



ישיבת כרם ביבנה - אם ישיבות ההסדר

אשכולות

ביתן בארץ אל תאריך ימים כרם ביבנה



ביקורת המקרא?

נתן קיזמן (ו')

פרשת מסעי

גליון 306 | כ"ח בתמוז ה'תשע"ד
(שנה שמינית)

כניסת שבת 19:22

צאת שבת 20:23

בתחילת הפרשה אנו רואים לכאורה סיפור ארוך ומיותר, של כל מסעותיהם של בני" במדבר. וכבר שאלו הפרשנים, מדוע באמת יש צורך בסיפור כל המסעות, ולמאי נפקא מינה בסיפור זה לדורות. וניסו הפרשנים לבאר קושיה זאת בדרכים שונות.

רש"י על אתר הביא לקושיה זו שני תירוצים:

למה נכתבו המסעות הללו? להודיע חסדיו של מקום, שאעפ"י שגזר עליהם לטלטלם ולהניעם במדבר, לא תאמר שהיו נעים ומטוטללים ממסע למסע כל ארבעים שנה ולא היתה להם מנוחה, שהרי אין כאן אלא ארבעים ושתיים מסעות... נמצא שכל שמנה ושלושים שנה לא נסעו אלא עשרים מסעות. זה מיסודו של רבי משה הדרשן.

ורבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת משל למלך שהיה בנו חולה והוליכו למקום רחוק לרפאותו, כיון שהיו חוזרין התחיל אביו מונה כל המסעות. אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'.

שני תירוציו של רש"י הם מכיוונים שונים. הראשון מצדינו, הקוראים, והשני מצדם של בני".

הרמב"ם (מו"נ ח"ג פ"ג) הסביר בדרך נוספת, ולחשיבות הדברים נאריך בהבאת לשונו: "ומזה סדר זכר המסעות יראה מפשוטו של ענין שזכר מה שאין תועלת בו כלל, ומפני זאת המחשבה העולה על הלב אמר ויכתוב משה את מוצאיהם למסעותיהם ע"פ ה', ומקום הצורך אליו גדול מאד, מפני שכל המופתים אינם אמתיים רק מי שראם, אך לעתיד ישוב זכרם ספור, ואפשר שיכזיבם השומע, וידוע שאי אפשר להיות וגם לא יצויר שיהיה מופת עומד קיים לדורות לבני אדם כלם, וממופתי התורה מן הגדולים שבהם, עמוד ישראל במדבר ארבעים שנה והמצא בו המן בכל יום, והמדבר הוא כמו שזכר הכתוב, 'נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים', והם מקומות רחוקים מאד מן הישוב, בלתי טבעיים לאדם, 'לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות', ואמר בהם גם כן ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם, וכתוב בתורה 'לחם לא אכלתם ויין ושכר לא שתיתם', ואלו כולם מופתים גדולים גלויים נראים, וכאשר ידע השם יתעלה שאפשר לפקפק באלו המופתים בעתיד, כמו שמפקפקו בשאר הסיפורים, ויחשב שעמידתם היתה במדבר קרוב מן הישוב שאפשר לאדם לעמוד בו, (האדם) כאלו המדברות ששוכנים בהם הערביים היום, או שהם מקומות שאפשר לחרוש בהם ולזרוע ולקצור, או להזון באחד הצמחים אשר היו שם, או שמטבע המן לרדת במקומות ההם תמיד, או שיש במקומות ההם בארות מים, ומפני זה הסיר המחשבות ההם כולם, וחזק עניני אלו המופתים כלם בביאור המסעות ההם, שיראו אותם הבאים וידעו גודל המופת, בעמוד מין האדם במקומות ההם ארבעים שנה".

הרמב"ם מבאר, שיש יסוד אמוני גדול בסיפור מסעותיהם של בני" במדבר. העניין הוא בניית "מערכת האל-כשל" של התורה, בכדי למנוע את בעיית הכחשת הסיפור המקראי או המעטה בערכו של הנס הגדול של הליכת בני" במדבר ארבעים שנה בדרך נס יום-יומי במקום שאין דרך להתקיים.

ובאמת הסיבה לכתיבת מאמר זה אינה ציטוט פרשנים אלא (כי סופר ביקש...) היסוד שהביא את הפרשנים להסביר אתת הייתור הזה ולא לפרש כרשב"ם.

הסיבה לכך שהפרשנים התייחסו לשאלה זו, היא ע"פ היסוד דברי הרמב"ם: "דע שכל סיפור שאתה מוצא מוזכר בתורה יש בו תועלת הכרחית לתורה או לאמת דעה שהיא יסוד מיסודות התורה או לתיקון מעשה מן המעשים". [הסבר זה לאפוקי מהסברים נוספים אשר סתרו את הנחת היסוד של הרמב"ם וניסו להרחיב את המושג "דברה תורה כלשון בני"א" הרבה מעבר למשמעותו הפשוטה, ומבססים את דבריהם על דברי הרשב"ם במקום "כל מסעות וחניות חוזר ומונה כדי לפרש היכן היו חונים"].

וכמו שכתוב בזוהר (כרך ג במדבר) פרשת בהעלותך דף קנב עמוד א): "ר"ש אמר ווי להווא ב"נ דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי, דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו אי לאחזאה מלה דעלמא אפילו אינון קפסירי דעלמא אית בינייהו מלין עלאין יתיר, אי הכי נזיל אבתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא כהאי גוונא אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינון ורזין עלאין" (ודברים אלה נכונים מאוד בעיקר בעניין מב המסעות שהוא אחד מסודות התורה החשובים).

ובאמת נראה שדבריו של הרמב"ם מבוססים על שאלה דומה לשאלתנו, אותה שאל מנשה (סנהדרין צט ע"ב): "תנו רבנן: והנפש אשר תעשה ביד רמה – זה מנשה בן חזקיה, שהיה יושב דורש בהגדות של דופי. אמר: וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא 'אחות לוטן תמנע', 'ותמנע היתה פילגש לאליפז', 'וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה?' יצאה בת קול ואמרה לו: תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דפי אלה עשית והחרשתי דמית היות אהיה כמון אוכיחך ואערכה לעיניך... דאתן עלה, מיהת אחות לוטן תמנע מאי היא? - תמנע בת מלכים הואי, דכתיב 'אלוף לוטן אלוף תמנע'. וכל אלוף - מלכותא בלא תאגא היא. בעיא לאיגיורי, באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה, הלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו. אמרה: מוטב תהא שפחה לאומה זו, ולא תהא גבירה לאומה אחרת. נפק מינה עמלק, דצערניהו לישראל. מאי טעמא - דלא איבעי להו לרחקה. וילך ראובן בימי קציר חטים, אמר רבא ברבי יצחק אמר רב: מכאן לצדיקים שאין פושטין ידיהן בגזל".

ולעניות דעתי, הדבר החשוב שצריך ללמוד מסוגיה זו הוא, שאם יש שאלה טובה צריך לשאול אותה, ולא משנה מי שאל אותה (עיין ערך ביקורת המקרא). השאלות הן טובות ומבורכות, ואסור להימנע משאלות! אולם, את התשובות יש להביא ממקור הקודש, כפי שראינו בגמרא לעיל. ונראה, שזהו ההבדל בין הן החכם לבין רשע בהגדה של פסח: שניהם שואלים את אותה שאלה. ההבדל ביניהם הוא הדרך.

במיליון חוקרים

לע"נ הקדושים חללי צה"ל
הי"ד

להחלמת הפצועים בתוך שאר
חולי ישראל

ולהצלחת חיילינו במלחמתם
נגד אויבי ה'

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshkolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר,

נתנאל כהן ויעקב וולף

הגמרא בשבועות (לה ע"א) מצטטת ברייתא המציינת את השמות של הקב"ה אשר אסור למוחקם.

ורמינהו: יש שמות שנמחקין, ויש שמות שאין נמחקין; אלו הן שמות שאין נמחקין: כגון אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות - הרי אלו אין נמחקין; אבל הגדול, הגבור, הנורא, האדיר, והחזק, והאמץ, העוז, חנון ורחום, ארך אפים, ורב חסד - הרי אלו נמחקין"

הגמרא בשבת (י ע"ב) אומרת, שאסור לשאול בשלום חברו בבית הכסא, ומסבירה שם הגמרא ש'שלום' הוא שם של הקב"ה.

אין שם שאילת שלום מסייע ליה לרב המנונא משמיה דעולא, דאמר: אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ, משום שנאמר "ויקרא לו ה' שלום". אלא מעתה, הימנותא נמי אסור למימר בבית הכסא, דכתיב "האל הנאמן"! וכי תימא: הכי נמי, והאמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: שרי למימר הימנותא בבית הכסא! - התם שם גופיה לא איקרי הכי דמתרגמינן אלהא מהימנא, הכא - שם גופיה איקרי שלום דכתיב ויקרא לו ה' שלום.

מצאנו ש'שלום' מוזכרת כשם ה' במסכת שבת, אך לא בסוגייתנו לא הוזכר. יש לברר מהו אם כן הגדר של 'שלום', האם הוא 'שם מן השמות', 'כינוי' או גדר אחר?

התוספות (סוטה י ע"א, ד"ה אלא מעתה) אומרים, ש'שלום' הוא בגדר שם לכל דבר ועניין ("משום דשם גופיה איקרי שלום דכתיב ויקרא לו ה' שלום"), ואסור למחוק אותו. ולדברי התוס' התנא בברייתא בשבועות הוא 'תנא ושייר', כלומר לא הביאה רשימה מלאה של שמות שאין נמחקים. כך התוס' מיישבים בין שתי הסוגיות.

מהרש"א (ה"א בשבת שם) שואל למה 'רחום' ו'חנון' אינם שמות ה', הרי מצינו בפסוק שהקב"ה נקרא 'אל רחום וחנון', ממש כמו 'שלום', שמוזכר בפסוק 'ויקרא לו ה' שלום'.

ונראה להוסיף עוד לשאלת מהרש"א, שהקב"ה אף הוא נקרא 'אל אמונה', למרות שהסוגיא מתירה במפורש להגיד 'נאמן' בבית הכסא.

על כן מסביר מהרש"א ש'שלום' הוא שם הואיל והוא שייך אך ורק להקב"ה, משא"כ שאר הכינויים שהם מצויים ג"כ אצל בני אדם. מהרש"א מסתמך על המדרש, וז"ל: "א"ר סימון בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבריא את אדם הראשון... חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה" (בראשית רבה, פרשת בראשית ח).

הרמב"ם לא קיבל את דברי התוס' הנ"ל, ולא הזכיר את 'שלום' בין השמות שאינם נמחקים (הלכות יסודי התורה פ"ו ה"א). אבל מה שיותר מעניין הוא, שבהלכות קריאת שמע הרמב"ם פוסק שאסור להזכיר את השמות של הקב"ה בבית המרחץ, אבל אינו אסור שאילת שלום (הלכות ק"ש פרק ג). והכסף משנה נשאר בצ"ע, מדוע הרמב"ם לא הביא את הגמרא בשבת להלכה. רבי חיים אבולעפיה בספרו מקראי קודש על הרמב"ם (שם הלכה ה) מסביר, שלפי הרמב"ם יש מחלוקת בין שתי הסוגיות, והרמב"ם פסק נגד הסוגיא בשבת, לעומת תוס' שמיישבים בין שתי הסוגיות.

הב"ח (אורח חיים סי' פד) והפרי חדש (שם) מבארים, שהרמב"ם לא אסר על שאילת שלום בגלל הקושיא של תוס' בשבת. למסקנת הגמ' שם, יש חילוק בין 'נאמן' ל'שלום', מכיוון שהתרגום של 'נאמן' הוא 'אלהא מהימנא'. תוס' שואלים, הרי התרגום של שלום הוא 'דעביד שלום', ולכן נופלת ראיית הגמרא. ותירצו שם התוס', שבאמת החילוק הוא לשוני בפסוקים, והתרגום הינו רק לרווחא דמילתא (עי' עוד בריט"א שם). אבל לפי הפרי חדש, הרמב"ם לא קיבל את התירוץ הזה, וכמו ש'נאמן' אינו שם בגלל התרגום, כך גם 'שלום' אינו שם בגלל התרגום.

השפת אמת (סוגיא דשבת שם) מדייק מהסוגיא בשבת שלא מדובר בהזכרת המילה 'שלום', אלא מדובר בשאילת שלום. לדבריו, 'שלום' אינו שם אלא כינוי, וכשאדם אומר לחברו 'שלום עליכם' הוא מתכוון לשם ה' שיחול על חברו [כמו שכתוב במשנה בברכות (פ"ט מ"ה): "והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם"]. ולכן פשוט שלרמב"ם אסור לשאול שלום חברו בבית הכסא, שהרי דברים שבקדושה אסור לאומרם בבית הכיסא. והטעם שמותר להגיד 'נאמן' הוא משום שזה אינו שם בכלל, ועל כן גם אם מתכוון לשמו של הקב"ה אין בזה בעיה. יוצא לפי דברי השפת אמת, שגם 'רחום וחנון' אסור להגיד בבית הכיסא כשמתכוון לשם.

הרמ"א (יורה דעה סי' רעו) כותב שנכון להזהר לא לכתוב 'שלום' בסתם ספרים (להבדיל מסת"ם), למרות שהוא לא אוסר את הדבר כמו שאסור לכתוב שם מן השמות. ויש לתמוה, מדוע הרמ"א מזהיר רק ב'שלום' ולא בשאר כינויים?

הערוך השולחן (על אתר סעי' כז) מביא את נימוקו של מהרש"א, ש'שלום' הוא שם ייחודי להקב"ה. ומוסיף הערוה"ש ומבאר, שכתובת 'שלום' מותרת מעיקר הדין, ע"פ ההסבר של השפת אמת, ששאילת שלום בעייתית רק כאשר מתכוון לקב"ה.

עוד נשאלת השאלה, האם מותר לקרוא לאדם ששמו 'שלום' בבית הכסא.

לפי השפת אמת, שכל החשש בשאלת שלום הוא מחמת כוונת האדם, שמתכוון לקב"ה, בוודאי שאין שום איסור לקרוא לאדם ששמו שלום, כי הוא מתכוון דווקא לאדם. וכך גם מביא הט"ז (אורח חיים סימן פד). אולם המגן אברהם והב"ח (שם, מובא גם בט"ז, שלא קיבל את דבריו) אסרו את הדבר, המשנה ברורה (סק"ו) מכריע, שמן הדין כל ספק בשל סופרים הלך אחר המיקל, וכך נוהגים, אבל ירא שמים יש לו להחמיר, ויבלע המ"ם או יאמר 'שלוך' וכדומה.

ואולי יש לבאר שיטת הב"ח והמג"א, שסברו כדעת התוס', שהשוו בין 'שלום' לבין שאר שמות של הקב"ה¹.

¹ כדי לא להשאיר הנייר חלק: בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ אות ג) נשאל, "יודבר כשכותבין מכתבי רעות אם יש קפידא מלכתוב תיבת שלום לגמרי, או שצריך לחסר המ"ם ולעשות נקודה לסימן. הנה ברמ"א יו"ד (סימן רע"ו סעי' ג) שיש נזהרין. אבל השו"ע (סי' ט"ז) וכן בנקודות הכסף כתב דרוב העולם אין נזהרין בזה, והעיקר שיש נזהרין הוא כשכותב תיבת שלום לברכה שהוא בהתחלת המכתב ובסופו, אבל כשכותב ספור דברים שיש שלום בין פלוני לפלוני לא שייך זה כלל כדאייתא בפתחי תשובה סי' כ"ח בשם רדב"ז. ואני בעצמי ברוב מכתבי שהוא מה שאני משיב בדברי תורה אני גומר כתיבתו, דהא מכתב זה יזהרו בהכרח לשמרו מחמת שהוא דברי תורה וממילא הרי יהיה גם זה שמור, ואף שם ממש היה שייך להתיר דכל הטעם הוא שלא לכתוב שמות באגרת כדי שלא יבא לידי בזיון ומכתב דבדברי תורה הא לא יבא לידי בזיון, אך שמ"מ בשם גמור כשנזדמן שצריך אני להזכיר באיזה מכתב אף של דבר תורה איני כותבו אלא בקוף במקום הה"א, משום שעכ"פ אולי לא ישמרו כל כך, אבל בתיבת שלום כיון שמעצם הדין מותר, דהא רוב העולם אין נזהרין בזה, אין שום טעם לחשוש בדבר, שאף שם מותר לכתוב... לכן לדינא אם כותבין שלום לבד, מאחר דהתוס' סברי שהוא אינו נמחק, וראוי להחמיר כדבריהם, שהרי הרא"ש כותב שיש להחמיר להסוברין שהוא משמות שאין נמחקין, ואף שהעיקר לדינא הוא כהרא"ש וגם רבי בתוס' היה פשיטא ליה שנמחק, וכן סובר הגר"א ביו"ד שם (סי' כ"ט), מ"מ מהראוי להחמיר כתוס', אלא כשכותבין שלום לך שלום לכם או שלום וברכה שלום וכל הטוב וכדומה, אין בעצם צורך להזהר, אבל מ"מ הרבה נזהרין גם כשכותבין באופן זה, ואני בעצמי איני כותב לעולם תיבת שלום לבד אלא עם עוד ברכות, לכן איני מקפיד כל כך, ואף שאני זהיר ברוב הפעמים, אירע שלפעמים אני גומר. אבל אלו שכותבין לפעמים תיבת שלום לבד, טוב שגם כשכותבין עם עוד תיבות לא יגמורו."

וכי "חק לישראל" הוא משפט לא-להי יעקב?

בנצי סופר (ג')

הלא בכל עיונו ועיסוקו בסדר נזיקין, מטרנתו תמיד לחקור את ההגיון העומד מאחורי הדברים. לנתח את שורשי המחלוקות בסברא, ולהבין בשכלנו את החילוקים שבין הדינים השונים. לפי הטענה הנ"ל הנה את הכל ישא רוח, כנפח הנופח במפות, כאדם רעב האוכל תפוח, וכמו רכב הרוס בלי ביטוח. שכן איזה מקום יש לנסות להבין את משפטי התורה הנעלים משכל אנושי?!

וראיתי לנכון לצטט כאן מדברי הגר"ש שקופ בספרו שערי ישר (ש"ה פ"א), ואין צריך פירוש לפירושו:

...דכל דיני המשפטים של דיני ממונות בין איש לרעהו, אינם כדרך כל מצוות התורה, דבכל המצוות הוא מה שהזהירה לנו תורה בעשה ול"ת, חיוב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצות ה', ובדיני ממונות אינו כן, דקודם שחל עלינו מצות ה' לשלם או להשיב, צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי, דהרי אף אם קטן הוא הגוזל דאינו בר מצוות, מ"מ מוטל על ב"ד להציל עשוק מיד עושקו לכונן את הקטן להחזיר החפץ הגוזל לבעליו. ועוד כלל עיקרי בזה דהיא שאנו דנים על איזה זכות וקנין של אדם באיזה חפץ או שעבוד ממון, אין אנו דנים כלל על ענין שמירת איזו מצוה, אלא ענין מציאות למי קנוי הדבר, ומי ומי ראוי על פי תורת המשפטים להחזיק את החפץ...

מעבר לדברים העקרוניים הנ"ל, ישנן כמה נקודות פרטיות שראיתי להעיר עליהן:

א. במאמר על מח' הקצות והחכמת שלמה (פ' במדבר), תלה הכותב את המחלוקת האם עקר הקנין הוא הפעולה או גמירות הדעת, במח' הנ"ל: למ"ד "חושן משפט = עוד ספר חוקים", העיקר היא הפעולה הנראית לעיני בני"א, אך למ"ד "חושן משפט = עוד ספר הלכות של דוסים", העיקר היא גמירות הדעת, שהקב"ה הוא היודע אם היא אכן קיימת. ואני הקטן עומד ותמה – אם אכן במערכת משפטית אלוקית אפשר להחיל קניין בגמירות דעת בלבד ובלי פעולה מוחשית – מדוע באמת צריך פעולה כזו? וממה נפשך, גם אם הפעולה נועדה לבטא את גמירות הדעת כיון שבנ"א אינם רואים ללבב, סוף סוף לכל הדעות המדד לקנין הוא באמת-מיתה 'אנושית' ולא 'אלוקית'. במילים אחרות: גם אם כולם מודים שיסוד המשפט התורתי הוא ב'בין אדם לחברו' (סבגותי), עדיין יש מקום לדון אם העיקר היא פעולת הקנין הרשמית או המחשבה שמאחורי הפעולה – אף שאין לנו כלים לחקור אותה לאשורה אלא רק סימנים מוסכמים ביחס אליה.

ב. במאמר על השבת אבדה (פ' בהעלותך), חילק הה"כ בין גמילות חסד סתם, שיסודה בחובה מוסרית לגמול חסד, לבין השבת אבדה שיסודה מכח ציווי התורה. ומה ראית? אם אכן יסוד משפטי התורה הוא ציווי אלוקי – מדוע בגמילות חסד רגילה לא באמר כך?

ג. במאמר על מקור האיסור להזיק (פ' מטות), באר הגר"ד ש'ש'לדעת העיר שושן הבסיס למשפטי התורה הוא המוסר האנושי, ולכן סובר שמקור האיסור להזיק הוא מכך שהתורה חייבה את המזיק בתשלום. אם אכן כך סבר הע"ש בתפיסת מהותו של משפט התורה, היה לו לומר שאסור להזיק כיון שכך השכל מחייב, ואין צורך למצוא פסוק בתורה שיכתוב זאת, או בל' הגמ' "למה לי קרא? סברא הוא!". ובאמת שכך סובר מו"ר הרב קב, כמו שצויין שם בהערה, שמקור האיסור הוא "דרך ארץ קדמה לתורה".

ויתר הראשונים והאחרונים לא הסתפקו בסברא זו, אף שתופקה כדאורייתא ויותר, מכיון שהם חפשו לאו בתורה בדומה לגנבה וגזלה, ולכן הוצרכו למקורות שונים.

ובפשוטו הטעם שכולם לא ביארו כדברי העיר שושן, מפני שחיוב תשלומין איננו מהורה ראה שיש איסור להזיק, ואדרבה – הרי "אין עונשין אלא אם כן מזהירין", ואם התורה רק הענישה את המזיק אך לא הזהירה אותו – על כרחן שאין איסור להזיק, והתשלום אינו עונש אלא פועל יוצא של מעשה ההזיק. ומה שחילק הכותב בין איסור לממון, שבממון פשוט בסברא שיש חיוב לשלם אם הזיק ואם בכ"ז טרחה התורה לכתוב זאת מוכח שיש איסור להזיק, אין זה נראה, כי כשם ש'כפשוטו לנו מסברא שאם הזיק חייב לשלם' כך גם פשוט לנו מסברא שאסור להזיק (מוסרית).⁸ אלא שכאן הדיון הוא על איזה לאו עובר, ואם לא כתבה התורה לאו כזה, אף שחייבה בתשלומין – איננו יכולים להמציא אותו מדעתנו, ולכן אין מזה מקור לאיסור להזיק.

סוף דבר, אמנם דברי ידידי ר' דניאל בבחינת מנורת זהב טהור, אך יחד עם זאת הם כולם מקש'ה אחת לענ"ד. וצו"מ וימ"ן א"ס.

האברן החשוב רבי דניאל סגרון נר"ו כתב סדרת מאמרים בעלון הנקבד 'אשכולות' שעי' ישיבתנו כרם ביבנה תכ"ץ. המאמרים כולם סובבים סביב שאלת היחס בין משפט התורה למשפטי העמים. הה"כ שליט"א מציג שתי גישות בעניין זה – גישה אחת טוענת שמשפטי התורה מבוססים על המוסריות האנושית המקובלת בעולם כולו, ויסודם בדיני 'בין אדם לחברו'. לעומתה, הגישה השניה סוברת שמשפטי התורה נובעים אך ורק מציווי אלוקי ודבר אין להם עם המשפט העממי המוסרי.¹

במאמרו, סובב הולך הגר"ד ס' לבאר על פי מחלוקת יסודית זו – בחריפות ובקיאיות רבה – כמה וכמה מחלוקות ראשונים ואחרונים בדיני חושן משפט, ואלו הן בקצרה:

- א. הקצה"ח (רצ"א סק"ה) שהקשה – ל"ל קרא ללמד שאין דין שמירה בשטרות, תיפו"ל דאין משיכה בשטרות ובעינין משיכה בשומרון – סובר כצד השני. החכמת שלמה (ש"ס) שתירץ, שלא מועילה משיכה בשטר כי לא מוכח מזה שקונה גוף החוב, אך יכול להתחייב בשמירת החוב כולו ע"י משיכת השטר – סובר כצד הראשון [אשכולות במדבר - גליון 297].
- ב. הסמ"ע (ש"ס ק"ק) הסובר ששכיר המעביר חבית ממקום למקום ושברה מקבל שכר עבודתו, סובר כצד השני, והט"ז (ש"ס) שחולק וס"ל שאינו מקבל שכר, סובר כצד הראשון.
- ג. ההגהות מרדכי (ב"מ ס' תנד) והרמ"א (ש"ג א) הסוברים שאם נתן דורון לשומר הוא מוגדר כשומר שכר, סוברים כצד השני. הב"י (ש"ס) שמסתפק בדבר, סובר כצד הראשון.
- ד. מהרש"ך (ח"ב ס' פה) הסובר ששמירת שנתן לו בעה"ב חפץ לשמירה נחשב שומר תנח"ך אף שמקבל שכר על היותו משרת, סובר כצד הראשון. והקצה"ח (רצ"א, ס"ק כא) שחולק, סובר כצד השני [אשכולות קרח - גליון 301].
- ה. המקלים² בדיון "ולא עבדים לעבדים" סוברים כצד הראשון, והמחמירים³ בדיון זה סוברים כצד השני [אשכולות בלק - גליון 303].
- ו. הרב עיר שושן הסובר שמקור האיסור להזיק הוא מעצם זה שהתורה חייבה את המזיק לשלם, סובר כצד הראשון. כל הראשונים והאחרונים שלא ביארו כך,⁴ סוברים כצד השני. וכן תלה בזה חקירת ראשי הישיבות האם חיוב נזקי ממון הוא בגלל שלא שמר או בגלל עצם ההזיק אלא שנפטר מדיון אונס אם שמר [אשכולות מוט - גליון 305].

מדברי הה"כ נר"ו נראה שדעתו נוטה כצד השני (עיי' אשכולות בהעלותך - גליון 299), ואני לא כן אדמה ולבבי לא כן יחשוב, ולכן אמרתי אבוא העיר בע"ט שלום, ואשיח שיחה ד'קלים, כדרכה של תורה.

ראשית, מוכרחני לומר שקשה לי להסכים לכך ש"מוקד הדיון במשפט התורה, הוא בין אדם למקום ולא בין אדם לחברו", או ש"משפט התורה... הוא חלק מעבודת ה' בדיוק כמו כל המצוות. מטרנתו אינה ליישב סכסוכים אלא לגלות את דבר ה' בעולם". רחוק בעיני לומר שכל דיני נזיקין, שכנים, שומרים, גזלה ואבדה, שליחות, מקח וממכר וכו', כולם מכוונים לתכלית אחת ויחידה - עשיית רצון ה', ואין כאן שום מטרם של סדר חברתי ויחסי חברה תקינים [מכאן לא רחוקה הדרך להסתכל על כל החובות המוסריות שעלנו לקיים. כמו השבת אבדה, ביקור חולים, צדקה וכו'].⁵ ב"לדינים" (במלילי) שמקיימים רק כדי לצאת ידי חובה].

הרי כבר לימדנו חז"ל⁶ ש"דרך ארץ קדמה לתורה". לפני החיוב לקיים את ציווי התורה מוטלים על האדם חובות אנושיים ומוסריים. אמנם המוסר הטבעי לכשעצמו איננו מספיק, וכמו שכתב המלבי"ם עה"פ "רק אין יראת אלקים... והרגוני" (בראשית כ, יא), שהמוסר האנושי איננו עומד בפני זדונות התאוה וכו', ולכן התורה באה ליישר ולתקן אותו, אך מקור החיוב הראשוני הוא המוסריות הביסית, ועל גביו ישנה קומה נוספת של צו אלוקי.⁷

עוד זאת: עצם הטענה שיסוד משפטי התורה הוא ציווי הקב"ה, ושאינם נוגעים כלל למוסר האנושי, משמעותה שאין שום מקום לסברות של בשר ודם בתוך מערכת משפטית זו, שהרי המוסר האלוקי שונה במהותו מהמוסר האנושי שממנו נובעות סברות אלו, ואיננו יכולים לעשות רצוננו כרצוננו וכהנבנתנו.

זה קשה טובא, שהיא מצינו בשני מקומות ב"ש"ס מקור לכלים משפטיים חשובים מסברא: בכתובות (כב) – "הפה שאסור הוא הפה שהתיר", ובב"ק (מו) – "המוציא מחברו עליו הראיה". בשני מקומות אלו, כל כך פשוט לגמ' שכך הסברא נותנת עד שתמהה היא "למה לי קרא?". הרי שסברא מוסרית-אנושית חזקה יותר מפס' מפורש בתורה!

⁷ אם אינני טועה, לראשונה נודע לי על דברי השערי"י הללו מפיו או מפני כתבו של ר' דניאל בעצמו...

⁸ ועוד, שאמנם עצם החיוב לשלם איננו מחודש, אך גדרי התשלומין המדויקים אינם ידועים לנו מבלי שהתורה תכתוב אותם, וא"כ אין לומר שמכך שהתורה טרחה להדגיש שמשלם מוכח שאסור להזיק.

וטעם נוסף שלא ביארו כולם כעיר שושן, כמ"ש הקה"י עצמו (שהובא במאמר הנ"ל, ב"ק סי' א) בתוך דבריו, ש"איא ללמוד מעצם חיוב התשלומין על האיסור להזיק, שהרי התורה חייבה בתשלומי נזקי שור אף שאין לבעלו איסור להוציא לרה"ר (ב"ק ו. 1 - 'מה לשור שכן ברשות), הרי שגם כאשר אין איסור התורה יכולה לחייב את המזיק לשאת בתוצאות [ויש להעיר שדחיית הקה"י נכונה רק אם ניחה שהתשלומין הם על הרשלנות בשמירה, אך אם התשלומין הם על שממונו הזיק - הרי גם בשור אסור לו לשלוח אותו להזיק. וא"כ נראה שסובר הקה"י כמו 'החוקרים' שהוזכרו בסוף המאמר הנ"ל, ולפי מה שביאר שם יוצא שהקה"י סותר את עצמו, ודו"ק].

¹ חדיינים הרב איזרר, הרב צימבליסט והרב בר-שלום (פד"ר מאגר מקוון, רטז), הריטביא בתשובה (סימן קי"ז), המאמר קדישין, הקרית חנה, הכנסת יחזקאל, התרומת הכרי והעשרת צבי (פתי"ש שלג, אות ד).

² חדיינים הרב שרמן (פד"ר ש"ס), השי"ך (שלג ס"ק יד) וקצה"ח (ש"ס סק"ה), החוות יאיר, המים חיים והמהרי"ט (פתי"ש ש"ס).

³ גם את דברי כסף הקדשים (גליון שו"ע שלג, ג) שהתשלום לפועל שחור בו הוא מיד ולא בסוף הזמן נקצב מראש, וכן את מח' האמוראים בירושלמי המובאת בנתיב"מ (ס"קו) האם יש קניין למעביד בעבד, תלה הכותב במח' הנ"ל.

⁴ חיד' רמב" (ב"ב פ"ב ס"י קז), הרא"ש בתשובה (כלל קח ס"י ז), רבינו יונה (ריש אבות), הברכת שמואל בשם רבו הגר"ח, הקה"י, מו"ר הרב קב שליט"א.

⁵ תנא דבי אליהו רבה, א.

⁶ על כגון זה ראוי להמליץ לשון הגמ' במנחות (יט) - "תורה בעיא חוקה, חוקה לא בעיא תורה".

הרב ברוך רבי יחיאל מיכל הלוי עפשטיין נולד בשנת תר"כ (1860) במינסק, ונרצח על קידוש השם בשנת תש"ב (1942). הרב גדל בבבורויסק שברוסיה, בן ל"ערוך השולחן". דודו מצד אמו היה הנצי"ב, על-כן כבר בגיל שלוש-עשרה נשלח לוולוז'ין ללמוד תחת עידודו של הנצי"ב. בזכרונותיו, קורא רבי ברוך עפשטיין (להלן: רב"ע) לחמש שנות לימודיו בוולוז'ין – "אשריכם הימים הטובים והמאושרים". בד בבד עם שקידתו במכמני התורה, רכש רב"ע, כמקובל אז בוולוז'ין, השכלה כללית רחבה. בגיל שמונה עשרה כתב רב"ע את "תורת המסחר", בו הציג את התורות הכלכליות הקיימות, הישג מדהים עבור גילו, בטח ובטח כאשר הספר נכתב בעברית קלה וברורה – דבר לא מצוי בתקופה ההיא. באותו זמן עמד רב"ע בפני החלטה קשה: האם לקבל את המשורה המכובדת אשר הוצעה לו בבנק בפטרבורג, בירת רוסיה באותה תקופה. אך ביקורת סבו שאמר לו: "אין לי ספק אלא בטוח אני שתתחמץ בעיר גדולה זו", סתמו את הגולל על רעיון זה. רב"ע הוסמך לרבנות ע"י הנצי"ב, בית הלוי והראב"ד בוולוז'ין, ר' רפאל שפירא.

לאחר פטירת חותנו (ר' אליעזר משה הורוויץ, בעל הגהות לש"ס), הוצע לרב"ע להחליפו על כס רבנות פינסק, אך הוא סירב לעטות את עטרת הרבנות למרות ההפצרות המרובות, כמו גם להצעות לכהן במוסקבה ובפטרבורג. תחת זאת העדיף לעשות מלאכתו – בתחילה כפקיד, ואח"כ כמנהל בנק – עראי ותורתו קבע. הרב היה חבר ב"מזרחי", אם כי לא זכה לעלות ארצה (פרט שכותב רשימות אחד, איש "אגודת ישראל", 'שכח' לציין).

רב"ע שאף להראות את הקשר בין התורה שבע"פ לתורה שבכתב. פירושו לתורה ולחמשת המגילות – "תורה תמימה" – לא רק מקבץ את פירושי ולימודי חז"ל על כל פסוק ופסוק, אלא גם מבאר את מקורם בפשט הכתוב (ראה בהקדמותיו שם). רב"ע כתב פירוש נוסף, "תוספת ברכה" (על התורה), ו"גשמי ברכה" (על חמשת המגילות), המורכב מטורו השבועי בעיתונים. פירוש זה נקודתי יותר מה"תורה תמימה". רב"ע היה ייחודי בשליטתו בעברית. הוא אף פרסם ספר בשם "שפה לנאמנים", בו הוא מסביר את משמעותה הדתית-לאומית של העברית. כמו כן, כתב פירוש לירושלמי, "מקור ברוך" (מופיע בירושלמי הוצאת 'ראם'), ופירוש לתפילה, להגדה של פסח ולפרקי אבות, הנושא את השם "ברוך שאמר". יצירה נוספת, חשובה וייחודית היא "מקור ברוך" – אוצר בלום של סיפורים על גדולי ישראל בתקופת רב"ע ולפניה, המשובץ בדברי תורה רבים ועטוף כולו בכתיבתו היפהפיה של רב"ע. החיבור נרקם במהלך מלחמת העולם הראשונה, בה שהה רב"ע בפנינסק בתנאים קשים, ולא היה לו כח נפשי לעסוק בעיון בסוגיות חמורות – על כן פנה ליצירה זו, המספקת מידע היסטורי יקר מפז (ואין כאן המקום לעסוק בפולמוס שהתעורר על סיפורים מה"מקור ברוך").

אומרים אנו יום-יום בפרשת הקטרת "והלא מי רגלים יפין לה? אלא שאין מכניסין מי רגלים במקדש מפני הכבוד". ומקשה רב"ע, שאין להעלות על הדעת שרק בגלל הכבוד אין מכניסים מי רגלים, שהרי זה דבר מגונה, ולא תתכן בכלל הו"א להכניסו למקדש! אלא מציע, שאולי זה על דרך "עין רוגל" המופיע בשמואל, ומתרגם שם יונתן "עין קצרא", ופירש"י בשבת (יט ע"א) שקצרא הוא כובס, ובתענית (כט ע"ב) פירשו ש"קצרי" הוא כינוי לישמעאלים, המכבסים ע"י דריסת הבגד במים ברגליהם. רד"ק בשמואל אכן מפרש, שעל-כן נקרא המקום בעברית "עין כובס". אם כך ניתן לומר, שהכוונה ב"מי רגליים" אינה חלילה לשתן, כי אם למים ממקום שמכבסים בו – שאין זה כבוד.

ולסיום, ביאור נחמד לפרשת השבוע. הגמ' בב"ב (ק"ג ע"א) מבארת, כי כאן מנה הכתוב את בנות צלפחד לפי תולדותן בשנים, ואילו בפרשת פנחס (כז, לג; כז, א) וביהושע (ז, יז) נחשבו לפי סדר חכמתן. והטעם לא נתבאר.

ומציע רב"ע לפרש ע"פ מה שמובא במדרש רבה לפ' וארא (פרשה ה) עה"פ בקהלת (ז, ז) "כי העשק יהולל חכם ויאבד לב מתנה" – כשהחכם מתעסק בטרדות נוסף ללימוד תורה – הוא מאבד מלימודו. והנה בכתובות (נט ע"ב במשנה, סא ע"א), נמנו תשע מלאכות המוטלות על האשה לכשתנשא, לבד ממה שאמרו בברכות (יז ע"א) וביבמות (סג ע"א), שחובתן לגדל בניהן ולישא אותם לבית המדרש, וירושלמי (פ"א דיבמות) אף מסופר על אמו של רבי יהושע בן לוי, שהייתה מוליכה אותו בעודו בעריסתו על מנת ש"יתדבק אוזניו בדברי תורה". בנוסף מובא הטעם (המוזר, יש לציין) על פטור הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, שמא אותה שעה יוכרחו למלא חובתן לבעליהן. לכן, לפי-כל-זה מתבאר, כי מחמת הטרדות משתכחת החכמה. אם כן, עתה, שמוזכרים נישואיהן, מרמז הכתוב שעתידות לשכוח חכמתן, ועל מונה אותן ע"פ סדר גידולן בשנים.

מאסף כתב
חלק ו'

ס"ט - פשר דבר

העורך ס"ט

לשאלת רבים לפשר החתימה "ס"ט" הנהוגה בעיקר בקרב אחינו הספרדים, הא לכם לשונו של מרן הגר"מ מאזוז שליט"א, ראש ישיבת "כסא רחמים" (בספרו החדש "אסף המזכיר" מערכת הסמ"ך ערך ס"ט):

ראיתי בשו"ת זכרון יהודה לר' יהודה בן הרא"ש ז"ל (סי' ע"ה בד"ן מוסר, ונדפסה בסוף הספר), שחתומים שם הרב יוסף ו' קרישפין, ור' יעקב בן הרא"ש ז"ל, והרב יוסף בר יוסף ס"ט בן נחמיאש, והרב משה ב"ר אברהם ס"ט נחמיש. ע"כ. וכמדומה זה המקור הקדום ביותר לחתימת ס"ט. ומשם ראינו שאין פירושו ספרדי טהור, שהרי כולם היו בספרד ועוד לא הורקו מכלי אל כלי שיצטרכו לחתום ספרדי טהור, אלא ביאורו סיפי טב. ועוד, דא"כ גם הר"י בן קרישפין היה צריך לחתום ס"ט, שלא יחשדו אותו "חלילה" במוצא אשכנזי, אלא ודאי כמו שכתבנו, וזה פשוט מאד. ועוד, דאדרבא, ר' יעקב בן הרא"ש היה צריך לחתום "אשכנזי טהור", כי מוצאו מאשכנז ונדד ממקומו לספרד, משא"כ כולם שכאן נמצאו וכן היו בספרד.

ויש משתבשים לפרש ס"ט סימן טוב או סין טין, ואולי נכון לפרש "ספל טיט" בלה"ק, אינן "סורו טמא"... והכל הבל. ואחר שנים ראיתי בהקדמת אבודרהם שכתב וז"ל: דוד בן יוסף ס"ט בן דוד נייע בן אבודרהם. ע"כ. ומכאן ג"כ ראינו עצומה שפירוש ס"ט סיפי טב (או סיפיה טב), שהרי כתבה על החיים, דהיינו עליו ועל אביו, ולא על זקנו שנפטר. ואילו היה פירושו ספרדי טהור היה לו לכותבה לבסוף, כמו שכותבים קצת משובשים הרה"ג פלוני זלה"ה ס"ט. ואם הכוונה "סין טין", הוא פוגע בכבוד אביו. ועי"ע בשו"ת הרא"ש (סוף כלל כ"א) שלומך יהי נצח החכם ר' יעקב ס"ט (סיפיה טב) ב"ר יצחק נייע (נחו עדין). ודו"ק. וכן מצאתי כתוב בספר מלכי רבנן (אות יו"ד, דף מ"ז סע"ב) חתימה בזה"ל: הצעיר עבד הצור שלמה אליהו אבן צור ס"ט. ע"כ. וגם זה לעד שס"ט פירושו סיפי טב, וס"ט סיפי יהא טב (וכן סילט"א, סיפי יהא לטב אמר)...

ואידי דאיירינן במילי דברכות, ישנו תואר אחר, אינו מצוי כ"כ, אשר כותבים אותו כתואר כבוד על אחרים: ש"ן – "שיחיה נצח". גם תואר זה ייכתב על אדם רק בחיים חיותו, ודלא כמו שראיתי בעמוד השער לספר קצה"ח מהדורת "מילואי חושן" (הרב דז'מיטובסקי), שטעו לחשוב שמלת ש"ן היא חלק מכינוי של המחבר (אשר נהג לחתום כן אחר כתיבת שמו ושם אחיו ר"ל), וכתבו לא פחות ולא יותר: "ש"ן זלה"ה"... – שבשתא, כיון דעל על.