבלת מצוות בפועל לשמור לעשות ולקיים". אולם עובדה היא שדעה זו נאמרה להלכה בידי הרב מסקין ואחרים.⁶

6. הרב קליין מוסיף שנראה לו שהרב מסקין חזר בו, שכן באבן יעקב על ר"ה (סי' קעג) "כתב שקיבל על עצמו לחדול מלעסוק בגיור, מחמת החשש לגיורים שאינם כשרים, וכנראה היה חששו שאינם מקבלים על עצמם

רבנים שמוכח מדבריהם שהגיוור תקף גם כשלא ישמרו חלק מהמצוות

כיוון שלדעת הרב קליין גיוור של מי שלא התכוון בעת הגיוור לשמור מצוות אינו תקף ובטל למפרע כאילו לא היה מעולם, ואין שום אפשרות אחרת להבין את ההלכה בעניין, הוא התקשה בדברי פוסקים שהורו שלא לגייר אדם שלא עתיד לשמור מצוות, ועם זאת סברו שאם בכל זאת יבוצע הגיוור, הוא יהיה תקף. לרב קליין אין תירוץ לדבריהם, והוא מסתפק באמירה שהם הורו שלא לגייר ולכן לא אמרו שהגיוור לא תקף, כל זה למרות שמדבריהם ברור ומובהק שהגיוור תקף.

הרב רפאל שפירא

כתב הרב רפאל שפירא ראש ישיבת וולוז'ין: "אם יגיירו אותה הוי קלקול טפי, דהא אנשים כאלו בודאי לא ישמרו איסור נדה, ואם בא עליה בנדותה בגיורתה – אינו חייב משום נדה מן התורה, אבל אם תתגייר – יתחייבו שניהם משום נדה מן התורה" (תורת רפאל ג, מב). הרב שפירא הדגיש שאם הגיוור יתבצע הרי שיהיה תקף, והמשמעות היא איסורים חמורים עוד יותר שיעברו הן הגיורת והן בן זוגה. ברור שהוא לא סבר שבדיעבד גיוור של עוברת עבירות – בטל (עיינו מסורת הגיוור כב, ב; י, יב). מקשה אפוא הרב קליין על עצמו: "ומשמע דס"ל שיש משמעות לגיוור זה אף שיודעים אנו בה שלא תקפיד על איסור חמור זה של נדה" (עמ' קכ), ומתריך, "ומכל מקום לא ניתן ללמוד הלכה מדבריו הקצרים הללו, שהרי בלאו הכי כתב שם שלא לגיירה, ולא טרח לפרט כל עניני הגיוור ודיניהם". לדבריו, כיוון שהרב שפירא הורה שלא לגייר, הוא כתב דברים שאינם נכונים ("אם תתגייר יתחייבו שניהם משום נדה"), שהרי אם תתגייר בלא כוונה לשמור איסור נדה גיורה בטל.

הרב משה גרינוולד

עוד דן הרב קליין בדברי הרב משה גרינוולד, מגדולי הפוסקים בהונגריה, שסבר שאין לגייר מי שלא ישמור מצוות כראוי, אבל לא כתב שהגיוור בטל (ערוגת הבושם יו"ד

שמירת המצוות כראוי" (עמ' קסא). אמנם, מדברי הרב מסקין, ברור שלא התכוון לפסול את הגיורים, אלא שהוא אישית התחמק מלעסוק בהם מחמת הבעיות שבהם. זו לשונו: "והמנהג באמריקא, ומעשים בכל יום, שבאים נכרים ונכריות אצל הרבנים להתגייר עצמם, ובכל פעם שבא לידי מעשה גירות – לבי נוקפי מפני כמה חששות, ולכן גדרתי גדר בעדי שלא לקבל בשום אופן מעשה גירות. אף שכתבתי בספרי אבן יעקב על מס' חגיגה בחלק שו"ת סימן מ"ד טעמים ומקורים להיתר קבלת הגרים, אבל את נפשי הצלתי ב"ה, ואיני רוצה לקבל לא הן ולא שכן". למרות שכן המנהג, הרב מסקין לא העיר שהרבנים המגיירים טועים ולא קבע שהגיורים הללו לא תקפים, אלא רק שהוא נמנע מלגייר. הוא גם מזכיר את דבריו הראשונים, ולא חוזר בו מהם. יש להעיר גם על הנחתו של הרב קליין, שנראה שחששו של הרב מסקין היה שהגרים לא מקבלים מצוות כראוי. אבל ייתכנו חששות נוספים שבגללם נמנע מלגייר. לדוגמה, במסורת הגיוור הובא ש"אולי משום שראה שברוב המקרים הגיורים לא הועילו, והזוג התנתק מהיהדות לגמרי והתבולל".

קכד). במסורת הגיור נאמר שמכך ש"לא כתב [ערוגת הבושם] שגם אם יגיירו אותו, כיוון שאינו מתכוון לשמור מצוות גיורו בטל – הרי שבדיעבד הגיור תקף" (כא, יב; י, יב). אבל לדעת הרב קליין "אין מקום לדקדוק זה... שהרי בלאו הכי הוא אסר את הגיור הזה מכל וכל, והיאך ניתן לדקדק משתיקתו?" (עמ' קכ).

ראשית, המעיין בדברים יראה שערוגת הבושם אמר רק שלא כדאי לגייר. אם היה סבור שהגיור לא תקף, מדוע לא אמר זאת?! עיינו על כך בהרחבה במסורת הגיור (ט, ז). שנית, הרב קליין מתעלם מטיעון נוסף שהובא במסורת הגיור, שערוגת הבושם הדגיש שהגר "קרוב לוודאי שיחלל שבתות ויתנהג כגויי הארצות כמקדם", וזה נחשב "להכניס עצמינו בזה להוסיף על הכללות ישראל שאת וספחת". כלומר, ערוגת הבושם סבר בבירור שהמתגייר יהודי, בדיעבד, ובהתאם לכך הצטרפותו לעם ישראל תהיה שלילית. לא ברור כיצד הרב קליין מתעלם מציטטות אלה.

פרק ד – מחלוקת כוזבת עם הרב מלמד

במסורת הגיור פרק ז הוצגה המחלוקת על הגדרת משמעות "קבלת המצוות" בגיור. בסיום פרק זה הובאו שני הסברים נוספים לדעת המקילים בגיור, הראשון שאין להתייחס אלא לקבלת המצוות הפומבית ו"דברים שבלב אינם דברים" (יש להתייחס רק למה שהגר אומר בפיו ולא לכוונותיו הכמוסות בלב), והשני שקבלת המצוות היא בהתאם למצב הדתי של יהודי המקום שאליו נכנס המתגייר. כפי שראינו, הרב קליין סבור שאין ולא יכולה להיות מחלוקת על משמעות קבלת המצוות (עמ' קטז). על כן בדבריו, כאשר הוא מציג דברי פוסקים שהקילו, הוא טוען שהם נסמכו על שני ההסברים הנוספים (דברים שבלב בעמ' קיז-קיט, קבלה בהתאם ליהודי המקום בעמ' קכד-קכה), ולא על סוגיית משמעות קבלת המצוות. ממילא טוען הרב קליין שאין מקור לעמדה שהציג הרב מלמד.

אולם, מה נטען במסורת הגיור? הטענה היסודית היא במישור המציאותי: פוסקים רבים הקילו לגייר קרובי משפחה של יהודים שלא צפויים לקיים אורח חיים דתי. הרב קליין מסכים עם הטענה הזו, אלא שהוא טוען שהנימוקים של אותם רבנים שגיירו לא היו מתחום הגדרת קבלת המצוות. ועם זאת בפועל המסקנה הלכה למעשה היא אחת והיא מוסכמת: רבנים אלו גיירו אנשים שמסתבר שלא יקיימו אורח חיים דתי. בסוגיה העובדתית נראה שאין כל מחלוקת.

אף על פי כן, הרב קליין מציג רושם שגוי בפני הקורא. הוא מציע שורת מקורות מדברי הפוסקים שהובאו בספר מסורת הגיור, וטוען שהם לא הקילו בהגדרת קבלת המצוות, למרות שבספר מסורת הגיור לא נטען שהם הקילו דווקא בגלל עמדתם בקבלת המצוות; מה שנאמר והודגש הוא רק השורה התחתונה העובדתית, שהם הקילו לגייר מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי. מכוח אותה מחלוקת שווא, מציג

הרב קליין רושם כאילו הוא דוחה את "שיטת" מסורת הגיור. בפרק זה אעסוק במקורות הללו, ואראה שברור שאותם פוסקים גיירו אנשים שלא צפויים לשמור אורח חיים דתי. ממילא יש בהם כדי לבסס את הטענה היסודית של מסורת הגיור המוסכמת גם על משנת הגר: הפוסקים גיירו אנשים שמסתבר שלא יקיימו אורח חיים דתי.

דברים שבלב אינם דברים

בשורות הבאות נדון בדברי פוסקים שהרב קליין מסביר שנשענו על סברת "דברים שבלב אינם דברים" (קידושין מט, ב). אנו נראה כי סברה זו אינה מבוססת בדברי רובם. יתרה מכך, כפי שהדגשנו, אנו נראה כי בפועל אותם פוסקים הקילו לגייר גם מי שלא צפויים לשמור אורח חיים דתי.

הרב מרדכי דב איידלברג

הרב מרדכי דב איידלברג, מפוסקי ליטא, דן בגר שמתגייר בשביל כבוד משפחתו, כאשר "רק שם ישראל יקרא עליו, ואחר כך ינהיג את עצמו כבתחלה", וכתב שלמרות בעיית הגיור לשם מניעים חיצוניים, מנהג הרבנים לגייר במקרים דומים והדין הוא ש"היכא דהיתנה קבלה גמורה, שפיר חשיב גר ואם אינו שומר יהדותו אחר כך הוי כמו שארי יהודים מפירי חוק תורתנו הקדושה" (חזון למועד סי' ו; עיינו מסורת הגיור כב, יד; י, טז).

אבל הרב קליין הניח בפיו טענות וסברות. תחילה כתב שבחזון למועד "צייד שאפשר שמחלוקת ראשונים היא אם קבלת המצוות מעכבת בחלות הגרות, והביא בזה שיטת הב"ח בדעת הרמב"ם" (עמ' קיט). לדברים אלה אין זכר בחזון למועד. ובהמשך, לא ברור על יסוד מה, הסיק כי "עיקר טעמו ונימוקו [של הרב איידלברג, א"ש] הוא משום שבמקרה שבא לפניו אין אומדנא ברורה שאינו מקבל עול מצוות על מנת לקיים". אולם בחזון למועד לא דיבר על אומדנא, לא על דברים שבלב, ובוודאי שלא על קבלת מצוות על מנת לקיים, אלא על מי ש"רק שם ישראל יקרא עליו, ואחר כך ינהיג את עצמו כבתחלה", כלומר מי שלאחר הגיור יקרא לעצמו "יהודי" ולמעשה יתנהג כנוכרי.

הרב מסעוד הכהן

הרב מסעוד הכהן, מפוסקי אלג'יריה, עסק במי שמסתבר מאוד שלא תשמור מצוות, "דחוששנו לה מחטא"ת, פן ואולי [אחרי הגיור, א"ש] תחזור לסורה, להיות שחפשיות הזמן [תופעת החילון, א"ש] גבר, ומה שקבלה עליה דת יהדות היינו דווקא באותו מקום ובאותו זמן שהוא לפני מורה צדק. אבל אחרי כן אינה זוכרת מה

שאסר עליה הרב המורה, והגורם לזה הוא לפי ראות עיניה בבעלה – דלא חש ולא מרגיש להתרחק מן האיסור⁷, אולם בפועל הורה לגיירה (פרחי כהונה יו"ד סי' י). במכתב אחר, ביאר שקרוב לודאי שגירות כזו תחזור לסורה, ש"חוששנו לה מחט'א'ת, פן ואולי תחזור לסורה, ומה גם דרועה כסילים ירוע, וזאת הגירות ארח לה עם פועלי און... וקרוב לודאי שתחזור לסורה" (ריח ניחות, עמ' 604-608. עיינו מסורת הגיור כה, ה; י, טז). ואילו הרב קליין טוען שהרב הכהן הסתמך על סברת דברים שבלב: "העלה את החשש שמא אין כוונתה שלמה בקבלת המצוות ותחזור לסורה מיד, וכתב, דכיון שאינו חשש ודאי, ואפשר שכוונתה גם לשם שמים, שהרי היא נשואה עמו בנכריותה זה מכבר ומי מעכב על ידה להשאר תחתיו כך, גם אם תחזור לסורה אין דינה אלא כישראל מומר. ע"כ. ואף מדבריו מבואר דס"ל שאינם אלא דברים שבלב, ואה"נ דבאופן שידוע בבירור שאינה מקבלת עליה עול מצוות, לא מצינו למי שיאמר שיש תוקף לגיור שכזה" (עמ' קיז). הקביעה שהפרחי כהונה נשען על סברת דברים שבלב ("מדבריו מבואר"), היא חידוש שלא נזכר בדברי הפרחי כהונה.

הרב יצחק וייס

הרב יצחק וייס, מפוסקי הונגריה ומחבר שיח יצחק, דן בגר ש"יודעים בו שגם אחר שיתגייר יחלל שבת", והסביר שקבלה אין משמעותה שמירה בפועל, וכך יש לומר על הגר הזה, "דבאמת הוא מקבל על עצמו כל התורה, ורוצה גם לשמור שבת, אלא שאחר כך יצרו תקפו וגבר עליו, וכדברי הרמב"ם (גירושין ב, כ) הידועים והמפורסמים"⁷ (שיח יצחק ב יו"ד קטט; וראו בזה עוד להלן בפרק ו). מהדברים המפורשים האלה שהובאו במסורת הגיור (כא, לח; יז, טז) בוחר הרב קליין להתעלם (עמ' קיח). בנוסף להסבר מהי קבלת המצוות, כתב הרב וייס כי "אף ששמענו מפי הבא להתגייר שצריך לעמוד בחנות בשבת, דילמא אחר שיתגייר ישוב מדעתו הלזו, ולא ילך לחלל שבת". כלומר, למרות שהגר מצהיר שהוא מתכוון לעבוד בשבת ניתן לגיירו. כיצד מסביר זאת הרב קליין? "עיקר טעמו הוא משום שהם דברים שבלב, ואפשר שבשעת מעשה הוא באמת מקבל על עצמו באמת לשמור שבת"⁸. כאן יש

7. כוונתו לביאור הרמב"ם על המסרב לגרש כדין את אשתו, שמכים אותו עד שיאמר רוצה אני, ואין זה נחשב אונס שפוסל את הגט כיוון ש"אחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני – כבר גרש לרצונו". אגב, במקום אחר הרב קליין כותב בשם אביו הרב מנשה קליין מחבר משנה הלכות, שדברי הרמב"ם הללו נכונים רק "בישראל שנשמתו משל האבות, ולא בערב רב שנשמתם מן הנכרים" (עמ' קיג). יש להעיר שבכך הוא חולק על השיח יצחק, וסובר שבנכרים לא אומרים סברה זו.

8. הרב קליין מעיר שבשיח יצחק "חשש להתיר הלכה למעשה". ואכן, לכך יש התייחסות ברורה במסורת הגיור: "אמנם למעשה לא רצה להכריע, והכתיר את דבריו כהרהורי דברים. אולם כיוון שלמדנו שזו שיטה ידועה, וכך נהגו רבים מגדולי הרבנים, יש לצרף את דעתו לדעת המקילים".

לשאל: מהי הסבירות שהגר ישמור שבת לאחר גיורו? כמה אפשר למתוח את המונח "אפשר"? אין מנוס מלומר ביושר, שרק לאחר מאמץ מיוחד נוכל להעלות אפשרות מסוימת שאותם גרים מתכוונים לשמור מצוות.

בחתירת דבריו על השיח יצחק, כותב הרב קליין כי בדורנו "מחזורים שלמים של גיור באים לפני בית דין ללא קבלת מצוות אמיתית והדברים ידועים וברורים לכל... ואין כל צד להקל בדבר" (עמ' קיט). אבל האם גיורים אלה, שונים מהגיורים של "הידועים שאין מקבלים עליהם עול מצוות" (נחמת שלמה לה), שבהם הקל בשעת הדחק הרש"ד כהנא?

הרב רפאל בלזם

הרב רפאל בלזם, מרבני גליציה וחיפה, דן בעניין גר שכבר נתגייר, וכעת טוען שאינו יהודי כי הוא "לא קיבל בלבו הגירות ולא קיבל עליו שום מצוה, ובדעתו היה להיות נכרי כבתחילה" (נחלי אפרסמון לד). הרב בלזם פסק שהגיור תקף ואשת הגר צריכה גט כדי שתוכל להנשא, שכן מתחשבים במה שאמר בפירוש ולא במה שחשב בליבו. על סמך תשובה זו, הובא הרב בלזם במסורת הגיור (י, כ) כמי שסבר שאין אפשרות לבטל גיור על סמך כוונה שלא לשמור מצוות.

אלא שבמשנת הגר מציג את דברי הרב בלזם באופן מטעה, כאילו השאלה היא על גר שלא התכוון לשמור מצוות: "לגבי גר שקידש אשה ובא וטוען שאינו חייב לגרשה כיון שלא היתה דעתו שלמה בקבלת המצוות בשעת הגיור" (עמ' קיז). זו הטעיית הלומד, שכן הדיון של הרב בלזם נסוב על מי שהתכוון להישאר נוכרי. על סמך טעות זו, מסיק הרב קליין כי בנחלי אפרסמון סובר שאם היה ברור ומפורש שהגר לא מתכוון לשמור את המצוות גיורו בטל. אולם שאלת ותשובת הרב בלזם ברורים; מדובר במי שלא התכוון בכלל להתגייר (לטענתו), אלא התכוון להישאר גוי. גם כאן, המעין בפנים יוכל לראות, שהרב קליין הציג את תשובת הרב בלזם באופן מוטעה.

על סמך תשובה זו מונה הרב קליין את הרב בלזם ברשימת המחמירים (עמ' קיא). גם כאן ניכר שהרב קליין מסרב לקבל שייטכנו מדרגות ביניים, ואצלו אין הבדל בין מי שלא התכוון לשמור את המצוות בפועל למי "שבדעתו היה להיות נכרי כבתחילה". ועוד יש להעיר, שבדבריו גורם הרב קליין ללומד לחשוב כאילו במסורת הגיור נכתב שהרב בלזם הקל לגייר לכתחילה. אך כאמור הוא הובא כמי שסבר שאין לבטל גיור על סמך כוונה שבלב, אך איננו יודעים מה היה אומר על הגיור לכתחילה.

רבנים נוספים

תחת הכותרת "דברים שבלב אינם דברים" מזכיר הרב קליין רבנים נוספים, הרב

שלום מרדכי הכהן שבדרון המהרש"ם, והרב אליהו גוטמכר, אולם כיוון שבדבריהם לא נזכר כלל הנימוק של דברים שבלב, לא הבאתים כאן אלא לעיל בפרקים א-ב.

"קבלת מצוות" בהתאם לקהילה המקומית

הרב קליין מסכים שרבני צפון אפריקה גיירו אנשים שלא צפויים לקיים אורח חיים דתי. הוא מסביר את דברי הפוסקים הללו בעזרת יסוד נוסף שהובא בספר מסורת הגיור (ז, כו): "קבלת המצוות" מוגדרת בהתאם לקהילה המקומית. הגרים הכירו את בני זוגם ואת הקהילה אליה הצטרפו, ידעו רק על חלק מהמצוות, ותכננו לקיים אותן. אם כן, לפי הסבר זה, בפועל קבלת המצוות שלהם הייתה שלמה. בפרק זה אצביע על העובדה שאין ביסוס להסבר זה ביחס לרבני צפון אפריקה; ההסבר שמציע הרב קליין הוא חידוש שלא נאמר בפי אותם פוסקים. בנוסף, אצביע על העובדה שבניגוד לרושם שעשוי לעלות מדברי הרב קליין, רבני צפון אפריקה ידעו היטב שהגרים לא ישמרו מצוות.

חידושו של הרב קליין

הרב קליין מציג חידוש מיוחד על רבני צפון אפריקה. הוא מסכים שהרבנים הורו לגייר מי שמסתבר שלא יקיימו אורח חיים דתי, וגם שלא עסקו בשאלת קיום המצוות. הסיבה שלא עסקו בזה היא, לדעתו, כי יש הבדל בין חילונים שאותם אין לגייר לבין עמי הארץ. "שבמקומם [בצפון אפריקה] כלל לא פשטה החילוניות באופן מוחלט, וכל היהודים המקומיים היו שייכים לקהילה, והיה הדבר שכח, שגם עם הארץ גדול הלוקח לו אשה נכריה ומגירה, כוונתם להכנס לכלל הנהגת הקהילה, והיא מקבלת עליה עול מצוות כפי שהיא רואה בביתו וכפי שהוא יודע מדיני היהדות [ואין הדבר נחשב כגרות חוץ מדבר אחד, כיון שאינה מתנה לבטל דבר מן המצוות, אלא היא סבורה שכך היא היהדות ושדי בכך]" (עמ' קכד). כלומר, גם אם הגירות לא מקפידה לדוגמה על טהרת המשפחה, כיוון שהיא סבורה שאין מצווה כזו, ניתן לגיירה. הרב קליין מסביר עוד כי "כל היהודים היו חלק מהקהילה, אחד שומר מצוות יותר ואחד פחות... שכיון שאותה גיורת משייכת עצמה לקהילה שומרת מצוות, אף שלא תקיים בפועל אלא מה שתדע ותראה בין שכנותיה, הגיור כשר".

אותם פוסקים לא כתבו דבר מעין זה, וגם לא הזכירו בעייתיות בגיור מצד קבלת המצוות, ונוסף על כל זאת לדעת הרב קליין עצמו דעתם – אותה דעה שהוא מייחס להם – היא "חידוש גדול לדינא שאינו מוסכם על כל הפוסקים". אבל כך הוא מסביר את דבריהם, ומסיק "שאין כל מקום לאמירה לפיה כביכול במרוקו היה מנהג להקל בגיורים שאין בהם קבלת מצוות".

כך, לדוגמה, כתב הרב מסעוד הכהן שהגירות "אינה זוכרת": "מה שקבלה עליה

דת יהודית היינו דווקא באותו מקום ובאותו זמן שהוא לפני מורה צדק, אבל אחרי כן – אינה זוכרת מה שאסר עליה הרב המורה" (פרחי כהונה סי' יח; ראו לעיל בפרק זה). הרב קליין מבאר שאחרי הגיור הגיורת אומנם שוכחת, אך בעת הגיור ייתכן שכוונתה היתה שלמה לשמור את המצוות בפועל (עמ' קכה).

כן גם ביחס לדברי הרב שלום משאש, הרב הראשי של מרוקו וירושלים, שכתב שמלמדים את הגיורת "שיעורים בענייני הדת, האמונה, והחגים וטעמים, והשבת וטעמו, וענייני כשרות הבשר ובב"ח, וטהרת המשפחה, ועושים לה בחינה יפה בכל העניינים הנ"ל" (תבואות שמ"ש יו"ד קד; מסורת הגיור כה, כב-כד; י, יז). ועם זאת, מדברים שכתב אליו הרב מכלוף אבוחצירא מתברר שהוא גייר נשים כאלו ש"מאותה שעה שטובלת הנוצרית בשעת גרותה, לא תוסיף עוד לבוא באש ובמים [לא טבול עוד, א"ש], ולא תשמור הנדה ולא שבת" (ריח ניחוח, עמ' 486; מסורת הגיור כה, כה).⁹ הרב קליין מסביר שלדעת הרב משאש, בשעת הגיור הכוונה היתה שלמה כאמור (עמ' קכד).

מהי כוונתו של הרב קליין? האם הוא באמת ובתמים סבור שלשיטת הפוסקים המקילים מצפון אפריקה, בעת הגיור הגיורת לא ידעה כלל שעליה, לדוגמה, לשמור את השבת? הרי באותה העיר היו יהודים ששמרו שבת, הרב שגייר אותה אף הוא שמר שבת, ובבואה להתגייר לימדו אותה מקצת מן המצוות. ועם זאת, לרוב לאחר הגיור היא לא שמרה שבת. האם ייתכן שכל הגיורות הללו לא הכירו יהודים שומרי מצוות כהלכה? הסברה נותנת שהגרים היו מודעים לעובדה שהם לא ישמרו את המצוות כמו היהודים הדתיים והרב שגייר אותם. ובכל זאת הרבנים גיירו אותם.

הסבר זה של הרב קליין תמוה גם כשבוחנים את המקורות. כדי לסבר את האוזן אזכיר דברים אחרים שכתב הרב רפאל אהרון בן שמעון, הרב הראשי של מצרים, עליו בין השאר מדבר הרב קליין. הרב בן שמעון עסק בנערות יהודיות שלמדו בבתי ספר של גויים, ו"מתלמדות מדרכיהם, יבוזו לדיני הנדה וטבילתה". יש אם כן בעיה להשביע אותן "לשמור ולעשות דת משה וישראל" שכן יש לחשוש ש"יעברו גם על השבועה" (נהר מצרים כתובות י; מסורת הגיור כד, ד). זה היה המצב בחלקים מהקהילה הדתית המקומית. קל וחומר למתגיירות נוכריות שמצטרפות לקהילה לחלק הזה בקהילה, שילמדו ממכריהן לשקר לרב ואין תוחלת להשביען לקיים את כל המצוות. אבל לפי ההסבר של הרב קליין, למרות שהגיורת לא שומרת כלל טהרת המשפחה, וגם אם הרב ישביע אותה היא לא תשמור, כיוון שזו היהדות שהיא מכירה ניתן לגיירה (עמ' קכג-קכד).

נראה יותר שכוונת הרב קליין, שהיהודים בסביבת הגיורת מדחיקים את חובת

9. עוד על שיטת הרב משאש והרב אבוחצירא ראו במאמרי של הרב מאור קיים, 'חוסר אחריות של דיין לגיור' ו'טענו חיטים והודה לו בשעורים' באתר ערוץ 7, אב תשפ"ב.

שמירת המצוות, ושומרים את המצוות ש'מתאימות להם'. במסורת הגיור (ז, כו) הוצג נימוק זה כהסבר אפשרי לדעת המקילים (ועיינו שם על רבנים אחרים שסברו כך). כיום יש בארץ ישראל יהודים רבים שאורח חייהם דומה; לרוב מכנים אותם "מסורתיים". כך, לדוגמה, הם מציינים את השבתות והחגים אך לא מקפידים על כל פרטי ההלכה, וכדומה. אם באותה תקופה אפשר היה לגייר מי שיצטרפו לציבור שבוחר חלק מהמצוות ומקיים אותן לפי רצונו, בוודאי אפשר ללמוד מזה למדינת ישראל של דורנו.

בנוסף על כל האמור ביחס למציאות שהפוסקים תיארו, בספר מסורת הגיור התבררה המציאות ההיסטורית העובדתית בצפון אפריקה בהרחבה מרובה. חשוב לדעת שבכלל, החלק השני של מסורת הגיור סודר לפי ארצות ומדינות, ולכל ארץ מבוא היסטורי מפורט על מצבה של יהדות המקום בעת החדשה, המגמות החברתיות (שמירת המצוות, החילון, ההתבוללות ועוד) והתפתחות המצב החוקי (נישואים אזרחיים, אפשרות הגיור ועוד). הטענה שכוונתם של כל גר וגורת, בעת הגיור הייתה "להכנס לכלל הנהגת הקהילה", אינה נכונה. ראו להלן פרק ו.

רבני צפון אפריקה דנו על גרים שלא צפוי שישמרו מצוות

בדבריו על רבני צפון אפריקה מביא הרב קליין מספר מחמירים ומסכם: "הגם כי היה ויכוח בין גדולי צפון אפריקה בענין גיור לשם אישות, וכפי שדנו בכך רבים וגדולים ממקומות שונים, לא מצינו למי מהם שהקל בגיור בלא קבלת מצוות על מנת לקיימן, ואדרבה, כל הדיון לגבי גיור לשם אישות היה מחמת החשש שמא אין קבלת מצוות כראוי" (עמ' קכה).

דברים אלו תמוהים ביותר, שכן היה דיון בין הרבנים, כאשר הצד המחמיר טען בתוקף שהגרים לא ישמרו את המצוות כראוי, והצד המקל סבר שיש להקל. כך, לדוגמה, מזכיר הרב קליין את הרב שלמה הכהן צבאן, מגדולי פוסקי מרוקו, שחלק על הרב משה מאיר חי אליקים המשמ"ח שהתיר גיור של מי "שאינה רוצה בדת היהדות, ולבה בל עמה ואינה משמרת מצות הנוהגות בה, ורק גירות מלומדה, וכנדון שהביא לנו הרב המשמ"ח יחי שמו לעד בשם המאסף, שאינה רוצה בדת היהדות ורק פייסוה כדי להתגייר, ולבה בל עמה – הא ודאי דאין בגירותה ממש" (לך שלמה כט; מסורת הגיור כה, טז-יז). זו מחלוקת על גיור של מי ש"אינה משמרת מצוות" ולא רק מחלוקת בעניין גיור לשם אישות.

הרב קליין מזכיר כדוגמה גם את דברי הרב יהושע מאמאן, רב במרקש ובארץ ישראל, שחלק על הרב שלום משאש, ובדבריו ציטט מכתב של הרב יעקב טולידאנו, אב"ד מרקש ורבה של מקנס: "ובנידון דידן אנן סהדי שאין כוונתם לקבל עליהן עול מצות, לא קלות ולא חמורות, ואין עושין רק שינוי השם. והראיה, שנשארים ככחם אז

כחם עתה וכמעשיהם של חול כך מעשיהם של שבת, ומעולם לא קיימו מצות טבילת מצוה, ואוכלין נבילות וטרפות, אם יזדמנו להם" (שו"ת רבי ברוך יו"ד יד; מסורת הגיור כה, יב; י, ה). הרב משאש ענה לו שיש לגייר (שמ"ש ומגן ב חו"מ ג, ה).

הרב יוסף משאש

הרב יוסף משאש, רב במרוקו ובחיפה, כתב כי המנהג "לגייר כל הבא להתגייר – פשוט הוא בכל מקום בכל ערי המערב ובכל ערי אלג'יראן וטוניס" (מים חיים ג, קח; מסורת הגיור כה, י, ז). רבים מהגרים באלג'יריה לא קיימו בפועל אורח חיים דתי. אם כן, איך אפשר לגייר את "כל הבא להתגייר"? ברור שדעת הרב משאש היא לגייר גם מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי.

הרב קליין כותב על דברי הרב משאש: "ודבריו אלו תמוהים לכאורה", שהרי הגמרא אמרה שאין מקבלים גרים לשם אישות (עמ' קכד). הוא לא משגיח בעובדה שהרב משאש הסביר זאת היטב (שם אות א). בנוסף, הרב קליין מסביר שכוונת הרב משאש רק לסוגיית גיור לשם אישות, ובתוך תשובתו העיד דווקא על מקרים רבים שכן שמרו מצוות. הוא לא מתייחס לטענה במסורת הגיור, ש"מכך שציין שהיו מקרים שמתוך שלא לשמה הגיעו הגרים להיות 'גרי צדק באמת וישר', הרי שרוב הגרים לא קיימו אורח חיים דתי" (שם). לבסוף, הרב קליין מתעלם מדברים ברורים של הרב משאש בתשובה על נשים שגילו שאימן נוצרייה, שכתב לגירן, ושאלן לסמוך על כך שטבלו לנידתן בין השאר משום ש"בני הדור הפרוץ הזה של ערי אלג'יריין שאינן טובלות לנדתן" (אוצר המכתבים ב, תרמט; מים חיים, מים קדושים ג, סח). הרי שלא דרש לברר אם ישמרו מצוות, אף שמדובר בנשים שאולי לא טבלו אפילו פעם אחת בחיים לנידתן!

פרק ה – סתירות פנימיות וסילוף דברי הפוסקים

הקשר בין גיור לשם אישות לשמירת המצוות

בספר מסורת הגיור (ז, ז) הובאו מספר פוסקים שסברו שיש זיקה בין סוגיית "גיור לשם אישות" וסוגיית "שמירת המצוות". כלומר, כאשר קבעו שגיור לשם אישות תקף בדיעבד, ניתן ללמוד מכך שגיור של אדם שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי גם הוא תקף.

אולם, הרב קליין קובע שוב ושוב שטענה כזו היא "דבר שאין בו טעם, שכן הלכות נפרדות הן שדיניהן וגדריהן חלוקים" (עמ' קיט). לכן, לדעתו, לא ייתכן לטעון שרבנים שדיברו על גיור לשם אישות התכוונו לעסוק גם בקבלת מצוות (כך שהוא עצמו מציף את השאלה, מדוע פוסקים שעסקו בגיור לשם אישות לא התייחסו לשאלת קבלת המצוות שמעכבת לכתחילה). הוא חוזר על טענה זו במקומות נוספים. לשיטתו, ללמוד מדין גיור

לשם אישות שגיר אדם שלא מתכוון לשמור מצוות תקף בדיעבד זו "טעות בדבר משנה" (עמ' קכט).

בניגוד לכך, מספר פעמים מסביר הרב קליין דברי פוסקים שדווקא ראו קשר בין הסוגיות. כשהוא מסביר את המחלוקת בין רבני צפון אפריקה, הוא מסכם שהיא רק על גיור לשם אישות, אבל לדבריו לא הקילו בגיור שלא על מנת לקיים את המצוות, "ואדרבה, כל הדיון לגבי גיור לשם אישות היה מחמת החשש שמא אין קבלת מצוות כראוי" (עמ' קכה). הרי שלדברי עצמו, לדעת רבני צפון אפריקה יש קשר בין הסוגיות, והרי הוא זה שקבע כי זהו "דבר שאין בו טעם"! (ועיינו לעיל פרק ד תשובה לטענתו עצמה). כיוצא בזה כתב בהסבר דברי הרב צירלסון (עצי הלבנון סג), "דכיון שאין בכהאי גוונא חשש גיור לשם אישות... אומדנא ברורה היא שודאי כוונתו להכנס תחת כנפי השכינה בנפש חפצה ובדעת שלמה. ואף שאינן יודעות עתה משמירת המצוות כלום, אומדנא היא שלכשידעו יקיימו" (עמ' קכב). כלומר, כותב הרב קליין עצמו שלשיטת הרב צירלסון יש קשר ישיר בין דבריו שאין חשש שהגיור לשם אישות, לבין כוונת שמירת המצוות של המתגייר.

דברי הרבנים המקילים על שמירת מצוות

הרב קליין טוען פעמים רבות שהרבנים המקילים כתבו שהגר מתכוון לשמור את כל המצוות, או שאין הכרח שהגר לא מתכוון לשמור את כל המצוות, למרות שאין לכך זכר בדבריהם.

כך כתב בשם המהרש"ם: "שפתיו ברור מיללו שהנימוק... משום שאין הכרח שאין כוונתו של אותן הנשים שלמה... כפי שכתב שם" (עמ' קיח), הרב איידלברג: "עיקר טעמו ונימוקו... אין אומדנא ברורה שאינו מקבל עול מצוות" (עמ' קיט), הרב עוזיאל: "שנה ואף שילש לאורך כל תשובתו... לא היה בדעתו [של הגר] לשמור את המצוות" (עמ' קכא), הרב אברמסקי: "המעין שם ימצא... גר המקבל על עצמו לשמור כל המצוות" (עמ' קכג), הרב חיים מצאנז: "הרב המשיב כותב בפירוש שלמיטב הבנתו יש כאן קבלת מצוות על מנת לשמור" (עמ' קכו). וכיוצא בזה כתב בשם הרב צירלסון: "ומבאר... אף שאינן יודעות עתה משמירת המצוות כלום, אומדנא היא שלכשידעו יקיימו" (עמ' קכב). אולם המעיין בתשובות הפוסקים הללו, אחת אחר אחת, ייווכח שלא נטען בהן שהגר מתכוון לשמור את כל המצוות.

פרק ו - אי הכרת המציאות כראוי

הגרים של היום לעומת הגרים של פעם

כדי להעמיד את שיטתו שאין דעה מקילה לגייר מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי, כך שניתן לסמוך עליה, נצרך הרב קליין ללמד זכות על הגרים של פעם ובמקביל

ללמד חובה על הגרים של ימינו. כך עולה מדבריו מספר פעמים, שהנסיבות שבהן הרבנים הקילו חלפו מן העולם – והיום יש להחמיר. יש להשיב על כך, שבספר מסורת הגיור הובהר בהרחבה שפוסקים רבים גיירו בעבר אנשים שלא היו צפויים לקיים אורח חיים דתי. לכך יש מקורות רבים, והם סוכמו בקיצור בחלק א (י, טו-יח), ובהרחבה בחלק השני של הספר.

עם זאת, בהתאם למגמתי במאמר זה אתייחס רק למקורות שהציג הרב קליין. לדוגמה, האם ניתן לגייר אדם שידוע שלאחר גיורו יעבוד בחנות בשבת? לדעת הרב יצחק וייס ניתן לגיירו, כי "אף ששמענו מפי הבא להתגייר שצריך לעמוד בחנות בשבת, דילמא אחר שיתגייר ישוב מדעתו הלזו, ולא ילך לחלל שבת" (שיח יצחק יו"ד קכט; ראו לעיל שם). אירוע זה התרחש בשנת תרצ"ו, לפני פחות ממאה שנה. ומה המצב היום? האם הרב קליין יתיר לגייר מי שאומר שיעבוד בחנות בשבת? הרב איידלברג השיב לשאלה על אדם ש"רק שם ישראל יקרא עליו ואחר כך ינהיג את עצמו כבתחילה", והתיר לגיירו (חזון למועד סי' ו; לעיל פרק ד). הרב מסעוד הכהן כתב ש"מה שקיבלה עליה דת יהדות – היינו דוקא באותו מקום ובאותו זמן שהוא לפני מורה צדק, אבל אחרי כן אינו זוכרת מה שאסר עליה הרב המורה". והתיר לגייר במצב כזה, למרות שהמתגיירת הייתה חלשה בהחלט בשמירת המצוות, ו"קרוב לודאי שתחזור לסורה" (פרחי כהונה אה"ע י; לעיל שם).

ההשלכות של מדיניות גיור מחמירה בארץ ישראל

לדעת הרב קליין, בימינו אין "שעת הדחק" גדולה בשאלת הגיור. לטענתו, הרבנים שהקילו לגייר בעבר עשו זאת מחשש שבן הזוג היהודי יתבולל, אך כיום בארץ ישראל אין חשש התבוללות, "הציבור מגובש ובעל תודעה יהודית עמוקה, ההתבוללות מועטה וחשש המרת דת אינו קיים, והחשש היחיד להתבוללות הוא בגיורים שאינם כהלכה" (עמ' קכו).¹⁰ לעומת זאת, במסורת הגיור פרק א מתוארת השאלה בימינו במלוא חריפותה. במדינת ישראל חיים כיום כ-100 אלף זוגות מעורבים, כלומר שאחד מבני הזוג יהודי והאחר אינו יהודי להלכה. קרוב ל-10% מהחתונות של יהודים בארץ הם של יהודים הנישאים לאינם יהודים.¹¹ לזה ייקרא התבוללות מועטה?!

10. במקום אחר כתב שבשנים תש"נ-תש"ס "עלו למדינת ישראל כ-400,000 נכרים זכאי חוק השבות, מתוך רצון להתערות בה ולהתבולל בתוכה" (עמ' קמה). איני יודע איך סבור הרב קליין שבמצב כזה, לשיטתו שלו, "ההתבוללות מועטה".

11. ראו אצל ד"ר נתנאל פישר: "נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מלמדים שהיקף הנישואים המעורבים בישראל הולך ומטפס. כיום חיים בישראל קרוב ל-100 אלף זוגות מעורבים... נתוני הלמ"ס הם שמרניים... הם אינם כוללים זוגות מעורבים החיים יחד ללא נישואים, וגם לא מקרים שבהם בן הזוג אינו רשום בישראל... מתוך כ-40 אלף זוגות ישראלים הנישאים מדי שנה... כעשרה אחוז מהזוגות השנתיים הם מעורבים" וכו' (לא

הרב קליין טוען שבארץ ישראל "הציבור מגובש". אולם בפועל, הציבור היהודי מגובש עם קרובי המשפחה שאינם יהודים על פי ההלכה. העולים היהודים מחבר העמים שאינם דתיים, חשים קשר קרוב עם העולים שאינם יהודים על פי ההלכה. אם מאות אלפי ישראלים שזהותם יהודית לא יתגירו כהלכה, במשך הזמן הם יחשו ניכור ושנאה למורשת היהדות, שכן לפי ההלכה לא ייחשבו יהודים ולא יוכלו להינשא כמקובל. הם וקרוביהם היהודים יתרחקו ממסורת ישראל, וצאצאיהם יגדלו בתודעת עלבון וקיפוח, כאשר האשמה תוטח בפני הרבנים וכלל שומרי המצוות (עיינו בהרחבה במסורת הגיור א, א-ד).

מתי התחילה תופעת החילון

לפי הרב קליין עד שנת תר"י (1850) לא היה ניתן להיות יהודי חילוני מוצהר באירופה: "לפי כל העדויות ההיסטוריות שלא נרחיב בהן כעת, עד שנת תר"י – 1850 למנינם [אז הכירו רשויות החוק ברוב מדינות מערב אירופה בזכויותיהם השוות של היהודים, מה שהביא להקמת התנועה הרפורמית ולחילון שפשה בקהילות השונות, ואף להיתר חוקי לנישואי תערובת וכו'], רוב ככל יהודי אירופה, ואולי ניתן לומר – כל יהודי גליציא... היו שומרי תורה ומצוות... האפשרויות שהיו אז לאותם קלי דעת, היו או להשתמד או לשמור מצוות, לא היתה אפשרות קהילתית לחיות כיהודי שאינו שומר מצוות באופן מוצהר. לכן, התפיסה הקובעת כביכול שמי שיש חשש עליו שישתמד אם לא יגיירו את אשתו, בהכרח לא יקיים בית יהודי שומר מצוות, אינה נכונה, ושוגה להבנת מצב היהודים באותה תקופה" (עמ' קכה, ההדגשה נוספה).

באמצעות טענה זו מסביר הרב קליין, לדוגמה, את דברי הרב חיים הלברשטאם הרבי מצאנז. הרב הלברשטאם נשאל על אישה שהתגיירה לאחר שחיה בזוגיות עם חייל יהודי שהיה בצבא הנוכרים, עסק רק בדין נטען ולא העיר דבר על הגיור ושמירת המצוות שלה (דברי חיים ב אה"ע לו). ואכן, בתנאי אותה תקופה הסיכוי שחייל שהיה שנים רבות עם נוכרים, חי בזוגיות עם נוכרית והוליד ממנה בנים, גם קיים אורח חיים דתי – קלוש (עיינו מסורת הגיור כ, ג; י, יג). אבל הרב קליין כותב כי "זו טענה ששוגה להבנת התקופה. שכן תשובת הדברי חיים נכתבה באותם ימים ממש, כאשר לא היתה קיימת במקומו תופעה של יהודי חילוני באופן רשמי" (עמ' קכה).¹²

רק בתפוצות: בעיית ההתבוללות לא פוסחת על ארץ הקודש, באתר מקור ראשון, כסלו תשפ"ב.
12. בדבריו מייחס הרב קליין למסורת הגיור דברים שלא נכתבו בספר, כאילו נאמר שלשיטת הדברי חיים, הגר אכן נתגייר כדין. אולם במסורת הגיור הובהרו הנסיבות המדויקות של התשובה, שנכתבה לאחר הגיור, וכי הדברי חיים עסק רק בדין נטען ולא התיר את הגיור, ורק "משתיקתו לגבי התחייבות לקיים אורח חיים דתי, מסתבר שאף אפשר ללמוד מדבריו שבשעת הדחק היה מתיר לגייר את מי שלא ישמור אורח חיים דתי, אולם אין הכרח להבין זאת".

שו"ת דברי חיים נדפס בשנת תרל"ה והרב הלבשרטאם נפטר בתרל"ו (1875-1876). לא צריך להיות בקיא גדול בהיסטוריה של יהדות אירופה, כדי להכיר שהחילון והרפורמה כבר היו קיימים במלוא תוקפם בתקופה זו, שכן הם נתגלעו כשני דורות קודם לכן. בשנת תר"י (1850) רוב היהודים בגרמניה ובאוסטריה הפסיקו לקיים מצוות והזדהו עם הרפורמים. ובגליציה ובהונגריה, לדוגמה, למרות שרוב הציבור היה דתי, בוודאי שאפשר היה להיות יהודי משכיל או חילוני שלא שומר תורה ומצוות. על המצב העובדתי באירופה נכתב לאורך כל הספר מסורת הגיור, בתוספת מקורות רבים מתוך ספרי האחרונים וכן מחקרים שונים. אבל הרב קליין קובע בנחרצות תמוהה שלא היתה אפשרות "לחיות כיהודי שאינו שומר מצוות באופן מוצהר", אלא "או להשתמד או לשמור מצוות".

בהתאם לטענתו שהחילון והרפורמה טרם פשטו באירופה, מסביר הרב קליין באותו עמוד גם את דברי הרב אריה לייב ברוידא, רבה של לבוב שחי בין השנים תר"א-תרפ"ח (1840-1928), בשו"ת מצפה אריה (תניינא יו"ד מא) שנדפס בתרע"ב (1912); וגם את דברי הרב דוד פיפאנו מרבני סלונקי ובולגריה שחי בין השנים תרי"א-תרפ"ה (1851-1924), בתשובה משנת תרע"ה (1915) (אבני האפוד, מהדו"ת אה"ע יג, ח). הצגה כזו תמוהה עוד יותר, שכן באותן שנים תופעת החילוניות בוודאי היתה שרירה וקיימת, גם על פי תפיסתו המוטעית של הרב קליין.

מה חושב לעצמו מי שלא מקיים חלק מהמצוות

נדמה שהשאלה העובדתית "מה חושב לעצמו מי שלא מקיים חלק מהמצוות" גורמת לרב קליין לשלול כל גיור שבו הגר לא ישמור חלק מהמצוות, למרות שהגר יודע שהוא עובר על איסור.

בהקשר זה נדונים דברי הרמב"ן על קבלת המצוות במעמד הברכה והקללה, "כי הקבלה הזאת שיודה במצות בלב, ויהיו בעיניו אמת, ויאמין שהעושה אותן יהיה לו שכר וטובה והעובר עליהן יענש, ואם יכפור באחת מהן או תהיה בעיניו בטלה לעולם הנה הוא ארור, אבל אם עבר על אחת מהן, כגון שאכל החזיר והשקץ לתאוותו, או שלא עשה סוכה ולולב לעצלה, איננו בחרם הזה" (דברים כז, כו). אם כן הרמב"ן כתב כי הקבלה במעמד הברכה והקללה אין פירושה הסכמה לקיים את המצוות, אלא אמונה שדברי התורה הם אמת.

אבל הרב קליין כותב על דברי הרמב"ן: "ומשמע, שעיקר קבלת המצוות אינו החלטתו לקיימן בפועל, אלא בכך שהוא מאמין ומכיר בחובה לקיימן, ושהעובר עליהן ומבטלן ישא בעונשיהן, ולפי שעיקר הקבלה הוא ההכרה באמיתות התורה [אלא שכאשר הוא אינו מקבל עליו לשמור את כל המצוות בפועל בהכרח הוא אינו מכיר באמיתות התורה...]". (עמ' קנט). הרב קליין מסייג אפוא את דברי הרמב"ן, שאין

להעלות על הדעת שאדם שלא קיבל על עצמו לשמור את המצוות – רואה בדברי התורה אמת.

אולם, סברה זו היא סברת הרב עוזיאל ופוסקים נוספים, שאותה כזכור דוחה הרב קליין בתוקף (עיינו לעיל פרקים א, ג). אדם יכול לראות בדברי התורה אמת, ואולם לא לקבל על עצמו את קיום המצוות. אלו הם דברי הרמב"ן; במעמד הרב גרזים קיבלו ישראל על עצמם את דברי התורה כאמת. קיום המצוות הוא עניין נוסף. הרב יצחק וייס אף הביא את דברי הרמב"ן הללו, והסביר שעל פיהם יש לגייר גר שלא צפוי לשמור שבת (שיח יצחק ב יו"ד קכט; מסורת הגיור כא, לח). מדוע הרב קליין לא מקבל סברה זו? הסיבה היא תפיסת המציאות שלו. הוא משוכנע שמי שמתכוון לשמור רק חלק מהמצוות, הרי זה מפני שאינו מאמין בתורה. בזה, מלבד עם סברת הרב עוזיאל ואחרים, הרב קליין מתווכח עם המציאות, שכן בפועל, היהודים המסורתיים מאמינים בה' ובאמיתות התורה והמצוות, למרות שיש מצוות שאינם מקיימים.¹³

פרק ז – כיצד נכון ללמוד את תשובות האחרונים

בספר מסורת הגיור הוקדש פרק מרכזי, פרק יז, לדרך לימוד תשובות האחרונים בעניין הגיור של קרובי ישראל שלא צפויים לקיים אורח חיים דתי. בפרק זה הובאו עדויות רבות מאוד מדברי הפוסקים על רמתם הדתית של המתגיירים, הן מדברי המקילים והן מדברי המחמירים, המלמדות כי הרבנים ידעו היטב את המציאות שאליה הם מתייחסים. בנוסף, הובהר כי כאשר המצב הדתי בקהילה היה ידוע ומפורסם כחמור ביותר, ולמרות זאת הפוסק דן בשאלת הגיור של בן המקום אולם מתמקד רק בסוגיות צדדיות דוגמת "נטען" והתעלם מהעובדה שסביר שהגר לא יקיים אורח חיים דתי – יש ללמוד מכך שהוא התיר לגייר מי שלא עתיד לשמור אורח חיים דתי.

לעומת זאת, הרב קליין סבור שהמקילים חלקו על תפיסת המציאות של המחמירים ביחס לגרים. לטענתו, "המקילים בפירוש נימקו דבריהם בכך שנראה לעיניהם שאותו הגר ישמור מצוות, או שלכל הפחות הוא בגדר ספק" (עמ' קל). עוד הוא סבור כי אין ללמוד מדברי המחמירים על תפיסות המציאות של המקילים. ולבסוף, סבור "אין ללמוד הלכה משתיקתם של יחידים" (עמ' קיט). בפרק זה אראה כי רבים רבים מהאחרונים, הן המחמירים והן המקילים, הסכימו

13. על פי סקרים שונים, כ-80% מהישראלים אומרים שהם מאמינים באלוהים, ו-69% מאמינים שהתורה והמצוות הן ציווי אלוהי ('יהודים ישראלים – דיוקן', ירושלים 2011, עמ' 45). כדי להבין את המשמעות של הנתונים הללו, יש לציין כי אחוז הדתיים והחרדים הוא 23.8%, המסורתיים (דתיים ולא כל כך דתיים) הם 31.9%, וחילונים הם 43.5% (הלמ"ס, ערב ר"ה תשפ"ה). שילוב שני הנתונים הללו מלמד כי גם חלק מהמגדירים עצמם 'חילונים' במדינת ישראל, מצהירים כי הם מאמינים בה' ובאמיתות התורה, וקל וחומר שהמסורתיים.

על המציאות העובדתית: הגרים לא היו צפויים לקיים אורח חיים דתי. אין כל פגם בבירור המציאות ההיסטורית, ותפיסת המציאות של המקל, מתוך דבריו של המחמיר, ואין כאן "מחלוקת במציאות" אלא מחלוקת בהלכה. בעניין הלימוד מן השתיקה, אראה כי אין כאן "יחידים" אלא רבים מאוד; כפי שראינו לעיל במאמר רבים אף כתבו זאת במפורש.

ראיות מדברי המחמירים על שמירת המצוות של הגרים

במסורת הגיור (יז, יח-כ) הובאו ציטוטים רבים מאוד מדברי הרבנים על מצב שמירת המצוות בפועל לאחר הגיור, מהם רואים שהמצב היה בכי רע. תחילה הובאו ציטוטים רבים מדברי רבנים שהחמירו, על כך שהגרים לא שומרים מצוות, ומתוך דבריהם למדנו שלמרות שזה היה המצב – הרבנים המקילים הורו להקל ולגיייר. על כך כתב הרב קליין: "טענה זו היא כמובן הבל, שהרי אותם המקילים בפירוש נימקו דבריהם בכך שנראה לעיניהם שאותו הגר ישמור מצוות, או שלכל הפחות הוא בגדר ספק" (עמ' קל). כלומר, לטענתו יש מחלוקת בתפיסת המציאות בין המחמירים והמקילים: הראשונים סבורים שהגר לא צפוי לקיים אורח חיים דתי, והאחרונים כתבו בפירוש שכן.

ראשית, הרב קליין לא מבסס את דבריו ולא מפנה לשמות של רבנים שנימקו כך. מדוע? מה הסיבה לכך? שנית, חשוב במיוחד להדגיש שבספר מסורת הגיור, פוסקים שהתנו את הגיור בכך שהגר צפוי לקיים מצוות הוגדרו "מחמירים". שלישית, במקומות אחרים בספרו, כאשר עסק ברבנים מסוימים שהקילו לגיייר, חזר הרב קליין על הטענה שהללו כתבו שלהבנתם הגר צפוי לשמור מצוות. אולם לעיל בפרק ה הודגש כי המעיין בתשובות הפוסקים עצמם לא יגלה יסוד שסברו שהגרים בהם עסקו צפויים לקיים אורח חיים דתי.

עוד טען הרב קליין טענה מוסרית – שיש "עוול גדול" להוכיח מדברי המחמירים שהמנהג היה להקל, כדי להוכיח ההיפך מדעתם, "והוא דבר שאין לו מקום בבית המדרש" (עמ' קל). זוהי טענה תמוהה מאוד, שכן מטרתנו לברר מה באמת היתה המציאות שעליה דיברו הפוסקים. אם הפוסקים המחמירים מלמדים מהי המציאות שעליה דיברו המקילים – וכי אין מקום ללמוד כדרכה של תורה את הדברים! בלימוד כזה יש ערך עצום. נציג כמה דוגמאות.

הרב יצחק שמלקיש כתב בשנת תרל"ו (1876) על "גרי דידן, אשר בעוונותינו הרבים מגיירים במדינת אשכנז [גרמניה, א"ש], ויודעים שגם אחר כך לא יתנהגו כמנהג ישראל הכשרים, אך יהיו בועלי נדה ואוכלי טריפות" (בית יצחק י"ד ב ק, ט). ומי הורה לגיייר כך? כ-20 שנה לפניו התירו לגיייר בגרמניה הרב שלמה איגר, הרב

גוטמכר והרב קלישר (עיינו בהרחבה במסורת הגיור יח, ב-ד). גם תשובת מהרש"ק נכתבה לגרמניה וסביבתה (שם כ, ב).

וכן כתב הרב משה פיינשטיין כנגד המקילים: "מסתמא היא כרוב גיורות שבמדינה זו, שרק בפיהן אמרו שקבלו המצוות, אבל האמת שרוב המצוות, ואולי כל המצוות – לא קבלו. כמו שרואין שתיכף מחללות שבת ואין שומרות איסור נדה, כי גם בעליהן היהודים בעוונותינו הרבים הם מופקרים לעבור כל מצוות התורה" (אגרות משה יו"ד א, קצד). וכן: "ברוב הגרות שבמדינה זו שבשביל אישות, אין מקבלין המצוות אף כשאומרים בפיהן שמקבלין, דהוא כנודע שמרמין, דהא לא תהיה עדיפא מבעלה שהוא מופקר" (שם קנט), "יש לפקפק על הגרות שיש רבנים שמקבלין, הא אנו סהדי ברובן שאין מקבלות המצוות" (שם קס). ומי הם אותם הרבנים המגיירים? הרב שמואל היבנר, הרב יהושע הירשהורן, הרב אברהם אהרן פרייס, הרב יעקב מסקין ועוד הורו לגייר באמריקה באותן שנים (עיינו מסורת הגיור פרק כו על רבני צפון אמריקה). האגרות משה מבקר בבהירות את הרבנים המקילים ומגיירים, ומסביר בתוך דבריו את המציאות שבתוכה הם מגיירים (אם כי הוא מכבד אותם; עיינו בהרחבה במסורת הגיור כו, לד). מדבריו ניתן להשלים את הבנת שיטת המקילים.

כך גם ביחס לשאלתו של הרב אלתר שפירא, מרבני רומניה, למספר רבנים על גיור בת זוג של יהודי. הרב אברהם יעקב הורוביץ מגליציה כתב ש"כפי הנראה שהוא מפריצי זמנינו, ואפילו כשתגיייר [בת הזוג, א"ש] לא תקבל עליה עול כל המצוות להתנהג בדרכי בנות ישראל הכשרות", ואין לגייר (קול יהודה סי' כו). וכן קבע הרב דוד מנחם מאניש באב"ד מגליציה, ביחס לאותה שאלה, "אין שום ספק שאנשים כאלה אף לאחר הגירות יעברו על כל התורה", ואין לגייר (שם כח). לעומת זאת, ביחס לאותה שאלה, פסקו הרב שפירא, הרב דוד הלוי הורוביץ והרב אליעזר דוד גרינוולד לגייר (שם כז, כה), וכן ענה גם הרב צירלסון (שם י). ראו מסורת הגיור כ, י-יד.

ראיות מדברי המקילים על שמירת המצוות של הגרים

עוד מובאים במסורת הגיור (יז, כ) ציטוטים רבים מהמקילים, מהם עולה בבירור שהיה ידוע להם שבנות הזוג המתגיירות לא יקיימו אורח חיים דתי. תשובת הרב קליין על כך היא "שכאן הובאו ציטוטים מסולפים וקטועים המציגים מצג שוא" (עמ' קל-קלא). הוא מביא לכך דוגמה אחת בלבד.

הציטוט שאליו מתייחס הרב קליין הוא מדברי הרב יצחק קוסובסקי-שחור על המצב בדרום אפריקה: "אבל הלא כל הגיורות שבכאן אינן נזהרות כלל בטבילת נדות, ולאחר הטבילה הראשונה לשם גירות – אינן טובלות יותר כלל" (שאלת יצחק נ). וכותב על כך הרב קליין, "שבכך לא סיים שם המחבר את דבריו, המשפט נקטע

באמצעו והמשכו הושמט על ידי מצטטיו, וכך כתב: 'ומטעם זה אני חושש שאין כל ממש בגרות ההיא'. כלומר, היפך הדברים ממש".

אלא שהדברים עולים מתוך התשובה של הרב קוסובסקי-שחור עצמה, ונתבאר במלואם במסורת הגיור בביאור עמדתו (יט, יא). השאלה הנידונה שם היא גיור שבו הטבילה נערכה לפני קבלת מצוות, כלומר גיור שנעשה שלא כסדר והטבילה לא עלתה לה. הרב קוסובסקי-שחור דן בתקינות ההליך, ומסביר שאם היתה טובלת אחר כך לנדתה, לפי חלק מהראשונים אפשר היה להחשיב זאת כטבילה לשם גיור, אלא ש"כל הגיורות שבכאן אינן נזהרות כלל בטבילת נדות", כך שכנראה בעתיד הגיורת לא תטבול לעולם לנדתה. כלומר מדובר בגיורת שקיבלה מצוות, ואילו הרב קוסובסקי-שחור לא חש לכך שהיא לא תשמור טהרת המשפחה, אלא רק שלא תהיה לה טבילה לגיורת כהלכה. ועל זה סיים: "ומטעם זה אני חושש שאין כל ממש בגרות ההיא". החשש היה בגלל מועד הטבילה ולא בגלל אי קיום אורח חיים דתי. אם כן, הדוגמה היחידה שמציג הרב קליין כנגד מסורת הגיור שגויה, ומערבבת משפט שאינו ממין העניין.

תשובת המקילים לטענת המחמירים שהגר לא ישמור מצוות

הרב קליין טוען שהפוסקים המקילים לא הודו לטענת המחמירים שהגרים לא ישמרו מצוות: "מעולם לא נשמע למי שיאמר שעל אף שהוא מודה לאותה אומדנא שהציגו המחמירים, מ"מ הוא מתיר את קבלת הגרות הזו" (עמ' קל). כדי להשיב לטענה כזו נציע שיטת בדיקה: נחפש פוסקים שהקילו תחילה בסתם, בלי להתייחס לשאלת שמירת המצוות, ובהמשך נשאלו במפורש על האומדן של המחמירים שאותו הגר לא יקיים מצוות. לשיטת הרב קליין, תשובת הפוסק צריכה להיות שלהערכתו הגרים ישמרו מצוות, ואם לא אזי אין לגיירם. אלא שלמעשה, הרבנים שנקטו להקל ונשאלו אחר כך על שמירת המצוות, הכריעו לגייר למרות שמסתבר שהגר לא ישמור מצוות. דוגמה בולטת לדבר היא עמדת הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל הראשון לציון. הרב עוזיאל נשאל פעמים רבות על גיור וענה להיתר (משפטי עוזיאל א, יו"ד יד, ועוד), עד שבשנת תש"ז נשאל בפירוש מקולומביה שנחלקו שם בדבר, ולטענת המחמירים הגיור תלוי בשמירת המצוות לאחר הגיור.¹⁴ בתשובתו ביאר הרב עוזיאל את ההבחנה בין קבלת המצוות לבין קיום המצוות (שם ב, יו"ד נח; מסורת הגיור כח, ב; י, טז), שאותה הרב קליין מסרב לקבל.

דוגמה נוספת היא בדברי הרב משה שמואל גלזר רבה של קלויזנבורג. בשנת

14. השאלה מתבררת מתוך תשובת הרב עוזיאל, והיא מופיעה במלואה בקובץ 'מזכרת', עמ' 48, כשאלה לרב הרצוג (אותה שאלה נשלחה לרב עוזיאל ולרב הרצוג).

תרס"א פרסם הרב גלזנר קונטרס בשם "חקור דבר", בו התיר לגייר בנות זוג נוכריות של יהודים. רק לאחר שהרב ישעיה זילברשטיין והרב יששכר דב קאהן טענו כנגדו בתוקף שהגרים לא ישמרו מצוות, ו"כי יש אומדנא דמוכח שהאנשים האלה הם מחללי שבת בפרהסיא ואוכלים נבילות וטריפות" (מסורת הגיור כא, כג-כד), הגיב הרב גלזנר ב"מקים דבר" שלמדנו מהפוסקים ומהגמרא ש"עיקר החשש בגרים שלא לשם שמים שלא יסיתו אותנו לשוב מאחרי השם ולעבוד עבודה זרה. וכל שבטוח לנו שהגר מניח על כל פנים אמונתו בלב שלם – סגי בהכי לקבלו בעדת ישראל" (שם יח-יט; י, טז). הרב גלזנר לא טען בתוקף שהגרים הללו ישמרו מצוות, כפי שהיה מצופה שיטען לפי דבריו של הרב קליין.

כך היה גם אצל הרב שלמה דוד כהנא ראב"ד ורשה. בשנים תש"ז-תש"ח כתב שהמנהג לקבל גרים, בלי להתייחס לשאלת שמירת המצוות (נחמת שלמה נב, קא), בשנת תש"ט נשאל על גיורים כאלו שלאחר הגיור "מובן מאליו שמקיום מצוות מאן דכר שמיה", "עומדות במרדן ואינן מקיימות מצוות", והורה לגייר (נחמת שלמה מט). ובשנת תש"י נשאל על גיורים, כאשר השואל כתב שהוא מסופק מאוד "אם יש קווי שיטיבו מעשיהם, כי הם חפשים [חילונים, א"ש] ופורקי עול במלא מובן המלה. ואם כן, איך נעשה שקר שתשמור הגיורת הדת בעוד שבעלה הישראל מלידה אינו שומרו" (נחמת שלמה נ). הרש"ד כהנא שב וענה שניתן לגייר "אם מתחייבות עצמן בכל תוקף לנהוג בדת ישראל, הגם שלפי הבנתינו החיצונית לא יקיימו הבטחתן" (עיינו מסורת הגיור כה, ד; י, טז). הרב כהנא לא שינה את תשובתו, כפי שהרב קליין היה מצפה שיענה, אלא כתב שיש לגייר גם מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי. הוא לא הבדיל בין המקרים שבהם נשאל ב"סתם", ובין המקרים בהם נתפרט בשאלה שהגר לא צפוי לקיים מצוות.

מקרה דומה היה אצל הרב שלמה נתן נטע קוטלר, מרבני ליטא. בתחילה בשנת תרנ"ח כתב תשובה להתיר גיור שבה לא התייחס לשאלת שמירת המצוות. ובשנת תרפ"ב, במענה לשאלה שבה נאמר בפירוש שיש בעיה עם שמירת המצוות, שהגרים שם "רובם הם מחללי שבת רחמנא ליצלן, ולכתחילה אינם מקבלים עליהם עול כל התורה", הביא את תשובתו משנת תרנ"ח כמענה, בלא להתייחס לכך שיש כאן בעיה של אי שמירת המצוות (עיינו בהרחבה במסורת הגיור כו, כד-כו; י, טז).

לסיכום, מצינו בהחלט פוסקים שהקילו בגיור ולא התייחסו לשאלת שמירת המצוות, ולאחר מכן נשאלו על כך שהגר לא צפוי לקיים מצוות, והשיבו שיש לגייר בכל זאת. לכן אין מקום לטענה שהפוסקים המקילים לא נחלקו בהלכה אלא במציאות.

לימוד משתיקתם של הפוסקים

במסורת הגיור הובהרו המציאות העובדתית ההיסטורית, הליכי החילון וההתבוללות

בהתאם לכל מדינה וכל תקופה. עוד הובהר כי יש לקרוא תשובות רבנים שהקילו מתוך המציאות ההיסטורית; ככלל רב שהקל לגייר כאשר המציאות היא שרבים מיהודי המקום לא שומרים תורה ומצוות, ולא התייחס בתשובתו לבעיות הדתיות שבמקום אלא עבר על הנושא בשתיקה, כפי הנראה לא התנה את הגיור בהתחייבות לקיים אורח חיים דתי (עיינו מסורת הגיור יז, ל).

אולם הרב קליין חולק על דרך זו. לטענתו, "לא ניתן ללמוד הלכה משתיקתם של יחידים בדבר שנתפרש בעשרות ספרי גדולי הראשונים והאחרונים לאיסור, ובודאי אם באו לחידוש מופלג זה היה להם לפרש דבריהם" (עמ' קט). אכן, הרב קליין סבור כי "קבלת מצוות" פירושה הוא התחייבות כנה לשמירת המצוות, והסבר זה הוא תולה ב"עשרות ספרי גדולי הראשונים והאחרונים", אבל המעיין בסוגיה ייווכח כי הראשונים לא כתבו דבר זה בשום מקום, ובין האחרונים הנושא שנוי במחלוקת.¹⁵ לדעת רבים קבלת המצוות אין פירושה התחייבות כנה לשמירת המצוות, ובעניין זה ניתנו מספר הסברים (ראו לעיל פרק ד).

בפועל, מדובר בשאלה חדשה שלא היתה בעבר. במסגרת עבודתו של הרב אליעזר מלמד על ספר מסורת הגיור קובצו בידי רבני מכון הר ברכה דעות פוסקים רבים, שדבריהם נתפרסמו בתשובות ומאמרים במאה ועשרים השנים הראשונות לדיון בה (תר"י-תש"ל, 1850-1970). מתוך כלל הפוסקים שהובאו בספר, רבים החמיירו: 65 פוסקים הורו שלא לגייר (חלקם מצד גיור לשם אישות, בלי להתייחס לשמירת המצוות), ומתוכם 18 פסלו את הגיור. אמנם לעומתם פוסקים רבים עוד יותר הורו לגייר: 133 פוסקים (ועוד 21 שנקטו בעמדת ביניים). כך שבניגוד לדברי הרב קליין, הראשונים לא עסקו בזה, ואילו האחרונים נחלקו בשאלה זו. כל זאת בנוסף לכך שמנהג הרבנים היה לגייר (עיינו מסורת הגיור יז, כז-כט), כך שמובן מדוע רבים לא ראו צורך לנמק את עמדתם.

עוד טוען הרב קליין שהפוסקים שתקו, ולא עסקו בעתידו של הגר, מכיוון שנשאלו רק על סוגיית גיור לשם אישות. בעיניו, מי שדנו בסוגיית גיור לשם אישות ואסרו לגייר, לא היה להם טעם לעסוק גם בעתידו של הגר. די היה להם בכך שאסרו (עמ' קט). אבל, אף אם היו דבריו נכונים ביחס למחמירים (ותכף נבהיר שאין הדברים כך), הרי בזה לא השיב ביחס למקילים. כפי שנתבאר שוב ושוב, המציאות עמדה בפני

15. הרב קליין כפי הנראה שם לב לעובדה שהנחת היסוד שלו בדבר משמעותה של קבלת המצוות לא נאמרה בצורה מפורשת בראשונים. זו כנראה הסיבה לכותרות שהעניק לדבריו בנושא. הראשונה היא: "קבלת מצוות מעכבת – דברי הראשונים" (עמ' קה), והשנייה היא: "ההכרעה לדינא באחרונים – קבלת המצוות על מנת לקיימן בפועל" (עמ' קי). כלומר, יש פער בין עצם ההסכמה בראשונים על חובת קבלת המצוות, ובין המשמעות שניתנה לכך באחרונים שהוא מביא.

המקילים במלוא תוקפה: הגרים לא היו צפויים לקיים אורח חיים דתי. העובדה שהם דנו רק בגיור לשם אישות אומרת דורשני.¹⁶

כעת נדון בפוסקים שאסרו את הגיור, אולם דנו רק בסוגיית גיור לשם אישות (או פוסקים שאסרו לגייר מפני שהגר לא צפוי לקיים אורח חיים דתי, אבל לא כתבו שהגיור בטל). במסורת הגיור (ט, ז) הוטעם שפוסקים שדנו במקרים שבהם הסבירות הגבוהה הייתה שהמתגייר לא יקיים אורח חיים דתי, ולא שללו את תוקף הגיור – ממילא מוכח שסברו שהגיור תקף בדיעבד.

כפי שנתבאר שם, למה הדבר דומה? לאדם שמתיעץ עם מומחה אם כדאי לו לקנות בית מאדם מסוים, והמומחה יודע שהבית לא שייך לאדם שמציג את עצמו כמוכר. האם ייתכן שישב לשואל שיש בעיה בדלתות הבית, וגם הצנרת לא טובה, ולכן לא כדאי לו לקנות את הבית, ולא יענה מיד שהבית אינו של המוכר וממילא אין מקום לשאלה?! כיוצא בזה, אם ישאלו רב האם מותר לאדם ליסוע בשבת לבר מצווה, הייתכן שבתשובתו ירחיב בדיון אודות איסורי דרבנן שונים שעלולים להיגרם מכך, כגון איסור מוקצה, ולא יכתוב שעצם הנסיעה אסורה בשבת מהתורה?! כיוצא בזה לעניין הגיור, לא ייתכן שרבנים הסוברים שהגיור בטל כשאין לגר כוונה לקיים אורח חיים דתי, לא יציינו זאת במפורש בדבריהם, כפי שאכן כתבו הפוסקים המחמירים ביותר.

אבל לכל זאת הרב קליין לא מתייחס כלל. במקום אחר הוא מביא את דברי הרב יעקב אטלינגר שאסר גיור לשם נישואין (בנין ציון סי' קמט). אכן מהעובדה שלא הזכיר את הטענה הקשה ביותר שהגיור כלל אינו תקף במצב שהמתגייר לא צפוי לקיים אורח חיים דתי, נראה שלשיטתו, בדיעבד, הגיור חל גם בלי כוונה לשמירת מצוות (עיינו מסורת הגיור י, יא). אבל הרב קליין כותב על כך: "והם ממש היפך הדברים", כי הבנין ציון הקל רק בגיור לשם אישות (עמ' קכו). כך הוא מתעלם לגמרי מההסבר על דרך לימוד התשובה.

וכיוצא בזה על דברי הרב שמעון גרינפלד המהרש"ג, שכתב לא לגייר את הנשים הנוכריות שכן ידוע שגם אחר הגיור "הם קלים ואינם מדקדקים במצוות ולא שומרים שבת כראוי", והוסיף שאין לגייר מסיבות שונות (שו"ת מהרש"ג א, י"ד סי' לד). הרב

16. יש להדגיש שלמקילים בוודאי הייתה האפשרות להצביע על העובדה שהגר לא ישמור מצוות, שהרי גם רבים מהמחמירים לא נשאלו על סוגיית המצוות (אלא על סוגיות אחרות), ולמרות זאת טרחו להבהיר שהגר לא צפוי לקיים אורח חיים דתי. עיינו לדוגמה בדברי הרב פיינשטיין (אגרות משה י"ד א, קנט), הרב יצחק דב במברגר (יד הלוי א, י"ד קמה) הרב דוד הכהן סקאלי (קריית חנה דוד ב, י"ד יז), הרב יעקב ברייש (חלקת יעקב י"ד קנ; למרות שבתשובה שאלה הוא מגיב הוזכר מספר פעמים שהגרים מקבלים עליהם עול מצוות, לו היה ברור שלא ישמרו אורח חיים דתי), ועוד.

גריןפלד לא כתב את הסיבה המרכזית לכאורה, שהגיוור לא תקף גם בדיעבד, ומכאן יש ללמוד שלדעתו בדיעבד הגיוור תקף (מסורת הגיוור שם). אבל הרב קליין לא התייחס כלל לדיוק שבמסורת הגיוור, ועוד הגדיל להעמיד אוקימתא חסרת בסיס בדברי המהרש"ג, ש"מדובר באשה שמקבלת על עצמה שמירת מצוות וגם את שמירת השבת, אלא שאומדים אנו שמן הסתם לא תדקדק בפרטי המצוות כהלכה" (עמ' קכו).

מדוע דנו בגיוור לשם אישות ולא דנו בשמירת המצוות

מתשובות רבות מאוד באחרונים עולה כי במקרה של גיוור אדם שלא צפוי לשמור אורח חיים דתי, הפוסקים דנו בסוגיית "גיוור לשם אישות" ולא דנו בעתידו הדתי. לאורך מסורת הגיוור הוצגה העובדה הזו בהרחבה מרובה. אכן יש לדון בכך, מדוע הפוסקים לא דנו בעתידו הדתי של המתגייר, אלא רק בסוגיית גיוור לשם אישות? הרב קליין שואל שאלה זו (ראו עמ' קיט). לדידו, לא עולה על הדעת שהאחרונים הקילו לגייר אדם שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי. לכן, אם הם לא עסקו בכך, היה הדבר פשוט ומובן מאליו בעיניהם, עד כדי "אין צריך לומר".

אולם בספר מסורת הגיוור (ז, ז) הובאו דברי פוסקים (חזון למועד, ר"ש ילוב, דברי חזקיה) שבהם תשובה לשאלה זו: דברי חז"ל שגיוור לשם אישות תקף בדיעבד, משמעותם שגיוור בלא כוונה לשמור אורח חיים דתי אף הוא תקף בדיעבד. וממילא, כאשר דנו בגיוור לשם אישות לא נצרכו לדון בעתידו הדתי של הגר. הרב קליין דן בתשובה זו, לא מתייחס לכך שהיא הובאה במסורת הגיוור, וקובע בפסקנות שהיא "דבר שאין בו טעם" (עמ' קיט; ועיינו לעיל פרק ה סותר את עצמו בזה).

ולענ"ד נראה הסבר נוסף: הפוסקים התייחסו רק לגיוור לשם אישות מפני שעניין שמירת המצוות, על אף שהוא שיקול חשוב בשאלה האם לגייר, אינו "דין" בגיוור, אלא הוא עניין שעל בית הדין לשקול עם שאר השיקולים בשאלה אם לקבל את הגר.

פירוש דברי המקילים בסתם שלא כפי שפירשו המחמירים

במסורת הגיוור נתפרשו דברי פוסקים שהקילו בסתם לגייר, ולא התייחסו לסוגיית שמירת המצוות העתידית של הגר, בהתאם למציאות ההיסטורית שהייתה במקומם ובזמנם. כן הובאו פוסקים מאוחרים יותר שדנו בדברי הפוסקים המוקדמים המקילים, והעמידו את הקולא לגייר רק כאשר המתגייר צפוי לקיים אורח חיים דתי (מסורת הגיוור כ, יא; כ, כז-כח). הרב קליין מתייחס לכך וטוען שהצדק עם הפוסקים המאוחרים, ואין לרבני ימינו כוח לחלוק על הבנת הפוסקים המאוחרים בדברי הפוסקים המוקדמים (עמ' קלא).

בעניין זה מביא הרב קליין את דברי הרב יעקב ברייש (חלקת יעקב יו"ד קנ) שפירש את דברי הרב שלמה קלוגר מהרש"ק רבה של ברודי (שו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק רל)

כמחמירים.¹⁷ אולם הפירוש שהובא במסורת הגיור בדברי מהרש"ק אינו חדש. כך כבר ביארו הרב מנחם מנדל קירשבוים, מרבני פולין וגרמניה (מנחם משיב א, מב), והרב חיים פישל אפשטיין, מרבני פולין וארצות הברית (תשובה שלמה ב, אה"ע י). הראשון התיר לגייר גיורים כאלו תוך שהוא נשען על מהרש"ק, והשני העיד שנהוג לגייר באמריקה כדברי מהרש"ק (עיינו מסורת הגיור כו, יח-ט). העובדה שהרב קירשבוים הבין את מהרש"ק כמקל בעניין שמירת מצוות, עולה גם מדבריו של הרב ברייש שחלק עליו ופירש את מהרש"ק להחמיר, שכן הגרים שבמערב אירופה "אין רוצים כלל לידע מיהדות כשרות שבת נדה", ולשיטתו בלי כוונה לקיים אורח חיים דתי הגיור בטל.

קושיות שכבר קיבלו מענה במסורת הגיור

כפי שראינו, הרב קליין מקשה בדבריו מספר קושיות כלליות, אולם לא מתייחס לכך שהתשובות כבר הובאו בספר מסורת הגיור. כך בעניין לימוד משתיקתם של הפוסקים, וכך בשאלה למה דנו בגיור לשם אישות ולא בשאלת שמירת המצוות. אתיחס כאן לדוגמה נוספת, בה הרב קליין מתעלם לא רק מדברי מסורת הגיור, אלא גם מדבריהם של פוסקים רבים.

פוסקים רבים סברו שלמרות שהגיור בעייתי, נכון להקל כדי להציל את בן הזוג היהודי מלחיות עם גויה (עיינו מסורת הגיור ה, כא-כה). אחד מהם הוא הרב שלמה איגר, מרבני פולין ובנו של הרב עקיבא איגר, שהשיב לשאלה מברלין (כנראה בין השנים תר"ח-תר"ב) על נער יהודי שאהב נוכריה אשר ביקשה להתגייר ואחר כך להינשא. בתשובתו הקל הרב איגר לגייר את הנוכרית, כדי להציל את בן הזוג היהודי מהחטא

החמור (שו"ת רבי שלמה איגר יו"ד לד; מסורת הגיור יח, ב; י, יח).¹⁸

הרב קליין מזכיר דוגמה זו, ומקשה שאם מדובר בגיורת שלא מתכוונת לשמור מצוות, "מדוע לא נחוש באותה מידה שעל ידי גיורה של אשתו חלים עליה כל דיני התורה, וכיון שאין כוונתה לקיימן יהיו כל ימיה בחטא של חילול שבת ונדה וכשרות וכו' [ואף הוא יעבור באיסור נדה החמור שבהיותה נכריה אינו חל עליה], ומאי אולמיה האי מהאי, וכי בשביל להצילו מביאת נכרית נכשילו בביאת נדה ואותה נכשיל בחילול שבת ועוד איסורי תורה" (עמ' קלב)?

אמנם, טענה זו קיבלה מענה נרחב במסורת הגיור (ה, כא-כה). סעיף אחד הוקדש להצגת דעת המחמירים שעדיף לא לגייר, ושני סעיפים לביאור דעת המקילים,

17. הרב קליין ייחס נקודה זו גם לדברי הרב אברהם יעקב הלוי הורוביץ בשו"ת צור יעקב (א, כז), אלא שטעה בזה, שכן שם כתב כך בסתם ולא כפירוש לדברי מהרש"ק. ובכל אופן, ההסבר שלהלן נכון גם לזה.

18. הרב קליין כתב כי "מכאן למדו [במסורת הגיור, א"ש] שודאי לא מדובר בבני זוג שכוונתם לשמור מצוות" (עמ' קלא). אך האמת היא שהלימוד שאין מדובר במי שכוונתו לשמור מצוות, הוא מהעובדה שלמרות מצב החילון הקשה של יהדות גרמניה אז, דברים שנזכרו גם בתשובה עצמה, הרב איגר עדיין לא דרש שמירת מצוות.

שהאיסור בביאת נוכרית חמור במיוחד. כן הובא סעיף נוסף לגבי המתגייר עצמו; לדעת רבים (ובניהם גם המחמירים ביותר כבית יצחק) עדיף לגוי להתגייר, גם אם לא ישמור מצוות, מפני שבכך הוא יזכה בזכות העצומה להיות יהודי.

פרק ח – כמה הערות נחוצות

הגדרת השאלה המרכזית של הסוגיה

חשוב לשים לב ליסוד ששזור שורה של דיונים פרטניים. במסורת הגיור החל מעמוד השער והלאה הוגדרה השאלה שוב ושוב כעובדתית ומציאותית: האם הפוסקים הקילו לגייר קרוב משפחה של יהודי, שמסתבר שלא ישמור אורח חיים דתי. פוסקים רבים לא הסבירו למה הם מקילים בכך וכיצד הבינו את הסוגיה, והרב מלמד מציג את ההבנות השונות שהובאו בדברי מקצת מן המקילים. לעומת זאת, הרב קליין מגדיר את השאלה בזיקה לסוגיית הגדרת "קבלת המצוות" בגיור: האם הפוסקים "הקילו בשעת הדחק לקבל גרים שאינם מקבלים עליהם לשמור מצוות בפועל" (עמ' קטז). סביב נושא זה, הרב קליין ניגש לפוסקים שהקילו ודן בשיטתם על הגדרת קבלת המצוות. ובהתאם לכך, הרב קליין סבור שפוסקים שהקילו אך לא הגדירו את קבלת המצוות – אינם רואים לשיטת הרב מלמד, גם במקרה שעובדתית הם גיירו מי שלא צפוי לשמור אורח חיים דתי.

במובן הזה, הרב קליין לא הבין את דברי הרב מלמד. במסורת הגיור אין ניסיון לטעון שכל הפוסקים המקילים סבורים שקבלת המצוות בגיור אין משמעותה התחייבות לקיים את המצוות. הטענה היא, שעובדתית פוסקים הקילו לגייר. מי שלומד את דברי הפוסקים על יסוד העובדה שהם גיירו אנשים שלא צפויים לשמור מצוות, מגלה בראש ובראשונה שרבים מהם לא הסבירו איך הדבר מתיישב עם סוגיית קבלת המצוות. במסורת הגיור הובאו אפוא כמה הסברים אפשריים שכתבו מקצת הפוסקים לגיור אנשים כאלה (ראו לעיל פרק ד). בניגוד לכך, הרב קליין ניגש אל הפוסקים המקילים כשהוא מצויד באקסיומה, הנחת יסוד שממנה הוא לא זז: לא ייתכן שיהיה פוסק הלכה שיסבור שקבלת המצוות אינה התחייבות לשמור את המצוות בפועל (דברי פוסקים שכתבו אחרת – הוא מבטל).

אם כן, עבור הרב מלמד המסקנה המעשית היא העיקר: פוסקים רבים מאוד הקילו בפועל לגייר אנשים שלא צפויים לקיים אורח חיים דתי. הפוסקים צעדו אל המסקנה הזו בדרכים שונות: דרך אחת היא "מהותית" (קבלת המצוות עניינה הסכמה שהגיור גורר חיוב במצוות) ושתי הדרכים הנוספות הן "טכניות" (המתגייר מתחייב "פורמלית" במצוות, גם אם הוא לא מתכנן לקיימן, או שהמתגייר מצטרף לקהילה היהודית המוכרת לו אף אם היא עוברת עבירות). לעומת זאת, הרב קליין טוען שהדרך "מהותית" לא קבילה הלכתית. לכן כל מקור שמציג אותה במפורש – הוא דוחה (הרב עוזיאל, הרב דריהם ועוד), וכל מקור

שבו רואים בפירוש גיור של מי שלא צפוי לשמור מצוות הוא מציג כאחת משתי האפשרויות הטכניות (לדוגמה רבני מרוקו). את שאר המקורות הוא מסביר בדרכים שונות שבהם דן מאמר זה.

ההסבר ה"טכני" של הרב קליין, לחלק מהמקורות, לא משנה את התמונה העובדתית: בפועל רבנים גיירו מי שמסתבר שלא יקיים אורח חיים דתי. הקביעה הזו מוסכמת על הרב קליין. אם כן, במה בדיוק המחלוקת עם מסורת הגיור? בשורה התחתונה, יש דעות בפוסקים לגייר מי שלא צפויים לשמור מצוות. אל המסקנה הזו ניתן להגיע בדרכים שונות.

סגנון הכתיבה של הרב קליין

במקביל לדיון לגופם של דברים מנסה הרב קליין לפגוע באמינות של מסורת הגיור. כמה דוגמאות הזכרתי לעיל. כאן אזכיר ביטויי אווירה נוספים לדוגמה, המשקפים את סגנונו: "בעשרים השנים האחרונות באו מן המתפרצים בעם, בטענה שכביכול פלוגתא יש בדבר, ויש על מי לסמוך ולהקל מחמת דוחק השעה" (עמ' קטו), "עשו דבריו פלסתר" (עמ' קיח), "אינו אלא מן המתמיהים" (עמ' קכא), "כה הסכילו לעשות... אלו המתפרצים בעם" (עמ' קלא), "גיבובי שמות רבנים" (עמ' קלב), "דרך עזות" (עמ' קלג) ועוד ועוד. באמצעות ביטויים כלליים כאלה ודומיהם מנסה הרב קליין לדחות דברי תורה מתוך הדיון ההלכתי, ועל כך השבתי בהרחבה.

כאן אתייחס למשפט ששוברו בצדו. במקום אחד כותב הרב קליין: "טעויות הניכרות בנקל לעיני כל מעיין לא ראיתי לציין, כי רבות הן" (עמ' קלב). הוא מציג דוגמה אחת בלבד שאין בה שוני מהותי מהערותיו לעיל, וגם בה הוא מתעלם מהטיעון המפורש המובא במסורת הגיור.

הרב שמואל סלנט, רבה של ירושלים, נשאל מהרב אברהם הירשוביץ ממלבורן שבאוסטרליה, על מצב בו אין אפשרות שהדיינים ייכנסו עם האישה למקום הטבילה. הוא הורה שהדיינים יגיעו למקום הקרוב ביותר, ומשם ימשיכו נשים עם הגיורת לטבילה (בית אברהם חלק השו"ת עמ' 49). בשאלה שעליה ענה הרב סלנט הובהר שבמלבורן אין מקווה. ואם אין מקווה איך הנשים היהודיות טובלות? "רובם רחמנא ליצלן נוהגים מנהג מינות שרוחצות באמבטי בביתם", ורק מיעוט צדיקות טובלות כהלכה בים. למרות זאת, ולמרות מצב הדת הגרוע אז בעולם בכלל ובאוסטרליה בפרט, לא הדגיש הרב סלנט שניתן לגייר רק בתנאי שהגיורת תהיה כמו אותו מיעוט שטובלות כהלכה, ולא שיש לגייר רק מי שצפויה לקיים אורח חיים דתי (עיינו מסורת הגיור יט, ה-ו; י, יח).

כל זאת נתבאר כאמור בבירור בספר מסורת הגיור. אולם הרב קליין מייחס למסורת הגיור דברים שלא נכתבו בו: "לדברי הכותב [מסורת הגיור, א"ש], נהג כך

הגרש"ס, משום שגיוור שלא על מנת לשמור מצוות, ראוי לו שיעשה שלא בפני בית דין מובהק. אלו כמובן דברי הבל... " (עמ' קלב). מסורת הגיוור זמין באתר ישיבת הר ברכה וניתן לבחון בקלות מה נאמר בו.

אכן, כפי שמסכם הרב קליין, "רק יראה המעיין להזהר שלא יסמוך... בלא שיבדוק כל דבר במקורו לאשורו". במקרה הזה כאחרים יעיין הלומד במסורת הגיוור, ייווכח כיצד הוצגו הדברים לאמיתם, ויידע שלא לסמוך על משנת הגר כאשר הוא בא לדחות דעות אחרות.

הקושי בעיסוק בדברי הרב קליין

בנימה אישית, התקשיתי מאוד לעסוק בדברי הרב קליין ובספר משנת הגר, בשל התייחסותו המזלזלת לרבנים ופוסקים, כפי שכבר פירטתי ואפרט עוד להלן. בנוסף, כפי שכתבתי בפתח המאמר, הרב קליין נמנע בעקביות מלהזכיר את שמו של הרב אליעזר מלמד ושם ספרו מסורת הגיוור (אותו הוא מכנה רק "ספר עב כרס", "הספר הנ"ל" וכו'). ברוח דומה נמנע הרב קליין בעקביות מלהזכיר את שמו של הרב שלמה גורן זצ"ל, הרב הראשי לישראל, וקורא לו בעקביות "הרב הראשי דאז" (עמ' קיד, קמה). כך גם ביחס לרב חיים דרוקמן (עמ' קמה-קמו), הרב ישראל רוזן (עמ' קמז) ועוד. בשל היעדר הפניות בדבריו הארוכים, נדרש טורח גדול לאתר את המקורות במסורת הגיוור שעליהם הוא משיג.

עוד ציינתי בתחילת המאמר כי בהתאם להתעלמותו וזלזולו בדעת המקילים בגיוור,¹⁹ דבריו של הרב קליין ביחס לדברי המקילים נכתבו באופן לא מסודר. הוא עורם שורה של אמרות, סברות ומקורות שלא תמיד יש ביניהן קשר או שהתוקף שלהן לא הוצג כשווה, ושחלקן נאמר בחיבורים שונים, מייחס אותן באופן כללי אל חיבור שאת שמו הוא לא כותב, ויוצא כנגדן בזו אחר זו. הוא לא מצטט משפטים מדויקים או ביטויים נקודתיים, וגם לא מפנה למקורות ולסברות שאליהם הוא מתייחס ואותם הוא מבקש לשלול. כך הוא מותיר רושם של שלילה מוחלטת של כלל החיבור, וגם מקשה על הלומד לגשת אל המקורות הנגדיים, ולבחון בעצמו את המקורות והסברות כפי שהן במקורן.

19. הרב קליין, לדוגמה, מסביר שלדעת הרב שלמה דיכובסקי, אב"ד בבית הדין הרבני הגדול לשעבר, כיוון שאיננו יכולים לדעת מה חלף בדעתו של המתגייר באותן שניות בודדות שהיה בתוך המים, אין אומדנא דמוכח שהגר לא התכוון לקבל מצוות. קודם לתגובתו הוא מדגיש שלמען האמת אין אפילו צורך להתייחס לדברי הרב דיכובסקי: "לא היינו מזדקקים לסברא תמוהה זו, אם לא שראינוה מצוטטת במקומות מסויימים ונעשה בה שימוש לרעה" (עמ' קלח).

יש להעיר שבמסורת הגיוור לא הובאה דעתו של הרב דיכובסקי כאחד המקילים, מפני שנידונו התשובות מלפני שנת תש"ל (מסורת הגיוור יז, ז). דבריו הובאו בפרק "ביטול גיוור" (ח, י).

התוצאה היא הותרת רושם שבספר מסורת הגיור נזכרו סברות להקל בגיור (אותן מבקש הרב קליין לדחות) – כשבפועל הן לא נזכרו בספר כלל. במהלך המאמר ציינו מקרים כאלה. כעת נציג נוספים: בעניין גיור קטנים כותב הרב קליין שבמסורת הגיור "ביקשו להוכיח דבריהם" בעניין קבלת מצוות של גדולים, מהפוסקים שהקילו בגיור קטנים (עמ' קכ). אבל אין לכך שום יסוד. כך לגבי ההבחנה בין הודעת מצוות לקבלת מצוות ושיטת הראנ"ח. הרב קליין טוען שמכוח אי הבחנה בין השניים "טעו לסבור שקבלת המצוות בכלל... אינה מעכבת בחלות הגיור" (עמ' קכו-קכח), אולם אין לכך כל יסוד במסורת הגיור. כך לגבי ראייה מדין קבלת מצוות בעבד, כותב הרב קליין "ויש שהביאו מכאן הוכחה" וכו' (עמ' קל). וכיוצא בלעניין גיור זרע ישראל, מביא "שיש שטעו בזה כביכול בגר הבא מזרע ישראל קבלת המצוות אינה מעכבת" (עמ' קלג). סברות אלו לא מופיעות בספר מסורת הגיור.

עוד טוען הרב קליין שלדברי המקילים בגיור, המחלוקת בנושא קשורה ליחס שלילי למסורת הפסיקה בצפון אפריקה: "על ידי כך באו בקול רעש גדול, לומר כי הקביעה שגיור ללא קבלת מצוות בפועל אין בו ממש, אינה אלא לדרכם של בני קהילות אשכנז ופוסקי ההלכה שם ועוד מקהילות הספרדים, אבל בקהילות מרוקו לא הקפידו בכך. ומעלים טענתם זו כחלק מתרעומתם הכללית כנגד ביטול מנהג המערב בארה"ק" (עמ' קכד). אלו טענות כנגד ספרים אחרים (גם כאן לא מזכיר הרב קליין שמות), אולם הרב קליין הטמיע אותם בתוך דבריו כנגד מסורת הגיור. כך, באמצעות מדיניותו להעלים שמות ספרים ומחברים שאותם הוא מבקר, לא לצטט או לפחות להפנות אליהם, הרב קליין מציג בפני הקוראים רושם שגוי לחלוטין של הנטען בספר מסורת הגיור.

מכוח אותו יחס רשלני לנושא מתאר הרב קליין את התפתחות מערך הגיור תוך הטעיה (עמ' קמה). לדוגמה, בניגוד לדבריו, לא הרב שלמה גורן הקים את מנהל הגיור במכון צומת אלא הרב אליהו בקשי דורון. בנוסף, תוקף הרב קליין את הרב חיים דרוקמן זצ"ל כאילו "עשה בענין זה כבתוך שלו". האמת היא שמדיניות הגיור באותה תקופה גובשה בידי הרב בקשי דורון ואחריו הרב שלמה משה עמאר, שהיה בין מספידיו של הרב דרוקמן.²⁰

במקום נוסף מוסיף הרב קליין ש"לפי עדותו של ראש הממשלה דאז, אותו רב [הרב גורן] סידר קידושין לנכדתו, אף שבמוצהר היא לא היתה יהודיה על פי הלכה"

20. הרב קליין מקדיש דברים ארוכים כנגד מערך הגיור. לדעתו "בית הדין לגיור של המערך הממשלתי... נוהגים... לעיתים באופן החורג מההלכה", "חלק מבתי הדין לגיור... מודים בריש גלי שהתנהלותם אינה עולה בקנה אחד עם דרישת ההלכה", ולכן "פשיטא שלא שייך בהם דין זה של בי דינא אחר בי דינא לא דייק" – ולכן חובה לבדוק כל גר וגר שהתגייר במערך הגיור (עמ' קמח).

(עמ' קיד). זו השמצה חסרת בסיס שגובלת באיסור הוצאת שם רע מדאורייתא. הרב שלמה גורן אכן ערך את חופת נכדתו של דוד בן גוריון, אבל קודם לכן היא ואמה גויירו בידי הרב יהושע קניאל רבה של חיפה, אף שכמובן לא שמרו מצוות (עיינו מסורת הגיור כב, ט, "בני חוגו של מרן הרב קוק נטו להקל").²¹

השמות המפורשים היחידים שמזכיר הרב קליין אלו רבני ארגון "צהר" ו"גיור הכלכה". הוא כורך את שניהם יחד כבעלי גישה מקלה בגיורים, וכותב ש"כל גר המתגייר דרכם הוא בחזקת נכרי" (עמ' קמז). אולם מלבד שדבריו מגונים, ומנוגדים לרוב הפוסקים שאין לבטל גיור (ראו מסורת הגיור פרק ח – "ביטול גיור"), גם כאן טועה ומטעה שהרי ארגון רבני צהר לא עורך גיורים כלל.

סיכום

במאמר זה בחנו את הטענות העולות בספר "משנת הגר" לרב משה קליין, והראינו כיצד ניסיונו לשלול את קיומה של מסורת פסיקה מקילה בגיור נשען על עיוות מקורות ואי הכרת המציאות.

בפרק א' הראינו כיצד הרב קליין ניסה לדחות דברים מפורשים של גדולי הפוסקים שהקילו. ראינו את תגובתו לדברי הרב עוזיאל (אותם כינה "פלא" ו"תימה"), התעלמותו מדברים מפורשים של הרש"ד כהנא, תירוצו המוטעה לדברי המהרש"ם והעובדה שייחס למהרש"ם דברים שלא כתב.

בפרק ב' עמדנו על כך שהתעלם מחלקים קריטיים בדברי הפוסקים אותם הוא בא לתרץ לשיטתו. כך למשל בדעת הרב גוטמכר והרמ"ה הורוויץ, הציג רק חלקי דברים, תוך התעלמות מהשורות התחתונות בהן התירו לגייר גם כשיש סבירות נמוכה לשמירת מצוות.

בפרק ג' ראינו כיצד ביטל דברי רבנים שהקילו בפירוש לגייר מי שלהערכתם לא יקיים אורח חיים דתי (כגון דברי הרב דריהם והרב מסקין), ופסק ש'אינם להלכה', רק משום שהגדירו את "קבלת המצוות" בניגוד לתפיסתו שלפיה נדרשת התחייבות לקיום בפועל. מכוח ביטול דעת המקילים קבע שעמדת המקילים שהוצגה במסורת הגיור היא "דברים שאין להם שחר".

בפרק ד' הדגשנו שיש כאן צד של מחלוקת כוזבת. רבנים שגם הרב קליין הסכים שהקילו לגייר מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי, הוצגו ככאלה שחולקים על מסורת הגיור. הסיבה היא, טענתו שהם מסכימים לשיטה המחמירה בהגדרת קבלת מצוות, וגישתם המקלה היא מסיבות אחרות כגון הסתמכות על "דברים שבלב"

21. ראו בהרחבה אצל הרב אליעזר מלמד, 'הרבנות הראשית ושאלת הגיור', באתר ישיבת הר ברכה, אייר תשפ"ב; הרב צוריאל חלמיש, 'הרב גורן וצ"ל גייר למסורתיות', באתר ערוץ 7, אייר תשפ"ב.

או קבלת מצוות כפי המקובל בקהילה. עוד ראינו כיצד דברי פוסקים שהקילו בלי לפרט, הסביר מדעתו שהקילו מסיבות אלו.

בפרק ה' ראינו שהכניס בשיטתיות לדברי הפוסקים דברים שלא כתבו, כאילו פוסקים מקילים כתבו במפורש שהגר מתכוון לשמור מצוות, דבר שאין לו זכר בדבריהם. הצבענו על סתירות פנימיות בשיטתו, בפרט ביחס לקשר שבין גיור לשם אישות לשמירת מצוות; בעוד שבמקום אחד טען שאין קשר בין הסוגיות, במקום אחר השתמש בטיעון זה כדי להסביר דברי רבנים מקילים.

בפרק ו' עסקנו בשגיאות בהבנת המציאות, אשר נובעות ממגמתו לסתור את העמדה שפוסקים רבים הקילו לגייר מי שלא צפוי לקיים אורח חיים דתי. ראינו שלימד זכות על הגרים של פעם ולעומת זאת חובה על הגרים של היום; שטען שמי שלא מקבל על עצמו לשמור את כל המצוות בהכרח לא מאמין בתורה; וששיכתב את ההיסטוריה כדי שתתאים לתפיסתו (כאילו שני דורות אחרי שהתחילו החילון והרפורמה, האפשרויות היו "או להשתמד או לשמור מצוות", ללא אפשרות להיות חילוני).

בפרק ז' דנו בשיטת הלימוד. הראינו כיצד נכון ללמוד מתשובות האחרונים: כאשר פוסקים דנו בגיור בקהילות מחללות שבת ולא התייחסו לבעיית קיום המצוות (אלא רק לבעיות צדדיות), ובוודאי כאשר הפוסקים, מחמירים ומקילים, העידו על רמתם הירודה של הגרים – ודאי שהפוסקים המקילים, התירו את הגיור למרות שידעו שהגרים לא יהיו דתיים.

בפרק ח' ביררנו שתי סוגיות יסודיות. הראשונה היא העובדה שבשל הנחת יסוד מוקדמת ושגויה שלו, הרב קליין לא הבין הטענה היסודית של הרב מלמד בספר מסורת הגיור, שבפועל פוסקים רבים גיירו גם מי שלא צפויים לקיים אורח חיים דתי. השנייה היא סגנון הכתיבה של הרב קליין שנוטה לזלזול, רשלנות וחוסר דקדוק, ושבפועל גרם לשורה של הטעיות בדבריו.

לסיכום, כפי שהוסק בספר מסורת הגיור, פוסקים רבים שעסקו בשאלת הגיור בעת החדשה, גיירו אנשים למרות שהיה מסתבר שלא יקיימו אורח חיים דתי. ניסיונו של הרב קליין לדחות הטענה שפוסקים רבים הקילו, מציג תמונה שגויה של דברי הפוסקים.



הרב דוד שץ הרב אברהם פרייס ושאלת הגיור

- פתח דבר
- דילמת הגיור ללא קיום מצוות
- יישוב הסתירה: תוקף הגיור – קבוע; המדיניות – משתנה
- סיכום

דעותיהם של רבנים רבים בשאלת גיור קרובי ישראל שמסתבר שלא ישמרו אורח חיים דתי נתלבנו בספר מסורת הגיור  בין רבנים ופוסקים אלה – הרב אברהם אהרן פרייס, מרבני טורונטו, ראש ישיבה, פוסק ומחבר משנת אברהם, שדעתו המובהקת להקל  עם זאת, לאחר פרסום מסורת הגיור אותרו התייחסויות נוספות של הרב פרייס לסוגיית הגיור, המבהירות את משנתו  מבחינה הלכתית תמיד ראה הרב פרייס בגיור מקל אפשרות לגיטימית, אולם במישור המדיניות הציבורית-הלכתית דעתו השתנתה: תחילה התנגד ולבסוף תמך משיקולים לאומיים ומעשיים



הרב דוד שץ הרב אברהם פרייס ושאלת הגיור

פתח דבר

במסגרת עבודתי בצוות המחקר במכון הר ברכה, שסייע לרב אליעזר מלמד בכתיבת ספר "מסורת הגיור", זכיתי להשתתף בבירורים נרחבים על מסורת הפסיקה בדורות האחרונים בשאלת גיור קרובי ישראל שמסתבר שלא יקיימו אורח חיים דתי.¹ בתוך כך, זכות מיוחדת הייתה לי להתמקד בדמותו ובמשנתו של הרב אברהם אהרן פרייס זצ"ל. תמצית בירורים אלו הועלתה על הכתב בספר מסורת הגיור כו, לה (עמ' 769-772). הרב אברהם אהרן פרייס (תרס"א-תשנ"ד, 1900-1994) נולד בקלץ שבפולין, ולמד מילדותו אצל האדמו"ר בעל "אבני נזר". לאחר נישואיו עבר לברלין, למד אצל הרב חיים היר, ובמקביל עסק בבנקאות ונפגש עם גדולי תורה שביקרו בעיר. בשנת תרצ"ז היגר לארה"ב, והוזמן לייסד ישיבה להכשרת רבנים בטורונטו שבקנדה. שם התקשר לרב יהודה לייב גרויברט, אב"ד טורונטו, והמשיך לכהן במקומו כרב העיר ואב"ד. לצד תפקידו החינוכי והרבני עסק בעסקים ונחשב לעשיר מופלג שאינו נזקק לאיש. חיבר סדרת ספרים בשם "משנת אברהם" – פירוש על ספר חסידים, פירוש למדני על ספר מצוות גדול (סמ"ג, מצוות לא תעשה), וכן שני כרכים עצמאיים – שעליה זכה בפרס הרב קוק לספרות תורנית.²

הלמדנות, היסודיות והסקרנות של הרב פרייס ניכרות בכל ספריו. שיטתו התורנית-למדנית נוטה לבירורים יסודיים, סוגיות והגדרות שמעטים העמיקו בהם. בנוסף, הרב פרייס היה בקי במחקר האקדמי בתחום שבו למד, הוא העריך את השיטה והחכמה של חוקרי האקדמיה, ועם זאת פעמים רבות ביקר אותם בחריפות במקומות שלדעתו שגו בהם. כפי שעולה מהקדמותיו לספריו, לצד בירורי ההלכה בכל סוגיה וסוגיה, ביקש הרב פרייס להבין את שיטתו הכוללת של הראשון שבו עסק.

1. אציין כאן מאמר נרחב שזכיתי לפרסם לצד ידידי הרב ד"ר חיים ויסמן: 'הגיור בצפון אמריקה', באתר ישיבת הר ברכה (80 עמודים), אב תשפ"ב; מאמר קצר שפרסמתי עם הרב מאור קיים, 'הגיורים המקילים באמריקה', בשבע, כ"ט בתמוז תשפ"ב; 'גיור בשעת הדחק', אמונת עתיד 138, שבט תשפ"ג, עמ' 143-153; ועוד.
2. עוד על דמותו ראו במאמרי של הרב אליעזר מלמד: 'הצצה אל דמותו של הרב אברהם פרייס זצ"ל', בשבע, ט"ו בחשוון תשפ"ו; 'מתוך תורתו וספריו של הרב פרייס זצ"ל', בשבע, כ"ב בחשוון תשפ"ו. מתוך דברי הרב מלמד: 'היה למדן גאון בעל השקפה רחבה, שהתמודד ביושר עם שאלות גדולות, וחידושי מקוריים ומבוססים. תלמידיו סיפרו שהיותו מצוי בענייני העולם הזה הועילה מאוד להבנתו הרחבה והעמוקה'.

כן ביקש להבין ולמקם את הראשונים לתקופותיהם, ואף עסק בבירורי נוסחאות. בנוסף עסק בספרי המחשבה של הראשונים, ובעיקר מורה הנבוכים לרמב"ם. אפשר לשער שלפחות חלק מהיבטים אלה קיבל אצל רבו הרב חיים הלר. לצד כל זאת היה רגיש לצרכים העכשוויים של בני דורו וכפי שכתב בפתח ספר הדרשנות שלו "אמרי אברהם" על בראשית-שמות, הקדים את הוצאתו לאור (במקום להקדים הוצאת כרך נוסף בהלכה) כדי לנחם את בני עמו לאחר השואה.

בסוגיית הגיור דעתו של הרב פרייס היא כדעת רבים וגדולים שבשעת הדחק, כדי להציל מהתבוללות, יש לגייר גם מי שלא ישמרו אורח חיים דתי. עם זאת כדרכה של תורה בפסיקתו יש היבטים ייחודיים, ואף סברה ייחודית כלל-ישראלית שיש בה שיקול לאומי לאחר השואה.

הדבר המעניין הוא שלאחר פרסום מסורת הגיור התגלו עוד מספר מקורות חשובים בכתביו של הרב פרייס שעוסקים בסוגיה זו. המקורות הללו שופכים אור ומעניקים עומק להתפתחות שיטתו. במאמר זה אסקור בקצרה את האופן שבו סוכמה דעתו במסורת הגיור, אעמוד על קושיה מסוימת שנותרה לאחר הביאור, ועל האופן שבו המקורות הנוספים שנמצאו משפיעים על הבנת מכלול דעתו.

דילמת הגיור ללא קיום מצוות

באחד מספריו המאוחרים (משנת אברהם על הסמ"ג, ח"ב, מצוות לא תעשה קט"ז, עמ' רע"ד ואילך) שנדפס בשנת תשל"ח, דן הרב פרייס בתופעה שהתפשטה בדורו: גיורים שנעשים לשם נישואין או לשם קבלת אזרחות בארץ ישראל, כאשר ברור לבית הדין שהמתגיירים לא ישמרו מצוות. דומה שגם לאחר שראינו מאות מקורות בספר מסורת הגיור, קשה למצוא תיאורים מציאותיים חריפים ובהירים כמו אצל הרב פרייס (ובמיוחד ממי שהקל למעשה).

כעת יש תופעה חדשה הן בישראל והן באמריקה וקנדה... בבואם לארץ ישראל או על הדרך לארץ ישראל, כגון בעיר ווינה או עיירות אחרות. ובכאן במדינות ארצות הברית וקנדה, מעשים בכל יום שמתגיירים לשם אשה או לשם איש. אבל אין מהם אחד (חוץ מאחד בשנים רבות) שמתגייר מחמת שבא להכרת האמת שהדת הישראלית היא האמיתית, וגם אין בדעתם כלל לקיים את מצוות התורה לאחר שיעברו את 'הפארמליא' [ההליך הפורמלי, ד"ש] של גיור... מה שמטרידני באלו הגרים שהזכרתי למעלה, שהבית דין המגייר אותם יודע בבירור שמעולם אלו הנשים לא יקיימו את המצוות, אפילו את הכי חמורות, ולכל היותר יזהרו בשבע מצוות כגר תושב. אם כן אין כאן קבלת המצוות כלל, אפילו ישיבו בפה מלא שיקיימו את כל המצוות – אין זה שווה כלום.

הדברים ברורים מאוד: הגרים מתגיירים לשם 'זהות יהודית' בסיסית מאוד. השאלה שמציב הרב פרייס חריפה: "ובכן השאלה מופיעה מה דינם של גרים הללו בזמנינו?... איך מקבלים גרים כאלו לכתחילה, בזמן שהבית דין יודע מראש שאין בדעתם של אלו הבאים להתגייר לקיים את מצות התורה, אלא כוונתם או לשם אישות או לשם התיישבות בארץ ישראל?".

ועם זאת, על אף הקושי שמטריד אותו, הרב פרייס ממשיך ומציע פתרון הלכתי ו"מקור גדול להיתר הגרים שבזמננו": לפי הרמב"ם (הלכות מלכים י, ג) די בכך שהגר יאמר בפיו שהוא מקבל עליו מצוות – גם אם בליבו אין כוונה לכך – כדי שהגיור יהיה תקף: "הדברים אשר בלבו בשעת קבלת המצות והגירות – אין בהם ממש כלל, אלא כיון ששמענו ממנו בשעת הגיור שהוא מקבל המצות, הרי הוא נעשה יהודי לכל דבר". בהמשך מביא תשובות של הרמב"ם בעניין מילת הקראים (מהד' בלאו סי' תמט)³ ובעניין פריעה לנוכרים (שם סי' קמח) בהן ניכר שאין לדקדק ביותר בכנות קבלת המצוות, מתוך תקווה שהכניסה תחת כנפי השכינה תביא לשינוי הדרגתי: "שאין מדקדקין הרבה בקבלת גרים... משום דאמרינן שאם יהא ישראל ויכנס תחת כנפי השכינה – ישפר את מעשיו ויקיים מצות השם, ובפרט דחוששין שמא יצאו ממנו בנים דמעלי".⁴

לעומת זאת, את דברי רבי יצחק שמלקיש הבית יצחק (יו"ד ב, ק) המפורסמים, שגיור בלא כוונה כנה לשמור מצוות בטל, דחה בחריפות, באומרו שמדברי הרמב"ם משמע ההפך.

לצד הדיון ההלכתי הצרוף, מטעים הרב פרייס גם נימוק מעשי והיסטורי. לאחר חורבן השואה והתמעטות עם ישראל, וכן ההתבוללות ונישואי התערובת, וגם לנוכח הצורך הדמוגרפי החיוני והחיובי ביישוב מדינת ישראל "כי המדינה מסובבת בשונאים מכל צד ואם לא יתיישבו שם הרבה יהודים, אין ספק שהשונאים הללו אויבי נפשינו יעשו מלחמות אתנו", יש לראות בגיור צורך לאומי: "באמת הדבר תלוי בהזמן, כי יש זמן שאנו צריכים לגרים הרבה כגון בימינו אנו... לכך בזמן כזה בודאי שאנו מעוניינים מאד להרבות גרים ושיתרבה העם".

אמנם, בספר מסורת הגיור הוזכר גם מקור נוסף שיצר קושי מסוים (משנת אברהם על ספר חסידים, ח"ג, עמ' שמז). בשנת תשכ"ג שאל את הרב פרייס ידידו הרב יוסף אליהו הנקין, גדול פוסקי אמריקה בדורו ומחבר "תשובות איברא", בעניין גיור נכרית

3. יש להעיר שהרב יצחק שילת פקפק בייחוס תשובה זו (אגרות הרמב"ם, עמ' תרסח-תרסט), אך היו שקיבלו (דוגמת הרב נחום אליעזר רבינוביץ', מלומדי מלחמה, עמ' 55).

4. אף שכבר אמר במפורש בתשובה: "אבל בגרים הנ"ל הלא אין כאן אפילו ספק שיקיימו". כלומר מדובר בתקווה שמתוך הרצון להיות יהודי, עם הזמן ישפרו את מעשיהם, ועצם הקבלה להיות יהודי, כלומר לקבל עליו זהות יהודית, מועילה.

הנשואה ליהודי שומר מצוות זה שנים רבות, "שמא היא מתגיירת לשם הבעל". הרב פרייס השיב:

אלופי הגאון הלואי שלא יעשו גיירות גרועה מזו בשום פעם... הלא האשה זו יש לה הבעל הזה מכבר וגם בנים יהודים יש לה ממנו, ובודאי היא מתגיירת אחר שנים רבות לא לשם שיהיה זה לה לבעל אלא כנראה היא באה לידי הכרת האמת על ידי ההרגל שרגילה לחיות חיים של יהדות, ובודאי אין כאן שום חשש על הגיירות של האם.

באופן פשוט הדברים משקפים התנגדות לעריכת גיורים כאלה. הרב פרייס אמנם מודה שזה המנהג, אבל נראה שהוא מצטער עליו. הוא אמנם סובר שבודאי שאין להימנע מלגייר מי שנשואה לבעל שומר מצוות, אבל לא נראה שהוא תמך במהלך כזה. כלומר, אף שעמדתו של הרב פרייס בשנת תשל"ח נראית בהירה כשמש, ובה תמיכה ברורה בגיור מי שאין שום ספק שלא יקיימו אורח חיים דתי, ובקושי שבע מצוות בני נוח(!) והגיור עבורם נראה כטקס בעלמא – משמע שבשנת תשכ"ג לא היה נוח לו בגיור כזה.

יישוב הסתירה: תוקף הגיור – קבוע; המדיניות – משתנה

למעשה, כתביו הרבים של הרב פרייס, ואיכות ירודה של סורק המסמך שבו נעזרנו, הובילה לכך שבדרישה ובחקירה אחר בירוריו בדילמת הגיור, פספסנו כמה מכתביו, והם נתגלו לנו במקרה רק לאחר הדפסת מסורת הגיור. לצד הצער שבדבר, גילוי המקורות הנוספים תורם כעת תרומה ניכרת להבנת דעת הרב פרייס, ולדעתי עוזר לנו לגבש תמונה מקיפה יותר על דעתו.

אסכם את העיונים הנוספים, ואנסה להראות כיצד הם נשזרים בעיקרון שנזכר בכותרת: הרב פרייס סבר בעקביות ובבירור שגיור תקף גם כאשר אין כוונה כנה לקיים את המצוות. עמדה זו חוזרת בכתביו רבות, בכל המקורות שעוסקים בנושא. אולם, שיקולי המדיניות משתנים מאוד, ובהם עמדת הרב פרייס – ביחס לשאלה אם נכון לערוך גיורים כאלה בשעת הדחק – משתנה לאורך זמן, לא בשל התעלמות מהדילמה אלא מתוך הבנה מעמיקה שלה, ובחירה להכריע. המקורות להלן סודרו כרונולוגית.

תשט"ו: היסוד ההלכתי, "אגב אונסיה גמר וקיבל" – במשנת אברהם על ספר חסידים (ח"א עמ' קנד) מציב הרב פרייס את מסגרת הדיון דרך סוגיות "תליוהו וזבין" ו"אונסא דנפשיה", ובוחן את הקבלה לגיור: גם כאשר ההנעה הפנימית דלה או מאולצת, עדיין

יש גמר וקבלה היוצרת חלות. מכאן תשתית עקרונית שלפיה תוקף הגיור נקבע על פי המוכנות לבצע את ההליך ולקבל את השלכותיו ולא על פי טהרת המניע. בשלב זה אין עיסוק מפורש ב"קבלת מצוות" במובן של שמירת אורח חיים עתידי, אך הונחה המסילה ההלכתית לכך שכוונת הלב הפנימית אינה המפתח לתוקף.

תש"כ: תוקף בדיעבד מול הסתייגות מעשית – עוד שם (ח"ב עמ' רלה) מרחיב הרב פרייס: גיורים כשברור שלא ישמרו מצוות תקפים בדיעבד. כך הוא לומד מן הסוגיה בבכורות (ל, ב) "חוץ מדבר אחד" כהנחיית לכתחילה, ולא כפסול בדיעבד. מגיורה של רות הוא מסיק שהודעת תרי"ג מצוות עניינה ידיעה כללית על מצוות ישראל ("עמך עמי"). עוד מדגיש: "כיוון שטבל ומל הרי הוא גר", וממילא אם אינו שומר מצוות הוא מומר, אבל נותר יהודי. בנקודה זו מבטא הרב פרייס את ההתנגדות הברורה ביותר לגיורים כאלה משיקולי מדיניות: "אין להוסיף מומרים" ואין לסייע לעבירה (ובעיקר חשש איסורי נדה). לכן לכתחילה אין לגייר אלא אם "ברור כשמש" שישמרו מצוות, וגם אז "להיות מתונים". כלומר מעיקר הדין הגיור תקף, אבל שיקולי מדיניות מובילים אותו להתנגד. הרב פרייס מדגיש כי באותה עת: "ואני מלבד שמעולם לא גיירתי למי שהוא, הנני מלמד את תלמידי שלא יעשו זאת והלואי שישמעו לי".

תשכ"ג: מכתב לרב הנקין; עקביות בדין, לצד אי נחת מעשית – כעת נשוב למכתבו אל הרב הנקין שהזכרנו לעיל (שם ח"ג, עמ' שמז), במכתבו על נכרית הנשואה ליהודי שומר מצוות זה שנים, הוא כותב: "הלואי שלא יעשו גיירות גרועה מזו בשום פעם... ובודאי היא מתגיירת... לא לשם שיהיה זה לה לבעל אלא... באה לידי הכרת האמת... ובודאי אין כאן שום חשש על הגיירות של האם". אם כן, מן הצד האחד הוא לא מטיל ספק בתוקף הגיורים, וגם לא רואה שום חשש בנוגע לגיור שבא לפני הרב הנקין. ומן הצד השני הלשון "הלואי שלא יעשו גיירות גרועה מזו" משקפת אי נחת מעשית מהמציאות, גם כשהתוצאה ההלכתית ברורה. הנימה שלילית אף שאין הטלת ספק בתוקף הגיורים.

תשכ"ה: תחילת המפנה במדיניות בשעת דחק, העדפת גיור כשיקול הצלה וקירוב – בתשובה זו אנו מוצאים לראשונה מפנה בגישתו הרעיונית לשאלת הגיור (שם ח"ג עמ' סג). הרב פרייס נשאל על בת שתינשא לרפורמי או לגוי המוכן להתגייר. אחרי דיון בחששות ממזרות אצל רפורמים ובכך ש"גם גיור הנוכרי אינו כל כך טוב", הוא מכריע שבמקרה כזה עדיף לגייר את הנוכרי משום שסיכויי ההשפעה לטובה על גר גבוהים מסיכויי ההשפעה על רפורמי "עקשן", ובפרט שברפורמי יש בעיית "בן הנדה". כלומר, הרב פרייס מדבר כאן על סיכויים להשפעה, ולא על ודאות או הערכה ברורה שישמרו מצוות. סביר להניח שברירת המחלל הייתה שהם לא יקיימו אורח חיים דתי אחר הגיור, אבל יש מקום לקוות שלאורך זמן ישפיעו עליהם לטובה – ולכן הוא תומך בגיור. חשוב עוד לשים לב שכאן הוא לא נשאל על בת שדורשת

בעקשנות לשאת נוכרי ויהי מה, ובית הדין מתלבט האם לגייר, אלא ניתנות לו כביכול שתי ברירות. הוא מעדיף גיור כזה על נישואין עם יהודי רפורמי. מקרה נוסף (שם ח"ג עמ' כה): אב שנדר צדקה אם בנו ישוב בחיים מן המלחמה, ובנו שב מהמלחמה עם אישה נכרית וילדים. האב טוען שבמצב זה בנו חשוב עבורו כמת, והוא אינו צריך ויכול לתת צדקה על חזרתו. הרב פרייס דוחה את טענת האב שחובת הנדר פקעה ומציין שהמצב איננו חמור כל כך, שהרי אפשר "לתקן קצת" ולגיירה, ואף הבן אומר שיעשה כן. גם כאן, לא רק שאין פסילה הלכתית, אלא הרב פרייס רואה בגיור הנכרית תיקון של המצב. הוא לא חוזר על דרישתו לוודאות שהגיורת תשמור מצוות, וברור שהוא יודע שזו דרישה לא ריאלית בעליל. במקום זאת, הוא רואה בגיור תיקון של חטא ההתבוללות ואפיק של תקווה להתקרבות לעם ישראל. שני המקורות משנת תשכ"ה ממצעים בין התשובות מתשכ"ג ותשכ"ג למקור הבא משנת תשל"ח, ומסמנים שינוי בעמדת הרב פרייס: כשיש התנגשות בין חלופות רעות, הגיור נעשה עדיף כאפיק של קירוב והצלה, אמנם בשעת הדחק, אך כבר כהנחיה אופרטיבית.

תשל"ח: הכרעה מוגמרת, תמיכה נחרצת במדיניות הגיור – כעת. לאחר שסקרנו את העמדה המתפתחת של הרב פרייס בשאלת הגיור לאורך הזמן, תשובתו משנת תשל"ח מובנת מאוד, ומופיעה כהכרעה ברורה של עמדתו, בהיבטים הלכתיים ובעיקר בהיבטים רעיוניים ובשיקולי מדיניות. במבט לאחור ניכר שהדין לא השתנה כלל; מה שהשתנה הוא המינון והמשקל של שיקולי המדיניות, מלשון של הסתייגות (תשכ"ג-תשכ"ח), דרך העדפה זהירה בשעת הדחק (תשכ"ה), עד תמיכה חיובית ומתוכננת, ואפילו עד כדי להרבות גרים כדי להגדיל את עם ישראל (תשל"ח).

סיכום

הסתירה הראשונית בין לשון המכתב לרב הנקין (תשכ"ג) לבין הפסיקה המאוחרת (תשל"ח), שמתבטאת בסיכום עמדת הרב פרייס במסורת הגיור, מתיישבת על פי מכלול כתביו שהתגלו לנו לאחר הדפסת הספר.

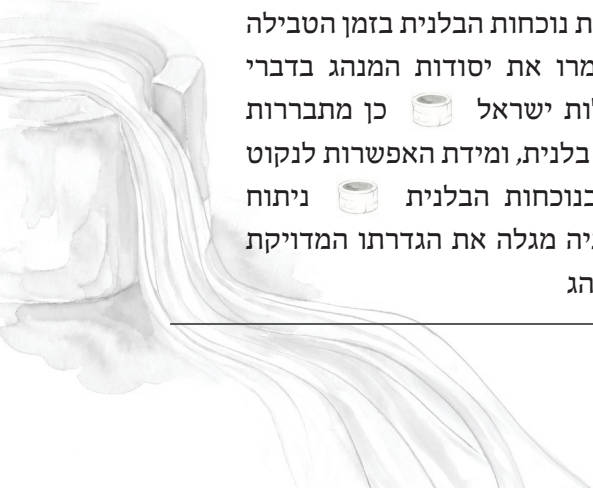
במישור הדיני יש עקביות מלאה בכל כתבי הרב פרייס. גיור שנעשה גם בלי קבלה כנה של המצוות תקף, כל עוד קיימת קבלה בפה והליך הגיור מתקיים כדינו. כך עולה כבר מתשט"ו (מביאור העיקרון של "אגב אונסיה גמר וקיבל"), מתבטא במפורש בתשכ"ג גם כאשר הוא מתנגד באופן מעשי, ונשמר כמובן עד תשל"ח. במישור המדיני חלות תמורות ממשיות. בתחילה חשש "להוסיף מומרים", "לפני עיוור", ובעיקר חוסר עידוד; בהמשך העדיף נקודתית גיור כאפיק תיקון, כשמולו חלופות גרועות יותר (תשכ"ה); ולבסוף הכריע לתמוך במדיניות גיור רחבה מטעמים לאומיים וריאליים (תשל"ח).

כך מתברר שדילמת הגיור אצל הרב פרייס לא הייתה סיסמה או החלטה חד פעמית, אלא עיסוק רב שנים שחיבר בין ניתוחי עומק הלכתיים לבין שיקולי מציאות מתפתחים. סוגיית תוקף הגיור הייתה בקו רציף, והמדיניות בקו מתעצב. הכרעתו המאוחרת משקפת עמדה בשלה, הרואה את כלל השיקולים ומכריעה לתמוך בגיור גם כשברור שלא יישמר אורח חיים דתי, מתוך אמון בכוח ההצטרפות לישראל והשפעתה המתגלגלת על היחיד והכלל.



הרב מאור קיים תוקף מנהג הבלנית

- פתיחה
- ההגדרות השונות של תוקף הבלנית אצל אחרוני זמננו
- המגדירים כדין גמור
- היתר עבור בושח מיוחדת
- אין הגדרה הלכתית
- ביאורו של מו"ר הרב מלמד בפניני הלכה
- מקור מנהג בלנית
- הראשונים שכתבו שאישה אחרת תעמוד על הטובלת בעת הטבילה
- לשונות הראשונים והאחרונים מורים שמדובר במנהג שלכתחילה יש לקיימו
- ראשונים שלא הזכירו בלנית
- פתרונות אחרים שהובאו בראשונים
- ראשונים שכתבו שאשה צריכה לעמוד בלא להזכיר פתרונות נוספים
- האם הפתרונות האחרים בדיעבד או לכתחילה?
- טבילה תוך כדי תפיסת השיער בידה
- תשובת הרדב"ז
- סיכום ביניים
- דברי האחרונים וחיזוק המנהג
- הפוסקים שהצריכו קודם כל נוכחות אישה
- תשובת רבי עקיבא איגר
- אחרונים נוספים
- ניתוח הפער והגדרת ההלכה
- ביאור עמדת האחרונים לאור דברי הראשונים
- ביאורו של טהרת ישראל
- אישה בעלת שיער קצר
- "מסיבה אחרת" – מה נקרא צורך
- סיכום



בעשורים האחרונים צפה ועולה סוגיית נוכחות הבלנית בזמן הטבילה הרב מאור קיים מברר במאמרו את יסודות המנהג בדברי הפוסקים, טעמיו והתחזקותו בקהילות ישראל  כן מתבררות החלופות שהציעו הפוסקים לנוכחות בלנית, ומידת האפשרות לנקוט בהן כאשר הטובלת לא מעוניינת בנוכחות הבלנית  ניתוח הפער בין הראשונים לאחרונים בסוגיה מגלה את הגדרתו המדויקת של המנהג

הרב מאור קיים תוקף מנהג הבלנית

פתיחה

יסוד מנהג הבלנית, דהיינו אישה שמשגיחה על הטובלת לראות שכל שערותיה נכנסות למים וטבילתה כשרה, נפסק בשולחן ערוך (יו"ד קצח, מ): "צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מי"ב שנה ויום אחד בשעה שהיא טובלת, שתראה שלא ישאר משער ראשה צף על פני המים". מקור הסעיף מדברי ראשונים רבים, כמבואר להלן. יחד עם זאת, המנהג לא הובא בחז"ל. אדרבא, במסכת חולין (לא, א-ב) דנו האמוראים לגבי אישה שנפלה מגשר לתוך מי מקווה וכך נטבלה כל גופה, או שנכנסה למים כדי להתרחץ וללא כוונה נפלה כולה לתוך המים ונטבלה, אם הטבילה עלתה לה עבור היטהרות לבעלה. והדיון שם האם טבילה שכשרה לבעלה צריכה כוונה או לא, אך מובן מאליו שלא היה מי שראה את הטבילה ובדק שכל שערותיה של הטובלת נכנסו למים, וחשש כזה לא העלתה הגמרא (ראו שו"ע קצח, מח ובנושאי כלים). על אף דברי השו"ע, ההגדרה המפורטת לתוקף הצורך באישה שתשגיח על הטבילה לא התבררה דיה. אפשר להציב את השאלה בצורה זו: האם טבילה בפני בלנית נחשבת לדין גמור שרק בשעת הדחק או במצבים מיוחדים אפשר לחרוג ממנו, או שזהו מנהג שיש לקיימו לכתחילה אבל עבור צורך מסוים מותר לטבול שלא בפני בלנית, ובלבד שיש פתרון מעשי אחר שמבטיח שכל שערותיה של הטובלת נכנסות למים.

במאמר זה נדון בהגדרה המדוקדקת של סעיף זה בשו"ע, וממילא בתוקפו במצבי צורך, נביא את הגדרות אחרוני זמננו, ונראה שהדרך שבה מו"ר הרב אליעזר מלמד ביאר בפניני הלכה טהרת המשפחה (ה, ח) היא הדרך המסתברת והמתקשרת עם כלל המקורות.

ההגדרות השונות של תוקף הבלנית אצל אחרוני זמננו

בדור האחרון מצינו תשובות ומאמרים רבים שעסקו בשאלה כיצד להגדיר את תוקף הצורך בבלנית ואת ההשלכות המעשיות של הגדרה זו.¹ נסקור חלק מאחרוני זמננו.

1. כמדומה ששאלה זו עלתה יותר בשנים האחרונות משתי סיבות עיקריות: א' המגמה הכללית לפרט ולהגדיר

המגדירים כדין גמור

בספר "טהרת בת ישראל" (ז, מ, עמ' מא) כתב הרב קלמן כהנא: "בשעת הטבילה תעמוד על ידה אשה יהודיה גדולה... ותשגיח שהמים יכסו את כולה בבית אחת עם שערותיה ולא תצא משערות ראשה אף אחת מחוץ למים. בשעת הדחק, שאין לה מי שישגיח על זה, תעשה שאלת חכם איך להתנהג".

כלומר טבילה עם בלנית היא האפשרות היחידה שמוצגת לרבים, ואם אין בלנית צריך לעשות שאלת חכם ולברר אם יש פתרון אחר (ולא נזכרו כלל פתרונות נוספים, על אף שהם מובאים בראשונים ובשו"ע, כמבואר להלן).

הרב יהושע ון דייק בספרו "מבשן אשיב" (מכון התורה והארץ תש"פ, חלק ב, סי' לז; פורסם לפני כן בשינויים מסוימים בתחומין לז, עמ' 202-208), צעד בכיוון זה. הרב ון דייק דן בהרחבה בסוגיה, ולבסוף (סעי' י) הגדיר: "נוכחות אשה נוספת בשעת טבילת האשה מנידתה הרי הוא דין המופיע בראשונים ונפסק בשולחן ערוך... אשה שאינה יכולה בשום פנים ואופן שאשה אחרת תהיה נוכחת בשעת טבילתה (לחץ נפשי וכדו'), יש מקום למורה הוראה להתיר לה לטבול עם כריכת רשת על ראשה, אך היתר זה הוא רק למקרים חריגים במיוחד לאחר שאלת חכם. אך בהוראה לציבור יש להצריך בלנית קבועה או לכל הפחות אשה שתהיה נוכחת בעת טבילתה".²

הרב ון דייק ביאר מדוע ראה צורך להרחיב בתשובתו (סעי' ט): "הארכנו בכל זה, מפני שכיום נשמעות רוחות זרות שאינן מ'כרם בית ישראל', המנסות בכל דרך לבטל את הצורך בבלניות בשעת הטבילה, ומשתמשות בכל האמצעים שבידיהם לנסות ולבטל תפקיד קדוש זה".

הרי שלדעת הרב ון דייק זהו דין גמור שרק במקרים חריגים ובהוראה פרטית אפשר לחרוג ממנו.³

יותר את ההלכה, במיוחד למושגים עכשוויים ומעשיים, כדי ליישמה במצבים שונים המתאימים למציאות. ב' התגברות ערך צנעת הפרט והבחירה האישית אם לטבול בפני בלנית או לא.

2. ובתשובתו שם ח'זק (סעי' ט) את הצורך בבלנית קבועה דווקא: "מכל הנ"ל נראה שעדיף שתהיינה בלניות קבועות שהוסמכו לכך ולמדו את ההלכות, ולא תיקח כל טובלת באופן אקראי את חברתה להתלוות עמה". וביאר מדוע דווקא בימינו יש לחזק את הבלניות הקבועות: "ואם ישאל השואל, ומה נשתנה דורנו מדורות אבותינו, שלא נכתב בשו"ע שצריך להיות בלנית קבועה? נראה להשיב, שבעבר כולן הקפידו על קלה כבחמורה והיו בקיאות ביותר בהלכה, וכל אחת למדה זאת מאמה, וכיום לצערנו לבושתנו יש נשים לא מועטות שאין להן מושג בהלכות חציצה וטהרה, והבלנית הקבועה רק עוזרת ומסייעת לטובלת לקיים המצווה כדין. ופעמים רבות דווקא נשים חכמות (אקדמאיות וכדו'), עקב טרדתן בעבודתן ועיסוקיהם התובעניים, הן השוכחות יותר בענייני החציצה, והן הזקוקות יותר להדרכה וסיוע בהלכות הטבילה".

3. וכן בספרים נוספים. ראו שולחן הטהרה לרב מנחם קוריצ' (תשע"ט סי' קצח, מ, עמ' תקיח הע' קמב): "הלכה זו, אף שאין לה מקור בש"ס אלא רק בדברי הראשונים, מכל מקום הוא דין גמור". ראו דרך האתרים לרב אברהם מיימון (תשע"ח ח"ב צו), שדן על פתרון העמדת מצלמה שהבלנית תראה דרכה את הטבילה כשהטובלת חשה בושה לעמוד בפני הבלנית, שגם הלך בכיוון זה. ובתוך דבריו גידף את בנות ישראל שפנו למערכת המשפט:

היתר עבור בושה מיוחדת

בש"ת באר אליהו (ו"ד סי' נ) נשאל הרב אליהו כ"ץ לגבי "אשה שמחמת שהיה לה חולי או מום, בושה לטבול בפני הבלנית, ומוכנה לילך ולטבול רק אם יתנו לה לטבול לבדה ללא פיקוח הבלנית".

בתחילה כתב שהצורך להקפיד שתהיה בלנית הוא רק לכתחילה, והגדיר בבהירות "שאינו דין אלא מנהג", ולכן מפני הבושה אפשר להתיר לטבול לבדה, "והנה כידוע גדול כח הבושה... וביותר בושתה של אשה". אלא שסייג את ההיתר למקרה ברור של בושה: "במקרה כזה שמתביישת ונותנת אמתלא לדבריה, שזה בגלל המום שיש לה אחרי מחלתה, אפשר לתת לה לטבול בינה לבין עצמה, ללא פיקוח הבלנית האחראית ובלבד שתבדוק עצמה היטב כדין חציצה לפני הטבילה, וגם תעשה את הסידורים הדרושים שלא יצוף משער ראשה על פני המים". והוסיף: "כאמור היתר זה ניתן בהתחשב במצבה המיוחד, אבל אין להשתמש בו באופן שיטתי, ולבטל על ידו דין השו"ע שתהיה עומדת על גבה, ובמיוחד כשרואים שטענת האשה אינה אמיתית ונועדה רק כדי לעקוף את הבלנית האחראית".

הרי שהרב כ"ץ אמנם בתחילה הגדיר זאת כמנהג ולא דין, ולכן נדחה מפני הבושה, אבל לא נצמד להגדרה זו, ובסוף כתב שמדובר ב"דין השו"ע", וסייג את ההיתר רק למקרה של בושה שמלווה בנימוק מבוסס, ולא רצה להתיר מסיבות אחרות.⁴

אין הגדרה הלכתית

הרבנית מיכל טיקוצ'ינסקי, לאחר בירור יסודי של הסוגיה, הגדירה במסקנתה: "מנהג הדורות הקודמים, שאשה ליוותה אשה לטבילה, אינו עניין שמעיקר הדין, אלא מדובר בתקנה שנועדה לתכלית של וידוא טבילה מלאה. בכל מקרה שבו אשה מבקשת להחזיר לעצמה את הנאמנות על הטבילה כדת וכדין הדבר מותר, ובלבד שעליה לוודא ששערה יהיה אף הוא בתוך המים יחד עם כל גופה, באחת הדרכים שהזכרנו כאן... מובן שהחפצה בכך תוכל להמשיך ולהיעזר בבלנית, גם לעניינים

"לצערנו הרב, בעידודן של ערב רב אשר אין להן כל קשר לקדושה ולטהרה קמו נשים שומרות מסורת ופנו לעוכרי ישראל מחרפי מערכות אלוקים חיים, מערכאות המדינה, לדרוש שהן מעוניינות לטבול ללא השגחה, מתואנות של בושה וכדו'".

4. גם בספר פוע"ה (ח"א יח, טז) התייחסו הכותבים, הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין, למקרה שהטובלת מתביישת, אך הציעו פתרון אחר כדי לא לבטל את השגחת הבלנית: "אם הטובלת מתביישת, תבקש מהבלנית שתיכנס לחדר הטבילה רק אחרי שהטובלת ירדה למקווה. לאחר הטבילה הבלנית תצא, ורק אז תעלה הטובלת מהמקווה". ובסעיף כב הוסיפו ש"בשעת הדחק שאין אשה אחרת שתשגיח, יכולה לשים שְׂבָכָה על שערתיה".

נוספים אחרים. אבל ההחלטה אם לעשות כן תלויה באשה עצמה, שנאמר 'וספרה לה – לעצמה' (חיים היא, מגיד תשפ"ה, פרק י).⁵

עולה מדבריה שאין הגדרה הלכתית בהירה, שלכתחילה יש לקיים את מנהג הבלנית ובמקרי צורך להתיר, אלא מכיוון שהדין עצמו כולו פונקציונלי, שתפקידו לוודא שכל השערות נכנסות למים, פתרון הבלנית לא עדיף על פתרונות אחרים.⁶

ביאורו של מו"ר הרב מלמד בפניני הלכה

מו"ר הרב מלמד ביאר את דין הבלנית במסגרת ספרו "פניני הלכה טהרת המשפחה" (תשפ"א), בפרק ה, שעוסק בטבילה וחציצה, הלכה ח: "כיוון שהאשה אינה רואה את עצמה בטבילתה, יש לחשוש שאולי שערה אחת משערות ראשה נשארה לצוף על פני המים וטבילתה פסולה. לפיכך, צריך שאשה אחראית תעמוד ותראה שכל גופה ושערותיה של הטובלת נכנסו לתוך המים (שו"ע קצח, מ). ובבואו לבאר את התפקידים הנוספים של הבלנית, תיאר שהתחילו מרצונן של נשים: "כיוון שכך, היו שנהגו לבקש מאותה אשה שגם תסייע להן לבדוק שאין דבר חוצץ על גופן במקומות שאינן יכולות לראות", והמשיך בנוהגים השונים של בלנית כיום. בסוף ההלכה כתב: "אשה שנמצאת במקום שאין בו אשה שיכולה ללוות את טבילתה", שתבקש מבעלה שיראה שהטבילה כשרה, או "אפשרות נוספת" – לעטוף את שערה בבד או בסרט רפויים, באופן שיבטיח שכל שערותיה נכנסות למים.

בהערת שוליים 8, הגדיר שהצורך בבלנית הוא מנהג – "יסוד מנהג הבלנית", ביאר את המקורות, וחזק את המנהג: "יש למנהג הבלנית חשיבות מרובה, שכן הניסיון מראה, שבלא נוכחות של בלנית טובה בטבילה, יש טובלות שטועות בהלכה ואין מי שיעמיד אותן על טעותן". יחד עם זאת, מכיוון שיש ראשונים שלא הצריכו בלנית, וגם הסוברים שצריך מסכימים שגם בלי הבלנית הטבילה כשרה, לכן "אשה שמתביישת שבלנית תראה אותה, או שמסיבה אחרת אינה רוצה להיעזר בבלנית –

5. דבריה פורסמו לראשונה במאמר "וספרה לה": בירור הלכתי בשאלת טבילה ללא בלנית' (אקדמות לא, אדר ב' תשע"ט, עמ' 143-154), וכן בגרסה רחבה יותר תחת אותה כותרת באתר "גלויה".

6. יש לציין לדברים המעניינים של הרבנית טיקוצ'ינסקי על תועלת שהיתה פעם בתפקיד הבלנית לעומת היום: "תכלית נוספת של השראת רוגע על הטובלת ותחושת ביטחון בשל העובדה שהיא לא לבד בנהר נזכרת בדברי ערוך השולחן. כיום המצב התהפך. המים אינם מלחיצים, ודווקא עמידת הבלנית מעל האשה גורמת ללא מעט נשים מצוקה, והן ממחרות לטבול". ראו עוד בבירורה של הרבנית זיוית ברלינר ('בין "שלא נשאר משערותיה" לבין "טבילה כדין": עיון בהשתלשלות ההלכה ובהגדרת תפקיד הבלנית', דרישה 4, בר אילן תשע"ט, עמ' 69-87), שהגדירה שהדרך המועדפת לטבול היא בפני אישה נוספת, אך אין למנוע ממי שרוצה לטבול לבדה: "נוכחותה של אשה נוספת בעת הטבילה היא הדרך העדיפה מבחינה הלכתית... במידה והאשה מביעה את רצונה לטבול לבדה, אף ללא צפייה בשערה, קשה למצוא צידוק הלכתי המאפשר למנוע זאת ממנה".

אינה חייבת לקיים את המנהג⁷, ובלבד שהטובלת דאגה לפתרון אחר שיבטיח שכל שערותיה נכנסות למים.

ולבסוף ביאר שבמקום שהציבור רוצה לקבוע את מנהג הבלנית כנורמה, הם יכולים לקבוע שבמקווה אצלם טובלים רק עם בלנית, "ובלבד שיש פתרון סביר למי שאינה מעוניינת לטבול עם בלנית".

הרי שהגדיר את הצורך בבלנית כמנהג. הגדרה זו פירושה – יש לקיימו לכתחילה כמו כל מנהג (ולכן ביאר את החשיבות של המנהג וההיגיון והתועלת שבו), מאידך אין זה חובה או דין, ולכן כשיש לאישה סיבה שלא לקיימו, "אינה חייבת לקיים את המנהג". ברצוני לטעון שהגדרה זו של מנהג שיש לקיימו לכתחילה, ובשעת הצורך אין חובה לקיימו, היא ההגדרה ההלכתית הקולעת בסוגיה, ומגשרת על הפער שבין דברי הראשונים לאחרונים.

מקור מנהג בלנית

הראשונים שכתבו שאישה אחרת תעמוד על הטבילה
כפי הנראה, הראב"ד היה הראשון שציין את הצורך באישה נוספת בעת הטבילה. וכך כתב בספרו בעלי נפש: "וכשהאשה טובלת, צריכה שתעמוד אחרת על גבה ותראה שלא נשאר משערותיה על פני המים" (שער הטבילה א; מהדו' מוסד הרב קוק, עמ' עו). וכ"כ ראשונים נוספים בסגנונות שונים (שנעמוד עליהם בסמוך): אשכול (הל' מקוואות סוף סי' סג) בשם "איכא מרבואתא דאמרי"; מהר"ם מרוטנבורג (מובא בכלבו פו; שערי דורה נדה כ; ואגור אלף שפז – ונראה שכך גם דעתם); רשב"א (תורת הבית הארוך ז, ד"ה 'טבילת הנדה' במשפט האחרון; מהדו' מוסד הרב קוק, עמ' שפז; תורת הבית הקצר ז; מהדו' מוסד הרב קוק, עמ' תמח; שו"ת הרשב"א חדשות מכת"י, סי' קב); רא"ש (הל' מקוואות כח; הל' נדה בקיצור ב, שהועתקו גם בשו"ת הרא"ש כלל מז, א); רבנו ירוחם (תא"ו כו, ה, העתיק את הל' נדה בקיצור של הרא"ש); אורחות חיים (טהרות הנדה אות י); תשב"ץ קטן (תפה, מהדו' מכון ירושלים; תפג במהדורות הישנות); טור (קצח, מ).⁸

לשונות הראשונים והאחרונים מורים שמדובר במנהג שלכתחילה יש לקיימו
יש להתבונן ולדייק כיצד הראשונים ניסחו את דבריהם. אמנם האשכול בשם "איכא מרבואתא דאמרי", ניסח בצורה חזקה: "לא תטבול

7. במעדני יום טוב (שם ס"ק ה) ביאר שדברי הרא"ש הם "מסברא דנפשיה", כלומר מדובר בחידוש דין שלא נזכר בגמרא. ובדברי חמודות (ס"ק קכג-קכד) הזכיר ראשונים נוספים שכתבו כרא"ש: מהר"ם מרוטנבורג, כלבו, אגור, ראב"ד ורשב"א.

8. בספר תשב"ץ קטן (מהדורת מכון ירושלים עמ' רעז, הע' יב) הפנה העורך הרב שלמה אנגל גם לאגודה במסכת נדה (פרק י אות מג), אך לא מצאתי שם.

אשה אלא אם כן אשה גדולה עומדת עליה בשעת טבילה ורואה שנכנס כל גופה וכל שערותיה במים".

אך הניסוחים של שאר הראשונים רכים יותר. לשון הראב"ד: "צריך שתעמוד אחרת", וכן לשון הרשב"א, רא"ש ורבנו ירוחם, וקרוב לזה הטור ("ותעמיד אשה על גבה"). וכן בכלבו בשם מהר"ם מרוטנבורג: "כתב הר"מ נ"ע, אשה שטובלת צריכה להוליך עמה אשה יהודית או בעלה או נערה שהיא גדולה יותר מ"ב שנים ויום אחד לראות אם טבלה כדין, אבל לא גויה הואיל ואתחזק אסורא".⁹ וכ"כ תשב"ץ קטן ואורחות חיים. ובשערי דורא, בלשון מעט רכה יותר: "ויהודית רואה אם טבלה בטוב, או בעלה או נערה יותר מ"ב שנים, אבל גויה לא".

כידוע, פעמים רבות שלשון 'צריך' בראשונים ובשו"ע אינה חובה גמורה, אלא צורך לכתחילה.¹⁰

ראשונים שלא הזכירו בלנית

על אף שראשונים רבים הזכירו את הצורך בנוכחות אישה בזמן הטבילה, ישנם ראשונים חשובים שביארו את דיני נדה וטבילה בפירוט ולא הזכירו צורך זה, בראשם הרי"ף והרמב"ם,¹¹ וכן הרמב"ן והרוקח. וכן לא נמצא בכתבי הגאונים. ויש מספרי זמננו שהביאו את השמטת הרי"ף ורמב"ם, כבסיס לניסוחם את מנהג הבלנית.¹²

אפשר לשער שסיבה אחת לכך שלא היתה הוראה ברורה אצל כל הראשונים להצריך אישה שתפקח על הטבילה, היא בגלל התאורה. אישה חייבת לטבול בלילה, ובתנאי התאורה בימי הביניים, ומקומות הטבילה שפעמים היו מקורות מים חשוכים, מן הסתם לא היה קל לראות אם שיערה אחת נותרה מחוץ למים, ועל כן הערך של נוכחות אישה נוספת היה נמוך. וכן מתבאר מלשון השואל בשו"ת הרשב"א (שו"ת מכת"י קב): "עוד שאלת מה שאמרו דטבילת אשה אינה ביום אלא בלילה, ואפילו בשמיני שלה משום סרך בתה (ראו גידה סז, ב), איך יכולה האשה העומדת על גבה

9. ראו סדרי טהרה (שיורי טהרה עח). ובשלחן גבוה (קצח, עח) ביאר אפשרות לומר שהכלבו והרא"ש חולקים, ולרא"ש מותר שאפילו גויה תראה את הטבילה, אך דחה זאת, יעוי"ש.

10. וכן דייק הרב שאול דוד בוצ'קו מלשון השו"ע (בעקבות המחבר ח"ג ס"י לה, עמ' 408): "כידוע המחבר מדקדק מאד בלשונו, והלשון 'צריך' משמעה לכתחילה, וודאי שאין זה מעכב בדיעבד, כמבואר בפוסקים".

11. ויש לציין לדיוקה של הרבנית טיקוצ'ינסקי בדברי הרמב"ם (חיים היא שם): "הרמב"ם גם השווה בין גברים לנשים לעניין זה, והכליל את ההוראות לטבילה בהלכות מקוואות, ולא בהלכות איסורי ביאה בפרקים המיוחדים לאיסורי נדה" (ראו רמב"ם מקוואות א, ז; איסורי ביאה ו, כג).

12. ספר טהרת משה לרב צפניה ערוסי (פרק טו עמ' קמג): "לכתחילה תהיה עם הטובלת אשה שתשגיח שכל גופה ושערה יכנסו לתוך המים". ובהערה כא שם: "בתלמוד וברי"ף וברמב"ם לא נזכר עניין זה. אולם עיין ב"י שכן כתבו הראב"ד ועוד מהראשונים, וכן פסק השו"ע".

לראות בלילה אם יצאו שערותיה לחוץ לאחר שקיעת החמה, ואין דרך להוליך עמהו
נר לנהר".¹³

פתרונות אחרים שהובאו בראשונים

חלק מהראשונים שכתבו שצריך להעמיד אישה שתראה את הטובלת, הציעו פתרונות חלופיים כדי להבטיח שכל שערותיה של הטובלת ייכנסו למים.

הראב"ד, שכאמור ככל הנראה הוא הראשון להזכיר את עניין הבלנית, כתב שבמקום שאישה תעמוד על הטבילה, אפשר שתטבול לבדה אם תכרוך את שערותיה בדברים שאינם חוצצים: "או שתכרוך שיערה על ראשה בדבר שאינו חוצץ, כגון תיכי חלילאתא"¹⁴ שאינן מלוכלכות שהמים יכולין לבוא בהם כדאמרינן לקמן, אי נמי בחוטי שיער שאינן חוצצין ואפילו הן מהודקין".

האשכול הציע זאת כפתרון במקום בו אין אישה שתראה: "ואם אין שם אשה הרואה, תכרוך שאר ראשה בחוטי שיער שאין חוצצין או בחוטי צמר וברצועות שבראשה, ובלבד שתרפם".

וכן השיב בשו"ת הרשב"א, שבמקום בו החושך לא מאפשר שאשה תראה את שערות הטובלת, "יכולה לטבול בחוטי שיער... ואי נמי בחוטי צמר או ברצועות שבראשה ובלבד שתרפם, וכדתנן התם במתניתין (שבת ו, א) לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן ולא ברצועות שבראשה ולא תטבול בהן עד שתרפם, ואי נמי בתיכי חלילאתא ואפילו בלילי שבת אי לא מיטנפן וכדאיתא התם".

ראשונים שכתבו שאשה צריכה לעמוד בלא להזכיר פתרונות נוספים

לא כל הראשונים הביאו פתרונות חלופיים אלו. הרא"ש ורבנו ירוחם ציינו רק שיש לטבול בנוכחות אישה אחרת. יתר על כן, מלשון הטור משמע שהרא"ש לא רק השמיט אלא חולק על פתרונות אלו, ולכן גם במקום שאין אישה שיכולה לעמוד על גבה, אין לטבול על ידי כריכת השיער.

אולם ביאר הבית יוסף (קצח, מ), ש"אין לפרש כן, דהא בהדיא אמרינן בריש פרק במה אשה (שבת נז, ב): מודים חכמים לרבי יהודה בחוטי שיער שאינם חוצצים, וכתבו הרא"ש עצמו בפרק תינוקות (שם ס"ו כה), וכיון שאינם חוצצים, אם כרכה שערותיה

13. בשו"ת בית שער (יו"ד רפז) נשאל הרב עמרם בלום על בלנית שנחלשה בראייתה. לאחר שדחה פתרונות כגון שהבלנית תתקרב יותר לטובלת, או שתיקח אבוקה, הציע שהבלנית תבחן את ראייתה על ידי הרכבת משקפיים, "מחוורתא שתקח לה בתי עינים פערן ופערגאסערונגס-גלאז [זכוכית המגדילה מן המרחק, משקפיים], ואפשר לבדוק אם רואה בזה היטב דבר קטן מאוד כשאר כל הנשים ויותר". ראו עוד אזהרת הרב מאיר ברנדסדורפר (קנה בשם קצח, נט).

14. שרשראות של חוטים, כבגמרא (שבת נז, א).

בהן יפה עד שלא נשאר שום שער חוץ לכריכה למה לא תעלה לה טבילה? הילכך נראה לי שלא הביא רבינו דברי הראב"ד לחלוק על דברי הרא"ש אלא ללמדנו תיקון לטבול בלא אשה עומדת על גבה, דהרא"ש והראב"ד מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי".

ואף הב"ח (קצח, לו) שנראה להלן, מודה שכשאין בלנית גם לשיטת הרא"ש מותר לאישה לטבול תוך שימוש בפתרונות החלופיים: "אם אי אפשר לה באשה שתעמוד על גבה, כגון שהיא דרה יחידה בעיר, אי נמי אין חבירתה רוצה לילך עמה, אין צריך שיעמוד בעלה על גבה אם היא חוששת פן תתגנה עליו כשיראה אותה ערומה, ואף הרא"ש מודה בזה".¹⁵

האם הפתרונות האחרים בדיעבד או לכתחילה?

ויש לברר האם הפתרונות האחרים שהציעו הראשונים שווי ערך לזה שאישה תעמוד על גבי הטובלת, או שהם בגדר בדיעבד, ורק במציאות שאי אפשר להשיג מי שתשגיח על הטבילה, מותר יהיה לטבול לבד תוך כריכת השיער בדברים שאינם חוצצים. הראב"ד ואשכול הביאו את הפתרונות החלופיים כהצעה לכתחילאית, שוות ערך לבלנית. ואמנם הרשב"א בתורת הבית הקצר, הביאם בלשון בדיעבד: "כרכה שערוותיה על ראשה בדבר שאינו חוצץ כחוט שער וכיוצא בהן מן הדברים שאינם חוצצין, אף על פי שטובלת בינה לבין עצמה, עלתה לה טבילה וטהורה". וכ"כ אורחות חיים בשם הרשב"א. אך מדברי הרשב"א בתשובתו, שהבאנו לעיל, רואים בפירוש שאין הבדל בין פתרון כריכת השיער לבין העמדת אישה אחרת על גבי הטובלת. וכך ביאר הב"י, שאין הבדל בין הפתרונות וכל הראשונים סוברים שהם לכתחילה.¹⁶

15. כפי שלמדנו לעיל, האפשרות לטבול בפני בעלה הובאה בחלק מהראשונים (מהר"ם מרוטנבורג, אורחות חיים). וכ"כ כמה אחרונים בפשטות (ב"ח, לולא החשש שתתגנה מפניו, כמבואר למעלה; לחם קצה, כ; שו"ת נטע שורק יו"ד נד). אך בשו"ע לא הובא פתרון טבילה בפני בעלה (אולי בהתאם למה שפסק בשו"ע קצה, ז, שאין לבעל לראות את מקומות המכוסים שבאשתו בימי נדתה), וביאר בשו"ת בית שערים יו"ד רפו, משום "שמה יבוא עליה קודם שתטבול". אך בנודע ביהודה כתב שאין חשש שיבוא עליה כשהוא באמצע לדאוג לטהרתה, מה עוד שהיא עומדת תיכף להיטהר, "וגם להתגברות היצר לא חשו, דלא שביק היתרא, שהרי תיכף תטבול", ואף התיר לנגוע באשתו כדי לסייע בטבילתה (תניינא יו"ד קכב). וכ"כ פרדס רימונים קצח (שפתי חכם נב), שערים מצוינים בהלכה (קסב, ס"ק ז) ובדי השלחן (ס"ק רחצ).

הרב יהושע ון דייק (שם) הסיק שהפתרון של טבילה בפני בעלה עדיף בהרבה מכריכת שיער, ואילו לדברי הרבנית טיקוצ'נסקי (שם) זהו פתרון לא ראוי, זולת במקרים ייחודיים. בפועל כמדומה שעניין זה הוא אישי-זוגי, ויש מקרים שכן נכון להורות, ותלוי בזוג ובמקום ובמציאות המשתנה (לפעמים כך מורים לגבי עלייה להר הבית כשעולים שני בני הזוג יחד). ראו עוד מה שדייקו בבארות יצחק על פסקי מהרי"ץ (שערי טהרה ח"ג, סי' יב ס"ק יג), ועוד בשלום האלך לרב אליקים לבנון (נספח ג, עמ' 255-256).

16. בב"י דייק שבשו"ת הרשב"א הביא שלוש אפשרויות שונות לכרוך את השיער – חוטי צמר, רצועות וחוטי שיער. וביאר שאע"פ שהראב"ד הזכיר רק חוטי שיער, "חד מתרי תלת תיקוני נקט, ולא דוקא. שהרי הרשב"א

לעומת זאת, הב"ח ביאר שלדעת הרא"ש, שלא הביא את פתרון כריכת השיער, עצה זו היא בדיעבד: "דכשאפשר שתעמוד אשה על גבה אין לה לסמוך על כריכת שער ראשה לכתחילה", והוסיף שאולי אפילו תצטרך לטבול שנית עם אישה שעומדת על גבה: "ואפשר דאם עברה על אזהרה זו צריכה לטבול שנית".¹⁷ אמנם כאמור לעיל, גם לב"ח אם אין אפשרות שאישה תעמוד על גבה, אף לרא"ש ודעימיה תכרוך את שיערה בדברים שאינם חוצצים ותטבול כך. בדרכי משה הארוך (קצח, כז), בפרישה (ס"ק לח) ובשולחן גבוה (ס"ק פ), הסכימו עם ביאורו של הבית יוסף.

טבילה תוך כדי תפיסת השיער בידה

העיר רבי אהרן שמואל קאיינובר (תפארת שמואל על הל' מקוואות סי' כח, ס"ק א), מראשוני האחרונים, על דברי הרא"ש, שמהטור משמע שאם אישה אחרת לא השגיחה על הטבילה, והטובלת גם לא כרכה את שיערה בדבר שאינו חוצץ, גם בדיעבד לא עלתה לה הטבילה. אך ביאר שכל זה באישה שמפחדת מהמים ואינה מדקדקת: "נראה דוקא באשה שאינה זריזה ובהולה במים, אבל היכא שזריזה ואינה נבהלת במים ותפסה שיערה בידה עד שהמים עולים היטב על ראשה ואז פתחה ידיה, הוי שפיר טבילה". כלומר אישה שלא מפחדת מהמים, ומדקדקת שכל שערותיה ייכנסו תחת למים – עלתה לה הטבילה. ומסיים התפארת שמואל: "ובשעת הדחק יכולה לסמוך על זה", כלומר אם אין פתרון אחר, יכולה לכתחילה לטבול בצורה זו (ראו שו"ת שמחת כהן לרבי רחמים חי חווית הכהן יו"ד ב, עב). ואחרונים רבים הביאוהו – סדרי טהרה, שיעורי טהרה עט; דרכי תשובה קלג; שערים מצוינים בהלכה קסב ס"ק ו; עצי לבונה מ; טהרת ישראל קצח, קכח-קכט; ערוה"ש פז, ועוד (ובשמחת כהן שם כתב שלא ראה מי שחולק על התפארת שמואל, אך בשואל ונשאל א, קנג, כתב שלא לסמוך על תפארת שמואל). בערוך השולחן ביאר את יסוד הסברא שעליה בנוי חידושו של התפארת שמואל, שמעיקר הדין התורה העניקה לאישה נאמנות לטבול לבד: "דלהטובלת הרי התורה האמינה, והיא להעדפא בעלמא מבקשת אחרת להשגיח עליה". כלומר, מה

עצמו לא כתב בתורת הבית אלא תיקון דחוטוי שער בלבד, ואין לומר דדבריו בתשובה פליגי על מה שכתב בתורת הבית, ועוד דאין טעם ברור לחלק ביניהם... הילכך נראה דהראב"ד נמי סבר כדברי הרשב"א בתשובה, ומשמע שכן דעת כל הפוסקים וליכא מאן דפליג במילתא".

עוד יש לציין שהטור הביא את פתרון כריכת שיער בשם הראב"ד בלשון בדיעבד, אע"פ שמבואר אחרת בראב"ד עצמו.

17. בבדי השולחן (ס"ק שד) כתב: "בדיעבד נראה שיש לסמוך על כריכת השער אפילו היה אפשר לה לקחת אשה לעמוד על גבה ולקחה", ובציונים (ס"ק תרב): "ואע"פ שהב"ח נסתפק שם בדעת הרא"ש שאולי דעתו להחמיר בזה אף בדיעבד, לדינא נראה שיש להקל בזה כפשיטותיה דהראב"ד".

שראינו בגמרא (חולין לא, א-ב), שדנים על מצבים שונים שהאישה נפלה למים וטבלה ללא כוונה, זאת משום שמעיקר הדין אישה יכולה לטבול לבד, והתורה סמכה עליה להיטהר לבעלה, סמיכה שכוללת את כל המרכיבים של היטהרות – הרגשה, בדיקה, ספירה וטבילה, וכל זה לבדה, ולכן הצורך באישה נוספת שתשגיח על הטובלת בעת הטבילה נחשב "להעדפא בעלמא".¹⁸

תשובת הרדב"ז

יסוד זה שביאר ערוך השולחן, הלוא הוא מפורש בשו"ת הרדב"ז (ח, קלח), הרדב"ז נשאל על "אשה שהלכה לטבול ויש עמה גויה, אם היא נאמנת לומר שטבלה כהוגן או לא". והשיב: "לכתחילה צריך שתולין עמה יהודית כדי שתדע שטבלה כהוגן, אבל בדיעבד נאמנת לומר טבלתי כהוגן אפילו בינה לבין עצמה. הילכך אם היא אומרת טבלתי כהוגן וכדין – נאמנת, ואין אנו צריכין לעדות הגויה". כלומר אישה שטבלה בינה לבין עצמה, ואמרה שנזהרה לטבול כראוי, נאמנת. אמנם, לכתחילה, כדי שתדע שטבלה כדין, ראוי שתהיה אישה נוספת עם הטובלת. ותמוה שכמעט ולא ראינו תשובה מפורשת וחשובה זו מוזכרת בספרים.

סיכום ביניים

למדנו אם כן, שראשונים רבים הביאו שצריך שאישה אחרת תעמוד על גבי הטובלת כדי לראות שכל שערותיה נכנסות למים והטבילה כשרה, וחלקם הביאו פתרונות אחרים שעל ידם אישה יכולה לטבול לבד ולהבטיח שכל שערותיה נכנסות למים. ביאר הב"י שכל הפתרונות מוסכמים ולכתחילאיים. וזו דעת רוב הפוסקים והמפרשים. לעומת זאת, הב"ח סבר שהפתרונות אחרים שנאמרו בראשונים הם בדיעבד. יתרה מכך, כתב בתפארת שמואל שאם אישה שאינה מבוהלת ממים טבלה לבד, ונזהרה שכל שערותיה ייכנסו למים, הטבילה כשרה. וזאת משום שהמנהג להעמיד אישה אחרת על גבי הטובלת הוא לכתחילה לזהירות יתרה. יסוד זה התבאר בפירוש ברדב"ז ובערוה"ש.

דברי האחרונים וחיזוק המנהג

למרות מה שהתבאר בדברי הראשונים, עם השנים, יותר ויותר אחרונים כתבו שסמיכה על פתרונות אחרים במקום העמדת בלנית היא רק בדיעבד, כך שבימי האחרונים המאוחרים דעה זו הפכה להיות הרווחת. והשאלה היא, מה פשר פער זה בין הראשונים לאחרונים.

18. ראו שם בפירוט בערוה"ש מה שרצה לדחות בביאורו של הסדרי טהרה.

הפוסקים שהצריכו קודם כל נוכחות אישה

על אף דבריו בבית יוסף, בשולחן ערוך (קצח, מ) משמע שהפתרונות האחרים הם רק בדיעבד, כשאין אישה שתעמוד על גבה: "צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מי"ב שנה ויום אחד בשעה שהיא טובלת, שתראה שלא ישאר משער ראשה צף על פני המים. ואם אין לה מי שתעמוד על גבה, או שהוא בלילה, תכרוך שערה על ראשה בחוטי צמר או ברצועה שבראשה, ובלבד שתפרם או בשרשרות של חוטים חלולות, או קושרת בגד רפוי על שערותיה" (וכך ביאר הב"ח בלשון שו"ע).

רבים מהאחרונים כתבו כלשון השו"ע, "ואם אין לה מי שתעמוד", שמותרת להשתמש בפתרונות האחרים: לבוש קצח, מ; חכ"א קכא, ד; חסד לאלפים ח; ערוה"ש פז ("אמנם אם היא בכפר, ואין אשה על גבה, לא מפני זה תעכב הטבילה"), ועוד.

ואחרונים נוספים כתבו עוד יותר בפירוש שלטבול בלי בלנית הוא בדיעבד, כמבואר להלן.

תשובת רבי עקיבא איגר

בשו"ת רבי עקיבא איגר (קמא קיד, פסקים אה"ע) מובאת שאלה (שחסרה בפרטיה) מהרב אריה ליב, אב"ד מעזריטש,¹⁹ באישה שלא היתה ישרה עם בעלה לגבי טבילתה, אך לא ברור אם היא שיקרה על עצם זה שטבלה או דברה אמת. בתחילה כתב רע"א "שהענין קשה מאד, כי הדברים מראין ששקר בימינה, דאשה המבוהלת ממים תלך לבדה בנהר בתחילת הלילה". מאידך, ייתכן שאכן טבלה, "כי החפיפה וחימום המים לכך אינו בקל להיות מבלי ידיעת בני בית ושכיניו". ומכל מקום גם אם טבלה כראוי, ודאי לא הביאה אישה אחרת להשגיח על טבילתה: "גם אם נניח כדבריה, הא מכל מקום הרעה לעשות שלא לקחה אשה אחרת עמה". והשאלה אם נחשבת עוברת על דת יהודית.

השואל סבר שהיא לא נקראת עוברת על דת יהודית, כי העמדת בלנית "זהו רק לכתחילה אבל דיעבד עלתה הטבילה", אבל העיר רע"א שמשמע מהראשונים שאם לא עשתה שום תיקון לדאוג שכל שערותיה ייכנסו למים, וטבלה בינה לבין עצמה, לא עלתה הטבילה, וכתב שמצא כן בתפארת שמואל, "ובהכשילתו [את בעלה] גם באיסור דרבנן מקרי עוברת על דת, כמו בכתם".²⁰

19. הרב שלום יעקב דזשקייאב העלה את האפשרות שרב שואל זה הוא בנו של רבי זאב וולף ממוהילוב (דרישת הזאב, ניו יורק תשפ"ב, 'מתולדותיו של רבינו המחבר', עמ' 8).

20. שאר התשובה עוסק בשאלה אם אפשר לגרשה בעל כרחיה ואם צריך התראה ומה דין כתובתה. ודן האם היא יכולה להיחשב עוברת על דת יהודית על סמך ההודאה של עצמה שלא טבלה בפני אישה אחרת. ורע"א נטה להחמיר בכל השאלות, שנקראת עוברת על דת יהודית, ומפסידה כתובה ואפשר לגרשה בעל כרחיה וללא התראה.

כפי שראינו לעיל, בתפארת שמואל כתב בפירוש שלא עלתה הטבילה רק לגבי אישה שנבהלת מהמים ואינה זריזה לטבול כראוי, ומכיוון שציטט רבי עקיבא איגר את התפארת שמואל, ברור שגם לדעת רע"א, רק אם האישה נבהלת מהמים, ולא עשתה שום תיקון אחר לדאוג ששערותיה ייכנסו למים, וטבלה לבדה – לא עלתה לא הטבילה. ואכן בדברי רע"א מפורש שמדובר באישה שנבהלת מהמים: "הדברים מראין ששקר בימינה, דאשה המבוהלת ממים" וכו'. על כן לרע"א אם מדובר על אישה שלא נבהלת, עלתה לה הטבילה בדיעבד, וכדברי התפארת שמואל.²¹

ויש להשיג על אחרונים שצינו לרע"א אבל הביאוהו באופן חסר, שאפשר ללמוד ממנו כביכול שכל שלא טבלה עם אישה אחרת עומדת על גביה, לא עלתה טבילתה. בפתחי תשובה (קצח, כב) כתב: "תכרוך שערה – עי' בתשו' רבינו עקיבא איגר סי' קי"ד דאם לא עשתה תיקון זה וטבלה בינה לבין עצמה לא עלתה הטבילה ע"ש, ועי' בסדרי טהרה מה שהביא בשם מהרש"ק". והדברים חסרים, מכיוון שרע"א כתב דווקא על אישה שנבהלת ממים, וסייג זה הוא קריטי, שאם לא כן עלתה לה הטבילה (וכנראה שהפתחי תשובה סמך על כך שהביא באבן העזר (קטו, יד) את דברי רע"א במלואם). ובדרכי תשובה (קלג) ביאר שכוונת הפתחי תשובה כאן בסוף דבריו בהפנייתו לתפארת שמואל (מהרש"ק), לומר בדיוק כך, שאם אינה מבוהלת מהמים, עלתה לה הטבילה, ובשעת הדחק יכולה לטבול כך.

גם בדעת תורה למהרש"ם (קצח, מ) כתב כפת"ש, בלי ההפניה לתפארת שמואל: "ואם אין וכו' תכרוך שערה וכו'. ואם לא עשתה כן, גם בדיעבד לא עלתה לה טבילה, כמ"ש בתשו' רעק"א רסי' קי"ד". ודבריו אינם מדוקדקים, כאמור. בדומה לכך כתב רבי כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל (א, קג).

אמנם כפי שלמדנו, הדברים מבוארים למעיינים בתשובת רע"א עצמו (וכמדומני שלא מעט מהפוסקים עינו רק בפת"ש ולא בתשובת רע"א עצמו, כנראה מחוסר ספרים),²² שדווקא

21. בשו"ת חוות יאיר (סי' קפא) כתב שאם הטובלת מסתפקת שמה שערה נותרה מחוץ למים בעת הטבילה, תחזור וטבול כדין ספק דאורייתא, שהרי היא בחזקת איסור נדה. ודבריו שייכים גם כשאישה אחרת עומדת על גבה, כמוכח מהתשובה שם, אך אין להם שייכות לנידון דידן שאישה טבלה בינה לבין עצמה, ולא נולד שום ספק על עצם הטבילה. וכן מוכח מחכמת אדם (קכא, ד): "צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מ"ב שנים ויום אחד בשעה שהיא טובלת שתראה שלא ישאר משער ראשה צף על המים, ואם יש ספק שמה נשאר משהו מבחוץ – אפילו בדיעבד לא עלתה לה טבילה". הרי שאם נולד ספק על עצם הטבילה אין זה משנה אם אישה עומדת על גבה או לא, ופשוט. והמשיך חכמת אדם ביחס למצב שאין אישה עומדת על גבה: "ואם אין לה מי שיעמוד על גבה או שהוא בלילה, תכרוך שערה על ראשה בחוטי צמר או ברצועה ובלבד שיהיה רפוי, או אפילו בגד רפוי על שערותיה בעניין שיכול לבוא שם מים". ראו עוד שו"ת אפרקסתא דעניא (א, סח).

22. ראו עוד בשו"ת מים חיים לר"י משאש (מים קדושים סא), שהביא בשם רע"א שאם שערה ארוך וטבלה בינה לבין עצמה לא עלתה לה טבילה, ורק בשם עצי לבונה הוסיף את החילוק בין נבהלת ממים ללא נבהלת. אך כאמור, החילוק הזה מתבאר מתוך דברי רע"א עצמו. וכן הביא שערים מצוינים בהלכה (קסב ס"ק ה) בשם רע"א עצמו.

אישה שאינה זריזה ומבוהלת ממים לא עלתה לה הטבילה. וכן מצאתי שהעיר הרב חזקיה חדד (מכתב לחזקיה יו"ד נב), מרבני תוניסיה ותלמיד הרב רחמים חי חוויתה הכהן: "ומה שכתב בפתחי תשובה ז"ל בס"ק כב משם רע"א דאם לא עשתה תיקון זה של כריכת שיער וטבלה בינה לבין עצמה לא עלתה לה טבילה, עיין שם... התם מיירי במבוהלת, וכמו שכתב להדיא שם, וכן הובא דבריו באורך בפתחי תשובה יו"ד קטו, ד, ובזה אינו מועיל אפילו נזהרה".²³

בחזרה לנידון המאמר, למדנו מדברי רע"א שאם מדובר באישה שלא נבהלת ממים שנזהרה לדאוג ששערותיה ייכנסו למים, בדיעבד עלתה לה הטבילה. אך זהו רק בדיעבד, והצורך הלכתחילאי להעמיד אישה אחרת על גביה בעת הטבילה נחשב אצלו צורך חשוב, יותר ממה שלמדנו בב"ח, וקל וחומר שיותר ממה שלמדנו בכל הראשונים.²⁴ וכן מצינו באחרונים נוספים, כמבואר להלן.

אחרונים נוספים

בשו"ת זבחי צדק (יו"ד יח), נשאל רבי עבדאללה סומך "בעיר אחת שאין יכולים ליקח עמהם אשה כדי לעמוד עמהם בשעת הטבילה", אבל "המה נזהרים הרבה ולא יניחו לשערות ראשם שיצאו חוץ מן המים", אם מותר לטבול כך. ובתשובתו הביא את הפתרונות החלופיים שהובאו בשו"ע והעיר ש"כתבו הב"ח ושאר אחרונים", ש"כל זה בדיעבד או בשעת הדחק". וכתב שבנוסח השאלה

23. מכאן תוכחה מגולה לחלק מספרי זמננו שהביאו את דברי רע"א ופת"ש חסרים, או שהדגישו את הדבר הלא נכון. בספר שערי הלכה לרב יחיאל חזות: "אשה שטבלה בלא השגחת בלנית, לא עלתה לה טבילה, אפילו בדיעבד, זולת אם שמה רשת על שערות ראשה" (הוצאת מוסד הרב קוק יב, יב), ובהערה הפנה לפת"ש ורע"א. וכאמור הדברים אינם נכונים, שמדובר רק על אישה מבוהלת ממים. וכן בשלחן הטהרה לרב מנחם קוריצ' (קצח, מ, ובהערות קמב, קמד), על אף שהביא מקורות רבים לא ביאר את דברי רע"א נכון. וכן בספר פתחי מגדים (יח, יח).

ובספר מקוה ישראל לרב אפרים עובד (כו, יד) כתב: "ואם לא עשתה תיקון זה וטבלה בינה לבין עצמה, לא עלתה לה הטבילה". ובהערה 52 הפנה לרע"א וסייג שאם מדובר באשה זריזה שאינה נבהלת ממים, הטבילה כשרה. בדומה לכך בנטעי גבריאל (נדה ח"ג כח, טו, ובהערה יח, ויש להשיג על מה שהביא מבאו"ה). ולענ"ד אין זו הדרך הנכונה לבאר עניין זה בימינו, מפני שעל אף שגם בימינו יש נשים שמפחדות ממי המקווה, ברירת המחדל לגבי רוב רובן של הטובלות היא שאינן מפחדות ועלתה להן הטבילה. ואינה דומה מציאות של טבילה במקוואות סגורים ושמורים, למציאות של טבילה בנהר או ים או אפילו מקווה של פעם ללא תאורה. לכן כיום היה צריך לבאר את ההלכה כך – לכתוב בפשטות שאם טבלה בינה לבין עצמה ודאגה ששערותיה נכנסו למים, עלתה לה הטבילה, ורק בהערה לסייג שאם היא נבהלת ממים ולא נזהרה כראוי בטבילתה, יש לחזור ולטבול (יש לציין לספר אוצר ההלכות לרב אברהם צבי פרידמן, קצח, ע, ובהערה רלד, שביאר נכון הלכה זו. אמנם אצלם ככל הנראה המציאות הרווחת שנשים מגלחות את שערות ראשן).

24. אפשר היה לבאר שרע"א לא החמיר בסוגיית בלנית גרידא, אלא החמיר מכיוון שכל השאלה בעייתית, שהרי מדובר באישה שנחשדה בשקר על עצם טבילתה. אמנם האחרונים הביאו את רע"א כראיה להחמיר בסוגיה זו דבלנית, וכמבואר למעלה.

לא מבורר מה הסיבה שאינם יכולים לקחת בלנית, "ועל כן אנו מזהירים ומזרזים שיעשו כל הטצדקי מה שיכולים לעשות ויקחו עמהם אשה, ואם באמת הוא כמו שכתוב בשאלה שקשה להם הרבה ולא יוכלו ליקח אשה, על כורחם יעשו מה שכתב מרן בשלחן ערוך שתביא חוטי צמר ותקשור בהם השערות שלה מלמעלה כדי שלא יצופו על פני המים, והקשירה תהיה ברפיון הרבה כדי שיכנסו המים בין הקשירה לבין השערות".

והביא גם את מה שכתב התפארת שמואל, והציע ש"יתכן שזה הנידון הכתוב בשאלה שהם יכולים להיזהר הרבה בעניין שלא יצא מן השערות חוצה, יתכן שכן עושים כמו שכתב הגאון מהרש"ק", והציע שיחמירו לעשות את שני הפתרונות – לקשור את השערות ברפיון ולטבול, ואחר כך להתיר את הקשר ולטבול בלי חוטים קשורים, ועל ידי המעבר של היד על השערות, וכעצת התפארת שמואל: "ובזה יצאנו ידי כל הדעות ולא-יש חשש עוד, שאפילו אם חס ושלום אופן הראשון לא עשתה אותו היטב יבוא אופן השני ויתקן, ולא יִפְצֹר שודאי תעלה בידה טבילה חשובה אם תעשה את שני האופנים הנזכרים".

הרי שלדעת הזבחי צדק הפתרונות האחרים מותרים רק בדיעבד, ולכן הנחה ועודד להיעזר בבלנית ככל הניתן. וגם בפתרונות האחרים החמיר להשתמש בשניים יחד, כדי להבטיח שכל שערות הטובלת ייכנסו למים.

בשו"ת שמחת כהן (יו"ד ב, עב) נשאל הרב רחמים חי חוויתה הכהן על אישה שטבלה בחושך ולכן הבלנית לא ראתה אם כל שערותיה נכנסו למים, והשיב ש"עלה בדעתי להתיר בְּאִמְרָה (האישה עצמה) ברי לה שלא צפו שערותיה על פני המים, והיינו כגון שהמקוה עמוק ושערותיה קצרות והשפילה ראשה למטה באופן שיודעת בודאי שלא צפו על פני המים". וביאר: "וטעמי בזה משום דמה לי ברי שלה מה לי ברי של חברתה, הלא גם היא נאמנת על עצמה בעניינים אלה, וכמו שכתבו הפוסקים בס' קפ"ח, דנאמנת אשה לומר כזה ראיתי ואבדתי, וטעמא משום שהאמינתה תורה כדכתיב וספרה לה".

וביאר שאמנם לכתחילה "צריכה לעשות כמו שבא מפורש בדברי הראשונים ז"ל שתכרוך שיערה על ראשה וכו' שזהו דרך ישרה ובטוחה, אך בדיעבד... למה לא נאמינה". ודן בדברי התפארת שמואל, ומכיוון שהסתפק בפירושם, חשב מתחילה להצריך טבילה נוספת "לצאת מידי כל ספק", אך נודע לו מאוחר יותר שהאישה הטובלת כבר שימשה עם בעלה ובנידון כזה אין להחמיר, "ומשום חומרא אין להצריכה לטבול לאחר שלנה". בפועל אותה אישה לא רצתה להמתין לתשובה מהרב, ו"כיון ששמעה שיש ספק בזה וצריך בירור – החמירה על עצמה לחזור ולטבול".

בשו"ת שואל ונשאל (א, קנג) השיב רבי משה כלפון הכהן על אותה שאלה, וסבר שיש להחמיר להצריכה טבילה שנית, וטוב עשתה האישה שהלכה לטבול

שוב מעצמה. וביאר שאין לסמוך על התפארת שמואל, מכיוון שעצה זו "לא זכרו זה הראשונים". ולמרות שהיא אומרת שוודאי לא צפו שערוותיה מעל המים, "אין להאמינה בזה, דמדברי הטור בשם הראב"ד נראה דבזולת זה לא עלתה לה טבילה, גם דאומרת ברי לי, דאי לא תימא הכי הוה לי למימר זה בפשיטות, וכן הרשב"א היה לו לכתוב תיקון זה, אלא ודאי דלא מהני". והוסיף, "בברי לי שהוא יותר קל ומצוי אי איתא דמהני לא היו משמיטים אותו". ובנוסף, הברי לי לא מבטיח בפועל שאחת משערוותיה לא נותרה מחוץ למים, "ועוד דאיזה ברי הוי בזה הלא בקל ישאר איזה שערוות חוץ למים ולא תרגיש בהם כלל, וכמעט שאי אפשר לומר ונקה אם לא באופנים שזכרו הם ז"ל". וכתב שאין זו חומרא שהיא תחזור ותטבול אלא דינא, ולגבי לסמוך על התפארת שמואל למעשה השאיר בצ"ע. "אם כן יפה כיונה שחזרה וטבלה, והנח להם לישראל שאם אינם נביאים בני נביאים הם".

עוד ראו בתשובת הרב חזקיה חדד (מכתב לחזקיה יו"ד נב), שדן באישה שטבלה לבד בחושבה שאין זה מעכב אבל אמרה שנזהרה לטבול כל גופה ושערוותיה היטב, וכבר שמשה עם בעלה. לאחר הבאת הדעות, השיב למעשה שלא צריכה לטבול שוב, מכיוון שנזהרה לטבול היטב, ואפשר לסמוך על כך, בדומה למה שכתב התפארת שמואל.

ניתוח הפער והגדרת ההלכה

ביאור עמדת האחרונים לאור דברי הראשונים

יש לברר כיצד נוצר פער כה גדול בין דברי הראשונים לאחרונים. כאמור, בגמרא ובחלק מהראשונים הצורך באישה שעומדת על הטבילה לא נזכר, ובחלק מהראשונים נזכרו פתרונות שונים, ולפי רוב הפוסקים והמפרשים מדובר בפתרונות לכתחילאיים. אולם בימי האחרונים, ובמיוחד עם השנים בדורות האחרונים, הולכת ומתחזקת העמדה שלטבול לבד ללא בלנית, אפילו אם הטובלת משגיחה יפה שהשערות ייכנסו למים, זהו בדיעבד או מותר לעשות זאת רק בשעת הדחק. ואין אפשר שהאחרונים יתעלמו מדברי הראשונים, במיוחד לאור היסוד המתבאר ברדב"ז וערוה"ש שהתורה האמינה לאישה על היטהרותה, כולל טבילתה?

ולדעתי השאלה כל כך חזקה שהיא גופא התשובה, ואין לעשות מחלוקות בין הראשונים לאחרונים בסוגיה זו, אלא יש לראות את הסוגיה והתפתחותה כאחת. הווי אומר, שאכן בתחילה מדובר היה בעצה של הראשונים, כדי להבטיח ששערוותיה של הטובלת ייכנסו למים כראוי ושהטבילה תהיה כשרה, ולכן הציעו גם פתרונות חלופיים, ועם הזמן, ועם הפסיקה בשו"ע שעודדה דווקא את פתרון הבלנית על פני האחרים, הפכה העצה למנהג קבוע ובהיר, כמנהג שפשט בכל ישראל, ובכל קהילה וקהילה התאמצו והעמידו בלניות, ורוב הנשים השתדלו לקבל עליהן את המנהג כמחייב.

ועל כן עם השנים, האחרונים החמירו יותר בקיום המנהג, כדרך שמחמירים במנהגים שהתחזקו להשתדל מאד לקיימם לכתחילה. מאידך, ודאי שלא נוכל לומר שחזיקו המנהג ועידודו במשך השנים ימחק או ידחה את הגדרתו המקורית שמדובר במנהג שאינו חובה, שיש לצדו פתרונות אחרים. ולכן על אף שאחרונים רבים מתאמצים לקיים ולבסס את המנהג, הרי יודו שמעיקר הדין מותר לאשה לטבול לבדה. ולכן בפועל כשיש צרכים שונים יתירו לאישה לטבול לבדה. ולא מצאנו בשום מקום באחרונים, שבאו לחלוק בדין זה על הראשונים שהציעו לו חלופות, אלא ביארו סוגיה זו כהמשך טבעי של דברי הראשונים, שככל שמצאו יתרונות וכמה תועלות במנהג, חיזקו את קיומו כמה שיותר.²⁵

ביאורו של טהרת ישראל

לענ"ד ביאור הרמוני זה של הסוגיה נמצא בדברי הרב ישראל יצחק ינובסקי, מפוסקי פולין האחרונים, בספרו טהרת ישראל (סימן קצח, מ, סעיפים קכח-קכט), שביאר כך:

צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מ"ב שנה ויום אחד, בשעה שהיא טובלת שתראה שלא ישאר משער ראשה צף על פני המים, אבל קטן וכל שכן עכו"ם אינם נאמנים כלל.

אם אין לה מי שתעמוד על גבה או שהוא בלילה, תכרוך שיערה על ראשה בחוטי צמר או ברצועה שבראשה ובלבד שתתפרם עד שיוכלו המים ליכנס בתוכם או בשרשרות של חוטים חלולות עשויים מעשה רשת, או קושרת בגד רפוי על שערותיה.

ואם אשה היא זריזה ואינה מבוהלת במים תוכל לתפוס שיערה בידיה עד שיכנסו כל שערותיה לתוך המים ותסלק ידיה מהם ואז הטבילה יפה, ויכולה לסמוך על זה בשעת הדחק.

ואם לא עשתה באחד מהאופנים הנ"ל, לא עלתה לה טבילה. ואפילו ביש ספק שמא נשאר משהו מהשערות מבחוץ למים, גם כן לא עלתה לה טבילה אף

25. אפשר להצביע על שתי סיבות מדוע בימי האחרונים זירזו לקיים מנהג זה יותר ממה שרגילים לקיים מנהגים אחרים: א. אחרי דברי הרמ"א (קצח, א) שאין לטבול אפילו עם דברים שאינם חוצצים, החמירו יותר בדיני חציצה ולא רצו לאפשר לטבול בחוטי שיער אפילו שרפויים (ויש לדעת שדברי רמ"א אלו הם מידת חסידות, וכמבואר בסדרי טהרה קצח, ו, ערוה"ש ט, וכן ביאר מו"ר בפניני הלכה טהרת המשפחה ה, הע' 1. וסעיף זה בשו"ע ביחס לבלנית, שעליו לא העיר הרמ"א ואדרבא בדרכי משה הארוך ביאר כב"י, מהווה ראיה נוספת לכך שמדובר במידת חסידות. ואכמ"ל). ב. עם השנים ראו שיש לתפקיד הבלנית חשיבות ותועלת מעבר למה שכתבו הראשונים, וברוב המקרים הבלנית הועילה לטבילתן של נשים כהלכה מעבר למעמד הטבילה, דהיינו בסיוע בחציצות שונות, אווירה נעימה במקווה, הנגשת ההלכה, ועוד. לעומת זאת, ככל שעוברות השנים והמקוואות התפתחו וסודרו עם תאורה ראויה ומים חמימים, אפשר לחשוש פחות מטבילה ללא בלנית.

דיעבד. וע"כ המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שעומדת אשה עליה בעת טבילה וקורין לה בלשון אשכנז 'טיקערין'²⁶ ומיוחדת לזה. ועיין לעיל קצה, יג, באם בעלה מותר לעשות זה באם הם בכפר שליכא אשה אחרת.

הרי שהביא את מה שנאמר בראשונים, ואת כל הפתרונות האחרים, כולל פתרון התפארת שמואל שתטבול לבדה על ידי שתתפוס שערותיה בידה, וכתב בלשון כזו שסתם אישה היא זריזה ולא מבוהלת במים, ורק אם לא עשתה אחד מהאופנים האלו לא עלתה לה הטבילה גם בדיעבד. כלומר מכיוון שהיא לא דאגה שכל שערותיה היו בתוך המים, חוששים שלא עלתה לה הטבילה. ומתוך כך "המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל" לקחת בלנית ולהיעזר בה.²⁷ ועל דרך זו ביאר את הסוגיה מו"ר בפניני הלכה, בדבריו הקצרים והקולעים.

אישה בעלת שיער קצר

היו פוסקים שכתבו שאפילו אישה עם שערות קצרות, צריכה לכתחילה לטבול עם בלנית. כ"כ ר"י משאש (מים חיים, מים קדושים סא), שלאחר שביקר את המנהג שנשים מגלחות את שערות ראשן, כתב שעלתה להן הטבילה, "ודווקא בדיעבד אבל לכתחילה בעיין עמידה על גבן". וכ"כ בדי השולחן (קצח, שג).

אמנם בשו"ת דברי יציב (יו"ד צה, ס"ק ו) העלה רי"י הלברשטאם שלראב"ד, רשב"א, רא"ש וטור, מטרת האישה הרואה לוודא שכל השערות נכנסות למים, וכך כתב בשו"ע, ולכן אם האישה מגלחת את שיערה "אין צריך להעמיד אשה לראות אם טבלה כדין". ועל אף שבראשונים אחרים משמע שהאישה העומדת על גבי הטובלת אמורה להבטיח באופן כללי שהטבילה כשרה, ולא רק שכל השערות נכנסות למים, השו"ע סתם כדעה שתפקיד הבלנית להבטיח שכל השערות ייכנסו למים.

וכ"כ אחרוני זמננו. הרב מרדכי אליהו: "אשה ששערותיה קצרות יכולה לטבול בלא בלנית ובלבד שהיא בטוחה שכל שערותיה בתוך המים" (דרכי טהרה, מהד' תשע"א, פרק יח, 'תשובות ותוספות ממרן' שאלה ה), וכ"כ בספר פוע"ה (יח, כא).

ונראה שהסוברים שגם אישה עם שערות קצרות צריכה לכתחילה לטבול עם בלנית, סוברים שבלנית הוא כדין מחייב שרק בשעת הדחק או במקרים נדירים אפשר יהיה להתירו, ולכן אפילו כשהטעם המקורי, לוודא ששערות האישה נכנסות למים,

26. "מילה באדיש שמשמעותה המילולית: לוקחת (מכניסה) פנימה. 'טוק' - לוקחת, 'עריין' - פנימה (ברלינר, הע' 14).

27. וכן לשון ערוה"ש קצח, פז: "ולכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שעומדת אשה עליה בעת הטבילה, וקורין לה טוקערין". וראו ברית כהונה מערכת הטי"ת ד, יא.

לא קיים – מקיימים אותו. ואילו הסוברים שאישה עם שערות קצרות יכולה לטבול ללא בלנית, יבארו שלכתחילה יש לקיים את מנהג הבלנית אבל במקרה הצורך אין חובה לקיימו, וקל וחומר במקרה שהטעם המקורי למנהג אבד.

"מסיבה אחרת" – מה נקרא צורך

בפניני הלכה טהרת המשפחה (ח, ה, 8), אחר שהבהיר את יסוד מנהג הבלנית, כתב הרב מלמד: "אשה שמתבייشت שבלנית תראה אותה או שמסיבה אחרת אינה רוצה להיעזר בבלנית, אינה חייבת לקיים את המנהג". ונראה לומר שאין אפשרות לקבוע סיבות מוגדרות. מצד אחד ללא סיבה יש לקיים את המנהג, אבל אם יש סיבה, והסיבה יכולה להיות סובייקטיבית, הרי שזה נחשב צורך או צער שעבורו מורים שאפשר לטבול ללא בלנית.

וכן ביאר ידידי הרב אורי הכהן: "בימינו נהוג שנמצאת בלנית בכל מקוה והיא מלווה כל טובלת ומשגיחה ששערות ראשה נכנסו במים. אולם חשוב לציין שכאמור לעיל אין הכרח הלכתי שהטבילה תהיה בנוכחות אשה אחרת, שהרי ניתן להיעזר באפשרות השנייה שהביא הראב"ד. אמנם המחבר כתב שתשתמש באפשרות זו רק אם אינה יכולה לטבול עם אשה אחרת. אולם מה לי 'אם אין לה מי שתעמוד על גבה', מה לי אם קשה לה פתרון זה מסיבות אחרות. ולכן פשוט שבמקום צורך, כגון שהטובלת מתביישת לטבול בפני אשה אחרת, יש לאפשר לה לטבול כך, ולהדריכה להיעזר ברשת שתסייע ששערות ראשה לא יצפו על פני המים, או שאר פתרונות שבעזרתם לא יהיה כל חשש ששערותיה לא יכנסו למים" (סוגה משושנים, עמ' 956-957).²⁸

וכן ביאר הרב שאול דוד בוצ'קו: "יש נשים המרגישות עלבון או בושה בכך שאשה אחרת תראה אותן כשהן ערומות. ידועים דברי חז"ל על כבוד הבריות, שגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה (ברכות יט, א). לכן אשה המרגישה עלבון או בושה אם אשה אחרת תעמוד בעת טבילתה הרי זו שעת הדחק, ומותר לה לטבול לכתחילה בלי שמישהי תעמוד עליה" (בעקבות המחבר ח"ג סי' לה, עמ' 407-409).²⁹

28. ראו שם שהביא מכתבו של הרב אלישיב קנהול, מחבר הספר "איש ואשה", לרבנות הראשית: "מצד הדין יכולה אשה לטבול גם ללא נוכחות אשה נוספת או על ידי הסתייעות טכנית או במקרה של שיער קצר שאין חשש ששערה תצוף מעל המים... עלינו לדעת שיש נשים שיש להן בגופן צלקות שונות שהן מתביישות לעמוד ללא בגדים מול אדם אחר, ויש המתביישות סתם עד כדי הימנעות מללכת למקוה ודחיית הטבילה ללא הצדקה, ויש נשים אשר סבלו מפגיעה מינית ואינן יכולות לעמוד בפני אדם אחר ללא בגדים וכדומה".

29. נראה מדברי הרב בוצ'קו, שאין הכוונה שעת הדחק שאין פתרון אחר, אלא יותר שעת הצורך. וסיים: "צריך לכבד רצונה של אשה לטבול ללא נוכחות הבלנית. וכמובן שכל זה רק באשה המבקשת לטבול לבדה, אולם לכל שאר הנשים צריך לקיים את הדין היסודי, כמובא בשולחן ערוך וכמנהגן של ישראל".

סיכום

מנהג הבלנית לא נזכר בגמרא, ברי"ף, ברמב"ם ועוד, אלא יסודו בדברי כמה ראשונים, בראשם הראב"ד, אשר הצריכו נוכחות אישה נוספת בזמן הטבילה כדי לוודא שכל שערותיה של הטובלת נכנסו למים. מדברי הראשונים עולה שמנהג הבלנית אינו דין גמור, אלא נזכר לצד פתרונות נוספים, כגון כריכת השיער בשבכות שונות. מבואר בראשונים ומודגש בבית יוסף, שהפתרונות שווים במעמדם לבלנית. יסוד הסברא מופיע ברדב"ז ובערוך השולחן, לפיו התורה האמינה לאישה על טבילתה, ונוכחות הבלנית היא "הענדפא בעלמא". עם זאת, בדברי האחרונים למדנו שראו טבילה עם בלנית מנהג מחייב, שרק בדיעבד או בשעת צורך גדול אפשר להתיר להשתמש בפתרון אחר ולטבול ללא בלנית.

במאמר זה עיינו בפער הגדול כביכול בין דברי הראשונים לאחרונים, והעלינו שאין לעשות מחלוקת ביניהם, אלא הסוגיה אחת היא: מנהג הבלנית יסודו במנהג שלכתחילה יש לקיימו ובשעת הצורך אפשר להשתמש בפתרונות אחרים שמבטיחים טבילה כשרה. מפני ערכו הגדול של טבילה בפני בלנית, המנהג הלך והתקבל בקהילות ישראל במשך דורות, עד שהפתרונות הנוספים הפכו לבדיעבדיים. ועם זאת, דבריהם לא באו לסתור את עיקר ההגדרה, שמנהג הבלנית הוא מנהג ואינו דין מחייב. וכך ביאר מו"ר בפניני הלכה את דין הבלנית, בצורה שמשקפת הן את דברי הראשונים והן את דברי האחרונים.

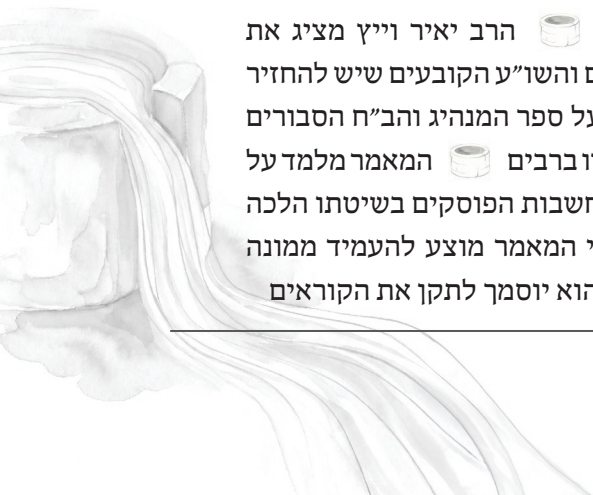


הרב יאיר וייץ

מתי מתקנים טעות בקריאת התורה

- רקע לשאלת תיקונים בעת קריאת התורה
- שני דברים מוסכמים
- שתי שיטות ראשונים
- שיטת הרמב"ם - על כל טעות מחזירים את הקורא
- מקור שיטת הרמב"ם
- שיטת המנהיג - אין להחזיר את הטועה בקריאתו משום הלבנת פנים
- באלו סוגי טעות עסק המנהיג?
- הגרסאות במדרש שיר השירים רבה
- תרומת הדשן - בשעת הדחק קוראים בתורה גם כשהיו טעויות
- סיכום ביניים
- שלוש שיטות בהסברת דברי הטור
- הכרעת האחרונים
- המחמירים כרמב"ם
- סיעת המקלים כמנהיג
- הסוברים שמחזירים רק על שינוי משמנה משמעות
- מחמירים שהתחשבו בשעת הדחק בדעת המנהיג
- קריאה כשהיו טעויות של שינוי משמעות
- קריאה חוזרת לאחר שסיימו לקרוא וגילו שטעו
- פירוש "גוערים בו"
- גוערים לאחר הקריאה ובצנעה
- גוערים במהלך הקריאה
- סיכום
- מסקנות מעשיות לגבי נער בר מצווה, והצעה להעמדת ממונה לקריאה

האם וכיצד יש לתקן את הקורא בתורה שטעה? מה עושים כאשר הקורא שטעה הוא נער בר מצווה? הרב יאיר וייץ מציג את מחלוקת הפוסקים בנושא זה: הרמב"ם והשו"ע הקובעים שיש להחזיר את הקורא על כל טעות, ולעומתם בעל ספר המנהיג והב"ח הסוברים שהחזרת הקורא עשויה להלבין את פניו ברבים. המאמר מלמד על המשקל הנכון של דברי המנהיג, והתחשבות הפוסקים בשיטתו הלכה למעשה במקרים שונים. בשולי המאמר מוצע להעמיד ממונה דקדקן ובעל שיקול דעת, אשר רק הוא יוסמך לתקן את הקוראים



הרב יאיר וייץ

מתי מתקנים טעות בקריאת התורה

רקע לשאלת תיקונים בעת קריאת התורה

מעשים שבכל שבת שהקוראים בתורה, ובכללם ותיקים ומיומנים, טועים במהלך הקריאה. במקרה כזה, פעמים רבות הקהל מתקן את הקורא בתורה במקלה, דבר שעלול לגרום לו מבוכה ואף עלבון. ניתן אף לומר שתחושת אי הנעימות והמבוכה גם מזמינה טעויות נוספות, בשל הסחת הדעת מצד הקורא. ולעיתים מחמת "התנפלות" הקהל על הקורא, הוא מתקשה להבין מה היתה הטעות, וחוזר על הפסוק שנית תוך שימור הטעות, ושוב הקהל מתקנו, וכדי ביזיון וקצף.¹

על אחת כמה וכמה הדברים אמורים ביחס לנער בר מצווה. מחד, הנער נעדר ניסיון בקריאה בתורה בציבור, ומאידך הוא נרגש במיוחד מהמעמד, ועלול להימצא במתח ולחץ שגם הם זרז ומצע לטעויות בקריאה. ככל שיעירו לו יותר כך ביטחונו העצמי ייסדק, מה שעלול גם כן להוביל לטעות הבאה שתסדוק עוד יותר את ביטחונו העצמי, וחוזר חלילה.

כמו כן, בניגוד לאדם שקורא בתורה בקביעות ולרוב בעל כישורים מתאימים, נער בר מצווה קורא בתורה לאו דווקא בשל כישוריו, אלא מחמת מנהג המקום או בשל לחצים חברתיים. חוויה שלילית של קריאת התורה עלולה להיצרב לשנים בתודעתו ולעיתים אף להשפיע לרעה על חיבורו אל הקודש בכלל, ואל בית הכנסת בפרט. לאור זאת, עלינו לברר את יסודות דין טעות בקריאת התורה, ולבחון האם ומתי נדרשת התערבות של הציבור בתיקון שגיאותיו של הקורא בתורה.

כמה מאמרים ובירורים תורניים נכתבו בנושא זה בשנים האחרונות, שכלל עימתו בין החובה לקרוא בדקדקנות, ובין כבוד הבריות וחומרת הלבנת פנים

1. וכן כתב הרב חיים דוד הלוי: "ועתה נוהגים לצער את השליח צבור ולהחזירו על כל דקדוק קטן, אף שאין הענין משתנה, ולא טוב עושים. ולכן נעתיק סברת החולקים (אף שאין הלכה כמותם) כדי ללמוד מהם חומרת הענין". והוסיף ש"הנסייון מוכיח שכאשר מחזירין את הקורא, גורמים לו בלבול מחשבה, ומוסיף לטעות גם אחר כך מתוך בלבול" (מקור חיים ג, קכה, ט). וכפי שניסח זאת הרב שם טוב גאגין: "הניסיון מוכיח שאם נגער בו על שגיאה אחת, מרוב הבושה והלבנת פנים – גורם לו לטעות טעויות אחרות מאין ספורות, ואין בכוחו לשלוט על רוחו להתמיד בקריאתו כראוי". ועוד סיפר שהיה קורא אחד שהיה טועה לקרוא "הוא" במקום "היא", בשל הקרי והכתיב, והיו גוערים בו תמיד, "עד שפעם אחת לא היה יכול לסבול על עלבונו, הלך והמיר דתו, רח"ל" (כתר שם טוב א-ב, הוצאת מכון ג"ק תשנ"ח, עמ' רפז).

ברבים.² עם זאת, במאמר זה אבקש להבהיר באופן רחב יותר את משקל חובת הדיוק בקריאה בתורה. מתוך כך, ממילא, תתברר גם מידת הנחיצות לתקן את הקורא במצבים השונים.

שני דברים מוסכמים

בטרם נצלול לעומק הסוגיה, חשוב להבהיר שני דברים שאין עליהם עוררין. א. לכתחילה צריך לדאוג לכך שבעל הקורא ישקיע ויכין היטב את קריאתו. וכפי שכתב מהר"ם מינץ ב"הלכות קריאה בתורה": "החזן צריך ללמוד הסדרה שתהא שגורה בפיו כל דקדוקים במתגין, מלעיל ומלרע, ימין ושמאל, ושאר כל ענין הקריאה" (שו"ת מהר"ם מינץ, סי' פא). ודבריו הובאו להלכה בדברי האחרונים (אליה רבה קמב, א: משנה ברורה קמב, ו).

ב. גם מי שהכין את הקריאה עשוי לטעות בה, ולכן צריך להתאים אופן קריאתו כך שיקרא בדייקנות, ויבטא היטב את ההברות, המילים והטעמים. גם עקרון זה כתב מהר"ם מינץ שם: "ויקרא במתון מאד כל מלה ומלה, ולא במהירות כלל. וכן יזהר שיקרא במתון, ואל יבליע שום אות או תיבה, או אפילו דקדוק אחד". וכפי שניסח זאת רבי דוד משרקי, בעל שתילי זיתים: "הלא ידעת, גם שמעת, מפי סופרים ומפי ספרים, להקת חכמי ישראל מקובלים ומדקדקים ופוסקים, כמה גודל החיוב לדקדק בקריאתו בכל ענין, וכמה חרי האף הגדול על הבלענים, וגודל השכר לנזהרים בשמרים עקב רב" (שו"ת רביד הזהב, סי' מא).

נידוננו הוא, אפוא, מה הדין במקרה שהקורא בתורה, מסיבה מסוימת, שגה בקריאתו על אף שהכין את הקריאה, דבר המצוי כאמור בקרב נערי בר מצווה מחמת ההתרגשות והלחץ, או כאשר מחמת רשלנות או אונס לא הכין אותה ובא לידי טעות.

שתי שיטות ראשונים

בסוגיה זו ישנן שתי שיטות ראשונים מרכזיות. הרמב"ם, ובעקבותיו שורת ראשונים וכן השולחן ערוך, פסק שקורא שטעה ולא דקדק בקריאתו – מחזירים אותו עד שיקרא כראוי. ומנגד, בספר המנהיג, ועמו שורת ראשונים, פסק שהקהל יוצא גם כאשר הטעות בקריאה שינתה את משמעות המילה. המהרי"ל ותרומת הדשן הורו

2. לדוגמה, חיבוריהם של הרב עמיחי כינרתי, 'דין החזרה וגערה בקורא בתורה שטעה', הכי איתמר ו, ישיבת איתמר תשע"ב, עמ' 81-90; הרב יונתן רזיאל, 'תיקון בעל קורא שטעה', תחומין לה, תשע"ה, עמ' 463-470; הרב אפרים בצלאל הלבני, 'תיקון בעל קורא שטעה (תגובה)', שם לו, תשע"ו, עמ' 311-309; הרב אורי ליפשיץ, שיחה על השאלה, מגיד תשפ"ד, עמ' 12-21; הרב מרדכי קוט, מים רבים: בירור הלכה בענין טעות המעכבת בקריאת התורה, אלול תשפ"ה; ועוד.

לסמוך על המנהיג בשעת הדחק, ולצד זאת העיד תרזה"ד שרבותיו ו"שאר גדולים" לא היו מחזירים את הקוראים בתורה שטעו, אלא גוערים בהם קצת.³

שיטת הרמב"ם – על כל טעות מחזירים את הקורא

הרמב"ם בהלכות תפילה (יב, ו), בתוך דיני קריאה בתורה, פסק שאם "קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות אחת – מחזירין אותו, עד שיקראנה בדקדוק". כלומר תקנת הקריאה בתורה מחייבת קריאה נאמנה באופן מוחלט לפסוקים ולמסורת הקריאה. כל סטייה מכך דורשת תיקון, ולכן "מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק". את דברי הרמב"ם הביאו להלכה האור זרוע (חלק ב' ס' מד), ספר הפרדס לרבי אשר ממונתשון (שער תשיעי, פרק ב' ס' ה), מגדל עז (על הרמב"ם שם, ד"ה קרא וטעה), והרשב"ש (שו"ת הרשב"ש, ס' תכח). גם מהר"ם מינץ הביא את דברי הרמב"ם, וסיים: "לכן יזהר החזן מאד" (שו"ת מהר"ם מינץ, ס' פא). גם רבי דוד מאישיטילא (המכונה גם רבי דוד הכוכבי), אף שלא הזכיר את הרמב"ם בדבריו, פסק אותם להלכה (ספר הבתים, שערי קריאת התורה, שער שני ס' יח).

וכך לכאורה עולה מדברי הרא"ש שכתב לגבי קריאת התורה "מה שנהגו האידנא ששליח צבור קורא" – ולא העולה עצמו כפי שהיה נהוג מאז ומעולם – "לפי שאין הכל בקיאים בטעמי הקריאה, ואין צבור יוצאין בקריאתו, והוא בעיניו כידוע. ואם לא יקראוהו בתורה אתי לאינצוי [=יבואו למריבה] עם ש"ץ. לכן התקינו שיקרא שליח צבור שהוא בקי בקריאה" (פסקי הרא"ש על מסכת מגילה ג, א). משמע ש"אין צבור יוצאין בקריאתו" של מי שאינו בקי ב"טעמי הקריאה". את דברי הרא"ש הביא רבנו ירוחם (תולדות אדם וחווה, נתיב ב, תחילת חלק ג).⁴

בספר הכלבו (ס' כ) ציטט את לשון הרמב"ם, אך כתב שזה דווקא לגבי "הקורא שברך", אבל "על החזן אין לחוש אם לא קרא בדקדוק". כלומר, חובת הקריאה בדקדוק שייכת רק ביחס לעולה לתורה, אבל אם הקורא הציבורי טעה אין מחזירים אותו.⁵

3. בדברי תנאים ובתלמוד הבבלי אין התייחסות מפורשת לדין טעות בקריאת התורה. לעומת זאת בתלמוד הירושלמי ישנן מספר התייחסויות, חלקן מפורשות יותר וחלקן פחות. נלמד אותן דרך שיטות הראשונים.

4. אולם עיינו להלן בפרק "שלוש שיטות בהסברת דברי התורה".

5. עיינו להלן בדברי הב"י בסמוך, שהקשה על דבריו והציע שהכלבו עוסק בטעות שאינה משנה את המשמעות. ובהסברו פסק מהריק"ש, שהדין של "מחזירין אותו" המובא בשו"ע הוא לגבי העולה לתורה, אבל אם היה קורא שליח ציבור – אין מחזירין אותו אלא על טעות שמשנה משמעות הענין. והוסיף על פי דברי תרומת הדשן (שיבואו להלן) ש"יש גוערים לבד כשטעה בטעמים או בניקוד" (ערך לחם, או"ח ס' קמב ס"א). גם השל"ה הביא את דברי הכלבו והעמדת הב"י בדבריו (מסכת שבת, נר מצוה יח).

מקור שיטת הרמב"ם

ארבעה מקורות הציע הכסף משנה לדברי הרמב"ם בהלכה זו:

- א. בשם "הגהות בשם הרמ"ך", רבינו משה הכהן מלוניל, הביא הכס"מ שמקור הדברים מירושלמי במסכת מגילה (ד, א) על טעויות בתרגום התורה: "והתרגום מעכב? אמר ר' יוסה: מן מה דאנן חמין רבנן נפקין לתעניתא וקראיי ולא מתרגמין [=מכך שאנו רואים חכמים יוצאים לרחובה של עיר בתענית וקוראים ולא מתרגמים], הדא אמרה, שאין התרגום מעכב. אמר ר' יונה: אף על גב דאת אמר אין התרגום מעכב, טעה – מחזירין אותו".⁶ אם כן, למדנו שאין תרגום הקריאה בתורה מעכב, אבל אם תרגם וטעה בו – מחזירים אותו, "וכל שכן לדקדוק" בקריאת התורה עצמה.
- ב. בשם רבנו מנחם, מחכמי פרובאנס, הביא שמקור הדברים בבבלי בבבלי בסנהדרין (צט, א) על קדושת התורה: "כל האומר: כל התורה מן השמים חוץ מדקדוק אחד – הרי זה בכלל 'כי דבר ה' בזה' (במדבר טו, לא)". ולמד מכך רבנו מנחם ש"כיון שבדקדוק אחד יש לו שורש גדול", אזי "צריך שלא יניח הנד ולא יניד הנח, ולא ירפה החזק ולא יחזיק הרפה".
- ג. בהצעה ראשונה משלו ציין הכס"מ למקור מירושלמי במגילה (ב, ב) על טעויות בקריאת מגילת אסתר: "תני: אין מדקדקין בטעיותיה. ר' יצחק בר אבא בר מחסיה ורב חננאל הוון יתיבין קומי רב, חד אמר 'יהודים' וחד אמר 'יהודיים', ולא חזר חד מיניהון". ודייק הכס"מ קל וחומר: "משמע דבספר תורה מדקדקין".
- ד. בהצעה שנייה משלו ציין הכס"מ למקור מירושלמי במגילה (ד, ה) על טעויות בקריאת התורה: "ר' שמעון שרה, ר' חנינא בא אנדריי בשם ר' זכיי דכבול: טעה בין תיבה לתיבה – מחזירין אותו. אמר ר' ירמיה לרב זעורה: ועבדין כן [=האמנם כך עושים]? אמר ליה: ואדיין את לזו [=ועדיין אתה מפקפק בכך]? אפילו טעה בין 'אם' ל'ואם' – מחזירין אותו".⁷ משמע שיש לדקדק "אפילו בדקדוק אות אחת", ואם לא דקדק מחזירים אותו.

6. ראו אצל הרב ד"ר משה פינצ'וק, 'תלמוד ירושלמי מסכת מגילה – פרק ד הלכה א: מהדורה ופירוש מקיף', אוניברסיטת בר אילן תשס"ח, עמ' 55-56, 66.

7. על פי גרסת הרב ד"ר משה פינצ'וק, 'תלמוד ירושלמי מסכת מגילה פרק ד: מהדורה ופירוש מקיף', אוניברסיטת בר אילן תשע"ב, עמ' 124-127.

שיטת המנהיג – אין להחזיר את הטועה בקריאתו משום הלבנת פנים

בניגוד לשיטת הרמב"ם ודעימיה, כתב ראב"ן הירחי בספר המנהיג שאין להחזיר את הקורא בתורה ששגה, ושיש בכך אף הלבנת פנים ברבים. דברי המנהיג הם מעמודי התווך של הסוגיה, נידונו רבות בדברי הפוסקים, ועל כן נביאם במלואם (ספר המנהיג, הלכות שבת, מוסד הרב קוק תשנ"ד, עמ' קס-קסא):

אם טעה הקורא בתורה, או החזן המקרא אותו – טוב לו שלא להגיה לו על שגותיו, מלהלבין את פניו ברבים. כי אף על פי שטעה – יצא ידי קריאה, דאמרינן במדרש (שיר השירים רבה ב): "מנין שאם קרא לאהרן 'הָרֶן' ולאברהם 'אברם' שיצא ידי חובתו? שנאמר: 'ודגלו עלי אהבה' (שיר השירים ב, ד)". פירוש [= "ודגלו"] – ושקר שלו. במשלי (טז, י) "קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו" – [= ובתרגום על אתר:] בדינא לא לידגול פומיה. תלמידי חכמים המדגילין זה לזה בהלכה (שבת סג, א), וכן פרש רבנו יעקב מ"כ [= רבינו תם מנוחתו כבוד] פרק אין מעמידין בעבודה זרה (כב, ב, תוספות ד"ה רגלא): דיגלא בחבריה ידע [= שקרן בחבירו מכיר], ואלו הן ראיותיו. אך אם טעו ביתרון אות אחת או בחסרון, או שקרא לדל"ת רי"ש או לרי"ש דל"ת, בדבר שהוא כלפי מעלה, שהוא כמחריב את העולם – 'אין עצה ואין תבונה לנגד יי' (משלי כא, ל), ויש עלינו להגיה לו בקול רם עד שיחזור בו לקרות כהוגן וכדת.

באלו סוגי טעות עסק המנהיג?

יש אחרונים שהבינו את דברי המנהיג שהתייחס רק לטעויות שאינן משנות את משמעות המילה,⁸ אך מדברי ספר המנהיג מבואר בהדיא שעסק בכל סוגי טעויות הקריאה, גם כאלו שמשנות את משמעות המילה. ראשית, מכך שכתב את דבריו בסתמיות, ולא חילק בין טעות לטעות, מבואר שכל טעות שטעה בה הקורא אינה מעכבת את הקריאה, וממילא אין לתקנו עליה כדי שלא להלבין את פניו. שנית, אחת הדוגמאות שציטט בשם המדרש היא הקורא לאברהם "אברם". שינוי כזה לכאורה

8. האליה רבה (קמב, ב) כתב שהדוגמה שמביא ספר המנהיג לטעות שלא מחזירים עליה היא כזו שלא משנה משמעות: "הנה בתשובת בית יעקב סי' ע"ו תמה על רמ"א, שהוציא עיקר חילוק זה דהענין משתנה מפסקי מהרא"י [=תרומת הדשן] סי' קפ"א, ושם מבואר דאפילו משתנה ענין אין מחזירין, שהרי כתב: הקורא לאהרן 'הָרֶן', יצא 'יוצא'. ע"כ. ולא קשיא מידי, שהרי הב"י בשם מהרי"ן חביב כתב דאהרן- 'הָרֶן' לא הוי שינוי בענין. על כרחנו לומר דרמ"א לא הוציא חילוק זה אלא מב"י שכתב להדיא כן". ומשמע מדברי הא"ר שכן סובר גם ספר המנהיג עצמו, שעליו מתבסס תרו"ד בדבריו. גם משו"ת דברי מלכאל ומשפטי עוזיאל (המובאים להלן) עולה שכן הבינו את דברי ספר המנהיג.

משנה את משמעות המילה, שהרי ה' בעצמו שינה את שמו של אברם ל"אברהם" כי "אב המון גוים נתתיך" (בראשית יז, ה), וזו משמעות שאינה כלולה בשם אברם. בנוסף, מסוף דברי ספר המנהיג מוכח שעסק גם בטעות המשנה את המשמעות. שכן כתב שאם "קרא לדל"ת רי"ש או לרי"ש דל"ת, בדבר שהוא כלפי מעלה, שהוא כמחריב את העולם" – או אז מחזירים את הקורא, כי "אין עצה ואין תבונה לנגד ה'". ללא ספק כוונתו לרמוז למדרש: "שמע ישראל ה' א-לוהינו ה' אחד, אם אתה עושה דל"ת רי"ש – מחריב אתה את העולם" (משנת רבי אליעזר, פרשה יב).⁹ כלומר אם יקרא ה' אחר" במקום ה' אחד", הריהו כמחריב את העולם. הרי שדווקא על שינוי משמעות שיש בו חירוף כלפי מעלה הורה המנהיג להחזיר, אך על שינוי משמעות שאין בו חירוף – לא.

וכן הבינו רוב האחרונים, גם בלי שראו את סיפת דברי המנהיג, שדעתו היא שאין להחזיר את הקורא על שגגותיו גם אם משמעות המילה השתנתה. כ"כ הב"ח, אליה רבה, בית יעקב, פמ"ג, מטה יהודה, מגן גיבורים, חיי אדם,¹⁰ מקראי קדש ועוד. דברי כולם מובאים להלן, איש במקומו.

נמצא שלשיטת המנהיג, תקנת קריאת התורה אינה כוללת חובה מעכבת לקרוא באופן מדויק ומדוקדק, אלא העיקר שהקורא קרא מתוך ספר התורה, תוך השתדלות לקרוא באופן הנאמן לכתוב, ואם טעה – "אף על פי שטעה – יצא ידי קריאה" ו"דילוגו עלי אהבה". וכיוון שכך, אין להעיר לו על שגגותיו, כדי שלא להלבין את פניו.

הגרסאות במדרש שיר השירים רבה

דברי המנהיג מבוססים על שיר השירים רבה (פרשה ב), וזו גרסתו שעומדת בפנינו: "אמר ר' יששכר: תינוק שקורא למשה – משה, לאהרן – אהרן, לעפרן – עפרן, אמר הקדוש ברוך הוא: וליגלוגו עלי אהבה". ביאר רבי יששכר בער כ"ץ, תלמיד הרמ"ק, בפירושו מתנות כהונה על אתר, שהכוונה שלמשה הוא קורא משה ככתיבתו, וכן אהרן, עפרן, כי ספריהם לא היו מנוקדים, "ולגלוגו – דבורו המגומגם". וזכר לדבר: "רבו של יואב שלימדו "תמחה את זָכָר עמלק" (בבא בתרא כא, א).¹¹

9. מדרש זה הובא בספר המנהיג, הלכות תפילין, מהדורת מוסד הרב קוק תשנ"ד, עמ' תריא-תריב.
10. שכתב בחלק א כלל לא סע' לא, שאם קרא לאהרן 'הָרֶן' זהו שינוי משמעות (וכתב שלכתחילה מחזירים אותו, ואם כבר בירך אין מחזירים אותו).

11. יצוין שרבי שמואל יפה אשכנזי (נולד בשנת ה'רפ"ה [1525]), בספר יפה קול על מדרש שהש"ר שם (ד"ה וכן לרבי אחא), התייחס לפער בין גרסת המדרש שלפנינו שמוזכרת למעלה (אהרן – אהרן), ובין הגרסה שהופיעה לפני ספר המנהיג, בעלי התוספות וראשונים נוספים (אהרן – הָרֶן), וכך כתב: "וכתבו התוס'... דבמדרש נמי משמע 'ודגלו' לשון מעילתו, דקאמר: מנין לקורא בתורה שקרא לאהרן 'הָרֶן' יצא? – פירוש: אע"פ שלא קרא

אמנם, כאמור גרסת המנהיג שונה: "מנין שאם קרא לאהרן 'הָרֶן' ולאברהם 'אברם' שיצא ידי חובתו? שנאמר: 'ודגלו עלי אהבה' (שיר השירים ב, ד)". לא מדובר על תינוק הקורא בתורה, אלא ככלל – על מי שקרא בתורה כדי לצאת ידי חובתו, ומבואר שגם אם טעה יצא ידי חובה.

בתוספות (עבודה זרה כב, ב, ד"ה רגלא) הובא המדרש בגרסה דומה, ורבנו תם (הנזכר לעיל בספר המנהיג בשם "רבנו יעקב מ"כ") הסבירו אף הוא לעניין יציאה ידי חובה בקריאת התורה:

שני תלמידי חכמים המדגילין זה לזה בהלכה הקדוש ברוך הוא אוהבן, שנאמר "ודגלו עלי אהבה", ומפרש רבינו תם: המכחישין זה לזה ואינם עומדים על העיקר,¹² אפילו הכי הקדוש ברוך הוא אוהבן... ובמדרש נמי משמע: "ודגלו" לשון מעילתו, דקאמר: "מנין לקורא בתורה שקרא לאהרן הָרֶן שיוצא?" – פירוש, שאף על פי שלא יקרא האלף – "שנאמר 'ודגלו עלי אהבה'".

כאן הנוסח הוא עוד יותר ברור: "מנין לקורא בתורה". ממילא משמע שלפנינו דין ברור בדיני הקריאה בתורה, שונה מהדין שפסק הרמב"ם: המשמיט אות באופן שמשבש את המילה המוכרת לנו – יצא ידי חובת תקנת הקריאה, מפני שנאמר "ודגלו עלי אהבה".

את המדרש בגרסה דומה הביאו גם הראב"ה (חלק א, מסכת ברכות, סי' נב) ותוספות הר"ש משאנץ (עבודה זרה כב, ב). גם רבי יחזקיהו ממגדבורג (מהרי"ח), מבעלי התוספות, הביא בחידושו על הש"ס (שבת סג, א) מדרש זה, ובהגהות אשרי על פסקי הרא"ש (שבת ו, סע' יג הגהה ב) הביא את דבריו.

וכן במהרי"ל שנשאל: "אם החזן שאינו רגיל בסידרה [=בפרשת השבוע] יכול לקרות בחומש, והקורא [=העולה לתורה] יכול לקרות עמו בס"ת אחר נגינותיו" (שו"ת מהרי"ל החדשות, סי' כג), דהיינו שאחד מן הציבור ("החזן") יקרא בקול את הקריאה מתוך חומש, וכך העולה לתורה יקרא אחריו מן הכתב בדיוקנות. והשיב, שלעניין קריאת החזן בקול מתוך חומש מותר, הואיל ו"מנהג צרפתים כן" ואין לפקפק על המנהג. ובתוך דבריו כתב ש"אף אם [=הקורא בתורה] לא היה מכין הנגינות כל כך,

האלף – שנאמר: 'ודגלו עלי אהבה'. ואני לא מצאתי המדרש הזה, כי בסמוך לא אמרו אלא תינוק שקורא למשה וכו', והיינו שטועה בקריאת הנקודה, שקורא ה'חולם' כ'פתח' לפי שאינו מלא, ובתינוק מיירי, ולא לענין חובת קריאה. ועוד, דדריש 'דגלו' לשון לגלוג, ולא לשון דגול ומעילה".

12. ביאר ר"ש משאנץ על אתר (עבודה זרה כב, ב) את דברי רבינו תם: "שמשקרין זה לזה בהלכה, שמתווכחין זה עם זה בהלכה ומכחישין, ואין יכולים לעמוד על מסקנא דשמעתא, אפילו הכי הקב"ה אוהבן" וכו' (תוספות רבינו שמשון ב"ר אברהם משאנץ על מסכת עבודה זרה, ניו יורק תשכ"ט, עמ' עה).

הא איתא במדרש: 'אם קורא לאהרן 'הָרֶן' – יצא', וכדיי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק, אף כי הרמב"ם פליג". כלומר, על יסוד הגרסה בשיר השירים רבה ושיטת המנהיג ודעימיה, הכריע המהרי"ל שלא לקבל את דברי הרמב"ם, ולסמוך בשעת הדחק על קריאה משובשת.

תרומת הדשן – בשעת הדחק קוראים בתורה גם כשיהיו טעויות

רבי ישראל איסרלן, בעל תרומת הדשן, נשאל על מקום בו "אין מי שיודע לקרות בתורה כהלכה בדקדוק ובטעמים", או שהקורא לא הכין את הקריאה, האם אפשר לקרוא בתורה או לא (שו"ת תרומת הדשן, פסקים וכתבים, סי' קפא).

והשיב: "נראה דאפילו הכי יקראו בתורה", "ואף על פי שכתב הרמב"ם שאם טעה הקורא בדקדוק אחד מחזירין אותו – משמע קצת דאפילו בדיעבד לא יצא", מכל מקום "כתב בטור אורח חיים דראב"ה¹³ פליג אהא", וסובר שאין להכלימו כי בדיעבד יצאו ידי חובה, כמבואר במדרש שיר השירים שהובא גם בהגהות אשרי בשם מהרי"ח.¹⁴ "משמע בפשיטות דבשעת הדחק קורין לכתחילה בדרך זה". והעיד תרומת הדשן: "וכן ראיתי כמה פעמים לפני רבותי ושאר גדולים, שטעו הקוראים בדקדוקי טעמים, וגם בפת"ח וקמ"ץ סגו"ל וציר"י, אף על פי שגערו בו קצת, מכל מקום לא החזיר מהן".¹⁵

תרוה"ד התיר אפוא, בשעת הדחק, לקרוא בתורה בברכה גם כאשר עלולות להיות בקריאה טעויות שיש בהן שינוי משמעות (השאלה היתה על מקום שבו "אין מי שיודע לקרות בתורה כהלכה בדקדוק ובטעמים", ולא סביר שהקורא יודע לא לטעות בטעות המשנה את המשמעות, אך טועה בטעויות ניקוד שאינן משנות את המשמעות. ועוד, בדבריו הסתמך תרוה"ד על ספר המנהיג, שאף הוא התיר שלא להחזיר על טעות של שינוי משמעות). ועוד הסתמך על רבותיו "ושאר גדולים" שלא היו מחזירים את הקוראים על טעויות ניקוד, הגם שטעות בניקוד בין פת"ח לקמ"ץ או בין ציר"י לסגו"ל יכולה לשנות את משמעות המילה (למקפידים להבדיל ביניהם).¹⁶

בשו"ת מהר"י ברונא (סי' צ), הביא את תשובת תרוה"ד בשינויי לשון קלים (מבלי

13. אף שכאמור גם הראב"ה גרס בדומה בשיר השירים רבה, לפנינו עניין זה הובא בטור בשם ספר המנהיג.

14. לעיל בהגהות אשרי הובא בשם ר"י, ואולי הכוונה לאותו מחבר.

15. אמנם הסכים תרוה"ד שאם יש מי שיודע לקרוא בדקדוק, לא יקרא מי שאינו יודע, וכן הקורא היודע לא יקרא בלא להכין את הקריאה ולדקדק בה, וכדאיתא בהגה"ה באשירי דלעיל. דהני מילי דלית רבא למגמר".

16. אמנם יש לציין שמעדותו של תרוה"ד, שרבותיו לא החזירו את בעלי הקוראים שטעו, משמע לכאורה שגם לכתחילה לא מחזירים, ולא רק בשעת הדחק! ואולי פער זה הוא המקור להבנתו של הרמ"א המובא להלן, שמדבריו נראה שהבין שפסק התרוה"ד עולה בקנה אחד עם תירוצו השני של מהר"י בן חביב (המובא להלן), שעל טעות שמשנה את משמעות המילה לכתחילה מחזירים, אך כשאין אפשרות להחזיר, כגון במניין שאין שם מי שיודע לתקן את הקורא, סומכים על ספר המנהיג וקוראים בברכה.

לציין שהוא החתום עליה), אך בסוף התשובה נוספה פסקה שאינה בתורה^ד: "כן הוריתי להיות אחד עומד אצל החזן עם חומש, ואז הוי כמו ראוי לבילה, שאין בילה מעכבת, ולא פסיק רישיה. גם שמעתי שכן נהגו בכל ארץ צרפת וספרד ובארץ ישראל, לבד במדינות הללו". כוונתו, שכאשר עומד לצד הקורא בתורה אדם עם חומש, הרי שהאפשרות לתקן כבר הוסדרה והקריאה נעשית כתקנה. תשובת תרומת הדשן הובאה להלכה בשולחן ערוך ונדון בדבריו להלן.

סיכום ביניים

אם כן, נחלקו הרמב"ם וסיעתו כנגד המנהיג וסיעתו, על בסיס מחלוקת בין המשתמע מן התלמוד הירושלמי ובין המשתמע ממדרש שיר השירים רבה בגרסאותיו, האם יוצאים ידי חובת הקריאה בתורה בקריאה עם שגיאות, או שאין יוצאים. הרמב"ם סבר שיש לעצור את הקריאה עד שיתקן הקורא, ואילו המנהיג סבר שניתן להמשיך.

שלוש שיטות בהסברת דברי הטור

הטור (או"ח קמב, א) הביא את מחלוקת המנהיג והרמב"ם, אם טעות בדקדוק כמו אהרן-הָרֶן מעכבת או לא:

כתב בעל המנהיג: אם טעה הקורא או החזן המקרא אותו – טוב שלא להגיה עליו על שגגותיו ברבים, שלא להלבין פניו, דאף על פי שטעה בה יצא ידי קריאה. דאיתא במדרש שאם קרא לאהרן "הָרֶן" – יצא. והרמב"ם ז"ל כתב: קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת – מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק.

הבית יוסף (או"ח קמב, א) הביא את דברי מהר"י בן חביב שהקשה על סתירה לכאורה בדברי הטור, שהרי בס' קמ"ב פשט הדברים שהטור לא הכריע במחלוקת הרמב"ם והמנהיג, ואילו בסימן הקודם (קמא, א) הביא את דברי אביו הרא"ש הנ"ל, שהטעם שתיקנו ששליח ציבור יקרא בתורה עבור הציבור ולא העולה, "לפי שאין הכל בקיין בטעמי קריאה, ואין הציבור יוצאין בקריאתו". משמע שאם הקורא טעה – הציבור לא יוצא ידי חובת הקריאה, כשיטת הרמב"ם וכנגד שיטת המנהיג.¹⁷ מהריב"ח תירץ בשתי דרכים: תירוץ א': "יש לומר כי זה [=שיטת המנהיג]

17. מדברי מהר"י בן חביב משמע שהבין שהטור הכריע כדעת המנהיג, שאם לא כן, הקושיה מסימן קמ"א לא מובנת – הלא אפשר לומר שהטור נוקט לעיקר את דעת הרמב"ם שאותה הביא בסוף דבריו, ודברי הרא"ש שצוטטו בטור בס' קמ"א הולמים אותה!

באופן פשוט, גם מתרצי קושיית מהריב"ח הבינו כך בדעת הטור, וכפי שכתב בהדיא החיי אדם (א, לא, לא) המובא בהמשך. גם הב"ח (קמב, א) כתב בפשיטות לתרץ את הקושיה באופן זה, שהטור נקט לעיקר כדעת

בדיעבד, ודברי הרא"ש לכתחלה", כלומר שבדיעבד הכרעת הטור אינה כרמב"ם אלא כמנהיג, שאין להחזיר את הקורא שטעה. רבי יצחק אבוהב אף הוא תירץ כתירוץ זה (או"ח קמב, א). תירוץ ב': "זה שכתב בעל המנהיג הוא בטעות שאין בו שינוי ענין, ודברי הרא"ש בטעמים שהם פירוש הפסוק ממש".¹⁸

תירוץ שלישי לקושייה הביא הדרישה (או"ח קמב, א). תחילה הציע לתרץ ש"בעל המנהיג איירי ביחיד שקורא לעצמו, ולא להוציא הציבור ידי חובתו, ולכך אם טעה יצא. אבל דברי הרא"ש מיירי בשליח צבור דמוציא רבים, ולכך אין יוצאין בקריאת הבלתי יודע". אולם בהמשך תירץ ש"המנהיג איירי בידוע לקרות, אלא שטעה, ולכך לית לן בה. אבל דברי הרא"ש מיירי באינו יודע לקרות כלל.¹⁹ ובפרישה (קמב, א) כתב: "דאף על פי שטעה בה – יצא ידי קריאה. פירוש: שידוע לקרות, ועיין בדרישה". מבואר שנקט את תירוץ השני כעיקר ההלכה (וכן כתב באפרקסא דעניא ב, או"ח כג).

גם רבי יאיר בכרך תירץ באופן זה את הסתירה בדברי הטור: "ולעניות דעת נראה דלא קשיא מידי ממה שכתב הרא"ש, דגם המנהיג לא סבירא ליה להכשיר רק יודע וטעה, או יודע והוא עלג בלשונו, שכל זה בכלל 'ודילוגו עלי אהבה'. מה שאין כן בלתי יודע, ודוק" (מקור חיים, או"ח קמב, א).

הרי שישנן שלוש גישות עיקריות כיצד לתרץ את הסתירה בדברי הטור:

1. לכתחילה צריך לקרוא ללא שגיאות, ובדיעבד יצאו ידי חובה גם בשגיאות.
2. בטעות שמשנה את משמעות המילה אין יוצאים ידי חובה, ובטעות שאינה משנה

הרמב"ם (אמנם הב"ח עצמו פסק כמנהיג, וכדלקמן). וכ"כ הפמ"ג (קמב א"א א), שקשה רק "אם נאמר דהטור כבעל המנהיג סובר", אולם למעשה "המחבר פסק כר"מ, וכן פסק הטור... ולא קשה מידי קושיית מהרי"ן חביב".¹⁸ יצוין כי בהמשך דבריו הביא הבית יוסף את דברי הכלבו שראינו למעלה, שרק על טעות של העולה לתורה מחזירים כי בירך על הקריאה, ולא על טעות של הקורא בתורה. אולם הקשה על דבריו, ועל יסוד חילוק זה של מהרי"ן בן חביב כתב ש"אפשר לקיים דבריו בטעות שאין המשמעות משתנה, ואפילו בטעות כזה מחזירין לקורא" (אמנם, לכאורה לא מובן, מבחינה מעשית, כיצד ניתן להחזיר עולה לתורה שלא שינה את משמעות המילה, שהרי הוא קורא את הפסוקים בשקט, והקהל שומע רק את הקורא בתורה, ואין יחזירו את העולה שטעה?! ואולי כוונת הב"י שכאשר הקורא בתורה עולה לתורה בעצמו, מחזירים אותו אף על דבר שאינו משנה את המשמעות. וצ"ע. על כל פנים, כמוכא לעיל בהע' 5, מהריק"ש פסק כדעת הכלבו וכחילוק זה של הב"י). בחתימת דבריו הביא הב"י את עדות תרומת הדשן על רבותיו שלא היו מחזירים את הקורא בתורה אלא גוערים בו.

19. והוסיף הדרישה שעל פי זה מבואר כיצד יישוב המנהיג את דברי הירושלמי שמחזירים את הקורא על אם-ואם, שלכאורה סותרים את הוראתו, וכתב ש"איכא למימר דירושלמי איירי באינו יודע לקרות כלל". ואגב, חילוק דומה הזכיר מהראנ"ח, שנשאל לגבי אדם שעלה לתורה והתברר ש"אינו מכיר אפילו צורת האותיות", האם להעלות אחר תחתיו או שמותר לתת לו לקרוא (עם הקורא בתורה). והשיב שמחלוקת המדרש והירושלמי, ובעקבותיהם המנהיג והרמב"ם, היא לעניין אדם שלא מדקדק, וקורא "הָרַךְ" במקום אהרן וכיוצא בזה, "אבל מי שאינו יודע לקרות כלל, לא קריאה מדוקדקת ולא קריאה משובשת, וכל שכן שאינו מכיר צורת האותיות כלל, כנדון דידן – ליכא מאן דפליג שאינו עולה למנין שבעה, וצריך להעלות אחר תחתיו" (שו"ת מים עמוקים א, סי' יג).

יוצאים. 3. בקריאה של אדם שאינו יודע לקרוא כראוי אין יוצאים, ובקריאה של אדם שיודע לקרוא אך טעה יוצאים.²⁰

הכרעת האחרונים

המחמירים כרמב"ם

השולחן ערוך (או"ח קמב, א) הביא את דברי הרמב"ם ללא כל סייג: "קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות אחת – מחזירין אותו".²¹ על פניו, הדברים הם כפשוטם, ואכן בביאור הגר"א (שם ס"ק א) כתב שלשיתת השו"ע, גם אם טעה וקרא "יהודיים" במקום "יהודים", אף שאין כאן שינוי משמעות – צריך לחזור, "וכל שכן בטעות גמור". ומשמע שכן נקט הגר"א למעשה.²²

המחמירים כרמב"ם אולם מקילים בטעות ללא שינוי משמעות בניקוד ובטעמים

אולם, היו שכלל פסקו כרמב"ם ואחריו השו"ע, וחילקו בין טעות בעלת משמעות שאז מחזירים, ובין טעות שאין לה שום משמעות שאין מחזירים, ואף אסור להחזיר משום הלבנת פנים (כשיטת המנהיג).

ביניהם, הפרי חדש שפסק כרמב"ם, אך סייג שב"דקדוק טעמים או נקודות, בדבר שאינו משנה שום משמעות – אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו" (או"ח שם ס"ק א). מקור דבריו בהעמדתו (שם ב) את דברי תרומת הדשן הנ"ל על מניין שאין בו מי שיודע לקרוא, שמדובר במציאות שהטעויות הן "דוקא כגון לאהרן 'הָרֶן', פירוש שלא קרא האלף, או יהודים 'יהודיים' וכיוצא. אבל אם טועה בטעות שמשנה הענין, וכגון שבמקום חֶלֶב קורא חֶלֶב' או איפכא, וכן במקום יֶזֶר קורא יֶזֶר', כגון 'תמחה את זֶכֶר עמלק' וכיוצא בזה, ואין שם יודע שיוכל להחזירו מטעותו – פשיטא שאין מברכין בתורה ואין מפטירין בנביא. נראה לי ברור".²³

כדברי הפרי חדש כתב גם רבי ישראל יעקב אלגאזי, מרבני איזמיר וירושלים: "שלא כדברי מור"ם [=הרמ"א, דלהלן] שכתב דוקא בשינוי שמשנתה הענין, דליתא, שאפילו בטעות שאין המשמעות משתנה – מחזירין לשליח צבור", אך גם הוא סייג

20. וכאמור, לדעת הב"ח והפמ"ג התירוץ הוא שהטור סובר כרמב"ם ולא כספר המנהיג (לעיל הע' 17).

21. ובסעיף הבא הביא השו"ע את תשובת תרומת הדשן: "ויישוב שיש שם מנין, ואין מי שיודע לקרות בתורה כהלכתה בדקדוק ובטעמים – אפילו הכי יקראו בתורה בברכה כהלכתה". נדון בדברים אלה להלן.

22. אמנם הביאור הלכה (או"ח קמב, א ד"ה אין מחזירין אותו) כתב שמסתבר שגם הגר"א יודה לחילוקו של הפרי"ח המובא להלן.

23. אולם כפי שהובא לעיל, העמדה זו בדברי תרומת הדשן דחוקה הן מצד הישענות תרומת הדשן על דברי ספר המנהיג, שמדבריו מבואר שהמדובר הוא גם בטעויות שמשנות את משמעות המילים, והן מצד עצם דברי תרומת הדשן.

וכתב ש"בדקדוק טעמים או נקודות, בדבר שאינו משתנה שום משמעות – אין מחזירין אותו אבל גוערין בו" (אמת ליעקב, משפט קריאת ספר תורה לשליח ציבור, סע' א).
 וכן פסקו כפר"ח רבי ישמעאל הכהן (שו"ת זרע אמת ב, סי' קכט), החיד"א (לדוד אמת סי' ז, סע' ד-ו) וכף החיים (או"ח קמב, ס"ק ב), וכן רבי דוד משרקי, בעל שתילי זיתים, הדגיש כי "להחזיר הקורא, ולהכלימו על נח ונד ורפה ודגש ומלעיל ומלרע, בדבר שאינו משנה שום משמעות – לא מצינו לשום פוסק. אדרבה, אשכחן למקצת הפוסקים שחשו על בושותו של הקורא אפילו בטעות גמורה". והביא את דברי המנהיג. עוד כתב, שלמרות שלהלכה מחזירים על חסרון אות, ושלא כדעת המנהיג, "אבל בדקדוק טעמים, ונח ונד ורפה ודגש ומלעיל ומלרע – ודאי דחיישינן להלבנת פנים, וכדעת המנהיג" (שו"ת רביד הזהב סי' מא).

גם ערוך השולחן (או"ח קמב, א-ד) כתב מדעתו ביאור דומה לזה של הפר"ח, אלא שהוסיף וביאר שלמעשה אין מחלוקת בין הרמב"ם למנהיג ו"שניהם אמת", שכן "ודאי אם הטעות בעצם התיבה, כמו כבש-כשב, אם-ואם וכיוצא בהם, אף שאין הענין משתנה – מכל מקום מחזירין אותו. אבל אם טעה בטעמים – אין מחזירין אותו".²⁴
 וכן פסק הרב חיים דוד הלוי: "והסכמת רוב גדולי הפוסקים האחרונים, שאפילו באופן שאין משתנה המובן, כגון מצרים-מצריים, אם-ואם וכדומה – מחזירים אותו. אבל בטעמים ונקודות, אם אין הענין משתנה – אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו" (מקור חיים ג, קכה, ח).

סיעת המקילים כמנהיג

המקילים כמנהיג אף לכתחילה

אמנם כמה אחרונים דחו את דברי הרמב"ם והשו"ע וקיבלו את דברי המנהיג להלכה. הבית חדש (או"ח קמב, א) הביא את תירוצו של מהר"י בן חביב בדברי הטור, שחילק בין טעות שיש בה שינוי משמעות לטעות שאין בה שינוי, אך דחאו, משום ש"בעל המנהיג ודאי בכל טעות קאמר שיצא, מדכתב בסתם ולא חילק". וכן פסק למעשה: "והכי נהוג, כבעל המנהיג, דלא כהרמב"ם".²⁵

24. והוסיף שאף שבמדרש המוזכר במנהיג מובאת דוגמה של חסרון אות, כגון שקרא לאהרן "הָרֶן", כוונת המנהיג היא שיש ללמוד מדברי המדרש שאם העוסקים "באלו שקורין בפני עצמם, אפילו בשינוי תיבות, חביב לפני הקדוש ברוך הוא – כל שכן בקורא בתורה בטעה בטעמים". ומנגד, "כוונת הרמב"ם הוא על שינוי תיבות". וכן לגבי טעות בניקוד, מה שפסק תרוה"ד שאין מחזירים הוא דווקא "במקום שלא נשתנה הענין, כמו שמ"ם בקמץ, שמ"ם בפתח, או אָרֶץ בקמץ", "אבל במקום שהענין נשתנה, כמו חָלַב בקמץ וחָלַב בצירי, וכיוצא בזה – ודאי מחזירין אותו" לכל הדעות. אמנם כפי שראינו, בפשטות דברי המנהיג אינם מתפרשים כדברי ערוך השולחן, ולשיטתו אין להחזיר גם על שינוי משמעות.

25. אך ציין שכל זה "דוקא בדיעבד, אבל לכתחלה צריך לחזור אחר שליח ציבור הבקי בקריאה, וכמו שכתב הרא"ש. ופשוט הוא".

הרב שם טוב גאגין, מרבני מצרים ואנגליה בעת החדשה, העיד ש"בלונדון ואמשטרדם אינם מרשים להצבור לגעור בהש"ץ אם טעה בקריאת הפרשה", והביא סמך למנהגם ("אולי יש להם על מה שיסמוכו") מדברי המנהיג, שלפי פשט דבריו "כונתו אף על שגיאות שמשנתות ההבנה לגמרי", שגם בהן "אין לנו רשות להלבין פנים ברבים" (כתר שם טוב א-ב, הוצאת מכון ג"ק תשנ"ח, עמ' רפז).

המקילים כמנהיג בשעת הדחק

כפי שראינו למעלה, מהרי"ל ותרומה"ד פסקו כשיטת המנהיג בשעת הדחק. גם האליה רבה (קמב, ב), אחר שהביא את דברי המגן אברהם (להלן) שסבר שמחזירים על טעות שמשנה את ההבנה, כתב: "אך ראיתי בב"ח שפסק נמי דכל טעות אין מחזירין, לכן אומר אני דאין למחות ביד מי שאינו חוזר". ורבי יעקב לורברבוים מליסא, בעל נתיבות המשפט, הביא בשמו של הא"ר ש"לכתחילה גוערין בו, ובדיעבד יצא" (דרך החיים, הלכות קריאת התורה, 'דין האיך יתנהג אם טעה בקריאה' טו). וכיוון שציין את הא"ר כמקור לדבריו, מבואר שגם הוא סובר שבדיעבד יצא אף בטעות שמשנה משמעות. גם המהרש"ם הביא את דברי הא"ר להלכה (דעת תורה או"ח קמב, א, 'ודוקא').

רבי יעקב שלום סופר, מפוסקי הונגריה (תרט"ו-תרפ"א), הביא את קושיית הבית יעקב על הרמ"א,²⁶ וש"הב"ח פסק דבכל טעות אין מחזירים", ולכן הסיק: "אין למחות ביד מי שאינו חוזר". והוסיף: "אולי יש לצרף גם כן שיטת הכלבו, דהאידנא שהש"ץ קורא ולא המבשר אין חוזרים, הגם שדבריו נפלאים, כמו שתמה בב"י" (ספר תורת חיים, או"ח שם).

רבי שלמה קלוגר נשאל אודות מקרה שהקורא קרא את הפסוק "ויאמר לוט אליהם אל נא אֶ-דְּנִי" (בראשית יט, יח), וקרא "אֶ-דְּנִי" עם נו"ן בחיריק במקום קמץ. אחר תפילת מוסף שאלו את ר"ש קלוגר כדת מה לעשות, והשיב על פי דברי הפר"ח, שבשינוי משמעות לא יוצאים ידי חובה, וצריך לחזור ולקרוא. אולם בסוף דבריו כתב: "שוב ראיתי בשם האליה רבה... דאין מחזירין אותו", אך כתב שגם הא"ר "מודה בנידון דידן, שמשנה מקודש לחול והוי שינוי גמור, והוא לא מיירי רק מ'עשה' בצירי או בפתח [=יַעֲשֶׂה או יַעֲשֶׂה], דעל כל פנים מוכח הכונה של עשיה, ואינו משתנה שינוי ממש, אבל כל דהוי שינוי רב, ומקודש לחול – ודאי הוי כלא קרא כלל, וכחיסר תיבה אחת" (ספר סת"ם, קריאת התורה יב).²⁶

26. אולם לא מבואר מדבריו האם להלכה הוא נוקט כא"ר, אלא שסובר שגם הא"ר יודה במקרה של שינוי מקודש לחול, או שנוקט להלכה כפר"ח, ורק לרווחא דמילתא מבאר שגם הא"ר יודה לו במקרה כזה.

הסוברים שמחזירים רק על שינוי שמשנה משמעות

כזכור, התירוץ השני מהר"י בן חביב בשיטת הטור, הוא שכאשר הקורא בתורה שגה ושינה בשינוי שיש בו משמעות – מחזירים אותו, וכאשר שינה "בטעמים שהם פירוש הפסוק" – אינו חוזר.

בהתאם לכך, הרמ"א (או"ח קמב, א) שילב בין התירוץ השני של מהריב"ח לבין תשובת תרומת הדשן, ועל דברי השו"ע שהעתיק את דברי הרמב"ם המחמיר, הסתייג וכתב שמחזירים "דוקא בשינוי שמשנתה על ידי זה הענין, אבל אם טעה בנגינת הטעם [=טעמי המקרא] או בניקוד – אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו".²⁷ וכדברי הרמ"א פסק גם הלבוש (או"ח קמב, א-ב).²⁸

על דברי הרמ"א שאין מחזירים את הקורא על טעות בניקוד, כתב המגן אברהם (א) שכל זה אם הטעות אינה משנה את משמעות המילה, אך אם יש שינוי משמעות גם בטעות בניקוד מחזירים, "כגון יעשה בפת"ח – יעשה בציר"י, בתלב בחטף – בתלב בציר"י".

לדעת הפרי מגדים (א"א א) אף שלרמב"ם מחזירים על כל טעות ולמנהיג לא מחזירים גם על טעות שמשנה משמעות, הרמ"א חילק "בין נשתנה ענין, דזה מחזירין כר"מ [=הרמב"ם], דלא כבעל המנהיג, אבל באין נשתנה אין מחזירין". ולמרות שלמנהיג ותרומה"ד לא מחזירים גם על טעות שמשנה משמעות, הרמ"א סמך על דעתם רק לעניין טעות שאינה משנה משמעות.²⁹ ונראה שכך נוקט גם פמ"ג להלכה. וכ"פ גם רבי שלמה מחלמא, בעל מרכבת המשנה על הרמב"ם: "ואם קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות אחת – מחזירין אותו אם משתנה הענין. אבל אם טעה בניקוד או בנגינה ולא משתנה הענין – אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו" (שלחן עצי שטים ו, ה). ובזר זהב שם (קפ) באר: "וַיִּרְאֵה לִי דְהוּא הַדִּין בְּנִגְיוֹנוֹת, אִם קוֹרֵא מִשְׁרֵת בַּמָּקוֹם

27. להלן נדון בפירוש המונח "גוערים בו".

28. כאמור לעיל, אף שמדברי תרוה"ד מבואר שבשעת הדחק קוראים בתורה בברכה גם כאשר ככל הנראה הקורא יטעה וישנה את משמעות המילה, והעיד שרבותיו לא החזירו קוראים על טעויות, אפשר שהרמ"א הבין שדעת תרוה"ד שלכתחילה יש להחזיר על טעות של שינוי משמעות, ורק בשעת הדחק סומכים על ספר המנהיג וקוראים בתורה בברכה גם כשטעויות של שינוי משמעות לא יתוקנו. ועל כל פנים, בשו"ת בית יעקב הנ"ל הקשה על הרמ"א: "האין הכניס רמ"א דברי בעל תרומת הדשן, שהוא אליבא דהמנהיג שחולק על המחבר ש"ע, שהן דברי הרמב"ם?".

29. אכן, כאמור בשו"ת בית יעקב (סי' עו), הקשה רבי יעקב אב"ד צויזמיר על דברי הרמ"א הללו כיצד פסק את דברי תרוה"ד רק לעניין שינוי שאינו משנה משמעות, וכתב: "ולעניות דעתי נראה דלסברת בעל תרוה"ד אפילו בטעות שהענין משתנה – נמי אין מחזירין אותו, שהרי תרוה"ד סמך אדברי בעל המנהיג שכתב הטור שם דאין מחזירין בטעות", "ובעל המנהיג מביא ראייה מן המדרש שאמר קרא לאהרן 'קֹרֶן' – יצא, והוא שינוי הענין". והמסקנה המתבקשת היא ש"בעל תרוה"ד, דאזיל בשיטת בעל המנהיג, סבירא ליה דאפילו הענין משתנה אין מחזירין".

מפסיק³⁰ והענין משתנה – מחזירין אותו. ודלא כמו שאומרים ההמון שאם קרא את השם [=שם ה'] אין מחזירין בטעה בנגינה".

המשנה ברורה (קמב, ד) כתב על דברי הרמ"א, שלא רק אם טעה בניקוד או בטעמים בדבר שאינו משנה משמעות אין מחזירים, אלא גם "אם חיסר או הוסיף איזה אות במקום שאין הענין משתנה על ידי זה, כגון שקרא לאהרן 'הָרֶן' בפתח בלא אל"ף, או למצרים 'מצריים' וכדומה" – אין מחזירים. ומאידך, אם שינוי הניקוד משנה את המשמעות – יש להחזיר גם על זה, וכן הזכיר את דברי שלחן עצי שטים, שגם על טעות בטעמים שמשנה המשמעות מחזירים.³¹

ורבי מלכאל צבי הלוי טננבוים כתב ש"כבר הכריעו הפוסקים שאם לא נשתנה הכוונה אינו חוזר", ולשיטתו "כן נראה דעת הגר"א להלכה". ולא זו בלבד, אלא שלשיטתו גם המדרש שעליו מתבסס ספר המנהיג, עוסק בטעות שלא משנה את משמעות המילה, וביאר "לפי מה שכתב המהרי"ט... שבארצות המזרח היה דרכם בשמות שיש בתחילתם אל"ף – להשמיט האל"ף, והיה ידוע לכל שאף שנקרא בפי כל בלא אל"ף, מכל מקום עיקר שמו הוא באל"ף". ולכן הקורא לאהרן "הָרֶן", "הרי זה דומה לטעה בדבר שאינו משנה הכוונה, שאינו חוזר. ולזה כתבו הפוסקים שהמדרש איירי בדבר שאינו משנה הענין" (שו"ת דברי מלכאל ה, כ).

גם הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל כתב ש"הלכה פסוקה היא: אם טעה בנגינת הטעם או בנקוד – אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו". והזכיר את דברי הרמב"ם והמג"א, וכתב: "אבל בנגינת הטעם לכל הדעות אין מחזירין אותו, אלא גוערין בו קצת". "וכיון שאין מחזירין אותו, ממילא יוצא שאין אחר חוזר וקורא מה שקרא הראשון, כדי שלא לבייש את מי שקרא לפניו". אחר כך הביא את דברי המנהיג, והסיק: "הא למדת, שגם בחיסור אות בקריאה, הואיל ואין הענין משתנה – אין מגיהין על שגגתו ברבים" (משפטי עזיאל ג, מילואים לאו"ח קמב, ח). כלומר לדעת הרב עוזיאל, גם ספר המנהיג מודה שעל טעות שמשנה את ההבנה מחזירים, והרמ"א פסק כמותו.

30. בטעמי המקרא, טעמים "מפסיקים" – הם הקיסרים, המלכים, המשנים והשלישים – מפרידים בין המילים, כעין פסיק ונקודה, ואילו הטעמים "מחברים" – הנקראים "משרתים" – ממשיכים את המילים ברצף.

31. בביאור הלכה (שם, ד"ה אין מחזירין) סיכם שיש שלוש דעות בפסיקת ההלכה: השיטה המחמירה: "בביאור הגר"א מפקפק אפילו במקום שאין הענין משתנה, כגון מצרים – 'מצריים', וכדומה... וכן פסק הפר"ח". אך גם לשיטתו, "אם לא טעה באותיות, אלא בניקודם או בטעמם, ואין הענין משתנה בשום דבר על ידי זה – אין מחזירין אותו, רק גוערין בו" (וציין שמסתבר שגם הגר"א מודה לסיוג זה של הפר"ח). השיטה המקילה: "ובדרך החיים הפריז על המדה, ופסק דאפילו במקום שהענין משתנה, מי שנוהג להקל שלא להחזיר – אין למחות בידו. והביא זה מאליה רבה". אך כתב ש"לא מסתבר להקל כל כך בדבר שמעיקר הדין חוזר בכל גווני", אלא "די לנו להקל במה שהקיל הרמ"א" – היא שיטת האמצע המובאת במשנה ברורה.

מחמירים שהתחשבו בשעת הדחק בדעת המנהיג

מצינו שגם המחמירים כשיטת הרמב"ם והשו"ע, התחשבו בדעת המנהיג בשני מקרים של שעת הדחק. המקרה הראשון הוא שאלת תרומת הדשן, כאשר אין במניין קורא מומחה, ומי שיעלה לקרוא בוודאי יטעה בטעויות של שינוי משמעות – והקילו לכתחילה לקרוא בתורה בברכה. המקרה השני הוא כאשר סיימו לקרוא בתורה, וגילו שטעו בשינוי של משמעות – והקילו בדיעבד שלא לחזור ולקרוא. אמנם היו שחלקו בשני מקרים אלו, ונציג את דברי שניהם בפרק זה.

קריאה כשהיו טעויות של שינוי משמעות

המקילים לקרוא בברכה

כפי שהתבאר לעיל, המקרה עליו נשאל תרומת הדשן אודות מניין שאין בו אדם שיודע לקרוא בתורה בדקדוק, מתייחס בפשטות למצב בו איש מהנוכחים אינו יודע לקרוא באופן שלא יטעה וישנה את משמעות המילה. למרות זאת פסק תרוה"ד שבשעת הדחק כזו ניתן לקרוא בברכה. השו"ע (קמב, ב) פסק את תשובת תרוה"ד להלכה, אלא שנחלקו האחרונים אם פסיקתו מתייחסת גם למצב בו הקורא צפוי לטעות ולשנות את ההבנה (בלי שיידעו לזהות זאת ולהחזירו) או לא.

הלבוש (או"ח קמב, ב) הביא להלכה את דינו של תרומת הדשן, שגם במקום שאין אדם שיודע לקרוא בדקדוק אפשר לקרוא בתורה בברכה, וביאר ש"בשעת הדחק כזה התיירו להם שלא לבטל הקריאה". דבריו הם גם על טעות שמשנה את משמעות המילים, שהרי בסעיף א' ביאר ש"מחזירים אותו שיקראנה בדקדוק" הוא "דווקא בשינוי שמשנתה משמעות הענין ע"י כך, אבל אם טעה בנגינת הטעמים או בנקודות, ואין משמעות הענין משתנה בכך – אין מחזירים אותו, אבל גוערים בו". הרי שבסעיף ב' דיבר על טעויות שמשנות את משמעות הקריאה, ולכן במצב רגיל יש להחזיר את הקורא עליהן, אך בשעת הדחק, כדי "שלא לבטל הקריאה", קוראים גם בטעויות אלו. והוסיף האליה רבה (ד) ש"אף דבפסקי מהרא"י [=תרומת הדשן] שם משמע דלא יקרא למאן דאמר דמחזירין, מכל מקום לשולחן ערוך ולבוש סבירא להו לחלק בהכי". כלומר, אכן תרוה"ד הבין שלשיטת הרמב"ם כאשר אין קורא מדקדק אין לקרוא כלל בתורה בברכה, אבל השו"ע והלבוש סברו שבשעת הדחק עדיפה קריאה בטעויות מהיעדרה לגמרי. וגם תרוה"ד עצמו כתב שלשיטת הרמב"ם "משמע קצת דלא יצא", ו"משמע – לאו משמעות גמור הוא", ואם כן לשיטת תרוה"ד מסקנת הרמב"ם בשעת הדחק לא בהירה. "אלא דבלאו הכי דחה אותו שם מדברי הטור".

וכן מבואר משו"ת בית יעקב הנ"ל, שהקשה ש"דברי המחבר שולחן ערוך סותרים זה את זה, שכתב בס"א לשון הרמב"ם באם טעה מחזירין אותו, ובס"ה כתב בעל תרומת הדשן: "ישוב שיש שם מנין ואין מי שיודע לקרות בתורה כהלכה בדקדוק

ובטעמים, אפילו הכי יקראו בתורה בברכה כהלכתה' כו'. והמעין בתרומת הדשן יראה שלא כתב כן אלא אליבא דהמנהיג, אבל להרמב"ם משמע דאפילו בדיעבד לא יצא, ותירץ: "וצריך לומר דשעת הדחק שאני".

וכן ביאר הגר"א (קמב, ב) שהכרעת תרוה"ד בישוב שאין בו אדם שיודע לקרוא מתבססת על המדרש המובא בתוספות, הראב"ה והטור, ועל פי סיוג המובא בגמרא במסכת שבת: "אלא מיהו דוקא בכי האי גוונא, וכמו שכתוב בשבת שם: ³² והוא דלית ליה רבא כו', וכן בכהאי גוונא". כלומר לדעת הגר"א המדרש מתיר לקיים קריאה בתורה בטעויות, ובלבד שאין מי שיכול להכין את הקריאה ולקרוא כיאות.

וכ"כ רבי יהודה עייאש בשיטת השו"ע, שבעיר שאין שם בה מי שיודע לקרוא "אפילו בטועין טעות שמשנה הענין, אפילו הכי אין לבטל הקריאה, דהיכא דלא איפשר שאני" (מטה יהודה או"ח קמב, ח). וכ"כ חיי אדם (חלק א כלל לא סע' לא): "אם אין באותו מקום מי שיודע לקרות כדין – קורין ומברכין ומפטירין, או שמקרא לו אחר", אפילו "אם משתנה הענין, כגון חֶלֶב-חֶלֶב, יַעֲשֶׂה-יַעֲשֶׂה, אם-ואם, אהרן-הָרֶן". וכן המגן גיבורים, אחר שהביא את קושיית הבית יעקב, תירץ "דהמחבר נראה לו עיקר דעת הרמב"ם נגד דעת המנהיג... אבל באם אין שם אחר שיקרא, כדי שלא יבטל הקריאה מכל וכל – סמך על דעת המהרי"א ז"ל דאין להחזירו, כיון דליכא עדיף מיניה, וזה ברור" (אלף המגן קמב, א).

המחמירים שלא לקרוא בברכה

אמנם לעומת פוסקים אלה, העמיד הפרי חדש (או"ח קמב, ס"ק ב) את דברי השו"ע בשינוי שאינו משנה משמעות: "ומסתברא לי דהיינו דוקא כגון לאהרן 'הָרֶן', פירוש שלא קרא האלף, או יהודים 'יהודיים' וכיוצא, אבל אם טועה בטעות שמשנה הענין... ואין שם יודע שיוכל להחזירו מטעותו – פשיטא שאין מברכין בתורה ואין מפטירין בנביא, נראה לי ברור".

וכ"כ הפרי מגדים: "ומסתברא כהאי גוונא, בישוב שאין יודעים ומשתנה ממש הענין – אין קורין בברכה... ועיין פרי חדש [אות ב], ומיהו בלא ברכה קורין" (או"ח אשל אברהם, סי' קמב ס"ק א). וכ"כ החיד"א: "אם אין מי שיודע לקרות בדקדוק ובטעמים, אפילו הכי יקראו בתורה בברכה. והיינו שאינו טועה בטעות שמשנה הענין, אבל אם יטעה בטעות שמשנה הענין, כגון יֶזְכֶּר-יֶזְכֶּר, ואין שם יודע להחזירו – אין מברכין בתורה שם, ואין מפטירין בנביא" (לדוד אמת סי' ז, סע' ו). וכ"כ כף החיים (או"ח סי' קמב, ס"ק טו) והרב בן ציון ליכטמן (בני ציון ב, קמב, סע' א).

32. מסכת שבת סג, א: "אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: שני תלמידי חכמים המדגילים זה לזה בהלכה – הקדוש ברוך הוא אוהבן, שנאמר: ודגלו עלי אהבה. אמר רבא... והוא דלית להו רבה במתא למיגמר מיניה".

נמצאנו למדים שישנה מחלוקת האם השו"ע שמחמיר כרמב"ם לכתחילה, יקל בשעת הדחק לסמוך על המנהיג גם בטעות שמשנה את המשמעות, או רק בטעות שאינה משנה.

קריאה חוזרת לאחר שסיימו לקרוא וגילו שטעו

סוגיה נוספת המלמדת על התחשבות המחמירים בדברי המנהיג היא כאשר לאחר שהשלימו את הקריאה, גילו שהקורא טעה באופן ששינה את המשמעות. על פניו, שיטת הרמב"ם והשו"ע שהעתיק את דבריו ברורה, שאם טעה "מחזירין אותו עד שיקראנה בדקדוק", כלומר "אין עצה ואין תבונה נגד ה'", לא עלתה לציבור חובת הקריאה ועליהם לשוב ולקרוא מחדש. אולם מצינו גם בין המחמירים שלעניין זה התחשבו בדעת המנהיג שתקנת הקריאה "מאפשרת" בדיעבד טעויות.

המקילים שלא לחזור ולקרוא בברכה

כתב החיי אדם (א, לא, לא) שאם לאחר שהקורא טעה בדבר שמשנה משמעות, ו"כבר גמרו הקריאה", אזי "להוציא ספר תורה ולחזור ולברך – נראה לי דאין צריך". משום שהרי "הטור"³³ כתב דאין צריך לחזור אפילו [קרא] לאהרן – 'הָרָךְ'... ונהי דלכתחלה מחזירין, היינו אם אין כאן חשש ברכה, אבל לחזור ולברך – סמכינן על הטור". והביאו להלכה בספר כף החיים (או"ח קמב, ה).

גם הביאור הלכה (קמב, 'אין מחזירין') הביא את דברי החי"א להלכה, והוסיף ש"אף דבאמת לא ברירא דבר זה, דהטור או שארי המקילין יסברו דאפילו בנשתנה הענין אין צריך לחזור... מכל מקום למעשה יש לנהוג כוותיה, דבלאו הכי לא ברירא דבר זה, דלדעת הרמב"ם שפסק דמחזירין, יסבור דאפילו גמר כל הקריאה יצטרך לחזור", שכן אפשר שגם הרמב"ם מודה שדווקא "בשעה שעוסק באלו הפסוקים יחזור, אבל לא דאינו יוצא אפילו בדיעבד". ואמנם תרוה"ד כתב שלרמב"ם "משמע קצת דאינו יוצא", אך "לא משום זה נסמוך לחזור ולברך".³⁴

גם הרב צבי הירש גרודזנסקי, אחרי שהביא את דברי החיי אדם והר"ש קלוגר הנ"ל, כתב שעל פי האליה רבה "מי שאינו חוזר אפילו במקום שהענין משתנה – אין למחות בידו", "מפני שבדיעבד סמכינן על דיעה זו שבטור שאינו חוזר אפילו שנשתנה הענין", "ואם כן כל שכן בכהאי גוונא, שכבר יצאו מבית הכנסת, שאין צריך לחזור ולקרוא" (מקראי קודש א, ז, שערי קדושה לו).

33. מכאן רואים שגם החי"א, כמו מהר"י בן חביב וסיעתו, הבין שהטור פוסק כדעת ספר המנהיג.

34. עוד יש לציין שהביה"ל שם מסתפק לגבי קריאה של שני וחמישי, ושבת במנחה, האם גם שם טעות מעכבת לרמב"ם וסיעתו, ונשאר בצ"ע.

המחמירים לחזור ולקרוא בברכה

אמנם יש מחמירים לחזור ולקרוא בברכה. בשו"ת דברי מלכיאל הנ"ל הסיק שכאשר "הוי שינוי גמור מלשון זכר ללשון נקיבה – ודאי שצריך לחזור ולקרות, אף אם כבר בירך, וכמו שכתבתי לעיל, שכן כתבו רוב הפוסקים. וכן פסק בספר שערי אפרים הלכה למעשה, וכן היא דעת הגר"א בסי' קמ"ב. וכן כתב בשו"ע הרב ס"ס רפ"ב. ולא הוי ספיקא דדינא, כיון שמפורש כן בירושלמי ובמסכת סופרים³⁵ וברמב"ם, והרבה ראשונים שהבאתי".

נמצאנו למדים שלדעת רוב הפוסקים, אף שלכתחילה אין פוסקים כספר המנהיג, אם טעו בטעות שמשנה את העניין וסיימו את הקריאה, אין חוזרים לקרוא בברכה את הפסוק המוטעה, משום שמתחשבים בדעת המנהיג הסובר שיצאו ידי חובת הקריאה.

פירוש "גוערים בו"

כפי שראינו, הרמ"א הביא להלכה את דברי תרומת הדשן שכאשר הקורא בתורה טועה בטעות שאינה מצריכה את החזרתו, "גוערים בו". השאלה היא: מה הכוונה "גוערים בו"? כיצד ומתי? שאלה זו חשובה לענייננו, מפני שאם הגערה היא תוך כדי הקריאה, הרי שלמרות שהטעות במדרג נמוך – הציפייה היא שהקורא ישוב ויתקן במקום.

גוערים לאחר הקריאה ובצנעה

רבים בארו שכוונת הרמ"א היא שלאחר הקריאה גוערים בו בצנעה, שהרי דברי תרומת הדשן מתבססים על שיטת המנהיג, שהורה שאין להגיה על שגגותיו של הקורא משום הלבנת פניו.

כ"כ אשל אברהם בוטשאטש (תניינא, או"ח קמב, מ"ש'): "נראה שאין זה לגעור בו ברבים, רק לומר לו שיזהר לכתחילה בזה בכל האפשר", והוסיף ש"לכולי עלמא אין להכלימו ברבים, כי אם בשנוי משמעות צריכין להודיעו תיכוף [=תיכף], כדי שיחזור תיכוף ויקרא שנית כנכון". אולם "כשאין משמעות משונה, כיון דלא שייך בזה לחזור ולקרות, למה להכלימו ברבים? ואין צריך לומר אם ידוע שהוא בדרך אונס, מחמת

35. כוונתו לדבריו קודם לכן, שציין למקור לדברי הרמב"ם במסכת סופרים (יא, ו), בעניין קריאה בתורה בשבת: "אבל בשבת אם שכח ועבר על פסוק ואחר כך נזכר לו – חוזר וקורא", וכפי שכתב שם, שאין סברה לחלק בין דילג על פסוק או על תיבה, ובין דילג לשיבש ושינה את המשמעות. אגב נראה שכבר ציין למקור זה במגדל עוז על הרמב"ם, בדבריו: "משמע פ"י דמסכת סופרים, ותמיה אני איך לא הביאו בהלכות". אמנם יצוין כי הרב מיכאל היגר, במהדורתו למסכת סופרים, סבר כי אין בחיבור זה מקור לדברי הרמב"ם (מסכת סופרים, ניו יורק תרצ"ז, "מאמרים המובאים בספרי קדמונים בשם המסכת סופרים ואינם נמצאים בו", עמ' 74 ס"י 11).

ביעתותא דציבורא, שפשיטא שאין להכלימו בזה. אך כשהוא מחמת קלות הדעת, שלא חשש ללמוד את עצמו מתוך ספר מוגה לנכון שישנו שם, מכל מקום פעם אחת אין להכלימו, רק לזרזו. ואם בכל זאת הוא מורה קלות הדעת בדרך פשיעה – בזה יש לגעור בו גם ברבים אחר כך, וגם למנוע קריאתו לגמרי³⁶. והביאו בספר שערי אפרים (שער ג, שערי רחמים כ).

והרב דוד שפרבר כתב מדעתו, שדברי הרמ"א שגוערים בו, הכוונה ש"גוערין בו שלא בשעת הקריאה, אלא אח"כ בינו לבינו, דאי בשעת הקריאה ברבים – הרי יש בזה הלבנת פנים טפי מהחזרה", אולם ציין שלא משמע כך מלשון תרוה"ד (שו"ת אפרקסתא דעניא ב, או"ח כג). וכן עולה משו"ת בית יעקב הנ"ל, שתמה "למה כתב בעל תרומת הדשן שגוערו בו? הלא לדברי בעל המנהיג אין להלבין פניו!". ותירץ ש"יש לומר דאין ביוש כל כך אם גוערין בו כמו אם מחזירין אותו, דאז מלבינים פניו". והוסיף ש"טעם שהיו גוערין בו, כדי שיהיה רגיל בפעם אחרת", וממילא אין טעם לעשות זאת במהלך הקריאה תוך הלבנת פניו, אלא לאחר מכן בצנעה.

וכן עולה מסיום תשובתו של הרב דוד משרקי הנ"ל, שאחר שהוכיח מדברי הפוסקים שאין צריך להחזיר את מי שטעה כשאין שינוי משמעות או חסרון אות, כתב שאין להחזיר את הקורא על טעויות שאינן מצריכות חזרה, ו"מי יערב אל לבו לעבור על דבריהם, שהם בלאו ד'לא תסור' (דברים יז, יא)? וכל שכן במקום הזה דאיכא הלבנת פנים ברבים, שנזהרנו עליו בלאו ד'הוכח תוכיח את עמיתך ו' לא תשא עליו חטא' (ויקרא יט, יז), וכבר הפליגו רז"ל בעונש המלבין פני חבריו ברבים רח"ל".

וכ"כ הרב יצחק עטיה: "אבל בשליח ציבור מקילין בו, דאין מחזירין אותו על שגגותיו ברבים שלא להלבין פניו, כלישנא דבעל המנהיג שהביא הטור. משמע מזה דאחר שיסיים הקריאה – בינו לבינו אמרינן ליה דטעה בזה, ולא ישוב לאומרו זימנא אחריתי כך. ולא שייך בו האי טעמא דשיבשתא כיון דעל – על (בבא בתרא כא, א) (משרת משה על הרמב"ם, תפילה יב, ו). וכ"כ הרב חיים דוד הלוי: "על כל פנים אחרי הקריאה ראוי להעמיד את הקורא על טעויותיו שטעה בשעת הקריאה, בתחלה בנחת, ואם מתמיד בשגיאות משום שאינו חוזר הפרשה בינו לבין עצמו כראוי – אז גוערין בו. ואם לא יועיל גם זה – נראה לי שיעבירוהו" (מקור חיים ג, קכה, יא).

36. כהמשך לכך העיד על עצמו (א"א קמא, או"ח קמב, א): "איני רגיל לגעור בהקורא בטעות שאינו שנוי ענין, כיון שאין הקורא עושה כן בשאט נפש או בקלות הדעת, או בעצלות מללמוד את עצמו מקודם בטוב". והרי זה כ"אונס" ש"אין בו צד גערה" (והוסיף בסוגריים שאם היינו יודעים שהוא קורא עבור השכר, אזי דינו היה כ"שואל שכר הנאה שלו" ש"חייב באונסין", אך כיוון שאיננו יודעים זאת, אין מקום לגעור).

גוערים במהלך הקריאה

מנגד, הרב משה שטרנבוך כתב שכל עוד הקורא בתורה לא עבר את מקום הטעות, "הקרובים לבעל הקורא [=הסמוכים לבימה] שגוערים מיד – גוערים בו", אבל "אם כבר המשיך – אין להחזירו, שאסור לביישו" (תשובות והנהגות א, קמז). ובדומה כתב הרב דוד יוסף: "ונראה שמה שכתב הרמ"א שאין מחזירין אותו אבל גוערין בו, היינו שאם נמצא עדיין במקום הטעות גוערין בו ומתקנים אותו שיחזור ויקרא כראוי, ואם כבר המשיך הלאה ואינו נמצא במקום הטעות – אין מחזירין אותו" (הלכה ברורה ז, אוצרות יוסף ד עמ' כא, 'זעל כל פנים').

סיכום

במאמר זה ביררנו את סוגיית הנהגת הציבור בעת טעות בקריאת התורה. **בחלק הראשון** ראינו את מחלוקת הראשונים בנושא: הרמב"ם, בעקבות דברי הירושלמי, ובעקבותיו שורת ראשונים וכן השולחן ערוך, פסק שקורא שטעה ולא דקדק בקריאתו – מחזירים אותו עד שיקרא כראוי.

ומנגד, בספר המנהיג, בעקבות מדרש שיר השירים רבה, ועמו שורת ראשונים, פסק שהקהל יוצא גם כאשר הטעות בקריאה שינתה את משמעות המילה. המהרי"ל ותורות הדשן הורו לסמוך על המנהיג בשעת הדחק, ולצד זאת העיד תרוה"ד שרבותיו ו"שאר גדולים" לא היו מחזירים את הקוראים בתורה שטעו, אלא גוערים בהם קצת.

יסוד נוסף שראינו הוא שלושה הסברים בדעת הטור: א. לכתחילה אסור לקהל להסתפק בקריאה משובשת ולכן מעמידים קורא מדקדק, אך בדיעבד יצאו ידי חובה אם טעה הקורא. ב. בטעות שמשנה את המשמעות לא יצאו ידי חובה, אך בטעות שאינה משנה יצאו. ג. אין יוצאים יד"ח בקריאה משובשת של מי שאינו מדקדק, אך אם הוא יודע לקרוא וטעה פה ושם – יוצאים.

בחלק השני ראינו ארבע שיטות מרכזיות באחרונים: **מחמירים** – השו"ע פסק כרמב"ם שעל כל טעות מחזירים "עד שיקראנה בדקדוק". **מקילים** – הב"ח פסק כספר המנהיג שעל כל טעות אין מחזירים, והיו שפסקו כשיטתו בשעת הדחק. **שיטות האמצע** – א. הרמ"א וסיעתו פסקו שעל טעות שמשנה את ההבנה מחזירים, ועל השאר אין מחזירים אך "גוערים בו". ב. הפר"ח וסיעתו פסקו שעל כל טעות מחזירים, מלבד על טעות בניקוד או בטעמים שאינה משנה את ההבנה.

עוד ראינו כי גם רבים מהמחמירים התחשבו בשעת הדחק בשיטת ספר המנהיג. כגון במניין שאין אפשרות לקרוא בו ללא חשש מטעויות שישנו את המשמעות – הורו לקרוא בברכה חרף הטעויות; וכאשר הציבור סיים לקרוא וגילה שטעה בשינויי משמעות – הורו לא לחזור ולקרוא בברכה.

מסקנות מעשיות לגבי נער בר מצווה, והצעה להעמדת ממונה לקריאה

לאור זאת, נראה לומר שכאשר נער בר מצווה קורא בתורה, מכיוון שגירת הקהל בשל טעויותיו עלולה לגרום לו עלבון גדול, וגם לפגוע בביטחונו העצמי ולהביאו לטעויות נוספות, הרי שזו שעת הדחק, שבה גם לרבים מהמחמירים ניתן לסמוך על שיטת ספר המנהיג, ובפרט שמדובר בדין מדרבנן, ועל כן בהתאם לשיטת המנהיג, ככלל, אין להעיר לו כלל על טעויותיו.

אמנם, כדי לאזן בין החובה לכתחילה להקפיד על קריאה מדויקת, ובין הצורך להקפיד על שמירת כבודו של הקורא בתורה ומניעת עלבון, מן הראוי שכל קהילה תמנה אדם מדקדק ובקי שיעמוד לצד הקורא בתורה, ורק לו תהא נתונה הסמכות להעיר לקורא על שגויותיו. ממונה זה יפעל בהתאם למסורה, לטעמים ולמשמעות הכתוב, ובשיקול דעת יידע אם ומתי להעיר לקורא על טעויות. כך הקורא בתורה לא יחוש עלבון מכך שקריאתו נקטעת שוב ושוב בידי הקהל, וכך גם הסיכון לטעויות-המשך יפחת באופן משמעותי. הצעה זו הוצעה על ידי מספר פוסקים, בהם הרב חיים דוד הלוי³⁷ והרב מרדכי אליהו,³⁸ ומי ייתן ויאמצוה בקהילות ישראל.

37. מקור חיים ג, קכה, ט: "הנסיון מוכיח שכאשר מחזירין את הקורא, גורמים לו בלבול מחשבה, ומוסיף לטעות גם אחר כך מתוך בלבול. ולכן טוב שלא להחזירו בטעות שאין הענין משתנה. וגם אז, רע המעשה שכל הצבור כולו קופצים להחזירו. ומה טוב שיעמוד על יד הקורא אדם נבון ויודע ספר, ורק הוא בלבד יחזיר הקורא על טעויותיו".

38. הביא משמו הרב יוסף אלנקוה: "יש להעמיד אדם הבקי בדקדוק, שרק הוא יתקן את הקורא, והקהל – אל יפריעו וירעישו בהערותיהם" (דרך התורה הלכות שבת, יד בנימין תשע"א, עמ' 9; הביא הרב עמיחי כינרתי, 'דין החזרה וגערה בקורא בתורה שטעה', הכי איתמר ו, ישיבת איתמר תשע"ב, עמ' 84 הע' 12).



הרב אלעד ברנשטיין מקום תפילין של יד ושיטת רבינו פרץ

- פתיחה
- יסוד הדין - הקיבורת
- דעות הראשונים
- בירור דעתו של רבינו פרץ ופסיקת השו"ע
- והרמ"א
- פסיקת השו"ע והרמ"א
- בירור סוף המקום הכשר להנחה
- קושיות על שיטת רבינו פרץ
- דעת הגר"א - השימושא רבה לא חלק על יתר הראשונים
- שיטות האחרונים
- יישוב דברי רבינו פרץ עם יתר הראשונים
- רבנו פרץ מבאר את הראשונים - הקיבורת
- בחצי התחתון של הזרוע
- המדידה היא מהכתף ולא מבית השחי, ומתבצעת כשהיד ישרה
- סיכום

יש מבארים שקיימת מחלוקת ראשונים קוטבית בסוגיית מקום הנחת תפילין של יד  מחד מרבית הראשונים סבורים שכל החלק התפוח שבזרוע כשר להנחה, ומנגד רבינו פרץ סבור שניתן להניח רק בחצי התחתון של הזרוע  במאמר זה, על יסוד הכלל "אפושי פלוגתא לא מפשינן", מבקש הרב אלעד ברנשטיין לצמצם את המחלוקת ולאחד את שיטות הראשונים



הרב אלעד ברנשטיין

מקום תפילין של יד ושיטת רבינו פרץ

פתיחה

בגמרא נאמר שמקום הנחת תפילין של יד הוא ב"קיבורת", שהיא מקום ה"גובה שביד". מדברי רוב ככל הראשונים מבואר בפשטות שמקום זה הוא בבשר התפוח שבין המרפק לכתף, וכל מקום זה כשר להנחה, אולם מקובל לומר שרבינו פרץ – בהגותו על ספר מצוות קטן (הסמ"ק) לר"י מקורביל, על סמך פירושו לדברי ספר שימושא רבה – חידש שיטה ייחודית לפיה מקום ההנחה הכשר מצומצם יותר, ונמצא בחצי התחתון של הזרוע הקרוב אל המרפק.

במאמר זה ננסה ללבן את הטענה שיש מחלוקת ראשונים בנושא זה, יוצגו הגדרות הראשונים השונות, ויבואר האם יש ביניהם מחלוקת למעשה מהו המקום הכשר להנחה (ומקום שכשר לשיטה האחת פסול לשניה), או שמא המחלוקת סמנטית בלבד. בפוסקים האחרונים מצינו מנעד רחב של דעות בהגדרת המקום הכשר להנחה, האם הוא כל החלק שבין הכתף למרפק, רק החצי התחתון, מקום השריר עצמו בלבד, או שמא רק מקום השריר הנמצא בחצי התחתון של הזרוע בלבד. במאמר יבואר כיצד כל שיטה הבינה את דברי הגמרא ואת מחלוקת הראשונים, ומהי הדעה המרכזית בהבנת הסוגיה.

מאמר זה ישקף גם יסוד למדני חשוב: "אפושי פלוגתא לא מפשינן" – אין להרחיב את המחלוקת מעבר להכרח. כלל זה, אף שאינו בלשון זו בגמרא, משקף פעמים רבות את דרכה, דוגמת הלשון המפורסמת "עד כאן לא פליגי" וכיוצא בזה. בהתאם לכך, פעמים רבות הולכים בדרך זו הראשונים ביחס למחלוקות בין התלמודים, התנאים והאמוראים; אף שרבים מהם לא מזכירים אותה, הרי שהיא עולה מדרכם הכללית. בדברי האחרונים המעיינים והפוסקים נזכר כלל זה אינספור פעמים בהקשרים רבים ומגוונים, כ"אחד מעיקרי התלמוד ויסודי התלמוד" (כלשונו של החכם צבי, סי' קלד). כלל זה הוא גם אחד מהיסודות המרכזיים בדרך הלימוד בהלכה ובמחשבה של מו"ר הרב אליעזר מלמד בפניני הלכה (עיינו לדוגמה בהקדמת פניני הלכה מועדים, ברכות, ימים נוראים, טהרת המשפחה, ועוד רבות).¹ הרב מלמד מתאמץ לעמוד על היסוד המוסכם על העוסקים

1. ראו גם במאמריהם של הרב מאור קיים, 'עוד על 'פניני הלכה' כרך 'טהרת המשפחה', המעין 240 [סבב], טבת תשפ"ב, "חלק א: דרך העיון והלימוד שעליה מבוססת כתיבת ספרי פניני הלכה"; ובהקשר מסוים אצל

בסוגיה ולהבהיר אותו כיסוד ושורש שממנו מתפרטים הפרטים והענפים. מתוך כך המחלוקת מתמעטת מאליה ומתגדרת במקומה כנתיבים הנמשכים מדרך אחדותית. במקרה שלפנינו, מקובל להבין את שיטת רבינו פרץ כקוטבית ומחולקת משיטת שאר הראשונים בנושא. עד כדי כך שיש שפסקו שהנאלץ להניח במקום הכשר לרוב ככל הראשונים, יניח בלא ברכה (חיי אדם, הלכות תפילין יד, י). במאמר זה אשתדל להראות שהסברה הישרה מבססת מאוד את הטענה שאין כאן מחלוקת גדולה, ונכון להניח שרבינו פרץ סבר בדומה לכל הראשונים.

יסוד הדין – הקיבורת

למדנו בגמרא במנחות (לז, א-ב) שמקום הנחת תפילין של יד הוא במקום הנקרא "קיבורת".

תנו רבנן: "על ירך" (שמות יג, ט) – זו גובה שביד... אמר מר: ירך – זו קיבורת. מנלן? דתנו רבנן: "על ירך" זו גובה שביד, אתה אומר זו גובה שביד, או אינו אלא "על ירך" ממש? אמרה תורה, הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש, מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד. רבי אליעזר אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר "והיה לך לאות" (שם) – לך לאות ולא לאחרים לאות. רבי יצחק אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר "ושמתם את דברי אלה על לבבכם... וקשרתם" (דברים יא, יח) – שתהא שימה כנגד הלב. רבי חייא ורב אחא בריה דרב אויא, מכוין ומנח ליה להדי ליביה.

אם כן, הקיבורת היא החלק הגבוה שביד – "בגובה שביד". חכמים נתנו בהגדרת מקום זה סימנים נוספים, שמקומו הוא במקום שבדרך כלל רגילים לכסותו ונראה רק למניח ולא לסובבים, ושמקומו על הזרוע במקום שהוא מקביל ללב.² מה פירוש המילה "קיבורת"? ביארו בעלי התוספות: "קיבורת הוא לשון קבוצת בשר" (מנחות לז, א ד"ה קיבורת), ובדומה לכך פירש רבינו מנוח: "קיבורת הוא שם לכדור שעושין מן הפשתן או הצמר" (ספר המנוחה על משנה תורה לרמב"ם, תפילין ד, ב), כלומר מקום מוגבה בו יש קיבוץ בשר. באופן פשוט, זהו מקום השריר שהוא המקום הגבוה שבזרוע כקבוצת בשר.³

הרב אפרים שחור, 'קווים להנחלת ההלכה למעשה בדורנו', שם 231 [סא], תשרי תש"פ, עמ' 304, ד: הבלטת המשותף ולא המפריד".

2. בפשטות, מסכימים התנאים בברייתא על הגדרת המקום, ומחלוקתם אינה אלא באופן הלימוד מהפסוקים (וכפי שכתב הרב יעקב משה הלל בשו"ת וישב הים ב, ד).

3. אומנם לרבי יחיאל מיכל הלוי עפשטיין בערוך השולחן (או"ח כז, א-ב), שיובא להלן, שיטה ייחודית בדין זה.

דעות הראשונים

רוב ככל הראשונים שהגדירו את מקום הנחת תפילין של יד, כתבו שמקום הקיבורת הוא מקום קיבוץ הבשר שבין המרפק לכתף (או לבית השחי, כפי שכתבו כמה ראשונים), כלומר על המקום הגבוה שבמקום זה, היינו על השריר. אם כן, פירוש הדבר שכל מקום השריר כשר להנחת תפילין של יד בלא חילוק.

כך מבואר מדברי רש"י שהקיבורת קרובה לכתף ורחוקה ממנה מעט: "גובה שביד. קיבורת, דהוא אצל הכתף... קיבורת כנגד הלב היא" (מנחות לז, ב). וכ"כ רש"י גם במקום נוסף: "קיבורא. ברדון" בלע"ז⁴, בגובה הזרוע, רחוק מן האציל מעט" (ערכין יט, ב). "אציל" לדעת רש"י היינו בית השחי.⁵ כלומר כל הקיבורת, שהיא הבשר התפוח שבזרוע עד סמוך אל הכתף, כשרה להנחה. וכך כתבו בעלי התוספות בשם רבינו תם: "קיבורת הוא לשון קבוצת בשר, כמו קיבורא דאהיני [קבוצת תמרים, א"ב]. ואומר רבינו תם דהוא גובה הבשר שבזרוע שבין בית השחי למרפק שקורין קוד"א"⁶ (מנחות לז, א ד"ה קיבורת; וכ"כ בעלי התוספות בחולין קו ב, ד"ה אמר).

וכן הביא הרא"ש את דברי רבינו תם להלכה: "תני דבי מנשיא 'על ירך' – זו קיבורת. לשון קיבוץ בשר... ורבינו תם ז"ל אומר שהוא גובה בשר שבזרוע, שהוא בין כתף ובין המרפק הנקרא קודא" (הלכות קטנות תפילין, סי' י"ח). וכן כתב רבינו ברוך בן צחק בספר התרומה:

הילכך בעצם העליון יניח תפילין, הוא הנקרא זרוע, והוא יד דאורייתא, וסמוך לפרק של האציל קצת יניחם כי שם הוא קיבורת. בשר המכונס קרוי קיבורת... ושם הוא כנגד הלב דכתיב "ושמרתם את דברי אלה על לבבכם" (דברים יא, יח)... ובאיזה עצם יניח? תנא דבי מנשה "ירך" (שמות, יג, ט) – זו קיבורת, בשר המכונס... ושמרתם על לבבכם (דברים שם) שימה כנגד הלב... משמע נמי קיבורת, זהו בעצם

הוא למד מתיאורי הגמרא ולשונות הראשונים, שמקום ה'קיבורת' הוא כל החלק שבין הכתף למרפק שבכולו יש קיבוץ בשר וכשר להנחה, ולא רק השריר עצמו. וכך ביאר כף החיים את שיטת הגר"א.

4. כתב ר"מ קטן: "ברדון" – bradon: חלק (הזרוע) שהוא מלא בשר" (אוצר לעזי רש"י חלק שני, ירושלים תש"ס, עמ' 173 מספר 2369 וכן בשאר האזכורים). במקום נוסף כשהסביר שהכוונה היא "קבורת הזרוע", הוסיף: "אין קשר עם המלה הצרפתית 'זרוע', אלא עם המלה הגרמנית 'צלי בשר'" (עמ' 17 מספר 9). להלן נראה את הכתיב של רבינו פרץ: "ברצון".

5. ראו רש"י נדה ל, ב ד"ה אציליו – "אישילי"ש", ובאוצר לעזי רש"י – בתי שחי (aiseles, aisseles) (עמ' 176–177 מספר 2414).

6. מרפק בצרפתית הוא "coude" – "קוד"א, או "קווד"א" בלשון רבינו פרץ להלן (וכן ברש"י זבחים יח, ב ד"ה ולא למעלה: "מרפקן שקורא קוד"א", ובאוצר לעזי רש"י, עמ' 144 מספר 1934, code – מרפק). מקור המילה הוא בשפה הלטינית: "cubitus", ומכאן ההגייה "קובד"ו או "קובא" אצל ראשונים נוספים וכפי שנראה להלן שוב ושוב.

שהוא למעלה מן הקודא, סמוך לו יש בשר מכונס, היא קיבורת, והוא כנגד הלב (הלכות תפילין סי' ריג).

וכן כתב רבינו ירוחם: "ופירש רבינו תם שהוא בין הכתף ובין הפרק שבזרוע הנקרא קובד"ו בלע"ז, ויש שם גובה בשר ושם מניחן, מוטין מעט לצד ימין" (תולדות אדם וחוה, נתיב יט, חלק ה). וכ"כ רבינו משה מקוצי: "ויניח בזרוע, במקום קבוצת הבשר שיש שם, הנקרא קיבורת כדאמר התם על ידכה זו קיבורת, על שם קבוצת הבשר..." (ספר מצוות גדול, עשין כב). וכ"כ רבינו יצחק מקורביל הסמ"ק: "וצריך להניחה במקום גובה של זרוע, וזה בעצם שבין האציל שקורין קובד"ו ובין השחי שקורין שובק"י"⁷ (ספר מצוות קטן, סי' קנג).

וכ"כ הרמב"ם: "ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקיבורית, והוא הבשר התופח [י"ג: התפוח] שבמרפק, שבין פרק הכתף ובין פרק הזרוע, שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו, ונמצא מקיים 'והיו הדברים האלה... על לבבך' (דברים ו, ו)" (משנה תורה, הלכות תפילין ד, ב).⁸ וכ"כ רבינו מנחם: "ותפילה של יד צריך להניחה אחר קשר העצם הנקרא קולדי באותו בשר שתופח" (שם). וכ"כ הרשב"א בחידושו על הש"ס: "ידך זו קיבורת. פירוש, הבשר המכונס בזרוע בין המרפק, שקורין קובא, ובין הכתף" (עירובין צה, ב).⁹

רבינו חננאל אף הדגיש שמקום הקיבורת הכשר להנחה, יש בו מקום להניח שתי תפילין, כדברי הגמרא, ומקומו הוא באמצע הזרוע ולא דווקא בחצי הנוטה למרפק: "וגם בזרועו נמי יש בו מקום להניח שתי תפילין, פירוש קיבורת – הזרוע שכנגד בית השחי והיא בצעת א-דרע" (עירובין צה, ב). הרב יצחק ברדא כתב ששמע מהרב יוסף קאפח שפירוש המילים "בצעת א-דרע" הוא נפיחות של הזרוע, והיינו שכל המקום התפוח כשר להנחה (קובץ ויען שמואל ד, תשס"א, עמ' סה-פ; יצחק ירנן ז, סי' ה). כלומר, פיסת השריר או הבשר של הזרוע. אומנם המרדכי כתב: "ורבינו חננאל פירש

7. מקור המילה הוא בשפה הלטינית "subaxilla" (sub – מתחת, axilla – בית השחי).

8. וביאר רבי יוסף קארו בכסף משנה שם, שהרמב"ם סובר בזה כדעת התוספות והרא"ש, והוסיף ש"כן הסכימו כל הפוסקים, וכן המנהג פשוט", ולא הזכיר את שיטת ר"פ המכשיר רק בחצי התחתון של הזרוע, ושלא כדבריו בשו"ע.

9. וכ"כ ראשונים רבים נוספים בסתמא שמקום תפילין של יד הוא על הקיבורת דהיינו במקום הגבוה שביד בין המרפק לכתף, ולא הזכירו שום חילוק בבשר הקיבורת עצמו, בין חציו העליון לחציו התחתון, ומשמע מדבריהם שכל אורך הקיבורת כשר בשווה: החינוך (מצוה תכ"א); הסמ"ק (סי' קנג); תוספות רבי יהודה שיריליאון החסיד ברכות יג, ב; האשכול (מהדורת נחל אשכול כרך ב, הלכות תפילין כח, עמ' 89); רבינו יצחק בן משה האור זרוע (חלק א, תפילין סי' תקעו); רבינו אליעזר בן שמואל בעל היראים (סי' שצט); רבינו מנחם המאירי (בית הבחירה עירובין צה, ב); ועוד.

קיבורת – הזרוע שכנגד בית השחי והוי אמצעות הזרוע" (הלק"ט, הלכות תפילין רמז תתקסט), כלומר, אמצע הזרוע.

בירור דעתו של רבינו פרץ ופסיקת השו"ע והרמ"א

מנגד, על דברי ספר המצוות הקטן הנ"ל, ש"צריך להניחה במקום גובה של זרוע, וזה בעצם שבין האציל שקורין קובד"ו ובין השחי שקורין שובק"י", דהיינו שמקום ההנחה הוא בעצם שבין המרפק לבית השחי, כתב רבינו פרץ מקורביל בהגהותיו בשם השימושא רבה שלא כל מקום זה כשר, אלא רק חצי הזרוע הקרוב אל המרפק: "ומיהו אין כולו כשר להניח, כי אם חצי הזרוע של צד הקווד"א, כדאיתא בשימושא רבה: פלג זרוע" (הגהות על הסמ"ק, מצווה קנג). וחזר על דבריו בתוספות רבינו פרץ: "ולעניין של זרוע, הוי מקומן מחצי זרוע עד המרפק שהוא קוד"א, והיינו פלגא זרוע, והיינו הא דקאמר 'ידך זה קיבורת', פירוש בשר המכונס בין המרפק ובין הכתף, ובלע"ז ברצו"ן" (עירובין צה, ב).¹⁰

"שימושא רבה" הוא חיבור קצר על הלכות תפילין אשר מחברו לא ידוע אולם הוא מיוחס לתקופת הגאונים. הנוסח השלם הראשון של הש"ר הובא אצל הרא"ש בהלכות תפילין, ובפסקי הרי"ף על הלכות תפילין. ואכן ראשוני אשכנזי ראו בו חיבור חשוב, ציטטו את דבריו והרבו לדון בהם, ובספר התרומה הגדירו: "תיקון תפילין קדמוני". ועם זאת, הראשונים לא ראו בש"ר חיבור מחייב וכפי שכתב הרא"ש בעצמו: "הרבה דברים כתב בשימושא רבא שאין לסמוך עליהם", ובכמה מקומות אכן חלק.¹¹ בנדון דגן, חשוב לציין שרבינו פרץ מציין לגרסה שאינה בנוסח הש"ר שלפנינו. ועם זאת, נראה שעובדה זו כשלעצמה לא הקלישה את הדברים.

כדברי רבינו פרץ, הביא גם רבינו אלכסנדר הכהן באגודה את דברי השימושא רבה להלכה: "ידך זו קיבורת. פירש רבינו תם, גובה הבשר שבין בית השחי למרפק שקורין קוד"א, באותו חצי שלפנים כנגד הקו"דא, עיין בספר המצות קטן, ובשימושא רבה יש 'פלג דרע', שימה כנגד הלב" (האגודה מנחות לז, א).

את דעתו של רבינו פרץ הביא להלכה גם רבינו אהרן הכהן מלוניל בארחות חיים: "והיכן מניחין אותן? קושרן בשמאל על הקיבורת, והוא בשר התפוח שבין פרק

10. העולת תמיד ביאר ששיטת ר"פ בשם השימושא רבה, יסודה בדברי הגמרא שהתפילין צריכות להיות כנגד הלב, ומעל חצי הזרוע כבר אינו כנגד הלב: "ועל יד ממש ליכא למימר דכתיב 'לך לאות' ולא לאחרים לאות, ואי על יד ממש הא מתחזי לכולי עלמא, ובמקום אחר בזרועו ליכא, דבעינן 'דברים אלה על לבבכם... וקשרתם' שתהא שימה כנגד הלב, ומחצי עצם ולמעלה לאו נגד הלב הוא" (או"ח כז, א). כך ביאר גם הנצי"ב מוולוז'ין בהעמק שאלה קמה, ב.

11. עוד על שימושא רבה ראו אצל עזריאל הילדסהיימר בפתח מהדורתו לספר הלכות גדולות, ירושלים תשל"ב, עמ' מו-ג, "נספח: מבוא לשימושא רבה".

הכתף ובין פרק הזרוע שקורין קובדו. נמצא כשהוא מדביק מדבקו לצלעיו, תהיה התפילה כנגד הלב... כתב הרב רבינו פרץ שאין כל אותו הפרק כשר, כי אם החצי של האציל שקורין קובדו, כדאיתא בשימושא רבא" (חלק א, הלכות תפילין יד-טו, מהדורת אור עציון עמ' קכד).¹² וכך כתב המרדכי, לאחר שהביא את דעת רבינו תם ורבינו חננאל שמקום ההנחה הוא במקום התפוח שבאמצע הפרק שבין הכתף למרפק, שאין נראה כך לרבינו פרץ: "ורבינו חננאל פירש קיבורת – הזרוע שכנגד בית השחי והוי אמצעות הזרוע, ולא נראה לר"ץ" (הלק"ט, הל' תפילין רמז תתקסט). בראשי התיבות "ר"ץ" כוונתו לרבינו פרץ שמכונה פעמים רבות "ר"ץ" או "הר"ץ הכהן".

פסיקת השו"ע והרמ"א

בסימן כ"ז בסעיף א', כאשר הגדיר השו"ע את מקום ההנחה, לא הזכיר את דעתו של רבינו פרץ, אלא סתם שכל הקיבורת כשרה להנחה בשווה: "מקום הנחתן, של יד – בזרוע שמאל, בבשר התפוח שבעצם שבין הקובד"ו ובית השחי, ויטה התפילה מעט לצד הגוף, בעניין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד ליבו".

ואולם בהמשך הסימן, בסעיף ז' בדין אדם שיש לו מכה על השריר, הביא את דברי רבינו פרץ להלכה, שהמקום הכשר הוא בחצי התחתון של העצם בלבד: "אף על פי שיש לאדם מכה במקום הנחת תפילין – יניח תפילין, כי מקום יש בזרוע להניח שתי תפילין, כי העצם הסמוך לבית השחי, מחציו עד הקובד"ו, הוא מקום הנחת תפילין".

גם הרמ"א כתב את דברי רבינו פרץ להלכה: "וצריך להניח בראש העצם הסמוך לקובד"ו אבל לא בחצי העצם שסמוך לשחי" (כז, א). וביארו האחרונים ש"בראש העצם" פירושו בגובה הבשר שבעצם, והיינו על השריר, אך רק על חלקו שבחצי התחתון של הזרוע וכפי שמסיים "אבל לא בחצי שסמוך לשחי". וכפי שביאר הב"י בבדק הבית (מג"א, כז, ב, משנ"ב כז, ד).¹³ מבואר אם כן שגם השו"ע וגם הרמ"א הביאו להלכה את דברי רבינו פרץ.¹⁴

12. וכן הביאה להלכה בספר כל בו, המיוחס לרבינו אהרן הכהן מלוניל: "והיכן קושרן ומניחן בשמאל? על הקיבורת והוא הבשר התפוח שבין פרק הכתף ובין פרק הזרוע שקורין קוברי, נמצא כשהוא מדביק מרפקו לצלעיו תהיה התפילה כנגד לבו, לקיים מה שנאמר (דברים ו, ו) 'והיו הדברים האלה על לבבך'. והרי"ף [צ"ל: והר"ף] ז"ל כתב שאין כל אותו הפרק כשר כי החצי של צד האציל שקורין קוברי, כדאיתא בשימושא רבה" (כל בו, סי' כא). אגב יש מהדורות שנכתב בהן: "כדאיתא בשמות רבה", טעות שנגרמה כפי הנראה מפתחת ראשי התיבות "ש"ר" (ראו הערת ר"ד אברהם במהדורות, תש"ן, עמ' תנט הע' 149).

13. אומנם יש לציין שהחיד"א כתב שהרמ"א לא סובר כחילוק זה שרק על השריר כשר, אלא על כל חצי הזרוע התחתונה וכפשוט לשון ר"פ. וז"ל: "מור"ם [רבינו הרמ"א, א"ב] לא ראה ספר בדק הבית שלא נדפס בימיו, ואיהו גופיה לא נתעורר בזה לא בדרכי משה ולא במפה, דהוה ליה לאשמועין בהדיא חידוש זה" (מחזיק ברכה כז, ד). 14. ועי' להלן הע' 23.

בירור סוף המקום הכשר להנחה

מפשט לשון רבינו פרץ שכתב שאין כשר כי אם "מחצי הזרוע עד המרפק", הבין הבית יוסף שלשיטת רבינו פרץ המקום הכשר להנחה הוא עד המרפק, אפילו מתחת למקום השריר, ולכן כתב: "ואין לסמוך על זה להכשיר להניח בו תפילין בכל חצי הזרוע, כי אם במקום התופח כלשון הרמב"ם ורבינו, שהוא כלשון הגמרא 'זו קיבורת'" (בדק הבית א"ח כז, א). דהיינו, להלכה אין לסמוך על רבינו פרץ להקל להכשיר הנחת תפילין בחלק הזרוע הסמוך למרפק ומתחת לשריר, אלא מתחשבים בדעתו רק להחמיר – ההנחה כשרה רק על מקום השריר שבחצי התחתון של הזרוע.¹⁵

אומנם לכאורה יש סתירה בדברי השו"ע, שכן לגבי אדם שיש לו מכה על השריר, הביא את רבינו פרץ כלשונו: "אף על פי שיש לאדם מכה במקום הנחת תפילין – יניח תפילין, כי מקום יש בזרוע להניח שתי תפילין, כי העצם הסמוך לבית השחי מחציו עד הקובד"ו הוא מקום הנחת תפילין" (כז, ז). בפשטות, משמע שמקום ההנחה הכשר הוא גם מתחת לשריר עד המרפק ממש. ואם כן יש סתירה בדברי רבי יוסף קארו, שכן בבית יוסף כשהביא את דברי רבינו פרץ, סייג בבדק הבית שאין לסמוך על דבריו לקולא וממקום השריר ומטה פסול להנחה, ואילו בשו"ע משמע שהמקום הכשר הוא עד המרפק ממש.

הגר"א (כז, ז) ביאר: "כי העצם כו'. לשון המחבר, וכמו שכתוב בהגהת סמ"ק, וטעה בהבנתו. אבל בבדק הבית חזר בו, וכן משמע שם בעירובין שבקיבורת עצמו יש בו להניח שתי תפילין, שאמר: הכי קאמר, מקום כו', תנא דבי כו', וכמו שכתבנו לעיל בסעיף א, עיין שם". במילים אחרות, בסעיף ז' השו"ע טעה בהבנת רבינו פרץ להכשיר עד המרפק ממש, ובבדק הבית – שכידוע נכתב בידי רבי יוסף קארו באחרית ימיו – חזר בו, ועיקר שיטתו היא כדבריו בבדק הבית שכשר רק על הבשר התפוח שבחצי התחתון.

המג"א (כז, ב), מחמת סתירה זו, ביאר שגם רבינו פרץ עצמו סובר שמקום ההנחה הוא רק על השריר, ומה שכתב מחצי הזרוע עד המרפק, היינו שניתן להניח רק על השריר שנמצא במקום זה, ולא על השריר שבחצי העליון של הזרוע, ולא כמו שפירש את דבריו בדק הבית, ולכן העתיק בשו"ע בסעיף ז' את לשונו לגבי אדם שיש לו מכה במקום הנחת תפילין. כך ביארו את השו"ע רוב האחרונים, ומהם המהריק"ש (ערך לחם

15. ומסתבר שכך דעתו של ר"פ עצמו, וכפי שכתב המגן אברהם (להלן), שהרי דבריו מוסבים על הסמ"ק שכתב שמקום ההנחה הוא הקיבורת, ועל כך הוסיף ר"פ שרק בחצי הסמוך למרפק. וכך משמע שסברו הראשונים שהביאו את ר"פ להלכה, והגדירו שמקום ההנחה הוא בבשר התפוח שבין המרפק לכתף, ועל זה כתבו שלר"פ המקום המדויק הוא בחצי התחתון של מקום זה.

כז, עולת תמיד (כז, א), פרי מגדים (כז, ב), שולחן ערוך הרב (כז, ב), משנה ברורה (כז, ד), וכ"כ המלבי"ם (ארצות החיים כז, א).¹⁶

מנגד יש שהבינו את רבינו פרץ כהבנת הבית יוסף בבדק הבית, שהמקום הכשר להנחה הוא אף מתחת לשריר עד המרפק ממש, וקיבלו את דבריו להלכה. כך דעת הלבוש כז, א (אומנם לא ציין במפורש שמקור דבריו מרבינו פרץ):

יניחנה בגובה הבשר, שבפרק שבין הקנה [האמה, א"ב] לכתף... ועוד דילפינן לה במה מצינו שתפילין של ראש על זה הדרך "אמרה תורה הנח תפילין בראש והנח תפילין ביד" (מנחות לז, ב), מה מקום הנחת תפילין בראש ממקום הנמוך שבראשו עד מקום גובה הראש... הכי נמי בשל יד ממקום הנמוך שבידו עד מקום הגובה, והוא בזה המקום מתחילת הפרק ששם הוא נמוך ומשופע והולך וגבה עד חציו, כן הוא שיעור הנחתן גם כן עד הגובה, והוא מן הקובדו, שקורין עלפוגי"ן בלשון אידיש,¹⁷ בפנים הפרק מתחלתו עד חציו, אותו הפרק ולא יותר... אף על פי שיש לאדם מכה בזרועו... יניח תפילין למטה ממנו [מגובה הבשר, א"ב] סמוך לקובדו, דהא מחצי העצם הסמוך לשחי הוא מקום תפילין עד הקובדו, והוא שיעור לשתי תפילין.

וכ"כ המאמר מרדכי (כז, א) שכוונת רבינו פרץ להכשיר אפילו מתחת לשריר עד המרפק, ואף הוסיף לבאר שכך דעת השו"ע, וכפשט דבריו בסעיף ז' לגבי מי שיש לו מכה במקום הנחת תפילין על השריר, שיכול להניח גם תחת השריר עד המרפק ממש. וזהו שאמרו שיש מקום ביד לשתי תפילין, ואם המקום המותר הוא רק השריר שבחצי התחתון של הזרוע, אין שם מקום לשתי תפילין. ומה שכתב בבדק הבית שרק על השריר כשר ולא מתחת, ביאר המאמר שאינם להלכה משום שבשו"ע חזר בו.¹⁸

16. כך הבינו רוב האחרונים את דברי המג"א שמתרץ את הסתירה בדברי השו"ע, שדבריו בדין פצע בקיבורת, מוסבים רק על מקום השריר שבחצי התחתון. וכ"כ למעשה לבושי שרד כז, א; יד אפרים כז, א; חיי אדם (תפילין יד, י); בן איש חי (חיי שרה ש"ר, ו); ועוד. אומנם במחצית השקל (כז, א) פירש שהמג"א נשאר בצ"ע על הסתירה בדברי השו"ע, וביאר שכוונת המג"א היא לתרץ את ר"פ מקושיית בדק הבית, שלא מסתבר שיחלוק על כל הראשונים ויתיר להניח מחוץ למקום השריר. בערוה"ש (כז, ג) ביאר שהשו"ע סמך על מ"כ בסעיף א' שמקום ההנחה הוא על השריר בלבד ("בבשר התפוח שבצד שבין הקובדו ובית השחי"), ולכן בסעיף ז' העתיק את לשון ר"פ וסמך על מה שביאר בסעיף א' שכמוכן גם בחצי הזרוע היינו דווקא על מקום השריר.

17. מרפק ביידיש הוא "עלנבוגן" (או כלשון שולחן ערוך הרב להלן: "אולעמבוגין"). זאת בהתאם לשפה הגרמנית "Ellenbogen" (Ellen – זרוע, bogen – כיפוף).

18. יש לציין שמלשון ר"פ בתוספותיו, "מקומן מחצי זרוע עד המרפק" (עירובין צה, ב), משמע שסובר כפי שהבינוהו הלבוש והמאמר, שמקום ההנחה עד המרפק ממש, ולא כמו שפירשוהו המג"א ודעמיה.

קושיות על שיטת רבינו פרץ

חידושו לכאורה של רבינו פרץ, כפי שהבינוהו רוב האחרונים, שניתן להניח רק על השריר שנמצא בחציה התחתון של הזרוע, ולכן בכל השריר, מעורר כמה קושיות. ראשית, הגמרא ורוב ככל הראשונים לא סייגו שמקום ההנחה דווקא על השריר שבחצי התחתון של הזרוע, אלא סתמו שכל מקום הגובה שבין המרפק לכתף כשר, משמע שכל הקיבורת כשרה בשווה, וכלשון הגמרא שכל הקיבורת כשרה – "ידך זו קיבורת". ויש שאף הדגישו שמקום הקיבורת הוא אמצע הזרוע (ר"ח, עירובין צה, ב), או "סמוך לכתף" (רש"י, מנחות לז, ב). ומניין לרבינו פרץ חילוק זה רק על סמך פירוש שחידש בדברי השמושא רבה? כלומר האם סבר רבינו פרץ שהשמושא רבה חידש דין מסברתו או מאיזו מסורת עלומה שעברה אליו? וכך תמה בביאור הלכה (כז, א, ד"ה בראש העצם).

שנית, לפי הגמרא מקום ההנחה צריך להיות באופן ש"תהא שימה כנגד הלב", ועיקר הלב אינו נמצא כנגד החצי התחתון של הזרוע, אלא כנגד אמצע הזרוע או מעט גבוה יותר כנגד הדדים (וכפי שהדגישו בעלי התוספות מנחות לז, א ד"ה קיבורת, "שתהא שימה כנגד הלב, והיינו כנגד הדדים"). בנוסף לכך, אמרו חכמים: "מקום יש ביד שראוי להניח בו שתי תפילין" (עירובין צה, ב), ולשיטת רבינו פרץ שמצמצם בכמחצית את מקום ההנחה קשה, כיצד יהיה מקום להניח שם שתי תפילין (בפרט לאחרונים שפירשו את דבריו על מקום הקיבורת שבחצי התחתון בלבד). התמיהה מתעצמת בנערים צעירים, שרוב ככל השריר נמצא מעל המחצית התחתונה של הזרוע.¹⁹

דעת הגר"א – השימושא רבה לא חלק על יתר הראשונים

כאמור לעיל, הגר"א בביאורו על השו"ע (כז, א) הקשה על הבנת רבינו פרץ את דברי השימושא רבה ש"פלג זרוע" פירושו חצי הזרוע לצד המרפק, היינו שרק הקיבורת שנמצאת בחצי התחתון של העצם כשרה להנחה. עיקר תמיהתו היא, מניין לרבינו פרץ לחלק בין החצי התחתון של השריר לחצי העליון, שהרי פשט הגמרא והראשונים שכל מקום הקיבורת כשר בשווה. לכן כתב הגר"א שאין כוונת השימושא רבה חצי זרוע בדווקא, אלא כחצי, כלומר שרק מקצת הזרוע כשר להנחה ולא כל הזרוע בין הכתף למרפק, והיינו מקום הקיבורת בלבד, ולא החלקים שמעליה ומתחתיה, אך

19. במיוחד לפי השימושא רבה הסובר, כידוע, ששיעור התפילין גדול מאד – הבית לפחות שתי אצבעות. תמיהה זו פחות קשה לשיטת הלבוש והמאמר הסוברים שלר"פ מקום ההנחה הוא בכל המחצית התחתונה של הזרוע.

לעולם כל הקיבורת כשרה בשווה. והוסיף שבכך מובנים דברי הגמרא שיש מקום בזרוע לשתי תפילין.²⁰

באופן דומה כתב רבי סעדיה, תלמיד הגר"א, בשם רבו, ש"פלג זרוע" מתייחס לכל מקום הקיבורת (השריר), ו"פלג" פירושו שהקיבורת עצמה היא חצי מהמרחק שבין הכתף למרפק, כאשר רבע מעליה ורבע מתחתיה פסול להנחה: "מקום תפילה של יד – פלג זרוע. פירוש פלג האמצעי, לאפוקי רובע זרוע למעלה, ורובע זרוע למטה" (מעשה רב, תפילין אות כא).²¹ באופן זה מתיישבים דברי השימוש רבה עם יתר הראשונים שמבואר מדבריהם שכל מקום הקיבורת כשר להנחה.²²

שיטות האחרונים

מדברי אחרונים רבים עולה שהעיקר להלכה הוא כסתימת הראשונים שמקום ההנחה הוא כל המקום התפוח, ומה שכתבו כרבינו פרץ להניח דווקא על השריר בחצי התחתון של הזרוע, היינו דווקא לכתחילה, אך כאשר יש קושי בכך מחמת מכה או פצע, או כאשר התפילין גדולות יותר ממקום זה, וכיוצא בזה²³ – ניתן להניח גם על החצי העליון בברכה, ובלבד שיהיה על הקיבורת.²⁴

כ"כ הנצי"ב מוולוז'ין: "ואם כן כשר בכל הקיבורת, ומכל מקום לכתחילה מצוה בתחילת הקיבורת שהיא שימה נגד הלב... מדאיתא שם רב אחא מכין ומנח להו בהדיה לביה (מנחות לז, ב), ומשום הכי הביא הרי"ף ורמב"ם דרשה דתהא תפילין נגד ליבו (שם), ללמד דכל שהוא מכוון יותר נגד הלב עדיף, וזהו תחילת הקיבורת" (העמק שאלה פרשת עקב קמה, ג). דהיינו, שמעיקר הדין כל הקיבורת כשרה להנחה, אך

20. רבי אליעזר לנדא בדמשק אליעזר (הודפס בתרכ"ח. על ביאור הגר"א כאן), כתב שאף יש ראייה שאין הלכה כר"פ, מהגמרא האומרת "אין לו זרוע פטור מהתפילין" (מנחות לז, א). אם נכונים דברי ר"פ, היתה הגמרא משמיעה לנו חידוש גדול יותר, שאפילו אם החצי העליון של הזרוע נשאר – פטור מתפילין, וכ"כ רבי צבי כץ הנחת צבי (כז, א).

21. רבי נפתלי הרץ הלוי, רבה של יפו, בביאורו למעשה רב שם, כתב שלפי המעשה רב, "פלג זרוע" היינו שהקיבורת אכן חצי זרוע ממש, ולא כביאורו על השו"ע ממנו משמע שחצי לאו דווקא אלא שרק מקצת כשר (מעשה רב, מהדורת ר"י זלושינסקי תשע"א, עמ' לב-לג).

22. רוב האחרונים ביארו את הגר"א כמבואר למעלה, שכל מקום הבשר התפוח כשר ואף מה שמעל חצי הזרוע, מהם המשנ"ב (ביאור הלכה כז, א ד"ה בראש) ובן איש חי (חיי שרה ש"ר ו). אומנם כפי שיובא להלן חלק מהאחרונים ביארו שלדעת הגר"א כל הזרוע מוגדרת כקיבורת הכשירה להנחה (ערוה"ש כז, א-ד; כף החיים כז, ג-ד; דמשק אליעזר כז, ה).

23. וכן המעוניינים להניח תפילין של רש"י ור"ת יחד.

24. כאן המקום לציין שיש אחרונים שפירשו שהשו"ע סובר כמו הגר"א, שכל מקום הקיבורת כשר להנחה לכתחילה, וכפשוט דבריו בכסף משנה (תפילין ד, ב). ופירשו את דבריו באופנים שונים. כ"כ רבי אליעזר חזן (עמודי הארזים על היראים, סי' טז אות ה, אהבת שלום תשמ"ג, עמ' קיד-קטו), הרב מאיר מאזוז (משנה ברורה עם איש מצליח, סי' כז ערה ו, איש מצליח תשפ"ה, עמ' לו); הרב יעקב משה הלל (שו"ת וישב הים ב, ד), הרב יצחק ברדא (שו"ת יצחק ירנן ז, ה); הרב שאול דוד בוצ'קו (שולחן ערוך כפשוטו, כז, א; ז).

לכתחילה מצווה להניח בתחילת המקום התפוח, דהיינו בחצי התחתון של העצם, שכן התפילין מכוונות יותר כנגד הלב.

וכ"כ המשנ"ב שאם יש לו תפילין גדולות, אפשר שיגיעו אל מקום השריר שבחצי העליון של הזרוע, ויכול לברך על הנחה זו, אך הוסיף שלכתחילה מוטב להימנע מלהניח תפילין כאלו משום שבכך נאלץ להניח במקום שאין להניח לשיטת השו"ע והרמ"א המחמירים כרבנו פרץ: "...על כן נכון למנוע מלהניח תפילין גדולים כי ע"פ הרוב מצוי בתפילין גדולים שסוף הקציצה מונחת למטה ממקום הקיבורת, אם לא שיקשרם לכתחילה בחצי העצם העליון, וגם זה לא נכון להקל לכתחילה בזה אחרי דדעת המחבר ורמ"א להחמיר בזה. אך אם אין לו כי אם תפילין גדולים, טוב יותר שיקשרם בחצי העצם העליון במקום שנמצא עדיין בשר התפוח ויצא בזה על כל פנים דעת הגר"א ושאר פוסקים, ממה שיהיו מונחים למטה ממקום הקיבורת ולא יצא בזה אליבא דכולי עלמא, וגם הברכה יהיה לבטלה" (כז, ד).²⁵

וכ"כ הבן איש חי: "...יניחו בחצי הסמוך לפרק האמצעי במקום בשר הגבוה שבו... דלכתחילה צריך לחוש לסברת הפוסקים דסבירא להו בחצי השני לא יניח תפילין אפילו על בשר הגבוה המגיע שם, ולכן הלוּבש רש"י ורבנו תם ביחד יזהר לעשותם קטנים כדי שיוכל להניחם על בשר תפוח שבחצי הראשון של הפרק, והיכא דלא אפשר בהכי יש לסמוך על סברת הגאון רבי אליהו מוילנא ז"ל הנזכר, דסבירא ליה כל בשר הקיבורת ראוי להניח בו תפילין" (חיי שרה שנה ראשונה, אות ו).²⁶

בדומה לכך הביא הרב ירחמיאל דוד פריד בשם הרב יוסף שלום אלישיב, שאין להטריח ולעורר לקנות תפילין קטנות, ואין לחשוש אם חלק מהתפילין תהיינה על השריר שבחצי העליון של הזרוע, שהרי לגר"א ולרבים מן הפוסקים ניתן להניח שם בברכה. והוסיף ששמע מהרב שלמה זלמן אוירבך ש"יש להניח תפילין כמו שנהגו בדורות הקודמים ולא לחשוש לחדשות, ואמר שעדיין יש בידינו את התפילין של החפץ חיים זצ"ל, וגדולות היו, ודי לנו אם עיקר התפילין מונחים על חצי התחתון" (מעדני שלמה, ירושלים תשע"ו, תפילין אות ב, עמ' ג).

אמנם, לצד הפוסקים שראינו עד כה, הסוברים שניתן לצאת ידי חובה בהנחה על כל המקום התפוח (השריר) בלבד, ישנה דעה ייחודית של ערוך השולחן (כז, א-ד) המרחיבה את מקום ההנחה הכשר. אלו דבריו:

25. צ"ע מדוע כתב המשנ"ב שלמטה מהשריר "לכולי עלמא" אין יוצאים ידי חובה, שהרי לעיל למדנו שלדעת הלוּבש והמאמר מרדכי, ניתן להניח שם לכתחילה, וכך פירשו את ר"פ, וכך פירש במחזיק ברכה את דעת הרמ"א. 26. וכ"כ הרב בן ציון אבא שאול (אור לציון ב, פ"ג, ב; מכון אור לציון תשנ"ג, עמ' לא-לב) והרב משה מרדכי קארפ (הלכות יום ביום תפילה א, פרק יא, קיד; ירושלים תשע"ח, עמ' תקט והע' 201).

וכך דרשו חז"ל שם "ידך זו קיבורית", כלומר מקום קבוצת בשר, דבעצם הזה [הזרוע, א"ב] יש הרבה יותר בשר מהעצם שאחר פיסת היד עד הקובד"ו [מכף היד עד המרפק, א"ב]... ודע דמסתימת לשון הש"ס והפוסקים משמע להדיא דכל עצם זה שבין הקובד"ו ובית השחי כשר להנחת תפלין, וכן מבואר מלשון הטור שכתב בגובה הבשר שבפרק שבין הקנה לכתף עכ"ל. אבל רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הביא מסמ"ק דלא כל עצם זה כשר אלא החצי שלצד הקובד"ו וגם זה לא בכל מחציתה כי אם במקום התפוח שם וע"פ זה כתב בשו"ע בבשר התופח שבעצם שבין הקובד"ו ובית השחי עכ"ל... וכן הוא מנהג העולם להניחה לא בהתחלת עצם זה, כי אם מעט בגובה... אמנם אחד מרבותינו האחרונים [הגר"א סק"א] האריך לחלוק על כל זה ומביא ראיות ברורות דכל עצם זה שבין הקובד"ו ובין בית השחי כשר להנחת תפלין. וזה שהביאו ראיה משימוש רבה שכתב "פלג זרוע" – וודאי כן הוא, דמכל היד היא פלג... ומרש"י שם משמע להדיא כהגר"א, שכתב גובה קיבורית דהוא אצל הכתף עכ"ל, וכך משמע מלשון הש"ס שם, דכל העצם הזה מקרי גובה שביד, והיא כולה כנגד הלב. וכך משמע מלשון ר"ת בתוספות ורא"ש, ע"ש. ונלע"ד ברור דמי שיש לו מכה במקום הנחת תפלין לפי דברי השו"ע, יכול בפשיטות לסמוך על דיעה זו ולהניחה למעלה ממחציתה של עצם זה, וכן יש להורות ודו"ק.

ערוך השולחן דקדק מלשון הראשונים והגר"א, שלהלכה כל הפרק שבין המרפק לכתף נחשב כמקום הקיבורת ולא רק מקום השריר, הואיל וכולו נחשב כמקום קיבוץ בשר, שהרי בכל שטח זה יש יותר בשר ביחס לפרק האמה (בין כף היד למרפק). והוסיף שזו כוונת הגר"א בדברי השימושא רבה "פלגא דזרוע", שמקום ההנחה הכשר הוא חצי מכל היד (מכף היד עד הכתף), ואם כן כל פרק הזרוע כשר. ואף דקדק כך מלשון רש"י שכתב שמקום הקיבורת סמוך אל הכתף, ואף שציין שמנהג העולם כמו השו"ע והרמ"א להניח רק על הקיבורת ממש דהיינו על השריר, כך הורה למעשה ערוה"ש במקום הצורך.

וכך ביאר את דברי הגר"א גם בכף החיים, ש"כל הבשר התפוח שעל כל הפרק בין הקובד"ו ובין בית השחי כשר לתפילין... אפילו אם נקטעה [היד, א"ב] למעלה מן הקבורת, יש להניח שם תפילין במקום שנשאר באותו העצם" (כז, ג-ד). וכך ביאר את הגר"א גם רבי אליעזר לנדא בדמשק אליעזר (כז, ה), אומנם יש לציין ששיטה זו קשה מעט, בפרט לאור המבואר במעשה רב שנזכר לעיל, שם מוכח להדיא שכוונת הגר"א הייתה להכשיר רק את מקום הקיבורת עצמה ולא את כל הזרוע.

מבואר אם כן שלדעת הנצי"ב, המשנ"ב, בן איש חי, הגרש"ז והרב אלישיב ועוד, דברי רבנו פרץ כהננת בדק הבית הם חומרה, ומקום ההנחה הכשר הוא על המקום

התפוח כולו אף בחלק שבחצי העליון של הזרוע. יחד עם זאת חשוב לומר שאחרונים רבים כתבו להלכה שלכתחילה יש להניח כרבינו פרץ כפי הבנת בדק הבית – על מקום השריר שבחצי הזרוע התחתונה. כך כתבו המגן אברהם (כז, ב), עולת תמיד (כז, א), שולחן ערוך הרב (כז, ב), המלבי"ם (ארצות החיים כז, א),²⁷ משנה ברורה (כז, ד), כף החיים (כז, ג) ועוד.²⁸ בחלק הבא נציע שאולי אף רבנו פרץ לא התכוון לחלוק על יתר הראשונים אלא הסכים עם דבריהם שמקום הקיבורת כולו כשר להנחה לכתחילה.

יישוב דברי רבינו פרץ עם יתר הראשונים

רבנו פרץ מבאר את הראשונים – הקיבורת בחצי התחתון של הזרוע

כדי ליישב את הקושיות על שיטתו של רבינו פרץ, ניתן לבאר שמה שכתב "הוי מקומן מחצי זרוע עד המרפק שהוא קוד"א", אין כוונתו שמקומן דווקא בחצי המדויק של הזרוע ולא למעלה מכך, אלא פירוש דבריו הוא שניתן להניח על מקום הקיבורת – הבשר התפוח כולו, וכיתר הראשונים, ונקט "מחצי זרוע" משום שרוב מקום הבשר התפוח בדרך כלל נמצא בחלק התחתון של הזרוע (ולאו דווקא בחצי ממש), ולא התכוין לדקדק בזה ולאסור להניח קצת מעל החצי במקום שבשר הקיבורת מתפשט לשם. ובאומרו "חצי הזרוע" כוונתו למקום הקיבורת.

כך מדויק בדברי עצמו במקום אחר: "מקומן מחצי זרוע עד המרפק שהוא קודא, והיינו פלגא דזרוע – והיינו הא דקאמר ידך זה קיבורת, פירוש בשר המכונס בין המרפק ובין הכתף" (תוספות רבנו פרץ עירובין צה, ב, שלא היה מוכר לאחרונים). מבואר אם כן שלדעתו "פלגא דזרוע" הוא הקיבורת, מקום הבשר התפוח. ואם כך רבינו פרץ לא חולק על יתר הראשונים הסוברים שכל מקום הקיבורת כשר, אלא רק מבאר שמקום הקיבורת הוא בחצי התחתון של הזרוע.

כתירוץ זה עולה מדברי שולחן ערוך הרב (כז, ב) שהגדיר שהקיבורת עצמה היא חצי הפרק שבין המרפק לכתף, כלומר שהקיבורת נמצאת בחצי התחתון של הזרוע: "צריך להניחה בגובה הבשר שבפרק הזרוע שבין המרפק, שקורין אולעמבוגין בלשון אידיש, להכתף וזה המקום נקרא קיבורת, אבל לא יניחנה למעלה מהקיבורת – דהיינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק שבין המרפק לכתף..."²⁹.

27. עוד הוסיף המלבי"ם שמוכרחים לומר כ"פ, שאם נאמר שכל השריר כשר אזי יש שם מקום להניח בו שלוש תפילין ולא שתיים (המאיר לארץ, אות ז, במהדורת תרכ"א, דף טז, ב-ז, יז, א).

28. אומנם החי אדם כתב שבמקום הצורך אכן ניתן להניח על מקום הקיבורת שבחצי העליון של השריר, אך מתוך חשש לשיטת בדק הבית בהבנת ר"פ, הוסיף שהמניח שם לא יברך (תפילין כלל יד, אות י). וכ"כ הרב עובדיה יוסף והוסיף שיש להיזהר מאד שאפילו חלק קטן מהתפילין לא יהיה מעל חצי הזרוע, ואם יברך באופן כזה ברכתו לבטלה (יחווה דעת ה, ג).

29. מעין יישוב זה מבואר גם בביאור הלכה (כז, א): "ועזרני ה' שמצאתי בספר התרומה... כתב וז': הלכך

פירוש זה עולה יפה גם בדברי רבנו חננאל שהובאו לעיל, שכתב שהקיבורת היא באמצע הזרוע, משום שניתן לומר שעד סביב אמצע הזרוע מגיעה הקיבורת, כלומר מאמצע הזרוע ומטה זו הקיבורת (וכך אכן פירש בעמודי ארזים ס' טז). ובפרט לתרגום הרב קאפח ברבינו חננאל, שלא תרגם אמצע הזרוע אלא נפיחות הזרוע, והיינו שכל המקום הנפוח כשר להניח.

המדידה היא מהכתף ולא מבית השחי, ומתבצעת כשהיד ישרה

כדי שרוב מקום הבשר התפוח יהיה בחצי התחתון של הזרוע נדרשים שני דברים. האחד שמדידת אורך הזרוע תתבצע מהכתף אל המרפק, כך שנקודת החצי גבוהה יותר, ולא מבית השחי אל המרפק. והשני שמדידת הקיבורת תתבצע כאשר היד בתנוחה ישרה, כך שהקיבורת תתרחב לעבר המרפק.

לגבי הנקודה הראשונה, כבר אצל רבינו פרץ עצמו, שהוא מקור החידוש שיש להניח בחצי התחתון של הזרוע, מבואר בתוספותיו (עירובין צה, ב) שהזרוע היא בין המרפק לכתף, ואם כן כשדיבר על חצי הזרוע ודאי שכוונתו שהמדידה נעשית מהכתף למרפק. וכ"כ למעשה בשולחן ערוך הרב, שגם לפי רבינו פרץ יש לחשב את חצי הזרוע הכשרה להנחת תפילין של יד מהכתף ולא מבית השחי: "בגובה הבשר שבפרק הזרוע שבין המרפק... להכתף, וזה המקום נקרא קיבורת, אבל לא יניחנה למעלה מהקיבורת, דהיינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק שבין המרפק לכתף..." (כז, ב). וכ"כ מפי הרב נסים קרליץ לגבי "נערי בר מצוה שעדיין גופם וידם קטנים, ובשר התפוח שלהם נמצא לכאורה בחלק העליון של היד... משערין ממקום הכתף שהוא תחילת היד עד המרפק" וכו' (חוט שני, תפילין כז, ג, עמ' קג).³⁰

בנוסף, גם הראשונים שנקטו שמקום הקיבורת הוא בין המרפק לבית השחי,

בעצם העליון יניח תפילין הוא הנקרא זרוע והוא יד דאורייתא, וסמוך לפרק של האציל קצת – יניחם, כי שם היא קיבורת... עכ"ל. הנך רואה לעין דעת ספר התרומה, דהתפשטות בשר הקיבורת הוא רק סמוך לקובד"ו, ולא מצינו למי מהראשונים שיחלוק עליו בדבר זה התלוי בסברא לבד ובגילוי מלתא, ולפי זה פשוט הוא דסובר הרמ"א והשו"ע... דהקיבורת לא נתפשט כי אם עד מקום שמחצי עצם ולמטה...". כלומר, על פי דקדוקו בלשון ספר התרומה כתב הביה"ל שכל מקום הקיבורת, הבשר התפוח, הוא סמוך למרפק, דהיינו בחלק התחתון של הזרוע. וזו ממש כוונת דברי ר"פ שמקום הקיבורת הוא בחצי הזרוע עד המרפק. כלומר אין מחלוקת בין הראשונים לר"פ, ובאמת כל הקיבורת כשרה להנחה, אלא שרובה ככולה נמצא בחצי התחתון של העצם. אומנם ציין הביאור הלכה שבפועל השו"ע והרמ"א פוסקים להלכה שרק עד חצי הזרוע כשר, ובקיבורת שמעל חצי הזרוע אין להניח.

30. וכך מובא בשם הרב חיים קניבסקי שהמדידה מהכתף: "ומסתבר יותר דמודד מבחוץ (היינו מהכתף, ולא מבית השחי בפנים, א"ב) כיון דהתם הוא מקום הנחת תפילין, והוסיף רבינו שליט"א דמה שכתב בשו"ע (כז, א) עד בית השחי היינו כנגד בית השחי" (דעת נוטה ג – תפילין, ס' רלט). אומנם יש לציין שברשימות תלמידי הרב שלמה זמן אורבר נמסר מפיו "ומדידת אורך העצם היא מצידה הפנימי של העצם שכלפי הגוף [כלומר מבית השחי, א"ב], ולא מבחוץ" (הליכות שלמה – תפילה, פרק ד דבר הלכה הע' לט, עמ' נד).

נראה שכוונתם היא למדידה מהצד החיצוני של בית השחי, דהיינו מהכתף, וראיה לכך מדברי הראשונים עצמם, שמצינו בדבריהם לשונות מתחלפים, פעמים כתבו שמודדים מהכתף ופעמים מבית השחי, ומשמע שהתכוונו לאותו המקום. כך מוכח מדברי רש"י, שבמקום אחד כתב "קיבורת – דהוא אצל הכתף" (מנחות לז, ב), ובמקום אחר כתב "בגובה הזרוע רחוק מן האציל מעט" (ערכין יט, ב), ואציל פירושו בית השחי. וכן מוכח מהראשונים שציטטו את רבינו תם, שיש כתבו בשמו שהגדרת המקום היא "בין הכתף ובין המרפק" (רא"ש תפילין יח), ויש כתבו בשמו "בין בית השחי למרפק" (תוספות מנחות לז, א). ועוד יש לומר שגם אם כוונת מיעוט הראשונים שכתבו שהמדידה היא מבית השחי, לומר שמודדים מבית השחי ממש, מסתבר לפרש דבריהם באופן שלא ירחיב את המחלוקת, שכוונתם לאותו השיעור כפי שמודדים מהצד החיצוני של בית השחי – מהכתף, שכן כאשר מרימים את היד בצורה מאוזנת, הכתף ומרכז בית השחי מקבילים זה לזה.

ולגבי נקודה השניה, הרי שמסתבר לומר שיש למדוד את הקיבורת כאשר היד כמעט ישרה וכדרך תנוחה הטבעית והרווחת של היד, באופן זה מקום השריר ארוך יותר ומתפשט לעבר המרפק.

כך ביאר הראי"ה קוק, ששאל "אם לשער מקום הקיבורת, דהיינו התפוח, לענין תפילה של יד, כשהיד פשוטה, שאז השיעור הוא גדול, או כשהיא כפופה, שאז השיעור הוא קטן", והשיב: "ונראה דאם רוב התפילין של יד הוא במקומה גם כשהיא [היד, א"ב] פשוטה, יש לומר אולי מן התורה הוי רובו ככולו אפילו בשיעורים... דהוי דרבנן המיעוט הנותר שיהיה דוקא במקומו. ויש לומר דבמידי דרבנן משערים מצב האבר לקולא" וכו' (שו"ת אורח משפט סי' ד; קבצים מכת"ק א, פנקס ראשון ליפו – מילואים, לטו, עמ' קס). דעתו שמשערים את גודל הקיבורת כאשר היד פשוטה ולא כפופה, והטעם לכך הוא שמדין תורה רובו ככולו, ולכן אם הניח את רוב התפילין על הקיבורת כשר, ורק מדברי חכמים אנו מצריכים שיהיה "כולו" ממש. לכן ניתן למדוד את כל מקום הקיבורת בצורה מקילה יותר דהיינו כאשר היד פשוטה.

וכן הובא בשם הרב חיים קניבסקי, שצורת מדידת הקיבורת היא כאשר היד פשוטה: "שאלה: מש"כ השו"ע (כז, א) דמקום הנחת תפילין של יד הוא במקום גובה הבשר, צ"ע האם כוונתו בזרוע פשוטה או בזרוע כפופה? תשובה: מסתבר כשהיד פשוטה... דאין זה מתקבל על הדעת דצריך להיות מורגש ביותר דלא נזכר דבר זה בראשונים, ואף כשהיד פשוטה יש קיבוץ בשר ומסתברא דמניח שם" (דעת נוטה ג – תפילין, סי' רלח).

סיכום

מכלל הדברים מתבאר שהראשונים מסכימים על ההגדרה הבסיסית של מקום הנחת תפילין של יד, ה"קיבורת" – הבשר התפוח שבזרוע. וכולה כשרה בשווה.

דברי רבינו פרץ בהגהות סמ"ק אף הם מתיישבים יפה עם הגדרה זו. ומה שכתב "מחצי הזרוע" לאו דווקא, אלא כוונתו לחלק התחתון של הזרוע, או שכוונתו שחצי הזרוע הוא עיקר הקיבורת אך גם מקום הבשר התפוח שמעט מעל חצי הזרוע כשר להנחה, בדומה לדברי רבנו חננאל שכתב שהקיבורת היא באמצע הזרוע, שזה עיקר מקומה. ואכן לאור העולה מדברי הפוסקים שמדידת הזרוע אינה מבית השחי אל המרפק אלא מהכתף אל המרפק, מובן שחצי הזרוע הוא מקום עיקר הקיבורת, קל וחומר אם מודדים את הקיבורת עצמה כאשר היד פשוטה ואזי מקום הקיבורת מתפשט מעט למטה.

ובזה סרות התמיהות על דברי רבינו פרץ. כך מתבאר שרבינו פרץ לא בא לחדש שיטה לא מוסכמת, אלא לבאר היכן נמצא מקום הבשר התפוח שבין הכתף למרפק. בכך דבריו מתיישבים גם עם דברי הגמרא שיש מקום בזרוע לשתי תפילין, שכן על הבשר התפוח כולו ודאי יש מקום לכך, ואף נערים צעירים שזרועם עדיין קצרה ועיקר הבשר התפוח שלהם הוא בחצי העליון של הזרוע יניחו שם שזהו מקום הכשר לכל הראשונים. בנוסף באופן זה ברור כיצד השימה היא כנגד הלב, שכן הלב הוא מעט גבוה יותר מהחצי התחתון של הזרוע.

וכפי שראינו, הדעה הרווחת באחרונים היא שמעיקר הדין, כלשון הגמרא והראשונים, מקום ההנחה הוא על כל המקום התפוח, וכדברי הגר"א, אלא שרבים כתבו שלכתחילה יש להשתדל להניח בחצי התחתון של הזרוע וכפי שהבינו את בדיק הבית. ועם זאת בשעת הצורך ניתן להניח על המקום התפוח שבחלק העליון של הזרוע ואף לברך על כך כעיקר הדין (קל וחומר שניתן לסמוך על כך בצירוף האחרונים המפרשים את דברי הגר"א שכל המקום שבין המרפק לכתף נחשב כמקום הקיבורת).



הרב ד"ר בועז הוטרר

"רק עלים בודדים וקרועים": אובדן כתביו של הרב מוהליבר ופרסום שרידיהם

- דברים אחדים על הספר
- גורל כתביו של הרב מוהליבר
- פרסום כתביו של הרב מוהליבר
- מעט על קורות חייו של הרב מוהליבר
- תקופת הלובוקה
- תאריך הלידה של הרב מוהליבר
- רבותיו, לימודיו, פרנסתו וחידושיו
- בתקופת הלובוקה
- חידושו של 'העילוי מהלובוקה' וגלגליו

נספח: אגרתו של הרב שמואל מוהליבר אל רבו הרב אליעזר יצחק פריד מוולוז'ין בענייני נדה ומגילה

- מכתבו של הרב מוהליבר לרבותיו בוולוז'ין
- תשובת הרב אליעזר יצחק פריד
- תשובה נוספת של הרב פריד
- מכתבו של הרב שמואל מוהליבר

בימים אלה מתקדמת במכון הר ברכה מלאכת הוצאת אגרותיו של הרב שמואל מוהליבר, מגדולי הרבנים בדורו וממייסדי תנועת חובבי ציון עורך הקובץ, הרב ד"ר בועז הוטרר, סוקר את כרוניקת פרסום שרידי הכתבים של הרב מוהליבר, על רקע טרגדיית שריפתם ואובדן שרידיהם בתהום הנשיה  כן נתבררו פרטים לא ידועים על חייו המוקדמים, תאריך לידתו, רבותיו, פרנסתו וחידושיו  למאמר נלווה נספח ובו אגרת המתפרסמת לראשונה: התכתבות הלכתית בין הרב מוהליבר הצעיר ובין רבותיו בישיבת וולוז'ין

הרב ד”ר בועז הוטרר ”רק עלים בודדים וקרועים”: אובדן כתביו של הרב מוהליבר ופרסום שרידיהם

דברים אחדים על הספר

בע”ה עתיד לצאת לאור, בהוצאת מכון הר ברכה, הספר **אגרות מהר”ש מוהליבר**, שירכז את מכתביו ואגרותיו של הרב שמואל מוהליבר זצ”ל (תקפ”ד-תרנ”ח, 1824-1898), מגדולי התורה בדורו ומראשי תנועת חובבי ציון.

כמי שכהן ברבנות בקהילות ישראל במשך עשרות שנים והיה מעורה בענייני הציבור הרחב, התייחס הרב מוהליבר לסוגיות רבות שעמדו על הפרק. מכלול הכתבים העתידיים להתפרסם בספר מלמד על תפקידיו ותפקודיו רבי-האנפין: בעיות עגיונות וגייטין, שאלות כשרות להן נחשף בהיותו בגרמניה, תוכניות חינוכיות וכלכליות שהעסיקו את הציבור היהודי בדורו, גיוס כספים לעניים, שמירה על כבוד התורה ונושאים, קשריו עם חברת כ”ח, ”גזירת המלמדים”, ראשות ישיבת וולוז’ין, בורות בענייני ישיבת מיר ועוד ועוד.

כפוסק מובהק ומנהיג ציבור חשוב אנו למדים על קשריו עם גדולי הרבנים דוגמת הרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, הרב ישראל יהושע טרונק מקוטנא, הרב חיים אלעזר ואקס מקאליש, הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי”ב) מוולוז’ין, הרב מרדכי אלישברג מבוסק, הרב מרדכי גימפל יפה מרוז’ינוי, הרב עזריאל הילדסהיימר מברלין ועוד. הסכמותיו למחברים ולספרים שונים אף הם קובצו לעשרותיהם בספר. מתוך המכתבים ניכרים גם דקדוקי החסידות והמנהג של הרב מוהליבר כמו גם פרטים שונים הנוגעים לפרנסתו ולמשפחתו.

פועלו הכביר של הרב מוהליבר למען יישוב ארץ ישראל כאחד מראשי ”חובבי ציון” נודע ברבים, אך רק חלק מאגרותיו בנושא זה ראה אור; יתר האגרות נותרו פזורות בארכיונים שונים או בבמות נשכחות. מכתביו בנושא זה מקובצים כעת אל פונדק אחד, בהם תוכניות התיישבות, ענייני השמיטה, גיוס כספים עבור יישוב הארץ, מסעו לארץ ישראל, קשריו עם בנימין זאב הרצל, ועוד.

מרבית כתביו של הרב נפרסים על פני התקופה שבין רבנותו בסובאלק ועד לפטירתו. אגרותיו בענייני הציבור הן בעיקר מתקופת ראדום וביאליסטוק.

האיגרות נדפסות בסדר כרונולוגי, וחושפות את עיסוקו המקביל של הרב במגוון תחומים רחב. כך עומד בעל השמועה כנגדנו במלוא קומתו, עד מקום שידינו מגעת, וכדברי הרב צבי יהודה הכהן קוק בהקדמת "אגרות הראיה": "האגרת, כמו תואר הפנים וקצב תנועות הגוף ואבריו, וכמו אופן הדיבור וצורת הכתב וסגנונם, מביאה היא לידי התבטאות, גם בנידוניה וגם בסגנונה, את עצם מהותו של בעליה, ומשמשת ראיה וביורר לכיוונו ולאופיו".

יזכנו ה' לברך על המוגמר מתוך נחת, ישוב הדעת ושמחה של מצווה.

מאמר קצר זה נועד לסקור את כתבי הרב מוהליבר, את הניסיונות להוציאם לאור לאחר פטירתו ואת הקבצים שראו אור עד כה. לצד זאת, יורחב המבט על תולדות חייו המוקדמים, תוך בירור מחודש של תאריך לידתו, עיסוקיו בשחר נעוריו וחיידוש קצר המיוחס לו מתקופה זו. כל זאת מתוך סקירה רחבה שתתפרסם בעז"ה בספר האיגרות. אל המאמר נלווה פרסום התכתבות הלכתית ולמדנית שניהל הרב כפוסק צעיר עם רבותיו בישיבת וולוז'ין, בעת שבתו בהלובוקה.

גורל כתביו של הרב מוהליבר

כמה ממאמריו של הרב פורסמו בעיתונות עוד בחייו. עם פטירתו, בי"ט בסיוון תרנ"ח, נותרו בביתו כדברי מזכירו הרב יצחק ניסנבוים, "כתבי יד רבים. מהם ספרים מסודרים ומוכנים לדפוס, ומהם שאלות ותשובות בודדות על כל חלקי שלחן ערוך, שצריכים היו לסדרן".¹ ד"ר יוסף מוהליבר, נכדו של הרב, הוביל את היוזמה לסידור והדפסת כתבי היד של סבו בהלכה ובאגדה, במימון שעתיד היה להיאסף ממכירת תמונותיו. יוזמה זו אף נקבעה בהחלטות אסיפת חובבי ציון בביאליסטוק שהתקיימה "אחרי פטירת רבנו הגאון הצדיק זצ"ל ואחרי חלקנו את הכבוד האחרון לגופו הקדוש", ולוותה בפנייה לרבנים "אשר תשובות רבנו זצ"ל בהלכה נמצאות תחת ידיהם להמציא את העתקן לידי נכדו של רבינו זצ"ל מר יוסף מאהליבר עפ"י

1. הרב יצחק ניסנבוים, "קטעי זכרונות", התור, כ"ג אדר א' תרפ"ז (18.2.1927), עמ' 6. במאמר שכתב על הרב עם פטירתו הוא ציין כי "בין כתביו הרבים שהשאיר אחריו ברכה נמצאות תשובות רבות בכל מקצועות ההלכה. חדושים על 'חשן משפט' ועל כל מסכתות, דרושים על דרך הפלפול, דרושים על דרך החקירה ודרושים כעין עטיקה [אתיקה] תלמודית. גם תשובות בדיני פאה וכלאים הבנויות על החשבונות ההנדסיים ולוח נצחי המלמד השתוות הימים למספר בני ישראל ולמספר האזרחים" (הנ"ל, "הגאון רבנו שמואל מאהליווער זצ"ל", אחיאסף, לוח עם ... לשנת תרנ"ט, ורשה תרנ"ח, עמ' 290).

כת[ו]בת ה"ר יצחק ניסנבויים". ההחלטות פורסמו בעיתונות.² זמן קצר אחר כך פרסמו חובבי ציון בביאליסטאק, ורשה וכן וילנה כרוז פומבי בעניין.³ עובר לעשייתן שכר ד"ר יוסף מוהליבר תלמיד חכם אשר עבד על מלאכת הסידור והעריכה, תחת השגחתו הצמודה של המזכיר הרב ניסנבויים. אולם הניסיון לממן את הפרויקט באמצעות מכירת תמונות הרב – בפרט בעת הקונגרס הציוני השני שהתקיים חודשים מספר אחר פטירת הרב – כשל.⁴ כשנה ויותר אחר כך, כמה חודשים לאחר הקונגרס הציוני השלישי, ניסה הרב ניסנבויים לשכנע את חברי הוועד הפועל של התנועה הציונית שזו תרכוש את אלף התמונות שנשארו אצלם. במכתב אליהם מג' בכסלו תר"ס תיאר את חשיבות ההדפסה:

הגאון רבי שמואל מאהליווער זצ"ל היה מתחלה מפורסם לגאון בתורה, אך כאשר החל לעסוק ברעיון הציוני זה כעשרים שנה, החלו מתנגדי חבת ציון להוציא עליו לעז כי איננו גדול בתורה, והשתדלו למעט דמותו ולהקטין האוטוריטעט [הסמכות] שלו. ורבים מהרבנים הצעירים, אשר לא ידעו את הגרש"מ טרם החל לעבוד עבודת הציוניות, חושבים באמת, כי גדול כחם של הרבנים הידועים למתנגדי הציוניות בתורה מכחו של הגרש"מ. את הדבר הזה שמתי אל לבי, כי למען הגדיל את האוטוריטעט של הגרש"מ בתורה, ויחד עם זה להרים את הרעיון הציוני שהגאון רש"מ נשא דגלו ברמה, דרוש להדפיס את כתביו בהלכה, למען יראו הלומדים את כחו בזה.

הוא הוסיף שהפרויקט ירד לטמיון אם לא ימומן בסך אלף רובל באמצעות רכישת התמונות –

2. פורסם בהצפירה, כ"ה בסיוון תרנ"ח (15.6.1898), עמ' 670; ואחר כך גם בהמגיד ובהמליץ. נוסח המסמך הכתוב בכתב יד האופייני לרב ניסנבויים, מצוי בארכיון הציוני A9/86/4. ד"ר יוסף מוהליבר פרסם הודעה כי הוא עתיד למכור את תמונות סבו ושמונה לו זכויות יוצרים. ההודעה פורסמה בהצפירה, ל' בסיוון תרנ"ח (20.6.1898), עמ' 692, וחזרה והתפרסמה בעיתונות העברית בימים שלאחר מכן.

3. על הפנייה לחתום על הכרוז, ראו במכתבם של שאול פנחס רבינוביץ' (שפ"ר) והרב יצחק ניסנבויים, מא' בתמוז תרנ"ח, ליצחק ליב גולדברג מווילנה (ישראל שפירא (עורך), אגרות הרב ניסנבויים (תרנ"א-תש"א), ירושלים תשט"ז, אגרת קט, עמ' 101). הכרוז פורסם בהצפירה, ו' בתמוז תרנ"ח (26.6.1898), עמ' 714, ובימים שלאחר מכן גם בהמליץ ובהמגיד. מודעה המבשרת על מכירה של תמונות הרב ש"יצאה לאור בפורמט גדול ע"י נכדו יוסף מאילעווער" נדפסה בהצפירה, י"א באלול תרנ"ח (29.8.1898), וחזרה ופורסמה בעיתונות העברית במהלך השנה העוקבת (תרנ"ח-תרנ"ט, 1898-1899).

4. ראו: הרב יצחק ניסנבויים, עלי חלדי, ורשה תרפ"ט, עמ' 136-137.

עתה אם אתם תשיבו לי התמונות כלן ותשארנה מונחות בביתי, וגם כתבי הגרש"מ ישארו בלתי מודפסים, ואז לבד [מלבד] שהציוניות ברוסיא סובלת ועוד תסבול מזה, הנה מה יאמרו מתנגדינו: גאון אחד היה להציונים שכבדוהו בחייו – ובמותו תיכף שכחוהו, אין קונה תמונתו ואין מדפיס ספריו, ובזה נדחה את יתר הרבנים ממחיצתנו! זה הוא מצב הדברים, ועתה שפטו בעצמכם מה עליכם לעשות, ואנכי לא אדבר עוד בענין זה הנוגע לכם כמו לי.⁵

בפועל דחה הוועד הפועל הציוני את הבקשה, הכתבים לא נדפסו ומרביתם אבדו בפרעות בביאליסטוק בשנת תרס"ו (1906). כך ציין בצער הרב ניסנבוים בזכרונותיו: "בין בה וכה חפצנו לא הושג. כתבי הגרש"מ לא נדפסו והם אבדו אחר כך בעת הפרעות ביהודים בביאליסטוק עד היום הזה",⁶ "זכרון זה עדין הוא צובט את לבי".⁷ בשנת תר"פ (1920) חיבר הרב ניסנבוים מסה על הרב מוהליבר. לאחר שציין את גדולתו בתלמוד, הלכה, אסטרונומיה, קבלה והיסטוריה של עם ישראל, הוסיף:

כל ידיעותיו הרחבות והעמוקות האלה השאירו עקבותיהן בספרים שחבר בשפה עברית יפה. בכתביו, שנשארו אחריו, נמצאו יותר ממאתים גליונות של דפוס בתשובות על ארבעה חלקי שו"ע, חדושים כמעט על כל הש"ס ועל "חושן משפט", דרושים כעין אטיקה [אתיקה] תלמודית, דרושים ע"ד החקירה, תשובות בדיני פאה וכלאים הבנויים על חשבונות הנדסיים, תשובה ארוכה וחשובה מאד בדבר "שאלת השמיטה", שסדרתי עפ"י כתביו ועל פיו, גם לוח נצחי, המלמד השתוות הימים למספר בני ישראל ולמספר האזרחים [לוח שנה עברי ארוך טווח, המקביל ללוח שנה לועזי], ועוד.⁸ הכתבים האלה, שהיו כבר מסודרים תחת פקוחי לדפוס, ונמצאו ברשותו של נכד המנוח ד"ר מוהליבר, נקרעו ברובם ונשחתו ע"י הפורעים בעת הפרעות האיזמות בביאליסטוק בקיץ תרס"ו.

5. שפירא, אגרות הרב ניסנבוים (לעיל, הע' 3), אגרת קיט, עמ' 109.

6. ניסנבוים, עלי חלדי (לעיל, הע' 6), עמ' 137.

7. ניסנבוים, "קטעי זכרונות" (לעיל, הע' 1), עמ' 6. יש לציין כי בשנת תרנ"א, מאימת השלטונות הרוסיים בעקבות חשיפת אגודת "נס ציונה" בישיבת וולוז'ין, שרף הרב מוהליבר – בעצה אחת עם מזכיר תנועת חובבי ציון יהודה ליב אפל – ארכיון גדול של התנועה שהיה ברשותו (ראו: ישראל קלויזנר, תולדות האגודה נס ציונה בוולוז'ין, ירושלים תשי"ד, עמ' כ-כא).

8. השוו לעיל, הע' 1. התשובה בעניין השמיטה נכתבה בשנת תרמ"ח והוהדרה על ידי הרב ניסנבוים בפיקוח הרב מוהליבר בשנת תרנ"ה. ראו: הרב יצחק ניסנבוים, 'שרטוטים לדמותו הרוחנית', הצופה, י"ח בסיוון תרצ"ח (17.6.1938), עמ' 5.

בביבליויטיקה [בספרייה] העשירה, שנשארה אחרי הגרש”ם, היו ספרים רבים בהיסטוריה וקבלה, מלאים הערות חשובות בצדי הגליונות ושוליהם, ביחוד רבו ההערות האלה בספרי הגאון רבי יעקב עמדין במלחמתו נגד הגאון רבי יונתן אייבשיץ זצ”ל, אבל כל הביבליויטיקה הזאת נשרפה בשרפה אחת שפרצה בביאליסטוק. וכה נשארו מכל יצירות רוחו של הגרש”ם רק עלים בודדים וקרועים מתשובותיו וספרים אחרים שלמים בחדושי הש”ס ודרושים, הנמצאים תחת יד נכדו הנזכר, ומאמרים אחדים שהדפיס ב”הלבנון” [...] ”המגיד” וב”שיבת ציון”. אבל גם ”שארית פליטה” זו, אם תראה בזמן מן הזמנים אור הדפוס, תעיד לדורות הבאים, כי היה רבי שמואל מוהליבר אחד הגאונים המובהקים בדורו, דור של מאורות גדולים ומזהירים בשמי היהדות הרוסית, ולא לחנם ירש את כסאות-הרבנות של הגאון רבי יחיאל הלר בסובאלק והגאון בעל ”עונג יום-טוב” בביאליסטוק, והרבה משישי הגאונים היו מעריצים את גודל תורתו.⁹

שרידי הכתבים, שאף נפגעו במהלך מלחמת העולם הראשונה, נשמרו בידי נכדו ד”ר יוסף מוהליבר, שעלה ארצה בשנת תר”פ (1920) והתיישב בירושלים.¹⁰

פרסום כתביו של הרב מוהליבר

בשנת תרפ”ג (1923), במלאות עשרים וחמש שנה לפטירת הרב, הוציאה הסתדרות המזרחי ספר לזכרו בשם ”ספר שמואל”, בעריכת הרב יהודה ליב פישמן (מימון).¹¹ בספר כלולים ליקוטים מתוך כתבי הרב שהיו מצויים בידי נכדו ד”ר יוסף מוהליבר. הנכד עצמו פרסם בספר זה קובץ של ”דעותיו והשקפותיו” של סבו, אותן ליקט מן הכתבים שבידו.¹² כן ראה אור בספר זה ”קונטרס דברי שמואל: שו”ת וחדושים” הכולל כמה סימנים, אותם ערך לדפוס הרב מימון, מתוך הכתבים הנזכרים. בנוסף פורסמו בספר כמה מכתבים של הרב מוהליבר בההדרת ר’ יצחק ריבקינד. מכתבים אלה נשמרו בעזבון הנצי”ב מוולוז’ין, וריבקינד קיבלם מידי בנו הרב מאיר בר-אילן.

9. הרב יצחק ניסנבוים, הדת והתחיה הלאומית: פרקי היסטוריה קצרים, ורשה תר”פ, עמ’ 73-74; הנ”ל, ”ראשונים לציון”, העברי, כ”ב כסלו תרפ”א (3.12.1920), עמ’ 7-8.

10. ראו: הרב יהודה ליב מימון, למען ציון לא אחשה: פרקי זכרונות על הציונות, חלק א, ירושלים תשי”ד, עמ’ 148.

11. הרב יהודה ליב פישמן [מימון] (עורך), ספר שמואל: זכרון להרב שמואל מוהליבר במלאת עשרים וחמש שנה לפטירתו (”ט סיון תרנ”ח-”ט סיון תרפ”ג), ירושלים תרפ”ג.

12. קובץ זה נדפס גם בחוברת בפני עצמה: דעותיו והשקפותיו של רבי שמואל מוהליבר ז”ל: לקוטים מתוך כתביו, ירושלים תרפ”ג; ושוב באייר תשע”ח על ידי ”מרכז הרב מוהליבר” שבמזכרת בתיה.

במאמר שכתב הרב ניסנבוים בשנת תרצ"ח (1938), במלאות ארבעים שנה לפטירת הרב מוהליבר, הוא קרא להדפיס את יתרת כתביו של הרב:

ארבעים שנה עברו מיום פטירתו של רבי שמואל. ואם "עד ארבעין שנין לא קאים אינש אדעתיה דרביה" [עבודה זרה ה, ב] – הנה עתה כבר באה העת לקום על דעת רבנו זה, לתת לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע את דעותיו, השקפותיו ודרכיו גם בהבנת התורה וגם בבנין הארץ, ולא נתע עוד ארבעים שנה במדבר העמים שלנו כמו שתעינו עד עתה.

למטרה זו יש להדפיס את כתבי-היד שנשארו אחריו. רבים מהם נקרעו ונשחתו על-ידי הפורעים בשעת הפרעות בביאליסטוק, בשנת תרס"ו. אולם עוד רבים נשארו והם בירושלים ביד נכדו המחכים לראות אור. יודע אנוכי, כי רבי שמואל רצה לראותם נדפסים. הוא לא הדפיסם בחייו, באשר ההדפסה היתה צריכה לעלות לסכום כזה, שלא היה בידו. ולפנות לעזרת אחרים או ללוות הלוואות ולהפיץ אחר-כך את הספר על-יד הטלתו על אחרים לא אבה. זה היה למורת רוחו, בהפצה כזו ראה עלבון לכבוד התורה. ועל-כן נשארו בכתובים. בין כתבי היד ישנם מלבד ספרי הלכה גם ספרי דרוש ומוסר, בהם דברים יקרי-ערך על התורה ועל האומה, שלא נתיישנו גם היום.¹³

כחצי שנה לאחר מכן, בה' בשבט תרצ"ט, במכתב אל ד"ר יוסף מוהליבר, הוסיף וכתב הרב ניסנבוים: "כפי הנראה יוציא 'מוסד הרב קוק' את שארית הפליטה של כתבי היד שיש תחת ידך מאת זקנך הגרש"מ זצ"ל". הוא הציע לצרף לכתבים אלו דברי תורה של הרב שפורסמו בעבר בבמות שונות, והמליץ לפתוח את הספר בביגרפיה מקיפה שתתבסס על החומרים שכבר נדפסו בעבר וכן על זיכרונותיו האישיים של ד"ר מוהליבר עצמו. את מכתבו חתם בבקשה לקבל את חוות דעת הנכד על ההצעה, ובשאלה האם יאות לקבל על עצמו את מלאכת ההוצאה לאור.¹⁴

ד"ר יוסף מוהליבר נפטר ביום ו' באדר א' תש"ג (1943). שנה לאחר מכן, בשנת תש"ד (1944), פרסם הרב מימון, בהוצאת מוסד הרב קוק, ספר ובו כמה עשרות תשובות וחיידושים הלכתיים של הרב מוהליבר, ככרך ראשון מכתביו ההלכתיים – "חקרי הלכה ושאלות ותשובות".¹⁵ בהקדמתו ציין הרב מימון כי "הכתבים המתפרסמים

13. ניסנבוים, "שרטוטים לדמותו הרוחנית" (לעיל, הע' 8), עמ' 5.

14. ראו תצלום המכתב בספרייה הלאומית בירושלים, אוסף חן מלך מרחביה, 1812 4* ARC.

15. הרב שמואל מוהליבר, חקרי הלכה ושאלות ותשובות מאת ר' שמואל מוהליבר עם הערות "וזאת ליהודה" מאת הרב י"ל פישמן [מימון], חלק ראשון, ירושלים תש"ד (אורח חיים – י"ח סימנים; יורה דעה – י"ט סימנים; חושן משפט – ו' סימנים. סך הכל: רכ"ט עמודים).

בכרך זה לראשונה, ששרדו לפליטה מספריו שבכתב יד שעלו באש בעת הפרעות בביאליסטוק בקיץ תרס"ו, היו גנוזים בכתב-יד בידי נכדו הד"ר יוסף מוהליבר ז"ל שלפני מותו מסרם לנו לשם פרסום.

הוא הוסיף ש"בכת"י [בכתב יד] נשארו עוד חדושים על הש"ס ושו"ת על אה"ע [אבן העזר] כדי כרך שלם, וספר מיוחד בשם 'עטרת יוסף' המכיל חדושים ודרשות לפרשיות השבוע, שאנו מקוים להוציאם לאור בעז"ה. אגרותיו וכתביו הציוניים יופיעו בסדרת הספרים 'כתבי יסוד של הציונות הדתית' של 'מוסד הרב קוק' בצרוף מבוא ותולדה מפורטת. למעשה, בעשרים וחמש השנים הבאות יצאו רק פרסומים בודדים מן הכתבים הללו.¹⁶

בשנת תש"מ (1980) הוציא מוסד הרב קוק את הספר: "שו"ת מהר"ש מוהליבר" שכלל את הכרך ההלכתי הראשון משנת תש"ד, יחד עם תשובות רבות נוספות מכתבי היד הנזכרים שהיו ברשות מוסד הרב קוק, המאגדים כפי הנראה את רוב ככול החומר ההלכתי שהיה ברשותם. שמו של עורך קובץ התשובות לא צוין אולם ניתן להעריך שהוא הרב שילה רפאל.¹⁷

מאז, חרף הצהרת מוסד הרב קוק על התוכנית להוצאת שאר כתביו של הרב מוהליבר ובהם ספר נעוריו "עטרת יוסף" וקובץ "אגרותיו וכתביו הציוניים", כמדומה שלא יצא דבר וחצי דבר מן הכתבים שהיו ברשות מוסד הרב קוק. יתר על כן מהנהלת

16. בשנת תשי"ח (1958) פרסם הרב מימון דרשה של הרב מוהליבר ("רעיוני קודש לחג השבועות", סיני מג (תשי"ח), עמ' קצא-קצד). הוא הדפיס אותה שוב שנה אחר כך ובפרסום זה ציין: "כאמור היה ר' שמואל אחד מגאוני הדור ומלבד הרבה כתבים שהשאיר בהלכה, נמצא בספרייתי כרך אחד מכתביו בדברי אגדה והנני להעתיק כאן מאמר אגדי אחד מתוך כתביו, לכבוד חג השבועות, שנכתב בהולובוקי" (הרב יהודה ליב מימון, מדי חודש בחדשו: פרקי זכרונות לחדשי ישראל, מחזור חמישי, ירושלים תשי"ט, עמ' 44). לאחר פטירת הרב מימון (בשנת תשכ"ב, 1962) נדפס מאמר למדני של הרב מוהליבר בקובץ שערך נכדו של הרב מימון, הרב שילה רפאל, "מתוך כת"י הנמצא בספריית יהודה שע"י מוסד הרב קוק" (ברכת שהחינו בלולב" (חג הסוכות תרנ"א), בית התלמוד, ספר ח: עניני סוכה ושביעית שנתלבנו בכולל אברכים בית התלמוד – נוה יהושע, ירושלים תשל"ד, עמ' קכח-קלב).

כמה שנים אחר כך הדפיס ד"ר יצחק רפאל, חתנו של הרב מימון, הספד של הרב מוהליבר על רבי חיים הלברשטאם הרבי מצאנז, שנפטר בשנת תרל"ו. רפאל ציין שם כי "בין כתב-היד הנמצאים ב'ספריית יהודה' (מאוספו של הרב י. ל. הכהן מימון) נמצא גם קובץ מדרשותיו המצוינות. מתוכו לקוחים גם דברי-הספד אלה". עוד הוסיף כי בכתב היד נמצא גם הספד על רבי אברהם לנדא, האדמו"ר מטשכנוב, שנפטר בתרל"ה, והמספד זה נשאר חלק בלבד, אותו לא הדפיס ("דברי הספד של הגאון רבי שמואל מוהליבר על האדמו"ר רבי חיים מסאנדז", סיני פ (תשל"ז), עמ' קצג-ר).

17. הרב שמואל מוהליבר, שו"ת מהר"ש מוהליבר: שאלות ותשובות וחקרי הלכה, בצירוף מבוא והערות מאת הרב יהודה לייב הכהן מימון, מוסד הרב קוק תש"מ (אורח חיים – כ"ה סימנים; יורה דעה – כ"ו סימנים; אבן העזר – ל"ח סימנים, חושן משפט – ט' סימנים, חידושים בש"ס ורמב"ם – י"א סימנים. סך הכל: שפ"ג עמודים).

מוסד הרב קוק נמסר לנו לאחרונה כי הם אינם מצליחים לאתר כלל את כתבי היד של הרב מוהליבר שהיו ברשותם. כך אבד אוצר בלום.¹⁸

ביוזמת ר' אחיעזר ארקין – מייסד מדרשת 'ציוני דרך' ומוזיאון הרב מוהליבר במזכרת בתיה, המקדיש שנים רבות להפצת תורתו ופועלו של הרב – נדפסה בשנת תשפ"ב (2022) מהדורה מחודשת של "שו"ת מהר"ש מוהליבר" בהוצאת מוסד הרב קוק ובשיתוף "מרכז הרב מוהליבר" במזכרת בתיה, הכוללת 'פתח דבר' מיוחד למהדורה זו.

בנוסף, בשנת תשפ"ד (2023), לכבוד שנת המאתיים שנה להולדת הרב, ראה אור ביוזמת ר' אחיעזר ארקין הספר "ברית האהבה והשלום". ספר זה מאגד את שרידי כתביו ההגותיים של הרב ופורש מבחר ממאמריו, נאומיו ואיגרותיו בתחומי החינוך וההשכלה, יישוב הארץ והציונות והמחשבה היהודית.¹⁹ כן עתידה לצאת בקרוב בע"ה בידי "מרכז הרב מוהליבר" ומוסד הרב קוק, מהדורה מחודשת ומורחבת של "ספר שמואל".

חרף אובדן רבים מכתבי הרב במשך השנים – מחד, ופרסום חלקים נרחבים משרידיהם – מאידך, נותרו כתבים נוספים בכתבי יד ובדפוס שטרם ראו אור באופן מסודר. כרך "אגרות מהר"ש מוהליבר", בהוצאת מכון הר ברכה, נועד להשלים את החסר בתחום התכתביותו של הרב לאורך שנות חייו, וכן לאגד כתבים הלכתיים ורעיוניים שלא נכללו בחיבורים הקודמים. יהי רצון שחפץ ה' בידינו יצליח ונזכה לברר מקחו של צדיק.

מעט על קורות חייו של הרב מוהליבר

בהיבט הכרונולוגי-גיאוגרפי, חייו של הרב שמואל מוהליבר נפרסים על פני חמש תקופות וקהילות:

הלובוקה – ראשית חייו (תקפ"ד-תר"ח, 1824-1848) ורבנותו הראשונה (תר"ח-תר"ד, 1848-1854). הרב נולד למשפחת רבנים שהתפרנסו מעמל כפיהם. למד תורה מאביו

18. מעט על קורות כתבי היד הרבים של אישים שונים שאבדו במוסד הרב קוק במשך השנים, ראו בתחקירו של אליהו גליל, "מוסד הולך ונעלם", שביעי, 331, ט"ו כסלו תשע"ט.

19. הרב שמואל מוהליבר, ברית האהבה והשלום: כתבים על ציונות, חינוך, מחשבה ומעשה, בעריכת אברהם מוניץ עם מבוא מאת אחיעזר ארקין, ירושלים תשפ"ד.

ומרב הקהילה, ותקופה קצרה בישיבת וולוז'ין. עסק במסחר כחמש שנים עד שעסקיו התמוטטו, וקיבל על עצמו בגיל 24 את רבנות עיר הולדתו הלובוקה.

רבנות שאקי (תרי”ד-תר”ך, 1854-1860). מעטים הפרטים על תקופה זו. ממעט התכתבויות הלכתיות בשש שנים אלה, עולה התנהלות רבנית ”קלאסית” של הנהגת הקהילה ופסיקת הלכה בנושאי השגרה.

רבנות סובאלק (תר”ך-תרכ”ח, 1860-1868). סובאלק היא עיר מחוז וקהילתה הייתה מבוססת ומנתה אלפי נפשות. בתקופה זו התבסס מעמדו של הרב כפוסק וכמנהיג, הבא במגע עם גדולי תורה בנושאים ציבוריים ופרטיים כאחד. הרב הקים ישיבה בעיר, עודד לימודי חול במוסדות החינוך בעירו, תיקן תקנות והחל להעניק הסכמות. **רבנות ראדום** (תרכ”ח-תרמ”ג, 1868-1883). בשל נסיבות כלכליות עקר הרב מסובלאק ושימש כרב בראדום, עיר חשובה שבה התגוררו אלפי יהודים. בתקופה זו התבלט הרב כפוסק חשוב ומראשי המדברים בהלכה ובהנהגת הציבור. פרסם מאמרים חשובים בנושא שילוב התורה וההשכלה. כדי להיות עצמאי רכש הרב אחוזה חקלאית. בתרמ”א, עם תחילת הפרעות ברוסיה (”סופות בנגב”), החל הרב לעסוק בפעילותו הציונית.

רבנות ביאליסטוק (תרמ”ג-תרנ”ח, 1883-1898). עיר מסחר גדולה וחשובה שנהנתה מהמהפכה התעשייתית, בה התגוררו עשרות אלפי יהודים. לצד כהונתו כרב עיר גדולה וכאחד מפוסקי ההלכה ומנהיגי יהדות מזרח אירופה, השקיע הרב בתקופה זו את כל אונו למען מצוות ישוב ארץ ישראל כאחד מראשי תנועת חובבי ציון, מיום היווסדה ועד לפטירתו. הרב גייס כספים ותמיכה ציבורית, ייסד את ”המזרחי” הראשון, ועוד ועוד.

תקופת הלובוקה²⁰

כפתיח למפעל קיבוץ אגרותיו וכתביו הנוספים של הרב מוהליבר, נתייחס להלן לשלוש נקודות מתקופת הלובוקה – התקופה המוקדמת והפחות ידועה בחייו – ולשרידים הספרותיים שנותרו ממנה או המאזכרים אותה: תאריך לידת הרב, עיסוקיו בשחר חייו, וגלגולו של חידוש תורני המיוחס לו בתקופה זו. פרטים אלו התחדשו והתבררו במהלך המחקר המקיף שנערך לקראת הוצאת ספר האיגרות. בעז”ה, במבוא לספר יפורטו בהרחבה קורות חייו ופועלו התורני, החינוכי והציבורי.

20. Głębokie / Hlybokaye (גלֶבּוֹקִי/הֶלִיבּוֹקִיָה) שברוסיה הלבנה. בכתבי עברי ויידישאי נכתב שמה בשלל וריאציות: הלובוקה, האלובאקי, האלובאקא, האלובאקע, גלובוקי, גלובאק, גלובאקי.

תאריך הלידה של הרב מוהליבר

התיעוד המוקדם ביותר לפרטים אודות ילדותו של הרב מצוי, ככל הנראה, ברשימה ביוגרפית שראתה אור לרגל יום הולדתו השבעים, בחודש ניסן תרנ"ד (1894).²¹ חגיגות יום ההולדת, ובכללן התרומות שהוקדשו לפועלי 'גן שמואל' הסמוכה לחדרה, זכו לסיקור נרחב בעיתונות התקופה.²²

ברשימה זו צוין שמשפחתו של הרב הייתה מיוחסת, וכללה על פי מסורת המשפחה עשרים ושניים דורות של גדולי תורה. אבי אביו ר' יוסף הארידאקער (מן העיירה הוורודק-דייד, ברוסיה הלבנה), תלמיד חכם גדול שהתפרנס ממסחר, למד אצל ר' חיים מוולוז'ין עוד קודם להקמת הישיבה שם. אביו הרב יהודה ליב, גדול בתורה ובקי בחשבון, ברח כאביו מהרבנות וקיבל על עצמו משרת רבנות רק באחרית ימיו בשאלאק (סלקאס), עיירה הסמוכה לדווינסק.

עוד צוין שם כי הרב מוהליבר נולד בעיירה הלבובה בכ"ז בניסן תקפ"ד. תאריך לידה זה הזכיר הרב עצמו באותה תקופה,²³ ומאז הוא נזכר בקביעות בתיאורים הביוגרפיים אודותיו. תאריך זה הופיע גם על לוח המצבה השמאלי באוהל קברו של הרב בביאליסטוק. הכיתוב תועד ב"פנקס ביאליסטאק", בעריכת אברהם שמואל הרשברג בשנים תרצ"ה-תרצ"ו (1935-1936).²⁴ ניתן להבחין בו אף בתצלום האוהל משנת תרפ"ט (1929), המצוי בספרייה הלאומית בירושלים.²⁵

21. 'איש יהודי ספרא' (משה מרדכי פראס), "רבינו שמואל מוהליבר", אחיאסף: לוח-עם ... לשנת תרנ"ה, ורשה תרנ"ד, עמ' 243-257. פראס היה עיתונאי וחובב ציון, תושב ורשה, ממעריצי הרב. ראו סקירתו את הלוויית הרב בהצפירה, כ"ה בסיוון תרנ"ח (15.6.1898), עמ' 669-670.

22. ראו למשל כתבה "חג השבעים" בהצפירה, כ"ה בניסן תרנ"ד (1.5.1894), לפיה הרב מוהליבר יחוג את יום הולדתו השבעים "ביום ה' לשבוע זה (יום כ"ז ניסן)". בלקסיקון ביוגרפי שנערך לדפוס בקיץ תרנ"ד, צוין בערך על הרב מוהליבר כי נולד "ביום כ"ז ניסן תקפ"ד", וכי "ביום כ"ז ניסן שנה זו מלאו לו שבעים שנה, וכל גדולי ישראל חכמיו ונדיביו לקחו חלק ביום החג הזה, ומעשי צדקה שונים נתיסדו בערים רבות למזכרת היום הזה" (בן ציון אייזנשטאט, דור רבניו וסופריו, ורשה תרנ"ה, עמ' 37).

23. במכתב פומבי לחובבי ציון מכ"א באייר תרנ"ד, ציין הרב: "למרות חפצי לבלי חוג את חג יובלי, נאלצתי למלאות בקשת מיודעי אשר ידעו כי ביום כ"ז בניסן ימלאו לי בחסד ד' שבעים שנה". (אצ"מ 24\616. המכתב נכתב בידי מזכירו, הרב יצחק ניסנבוים, ונושא את חתימת ידו של הרב). הרב הסביר במכתבו כי נעתר לבקשה רק לאחר ששוכנע בתועלת הציבורית שתצמח מהחגיגות לקידום יישוב הארץ.

24. אברהם שמואל הערשבערג (עורך), פנקס ביאליסטאק: גרונט מאטעריאלן צו דער געשיכטע פון די יידן אין ביאליסטאק ביז נאך דער ערשטער וועלט מלחמה [חומרי יסוד לתולדות היהודים בביאליסטוק עד לאחר מלחמת העולם הראשונה], כך, א, ניו יורק תש"ט, עמ' 176. בהעתקה שעשה הרשברג יש כמה אותיות שלא דייק בהן, כמו הוספת אותיות אהו", וכמו גם טעות כתיב בהקדמה לשם אביו של הרב: בהר"ח במקום בהרה"ג. וכאן הובא מתוקן.

25. האוסף הלאומי לתצלומים על שם משפחת פריצקר, הספרייה הלאומית, 4775 8* TM.

לוח א	לוח ב
פ"נ רבנו שמואל מוהליבר זצ"ל הגאון אב"ד דקהלת ביאליסטאק אחד המיוחד בגאוני דורו, צדיקיו וקדושו, מחולל תנועת חבת ציון בכל תפוצות הגולה וממיסדי הישוב החדש של בני ישראל בארץ ישראל נשמתו צרורה בצרור החיים הנצחיים של עמו תורתו וארצו	פ"נ רבנו שמואל מוהליבר בהרה"ג ר' יהודה ליב זצ"ל שמש ברבנות חמישים שנה בקהלות הלובוקי שאקי סובאלק, ראדום וביאליסטאק משנת תרמ"ג נולד בהלובוקי פלך ווילנא כ"ז ניסן תקפ"ד נסתלק בביאליסטאק י"ט סיון תרנ"ח

אולם מתברר כי קדמה למצבות המוכרות מצבה שלא זכתה לאזכור במקורות המאוחרים. מידע זה עולה מתיעוד שנערך בשנת 1910 (תר"ע), עבור "המחלקה לענייני דת של העדות הזרות" במשרד הפנים הרוסי, במסגרת פרויקט להעתקת כתובות נבחרות מבתי כנסת ומצבות ברחבי האימפריה.²⁶ בין היתר תועדו שתי מצבות מבית העלמין החדש בביאליסטוק, ובהן מצבת הרב מוהליבר, שנוסחה הועתק בעברית ובתרגום לרוסית, כדלהלן:

26. העתקי כתובות ממצבות ובתי כנסת יהודיים מערים שונות באימפריה הרוסית שנשלחו ל"מחלקה לענייני דת של העדות הזרות" במשרד הפנים, 1910, הספרייה הלאומית בירושלים HM2-7920.18. סימול מקורי: הארכיון ההיסטורי הממלכתי הרוסי (RGIA), סנט פטרבורג, 821-10-1142.

27 אדמו"ר

רבן של כל בני הגולה, גאון התורה,
 וענק הרוח, הצדיק רב העלילה,
 שעמד בראש עניני עמו, וקולו הלך
 בכל תפוצות ישראל, ובנה בנין
 עדי עד – הוא הישוב החדש בארצנו הקדושה,
 מורנו ורבנו הגאון רבי שמואל זצ"ל
 בהרב הגאון רבי יהודה ליב מאהילעווער ז"ל
 נולד ביום ש"ק כ"ז ניסן תקפ"ד ושמש
 בכתר הרבנות חמשים שנה בק"ק
 גלובאקי, שאקי, סובאלק, ראדאם,
 ונתקבל לרב אב"ד בק"ק ביאליסטאק באדר א' תרמ"ג
 ופה נתבקש בישיבה של מעלה ביום החמשי י"ט סיון תרנ"ח.

היעדרותה של המצבה המוקדמת מהתיעודים המאוחרים נובעת, כפי הנראה, מכך שהייתה מצבה זמנית.²⁸ עדות לכך עולה ממאמר שפרסם אברהם שמואל הרשברג בעיתון מקומי בביאליסטוק בשנת תרפ"ג (1923), לקראת יום השנה ה-25 לפטירת הרב. במאמרו ביקש הרשברג להפנות את תשומת לב הקהילה לעובדה שעד לאותה עת טרם הוקמה מצבה באוהל הרב. הוא הסביר כי המצבה לא הוקמה בעת בניית האוהל בשל שאיפתם של "חובבי ציון" להביא לשם כך אבן מארץ ישראל, אולם לימים התברר כי האבן הארצישראלית רכה מדי ואינה עמידה בטלטולי הדרך למרחקים ארוכים. עוד הוסיף הרשברג כי יש להפקיד את ניסוח הכיתוב על המצבה בידי מומחים.²⁹

כשנתיים לאחר מכן יצא הדבר אל הפועל, כפי שתואר בכתבה שפורסמה באותו עיתון (בתרגום מידיש):

27. שמא יש לשער שהיה רשום גם "פ"נ", ואולי היה מעוטר כמו במצבות החדשות שנקבעו באוהל הרב, בעיטור של מגן דוד וכדומה, ולכן מבלי משים לא הועתקו אותיות אלו.

28. השימוש במצבה זו בניסוח הארכאי "מאהילעווער", בשונה מהניסוח במצבות האחרות "מוהיליבר", מחזק אף הוא את הסברה על אותנטיות המצבה.

29. "צום 25-טן יארצייט פון ר' שמואל מאהילעווער ז"ל" [לקראת יום השנה ה-25 לפטירת ר' שמואל מוהילבר ז"ל], דאס נייע לעבן: ביאליסטאקער טעגלאכע צייטונג [החיים החדשים: העיתון היומי של ביאליסטוק], כ' סיון תרפ"ה (12.6.1925), עמ' 7.

מרשימה מאוד הייתה אמש חנוכת המצבה החדשה באוהל של הגאון רבי שמואל מאהילעווער ז"ל. בשעה אחת עשרה לפני הצהריים יצאו המשלחות מטעם הקהילה בחמש עשרה כרכרות, שנסעו ברחובות כהלכה יפה. בבית העלמין, ליד האוהל, סביב השולחן עמדה הנשיאות הזמנית, שהורכבה מה' [אדון] רפאל ליפשיץ (יושב ראש) וה' [והאדונים הנכבדים] מרדכי פריידקעס ומשה באצן קאווסקי. את המקום מילאו כ-100 איש מחשובי העדה, בראשם הרב [דוד] פאיאנס, הרבינר [הרב מטעם] ד"ר ראָזנמן ואחרים. את הטקס פתח ה' ליפשיץ בנאום קולע מאוד, ובו הצביע על שלוש הפעמים שבהן מופיעה המילה "מצבה" בתורה, וכולן מתאימות בדיוק לנפטרנו הגדול. לאחר שהרב פאיאנס הסיר מן המצבה את הכיסוי השחור, נישאו נאומים נלהבים על ידי ה' דאבקין (מזרחי), הרבינר ד"ר ראָזנמן (מטעם העירייה), ר' ברוך אליהו הלפרן (קהילה), ר' וולף העפנר (ציונים), ר' זלמן פארבער (חברה קדישא), ד"ר טארלא (קרן היסוד). לאחר שהחזן פלאטקין אמר הזכרה, נשא הרב פאיאנס דברי סיום. יושב הראש הזכיר שדווקא היום חל יום השנה להרוגי הפוגרום,³⁰ והציע לנוכחים לבקר בקבר האחים שלהם. כולם הלכו לשם, ר' זלמן פארבער הספיד את הקדושים, ד"ר גוטמאן נשא נאום נרגש, החזן פלאטקין אמר יזכור, ובראש מורכן נפרדו איש מרעהו.³¹

מכל מקום, במצבה המוקדמת של הרב צוין כי הוא: "נולד ביום ש"ק [שבת קודש] כ"ז בניסן". נתון זה, המצביע על כך שלידתו הייתה בשבת, נזכר במקור נוסף: חוברת לנוער שפרסם הרב יהודה ליב פישמן [מימון], מטעם הסתדרות המזרחי, בשנת תרפ"ג (1923).³² נתון זה לא נמצא ככל הידוע בשום אחת מן הביוגרפיות שאותן הזכיר

30. הכוונה היא לפוגרום בביאליסטוק שהוזכר לעיל, שהתרחש בעיר בכ"א-כ"ג בסיוון תרס"ו (1906), בו נרצחו למעלה מ-80 יהודים.

31. "די מצבה-אויפדעקונג אין אוהל פון ר' שמואל מאהילעווער" [חשיפת המצבה באוהל של ר' שמואל מוהליבר], דאס נייע לעבן: ביאליסטאקער טעגלאכע צייטונג, כ' סיוון תרפ"ה (12.6.1925), עמ' 7. אני מודה לידידי וקרובי עו"ד ר' משה אריאל פוס על ההפניה למקור זה.

32. הרב שמואל מוהליבר: תולדותיו עם תמונתו למלאת עשרים וחמש שנים לפטירתו ("י"ט סיון תרנ"ח-י"ט סיון תרפ"ג), ירושלים תרפ"ג. החוברת ראתה אור בהוצאת "קופת ספר שמואל", על ידי הסתדרות המזרחי, בעילום שמו של מחברה. כחמש עשרה שנים לאחר מכן היא שולבה עם תוספות בציון שם מחברה, בתוך קובץ שיצא לאור בהוצאת מוסד הרב קוק מטעם תנועת בני עקיבא (הרב משה צבי נריה (עורך), רבנו שמואל מוהליבר ז"ל: למלאת ארבעים שנה לפטירתו, תרנ"ח – י"ט סיון – תרצ"ח: לדמותו, תולדותיו מדבריו, ירושלים תרצ"ח). ראו עוד: יצחק ורפל [רפאל], ספרות ציונית-דתית: ביבליוגרפיה, ירושלים תש"ה, עמ' פו; נפתלי בן-מנחם, כתבי הרב י. ל. הכהן פישמן: רשימה ביבליוגרפית, ירושלים תש"ו, עמ' 29.

הרב מימון כבסיס לתיאורים שנקט.³³ מסתבר אפוא שנתון זה נודע לו מן הכיתוב על המצבה הנזכרת, או משיחות שערך במסעותיו באירופה עם מכרי הרב.³⁴ לנתון זה יש משמעות מעניינת כיוון שכ"ז בניסן לא חל בשנת תקפ"ד בשבת אלא ביום ראשון. אם אכן נולד הרב בשבת הרי שנולד בכ"ו בניסן ולא בכ"ז בניסן! באופן מעניין יש אישוש לדבר מדברי הרב מוהליבר עצמו. ב"ספר שמואל" שיצא בשנת תרפ"ג, ציין הרב מימון, כי בין כתביו של הרב מוהליבר נמצא ספר נעוריו "עטרת יוסף" אותו פתח הרב כך:

ספר עטרת יוסף זכר עולם לאבי זקני המופלג המפורסם י"א [ירא אלוקים] באמת מו"ה יוסף זצ"ל אשר נגוע ויאסף אל עמיו בחורף העבר ארבעה עשר יום לחודש טבת שנת תר"ז בעיר מולדתו דאוויד-האראדאק... חוברו מאיתי הצעיר שמואל באאמו"ר הרב המופלג מו"ה יהודה ליב חתן הנגיד המפורסם מו"ה שמואל גרונם נ"י ותהי ההתחלה יום ב' כ"ו ניסן שנת תר"ז, יום מולדתי, זה לי עשרים ושלוש שנים פה האליבאקע.³⁵

כ"ו בניסן תר"ז אכן חל ביום שני, ולפי עדותו זו נולד אפוא הרב מוהליבר בכ"ו בניסן ולא בכ"ז ניסן. מהו אפוא התאריך הנכון? חידה היא.

רבותיו, לימודיו, פרנסתו וחידושי בתקופת הלובוקה

בביוגרפיה שנכתבה על הרב במלאות לו שבעים צוין כי מילדותו נודע כעילוי, וכי בהיותו בן שלוש "כבר נראו בו אותות כשרונות נעלים". כבן ארבע ידע עברית, למד "מפורש ושום שכל בתורת משה", והפליא את מכריו בתשובות על שאלות חישוביות מסובכות. בגיל שמונה עשה חיל בלימודי תלמוד אצל אביו ובהגיעו לגיל עשר נודע בשם "העילוי מהלובוקה".³⁶

רבותיו בהלובוקה היו אביו הרב יהודה ליב מוהליבר ורב הקהילה הרב יהודה ליב

33. על המקורות ששימשוהו ראו: הרב יהודה ליב פישמן (מימון), "תולדות רבי שמואל", ספר שמואל (לעיל, הע' 11), עמ' ה, הע' 2.

34. בחוברת זו נכלל גם סיפור אודות חלום שחלמה אימו של הרב מוהליבר יומיים לפני היוולדו. בחלומה ראתה אש שאחזה בבית ושלחת גדולה פרצה לשמים. אביה פתר לה את החלום כמלמד על בן ש"י איר את עיני עמו בתורתו ובחכמתו, "ותרגע האם, ותהגה בבנה כי לגדולות יולד. וכשנולד – נדמה לה, והנה נתמלא הבית אורה". סיפור זה, שאינו מופיע בביוגרפיות אחרות, אולי שמע הרב מימון באחד ממסעותיו. יש לציין כי הוא בחר לפרסמו רק בחוברת המיועדת לנוער, ולא בביוגרפיות אחרות שכתב על הרב, כפי הנראה בשל אופיו האגדי.

35. הרב יהודה ליב פישמן (מימון), "תולדות רבי שמואל", ספר שמואל (לעיל, הע' 11), עמ' ה-ו.

36. פראס, "רבינו שמואל מוהליבר" (לעיל, הע' 21), עמ' 244-245.

הכהן צערטלעס.³⁷ בהספד שפרסם הרב ניסנבוים, מזכירו של הרב מוהליבר, בסמוך לפטירת הרב, צוין כי בנוסף ללימודי התלמוד, למד הרב מוהליבר עם אביו את מורה הנבוכים של הרמב"ם ו"ספרי חקירה ופילוסופיה" נוספים. הרב ניסנבוים הדגיש במיוחד כי ספרי הכוזרי וחובות הלבבות היו שגורים על פיו של הרב מוהליבר.³⁸ הפרטים על הרב צערטלעס מעטים. בלקסיקון רבנים שיצא בשנת תרנ"ד, צוין כי "הרב הגאון ר' יהודה ליב צערטלעס [...] אב"ד האלובאקא נפטר ערך שנת תרי"א". בנו היה "הרב הג' [און] המפורסם אב"ד בדאלהינאו". וכפי ששמע המחבר "מתלמידיו [של הרב צערטלעס הם] הגאון האמתי ר' אייזיק חריף והבדל לחיים ארוכים הגאון ר' שמואל מאהליווער".³⁹

הרב מוהליבר נישא בגיל חמש עשרה. שלוש שנים היה סמוך על שולחן חותנו, נודע בתקופה זו כבקי בכל התלמוד כמעט בעל פה, ומסר בתקופה זו שיעור בתלמוד ללמדני העיירה; בתום תקופה זו (שנת תר"ב לערך), למד כחצי שנה בישיבת וולוז'ין. עם סיום לימודיו שם, נסמך לרבנות על ידי ראש הישיבה רבי יצחק מוולוז'ין ומשנהו חתנו-אחינו רבי אליעזר יצחק פריד, ושב להלובוקה.

כאבותיו סירב תחילה הרב מוהליבר להתפרנס מן הרבנות, עסק למחייתו במסחר בפשתן ובבד במשך כחמש שנים, ובמקביל עסק בתורה והתכתב עם רבני הדור בשאלות ותשובות. בנוסף, הרב ניכר בעצמאות הכלכלית במשך כל חייו (גם בתקופת לימודו בישיבת וולוז'ין לא התפרנס ממלגה), נושא בעל משמעות מול גורמים שונים.⁴⁰ מכל מקום, בשנת תר"ח (1848), בהיותו כבן עשרים וארבע, מתו הורי אשתו

37. פראס (שם) ציין כי "משך שנים אחדות למד עמו רבו המובהק הרב ר' ליב צערטלעס", שהועידו לגדולות.

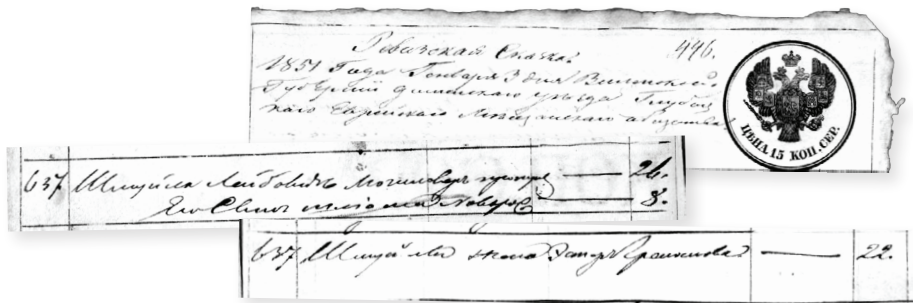
38. ניסנבוים (לעיל, הע' 2), עמ' 289.

39. הרב לוי אובצינסקי, נחלת אבות, וילנה תרנ"ד, עמ' לו. יניו הרב יעקב לנדא, רבה של בני ברק, ציין בזכרונותיו כי אבי אביו, הרב שניאור זלמן לנדא, מחשובי חסידיו של ה"צמח צדק", "היה חתנו של הרב הגאון הגדול ר' ליב הכהן, אב"ד הלובאקא, שנקרא ר' לייבל"ה צערטל'ס" (הרב יעקב לנדא, "עיר מולדת", אהרן מאירוביץ (עורך), מגילת קורניץ: עיירה בחייה ובמותה, תל-אביב 1956, עמ' 24).

40. הרב ניסנבוים סיפר כי כשעמד הרב שמואל מוהליבר לעזוב את לבוב – אליה הגיע בשנת תרמ"ב בתקופת הפרעות ברוסיה, במטרה להפנות חלק מזרם הפליטים היהודים לארץ ישראל – התקיים מפגש מכונן בינו לבין הלורד מונטגיו וד"ר אשר, נציגי הוועד היהודי בלונדון. כאשר ביקש מונטגיו לממן את הוצאות נסיעתו של הרב, סירב לכך הרב מוהליבר בתוקף ובחריפות, תוך שהוא תמה בפניו: "ומי יחזיר את הוצאותיך שלך?". מונטגיו, שהופתע מעמידתו הגאה והבלתי תלויה של הרב, נותר עומד כמשתומם, הוריד את ראשו וביקש סליחה. ד"ר אשר ציין לאחר מכן כי באותה שעה קידש הגרש"ם את שם הרבנות והרים את כבודה בעיני כל הנציגים המערב-אירופאים שנכחו במקום. על עוצמת הרושם שהותיר המפגש הוסיף הרב ניסנבוים: "ובשנת תרמ"ז, כאשר ביקר מונטאגו בערי רוסיה, סר לביאליסטוק ולא רצה להתאכסן בכל בית עשיר או בית מלון שהציעו לפניו, כי אם בבית הגרש"ם. ומבני ההמון בביאליסטוק סיפרו לי עוד כעבור עשר שנים בהשתוממות את הפלא הזה, כי 'קרובו של רוטשילד' לא רצה לסור לבית ראשי העדה בביאליסטוק, אלא רק לבית הרב" (ניסנבוים, הדת והתחיה הלאומית (לעיל, הע' 9), עמ' 99). ליטמן רוזנטל, ממקורביו הצעירים של הרב בביאליסטוק, ציין שהיה עד לביקור של יממה שערך מונטגיו בבית הרב בביאליסטוק בשנת תרנ"ד, בדרכו מלונדון לפטרבורג,

במגפה, עסקיו התערערו ובשל מצבו הכלכלי הסכים לקבל עליו להתמנות כרבה של קהילת הלבובקה.⁴¹

שרידים מחידושי וממאמריו מתקופה זו נותרו לפליטה.⁴² כאמור חיבור של מתקופה זו בשם "עטרת יוסף" נותר בעזבונו של הרב ונמסר לידי מוסד הרב קוק. מעט מזעיר פורסם מחיבור זה,⁴³ ולמרבה הצער אבדו לפי שעה עקבותיו של החיבור. משא ומתן הלכתי בהלכות נדה, שערך הרב מוהליבר כפוסק צעיר עם רבותיו בישיבת וולוז'ין ובפרט עם הרב אליעזר יצחק פריד, יובא להלן בפני עצמו.



מתוך רישומי אוכלוסין שנערכו עבור הרשויות הרוסיות ב-15 בינואר 1851 (במקור: 3 בינואר 1851, על פי הלוח היוליאני – י"ב בשבט תרי"א), בגלובוקי, מחוז דיסנה, פלך וילנה. ברישומים: שמואל מוהליבר (מוגילבר) בן לייב (ליבוביץ), אשתו אסתר בת גרונם (גרונמובה), בת 22, ובנם שלמה, בן 8 (תיק LVIA/515/15/878, הארכיון ההיסטורי הממלכתי של ליטא).

וכי שמע את הנימוק האמור לביקור המיוחד בבית הרב, מפי בנו של מונטגיו בעת שביקר בלונדון בשנת תרנ"ח ("חד בדרא: ליום הזיכרון הארבעים של הגאון רבי שמואל מוהליבר זצוק"ל", העולם, י"ז בסיוון תרצ"ח (16.6.1938), עמ' 789).

41. משך כהונתו של הרב צערטעלס ברבנות הלבובקה לא ברור דיו. בלקסיקון הרבנים הנזכר (אובצינסקי, נחלת אבות (לעיל, הע' 39) צוין כי הוא נפטר בסביבות תרי"א (1851), אולם נתון זה עומד בסתירה לכאורה לעובדה שהרב מוהליבר החל לכהן בתפקיד כבר בשנת תר"ח (1848). יתר על כן ברשימת 'פרענומערנאטיף' [משלמי שכר קדימה לשם הוצאת הספר] משנת תר"ו (1845), לא נזכר הרב צערטעלס ברשימת משלמי השכר מהלבובקה (האלובאקע); בראש הרשימה מופיע "הרב ר' יעקב מ"ץ" (הרב זאב וולף מז'יטל, ספר עמק הלכה: ...חידושי דינים בדרך שאלות ותשובות בחלק אורח חיים ויורה דעה, וילנה תר"ו, דף סז, א). נתון זה עשוי להעיד כי הרב צערטעלס כבר לא כיהן אז בתפקידו ואולי אף נפטר קודם לכן. באותה רשימה מופיע גם "ר' שמואל ברי"ל מאהליווער" – ייתכן שזהו אזכורו הראשון בדפוס של הרב מוהליבר.

42. רוב שרידי חידושי שנדפסו אינם מתוארכים ועל כן קשה לקבוע את זמן כתיבתם. עם זאת, בתוך חידושי למסכת גיטין מופיעה ההערה "חג השבועות תרי"ב", המלמדת כי חלק מהם שייכים לתקופה זו (ראו שו"ת מהר"ש מוהליבר, אה"ע, סי' לב, עמ' רמד). בנוסף ראו לעיל, הע' 16, על דרשה רעיונית על חג השבועות מתקופת הלבובקה, אותה פרסם הרב מימון בשנת תשי"ח מקובץ דרשות שהיה שמור אצלו. הדרשה חזרה ונדפסה לאחרונה בספר "ברית האהבה והשלום" (לעיל, הע' 19), עמ' 405–412.

43. בקובץ התשובות של הרב מוהליבר הובא חידוש בנוגע לברכה על שמן זית שמעורבב עם אניגרון. הרב מימון ציין בהערותיו כי העתיק חידוש זה מתוך ספר נעוריו של הרב "עטרת יוסף" (חקרי הלכה (לעיל, הע' 14), אורח חיים, סימן ב (נדפס שוב בשו"ת מהר"ש מוהליבר (לעיל, הע' 17), אורח חיים, סימן ב).

חידושו של 'העילוי מהלובוקה' וגלגוליו

כאמור ציינו הביוגרפים של הרב מוהליבר עוד בחייו ובסמוך לפטירתו כי נודע מגיל צעיר כ'העילוי מהלובוקה'.⁴⁴

בהקשר לכך הביא הרב יהודה ליב מימון חישוב מפולפל הבנוי על כמה מקורות תלמודיים, המבאר את כוונת דברי רש"י בבראשית (מה, כג): "שלח כזאת, כחשבון הזה". על פי חידוש זה השווה רש"י בין שווי המתנה הכספית שניתנה לבנימין (300 מאות כסף), ובין כמות המזון שנשלחה ליעקב (משא 10 חמורים). 300 הכסף שניתנו לבנימין מתפרשים כ-300 דינרים, המהווים 75 סלעים (ארבעה דינרים לסלע). יוסף שלח לאביו עשרה חמורים טעונים מטוב מצרים, כאשר משא חמור הוא 15 סאים (לתך), ובסך הכל 150 סאים של מזון. היחס בין 150 הסאים ל-75 הסלעים מניב בדיוק את השיעור של סאתיים בסלע – התנאי המדויק שנקבע על ידי חכמים להתרת היציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ מחמת הרעב. ואם כן יוסף, במתנותיו ליעקב, רמז לאביו כי המצב הגיע לדרגת חומרה המאפשרת את יציאתם מן הארץ מחמת רעב.

הרב מימון ציין כי ידידו רבה של הלובוקה, הרב יוסף הלוי קאץ הי"ד, מסר לו ששמע מפי זקני עירו שהרב מוהליבר אמר חידוש זה בבית המדרש בהלובוקה עוד קודם הגיעו לגיל מצוות. הרב מימון פרסם את הדברים בכמה וכמה במות ובהן ספרו הפופולרי "שרי המאה", כרך חמישי.⁴⁵

חידוש מבריק זה זכה להעתיקה בעיתון "המחנה החרדי", שיצא לקראת שבת פרשת ויגש בשנת תשמ"ו. במדור "חריפותם של גדולי ישראל בילדותם" הביא העיתון שני סיפורים של למדנות חריפה שיש בה חישובים מתמטיים הבנויים על עיון במקורות, הנוגעים לפרשת השבוע.⁴⁶ המעיין בסיפורים ימצא כי שניהם לקוחים, ללא ציטוט המקור, מ"שרי המאה", חלק חמישי; הסיפור הראשון הוא על דרשה מבריקה שנשא הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק בילדותו, בנוגע למתנה שנתן יוסף לבנימין בסך שלוש-מאות כסף, והסיפור השני הוא הסיפור הנזכר לעיל על הרב מוהליבר בילדותו.

הכותב בגיליון "המחנה החרדי" טרח אמנם לציין ביחס לסיפור הראשון כי "ילד הפלאים" יוסף דב הוא לא אחר מאשר "מי שכעבור שנים מעטות נודע בכל העולם היהודי כגאון התורה, כחריף שבחריפי דורו הלא הוא רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק

44. ראו לעיל, ליד הע' 36.

45. הרב יהודה ליב מימון, שרי המאה, כרך ה, ירושלים תש"ז, עמ' 130 (כך זה נדפס לראשונה בתש"ז, והסמל המלא בן ששת הכרכים יצא במהדורות רבות החל משנת תשט"ז). הרב מימון חזר על הדברים גם בחיבוריו הבאים: למען ציון לא אחשה, ירושלים תשי"ד, עמ' 142-143; "מדי חודש בחדשו: תמוז", סיני לב (תשי"ד), עמ' רלד-רלה; וכן בספר רש"י, ירושלים תשט"ז, עמ' יט-כ.

46. המחנה החרדי, ה' בטבת תשמ"ו, עמ' 17.

זצ"ל בעל בית הלוי". אולם ביחס לנשוא הסיפור השני – הרב מוהליבר – נשמטה מן המדור העובדה שהסיפור עוסק ברב מוהליבר, כפי הנראה כחלק מן המדיניות המקובלת בעיתונות מסוג זה, למנוע את חשיפת הציבור החרדי לגדולתם בתורה של רבנים ציונים. הקורא רק למד שמדובר על "הילד שמואל" שכבר מילדותו נודע לתהלה בכל רחבי ארץ⁴⁷ כ"העילוי מהלובוקה". במטבע דומה הובאו שני הסיפורים שנה אחר כך במוסף העיתון "יתד נאמן", במדור "חשבון".⁴⁸

מכל מקום עולה השאלה לגופו של עניין, האמנם זהו חידוש של "העילוי מהלובוקה" רבינו הרב שמואל מוהליבר? שכן החידוש כבר מופיע בספרו של הרב יוסף חיים אזולאי (החיד"א), "פני דוד", שנדפס בשנת תקנ"ב (1792).⁴⁹ החיד"א אף לא ציין זאת כחידוש שלו אלא כפירוש אותו שמע, ואמנם נמצא מקור קדום המציין זאת. בספר "עדות ליוסף" שיצא לאור בשנת תק"א (1741), הביא המחבר, הרב יוסף הלוי איטינגא את הפירוש הנזכר וציין ששמע אותו מאביו הרב אליעזר הלוי איטינגא (נפטר בתשרי ת"ע (1709)). הוא אמנם העיר שהוא אינו יודע אם היה זה חידושו של אביו או שהוא שמעו "מגדול אחד".⁵⁰

בהמשך היו שציטטו את החידוש גם משמו של הרב מרדכי בענט (תק"י-ג-תקפ"ט, 1753-1829)⁵¹ או הרב אלעזר משה הורוויץ (תקע"ח-תר"נ, 1817-1890).⁵² הרעיון נודע אפוא זה מכבר והיה עובר מפה לאוזן ובספרות הכתובה.

אפשר ממילא שגם הרב מוהליבר קרא או שמע רעיון זה בילדותו, חזר עליו בפני הציבור ונתגלגל הסיפור מכאן; או אולי ידיעותיו החישוביות וגדלותו המפליאה בתורה הביאו ליחס לו חידוש זה; ושמא למרות העובדה שכבר נתפרסם ונדפס, חידוש זה חידש עצמאית גם הרב מוהליבר בצעירותו. אין לדעת. מכל מקום תרם לנו סיפור זה להבנה כיצד מתגלגלים סיפורים בשוגג, וכיצד הם מונגשים מצונזרים במזיד.

47. מוסף יתד נאמן, א' בטבת תשמ"ז, עמ' 5; שם, ח' בטבת תשמ"ז, עמ' 7.

48. החיד"א, פני דוד, ליוורנו תקנ"ב, דף ל"ד ע"ג.

49. הרב יוסף איטינגא, עדות ביוסף, זולצבאך תק"א, פרשת ויגש.

50. ראו: הרב מנחם מנדל קרענגיל, דבש וחלב, קרקוב תרע"א דף לג ע"א; הרב יהודה אסאד, דברי מהרי"א, חלק א, סאבינאב תרצ"א, דף עח ע"א; הרב מרדכי בנעט, דרשות מהר"ם בנעט, ירושלים תשס"ה, עמ' רפה.

51. הרב אברהם ביק, ספר יסוד אוהל מועד, פרשבורג תרל"ו, דף מה ע"א.

נספח:

אגרתו של הרב שמואל מוהליבר אל רבו הרב אליעזר יצחק פריד מוולוז'ין בענייני נדה ומגילה

מכתבו של הרב מוהליבר לרבותיו בוולוז'ין

במכתב ששלח הרב שמואל פריד, מרבני וילנה, אל קרובו הרב מאיר ברלין (בר-אילן), ב"מעלי יומא דריש שתא תרצ"ה", כ"ט באלול תרצ"ד, עדכן הכותב כי בהתאם לבקשת האחרון, שלח באותו יום "כתבי יד של הגאונים ראשי משפחתנו זצ"ל" להספרי[ה] על יד האוניברסיטה בירושלים עיה"ק [עיר הקודש]."

בין הכתבים נכללו בעיקר כתבי יד של ר' חיים מוולוז'ין, וכן ציין הרב פריד: "מצאתי לנכון לצרף תשובות-כתבי יד של הגאון ר' שמואל מאהליווער ז"ל, אשר הריץ בשאלה לאבי זקני הגאון ר' אליעזר יצחק זצ"ל".⁵² כתב היד קוטלג ונשמר באוסף שבדרון שבספרייה הלאומית בירושלים.⁵³ בשולי כתב היד נוסף רישום בעפרון. "שבט תרצ"ד⁵⁴ מתנת הרב שמואל פריד וילנה, ע"י בנו שאול, תל אביב".⁵⁵

מכתבו של הרב מוהליבר נשלח אל הרב יצחק (ר' איצ'לה) ראש ישיבת וולוז'ין ולמשנהו בראשות הישיבה, אחיינו וחתנו, הרב אליעזר יצחק פריד. המכתב שוגר באמצעות

52. ראו תצלום העמוד הראשון והעיקרי של המכתב בקטלוג בית המכירות "יודאיקה ירושלים" – תמוז תשע"ג, פריט 120.

53. ידיעות בית-הספרים (טבת-אדר תרצ"ז). בתיאור יכול שנת 1936 צוין כי בין היתר נכנסה לאחרונה לאוסף שבדרון תרומתו של הרב שמואל פריד מוילנה (באמצעות בנו מר שאול פריד מתל אביב), ובכלל זאת: "גם מכתב מר' שמואל מוהליבר לר' [צ"ל: יצחק בן ר'] חיים מוולוז'ין (קרית ספר: רבעון לביבליוגרפיה, ידא, ניסן תרצ"ז). המסמך שמור בספרייה הלאומית בירושלים, אוסף אברהם שבדרון – אוטוגרפים, Schwad 01 13 63. 54. ככל הנראה צ"ל תרצ"ה.

55. בסוף המשפט נראה שחתום א"ש, דהיינו אברהם שבדרון. מעניין לציין כי הרב משה צבי נריה העתיק כמה משפטים מן המכתב – את הכיתוב החיצוני, את פתיחת המכתב, חתימתו ומשפט קצר מתוכו – כשהוא מציין: "על מידת ההערצה בה התייחס הגרש"מ בצעירותו אל רבו ר' יצ'לי וכן אל חתן רבו הגאון הצעיר ר' אליעזר יצחק פריד ז"ל, יעיד המכתב הבא שנשלח על ידו מהלובוקי לוולאזין (המכתב נמצא תחת ידו של הרה"צ [הרב הצדיק] ר' אריה לויין שליט"א איש ירושלים)" (הרב משה צבי נריה, פרקי ולוז'ין, כפר הרואה תשכ"ד, עמ' 47-48).

כאמור המכתב הופקד על ידי משפחת פריד בספרייה הלאומית ומצוי שם מאז, לפיכך נראה כי ההפניה לאוספו של הרב אריה לויין כמקור למסמך – שגויה. בספרו התייחס הרב נריה גם לכתבי יד שמצא באוסף שבדרון (שם, עמ' 9, 17), וייתכן כי ראה את כתב היד שם ולא אצל הרב לויין (שגם מאוספו הביא בספרו, ראו שם עמ' 30-31 הע' 11א).

שליח מהלבווקה לוולוז'ין (מרחק של כ-175 ק"מ). הוא אינו מתוארך, אך פרטיו מעידים כי נכתב טרם מינויו של הרב מוהליבר לרב הקהילה בשנת תר"ח (1848), שכן הוא מציין כי נדרש להכריע בסוגיה הלכתית "כי זה איזה שבועות שנסע הרב המורה שלנו מעירינו ובא כל העם לדרוש ממני דבר ה' זו הלכה".⁵⁶

תוכנו העיקרי של המכתב עוסק בשאלה מעשית בהלכות גידה כדלהלן:

אשה אחת שכבר פסקה מלהיות אורח כנשים, אירע לה ג"פ [ג' פעמים] שמצאה בבוקר על עד של בעלה שקנח בו א"ת [אחר תשמיש] מלוכלך בדם, רק שהעד לא היה בדוק מקודם, ואעפ"כ היה הכתם טמא שהיה בו כשיעור טומאה, והנה האשה אומרת שמרגשת כאב בשעת התשמיש. ועתה יורוני רבותי אם האשה הזאת צריכה בדיקה, או אפשר יהיה איזה אופן להתירה בלא בדיקה.

הרב מוהליבר לא הסתפק בהצגת השאלה, אלא פירט בפני רבותיו את צדדיה ודן בהם:

- א. האם אשה שראתה דם שלא בזמן וסתה יכולה לתלות במכה גם כאשר איננה יודעת שמכה זו מוציאה דם.
- ב. אף אם כן, האם הרגשת כאב דינה כמכה.
- ג. והאם יש לצרף לקולא את העובדה שבמקרה זה מדובר בעד שאינו בדוק.

את הדיון ההלכתי בעניין ערך כדלהלן:

- א. שיטת הרמ"א היא לתלות במכה בזמן שאינו וסתה של אשה, אף אם לא ידוע שהמכה מוציאה דם, ואף שיש שהקשו על שיטת הרמ"א מלשון הגמרא במסכת נדה (סו, א), דקדוק בסוגיית זו והשוואתה עם הסוגיה שם (טז, א) תומך בשיטת הרמ"א.
- ב. רבו אמנם החולקים על דעת שו"ת שבות יעקב המיקל להחשיב כאב כמכה (שו"ת אמונת שמואל, שו"ת חכם צבי, שו"ת נודע ביהודה), אולם יתכן שבמקרה זה יש לסמוך עליה, בפרט במצב הנתון, שהעד לא היה בדוק.

56. גם העובדה שחתם את שמו במילים "חתן ר' שמואל גרונם בהאלובאקי", ללא ציון חותנו בברכת המתים, מחזקת את ההנחה שהמכתב נכתב טרם פטירת חותנו בשנת תר"ח (1848) – רק לאחריה קיבל על עצמו את עול הרבנות בעיירה.

בשל הסמיכות לפורים, צירף הרב מוהליבר למכתבו גם שאלה למדנית הנוגעת להבנת דברי הרמב”ם בהלכות מגילה, ביחס לקריאת אנשי הכפרים, וביקש את תשובת רבותיו גם לקושי שהעלה בנושא זה.

תשובת הרב אליעזר יצחק פריד

עיון בקובץ התשובות של הרב אליעזר יצחק פריד, שנדפסו בספר ”חוט המשולש“, מעלה כי מופיעה בו תשובה למכתב זה.⁵⁷ התשובה נפתחת במילים: ”ידידי מכתבו הגיעני ע”י הצייר מוכ”ז [מוסר כתב זה]“, ואף ששמו של השואל אינו נזכר בה מפורשות ניכר בבירור מתוכנה כי היא ניתנה כמענה לשאלתו של הרב מוהליבר. הרב פריד ציטט כמעט מילה במילה את לשון השאלה בענייני נידה, והוסיף כי תשובתו התעכבה כיוון ש”ביני וביני קרבו ימי דפוריא, לאו יומא דשמעתתא נינהו לירד לעומקה של הלכה“. מסיבה זו, ככל הנראה לא התייחס בתשובתו לשאלת הרב מוהליבר בענייני מגילה, שממילא הייתה למדנית בלבד ולא למעשה.

בתשובתו תמך הרב פריד בפסיקה כשיטת הרמ”א לעניין תליה במכה גם כשאין ידוע שהיא מוציאה דם, כשהוא מציין: ”והן ידידי האריך למעניתו לישב דעת הרמ”א ז”ל (בשו”ע יו”ד סי’ קפ”ז סעיף ה’) מהחולקים ומקשים עליו מלישנא דהש”ס. והנה יפה מתקבל פירוש ידידי בהסוגיא וכן משמע מדברי הסמ”ג שמפרש כעין זה.⁵⁸ אמנם אך למותר הוא כי כבר קיימו האחרונים ז”ל דברי הרמ”א ז”ל להלכה“.

אלא שכאמור השאלה העיקרית הייתה האם ניתן לתלות אף בכאב. בעניין זה האריך הרב פריד להוכיח כי ניתן עקרונית להקל בכך במקרה של מי שמוגדרת כמסולקת דמים, מתוך עיון בדברי הראשונים ודקדוק הדברים בסוגיות הגמרא.⁵⁹ לצורך כך הוא חזר ודן בסוגיית תלייה במכה. הוא הביא את מחלוקת הראשונים האם נדרשת ידיעה שדם יוצא מן המכה או לאו (שיטות הרשב”א, ספר התרומה וספר המרדכי), כשהוא מתמקד בבירור הדברים מתוך עיון בתלמוד עצמו.

57. שו”ת חוט המשולש, וילנא תרמ”ב, חלק ג סי’ כו. ספר השו”ת כולל את תשובותיהם של שלושה מראשי ישיבת וולוז’ין: רבי חיים מוולוז’ין (חלק א), חתנו רבי הלל פריד (חלק ב), ובנו של רבי הלל – רבי אליעזר יצחק פריד (חלק ג).

58. יש לציין שמדברי הסמ”ג (לא תעשה, קיא) עולה אדרבה להיפך: ”ונאמנת אשה לומר מכה יש לה באותו מקום שממנה יוצאה דם, פי’ לטהרה שלא בשעת וסתה“. דהיינו שהעמיד לשון חלק זה בברייתא דווקא שלא בשעת וסתה של האשה, ושם יש כאן טעות סופר, וצריך להיות: ”וכן משמע מדברי הס”ט שמפרש כעין זה“, והיינו מה שכתב בספר סדרי טהרה, סי’ קפז ס”ט, שמדבריו בסימן זה הביא הרב פריד במקומות נוספים בתשובתו.

59. ”והנה אם נבא לכתוב ולסבב כל דברי האחרונים ז”ל בתשובתם ובפסקם אין אנו מספיקין. ע”כ נראה בעז”ה אך ללקט אמרים מרבותינו הראשונים ז”ל ומקורם בש”ס. אולי יעזרני ה’ להוציא דבר מה הנוגע למעשה בני”ד. והנותן לאדם דעת ית”ש יחננו בינה והשכל לכיון לאמתיה של הלכה, בא”י למדני חקיק וזה החלי בעזה”ת“.

הוא התמקד בניתוח הסוגייה בריש פרק התינוקות (נדה סד, ב – סה, ב), בנוגע לתלייה בדם בתולים.⁶⁰ מסקנתו מן הסוגייה הייתה שבמצב שיש ספק אם המכה מוציאה דם, יש להקל בכך במי שטרם הגיע זמנה לראות דם וסת, ו"א"כ זכינו לדין בנ"ד [בנידון דידן] שכבר פסקה מלראות דמדה לה הש"ס בכ"מ [בכמה מקומות], כמו לא הגיע זמנה לענין דיה שעתה ועוד לענין כמה דברים. א"כ אף בספק מכה ודאי דיש לנו לתלות, וכאב ודאי דלא גרע מספק מכה". הוא חיזק מסקנה זו בדברי הבית יוסף והרמ"א בסי' קפ"ז, ויישב אגב כך קושייה שהעלה בנושא זה החכם צבי על שיטת הסוברים שאין צורך לדעת שהמכה מוציאה דם, מכח סוגייה אחרת במסכת נדה.⁶¹ את מסקנתו ניסח הרב פריד כך:

עכ"פ בהא נחתי ובהא סלקי, דבנ"ד שכבר היא מסולקת דמים ודאי דיש לתלות במכה ומותרת היא לבעלה, אך בזה אולי יש להחמיר להצריכה טבילה עכ"פ בכל פעם שתראה.

רק זאת נ"ל שייבדקו אותה נשים בקיאות אולי יראו איזה מכה בחוש. וגם יכולה לבדוק במוך ארוך כמ"ש הגאון בעל ס"ט⁶² ואם תמצא דם מן הצד אז תהא טהורה לגמרי. כן נ"ל לפענ"ד וד' הטוב יצילינו משגיאות. [ויעוי' בס"ט דזו הבדיקה אינו אלא לקולא ולא לחומרא] והי' זה שלום וברכה מאדה"ש [=מאדון השלום].

תשובה נוספת של הרב פריד

יש לציין כי בסימן העוקב בשו"ת "חוט המשולש" (ג, סי' כז) מופיעה תשובה נוספת מאת הרב פריד באותו עניין, אותה פתח הרב פריד כך:

60. "והנה עיינתי ברוב דברי האחרונים ז"ל בתשובותיהם המצויים אצלי ולא מצאתי שום אחד לחקור דבר זה מן הש"ס כ"א בדברי רבותינו הראשונים וביחוד בדברי הרשב"א ז"ל. רק הגאון בעל ח"צ [חכם צבי] בנה יסודותיו על מתני' דפרק הרוואה כתם שהבאתי לעיל, והגאון בעל נוב"י [נודע ביהודה] יצא לחלק מצד הסברה בענין ספק השקול, ויעויין בשו"ת ברית אברהם שחלק על סברתו. והנה איהו בדידהו ואנן בדידן. בעז"ה נ"ל לערות מקורא דהך פלוגתא אם בעינן שתהא מכה המוציאה דם בודאי ממתני' דריש פ' התינוקות [כאשר חזינן דהך סוגיא כולה דרואה מחמת תשמיש בתוספתא אהך דמתני' אתנייא]."

61. "ולפי מה שכתבתי בעז"ה דכל יסוד ענין דתולה במכתה נובע מהך מתני' דריש פ' התינוקות במכת בתולים, יתורץ שפיר מה שהקשה הגאון בעל ח"צ [שו"ת חכם צבי, סי' מו] על שיטת האומרים דלא בעינן כלל שנדע שמכתה מוציאה דם מהך מתני' דפ' הרוואה [נדה נח, ב] כ' במעשה שבא לפני ר"ע דבעינן אף בכתם שתהי' יכולה להתגלע ולהוציא דם, ואעפ"כ היו תלמידיו מסתכלים בו משמע דברואה ממש אף בכה"ג לא תלינן...".

62. סדרי טהרה, סי' קפז ס"ק ז.

ידידי מכתבו היקר ע”י המוכ”ז [המוסר כתב זה] נכון הגיעני עש”ק [ערב שבת קודש] העבר, וְהַנְּאִי הוֹדַע מְשֻׁלָּמוֹ הַטוֹב וגם ע”ד השאלה שהודיעני שמאז פסקה לראות מ”ת [מחמת תשמיש]. הודות לד’ ית”ש דמשיא אסכימו על ידינו כה לעד יצילנו ה’ משגיאות ויורנו האמת בתורתו. וע”ד פלפולא דידי’ בסוגיין דנדה, אף שזה דרכי מאז לשום יד לפה מלדבר עוד בענין אשר יצא כבר להתירא הן מדידי הן מדאחריני, אמנם עכ”ז [עם כל זה] למען השתעשע בדבריו הנחמדים אכתוב לו על סברתו שיצא לחלק בענין החזקות אשר הוא דבר כללי הנוגע בכמה ענינים.

תשובה זו מעידה על חילופי דברים נוספים שהתקיימו בנושא בינו לבין הרב מוהליבר. מכתבו השני של הרב מוהליבר לא השתמר בידינו, אך מתוך תוכן תשובת הרב פריד ניתן לעמוד על עיקרי הדברים שהפנה אליו הרב מוהליבר, ושעיקרם חידוש הלכתי שרצה לחדש ”דכל חזקה שהוא לברר המעשה הוא עדיף מרובא”, באמצעותו ניסה לבאר כמה וכמה סוגיות בתלמוד ולתרץ קושיות שנתקשו בהן הראשונים. הרב פריד האריך לדחות את הראיות שהביא הרב מוהליבר, אך סיכם את מכתבו כך:

א”ה [אמר הכותב]: ידידי, הרבה יש לדבר בענין חזקה כזו, וגם את כל מה שכתבתי לא באתי ח”ו לסתור דבריו, כי באמת הסברא נכונה וישרה מצד עצמה. אמנם באתי רק כמעורר לו שישמע חכם ויוסיף לקח בעיני חזקות אשר הוא מקצוע גדול כתורה, ולא נייר אחד ולא שתים יכיל את כל החלוקים אשר יש לחלק בין החזקות ולברר אותם בכל מקומות מושבותיהם בכל הש”ס. ואנכי מטרדתי ומחלישות מזגי עתה קשה עלי לירד הרבה בפלפולא ובדבר שאינו נוגע להלכה ולמעשה. אמנם לחביבותא ידידיה לגבן תקעתי עצמי קצת לדבר הלכה זו למען לא ישיב פניו ריקם.

מכתבו הראשון של הרב מוהליבר מובא כאן לראשונה בשלמותו מתוך עצם כתב יד קדשו. למכתב נוספו כותרות משנה על ידינו והערות שוליים.

מכתבו של הרב שמואל מוהליבר

לואלאזין

כבוד הדרת קדושת ענוות צניף תפארתינו, נזר דורינו עטרת תפארתינו, הרב הגאון הגדול החסיד המקובל חכם עדיף מנביא כ' קש"ת [כבוד קדושת שם תפארתו] מו"ה יצחק נ"ר ר"מ ואב"ד דק' הנ"ל מהאלובאק⁶³

כבוד ידיד ה' וידיד עמו הרב הגאון הגדול החסיד המקובל חכם עדיף מנביא עטרת תפארת ישראל כבוד מו"ה יצחק נ"ר אב"ד ור"מ דואלאזין וכבוד חתנו ידיד ה' וידידי הרב המפורסם לגאון ולתפארת נודע ביהודא ובישראל גדול שמו סיני ועוקר הרים מו"ה אליעזר יצחק ראש ישיבה נ"ר, ולכל המסתופפים בצילם ושואבים ממעיני תורתם. שלום –

בענייני נדה

אדוניי. יען כי זה איזה שבועות שנסע הרב המורה שלנו מעירינו ובא כל העם לדרוש ממני דבר ה' זו הלכה, והנה אתמול נשאלה מאיתי איזה שאלה אשר קטונתי דעת מלהשיבה. ע"כ באתי לשאול מאת הדרת מעכת"ה [מעלת כבוד תורתם הרמה]. נא להשיביני ע"י המוכ"ז בכ"י [המוסר כתב זה, בכתב יד] קדשם. וזה תורף השאלה –

שאלה בעניין אשה שמרגישה כאב בשעת התשמיש ונמצא ג' פעמים עד לא בדוק מלוכלך בדם אחר תשמיש – האם ניתן להתירה ללא בדיקה
אשה אחת שכבר פסקה מלהיות אורח כנשים אירע לה ג"פ [ג' פעמים] שמצאה בבוקר על עד של בעלה שקנח בו א"ת [אחר תשמיש] מלוכלך בדם רק שהעד לא הי' בדוק מקודם, ואעפ"כ הי' הכתם טמא שהי' בו כשיעור טומאה, והנה האשה אומרת שמרגשת כאב בשעת התשמיש. ועתה יורוני רבותי אם האשה הזאת צריכה בדיקה, או אפשר יהי' איזה אופן להתירה בלא בדיקה.

הרמ"א פסק לתלות במכה בזמן שאינו וסתה אף שאין ידוע אם המכה מוציאה דם, וכדבריו נראה בדקדוק לשון הסוגיות (נידה סו, א; טז, א)
דהא הרמ"א כ' [תב] בס"י קפ"ז, דאם יש לה מכה אף שאין ידוע אם מוציאה דם אעפ"כ תלינן במכה וא"צ [ואינה צריכה] בדיקה.⁶⁴ ואף שהרבה פוסקים השיבו מהא דאמרי'

63. עד כאן הניסוח על גב הדף, כמען.

64. שולחן ערוך, יו"ד סי' קפז, ה.

בנידה דף ס"ו ע"א ונאמנת לומר מכה יש לי באותה מקום שממנה דם יוצא, דמשמע דבעי' שנדע שדם יוצא ממכתה, אבל לפעד"נ [לפי עניות דעתי נראה] דלא מיבעיא דלא הוי תיובתא אדרבה סיעתא.

דהנה יש לדקדק שם דברי שא אמרי' סתם ואם יש לה מכה באותו מקום תולה במכתה ואם יש לה וסת תולה בוסתה והדר קאמר ונאמנת אשה לאמר כו⁶⁵ שממנה דם יוצא דברי ר' [בי] רשב"ג אומר דם מכה הבא מן המקור טמא ואמרי' מ"ב [מאי בינייהו] אמר עולא מקור מקומו טמא א"ב [איכא בינייהו]. ויש לדקדק דמקודם קאמר סתם דאם יש לה מכה סגי משמע כד' [עת] הרמ"א דאף דאין ידוע ואח"כ גבי נאמ[נ]ת אשה לאמר קאמר שממנה יוצא משמע דבעי' לידע. שוב יש לדקדק מאי פליג רשב"ג ואמר דם מכה הבא מן המקור טמא, דמי קאמר דאינו טמא הא רבי לא איירי רק לענין האשה.

ולכן נלע"ד עפ"י מש"כ התוס' לעיל דף ט"ז א'⁶⁶ גבי פלוגתא דר' [בי] ורשב"ג גבי הרוואה דם מכה דטהורה אפי' בימי נידתה לד' [עת] רשב"ג משום דתלינן במכה רק דהדם טמא, וכ' [תבו] התוס' דהיינו דווקא כשיודעת ומרגשת שדם הלז ממכה זאת, דאל"כ [דאם לא כן] לא תלינן במכתה.

ועתה ייתיישב דהך פלוגתא הוי ממש פלוגתא דהתם, והיינו דקאמר מקודם באם יש לה מכה תולה במכתה והוי גם האשה טהורה וא"צ [ואינה צריכה] לטבול, ואיירי בסתם מכה שאינה יודעת שהדם יוצא ממנה או אפשר אינה יודעת כלל שיוצא דם מהמכה כד' [עת] הרמ"א, והדר קאמר ואם יש לה וסת תולה בוסתה ר"ל [רוצה לומר] אע"ג שיש לה ג"כ [גם כן] מכה אעפ"כ תולה בוסתה כד' [עת] התוס' הנ"ל וצריכה לישב ז"נ [ז' נקיים] והדר קאמר שנאמנת אשה לאמר שיודעת שהדם יוצא ממכתה ותלינן במכתה ולא בוסתה, וטהורה האשה והדם וע"ז [ועל זה] פליג רשב"ג וקאמר דמקור מקומו טמא וא"כ הדם טמא לעולם אפי' אם הוי דם מכתה. והוי משמע הך פלוגתא כההיא דלעיל ט"ז א' אפשר דחדא מכלל חבירתא איתמר, עכ"פ נמצא דליכא קושיא על הרמ"א ושפיר תלינן אפי' בסתם מכתה.

אך יש לדון במקרה דנן האם הרגשת כאב דינה כמכה ולהקל עוד מטעם שלא ראתה דם רק נמצא על עד לא בדוק

רק דבנ"ד [דבנדון דידן] מרגשת כאב. הנה בשו"ת אמונת שמואל סי' כ"ג, כן בשו"ת ח"צ [חכם צבי] סי' ע"ג, כ' [תבו] דהרגשת כאב לא הוי כמכה. אמנם השבות יעקב

65. מכה יש לי במקור.

66. ד"ה ומר.

כ'[תב] דהרגשת כאב הוי כמכה,⁶⁷ ועי' בשו"ת נו"ב [נודע ביהודה] סי' מ"ח.⁶⁸ ואפשר דבנ"ד [דבנידון דידן] דלא ראתה דם רק נמצא על עד שאינו בדוק קיל יותר, ויש לסמוך על השב"י [שבות יעקב]. אבל עכ"ז קשה מאוד לסמוך דכל האחרונים הכו על קדקדו. ע"כ נא למחול על מעכת"ה [מעלת כבוד תורתם הרמה] ולהשיביני בכ"י [בכתב יד] קדשם בראיות ברורות מש"ס ופוסקים כדרכם הקדושה איך ומה –

בענייני מגילה – שאלה נוספת לקראת פורים, בעניין קריאת מגילה לאנשי הכפרים
והנה יען דכעת קודם פורים, אשאל מאיתם דבר שנתקשיתי ברמב"ם פ"א מהל' מגילה הל' ו-ז, שכ'[תב] שבני הכפרים שאינן מתקבצים בבתי כנ"סיות כו' תיקנו להם שיהיו מקדימין וקורין כו' ותו כ'[תב] שם וכל אילו שמקדימין וקוראין אין קורין אותה אלא בעשרה. וקשה לכאורה דלפ"ז [דלפי זה] דגם בני הכפרים עצמם יכולים לקרות דהא קורין בבתי כנסיות שלהם כמבואר בלח"מ [בלחם משנה] שם⁶⁹ א"כ למה מקדימין וקורין. ולא נוכל לומר דאל"כ [דאם לא כן] יצרכו לחפש אחר עשרה זה אינו, דהא כ'[תב] הרמב"ם דשלא בזמנה בעי' עשרה אבל בזמנה לא בעי' וא"כ יקראו בזמנה וביחיד.

אך לכאורה קשה קושיא זאת ג"כ [גם כן] על התוס' ורא"ש ביבמות י"ד א' שכתבו ג"כ דבני הכרכים קורין לעצמן.⁷⁰ אבל באמת שם איירי רבא והוא אזיל לשיטתו' במגילה דף יח א' דנקיט לשון הבריייתא כדי שיספיקו כו'⁷¹ והיינו תקנתא דכרכים כדי שיהיו פנוים בני הכפרים. אבל הרמב"ם כ'[תב] הטעם משום שמספיקין כמסקנת הגמ' בדף ד' ב' (ובאמת תלוי בפלוגתא אם בד"א [במה דברים אמורים] הוי לחלוק או

67. שו"ת שבות יעקב, א, סי' סח.

68. "בדבר האשה שאינה יכולה לטהר עצמה לבעלה. והנה האשה הזאת קשה מאוד להתיר כי אין כאן מכה ידועה וכמ"ש מעלתו בעצמו ואם נדון אם כאב הוא כמכה נתת תורת כל אחד בידו כי מספרי האחרונים נוכל למצוא כרצוננו זה אוסר וזה מתיר ואין דרכי להעמיד יסוד על דברים כאלו. אמנם אני אומר האשה הזאת תבדוק הבדיקה המבוארת בסימן קצ"א וכו' (שו"ת נודע ביהודה מהדו"ק, יו"ד סי' מח).

69. "בני הכפרים וכו'. נראה שרבינו מפרש ביום הכניסה שקורין הכפרים הוא בכפר שלהם, דשם מתכנסים בבתי כנסיות ואינן מתקבצים אלא בשני ובחמישי בבתי כנסיות שלהם, וכן כתבו התוס' ז"ל בפ"ק דיבמות (דף י"ד) בשם הרב רבי חיים ותיירץ קושיא חזקה שיש שם בגמרא, וכן מורה לשון רבינו ז"ל שכתב שאינן מתקבצים בבתי כנסיות וכו', משמע דהוא בבתי כנסיות שלהם, וכן מורה הלשון שכתב לקמן כפר שמקדימין וקורין וכן בזמן שאין נכנסין בו, ואם הוא מפרש שבאים לעיר לקרות לא היל"ל אלא בזמן שאין נכנסין לעיר, מאי בו, אלא הכונה היא שבו בכפר עצמו היו מתכנסין בבית הכנסת, ולהכי אמר דאם אין נכנסים בכפר בשני ובחמישי להתאסף שם אין קורין אותה אלא ב"ד" (לחם משנה, שם).

70. תוספות על יבמות יד, א, ד"ה כ; פסקי הרא"ש, יבמות א, סי' ט.

71. צ"ל דף יט, א: "ואמר רבא: בן כפר שהלך לעיר, בין כך ובין כך קורא עמהן. מאי טעמא? האי כבני העיר בעי למקרי, ורבנן הוא דאקילו על הכפרים כדי שיספקו מים ומזון לאחייהם שבכרכין. הני מילי כי איתיה בדוכתיה, אבל כי איתיה בעיר כבני עיר בעי למקרי".

לפרש כמו שכתב הש”א [השאגת אריה]⁷²) והוי תקנתא דכפרים וקשה מה תיקנו להם – ודוחק לומר דנמצא א’[חד] מבני הכפרים שיכול לקרות אבל כולם אין ביכולתם לקרות ע”כ צריכין להתקבץ. נא להשיביני גם תירוץ מספיק על רמב”ם זה.

אחת אבקש בל אהי’ למשא על אדוניי, ואולי לא דיברתי בכבוד כפי הראוי למעלתם הקדושה ימחלו לי כי שפת עלגים לי לא ידעתי דבר, וה’ יגדלם וינשאים אותם וישיבתם הרמה אשר עיני כל ישראל תלויות עלי’, כנפשם הרמה והנשאה, ונפש עבדם המשתחוה מרחוק מול תורתם
שמואל ברי”ל מאהליווער חתן ר’ שמואל גרונם בהאלובאקי

72. דהיינו בעל השאגת אריה בספרו טורי אבן, על מגילה ב, א, ד”ה מנלן.



הרב צוריאל חלמיש

"על ימין ושמאל": משנת הנצי"ב על הפרדת הקהילות

- פתח דבר
- מבנה המאמר "על ימין ושמאל" ומקורותיו
- היחס לעוזבי המסורת בעת החדשה ובכלל
- חומרת המצב וקריאת המציאות
- דילמת הפרדת הקהילות
- היחס לעוזבי התורה בעת החדשה
- הנימוק הראשון: סכנת מלחמות האחים
- הנימוק השני: הפרדת הקהילות אינה מעשית
- מתי מותר לעשות מחלוקת בין יהודים?
- מתי מותר לעשות מחלוקת עם רשעים?
- סיכום

מה היה יחסו של הנצי"ב מוולוז'ין למגמת ההפרדה בין האורתודוקסים והרפורמים בעת החדשה?  הרב צוריאל חלמיש מברר את דעתו של הנצי"ב כנגד הפרדת הקהילות, מתוך דברי התורה וחז"ל, וכן היכרותו עם טבעם של בני אדם וקורות ישראל  פילוג, בדלנות ומחלוקת בתוך עם ישראל – הן בין צדיקים שנלחמים ברשעים ומינים, והן בין צדיקים שנלחמים בצדיקים השונים מהם בדרך עבודת ה' – עשויים להיות הרי אסון לגורל האומה  מאמר זה הוא פרק מתוך חיבור מקיף, "חרבות לגוף האומה", שעתיד לראות אור במכון הר ברכה

הרב צוריאל חלמיש

”על ימין ושמאל”: משנת הנצי”ב על הפרדת הקהילות

פתח דבר

בתקופה האחרונה עמלנו, עמיתי הרב ד”ר בועז הוטרר ואנכי, על בירור סוגיית הפרדת הקהילות ושאלת עמדתו של הנצי”ב מולוויץ בעניינה, תוך שאיפה להוציא לאור חיבור מקיף בשם ”חרבות לגוף האומה”.

הרב בועז עסק תחילה בבירור הדילמה שהסעירה את יהדות אירופה בדבר הפרדת הקהילות בהונגריה, בגרמניה, ולבסוף בגליציה. התוצאה היא סיכום מפורט, מדויק ובהיר, של הכרוניקה ההיסטורית, בשפה שווה לכל נפש, ומתוך נקודת מבט מעשית ותיאורטית כאחד – מה הייתה המשמעות של הפרדת קהילה, כיצד התפתחו הנסיבות המשפטיות והחברתיות לכדי אפשרות של היפרדות, וכיצד התרחשה בפועל. החלק האחרון של מאמרו מבהיר כיצד התפתחה הדינמיקה החברתית בגליציה, עד חודש כסלו תרמ”ד (דצמבר 1883), הנקודה בה כתב הנצי”ב את מאמרו ”על ימין ושמאל”.

על גבי הבירור ההיסטורי של הרב בועז, עסקתי במשנתו של הנצי”ב מתוך חיבוריו, מקורותיו ונימוקיו. מאמר ”על ימין ושמאל” נערך על ידי, ונוספו לו כמאה הערות שוליים של הפניות לכתביו, המלמדות שיסודותיו נשנו בכתבי הנצי”ב שוב ושוב בבחינת ”הוא היה אומר”. כן נוספו כותרות וביאורים לכל פסקה והוטמעו מקורות למקרא, דברי חז”ל ועוד. עוד נוסף ”פתח דבר”, העוסק בנסיבות פרסום המאמר ופרסום שו”ת ”משיב דבר” של הנצי”ב, וכן במאמר מוקדם וקצר יחסית של הנצי”ב אל עורכי ”מחזיקי הדת” (שמתפרסם לראשונה במלואו). נספח אחרון הוקדש לבירורי נוסחאות בין הגרסאות המאמר.

החלק המרכזי של בירורי הוא עיון במאמר ”על ימין ושמאל”. בחלק זה נתבאר מבנה המאמר, יחסו של הנצי”ב אל עוזבי הדת בעת החדשה, סכנת מלחמת האחים בין שומרי מסורת ופורקי עול, סכנת מלחמת האחים של שומרי המסורת בינם לבין עצמם, חוסר התוחלת של הפרדת הקהילות, איסור עשיית המחלוקת בישראל (וסייגיו) והשלכותיה הבלתי צפויות, קריאתו של הנצי”ב לשוב הארץ גם לצד עוזבי תורה, איסור עשיית מחלוקת גם עם רשעים (וסייגיו), הרחבת לימוד התורה כחלופה

רעיונית ומעשית להפרדת הקהילות, זיקה אפשרית בין תנועה של שאיפת דבקות בה' ובין בדלנות חברתית, תלמוד התורה בקהילות כגורם לאומי מאחד, ועוד. בחלק האחרון של בירוריי נידונו שתי פרשנויות חדשות יחסית למאמר "על ימין ושמאל", לפיהן הנצי"ב דווקא תמך באופן מעשי בהפרדת הקהילות, ומאמרו עסק בדילמת ההפרדות ממשכילים וחילונים בלבד, או רק בשאלת היחס העקרוני לרפורמים. פרשנויות אלה נידונו לגופן ואותגרו. כמו כן הובהר כי הרצי"ה קוק, שמאמרו של הנצי"ב היה עבורו יסוד מוסד, וכן עשרות הוגים שעסקו במאמר, פירשו אותו כעוסק בדילמת הפרדת הקהילות – האורתודוקסים מן הרפורמים – ושולל אותה בטוב טעם.

החלק הראשון של בירוריי מתפרסם כעת לפניכם, בהתאמות לבמה זו (החלקים הנוספים של העיון במאמר, וכן המאמר המלא והמוער, פתח הדבר, שינויי הנוסחות, וכמובן הבירור ההיסטורי המקיף של הרב בועז הוטרר, יפורסמו בע"ה בחיבור "חרבות לגוף האומה"). אודה במיוחד לרב בני הולצמן, רבה של מעלה גלבוע ור"מ בישיבת מעלה גלבוע, שעריכתו התוכנית וגם הלשונית השביחה עד מאוד את העיון. תקוונו להשלים את הוצאת "כחרבות לגוף האומה" בהוצאת מכון הר ברכה בתקופה הקרובה.

חלק זה מוקדש לעיון בלב מאמרו הנודע של רבינו נפתלי צבי יהודה ברלין מוולוז'ין "על ימין ושמאל", אשר התפרסם מאוד כאחד מיסודות הדרכת הכלל, אולם כמדומה שעד כה לא התבררו באופן סדור יסודותיו החשובים והעמוקים, המעמידים משנה שלמה של הדרכת הכלל לאור יסודות התורה בעת החדשה.

פרסום זה לא משמש "תחליף" לקריאת מאמרו של הנצי"ב גופו. אין כאן ביאור מלא ועוקב של המאמר, אלא הבהרה והרחבה על אודות היסודות ההגותיים, הטיעוניים, הנימוקיים וההיסטוריים של דברי הנצי"ב. עם זאת, אנו מאמינים שגם קריאת מאמר זה לבדו מאפשרת לעמוד על עיקרי דבריו של הנצי"ב, והיא יכולה להיות פתח לעיון במאמר מתוך רוחב דעת ושימת לב לפרטיו ולכלליו.

מבנה המאמר "על ימין ושמאל" ומקורותיו

תחילה, אנו מציעים לחלק את המאמר לחמישה חלקים:

- **חלק ראשון: הימין, השמאל והאמצע בעם ישראל.** הנצי"ב שלל את חלוקת הקבוצות בעם ישראל שהציגו ראשי "מחזיקי הדת" (צדיקים, רשעים, וציבור רחב ותמים). לשיטתו מונחים אלה נסובים על קבוצת שומרי מצוות התורה בלבד,

המתחלקים לשלוש קבוצות: ”ימין” הדבקים באהבת ה’ ופורשים מהוויות העולם (וכן מחויבים להישמר מרפיון בדיוקנות במצוות), ”שמאל” השכלתנים הדבקים בשמירת מצוות ותלמוד תורה ללא שאיפה לדבקות בה’, ו”אמצע” החיים חיי חול ושואפים לדבקות בה’ בשעת התפילה בלבד (הקבוצה כוללת חסידים המזכים את הרבים, או המדקדקים במצוות).

- **חלק שני: אתגר הדורות הקודמים ואתגר הדור הנוכחי.** הנצי”ב שלל את עמדת ראשי ”מחזיקי הדת” לפיה אתגר שמירת המצוות בהווה חמור מאשר בעבר. לשיטתו, בעבר (”בעת בואנו לארץ הקודש, והרבה דורות אחרי כן”) יִצְרָ עבודה זרה היה חזק ונדרשה מידת חסידות מיוחדת כדי לעמוד כנגדו. בדומה לכך, בדור הנוכחי מושכות המינות, הכפירה והאפיקורסות, וגם כנגדן נדרשת מידת חסידות מיוחדת.

- **חלק שלישי: שלילת הפרדת הקהילות.** הנצי”ב שלל את עמדת ראשי ”מחזיקי הדת” להיפרד לגמרי מעוזבי התורה שבדור. לשיטתו, רעיון כזה הוא ”כחרבות לגוף האומה” ומסכן את קיומה. שני נימוקים בפיו: הראשון, המחלוקת בין הצדוקים והפרושים גרמה לחורבן בית המקדש השני, ואף חוללה תרבות של חשדנות הדדית שהובילה לרציחות ההדדיות בקרב הפרושים עצמם. מצב כזה, לשיטת הנצי”ב, קרוב להתרחש גם בעת החדשה בשני המובנים: מחלוקת בין חלקי האומה תחליש את כוחה מול אתגרי הגלות, ובנוסף תרבות של חשדנות הדדית תחולל רדיפת אחים בקרב שומרי המצוות. לבסוף, הנצי”ב לימד כי בפועל הפרדת הקהילות חסרת תוחלת, משום שטבעם של בני אדם להתחבר זה לזה; גם כאשר ציוותה התורה להתרחק מאומות העולם, לא עמדו ישראל באתגר זה, וקל וחומר שרעיון היפרדות בתוך החברה היהודית עצמה לא יצלח.
- **חלק רביעי: החלופה – מאמץ להרחבת לימוד התורה.** הנצי”ב התייחס לאנרגיות העצומות שהשקיעו ראשי ”מחזיקי הדת” בהפרדת הקהילות, וקבע כי הדרך היחידה לחיזוק שמירת המצוות והדבקות בתורה היא הגברת לימוד התורה בבתי מדרש, מוסדות חינוך וקבוצות לימוד. בהתייחס לחשש שמא מניעים זרים יחדרו ללימוד התורה, לימד כי ”מתוך שלא לשמה יבוא לשמה”, ומידת חסידות של ”לשמה” נדחית מפני הערך של הרחבת מעגלי לימוד התורה. ועוד, שלימוד התורה הוא המגן האמיתי על עם ישראל מאויביו.

- **חלק חמישי: הרחבת תלמוד התורה והגברת הציות להלכה.** בשלהי מאמרו התייחס הנצי”ב לחשש של ראשי ”מחזיקי הדת” מעידוד מוסדות חינוך שבהם יילמדו גם לימודי חול. לשיטתו, חרף ההנחה שמוסדות כאלה לא עתידים להעמיד גדולי הוראה, במצב הדיעבדי הנוכחי חובה להקים גם מוסדות המשלבים תלמוד תורה ולימודי חול שבהם ילמדו גם בני הרבנים והעסקנים,

כדי לחזק את שמירת המצוות והדבקות בתורה בדור הצעיר. עוד הבהיר שלימוד תורה בקבוצות יחזק את האחדות בקרב שומרי המצוות לגווניהם כנגד עוזבי התורה, ועשוי לצמצם את הרפיון מהדקדקנות במצוות שהתפשט בחסידויות מסוימות, בהתאם להוראת מנהיגים בדור.

בהערות השוליים בחיבור המלא אנו נפנה לעשרות המקורות בכל תחומי היהדות אותם מציין הנצי"ב, וכן למקבילות רבות בדברי הנצי"ב עצמו המשלימות את תורתו הרחבה בהנהגת הכלל, כפי שהבהרנו לעיל.

כעת נעיין בגוף המאמר, אולם נקדים לו מילים אחדות על יחסו העקרוני של הנצי"ב לעוזבי התורה, על האופן שבו ניתח את המציאות והיה מעורב במתרחש בדורו, וכן נסכם את דילמת הפרדת הקהילות בעת החדשה.

היחס לעוזבי המסורת בעת החדשה ובכלל

כיצד הדריך הנצי"ב לפעול ביחס לעוזבי המסורת למיניהם? כדי להשיב על השאלה יש לעיין הן במקורות שבהם עסק הנצי"ב בעוזבים למיניהם, והן בדבריו על המגמות החברתיות בדורו.

ביחסו העקרוני לעוזבי המסורת חילק הנצי"ב בין מאמינים בה' שסרו מדרך מסורת ישראל והתורה שבעל פה (משכילים, מתקני הדת), ובין כופרים בה' באופן עקרוני (אתאיסטים). בנוגע לראשונים הדריך הנצי"ב במפורש (בפירושו לשיר השירים) "שאין להתרחק", לשנוא ולבזות, "מפירי תורה... יש לנו להפוך בזכותם... עמי הארץ, אף על גב שהמה שונאים ומבזים לחכמים ולתלמידים, וחז"ל בפרק חלק כינו את האנשים האלה בשם אפיקורס. אבל מכל מקום אי אתה רשאי לבזות ולשנוא אותם... לא קראו חז"ל אותם אפיקורסים אלא בדין שמים, מה שאין כן בדיני בני אדם – אסור לשנוא אותם" (מטיב שיר ח, י). אהבת ישראל שייכת גם באנשים שמאמינים בה' ובמקביל פוגמים במסורת התורה שבעל פה.

את מי יש לשנוא, ואך ורק אותו, לשיטת הנצי"ב? כופרים באמונת ההשגחה, אתאיסטים אידאולוגיים הקרובים לכפור במציאות ריבונו של עולם. "האומרים שעזב ה' את הארץ, ולית דין ודיין". במקום נוסף הגדיר את האפיקורסות שבדורו: "לחשוב כי אין משגיח כלל בארץ, ועולם מנהג הטבע לבד הוא נוהג", היינו מטריאליזם, ראיית העולם כחומרני בלבד (העמק דבר דברים ח, יט; ועוד). אלו אנשים שהתנתקו מהאמונה בה', או לפחות הוציאוהו מהשפעה על העולם הזה. ממילא כפרו בנבואת משה ונבואת הנביאים, במתן התורה לישראל מאת ה', בדברי התורה על השכר והעונש לעושים רצונו של מקום, וביסודות החובה לפעול בעולם בהתאם לרצון ה'. לשיטת הנצי"ב, בגלל השפעותיה המסוכנות של כפירה בקיום ה' ובהשגחתו על הברואים,

וטבעה למשוך אחריה את לבו של האדם, על האדם לשנוא את מחזיקיה ולשמור על עצמו בכל עת מסכנתה.¹

כל זאת אמור ביחס לאתאיסטים הכופרים בזיקת ה' אל העולם; הנצי”ב זיהה בהם ממד מיוחד של שאיפה להסית יהודים מאמינים לכפור באמונת התורה. אולם מהו היחס לרפורמים בני דורו של הנצי”ב, שהקימו מערכת דתית חדשה ו”מתוקנת”? כאמור אין לשנוא אותם ממש, שהרי הם מאמינים במציאות ה', אולם גם ביחס אליהם התריע הנצי”ב מפני קשר אישי קבוע עימם בשל החשש להימשך אחר המינוח. בתשובה לקהילה דתית זעירה שלצדה קהילה רפורמית שחבריה ”מחללים את השבת בפרהסיא” בצ’רלסטון שבקרוליינה הדרומית, ארצות הברית, חילק הנצי”ב בין שלוש קטגוריות שונות הנוגעות לשלושה מרחבים מוגדרים (שו”ת משיב דבר א, ט):²

- **המרחב הקהילתי הדתי.** שותפות בין קהילות אורתודוקסית ורפורמית ”בשום דבר השייך לעבודת ה'”, אסורה על פי ההלכה, ובענייני בית הכנסת היא בגדר ”תפלתו תועבה”. על יסוד הכתוב ”מנע רגלך מנתיבתם” (משלי א, ט), לימד הנצי”ב כי ”בנתיבה המיוחדת שלהם – היינו בית תפלה שלהם וכדומה – מנע רגלך ממש, כי אפקירותא [=כפירה] ממשיך הלב”.
- **המרחב האישי העסקי.** חברות אישית קבועה או שותפות עסקית קבועה בין יהודי אורתודוקס ורפורמי – פסולה. על יסוד הכתוב ”אל תלך בדרך איתם” (שם), מלמד הנצי”ב שיש להיזהר שלא ללכת ”בדרך אתם, אחוזי יד... עם אותם האנשים אורבי לנפש הישראלי להשחיתה ולהסירה מדרך חיי העולם הבא...”

1. יש לציין כי הנצי”ב ראה באתאיזם תופעה חמורה מעבודה זרה, הן בשל פריקת הרסן המוסרי בין אדם לחבירו, והן בשל גאווה מיוחדת המביאה לנטייה להפיץ דעות כפרניות ולהתענות את שלומי אמוני ישראל מדרך הישר. כך כתב בפירושו על התורה: ”פן יש בכם שורש וגו'... שאינו רוצה לעבוד עבודה זרה, אלא שאינו רוצה לקבל עול מלכות שמים גם כן, אלא להיות חפשי משום עבודת א-לוה – והוא [אתאיזם] באמת רע ומר מעובד עבודת כוכבים, כיון שאין עליו שום עול ואינו מאמין בדין ומשפט כלל... דהעובד עבודת כוכבים אינו חושק להשחית ולהתענות את אחרים... מה שאין כן המושחת בדעותיו [אתאיסט], ונושא דעו כי הכל פתיים מאמינים לכל דבר, הוא להוט להשכילם דעתו הגסה...” (העמק דבר, דברים כט, יז).

2. יש להעיר כי בשו”ת משיב דבר ממוענת התשובה ”למאהבי תורתנו ושוחרי דבר ה' ובראשם איש נלכב הרב וכו' בעיר טשאריוסטאן”. אולם זוהי טעות סופר וצ”ל טשארלסטאן, היינו הקהילה האורתודוקסית בצ’רלסטון, קרוליינה הדרומית, ארה”ב (כך תוקן כבר באנציקלופדיה אוצר ישראל, כרך ג, תרס”ז-תרע”ג, בערך ’ברלין, נפתלי צבי יהודה’, עמ’ 213). קהילה זו היתה כה זעירה, שתחילה עסק הנצי”ב במענה לשאלתה אם בשעת דחק ניתן לצרף קטן למניין. השואל הוא ר’ הירש צבי לוי (מרגוליס). שהקים קהילה אורתודוקסית בעיר בשם ”ברית שלום”. גם בשמה של הקהילה הרפורמית המקומית נפלה ט”ס, ובמקום ”בית יעקב” צ”ל ”בית א-לוהים” – הקהילה הרפורמית הראשונה בארה”ב שנדונה רבות במחקר (ראו עוד, בין השאר, אצל הרב ד”ר גיל פרל *”No Two Minds Are Alike”* (Perl), [אין שתי דעות דומות], Tradition 33, הע’ 34 ובמה שצוין שם).

אגב, שנה לאחר זאת השו”ת לאור, כאשר צוטטה תשובה זו בעיתון ”חבצלת”, חל שיבוש נוסף בשם העיר הנמעת: ”טשבויוסטאן” (חבצלת, ט”ז אייר תרנ”ה (10 במאי 1895)).

שלא להתחבר בשותפות [=עסקית] ומַרְעוֹת [=חברות] עמהם... שלא להכשל בחברתם כי זה פורה ראש ולענה".

- החובה להימנע מקשר אישי עם המינים שבדור הודגשה גם במאמרנו: "בדור החי שרבו אפיקורסות ושבושי דעות באמונת התלמוד וכדומה, וכבר אמרו חז"ל: לא ישא ויתן אדם עם המינין כו', ומפרש בגמרא: מינות דמשכא, דאיתי לממשך בתרייהו".³ אם כן לשיטת הנצי"ב איסור משא ומתן עם מינים שייך גם בדורו, בצורת תיחזוק קשר אישי קבוע עם רפורמים.
- **המרחב הציבורי העסקי.** קשרי מסחר שגורתיים בין יהודים אורתודוקסים ורפורמיים הם הכרח אנושי בל יגונה ויש להיאלץ להתירו. "בדרך הרבים, היינו במסחר וכדומה – אי אפשר למנוע ממסחרם". זאת בדומה למה שכתב הנצי"ב במאמרו "על ימין ושמאל": "ואיך אמרנו לבנינו להיות נפרדים איש מאת רעהו בכל הליכות עולם לנו?!".

הסוגיה הראשונה, בתי כנסת וענייני התורה, מובנת מאליה; אין מקום לקיום מצוות שלא מתוך נאמנות מלאה למסורת התורה שבעל פה. אלו דברים פשוטים. אך הנצי"ב מדגיש עוד שחובה על כל שומר תורה כמסורת ישראל להתרחק מקשר אישי וקבוע עם יהודי רפורמי, בין אם חברי ובין אם עסקי.

אולם לצד מערכת היחסים האישית ישנו המרחב הציבורי-קהילתי: עדיין נותרה השאלה האם יש להיפרד לגמרי מהמינים בכל המרחבים הקהילתיים הקבועים והאישיים האקראיים, בהתאם למגמה אורתודוקסית מסוימת שהתפתחה במערב אירופה. זוהי סוגיית "הפרדת הקהילות" בה עסק הנצי"ב במאמר "על ימין ושמאל", כפי שנראה בהמשך.

הדברים מובנים מאליהם, אולם זה המקום לציין כי הנצי"ב ביקר בתוקף אף נהייה קלה אחר מגמות רפורמיות. בתשובה הלכתית אל "הרב וכו' מו"ץ במיטאוי" (Mitau) – כפי הנראה תשובה משנת תרכ"ד אל רבי ישראל לייב חיימוביץ, רבה של ילגבה (מיטאוי) אשר בקורלנד, לטביה⁴ – שלל הנצי"ב בחריפות את רצונם של אחדים

3. "מינות דמשכא, דאיתי לממשך בתרייהו" (עבודה זרה כז, ב. מינות המושכת, שיבוא להימשך אחריה).

4. הרב ישראל לייב חיימוביץ (תקפ"ט-תרמ"א, 1829-1880). היה חתנו של הרב יעקב בנדיטמן רבה של בויסק, והחל לשמש כרבה של מיטאוי בערך בשנת תרכ"ב (1862). תשובה נוספת אליו בשו"ת משיב דבר (ד, עא). הרב מרדכי גלזמן משער כי יש לשייך את המענה במשיב דבר כאן לרב חיימוביץ ולתארכו לשנת תרכ"ד, בשל העובדה שבשו"ת זכר יהוסף (או"ח סי' לט), כתב רבי יוסף זכריה שטרן שסוגיית הבימה במיטאוי נתעוררה בשנת תרכ"ד, היינו בתקופת כהונת הרב חיימוביץ (לטביא ורבניה, ריגא תש"פ, עמ' 155 הע' 12, ועמ' 164). על מסורת הפסיקה השמרנית באופן יחסי של הנצי"ב ראו עוד אצל הרב ישראל פורת, 'דרכו של הנצי"ב

מבני הקהילה להעתיק את מקום הבימה בבית הכנסת למקום הסמוך לארון הקודש, מעשה אופייני לבני הקהילות הרפורמיות. הנצי”ב פתח את דבריו במטבע הלשון המפורסם ”חדש אסור מן התורה” שהדגיש החת”ם סופר:

הנה מלבד אשר כל חדש אסור, ומה גם [=קל וחומר] בבית הכנסת מקום אסיפת המון רבה, אין זה אלא לרועץ וגם לחורבה, דיש כמה אנשים אשר לא ניתן לדעתם להבחין בין קלה לחמורה, ובהתפעלות על שינוי קל יגמרו אומר שנשתנה חלילה התורה, הוסר משוכתה והיתה ח”ו לבערה. מלבד כ”ז נראה לי גם לפי הדין אסור לשנות בכמו אלה... (משיב דבר א, טו).

בהמשך התשובה ביקש הנצי”ב להוכיח שהעתקת מקום התיבה אסורה גם מסיבות הלכתיות. על כל פנים, ברור שמלבד עצם השימוש בביטוי ”כל חדש אסור”, עמד הנצי”ב על גישה עקרונית שעומדת ביסוד התנגדותו לשינויים בסדרי התפילה בקהילה: השרשרת נמדדת על פי החולייה החלשה שבה. בשולי הקהילה הדתית ישנם אנשים שבין כה וכה בוחנים בקלות דעת את נאמנותם להלכה; פריעת מסגרת קהילתית – אפילו אם אינה הלכתית – עשויה לתרום לפרימת הנאמנות להלכה כולה.

חומרת המצב וקריאת המציאות

כיצד תפס הנצי”ב את חומרת המצב הרוחני בדורו בכלל ובגליציה בפרט? במאמרו ”על ימין ושמאל” הבהיר כי המצב הרוחני בדורו קשה, ”ואין להכחיש מה שהחוש רואה”. אדם ירא שמים שאינו עומד על המשמר נתון לסכנה רוחנית. ”העת החיה, האדם מישראל אשר מראש אין בדעתו ורצונו לסור מאחרי תורת ה’... אם לא יִשְׁנֶה ה’ לנגדו תמיד להזהר שלא ימוטו רגליו מני אורח חיים, הרי הוא בחזקת סכנה”. עזיבת הדת ובעקבותיה התבוללות בגויים היו תופעה רווחת ואתגר אמיתי.

אולם לגישת הנצי”ב, אף שאנו עדים לתופעות חמורות כמו השכלה שלילית, חילון, אתאיזם, מינות, רפורמיות, נאולוגיות, התבוללות ועוד כיוצא בזה, הרי שבניגוד לתפיסה האסונית שהציגו עורכי ”מחזיקי הדת”, מבחינה מהותית אין זה מצב חדש. נדרשת כאן פרספקטיבה תורנית והיסטורית רחבה, מנוסה ושקולה. בכל דור ודור עומדת תורתנו בפני אתגרים, לעתים חריפים ולעתים מתונים. בזמן בית המקדש הראשון ובעת החדשה אכן האתגרים חריפים במיוחד. בזמן הבית הראשון היה ”יצרא דעבודה זרה בוער בישראל”, ואילו בעת החדשה ”רבו אפיקורסות

בהלכה, אור המזרח [יא,א], טבת תשכ”ג, עמ’ 1-8, 18; משכנותיך ישראל, ירושלים תשע”ז, עמ’ 442-450.

ושבושי דעות באמונת התלמוד וכדומה". בתווך, בין הזמן שבית המקדש היה קיים ובין זמנו של הנצי"ב, לעתים האתגר היה מתון יותר, והוא נבע מטבע הנפש האנושית ולא מרוח הזמן. "היה בכל דור הרבה פורצי התורה... בהתגברות התאוה או שארי מדות רעות".

מידת החומרה של המצב גוזרת במקרים רבים את דרך הפעולה. הנצי"ב שלל את הטענה שחומרת האתגר חדשה ולא היתה מעולם. ממילא, הוא גם שלל את הטענה הנגזרת, שבעקבות מצב חסר תקדים בחומרתו – יש לפעול בכלים תקדימיים וקשים, דהיינו להפריד את הקהילות. לשיטתו, חומרת הסכנה בתקופה שבה שלט יצר עבודה זרה הייתה דומה, ובתקופות אלו על שומר התורה מוטלת חובה אישית "להזהר הרבה" פן ייגרר אחרי הסחף "במשך איזה זמן". אף על פי כן, ראינו שראשי ישראל הצדיקים בתקופת הבית לא פילגו את עם ישראל. וממילא, לצד חובת השמירה האישית מהנטייה אחר רוח הזמן, גם את הפתרון הלאומי לבני דורו דלה הנצי"ב מתוך מאגר הפתרונות שעמד בפני צדיקי האומה מאז ומעולם. בחיבורינו "כחרבות לגוף האומה" נעסוק בהרחבה בחלופה שהציע הנצי"ב למגמת הפרדת הקהילות – הגברת והעמקת לימוד התורה בכל המרחבים.

תפיסת הנצי"ב את מצב העם היהודי בדורו נשענת על היכרות מעמיקה עם העולם היהודי לגווניו. בין תלמידי ישיבת וולוז'ין בראשותו, במשך קרוב לארבעים שנה, נמנו תלמידים ממבחר רב של קהילות יהודיות באירופה. בנוסף, במשך עשרות שנים יצא ובא הנצי"ב בעצמו בקהילות יהודיות בערים הגדולות, בעיירות ובכפרים, שם פגש בקביעות את החברה היהודית על גווניה. בנוסף, הנצי"ב עמד בקשר עם מגוון עצום של גדולי תורה ורבנים, אישי ציבור, פשוטי עם וקהילות ברחבי העולם, וכן פעילי חיתת ציון למיניהם. המעט שנדפס מתשובותיו ואגרותיו מגלה שכפוסק הלכה מובהק וכאחד ממנהיגי היהדות, נחשף הנצי"ב לאתגריהן של קהילות מכל רחבי אירופה, מפריז ועד קצוות סיביר, וכן ארצות הברית, ארץ ישראל ואף אלג'יריה. תיאורי קרוביו על דמותו מלמדים גם הם על רגישותו הרבה למתרחש בעולם היהודי. כך, לדוגמה, תיארו בנו הרב מאיר בר-אילן וגיסו-אחיינו רבי ברוך אפשטיין את קריאתו הקבועה בעיתונים יהודיים בני זמנו:

לשונות לועזיות לא ידע, אבל בעברית קרא הרבה, כל מה שבא לידו. כשהתחילו "הצפירה" ו"המליץ" לצאת בכל יום והדואר בוולוז'ין היה מתקבל פעמיים בשבוע, וכל פעם באה חבילה שלימה של עתונים, היה אבא ז"ל מקפיד על כך, שאיש לא יקח ממנו גליון עתון, קודם שעבר על הכל... קריאת העתונים היתה לו לא בילוי זמן, אלא, כפי הנראה, צורך פנימי להיות קרוב לכל מה שמתרחש

בעולם הגדול. מטבעו לא היה זר לעולם, לכל דבר שאירע, כל עוד לא מצא בזה סתירה לאהבת התורה (מוולוז'ין עד ירושלים א, תשל”א, עמ’ 138). ולקריאה תמידית וסדורית היו לו העתונים ”המגיד” ו”הלבנון”. וזוכר אני כי ”המגיד” היה דרכו להתקבל בכל ערב שבת לפנות ערב... וקרא בו (בהמגיד) במשך היום. כאשר נקרה, שנתאחר ”המגיד”, לבא בזמנו, בערב שבת, היה אומר, כי באותה השבת חש הוא כאלו חסר לו דבר מה⁵... וכן היה אומר, כי העתונים יחשבו לו כמביאי אליו ברכת שלום מכל העולם (מקור ברוך ד, וילנה תרפ”ח, עמ’ 1794-1795).⁶

גם ממקורות נוספים עולה המסקנה כי הנצי”ב היה בעל אופי סקרן, פתוח לידיעות חדשות ורגיש בעקביות למתרחש בעולם היהודי והכללי. אגב, בהקשר זה, הנצי”ב פרסם אגרות רבות בעיתוני הזמן, חלק גדול מהן כמענה לנכתב בעיתון, וחלקן נדפסו בספר השו”ת ”משיב דבר” ובספר ”אגרות הנצי”ב מוולאז’ין”. כך הוא גם ביחס למאמר שלפנינו ”על ימין ושמאל” שנדפס בעיתון גליציאני.

באופן ספציפי, הנצי”ב נחשף גם להיבטים של התנועה הרפורמית בארצות הברית. הזכרנו למעלה את תשובתו לצ’רלסטון על חברי התנועה הרפורמית שם שהיו ”מחללים את השבת בפרהסיא”. בנוסף, לדברי תלמידו של הנצי”ב, הראי”ה קוק, על פי עדותו של בנו הרצי”ה, סביב קיץ תרמ”ג (1883) נחשף הנצי”ב באמצעות העיתונות היהודית באירופה לסעודת משתה הטריפות שערכו מנהיגים רפורמים

5. על קריאת עיתונים בשבת יעוין פסקו של הנצי”ב, ”דוודאי לעיין מותר בפשיטות” (מדבר ציף, עיטור סופרים, וילנה תרמ”ח, עמ’ 22-23; מהדורת ירושלים תשע”א, עמ’ כד). ויצונו חילופי מכתבים בעניין זה בין הנצי”ב ורבי שלמה אברהם רזכטה (בכורי שלמה א, פיטרקוב תרנ”ד, א”ח ס” ב, והנה יישבתי מנהג ישראל שרואין בעלי העתים בשבת); הסכמת הנצי”ב על הספר נדפסה שם, עמ’ 8-9, וכן באגרות הנצי”ב מוולאז’ין א, ס” קמד עמ’ רמג); מרומי שדה שבת קטז, ב ד”ה והנה הרא”ש. אומנם, יעוין דברי רבי חיים ברלין בן הנצי”ב, במכתב אל רש”א רזכטה, אשר לשיטתו ”לא הי’ כלל דעת מר אבא הגאון שליט”א לקבוע מסמרים בהלכה זו... אלא ליישב מנהג העולם” וכו’ (בכורי שלמה שם, השמטות ס” ד; שו”ת נשמת חיים, ירושלים תשס”ג, ס” כד עמ’ מג). בנו הצעיר של הנצי”ב, הר”מ בר-אילן, סבר אחרת, וכתב כי אביו ”פסק שמותר לקרוא עתון בשבת, מה שאחרים פסקו לאיסור (בענין זה יש ממנו תשובה במאסף ”עיטור סופרים” שהוציא הרב קוק ז”ל)” (מוולוז’ין עד ירושלים שם).

כתבי עת תורניים בוודאי קרא הנצי”ב בשבת, וכפי שציין בפתח מכתבו: ”הגיעני מוולנא על שבת קודש שני עלי לבנון משנת ששית, וקראתי לשבת עונג מפרשת העלים [=דפי העתונים]” וכו’ (כבוד הלבנון, ל’ בשבת תרכ”ט (11 בפברואר 1869); דברי הנצי”ב נדפסו גם משיב דבר ה, צ, אולם שם השמיטו העורכים את המשפט המצוטט).

6. יוזכר כי לפי עדות אחת עיין הנצי”ב באנציקלופדיה היהודית החלוצית ”האשכול”, שהחלה לצאת לאור בוורשה בשנת תרמ”ח (1888) והדפיסה שישה גליונות, ואף שיבח אותה. ”שיחה היתה לנו לפני שנים עם הגאון המנוח הנצי”ב זצ”ל מוולאז’ין, ואז בהביעו את תלונותיו על ספרים רבים מן הספרות החדשה שבני הישיבה להוטים בהם למורת רוחו, הגיד לנו: ”הנה ספר ’האשכול’ זה הוא ספר טוב, אנכי קראתי בו והרבה למדתי ממנו” (ג”ס, מ’ה נעשה לספרותנו?, הצפירה, י”ט באב תרנ”ד (21 באוגוסט 1894)).

בסינסינטי, והביע בפני תלמידו הראי"ה ביקורת חמורה ביותר על חומרת הידרדרותה של התנועה הרפורמית בארה"ב.⁷ לא למותר להדגיש כי סמוך לאחר מכן, בתחילת תרמ"ד (1883), פרסם הנצי"ב את מאמרו "על ימין ושמאל".

דילמת הפרדת הקהילות

כעת נזכיר במילים קצרות את הסוגיה שעמדה בפני הנצי"ב: הפרדת הקהילות. דברים אלו הם תמצית מתוך בירוריו הנרחבים של הרב ד"ר בועז הוטרר, ובעניינים הנוגעים לנו.

על פי המציאות שנהגה באותה עת ברוב אירופה, כל יהודי היה מחויב להשתייך לקהילה יהודית מסוימת. קהילה יהודית זו ניהלה חיי שגרה יהודיים וניהלה באמצעות ראשיה, פקידיה, ממוניה ומתנדביה, שורת עניינים מעשיים הנוגעים לחיי האדם והקהל. היא גבתה מסים, ניהלה מוסדות סעד, צדקה וחסד (ולעתים אף בתי חולים), הקימה ולעתים אף ניהלה את בתי הספר המקומיים, הקימה וליוותה את בתי

7. כתב הרצי"ה קוק: "הראה לו הנצי"ב זצ"ל למרן אבא הרב זצ"ל, ידיעה שנתפרסמה בעתון הצפירה, כי תלמידי 'בית המדרש לרבנים' הרפורמי בסנסינטי, בחגיגת יום הולדת רבם, מיסד וראש בית מדרשם הראבי הרפורמי וייס, ערכו סעודה בתשעה באב שבה אכלו סרטנים וכמה מיני שרצים מאוסים, ואמר בזה נתבאר לי פסוקי התורה שבסוף פרשת שמייני..." (לנתיבות ישראל ב, בית אל תשפ"ב, עמ' ו; השוו שיחות הרצי"ה: בראשית, 'ירושלים תשנ"ג, עמ' 116). מעשה זה הובא גם מפ"ר אהרון יעקובוביץ, אשר ציין שהראי"ה סיפרו במוצאי שבת פרשת בא תר"ץ (ליקוטי הראי"ה ב, כפר הראיה תשנ"א, עמ' 226-227).

בפועל, משתה הטריפות המפורסם נערך בקיץ תרמ"ג (1883) ביום ו' בתמוז ולא בתשעה באב. בנוסף, הראי"ה קוק למד בישיבת וולוז'ין תחת הנצי"ב שנה וחודשים אחדים, לאחר המשתה המדובר, מתחילת חורף תרמ"ה עד נישואיו בניסן תרמ"ו, 1884-1886 (ראו יומנו של האדר"ת – סדר אליהו, מוסד הרב קוק תשמ"ד, עמ' 63; ומכתבי הראי"ה מתקופה זו אצל הרב משה צבי נריה, טל הראי"ה, בני ברק תשנ"ג, עמ' סא-סה). אם שאר הפרטים בסיפור המעשה נשתמרו כהוויתם, אפשר שהנצי"ב הציג בפני הראי"ה פרסום מוקדם של הסעודה, דוגמת מכתב בעיתון "המגיד": "בהקבץ 'שלוחי קהלות-היהודים' לעיר צינצינטיא [סינסינטי] לראות בעטרות הוראה שעטר דר' וויע [יצחק מאיר וייז] רבם ברשות התורה... נעשה להם משתה גדול אצל אינו יהודי, ושלש מאות אנשים ונשים שמכללם ששים מטיפים וחזנים, אכלו טרפות שקצים ורמשים בכל אות-נפשם ואיש מהם לא חלה על חלול השם והתורה... אוי לאזנים שכך שומעות!" (י' באלול תרמ"ג (12 בספטמבר 1883)).

אגב, בשנת תרמ"ה פורסם בגיליון מחזיקי הדת מאמר ביקורת כנגד הנצי"ב (דבי"ד פאייטלסזאן, 'מכתם לדבי"ד', [קול] מחזיקי הדת [זטז], י"א בתמוז תרמ"ה (24 ביוני 1885)). בתגובה פרסם הראי"ה קוק, שהיה אז תלמיד בישיבת וולוז'ין ו'21, את מאמרו הראשון בדפוס – אברהם יצחק הכהן "אחד מתלמידי אדומ"ר הגאון נצי"ב שליט"א בישיבת וולאזין יצ"ו", 'צבי לצדיק', חלק א – מחזיקי הדת [חח], ט' בשבט תרמ"ו (15 בינואר 1886); חלק ב – שם [חט], ז' באדר א' (11 בפברואר); כפי הנראה המשך המאמר לא נדפס בשל הפסקה בפרסום מחזיקי הדת ממזוקה כלכלית. שני החלקים נדפסו באוצרות הראי"ה ב, ראשון לציון תשס"ב, עמ' 139-147 [יש לציין כי הראי"ה לא חתם על מאמרו בשם המשפחה "קוק" אלא "הכהן" בלבד, וגם הנצי"ב כשפנה אל הראי"ה השתמש בשם המשפחה "הכהן" בלבד (אגרות לראי"ה, 'ירושלים תש"ו, סי' א' עמ' ו; אגרות הנצי"ב מוולאזין א, סי' נח)]. וראו גם אצל ר' הראל כהן, 'הנצי"ב מוולוז'ין ותלמידו הראי"ה קוק', מאבני המקום יב, ישיבת בית אל תש"ס, עמ' 228-229.

הכנסת השונים, הובילה את מינוי הרב, הפעילה ומימנה את ה”חברא קדישא”, ועוד. לצד זה, הקהילה עמדה ישירות מול השלטונות הנוכרים וקידמה או ניהלה נושאים מנהליים ופוליטיים.

סוגיית הפרדת הקהילות עוסקת במגוון התחומים הללו ואחרים. קהילה יהודית מאוחדת שבה חברים הן אורתודוקסים והן רפורמים שאפה להרחיב ככל הניתן את התחומים היהודיים שאותם יכולים שומרי המסורת ועוזביה לנהל במשותף. יש לדון בכל קהילה לגופה, אולם באופן כללי התחומים המוסכמים הם הממון, הסעד והצדקה, וכן בכל הנושאים שבהם ההשכלה או הרפורמה לא נגעו (דוגמת ה”חברא קדישא”). בהתאם לאותה מגמה, קהילה מאוחדת שאפה לגדר ככל הניתן את התחומים בהם אין הסכמה. היו אלו בעיקר תחום בתי הכנסת, מוסדות החינוך ומינוי הרב. בתווך יש תחומים אפורים שבהם ההכרעה היתה קשה.

כדי לנהל באופן סביר שגרת חיי קהילה מאוחדת, נדרשו ראשי הקהל לקיים קשרי עבודה תקינים בינם לבין עצמם, הסכמים כתובים ובלתי-כתובים ופשרות. חשוב לשים לב כי קשרי עבודה תקינים דורשים מטבעם קשרים אישיים סבירים ומכבדים בין ראשי הקהל משני צדי המתרס לאורך שנים ואירועים שונים, בעוד הציבור כולו חי את חייו יחד בשגרה תחת המוסדות החברתיים המוסכמים. כך נהגו רוב הקהילות היהודיות בגרמניה; כך נהגו מיעוט הקהילות בהונגריה; וזהו הנושא שעמד על הפרק בגליציה באותה עת. במאמרו ”על ימין ושמאל” הציע הנצי”ב להימנע משיטת הפרדת הקהילות, ובמילים אחרות לנהוג בשיטה המקובלת בקרב רוב יהדות גרמניה.

אולם, לצד הקהילות ששאפו לשמור על אחדות, התפתחה מגמה אורתודוקסית בדלנית שקידמה הפרדת קהילות; בגרמניה להיפרד מן הרפורמים, בהונגריה מן הנאולוגים, ובגליציה מן המתקדמים (”המשכילים”). בגליציה, בה אנו עוסקים, הובילו רבה של קרקוב רבי שמעון סופר ותנועתו ”מחזיקי הדת” את הקול הבולט להיפרדות מוחלטת מהמתקדמים, וככלל את ביצור חומות הדת בתוקף גדול.

לאחר פטירת הרב סופר, התגבשה בקיץ תרמ”ג (1883) בעיר קרקוב קבוצה של יהודים דתיים ששיתפו פעולה פוליטית עם קבוצת המתקדמים בעיר. קבוצה זו כינתה את עצמה ”מפלגת הביניים השמרנית”. בתחילת תרמ”ד (1883), באמצעות שיתוף פעולה עם המתקדמים, הצליחה ”מפלגת הביניים” להוביל הישג פוליטי חשוב, שצמצם את כוחם של יורשי הרב סופר שחברו לחסידי העיר. על הפרק עמדו בעיקר מינוי הרב המחליף, הובלת מוסדות חינוך בעיר, ניהול ה”חברא קדישא” ועוד. ראשי ”מחזיקי הדת” תקפו נמרצות את ”מפלגת הביניים” על שיתוף הפעולה עם המתקדמים. כאמור, במישור העקרוני, הם תבעו במשך שנים הפרדה גמורה בין יראי ה’ ובין המתקדמים. ובמישור העירוני, הם ראו בהצלחה המשותפת של המתקדמים

ו"מפלגת הביניים" התממשות של אסון שהזהירו מפניו, וצפו מדרון חלקלק של הידרדרות רוחנית של המחזיקים בקשר כזה. ראשי "מחזיקי הדת" הובילו אפוא קמפיין שלילי חריף, ופרסמו בביטאונם שנשא את שמם, שורת מאמרים תקיפים בגנות שיתוף פעולה עם המתקדמים. אחרון מאמרי כתב העת הנוגע לענייננו נקרא "ימין ושמאל". המאמר קרא להיבדלות היראים מן המתקדמים כמעשה אברהם ולוט: "הַפֶּרֶד נָא מֵעָלַי, אִם הַשְּׂמָאל וְאִם הַיָּמִין וְאִם הַיָּמִין וְאִם הַיָּמִין" (בראשית יג, ט). זהו הרקע למאמרו של הנצי"ב "על ימין ושמאל".

היחס לעוזבי התורה בעת החדשה

נפתח את עיוננו זה בלב המאמר של הנצי"ב, הן מבחינה מהותית – המניע לכתיבתו, והן מבחינה טקסטואלית – חלקו המרכזי. בהמשך נשוב ונדון באופן סדור בחלקים הראשונים והאחרונים של המאמר.

כיצד הגדיר הנצי"ב את עוזבי התורה בדורו שמהם יש לדון אם להיפרד? התשובה היא: אפיקורסים ומשובשי דעות באמונת התלמוד, ועל פי הגדרת ההלכה מקדמת דנא – מינים. "וכבר אמרו חז"ל לא ישא ויתן אדם עם המינין כו', ומפרש בגמרא: מינות דמשכא". מיד לאחר דברים אלה דן הנצי"ב בשאלה המרכזית של מאמרו: האם ראוי "להיות נשמר מדור זה – להפרד זה מזה לגמרי?".

האם נכון שקהילת שומרי המצוות תיפרד לגמרי מן המינים, האפיקורסים והכופרים בתלמוד כמעשה אברהם ולוט? בכך, מחד תשמור הקהילה הדתית על נאמנותה לתורה, תקרא תיגר על עוזביה, ואולי אף תמשוך את שולי נוטשיה לשוב לאיתן התורה; מאידך ההפרדה תגרום לפילוג באומה. זוהי דילמת הפרדת הקהילות שהסעירה במשך עשרות שנים את החברה היהודית בגרמניה, בהונגריה, וכעת אף בגליציה בהובלתה של תנועת "מחזיקי הדת". זו הפריזמה שדרכה יש להבין את הדילמה על "דור זה".⁸

נראה שהנצי"ב הגדיר את השאלה באופן כללי ורחב – מהו היחס לפורקי העול, עוזבי התורה שבדור, המתבוללים, הכופרים, המתקדמים, המשכילים. ובכן הנצי"ב השיב לשאלה זו באופן חד משמעי:

8. יש להזכיר כי במכתב הראשון והקצר שפורסם מטעם הנצי"ב בעיתון, הגדיר הנצי"ב את עוזבי הדת "במושבי אחינו עם ה' בארץ גאליציען" (גליציה), בה התחולל הוויכוח הנוגע לתנועת "מחזיקי הדת", כמי שחותרים "בכל עוז להסיר מהם צורת ישראל", יהודים מתבוללים הרואים עצמם שייכים לתרבות האירופאית הכללית וחותרים להיטמע בה, ועמם "בעלי חכמה", היינו רואים את עצמם כמשכילים ורחבי דעת. ואילו במאמרו הרחב הגדיר אותם, כאמור, כ"מינים".

והנה המעריך [עורכי העיתון] הורו והוגו עצה להיות נשמר מדור זה – להפרד זה מזה לגמרי, כמו שנפרד אברהם מלוט. במטותא מן המעריך, עצה זו קשה כחרבות לגוף האומה וקיומה.

הנימוק הראשון: סכנת מלחמות האחים

מכאן והלאה הציע הנצי”ב שורת נימוקים יסודיים, מדוע פילוג האומה קשה לה כדקירת חרבות בגוף.⁹ הנימוק הראשון הוא סכנת הפילוג הפנימי ומלחמת אחים שעלולים להוביל לחורבן האומה כולה.

הן [שהרי] בשעה שהיינו בארץ הקודש, וברשותנו כמעט [ובריבונות יהודית מועטה] בבית שני, נִעְתָּם ארץ וחרב הבית, וגלה ישראל בסבת מחלוקת הפרושים עם הצדוקים.

וגם הסב מחמת שנאת חנם הרבה שפיכות דמים מה שאינו מן הדין. היינו בשעה שראה פרוש שאחד מיקל באיזה דבר – אף על גב שלא היה צדוקי כלל אלא עשה עבירה – מכל מקום מחמת שנאת חנם היה שופטו לצדוקי שמורידין אותו, ומזה נתרבה שפיכות דמים בהיתר ולשם מצוה, בטעות... וכל זה אינו רחוק מן הדעת להגיע ח”ו בעת כזאת גם כן, אשר על פי ראות עיני אחד ממחזיקי הדת ידמה שפלוני אינו מתנהג על פי דרכו בעבודת ה’, וישפטנו למינות, ויתרחק ממנו, ויהיו רודפים זה את זה בהיתר בדמיון כוזב ח”ו, ושחת כל עם ה’ חלילה. זהו אפילו אם היינו בארצנו וברשותנו. ומכל שכן בשעה שאנו כבושים בגולה, ושה פזורה ישראל בין אומות העולם, ואנו נמשלים בגולה כעפר הארץ... ואין תקנה לגוש עפר בשטף מים רבים, אם לא שנעשה מן העפר אבן מוצק... כך ישראל בעמים אין להם תקנה אלא להיות אבן ישראל, היינו שיהיו מחוברים באגודה אחת, אז אין אומה ולשון יכולים לאבדם. והאין נאמר להפרד איש מרעהו ויבאו אומות העולם ושטפנו מעט מעט ח”ו?!

לימדונו חכמים שבית המקדש השני חרב בשל שנאת חנם (יומא ט, ב). הנצי”ב הבהיר כי חורבן זה נגרם בעקבות הפילוג הלאומי העמוק בין החכמים נאמני התורה שבעל פה (“הפרושים”), ובין קבוצה בעלת מעמד חברתי גבוה אשר הושפעה מהתרבות הנוכרית, ואף כפרה בחלק מעיקרי אמונת ישראל (“הצדוקים”). לשיטת הנצי”ב, פילוג זה זעזע את יסודות החברה, והחליש אותה בשורת מאבקים פנימיים של מלחמות אחים

9. ביטוי שמקורו בלשון חז”ל על אכילת מאכלים המסוכנים לגוף האדם (ראו עבודה זרה יא, א; קידושין סב, א).

שטופות דם – תחילה בין הפרושים והצדוקים, ובהמשך בקרב הפרושים עצמם בין הקנאים והמתונים – ואיפשר בשלבים הבאים לרומאים לכבוש את הארץ, להחרים את שלטון היהודים ואת בית המקדש, ולהגלות את יהודי הארץ.

מלחמות האחים בין הפרושים והצדוקים

הנצי"ב השווה את מחלוקת האחים העלולה להתרחש בזמנו, למחלוקת שהביאה לחורבן בית שני, מחלוקת שנפתחה במלחמות אחים בין הפרושים והצדוקים. במקורות נוספים ציין הנצי"ב לספר ההיסטוריה "יוסיפון",¹⁰ לצד דברי חז"ל, כמקור נאות לבירור קורות חורבן מלכות ישראל. לא נעסוק כאן בסוגיית הדיוק ההיסטורי של החיבור או של המחבר, וביחסו למקור אצל פלביוס, אלא רק באופן שבו ראה הנצי"ב דרכו את סוגיית חורבן בית המקדש השני והשלכותיה לדורות. מעניין אפוא להתבונן כיצד תוארו מלחמות האחים בין הפרושים והצדוקים ב"יוסיפון". לדוגמה:

עתה אפתח שער לְסֵפֶר על איזה דבר נפלה המחלוקת והמריבה בימים ההם בעם יי'. הנה הפרושים היו אומרים: "נשמור התורה אשר מסרו אבותינו בידינו מפורשת, על פי החכמים אשר פירשו את התורה לקבלה". והנה הצדוקים אומרים: "לא נאמין ולא נשמע לכל מסורת ולכל פירוש, כי אם לתורת משה לבד". והכותים היו באותם הימים אחרי הצדוקים. ויהיו הצדוקים בישראל לחלק אחד, והחסידיים [הפרושים] לבדם עם הָעַם ההולך אחריהם לחלק אחד. ועל אלה מחלוקות גברו מלחמות, ונשפכו דמים רבים בעם יי', כי יָדְלַת העם היתה ידם עם הפרושים ויהיו לעזרתם, מלבד עשיריו וגבוריו כי היו עם המלך והצדוקים, ולמלך ולהם היו עוזרים (פרק כט).

ויהי בשבתה [המלכה שלומציון אלכסנדרה] על כסא מלכותה, ותקרא רַבִּי הפרושים ושריהם ותתן להם ממשלה על כל העם... ויהי בישראל ויהודה שלום ואמת בימיה, רק רבי הפרושים אחרי כן העירו מריבות ומלחמות עם שרי הצדוקים. ויבואו שרי הפרושים... ויאמרו אליה לאמר... תנה נא בידינו את שרי הצדוקים... ונשפטם על פי התורה. ותאמר להם המלכה הנם לפניכם עשו כטוב בעיניכם. וילכו רבי הפרושים ויהרגו את ריאונים שר הצדוקים ועמו צדוקים אחרים רבים... (פרק לד).

10. ספר "יוסיפון" התחבר, כפי הנראה, באיטליה לפני כאלף ומאה שנה, ומחברו אינו ידוע. הספר מבוסס על עיבודים הלטיניים של כתבי יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס), והיה מקור יסודי להכרת ההיסטוריה היהודית בשלהי הבית השני על ידי רבים מחכמי ישראל בתקופת הראשונים והאחרונים, שכתבי פלביוס לא היו נגישים להם בצורה אחרת. "יוסיפון" נדפס פעמים רבות מספור, וגם בחיי הנצי"ב. להלן נצטט מתוך מהדורת ליוורנו תקנ"ד (1794) הסמוכה ונראית לחיי הנצי"ב, עם הגהות קלות. ראו עוד בהערה הבאה.

תיאורים אלה דומים בלשונם לדברי הנצי”ב על הריבונות היהודית הרעועה באחרית ימי בית המקדש השני (”וברשותנו כמעט”). בנוסף, בספר יוסיפון הודגש כי ”מחלוקת הפרושים עם הצדוקים” היתה רחבה יותר ממחלוקת על הדרך הפרשנית הנכונה לתורה. היא הפכה מלחמת מעמדות חברתיים: ”דלת העם היתה ידם עם הפרושים”, ואילו ”עשיריו וגבוריו... היו עם המלך והצדוקים”. גם בדורו של הנצי”ב, נכון לקבוע כי ככלל היו ”המתקדמים” בעלי מעמד חברתי גבוה יותר משומרי המסורת. ”יוסיפון” הוסיף ותיאר כי הפילוג בין הפרושים והצדוקים היה הצעד הראשון לפילוג הלאומי המוחלט: ”ועל אלה מחלוקות גברו מלחמות ונשפכו דמים רבים”. זוהי הסכנה ממנה מתריע הנצי”ב.

כיצד התגברו המלחמות? ספר יוסיפון (מפרק לו והלאה) תיאר את המאבק בין שני בניה של שלומציון אלכסנדרה, האחים אריסטובולוס (השני) והורקנוס (השני), כאשר האחרון הזמין את הגנרל הרומאי פומפיוס להיכנס לירושלים: ”ותהי מלחמה גדולה בתוך עיר ירושלים בין אנשי אריסטובולוס ובין אנשי הורקנוס... ותחזק המלחמה הפנימית על ככה מהמלחמה החיצונה, וימת עם רב מיהודה במלחמה הזאת... וילכוד פומפיוס את ירושלים ואת היכל המלך, רק את היכל יי’ לא לכד, כי הכהנים סגרו את שערי הבית אשר להיכל יי’, וילכדו מבואות ההיכל וילחמו בהם בכח”. לאחר מכן תוארה נפילת המקדש בידי הרומאים וכניסת פומפיוס לקודש הקודשים בשנת ג’תרצ”ז, 63 לפני הספירה (פרק לט).

משם והלאה תוארו בכרוניקה מלחמות פנימיות ששררו בחברה היהודית בארץ ישראל – עד חורבן הבית. תיאור זה עשוי להבהיר כיצד ראה הנצי”ב את תוצאות המחלוקת בין הפרושים והצדוקים.

מלחמות האחים בין הפרושים עצמם

כזכור, הנצי”ב כתב שתוצאת מלחמות האחים בין הפרושים והצדוקים היתה מלחמות אחים נוספות איזמות על גביהן – בין הפרושים עצמם. תרבות של חשדנות נפתחת תחילה בחשדנות ראויה, אולם טבעה שהיא מידרדרת לחשדנות פנימית פסולה; תחילה חשדו הפרושים במינים אמיתיים, ובהמשך חשדו במינים כוזבים. פרוש אחד רדף את חברו, וזה לא נותר חייב ורדף את רודפו. קהילות לחמו בקהילות באלימות ושפך דם. התוצאה הקנאית התגלגלה לשפיכות דמים איזומה, שאף היא תרמה לחולשה הפנימית של שלטון ישראל, אשר הובילה לחורבן בית המקדש וגלות ישראל.

אף שהנצי”ב ציין במקום אחד כי בספר ”יוסיפון” סופר על מלחמות פנימיות

בקרב הפרושים עצמם¹¹ – לא מצאנו בספר זה תיאור מפורש למלחמות כאלה. עם זאת, בדומה למסופר באגדות החורבן במסכת גיטין שגם אליהן הפנה הנצי"ב, סופר אף ב"יוסיפון" על מלחמות פנימיות קשות ושפיכות דמים בין הקנאים והמתונים, בשל השאיפה לעצמאות מן הרומאים. בתיאור חד כתער על תקופתו של המלך אגריפס השני שבימיו נחרב בית המקדש השני, תוארה ב"יוסיפון" תרבות של רצח בסכינים שפשטה בירושלים בידי הקנאים באופן מחריד:

אז צמחה רעה גדולה בקרב ירושלים, בחוצותיה ובכל שוקיה, ובהיכל יי'. והיה אם שונא איש לרעהו, וישכור עליו רוצח מן הפריצים ובידו חרב חדה קטנה בעל פיפיות הנקרא סכין, ויסתר הפריץ את הסכין תחת בגדיו, ויבא בתוך המון העם בשוק או בהיכל יי', וימצא את האיש אשר יבקש להרוג, ויקרב אליו בתוך העם, ויגש בצדי האיש ויכהו בסכין וימיתיהו, ולא נודע מי הכהו. כה עשו תמיד בכל יום תוך ירושלים נושאי הסכינים... וימותו רבים בקלות המעשה הזה... ואז נהרג נתן הכהן, איש צדיק וחסיד וטוב... ולא נודע מי הכהו. ורבים כמהו צדיקים וחסידים וחכמים נהרגו (פרק סג).

ובראותם זקני יהודה דבר זה [הרג חיילים רומאים בידי הקנאים], וכל החכמים וחסידים שבהם ברחו מירושלים... ותגדל המלחמה בין הפריצים [הקנאים] ובין החכמים, וילכדו הפריצים את היכל יי'. וישמעו אלעזר [בן חנניה הכהן הגדול, מהקנאים] וכל חבריו... כי נסו זקני העם וראשיהם, וכי הם בהר ציון, וילכו אליהם וישחיתו מהם עם רב מאד... ותהי מלחמה חזקה מאותו יום והלאה בין אלעזר וחבריו הפריצים ובין אגריפס המלך וחילו, והזקנים והחכמים והשרים אשר איתם... ויפלו רבים מחיל המלך הבאים בהיכל יי', ותגבר עוד יד הפריצים... וישרפו את בית המלך... ותגדל ממשלתם בירושלים (פרק סד).¹²

בכמה מקומות תיאר "יוסיפון" שתרבות הרצח בירושלים ביטאה מחלוקת עמוקה ששיסעה את יהדות הארץ כולה: העמדה שככלל הוביל המעמד החברתי הגבוה

11. הנצי"ב הפנה במקום אחד לתיאור בספר "יוסיפון", הממחיש את החשדנות הפסולה בקרב הפרושים עצמם, חשדנות אותה תיאר גם במאמר שלפנינו: "ויש לדעת דבאמת היה שפיכות דמים לרוב בבית שני, כמו שכתוב ביוסיפון, ובמס' גיטין דף נ"ז, ובעבו"ז דף ח' ב', אלא שלא היה שפיכות דמים אלו במחשבת איסור אלא רק במחשבת מצוה, והיינו שחשבו [הפרושים] זה את זה לצדוקי ואפיקורס ומסור שעל פי דין מורידין אותם" וכו' (מרומי שדה, יומא ט, ב ד"ה אבל מקדש שני). הנצי"ב ציטט ידיעות היסטוריות מתוך ספר יוסיפון גם בעמק הנצי"ב ב, בלק א, ד"ה וקריטיגני (עמ' רב); שם ג, שופטים יד, ד"ה אחינו אתה (עמ' קפח).

12. ייתכן שלמקור זה התכוון הנצי"ב כאשר הפנה לספר "יוסיפון" וציין שאובדן ערך חיי האדם בשלהי הבית השני, גרם להתעלמות מתופעה של רצח שפשטה בחברה (עמק הנצי"ב ב, מסעי ג, ד"ה ומפני שפיכות דמים חרב בית המקדש (עמ' שלא); מובא להלן).

שכלל את המלך מטעם הרומאים אגריפס השני וכן הצדוקים, ואליו חברו הפרושים המתונים (”הזקנים החכמים“, פרק סד), היתה שבתנאי המקום והזמן – נכון להיכנע לממשל הרומאי ולהציל מה שניתן להציל. ואילו העמדה שהובילו קנאי הפרושים (”בחורי הפריצים“, שם), היתה שחובה להילחם לעצמאות ישראל חרף הסיכויים הדלים. בפרקים הבאים בחיבור תוארו בהרחבה מלחמות הקנאים ברחבי הארץ כנגד משתפי הפעולה עם הרומאים – תוך הרג עשרות אלפי יהודים במלחמות נקם עקובות מדם, השמדת ערים וכפרים, והגליית הנשים והילדים בתוך ארץ ישראל – בטבריה (פרק זז), באשקלון ובציפורי (פרק סח), ובירושלים (פרק עה והלאה בהרחבה). נצטט שורות אחדות מתיאוריו המפורטים על המלחמה בירושלים:

ויהי כראות אנשי האמונה והיושר שהיו בירושלים, כי הגִּבְיָה עליהם יד בני בליעל, ויוועדו כולם יחדיו ויתנדבו להילחם עם בני בליעל... ותחזק המלחמה מאד... עד מלאת העיר חללים ומדוקרים, כי אין רחוב ואין שוק ואין צד שאין שם מלחמה... ויראו הפריצים [הקנאים] כי אין להם יד להתייצב נוכח העם המתנדבים להורגם, וינוסו כולם אל היכל יי'... ויכו [הקנאים] בעם יי' בלילה ההוא שמונת אלפים וחמש מאות איש, כולם גיבורים אחוזי חרב מלומדי מלחמה, מלבד אשר הרגו מדלת העם הרבה מאוד... ואספסיאנוס פָּתַח הרומאיים... ויחן בקיסריה... ימים רבים, כי אמר לעמו... ”אל נמהר לבוא אל ירושלים לשלוח יד במלחמה, עד ילחמו יושביה בתוכה ויהרגו איש אחיו“... והעם אשר בירושלים נלחמו עם יוחנן ואנשיו אשר נקהלו אליו, עד אשר נפלו מן העם חללים רבים לאין מספר... ויפלו מן העם כאלה וכאלה, רבים ורבים יותר מאשר נפלו במלחמות הרומיים (פרק עה).

הקזת הדם היהודי בירושלים ערב החורבן נמשכה גם לאחר שהאויב הרומאי כבש את מרבית הארץ, ולטש עיניו ירושלימה. אולם עניין זה מפורסם, ועל כן נשוב לענייננו. לצד דבריו במאמרו על מלחמת האחים בין הפרושים והצדוקים, כאמור הפנה הנצי”ב בפירושו ל”יוסיפון” כמקור לחשדנות בתוך החברה הפרושית שהובילה לשפיכות דמים. בהתאם לכך, יש לפרש את דבריו כמתייחסים למחלוקות הפנימיות בין הקנאים והמתונים, שכפי הנראה לשיטתו היו שניהם פרושים. זוהי שנאת החינם שגרמה לחורבן בית המקדש, וכנגדה התריעו חז”ל. לפי זה, יש להבין את דברי הנצי”ב, שהפרושים חשדו זה בזה בצדוקיות, באופן עמוק: אין כאן רק חשד בצדוקיות במובן תאולוגי מצומצם, אלא מחלוקת בין פרושים על מדיניות לאומית.¹³

13. בדומה לכך הבהיר הרב צבי יהודה קוק במכתב, שהנצי”ב מפרש ”שנאת חינם“ כחילוקי דעות בסוגיות

על כל פנים, מדברי הנצי"ב עולה שבמבט היסטורי רחב השאלה מי צדק לא היתה חשובה. בשורה התחתונה, השלטון היהודי בארץ היה מפורר ולא הצליח לקדם עמדה לאומית אחידה. העם התפצל ונקרע: חלקים ממנו עודדו את כניסת הרומאים ולחמו בקנאים; אחרים לחמו ברומאים ובתומכיהם היהודים; ורבים אחרים עמדו מהצד בעוד הרומאים פולשים ארצה ומחריבים את החברה היהודית ובית המקדש. על פי "יוסיפון", משאביהם החומריים והנפשיים של יהודי הארץ ערב החורבן הופנו למלחמות פוליטיות פנימיות. בגלל הפילוג, לוחמים יהודים רבים נמנעו מלהשתתף במאמץ המלחמתי. אבל חשוב מכך, כך התפוררו החוסן הלאומי והאחדות הלאומית; לא היה עם אחד מלוכד ובעל רוח לחימה כנגד הרומאים. לו היו ישראל מתאחדים מאחורי עמדה אחת, ייתכן שהחורבן היה מצטמצם בהיקפו, או אפילו נמנע.

עוד הבהיר הנצי"ב כי דבריו אינם רק ניתוח היסטורי, אלא גם לימוד אקטואלי: "כל זה אינו רחוק מן הדעת להגיע ח"ו בעת הזאת גם כן". לשיטתו, טבע האומה והקהילה היהודית נותר דומה. פיצול פנימי בין ה"פרושים" ל"צדוקים" החדשים, כלומר שסע בין שומרי התורה והמצוות ובין פורקי העול למיניהם בכל עיר ומדינה, ותרבות של חשדנות פנימית בקרב שומרי המסורת בדורו, יחלישו את האומה בגלותה, ויהיו כדקירת חרבות בגוף האומה היהודית עד כדי סכנה לחייה. הסכנה שבהישנות ההיסטוריה היא מוחשית.

נוסף על כך הדגיש הנצי"ב כי הדברים הם בבחינת קל וחומר. אם בארץ ישראל תחת ריבונות יהודית כלשהי, חולל השסע הפנימי משבר כה איום – לא נוכל אפילו לדמיין את תוצאתו של פילוג לאומי כאשר אנו נמצאים בגלות. לדבריו, הדרך היחידה לשמור על החוסן הלאומי בגלות היא "אגודה אחת" – כאבן מוצקה, שאומנם ייסורי הגלות סוחפים אותה ממקום למקום בנדודים קשים, אבל היא נותרת איתנה. פירוק החברה היהודית לגורמים נמשל בעיני הנצי"ב לפירורי חול שנשטפים בזרם ומאבדים את צביונם וכוחם.

תרבות המחלוקת בשלהי בית המקדש השני העסיקה הרבה את רבינו הנצי"ב. הוא חזר וכתב עליה שוב ושוב, והתריע מפני הישנותה גם בדורו. לדוגמה, בפירושו על שיר השירים כתב: "וכמו כן בבית שני שנחרב מפני שנאת חנם, שגבר כל כך בישראל עד שהגיעו לידי שפיכות דמים ביותר, מה שלא היתה שנאה כזו בשום אומה ולשון,

לאומיות, שהובילו לקיטוב חברתי ולשפיכות דמים: "ביאורו של הגאון הנצי"ב זצ"ל על 'שנאת חנם', שהיתה בזמן בית שני, שהיא מצד התחלקות הדעות של הכתות הציבוריות וניגודי היחסים שביניהן, – אינו יוצא מכלל 'דברים כפשטם': שהרי חטאים שבין אדם לחברו, מצד שנאה פרטית, היו מצויים דיים בזמן בית ראשון, ומרובה זכרם בדברי הנביאים מאז ואינם מיוחדים לזמן בית שני, ובמעשה דקמצא ובר קמצא אין הכרעה שיסוד השנאה לא בא מתוך חילוקי דעות כלליות" (שיחות הרצי"ה: במדבר, ירושלים תשס"ב, עמ' 427 הע' 143).

וגם לא הגיע תכלית שנאה לידי שפיכות דמים כל כך... וגם עד היום שנאת חנם מרקדת הרבה בינינו, ואלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו כו' [חיים בלעו]. והוסיף כי התחלפות האופי בין הדורות מביאה לחילופי הנהגה המלווים בקנאה ושנאה (מטיב שיר א, ה; יעוי”ש).

וכך הדגיש בפירושו על דברי חז”ל שבית המקדש השני נחרב בעוון שנאת חנם: “דבלא שנאת חנם היו [אנשי אותו דור] מבערים את הרוצחים, וגם ממילא לא היו רוב [=הרבה] שופכי דמים כל כך... אבל השנאת חנם שהיה שם גרם להם להחריב ארץ ומלואה, על פי [=מפני] שהיה קל בעיניהם עוון שפיכות דמים. ונמצא דעוון שנאת חנם גרם שיכשלו בעוון שפיכות דמים, ועל ידי זה נחרב הבית, כידוע ביוסיפון ובאגדה דפרק הנזקין” (עמק הנצי”ב ב, מסעי ג, ד”ה ומפני שפיכות דמים, עמ’ שלא). חז”ל ויוסיפון משלימים זה את זה, ומלמדים שהתרופפות מצוות אהבת ישראל בין אחים, הובילה בתהליך איטי אך בלתי נמנע לתרבות פוליטית של הקלת ראש בקדושת חיי האדם, דבר שגרם למלחמות אחים וחורבן לאומי גמור. התרופה היא העצמת אהבת חנם בכל שדרות האומה (כאמור, לשיטת הנצי”ב, מלבד כופרים במציאות ה’ המסייתם).

ובפתיחתו המפורסמת לפירושו “העמק דבר” על ספר בראשית עסק הנצי”ב בשמו “ספר הישר”, וכתב גם על עם ישראל בתקופת חורבן הבית השני: “שהיו צדיקים וחסידיים ועמלי תורה, אך לא היו ישרים בהליכות עולמם. על כן, מפני שנאת חנם שבלבם זה את זה, חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה’ – שהוא צדוקי ואפיקורס, ובא על ידי זה לידי שפיכות דמים בדרך הפלגה ולכל הרעות שבעולם, עד שחרב הבית... אף על גב שהוא לשם שמים, דזה גורם חרבן הבריה והריסות ישוב הארץ. ועל זה היה צידוק הדין, שהקדוש ברוך הוא ישר הוא ואינו סובל צדיקים כאלו, אלא באופן שהולכים בדרך הישר גם בהליכות עולם, ולא בעקמימות, אף על גב שהוא לשם שמים, דזה גורם חורבן הבריה והריסות ישוב הארץ”.

כניגוד לכך ציין את אבותינו אברהם, יצחק ויעקב: “וזה היה שבח האבות, שמלבד שהיו צדיקים וחסידיים ואוהבי ה’ באופן היותר אפשר, עוד היו ‘ישרים’, היינו שהתנהגו עם אומות העולם, אפילו עובדי אלילים מכוערים, מכל מקום היו עמם באהבה וחשו לטובתם, באשר היא קיום הבריה”. אברהם התפלל על סדום, “אף על גב שהיה שונא אותם ואת מלכם תכלית שנאה עבור רשעתם, כמבואר במאמרו למלך סדום, מכל מקום חפץ בקיומם”¹⁴, יצחק התפייס עם אבימלך ומרעיו, ויעקב דיבר עם לבן “דברים רכים”. “וכן הרבה למדנו מהליכות האבות בדרך ארץ”. אלו גויים “עובדי אלילים מכוערים”, שעשו מעשי עוולה חמורים בין אדם לחבירו. למרות זאת הנצי”ב חידד שאבותינו אברהם יצחק ויעקב “מקיימי הבריה”

14. אולם מהתרועעות אישית עם אנשי סדום נמנע אברהם (העמק דבר בראשית יד, כג).

היו ישרים ולא עקמומיים, דהיינו חפצו בקיומם של עובדי האלילים שהרי ה' בראם וחפץ בקיומם, התפללו עבורם, דרשו את שלומם והתפייסו עמם. אברהם נקרא "אב המון גויים" (בראשית יז, ד), והסביר הנצי"ב בהקדמה: "שאף על גב שאין הבן הולך בדרך מישרים – מכל מקום [אביו] שוחר שלומו וטובו". כך היה על הפרושים לנהוג בתקופת בית המקדש השני, לחזק את מידת אהבת ישראל שלהם – גם על הרשעים שבהם – ולהביא בכך קיום הבריאה ובניין הארץ.

ועם זאת, בדרך כלל כאשר עסק בסוגיית שנאת החינם שסיבבה את חורבן בית המקדש השני, התמקד הנצי"ב בתרבות המחלוקת בתוך החברה הפרושית עצמה, וחזר ולימד כי שורש מלחמות האחים הוא שנאת חינם, פארותיה הם מניעים זרים ואישיים, ותוצאותיה קטל דמים נוראי וחורבן לאומי.¹⁵

נראה שבעיני הנצי"ב, שמשוחח בכתביו עם הציבור הדתי שבדורו, המחלוקת הפנימית בחברה הפרושית בתקופת הבית רלוונטית מאוד לשומרי המסורת בזמן הזה, וחשוב להתריע מפניה. עם זאת מהמאמר "על ימין ושמאל" שעסק ביחס לפורקי עול,¹⁶ ובהתאם לרמזי חז"ל ולמציאות ההיסטורית שמשקפת בספר "יוסיפון", עולה בבירור שהנצי"ב ראה את שנאת החינם שגרמה לחורבן וגלות ישראל כמכלול: הצדוקים לחמו בפרושים, הפרושים לחמו בצדוקים, הפרושים לחמו בתוך עצמם, והרומאים פלשו לירושלים.

הנימוק השני: הפרדת הקהילות אינה מעשית

מכאן המשיך הנצי"ב אל הנימוק השני: חוסר התוחלת הבולט שבמגמת הפרדת הקהילות.

שנית, הלא אפילו עם אומות העולם שרצון ה' שנהיה נפרדים מהם ולהיות בדד, כדכתיב [דברים לב, יב]: "ה' בדד ינחנו", ובלעם אמר [במדבר כג, ט]: "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב" ... תשוקתו ושימת עינו היה שישכון ישראל בטח עם אומות העולם היינו שלא יתחרו עמם, וגם להיות בדד – היינו להפרד מאומות העולם בלי התערבות. וכל זה לא הועיל לנו להפרד מן העובדי גילולים...

15. ראו והשוו העמק דבר בראשית כז, כט; במדבר לה, לד (והרחב דבר שם); דברים לב, ב, ה, ו, יג. הרחב דבר בראשית יא, ו; במדבר לג, נה; דברים ד, יד. מרומי שדה, יומא ט, ב ד"ה אבל מקדש שני; סוכה נב, א ד"ה ואת הצפוני. עמק הנצי"ב ב, מסעי ג, ד"ה ומפני שפיכות דמים (עמ' שלא); ג, כי תצא כה, ד"ה רי"א כו' (עמ' רעה). דרשות הנצי"ב, דרוש א': לאמירת סליחות, שנת תר"ח, עמ' עז-עח; דרוש ו': לשבת שובה, עמ' צ; שו"ת משיב דבר ג, י. ועוד.

16. וכן כפי שנראה להלן בפרק "מתי מותר לעשות מחלוקת עם רשעים".

מי גרם לישראל שיתפזרו כל כך בעמים? קרבות יחפצון [פסחים קיה, ב; ותהלים סח, לא. ושם: יחפצון], עבור מה שחפצים להתקרב עם העובדי גילולים ביותר... ודבר ה' יקום לעולם [על פי ישעיה מ, ח]. על כן כל מה שאנחנו משתדלים בגלות להשתוות ולהתאחד עמהם, מה עושה הקדוש ברוך הוא? מסב לב אומות העולם להרחיקם ולעשות אותם בדד... בקש [לבן] לעקור את היהדות, וכל זה היה בשביל שהיו קרובים ומעורבים עם לבן ולא היו קָגָרִים בעירם. ומזה יש ללמוד דכל מה שהיינו מתקרבים עם העובדי גילולים, יותר היו מרחקים אותנו ומבקשים לאבדנו. ואחר כל זאת היה קשה עלינו להתרחק מהעובדי גילולים, משום שהוא נגד טבע בני אדם להתחבר עם יָרְעִים, בין טובים בין רעים. ואיך אמרנו לבנינו להיות נפרדים איש מאת רעהו בכל הליכות עולם לנו?!

אחת ממטרות התורה היא הבדלה בין ישראל ובין העמים, והגנה על צביונו הייחודי של עם ישראל. לשיטת הנצי”ב, הדריכה אותנו התורה כיצד לעשות זאת: לא להתחרות עם אומות העולם, ולהנהיג מדיניות המתרחקת מהן. לשיטת הנצי”ב, במבט מעמיק מתגלה כי הניסיון להתקרב אל הגויים, להידמות ולהתחבר אליהם, דווקא הוא מלבה את האנטישמיות ורדיפת היהודים. דברים אלה עומדים ביסוד מאמרו החשוב ”שאר ישראל“, שנדפס על ידו בספרו ”רנה של תורה“ עם פירושו על שיר השירים.

יש מקום להדגיש כי הנצי”ב לא יצא מנקודת מבט מודרנית. נהפוך הוא. הוא ראה באור שלילי גם את שוויון הזכויות (האמנציפציה) שקיבלו היהודים בעת החדשה. במכתב אל ר' חיים יוסף יפה, איש ”חובבי ציון“ וידיד הנצי”ב שביקש להדפיס מחדש את הספר ”דרישת ציון“ לרבי צבי הירש קלישר, הביע הנצי”ב התנגדות ליוזמה. וכלשונו: ”אין נפשי נוחה מספר דרישת ציון שהעלה הגאון וצדיק מוהרצ”ה קלישרער זצ”ל, כי נוסד על אור מתעה שראה בארצות המערב שניתן שווי זכויות לאחינו“. בין הנימוקים שהציג הנצי”ב: (ב) שזה האור של שווי זכויות החשיך עיני אחינו בארצות המערב, והסיר צורת היהדות, זולת יחידי סגולה.¹⁷ כלומר, אחד מגורמי החילון וההתבוללות במערב אירופה הוא השוואת המצב החוקי בין ישראל לעמים.

17. המכתב נדפס במאמרו של בצלאל לנדוי, 'שתים מאגרות הנצי"ב מוואלוז'ין בענייני ארץ ישראל', המעין [יד, ג], ניסן תשל"ד, עמ' 6-10. וראו עוד אצל הרב אלי קלינג, 'הנצי"ב ו"אתחלתא דגאולה"', קול מהיכל ח, אלול תשנ"ח, עמ' 133 והלאה. אגב בהתאם למדיניותו המצנזרת את מעורבותו של הנצי"ב בתנועת "חובבי ציון", מצמצמת למיעוט בטל את יחסו החיובי לקיום מצוות ישוב ארץ ישראל בדורו, ומבליטה את ביקורתיו בעניינים שונים, החרגי הרב יעקב קוסובסקי-שחור, נין-נינו של גיס הנצי"ב, עורך הספר "אגרות הנצי"ב מוואלוז'ין" אגרת ז', והביא אותה בספרו (סי' קז עמ' קצד-קצז) – אולם תוך צינזור שמו של הרב קלישר. עוד חזון למועד לעסוק בפרשה זו.

ואף על פי כן, מתוך מבט תורני והיסטורי רחב ומפוקח, לימד הנצי"ב כי אזהרותיה של התורה לא הועילו. אף שנתברר שוב ושוב שבדלנות לאומית מגנה על אמונת ישראל וצביונו, ובמקביל מצמצמת במובהק את שנאת ישראל והניסיונות לחסלו (האנטישמיות) – בפועל ישראל מתחברים עם גויי העולם.

מה גורם לחברה היהודית ליפול שוב ושוב במלכודת הדבש של ההתחברות עם הנוכרים? על פי הנצי"ב התשובה היא "טבע בני אדם", טבעה של הנפש האנושית ושל הקהילה האנושית. האדם נברא בעל נפש חברתית לא רק ביחס לבני משפחתו, קהילתו ועמו, אלא גם ביחס לכלל החברה האנושית. הוא נתון בקשרים חברתיים עם בני האדם שסביבו, ולפי ניתוחו של הנצי"ב, הוא ממשיך בכך גם כאשר קשרים אלה עשויים לסכן את צביונו הרוחני והגשמי. הטבע האנושי חזק מכל.

מכאן למד הנצי"ב קל וחומר: אם סכנה איומה של פיקוח נפש ונשמה גם יחד, לא הצליחה להרתיע את ישראל מלהתערב עם אומות העולם – בוודאי שרעיון הפרדת הקהילות בין האורתודוקסים והרפורמים לא יצלח. רבנים ומנהיגי קהל יכולים לדרוש בתוקף משומרי המסורת להיפרד "בכל הליכות עולם" מעוזבי התורה ה"מינים", כמעשה אברהם ולוט. אולי לזמן קצר הם יצליחו. אבל התבוננות בעובדות ההיסטוריות מלמדת שבטווח הארוך ה"איסור" יישחק, והמהלך עתיד להתברר כטעות. לצד הסכנה הגדולה של "כחרבות לגוף האומה", רעיון הפרדת הקהילות לשיטת הנצי"ב הוא כ"גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה".

מתי מותר לעשות מחלוקת בין יהודים?

ישאל השואל: וכי יש מקום לעשות חשבונות במצוותיו של מקום? אם הדריכה אותנו התורה להתרחק מן הכופרים ועוזבי התורה, או אף לקיים בהם את הדין החמור "המינין והמשומדין והמסורות – מורידין ולא מעלין" (עבודה זרה כו, ב), עלינו להתעלם מבחינת ההשלכות הריאליות של התרחקות כזו. "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל)! אולם הנצי"ב דחה טענה זו מספר פעמים באופן סדור, מנומק ובבהירות רבה. כך כתב בתשובה יסודית אשר נועדה להשקיט מחלוקת קשה בדבר רב חדש ושוחטים חדשים בעיר חארקוב אשר באוקראינה:¹⁸

18. סיפור המעשה בקצרה: ברבנות קהילת יהודי חארקוב, בצפון מזרח אוקראינה, שימש החל משנת תרל"א הרב אברהם יחזקאל ארלוזורוב (נפטר בתר"ס, בעל קשר טוב עם אדמו"רי חב"ד). במשך שנים רבות רוב בניינה של הקהילה בעיר נשען על יהודים חיילים-לשעבר בצבא רוסיה, אולם בין השנים תרמ"ג-תרמ"ז התרופפה אחיזתם, ועלה כוחן של קבוצות נוספות בעיר. "החיילים" חשדו שהרב ארלוזורוב תומך בהחלשת כוחם ונטרו לו טינה. הריב נתגלע בחומרה כאשר הוקם בית חולים יהודי בעיר. כדי לממן את הפעלתו הוחלט בעצה אחת עם קצבי העיר שמונפול עסקי הבשר הכשר יהיה בידי הקהילה, והרווחים יוקדשו לביה"ח. אולם הקצב שנתמנה על הסדרת המהלך היה מן ה"חיילים", והוא רדה באחיו הקצבים עד שהללו החליטו להפר את ההסכם. בתגובה

ואני רגיל לבאר הא דאיתא בבבא בתרא (דף ע”ח ב’), ”מאי דכתיב [במדבר כא, כז] ‘על כן יאמרו המושלים באו חשבון?’ המושלים – אלו המושלים ביצרם, באו חשבון – בואו ונחשב חשבוננו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה”... לא דברו חז”ל כאן בענינים שבין אדם לשמים...

אלא מיירי בעניני הליכות עולם. ויש עושה מחלוקת או רודף את האדם לשם מצוה, אף על גב שיודע שהוא עבירה לעשות מחלוקת או לרדוף אדם מישראל, מכל מקום מחשב שהוא עבירה לשמה היינו לשם מצוה ויקבל שכרה, וכדאיתא בנזיר (דף כ”ג) גדולה עבירה לשמה וכו’.

ועל זה יש שני תנאים: [א] תנאי הראשון, שלא יהנה מאותה עבירה כלל... דאסור ליהנות מעבירה לשמה. [ב] תנאי השני, שיש לחשוב אם כדאי עבירה זו, דמחלוקת או רדיפה, לגבי מצוה זו שמחשב שיעלה על ידו מזה. וזהו דברי חז”ל [א] ”המושלים ביצרם”, היינו שאין להם שום הנאה... [ב] ”באו חשבוננו של עולם”, הפסד מצוה שיגיע על ידי זה נגד שכרה שיקבל מזה המצוה, ויכול להיות שהפסד שיגיע על ידי זה רבה על שכרה; ושכר עבירה לשמה שמכין נגד הפסדה שיגיע אחר כך (משיב דבר ב, ט).¹⁹

מתוך בירור דברי התורה והיכרות עם נפש האדם, לימד הנצי”ב כי ירא שמים העושה מחלוקת בין קבוצות בישראל או הרודף אדם פרטי בישראל, עשוי לעשות זאת מתוך

הורה הרב לשוחטי העיר, שעמדו תחת השגחתו, שלא לשחוט עוד עבור דוד קאבאק, הקצב החשוב ביותר מ”החיים” שהוביל את המרד. הלה הגיב בהבאת שוחט חדש לעיר, והרב הכריז בעיתונות היהודית שקצביית קאבאק אינה כשרה (מוצרי הברש של הקצבייה נמכרו בכל רוסיה). קאבאק עירב במחלוקת את רבי יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, ששלח את בנו רבי צבי הירש רבינוביץ להשכיך שלום, אולם ללא הצלחה. הוא הביא אפוא לעיר רב חדש, הרב ישעיה זלקינד (בנו של רבי יהודה לייב זלקינד, ר’ לייב בטלן, מגדולי תלמידי בעל התניא, בעל שו”ת ”זכר יהודה”), שהכניס לעיר שוחטים תחת השגחתו. מכאן נתגלע הריב, האם הרב החדש והשוחטים שעמו עוברים על איסור, ואם כן האם הכשריהם תקפים. החל מתרמ”ו ובמשך שש שנים נפלגה קהילת חארקוב לשתיים באופן חמור, כולל אלימות בבתי הכנסת, מלשינות לשלטונות, מריבות בין משפחות ועוד ועוד. שני הרבנים סבלו אישית מהמחלוקת באופן חמור במיוחד, והרב זלקינד אף חלה ונפטר בקיצור ימים. סיפור חארקוב עורר פולמוס חריף בעיתונות היהודית, עליו הגיב הנצי”ב. עוד על נסיבות המחלוקת ראו אצל צבי הר-שפר, ’קהילת חארקוב’, העבר כא, אייר תשל”ה, עמ’ 203-205; ובהרחבה יתרה אצל ר’ יהושע מונדשיין, ’פולמוס הרבנים והשוחטים’ בחרקוב, זכור לאברהם, חולון תשנ”ט, עמ’ שעד-תמד.

19. תשובה זו פורסמה לראשונה, בשינויים, בשני חלקים בעיתון המליץ, ג’ בחשוון תרמ”ח (21 באוקטובר 1887), וח’ בחשוון (26 באוקטובר). זו תגובה שנייה מאת הנצי”ב למאמרו של ”הצעיר” – ר’ חיים יעקב וידרביץ, מחשובי רבני תנועת חב”ד בדורו (ראו עליו אצל הרב אליעזר מלמד, מסורת הגיור, מכון הר ברכה תשפ”ג, עמ’ 719-720; לדברי עורכי המליץ, הוא ”אחד הרבנים גדולי התורה שהשיב כהלכה לחברו השואל אותו”) – שפורסם בעיתון בשני חלקים ב”ב בתשרי (30 בספטמבר) ו”ד בתשרי (2 באוקטובר). התגובה הראשונה של הנצי”ב (משיב דבר ב, ח) פורסמה לראשונה ב”ג באלול תרמ”ז (2 בספטמבר), והיא תגובה למאמרו של ”הצעיר” שפורסם בכ”ו באב (16 באוגוסט).

תחושה כנה של שליחות של מצווה. לעתים אף אולי יִצָּר לבו בקרבו על ההשלכות העגומות של המחלוקת "שנאלץ" לפתוח בשם ה' ומכוח התורה, אולם הוא ישיט את מצפונו באמרת חז"ל לפיה לעתים אין מפלט ואין מנוס, והוא נאלץ לעבור מעשה שככלל הוא עבירה מפורסמת (במקרה זה, עשיית מחלוקת ורדיפת אדם מישראל) – "לשם מצווה". אפשר להניח שהקנאים הפרושים שהקיזו זה את דמו של זה, בעוד המצביא הרומאי טומן את ידו בצלחת מחוץ לירושלים, חוו תחושה דומה: לגודל תוגתם לא נותרה בידם כל ברירה מלבד שפך דם, לשם ה' ולמען תורתו.

שני סייגים הציב אפוא הנצי"ב על הפותח במחלוקת או לרודף אדם מישראל: **א. איסור הנאה** – אם יש לו לעושה המחלוקת נגיעה של הנאה מן המחלוקת, הרי שהמחלוקת כבר אינה "לשמה", וממילא היא חוזרת להיות עבירה ככל העבירות. **ב. סוף מעשה במחשבה תחילה** – אם ההתקוטטות, עשיית המחלוקת ורדיפת האחים תגרום לתוצאה קשה יותר מן העבירה ש"הצדיקה" את המחלוקת, הרי שהיא אסורה. הנצי"ב ציין את שני הסייגים במקורות נוספים ובהקשרים שונים. לדוגמה, בתשובה לרב שביקש לחלק את בית הכנסת בקהילתו, כתב הנצי"ב ביחס לסייג הראשון, של היתר מחלוקת בזמן של נגיעה בדבר: "ידעתי כי ימצא מעלתו דברים להתעקש ולעמוד על דעתו, אבל... וכל זה הייתי אומר גם אם לא העניין נוגע לכבודו כלל, אבל עתה כאשר הוא נוגע באמת לכבודו כמו שהודה מעלתו, שהשוחט ובודק אינו מחשיב את מעלת כבודו נ"י, ומבלבל את מוחו – נמצא ההוראה [לעשות מחלוקת] שלא לשמה... הרי זה סם המוות, שנוטה שיקול ההוראה לפי רצונו... אין לו טוב כי אם... ולנהוג מנהג תלמיד חכם, הבונה²⁰ ומחבר את הנפרדים ולא סותר ומפריד את הקיבוץ..." (משיב דבר א, מז).

וביחס לסייג השני, ברוח דבריו כאן כתב הנצי"ב, לדוגמה, גם במכתב משנת תרמ"ו אל ידידו רבי אליהו דוד רבינוביץ' תאומים (האדר"ת), בעניינה של דילמת התוכחה לאישה המטיילת עם מטרייה בשבת: "ומכל מקום ודאי יש להתיישב בדבר אם כדאי מכל מקום לגרום מחלוקת ח"ו, ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל בבבא בתרא בוא חשבון, בוא חשבונו של עולם הפסד מצוה וכו'... ומי מבחוץ יוכל לחשוב בדברים כאלו, אשר אין כל האדם ואין כל המקום שוין? ואין הדבר תלוי אלא בחזק הדעת ובבטחון ב"ה, ומקרא כתיב [משלי כט, ה] ובוטח בה' ישוגב" וכו' (נדפס בקובץ מקבציאל כט, תשרי תשס"ה, עמ' עא-עב).

על כל פנים, המעיין בסייגים אלה ייווכח בתבונה האצורה בהם. בפועל, כך עקר הנצי"ב את הצידוק למרבית המחלוקות הציבוריות. לגבי הסייג הראשון – הרי,

20. כלשון חכמים בכמה מקומות (דוגמת ברכות סד, א): "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר (ישעיהו נד, יג) 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך', אל תקרי פְּנִיךָ אלא בּוֹנִיךָ".

מטבע הדברים, פעמים רבות מרבית המתנצחים מצפים שבסופה של המחלוקת תיווכח צדקתם, והם יזכו להנהיג את הציבור כראוי, לקבל תחת ידם משאבים ציבוריים לטובת הכלל, ועוד. ממילא ברור שלצד כוונותיהם הכנות לגופו של עניין, עשויות להיות להם נגיעות אישיות במחלוקת. הסייג השני ברור עוד יותר – טיבו של עולם שהפותח במלחמה אינו יודע כיצד היא תסתיים. אפילו מריבה מוצדקת פותחת בתהליכים שלא ניתן לצפותם מראש, או לשלוט בהם לאחר מעשה.

ואגב, ברוח דומה ובהקשר הלכתי, כתב הנצי”ב אל רבי משה טרשצ’אנסקי בשנת תר”מ, בעניינה של אישה אשר עברה עבירות נידה חמורות תקופה ארוכה, וכעת החלה בתהליך של חזרה בתשובה אולם במסגרתו תבעה מרב היתר למעשה אסור (טבילה ביום השמיני ולא בלילה): ”הכלל, דלהתיר איסור בשביל איסור צריך להיות מתון הרבה, וכמו רפואת הגוף שאם רואה הרופא דידו של אדם כואב הרבה, פעם מחליט לחתוך אותה כדי שלא יכנס הכאב הלאה בחלל הגוף ויסתכן, ופעם מחליט דמוטב לסבול הכאב ולא להפסיד כל היד. ודבר זה אינו נעשה כי אם בשוב איזה רופאים יחד, דשני הצדדים מסוכנים. כך רפואת הנפש המקולקל, בזה האופן, צריך ישוב הרבה עם איזה דעות בני אדם גדולי תורה, ובקרבם אלקים ישפוט [על פי תהלים פב, א], שלא ליתי לידי חורבה ח”ו [=שלא יגיע לידי תקלה]” (משיב דבר ב, מד).²¹

ראוי לשים לב לדימוי קטיעת האיבר, שרווח באותה עת משני הצדדים בפולמוס הפרדת הקהילות; הנצי”ב מבהיר כי כדי לקטוע איבר (”כחברות בגוף האומה”) נדרשת התייעצות רבה ביישוב הדעת, עם אנשי מקצוע שונים שאינם נוגעים בדבר. ניתן להניח שכך הוא גם ביחס לדילמת הפרדת הקהילות.

עוד בדבר הגישה למחלוקות פנימיות בקהילות, יש לעיין בהרחבה גם בדבריו היסודיים של הנצי”ב אל רבי אורי שרגא פייבל שרייאר מבראדשין (בוהורודצ’אני) שבגליציה, בעניינה של מחלוקת חמורה שנתגלעה בין שתי קהילות שומרות מצוות בעיירה סיגט בהונגריה, ”כי בהגיגי בעניני מחלוקת שבקהילות ישראל תבער אש בקרבי, על כן לא אתן דמי לי עד אוסיף דבר, אולי עיני מעכ”ה והדומים לו במעלה ובכשרון דעת, יראו ושרעפם יבחנו לעשות לטובת הכלל... להשכין שלום במגורם” (משיב דבר ג, י, יעו”ש).²² גם בתשובה נוספת התריע הנצי”ב על ההשלכות הבלתי

21. מוגה על פי כתב היד שפורסם בספר זכרון משה, ניו יורק תשל”א, עמ’ קסב.

22. ראו דברי ראש”פ שרייאר בספר ”אוהב משפט”, לבוב תרמ”ח, דפים נחב-נט.א. על עניין התשובה ראו אצל יצחק רפאל, ’גאון וצדיק, מראשוני הציונות בגליציה רבי שרגא פייבל שרייאר מבוהורודשני’, שרגא ג, ירושלים תשמ”ט, עמ’ 42-46; יהודה שפיגל, תולדות ישראל והתפתחות החסידות ברוסיה הקרפטית, תל אביב תשנ”א, בפרק ’המחלוקות במחנה החסידי’; שמואל גליק, קונטרס התשובות החדש א, ירושלים ורמת גן תשס”ו, עמ’ 37.

צפויות והבלתי נשלטות של קרע חברתי: "בעיר אחת שתי כתות במחלוקת ח"ו, שניהם בסכנה ומי יודע עד כמה תאכל אש הניצוח, רחמנא ליצליך".²³

אחדות עם עוזבי תורה למען ישוב ארץ ישראל

אחדות ישראל, גם עם עוזבי תורה, הייתה חשובה בעיני הנצי"ב גם כאבן יסוד לקראת ישוב ארץ ישראל. מפורסמים דבריו על חשיבותה של תנועת "חובבי ציון", שהוא היה בין גבאיה וראשיה במשך שנים, "רָאָה ראינו כי היה ה' את רוח עמו ישראל בכל חלקי תבל ומלואה, להושיב נחלות שוממות בארץ הקדושה, ולכונן שם מושבות לנידחי ישראל, וקול ה' דופק על פתחי לבבנו... עלינו להתעורר לקול רצון ה', הנשמע מקצה העולם ועד קצהו... לעשות מה שבידינו מעט או הרבה, ובכל סוגי בני ישראל, ועל המקובצים לעלות להושיב את ארץ ישראל ולבנותה ולנטוע בה כל עץ מאכל" (המגיד, י' בניסן תרמ"ו (15 באפריל 1886)).²⁴

אומנם בדבריו על חשיבות ישוב הארץ, הדגיש הנצי"ב גם את תרומתה לחיזוק ערך נוסף – אחדות האומה. וכפי שכתב באותו מאמר לעיתון: "הסגולה השניה היא ההתאחדות של הרבה דעות שונות למרכז אחד, אשר היא [ארץ ישראל] תל תלפיות לכל פזורי עם ה', הן במקומות מפוזרים הן בדעות שונות בהליכות עולם של ישראל. וזכינו שזה הענין של ישוב הארץ הוא הברית התכון המברית את ישראל מקצה העולם ועד קצהו לדעת אחת בזה הענין. ובשעה שכל ישראל נאחדים נקראו כולם חברים, כדאיתא במס' חגיגה דכ"ז דבשעה שכולם אחד הרי כולם חברים,²⁵ אהובים וברורים, ובקרבתם א-להים ישכון וישפוט במישרים". ברור שדבריו "כל ישראל נאחדים נקראו כולם חברים... אהובים וברורים ובקרבתם א-להים", "כל סוגי בני ישראל", וכן הפנייתו לגמרא במגילה – כוללים גם את עוזבי התורה שנרתמים למצוות ארץ ישראל.

הנצי"ב היה ער לחומרת מצבם של עוזבי התורה בדורו. במכתבו הראשון ש"עשה רושם כביר",²⁶ בכסלו תרמ"ו עם הצטרפותו לאגודת "חובבי ציון" בוולוז'ין, הדגיש כי האחדות לישוב הארץ, גם עם עוזבי תורה, דומה לאחדות בימי עזרא שכללה יהודים שנשאו נשים נוכריות, מחללי שבת ובורים בתורה. "וכמו שהיה בימי עזרא הסופר שקבץ איזה אלפים בבבל, מכל סוגי בני אדם, גדולי תורה ויראת ה', וגם מאותם האנשים נושאי נשים נכריות אשר היו מורגלים בחלול שבת ולא ידעו

23. הביאה רבי שלמה דוד, רבה של לאהיסק (להויסק), בספרו שו"ת בנין שלמה, איידקונן תרל"ג, עמ' 109-110.

24. וכן אצל אברהם יעקב סלוצקי, שיבת ציון, ורשה תר"ס, עמ' 85; בהוצאת מכון הר ברכה תש"ס, עמ' 7; ועוד.

25. "ובשעת הרגל [=נאמנים הכל] אף על התרומה. מנהגי מילי? אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא 'ויאסף כל

איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים' [שופטים כ, יא] – הכתוב עשאן כולן חברים" (חגיגה כו, א).

26. משה צינוביץ, עץ חיים, תל אביב תשל"ב, עמ' 343.

את התורה כלל, כל אלה נתקבצו והכינו ישוב הארץ בערים, עד שאחר כך נתמלאה הארץ מבניה – כן עלינו להתעורר לקול רצון ה' הנשמע מקצה העולם ועד קצהו” (המגיד, כ”ה בכסלו תרמ”ו (3 בדצמבר 1885)).²⁷

יהודים שנישאו לגויות ועמדו על סף התבוללות התעוררו ל”קול רצון ה’”, היו בין אלו ש”הכינו ישוב הארץ” וזכו להיות בין בוני בית המקדש. כך הבהיר הנצי”ב גם בשנת תרנ”א, בקריאה לציבור שומר התורה והמצוות לתרום לארגון חובבי ציון. כנגד החשש הרעיוני והרגשי שישוב הארץ יעשה בידי עוזבי תורה, הבהיר הנצי”ב: ”כך ברצונו יתברך שתתישב הארץ לאט לאט... ואין לנו לחשוב מחשבות כי ראוי היה הדבר הגדול הזה באופנים אחרים... אחרי אשר אנו רואים מתוך עלילותינו... ואין לנו להתחכם לאמר כי נצרך להיות באופן אחר” (מאמר ”ראשית כבאחרית”, נדפס בתוך שיבת ציון, תר”ס עמ’ 17-18; תש”ס עמ’ 17-18).

אכן הנצי”ב, בהיותו אחד מגבאי תנועת ”חובבי ציון”, ידע היטב עם מי הוא משתף פעולה לישוב הארץ, וכפי שהעיר במכתב בשנת תרמ”ח אל ידידו הרב אליעזר דון יחיא רבה של לוצין: ”ועתה המרכז באדעסא [=אודסה] ביד הד”ר פינסקער, וסופרו הוא לילינבלום הידוע, ומסופק אני בהנהגתם”.²⁸ את תוארו של משה ליב לילינבלום, ”הידוע”, יש להבין כידוע בהשקפותיו הפומביות כנגד דת ישראל.²⁹ הספק ביחס להנהגת ”חובבי ציון” אכן הטריד את הנצי”ב, אולם בפועל, לצד טרדותיו הרבות בראשות הישיבה בוולוז’ין, הוא לא נמנע מלשתף פעולה עם יהודה לייב פינסקער, יושב ראש האירגון ומשכיל ידוע, עד ימי זקנתו.

לצד שיתוף הפעולה עם חילונים בהנהגת ”חובבי ציון”, הנצי”ב עמד על יישום החלטת חברי הנהלת האירגון, שלא ליישב בארץ מחללי שבת בפרהסיה. לדידו, יושבי הארץ עצמם צריכים להיות שומרי תורה. עם זאת, ביחס לטענות על חילול

27. וכן שיבת ציון, תר”ס עמ’ 6; תש”ס עמ’ 6. ראו גם אצל הרב ד”ר בועז הוטרר, ובשנה השביעית א. מכון הר ברכה תשע”ח, עמ’ 222 הע’ 3. יש להעיר כי למעט ההסכמה על ”למען ציון” להלן, כל אגרות הנצי”ב שהובאו כאן הושמטו מספר ”אגרות הנצי”ב מוולאזין”, זאת בהתאם למדיניות הרב יעקב קוסובסקי-שחור, נין-נינו של גיס הנצי”ב, עורך הספר, לצנזר את פעילותו של הנצי”ב בתנועת ”חובבי ציון”, ולצמצם ככל הניתן את דברי הנצי”ב על אופן קיום מצוות ישוב ארץ ישראל בדורו. כאן ציינו למקורות הראשוניים שבהם נדפסו האגרות. יצוין כי קובץ מסודר ובו 31 מאגרות הנצי”ב על ישוב הארץ נדפס בידי הרב אהרון אייזנל בתוספת הקדמה, הערות תורניות והיסטוריות, וכן ניתוח סיכום, תחת הכותרת ”אגרות הנצי”ב, בתוך: ארץ צבי: קובץ מאמרים בענייני ארץ ישראל, ירושלים תשמ”ט, עמ’ 90-148.

28. המגיד, י”ד באדר תר”ן (6 במרץ 1890); בצלאל לנדוי, ”הנצי”ב מוולאזין במערכה למען ישוב ארץ ישראל בקדושתה”, גיב המדרשיה יא, תמוז תשל”ד, עמ’ 272.

29. ראו אצל הרב הוטרר, שם, עמ’ 196. אגרת זו הזכיר הנצי”ב גם באגרתו אל רבי צבי הירש ליפמן רבה של איהומן, לימים מרבני המזרחי, בהמליץ, ל’ בניסן תר”ן (20 באפריל 1890); בצלאל לנדוי, ”הנצי”ב מוולאזין במערכה למען ישוב ארץ ישראל בקדושתה”, גיב המדרשיה יא, תמוז תשל”ד, עמ’ 273. ראו עוד אצל הרב אלי קלינג, ”הנצי”ב וחיבת ציון: מאבקים וביקורת”, קול מהיכל י, אלול תש”ס, עמ’ 163.

שבת במושבות, הוסיף במכתב משנת תרמ"ט אל ראשי "חובבי ציון" בסלוצק כי אף שלמיטב ידיעתו אלו דברי "דבת שקר" חסרי בסיס, "ולמזידים אנחנו להשתמש מישוב הארץ בטענה זו", הרי "...אנו אין לנו להתחכם הרבה. במה שאנו יכולים לתקן הנהגת יושבי הארץ וודאי ראוי ונכון. ואם מכל מקום יש עובר על התורה – הלמענו תעזב ארץ ח"ו! וגם הישיבה שמה הוא מצוה" (הובא אצל הרב חיים זונדל מכבי המגיד מקמניץ, אמרי חיים תל אביב תרפ"ט, עמ' 223; ועוד).

הנצי"ב ידע היטב את רוח הזמן, ואת העובדה שבארץ ישראל עשויה להיחלש שמירת המצוות. ועם זאת, בהסכמתו לספרו של ר' יעקב הכהן פלקסר "למען ציון" (וילנה תר"ן), הדגיש כי אף שהזהירות במקומה עומדת, אין לוותר על מצווה יקרה כיישוב ארץ ישראל: "ומזה אנו רואים כי אין להקל במצות הישוב משום שרואים שם איזה עוברי תורה... והרי לא גרע ממה שהיה ישיבת ארץ ישראל משיא לעבודה זרה, כמו שידוע באגדה דפרק חלק כמה היה קשה ליזהר מעבודה זרה [סנהדרין קב, ב], ומכל מקום אין זה מתקבל בעיני ה', אלא המצוה במקומה, ומחויב להיזהר, ומי שאינו נזהר הוא רשע ועונו ישא, אבל אין אנו אחראין לזה".

במכתב נוסף משנת תר"ן (שנכתב לרב אהרן יהודה שולמן, דיין ומראשי קהילת רזיזה), שב והזים הנצי"ב טענות כנגד שמירת המצוות של מתיישי גדרה, והוסיף: "אולם אפילו היה מי ומי פורץ דרך [צ"ל גדר?] בגלוי, הוא מצד הרגלו לעמוד בפרצות בהיותו בחו"ל... ומה גם עתה אשר קול דודי דופק בהמון ישראל להושיב נשמות הארץ, ואין סיבה להגיד כי ארץ הקודש גורם פריצות ח"ו, ודאי אין לנו להתחכם ולהמאס את ארצנו בעינינו ח"ו, אפילו אשר נמצא בה הולך שובב בדרך לבו" (כתבים לתולדות חבת ציון, תל אביב תרצ"ב, כרך ג, עמ' 4-5; תל אביב תשנ"ג, כרך ז, עמ' 223-223). אחדות ישראל גם עם עוברי עבירה היא יסוד חיוני ביישוב ארץ ישראל, ולצד זאת היא מחייבת את שומרי התורה להיות זהירים וקפדנים באמונתם.

ההשלכות הבלתי צפויות של המחלוקת

נשוב אל דברי הנצי"ב בתשובתו בדבר המחלוקת בחארקוב. כך ביאר שם את הכתוב "על כן יאמרו המושלים באו חשבון" (במדבר כא, כז; ובקצרה בהעמק דבר שם):

וזה המוסר למדו [חז"ל] מהא שהגיע ממלחמת סיחון עם מלך מואב הראשון. ודייק הכתוב "הראשון"³⁰. שהיה עד כה הנהגת מואב שלא על ידי מלך, ועלה בדעת רוב המדינה לעשות להם מלך, והיה איזה צד שלא רצו בזה, וכסבורים

³⁰ "כי חשבון עיר סיחון מלך האמורי הוא, והוא נלחם במלך מואב הראשון ויקח את כל ארצו מידו עד ארנון" (במדבר כא, כו).

שטובת המדינה שיהיו כמו שהיה עד כה. מה עשו? הביאו את סיחון ללחום את המלך, וכסבורים שאם ינצח סיחון הלא יהרוג את המלך, ויעשו בזה טובה להמדינה לפי דעתם. אבל לא באו חשבוננו של עולם. ומה יצא מזה? שנלחם במלך מואב הראשון, ”ויקח את כל ארצו מידו“, הרי הרעו להמדינה הרבה ע”י מחלוקתם ומעשיהם בלי חשבון.

הנצי”ב לימדנו כי בארץ מואב ניטשה מלחמה פנימית על המלוכה הלגיטימית. הצד שהפסיד פנה אפוא אל המלך סיחון, הזמין אותו לכבוש את הארץ ולהרוג את המלך הנוכחי, וציפה שלאחר מכן יקבל מסיחון את ממלכת מואב על מגש של כסף. ומה אירע? סיחון פלש אל מואב, כבש את הארץ כולה וחולל בה נזק אדיר. פרשנות זו דומה באופן מרתק – לא ייתכן שיצא מקולמוסו של הנצי”ב במקרה – לאופן שבו פעלו שני האחים אריסטובלוס והורקנוס, אותו הזכרנו למעלה. על פי ספר ”יוסיפון“ שכבר הזכרנו כמקור נאות בעיני הנצי”ב לבירור המאורעות ההיסטוריים, במסגרת מאבק הירושה החמור ביניהם, פנה אריסטובלוס אל סקאורוס, פקודו של הגנרל הרומאי פומפיוס, כדי שיכריע במחלוקת היהודית הפנימית בדבר המלוכה בירושלים (גם הורקנוס פנה, אולם השוחד של אריסטובלוס היה רב וסקאורוס בחר בו). התוצאה היתה העמקת האחיזה הרומאית ודעיכת מלכות ישראל, עד חורבן הבית. בספר ”יוסיפון“ עסק בנושא זה בהרחבה.³¹

נראה שבעיני הנצי”ב חורבן ארץ מואב נכתב בתורה כנבואה שנצרכה לדורות. אם היו שני האחים הניצים לומדים תורה כראות, היו לומדים ממנה גם לדורם ונמנעים מהכנסת גורם זר ובעל אינטרס למחלוקת פנימית. למרבה הצער ההיסטוריה חזרה על עצמה. אולם גם אם הם לא למדו – אנו בהחלט יכולים ללמוד. הנצי”ב הדגיש שעיקר הלימוד אינו רק שלא להכניס גורם זר, אלא ”בואו חשבון“ באופן כללי;

31. ”בימים ההם אחרי מות אלכסנדרה המלכה כמשלש חדשים, התגרו מלחמה שני האחים הורקנוס הגדול ואריסטובלוס הקטן... ותהיה מלחמה הזאת ביניהם חזקה מאד על ירדן יריחו, וישפך דם נפשות עד אין מספר מישראל... וירדוף אריסטובלוס עם גבוריו אחריהם הלוח והכות עד שערי ירושלם וינצח אריסטובלוס... (יוסיפון, פרק לו). ”וישבע לו הורקנוס להשיב את כל הארץ ואת עשרת הערים ההם... ויאסוף את כל צבא גבוריו ויסע עמהם וילך להלחם על ירושלם... ויצא אריסטובלוס לקראתם ויתגר בהם מלחמה גדולה... ויהי כראות אריסטובלוס כי נפל המון רב מחיל יהודה על הורקנוס, ויעזוב את המחנה וינס אל ירושלם בדד ושומם... (שם, פרק לז). ”בימים ההם פומפיוס הגדול שר צבא רומי יצא בחיל כבד... וישלח את סקאורוס [=סקאורוס]... ויבא סקאורוס לדמשק, וישלח אליו אריסטובלוס מלאכים לקראתו להיות בעזרתו, וישלח לו זהב רב למנחה. ויקח סקאורוס את הזהב מיד מלאכי אריסטובלוס וישלח אגרת אל הרתם מלך הערב לאמר, חדל לך מעל ירושלם... ויחדל מעל ירושלם וילך לו, וגם הורקנוס ואנטיפטר הלכו עמו, כי כשל עוזר ונפל עוזר, ואז יצא אריסטובלוס מירושלם ומתי מעט עמו, וירדוף אחרי הרתם ואחרי הורקנוס ואנטיפטר... וינצח במלחמה... [מכאן תיאור כרוניקת התרחבות השליטה הרומית בארץ]” (שם, פרק לח).

למחלוקת יש תוצאות בלתי צפויות, וחובה לשקלל את האפשרות שהן יתגלעו כאשר באים לפתוח בה.

מתי מותר לעשות מחלוקת עם רשעים?

עשוי להימצא מי שיטען שדברי הנצי"ב מוסבים רק על מלחמות בין יהודים צדיקים, או לכל הפחות מלחמות בין צדיקים ובין משכילים וחילונים שסכנתם מתונה. אולם מה לגבי מלחמות "מוצדקות" כנגד הרשעים "החמורים", המסכנים את אמונת ישראל? אפיקורסים, מזיחים ומוסרים? לכאורה זו מלחמת מצווה של ממש, ואף חובה הלכתית גדורה שמתבטאת בדין "מורידין ואין מעלין", ואין מקום לבחון בדקדקנות את שלהבת אש הקודש. נראה שהנצי"ב חשש מהבנה כזו, לכן המשיך והדגיש בדבריו על מחלוקת חארוקוב:

והנני מפרש עוד מה שאמר דוד המלך בתהלים קל"ט [פסוקים כא-כד]: "הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים וגו', חקרני אל ודע לבבי בחנני ודע שרעפי, וראה אם דרך עץב בי ונחני בדרך עולם" ... והנה משמעות "משנאיך"³² המה האפיקורסין והמזיחין והמסורות, כדתניא באבות דרבי נתן (פ"ט ז)³³, ואמר דוד שהוא שונאם ורודפם, וביקש מה' [א] שיחקור ולדעת לבבו, אם אינו נהנה מזה שרודפם; [ב] "בחנני ודע שרעפי", אם חשבוני יפה, שאני עושה מצוה בזה יותר מהעבירה שמתקוטט ועושה מחלוקת. "וראה אם דרך עוצב בי", שבאמת הנני נהנה מעבירה זו או אין חשבוני יפה, אזי טוב לפני שתנחני "בדרך עולם" [=ילך לעולמו], שהרי לא אוכל לעשות תשובה על זה, אחר [מפני] שאני חושב שהצדק עמדי.

32. כאמור למעלה, בתשובה זו יש שיינוי נוסח בין הנדפס בעיתון והנדפס בשו"ת "משיב דבר". בציטוט זה, החל מהאמור "והנה משמעות משנאיך" וכו', נדפס בעיתון: "ויש להבין למאי בקש המות ולא לעשות תשובה כמו במעשה דבת שבע, אלא הענין שאמר דוד שהוא רודף שונאי ה', ואע"ג שאסור לרדוף ישראל ולשנא אותו, אבל באשר חושב כי המה משנאיך ה' ע"כ אשנא אותם, ע"ז אמר דוד חקרני אל ודע לבבי, אולי יש לי רצון בלב לרדוף אותם. בחנני ודע" וכו'. כלומר: בנוסח שנדפס בשו"ת הובררה עבירת המחלוקת גם עם "האפיקורסין והמזיחין והמסורות".

33. "ושנאת הבריות כיצד? מלמד שלא יכווין אדם לומר: אהוב את החכמים ושנא את התלמידים, אהוב את התלמידים ושנא את עמי הארץ, אלא אהוב את כולם, ושנא את האפיקורסין והמסיתים ומזיחין, וכן המסורות. וכן דוד אמר 'משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי'" (אבות דרבי נתן, נ"א, סוף פרק טז). הנצי"ב ציטט את דברי האבות דרבי נתן בפירושו על שיר השירים (ח, י), מהם לכאורה יש מקור לפיו חובה לשנא את האפיקורסים, המזיחים והמוסרים. אולם ביחס לאפיקורסים, הבהיר הנצי"ב כי לשנא רק כאלה אשר שוללים את השגחת ה' על העולם (אתאיסטים), אבל המאמינים בהשגחה, אף שהם מבזים ושונאים תלמידי חכמים – אף שחז"ל כינו אותם "אפיקורסים" – אין לבזות ולשנא. בעניין זה עסקנו לעיל בפרק "היחס לעוזבי המסורת בעת החדשה ובכלל".

לשיטת הנצי”ב תמיד יש לנקוט בשכל ישר, וציווי חז”ל ”בואו ונחשב חשבוננו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה“, הוא הדרכה מחייבת גם כאשר הצדיקים רוצים לפעול נגד השפעתם של רשעים. חשוב גם להזכיר שעל פי רוב, ”האפיקורסין והמדיחין והמסורות“ אינם שוקטים על שמריהם, אלא מוסיפים בכל עת רעה בעולם. לכאורה חובת יראי ה’ לצאת למלחמת הגנה כנגדם. אבל לשיטת הנצי”ב גם במחלוקת עם רשעים אלו יש עדיין ממד ברור של עבירה (”העבירה שמתקוטט ועושה מחלוקת“). אסור לצדיק לפתוח בהתקוטטות עם הרשעים קודם שבחן את שני הסייגים אותם הציב הנצי”ב: א. שלילת סרך של נגיעות אישיות ורווחים מן המחלוקת. ב. בחינת ההשלכות הצפויות והבלתי צפויות. כפי שראינו, בחינה כזו מצמצמת מחלוקות למינימום. כך גם כתב הנצי”ב בפירושו על התורה (הרחב דבר, במדבר כא, ל), שרדיפת אדם בגלל עוול, ואפילו הוא רשע – עבירה היא, אלא שהותרה לאחר חשבון כראוי.³⁴

מאמרו של הנצי”ב ”על ימין ושמאל“ תואם במובהק את העקרונות האלה. בעבר קנאי הפרושים פתחו במאבק ”מוצדק“ כנגד הצדוקים, המינים אשר כפרו בעיקרי האמונה ובתורה שבעל פה. אולם כפי שמלמדים אגדות החורבן וספר ”יוסיפון“, הם לא השכילו להבין כי גם מה שמתחיל מתוך שאיפה טובה, עשוי להיגמר בחורבן בית המקדש. שפיכות דמים בין קבוצות חברתיות הוא עניין שלא ניתן לשלוט בו, והוא עלול למוטט את החברה כולה. זהו יחסו של הנצי”ב לתנועת הפרדת הקהילות בעת החדשה – תורתנו והניסיון ההיסטורי מלמדים שפילוג האומה הוא מעשה שהשלכותיו מסוכנות ובלתי צפויות. אם לא נצליח לחזות מראש את השלכותיו, משימה שנראית על פי הנצי”ב כמאתגרת במיוחד – עלינו להימנע מהמהלך. גם במכתב אל אחיינו בטבריה ר’ אלכסנדר זיסקינד שחור, בערב הפסח תרמ”ב (1882), הדגיש הנצי”ב שכאשר אנו דנים בקנאים שבתקופת בית המקדש השני, עומדות בפנינו שתי סוגיות נפרדות: מסירות נפשם האותנטית של הקנאים כנגד הצדוקים (המינים), והאם קנאות זו היתה מוצדקת בחשבון היסטורי ארוך.

34. ”אלא לא דברו כאן בענינים שבין אדם לשמים, אלא בעניני הליכות עולם. דיש עושה מחלוקת בשביל שרוצה לעשות מצוה, שגורם בזה ליד מחלוקת, ויש מחשב לרדוף את הרשע או את הצבור בשביל איזה עוול, ואף על גב שהוא עבירה לרדוף, מכל מקום מחשב שיקבל שכר על עבירה לשמה... אך אפילו הוא מושל ביצרו ומכוין אך לשם שמים, עדיין עליו לבא חשבוננו של עולם – אם כדאי הפסד מצוה שייגיע על ידי שיעשה, כנגד שכרה, כי יכול להיות שההפסד שייגיע על ידי המחלוקת רב על השכר ממנה... ובא על זה משל הקדמוני מסוים בתורה, ללמדנו דעת שלא לעשות עבירה לשמה, ובזה נכלל רדיפה לאדם ומחלוקת, אם לא שיהיה מושל ביצרו. ובדומה: ”ומזה יש ללמוד דהבא לרדוף את הרשע על דבר שחייב באמת, מכל מקום יש להזהר שלא ירדפנו מי שהוא שונאו ומבקש רעתו... והיינו דאיתא במדרש קהלת על הפסוק 'והא-להים יבקש את נרדף' (קהלת ג, טו) – אפילו צדיק רודף רשע, פירוש, ומה שרודפו יש בו הנאה עצמית שוב נענש על זה“ (הרחב דבר, שמות לב, כח).

וכן הוא בכל דור. בבית שני, ששלט בה יצרא דאפקורתא היינו צדוקים כידוע, נגד זה נמצאו מקנאים נפלאים מאד שהשליכו נפשם מנגד ממש על קנאת ה' צ-באות. אם ה' בחשבון צדק או לא – זאת לא לנו לבא חשבון עמוק כזה, אבל אלה תולדות אמנו הזקנה, המבעטת בבניה המבקשים ליפותה ביופי אומות העולם.³⁵

בהתאם ללימודו ההיסטורי ממחלוקות פנימיות עגומות, הבהיר שם הנצי"ב שהיה על ר' יחיאל מיכל פינס, שביקש להוביל מוסדות לימוד מתקדמים בירושלים, להתחשב בקנאותם המופלגת, "גם בדרך של שגעון", של ירושלמיים שהתנגדו לשינויים שהציע במתכונת בתי הספר, בין אם קנאותם מוצדקת או לא. "מה לנו לבקש חכמה ודעת וחשבון במעשי המקנאים בדור החיה?". על כל פנים, יש לשים לב להדגשת הנצי"ב שהלוחמים כנגד הצדוקים היו "מקנאים נפלאים מאד" שפעלו לשם שמים, אולם אין זה מלמד שמעשיהם היו מוצדקים. כפי שהנצי"ב כותב, מגבלות ההתכתבות ההיא לא איפשרו לו לעסוק שם בנושא זה. על כך האריך במקומות אחרים, כפי שראינו בפרק זה.

בדומה לכך, גם במאמר זה הבהיר הנצי"ב שכל קנאות, אפילו לשם שמיים כנגד גויים רשעים גדולים – עשויה להיות אסורה על פי תורה, ואף להסתיים בניזיפה חמורה, שהרי "הנהוג חסידותו במעשה המצות, פשיטא שמוכרח להיות תלמיד חכם ולומד ושונה איך להיות נזהר במצוה על פי דעת תורה, ולא יהא בא לעשות זר מעשהו [על פי ישעיהו כח, כא] שלא על פי דעת תורה, ח"ו. והרי לוי ופנחס שניהם קנאו על הזנות ומסרו נפשם על זה, והנה פנחס עלה בשביל זה לגרם המעלות, ולוי גער בו אביו, וכיוצא בזה הרבה". מעשה שכם נעשה כנגד גויים רשעים שהתאכזרו

35. כתבים לתולדות חבת ציון וישוב ארץ ישראל א, תל אביב תשנ"ג, עמ' 211; אגרות הנצי"ב מוולאזין א, סי' לח עמ' עח. יצוין כי העורך הרב יעקב קוסובסקי-שחור, נין-נינו של גיס הנצי"ב, הסיר בעקביות את שמו ותיאוריו של הרב פינס ("החכם ושלום מוה"ר מיכל פינס", "האדם המעלה ר' מיכל פינס נ"י", "באדם המעלה רמ"פ נ"י", "מעלת כבוד החכם פינס שי", "להחכם פינס נ"י", "החכם פינס שי", "להחכם פינס נ"י", "החכם פינס נ"י", "לה' ולפינס", "הרב החכם פינס נ"י"), ובמקביל הוסיף בגוף דברי הנצי"ב לשמו של "הגאון וצדיק ר"י ליב שליט"א", "הגאון וצדיק ר"י ליב", את שם משפחתו – דיסקין. בנוסף, במהדורת דרויאנוב ישנם קווים מפרידים המסמנים הסרת טקסטים (– –), אשר לדברי המעתיק הוסרו מפני "שאין להם עוד ערך וחשיבות כלל" (כתבים לתולדות א, עמ' 36). כמעט תמיד הוסרו סימנים אלו ללא הותרת זכר בכרך אגרות הנצי"ב. עם זאת, בשולי המכתב בכרך האגרות נוספו שורות אחדות שלא נדפסו בידי דרויאנוב.

גם באגרת זו הזכיר הנצי"ב בעקביות ובדייקנות את שיטתו, שהן רבי יהושע ליב דיסקין והן בן מחלוקתו ר' יחיאל מיכל פינס, היו צריכים לחשוב מראש על התוצאות הבלתי צפויות של ריב וקטטה בירושלים. ואף רמז בלשון עדינה כי התערבותו של הרב דיסקין במחלוקת עשויה היתה לנבוע מנגיעות אישיות. עוד על כך ראו אצל ר"א הנקין, "החרם על ר"מ פינס בירושלים וקשריו עם גיסו רבי דוד פרידמן", המעין [מט], ב], טבת תשס"ט, בעיקר עמ' 20-21.

לבית יעקב, ובכל זאת יעקב אבינו גער בבנו לוי שמיגר את אותם גויים רשעים. מדוע? ממשיך הנצי”ב: ”והוא משום שנדרש לזה דיוק רב, לשקול הפעולה לפי הזמן והמקום, וגם בכמה דברים נדרש לדעת כללי התורה שאינם מבוארים כל כך”. עובד ה’ שוקל את דרכו בישוב הדעת, בהתאם לתנאי המקום והזמן, בדייקנות ובהתאם לדיני התורה ותכליתם.

מעשיו של אדם נגזרים מתפיסת עולמו, ותפיסת עולמו של שומרי המצוות נגזרת מלימוד התורה. במבט תורני צר פעלו קנאי הפרושים בהתאם לדיני התורה של ”מורידין ואין מעלין”. אולם הנצי”ב מלמדנו שאם הם היו שוקלים את פעולותיהם ”לפי המקום והזמן” ובהתאם ל”כללי התורה שאינם מבוארים כל כך” – היו יודעים ומבינים את חומרת תוצאות מעשים אלה ונמנעים מהם, ובמבט ארוך טווח אפשר שחורבן הבית היה נמנע, או שממדי החורבן והגלות היו מצטמצמים.

סיכום

התנגדותו של הנצי”ב להפרדת הקהילות נשענת על שני יסודות: הסכנה הקיומית שבמלחמת אחים, כפי שלמדנו מימי הבית השני, וחוסר התוחלת המעשי שבמהלך כזה, הנוגד את טבע האדם החותר לקרבה. החשש מחורבן פנימי וההכרה במגבלות המציאות יחדיו מובילים את הנצי”ב לשלילת רעיון ההפרדות. לכן, לשיטתו, גם כאשר ירא ה’ רואה לנגד עיניו ”מלחמת מצווה” כנגד רשעים, עליו לערוך תחילה את ”חשבוננו של עולם” ולבחון את המציאות בעיניים פקוחות: אם המחלוקת עמם עלולה לגרור למלחמת אחים שתוצאותיה לא צפויות, או שהיא חסרת תוחלת מעשית – היא הופכת למכשול ולעבירה, ויש להימנע ממנה.

משנת הנצי”ב יונקת משני מקורות המשלימים זה את זה: האחד הוא מקורות התורה וההיסטוריה, דברי חז”ל וספר ”יוסיפון”, המלמדים על חוסר היכולת לשלוט באש המחלוקת, ועל סכנת החורבן שבגינה. והשני הוא ההתבוננות בטבע האדם וישראל, המלמדת שגזירת ההפרדות לא תחזיק מעמד.

