

הפעמי

כתב עת מוצא לאור על ידי מוסד יצחק ברייער של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org

ע"י חיים תשס"ט

בתוכן:

- 1 מנהג אשכנז / הרב בנימין המבורגר .
- דעת גדולי ישראל על יסוד בית ספר גבוה לטכנולוגיה / פרופ' זאב לב 11
- ממחרת השבת — בס' משך חכמה / הרב יהודה קופרמן 17
- נגיעה ביד בספר תורה ובמגילה / הרב ד' מצגר 35
- מידת האמה ב"ספר תורה של הר"ן" / הרב ק' כהנא 40
- בגדר מלאכות שביעית / הרב יעקב נבון 48
- הרב חנוך ארנטרוי זצ"ל — ששים שנה לפטירתו 58
- על ספרים ועל פופריהם
- ס' גיילי אפרים / הרב שמעון ויזר 69
- תחומין, כרך ז' / יונה עמנואל 71
- על מאורעות הימים
- לאומנות ויהדות / פרופ' מ' ברויאר 76
- * * *
- מה ענין שמיטה להר סיני / הרב שמואל כ"ץ 84

כס"ד ירושלים ניסן תשמ"ז • כרך כז, גליון ג • המחיר — 5 שקל

מנוי שנתי: בישראל 15 שקל בחוץ לארץ — 10 דולר

מנהג אשכנז *

ערב המוקדש לכבודו של "מפעל תורת חכמי אשכנז", יכול להביא לידי ביטוי שני צדדים של המפעל: את היצירה של חכמי אשכנז, ואת המתעסקים בהוצאתה לאור עולם; ואם ננקוט בלשונם של חז"ל, אז נאמר: "יקרא דחיי ויקרא דשכבי". מה שנוגע ליקרא דחיי, חושבני שאינני האיש הנכון לסקור בפניכם את מהות תרומתם החשובה של אנשי מכון ירושלים, בהחייאת אוצרות הנצח של יהדות אשכנז, כי אני עצמי הנני אחד מהחבורה, ועל כן פסול לעדות. יבואו איפוא אנשים מבחוץ ויעריכו את אשר גמלה עבודת הנמלים של אלה מחברי, הנאבקים יום עם האותיות הקטנות שהותירו חכמי אשכנז אחריהם, על מנת לפענחן ולבארן; יבואו אנשים מבחוץ ויעידו על הקשיים והתסכולים, המכשולים והבעיות, שהם מנת חלקם היומית של מנהלי "מכון ירושלים". אני, כאמור, הנני פסול לכך.

אפנה אם כן אל המישור השני, אל היצירה עצמה, שאותה הנחילו לנו חכמי אשכנז. אנו מדברים היום על "תורת חכמי אשכנז"; האם אמנם היתה להם לחכמי אשכנז תורה אחרת מזו של חכמי הארצות האחרות? האם היה סגנון הלימוד שלהם שונה? ושאל היתה להם גישה אחרת להלכה ולשולחן ערוך? יתכן שנמצא גיואנסים וגונים דקים מאוד האופייניים דוקא ללומדי התורה באשכנז, אולם הללו לא היו קבועים, וניתן לומר, במלוא האחריות, שכל שיטות הלימוד ודרכי ההוראה שרווחו באירופה, מצאו להם נציגים נאמנים בגרמניה, במרוצת הדורות. אם נרצה לעמוד על מרכיב קבוע בתורת חכמי אשכנז, נאלץ בעל כרחנו להיזדקק לתורת המנהגים, לאותו מנהג ישראל תורה שרווח באשכנז במשך דורי דורות, שהצטיין בייחודיות ביחס לשאר ארצות, וגם בהמשכיות ורציפות. נוכיח, כי לא לשוא מתעסק "מפעל תורת חכמי אשכנז", כל כך הרבה, בחקר המנהגים ובהוצאתם לאור, של ספרי מנהגים קדומים ומאוחרים ידועים ונדירים.

כאשר הנושא "מנהג" בא לידי איזכור, עולה ברבים מן השומעים האסוציאציה עם ענינים זוטרים ושוליים, עם הווי עממי, ועם מה שמכונה באנגלית בשם "פולקלור". נכון הוא שהמנהג כולל גם את הדברים הללו, אבל לאמתו של דבר מציין המונח "מנהג", בלשון העברית, כל תופעה בעולם החוזרת על עצמה בתדירות מסויימת, אפילו את תופעות עולם הטבע והטכנולוגיה. כאשר חז"ל מספרים לנו על הפעלת כסא המלכות המתוחכם של שלמה המלך ע"ה, אותו ביקש פרעה נכה מלך מצרים להפעיל, הרי אומרים הם לנו כי "רשע זה פרעה נכה, כיון שביקש

* הרצאה לרגל מלאות עשור לפתיחת מפעל תורת חכמי אשכנז של "מכון ירושלים" במרכז הקהילתי איחוד שיבת ציון בתל אביב, כ"ד אלול תשמ"ו לפ"ק.

לישב על הכסא של שלמה, לא היה יודע מנהגיו" (ויקרא רבה, פרשה כ.). וכן בבוא חז"ל לתאר התנהגותו של בעלמכאזרחיהם אומרים (ב"ב טו, ב): "מנהגו של עולם, זאבים הורגים העזים".

ובחזרה אל החברה האנושית. המילה "מנהג" שימשה מאז ומתמיד גם לתיאור חוקים סקולאריים וציון הרגלים משפטיים שאינם נובעים בהכרח מן התורה המסורה. כך מלמדת המשנה הראשונה במסכת בבא בתרא, כי לצורך בניית מחיצה בחצר השותפין, יש להשתמש בחומרים המקובלים, והמשנה נוקטת במלים: "הכל במנהג המדינה". כיוצא בזה אומרת הגמרא (ב"ב צג, ב): "מנהג גדול היה בירושלים, המוסר סעודה — קייטרינג" בימינו — וקלקלה, גותן לו דמי בושתו ודמי בושת אורחיו".

עם זאת, אין להתעלם מכך, שבמסורת ישראל נשתרש המושג "מנהג" בעיקר בקשר לענינים התלויים בשמירת המצוות. אלא שכאן יש לנו מיגוון רחב של סוגי מנהגים, וזוהו נובע גם דירוג מידת חומרתם בעיני ההלכה. יש מנהגים הקשורים באופן קיומם של מצוות דאורייתא, ויש הקשורים במצוות דרבנן. יש מנהגים שעצם קיומם נובע מתקנות הרבנים שאחר חתימת התלמוד, ויש כאלה שצמחו ועלו מתוך העם. יש מנהגים שאין להם התרה עולמית, ויש שויקתם להלכה היא רופפת, או אף עומדת בניגוד לה. יש מנהג של הציבור כולו, ויש מנהגם של יחידים. נשתדל להביא, מתוך אוצר מנהגי אשכנז, דוגמאות לכל אחד מהסוגים הללו. נתחיל במנהג דאורייתא. מן התורה, מצות היום בראש השנה היא התקיעה בשופר — "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א). כבר בימי חז"ל נתעורר ספק, אם התרועה היא יללה או קול אנהה או אפילו שניהם יחד, ומפני כך תקנו לתקוע לפי כל הספקות, והיינו בכל חיוב תרועה, לתקוע שברים בפני עצמם ותרועה בפני עצמם, וגם שניהם יחד. כל זאת, כדי להבטיח שאכן מקיימים את מצות התורה של תרועה, באופן הנכון והמדויק (עי' ר"ה לד, א). אלא שמאז ועד ימינו נפלו ספיקות חדשים באותם שברים ותרועה. הבולט שבהם הוא הספק בצליל התרועה, ונשתמש כאן בלשונו של רבי יעקב עמדין (מור וקציעה, סי' תק"צ) כדי להציג את הבעיה: "אנו רואים — הוא אומר — שאפילו בזמננו, הן עוד היום, מנהגי הארצות חלוקות באופן עשיית התרועה עצמה, כי יש בה שינוי גדול בין האשכנזים [בני ארץ אשכנז] והספרדים ואנשי פולוגיא, שהללו עושין אותה כעין טרומיטין [יונית: קול רועד] והללו עושין אותה טוט טוט... כל אחד עושה כמנהגו ויוצא בה, כי בכל אופן מהג"ל היא התרועה. ומ"מ נראה יותר טוב ומן המוכח לעשותה טרומיטין, כדרך שזכרוה הפוסקים, וכן כתוב והרעותם". תרועה זו שר' יעקב עמדין מעדיף אותה, ה"טרומיטין", היתה נהוגה באשכנז, והיא אותה תרועה הידועה כיום בארץ ישראל כ"תרועה תימנית". תרועה זו מתוארת על ידי ד"ר זליגמן בער, בסדורו המפורסם "סדר עבודת ישראל" (עמ' 394) במילים האלה: "התרועה קולה מחובר, לפחות מתשע קולות עבות וקטנות מאד, סמוכות זו אחר זו בנשימה אחת, עד שדומה קול התרועה לקול הרעם".

סקרנו פה מנהג שבקיומו, או אי קיומו, עשויים אנו להתטיא את הדיוק של עשיית מצוה דאורייתא. נעבור עתה אל מנהג התלוי במצוה דרבנן. מחלוקת היא בין הרמב"ם והרמב"ן, אם תפילה היא חיוב מן התורה או רק תקנת רבנן. אולם

גם לדעת הרמב"ם, נוסח תפילת שמונה עשרה, הוא מתקנת חז"ל (רמב"ם ה' תפילה פ"א, ועי' ערוך השולחן או"ח סי' פ"א) והמנהגים שיש להם הנושא הדומיננטי ביותר בתחום פיצול המנהגים – נוסח התפילה. כיום מזוהים אנשים מבחינה חברתית, לאיוו עדה הם שייכים, מהו מוצאם המשפחתי, ואפילו לאיוו תפיסת עולם יהודית הם מקושרים, במידה רבה על פי נוסח התפילה בו הם מתפללים. ביו האשכנזים בימינו ידועים שני מנהגי תפילה: "נוסח אשכנז ו"נוסח ספרד". הגדרות אלה מתייחסות לנוסח תפילות הקבע, שהן כאמור מתקנת רבנו. מבחינה היסטורית "נוסח אשכנז" הוא הנוסח המקורי של יהדות אירופה כולה (מלבד הספרדים). בעת החדשה, כאשר התפשט במזרח אירופה נוסח תפילה חדש, אשר כונה בפי מתפלליו "נוסח ספרד" (היות והוא מבוסס במידה רבה על נוסח הספרדים), עורר השינוי הזה חילוקי דעות, היות ודובר פה בשינוי מנהג כה מהותי שמוצאו מחז"ל, אשר מדבריהם אין לשנות.

ואם בתפילה עסקינו, נעבור באותו ענין אל הפיוטים והסליחות, שנתקנו בתקופה שלאחר חתימת התלמוד, ודרגת הומרתם פחותה מתפילות הקבע. מנהגי הפיוטים מפוצלים לאין ערוך יותר מנוסח התפילה הקבוע, היות והם התגבשו רק בסופם של ימי הבינים, ונשענו בעיקר על בחירתה של המנהיגות הדתית המקומית. קומבינאציות רבות של פיוטים וסליחות, געשו לקניינם הבלעדי של קהילות בודדות וחבלי ארץ מצומצמים. מתוך אלה שהגיעו לדפוס, נזכיר לדוגמא את "מנהג שוואבן ושוויץ" או "מנהג אלטנוי-שול בפראג". מחמת תוקפה ההלכתי הרופף של חובת אמירת פיוטים, ובעיקר, מפני התנגדותם של כמה פוסקים לאמירתם בתוך התפילה, נוצר זילזול מסויים באמירתם, זילזול שעורר פוסקים אחרים לעודד את אמירתם ולהדגיש את חשיבותם. על המתח שנוצר בתחום זה, יעידו דברי המשנה ברורה (סי' ס"ח ס"ק ד') שמשכם את דעותיהם של ראשי המדברים בסוגיא זו: "מה"ר חיים ויטאל כתב בשם הא"ר, שלא היה אומר פיוטים ופזמונים, אלא מה שסדרו הראשונים, כגון הקלירי, שנתקנו ע"ד האמת, וכן לא היה אומר יגדל. ומ"מ העיד בנו של מהר"ח על אביו, שכשהיה ש"ץ בקהל בימים נוראים, היה אומר כל הוידוים וכל הפיוטים. וישמע חכם וממנו יקח חכמה ומוסר השכל, שלא לשנות המנהגים. ובשלי"ה האריך בשם כמה גאונים, שמצוה לומר פיוטים, וכשפייט ר"א הקליר וחיות אשר הגה מרובעות לכלא וכו', [פיוט של קדושת מוסף בר"ה] להטה אש סביבותיו".

ברם מעבר לחשיבות שבעצם אמירת פיוטים, מצאו כמה פוסקים הצדקה לדבקות עקשנית בסדרי פיוטים וסליחות מקומיים, כשהם תומכים את דעתם בנימוקים שמוצאם בתורת הסוד. הג"ר ידידיה טיאה ווייל, בנו של ה"קרבן נתנאל", ויורשו ברבנות קארלסרוה, כותב בהסכמתו ל"סדר סליחות מכל השנה כמנהג עלזון", שנדפס בקארלסרוה תקנ"ח, את המילים הבאות: "נהרא ונהרא פשטי, בעיני תפלה וסליחות ברהטי, ובפרט במדינות עלזון מנהגם מסודרים ומשונים, משאר מדינות אשכנז בכל ענינים, וחלילה לבטל מנהגם כאשר הם מקובלים מדורות ראשונים, כי לכל מנהג יש שער למעלה בשמי העליונים".

ישנם גם מנהגים פולקלוריים מובהקים, שהלגיטימיות שלהם בעיני בעלי ההלכה שנויה במחלוקת. דוגמא מובהקת לכך הוא, מנהג הנשים המעוברות לנשוך

את פיטמת האתרוג בהושענא הגדולה בחיוב סגולה ללידה קלה. יאקוב יואן שודט, חוקר היהודים הפראנקפורטאי שחי לפני כשלוש מאות שנה, מתאר את המנהג הזה בספרו "יידישע מערקווירדיקייטען", כפי שראה אותו בקרב הנשים היהודיות בגרמניה, והוא מציין אותו כ"אבערגלויבליך", כאמונה תפלה. עם ההגדרה הזו יסכימו בודאי כל אלה שיש להם דעות קדומות נגד מנהגי ישראל שטיבם אינו נהיר. אלא שבמקרה הספציפי הזה, יש לנו אוטוריטה הלכתית ראשונה במעלה, גאון משיעור קומתו של ה"חות יאיר", שזיכר דעה דומה. בחיבורו המונומנטאלי על השו"ע, "מקור חיים" (שהופיע לאחרונה מתוך כתי" במסגרת מפעל תורת חכמי אשכנז), בסי' תרס"ד סעי' ט', הוא מזכיר את המנהג הזה, ומוסיף מתוך סיפוק: "אשרנו שנשתקעו מנהגים כאלו". כנראה שבקהילה שלו בוורמס נתבטל המנהג הזה, והוא עמד תחת הרושם שכך המצב בכל מקום. שמחתו של ה"חות יאיר" היתה מוקדמת. למעשה היה המנהג הזה קיים עד ימינו, לא רק בגרמניה ובאירופה, כי אם גם אצל הספרדים והתימנים. ואין להתפלא על כך. מנהג זה מובא ומומלץ בספר הספרים של נשות ישראל באירופה, ב"צאינה וראינה" (פי' בראשית), הספר שממנו ניוונו ועליו התחנכו הנשים במשך מאות שנים.

לעומת זאת, היו מנהגים שכל הפוסקים התייחסו אליהם בחיוב גמור, אלא שנחלקו ביניהם אם הם הלכתיים או פולקלוריים. למשל, בלילה שלפני ברית מילה, נהגו בכל תפוצות ישראל לעשות "וואכנאכט", שמירת לילה לתינוק, עם לימוד ואמירת קריאת שמע. אך באשכנז עשו בלילה זה גם סעודה גדולה, בה אכלו בשר ושתי יין. נתעוררה השאלה, אם זו סעודת מצוה או סעודת רשות, והנפקא מינה היא, אם מי שקיבל עליו נדר לא לאכול בסעודת רשות, המותר לו להשתתף בסעודת "וואכנאכט". ה"נחלת שבעה" (סי' י"ב מחודשים סעי' א') סבור שזו סעודת מצוה, ואילו החו"י (סי' ע') והמג"א (סי' תר"מ סקי"ב) טוענים שזו סעודת רשות. ואם זו סעודת רשות, הרי שההלכה אינה תובעת אותה, ובעיניה אינה אלא קישוט מצוה חיצוני.

עוד קבוצה של מנהגים יש, שאינם לא מן התורה ולא מדרבנן, ואף על פי כן נהגו בה חומרה יתרה, והם הקרויים "מנהגי איסור", שיחיד או עדה קיבלו על עצמם חומרה, משום סייג וגדר מלהיכשל באיסור תורה. כך נהגו בקהילת וורמס שלא לאכול פירות יבשים כלל, כדי שלא יבואו חלילה לאכול תולעים המצויים בהם (שו"ת חות יאיר, השמטות לסי' קכ"ו). על מנהגים מסוג זה יש דיונים בפוסקים בא"ז תנאים, אם בכלל, יש להם התרה (פחד יצחק, חלק חמישי, דפי' קלז—קלט).

*

עד כה בדקנו קאטגוריות שונות של מנהגים, קאטגוריות התואמות מנהגים בכל אתר ואתר, כל ארץ ומדינה. היות והנושא שלנו הוא "מנהג אשכנז", כלומר מכלול ההנהגות הדתיות האופייניות לבני אשכנז, נתמקד מעתה כמנהג זה. עצם המונח "אשכנז" מרמז על גבולות מסוימים שבתוכם הוא שרר ולא מעבר להם. לכאורה זהים גבולות אלה עם הגבולות הגיאוגרפיים, אם לא הפוליטיים, של האומה הגרמנית. אך לא כך. "מנהג אשכנז" הוא בעצם המשכו של "מנהג רינוס". חבל הריין מהווה את העריסה של יהדות אשכנז ואת לוז שדרתה. בקהילות העתיקות

שעל גדות הריין: שפירא, וורמיישא ומגנצא, התפתחה לפני אלף שנה מרכזי תורה שהתחרו עם אלה שעל אדמת צרפת. במרכז הרינוסי טופחה מסורת מנהגים אחרת מזו שהתפתחה בצפון צרפת. למנהג אשכנז, או "מנהג רינוס", היה איפוא צביון שונה משל "מנהג צרפת".

במאה הארבע עשרה, עם גירוש היהודים מצרפת, עלה כוחו של מרכז יהודי אחר, שעיקרו על אדמת אוסטריה ושלוחותיו מגיעות לאיזורים מסויימים בדרום מזרח גרמניה (כיום באוואריה). כאן שררה מסורת מנהגים, שניכרות בה השפעות מעורבות של הרינוס ושל צרפת, מסורת שכונתה בשם "מנהג אושטרייך". בימיו של המהרי"ל עמדו זו מול זו שתי קבוצות מנהגים מגובשות: "מנהג רינוס" ו"מנהג אושטרייך". בפרטיהם של מנהגים מסויימים היתה הדיפרנציאציה מורכבת יותר, כשהפיצול נוגע למקומות בודדים ולקהילות יחידאיות.

בתקופה שלאחר המצאת הדפוס ותיבור ה"שולחן ערוך", נשכחו המושגים "מנהג רינוס" ו"מנהג אושטרייך", אם כי יחידות המנהגים האלה המשיכו להתקיים, ואף התפשטו אל מעבר לגבולות הגיאוגרפיים הקודמים. גירויים ונדידות, של בודדים וקהילות, במרוצת המאה החמש עשרה, הביאו להתפרסות "מנהג רינוס" על פני חלקים נרחבים בגרמניה, ובמקביל להתפרסות "מנהג אושטרייך" על פני מזרח אירופה ובעיקר בפולין. מאז ואילך היו ידועים שני מנהגים קארדינאליים: "מנהג אשכנז" (לשעבר "רינוס") ו"מנהג פולין" (לשעבר "אושטרייך"). בתקופה זו שרר "מנהג פולין" גם במורביה ובוהמיה, הונגריה וליטא, וכן בקהילות היהודיות החדשות באיזורים הסלאביים-למחצה של גרמניה, היינו מזרח גרמניה. קהילות ידועות בגרמניה, כמו האמבורג וברלין, נהגו למעשה כ"מנהג פולין", כי מייסדיהן הגיעו אליהן מאוסטריה ופולין, והביאו עמם את מסורת ארצות מוצאם. השפעה מוגבלת היתה גם ל"מנהג אשכנז" על קהילות אלה, בשל הגירה מסויימת של יהודים מדרום ומערב גרמניה. למשל, בניגון טעמי המקרא וההברה בתפילה. (אגב, בסדרת ספרי המנהגים שיצאה לאור במסגרת "מפעל תורת חכמי אשכנז", הופיעו שני ספרי "מנהג אושטרייך" קלאסיים: "ספר המנהגים של ר' אייוק טירנא", וספר "מנהגי מהר"ש מנוישטאט", שנדפס לראשונה מתוך כתב יד).

ולהיכן התפשט "מנהג אשכנז"? ובכן, בתקופה זו הוא "כבש", כביכול, מידי "מנהג אושטרייך-פולין" את באוואריה; הוא התנחל באמצעות התישבות יהודית מחודשת, בצפון צרפת, היכן שבימי הבינים שרר "מנהג צרפת"; פלש לצפון איטליה והתקיים שם תקופה מוגבלת; שלט שלטון ללא מיצרים באלזאס, הולאנד ושווייץ, וכמובן בכל דרום ומערב גרמניה. קו הגבול בין "מנהג פולין" ל"מנהג אשכנז" בתוך גרמניה עצמה, עבר פחות או יותר לאורך גהר האלבה.

*

ראינו, שלמנהג גרמניה הישן היו שני שמות: "מנהג רינוס" ו"מנהג אשכנז", שניהם באים בעצם להגדיר את תחומי הגיאוגרפיים, וכל אחד מהם שיקף, פחות או יותר, את המציאות של זמנו. הגדרה גיאוראפית נדירה יותר, היא: "ערי פראנקיא". השם "פראנקוניה", או "פראנקן", שימש לציון חבלי הארץ אשר משני עברי המאין, הוא הנהר שהתפרסם בתולדות ישראל בזכות אותה עיר ואם בישראל

שישבה על גדותיו: "פראנקפורט" ו"למירנא" החתם סופר, שהיה יליד פראנקפורט, כותב בתשובה, בלתי ידועה, אך מאלפת למדי (שביבי אש, סי' ו'), על הגבולות הגיאוגרפיים של המסורת האחידה בערי פראנקיא, כאשר יצא להגן עליה מפני מתקיפיה. אחד מרבני הונגריה כתב לח"ס דברים קשים בגנות המנהג באשכנז, להתיר גילוח לאבל, אם נודמן לו בתוך השלושים להיות בעל ברית. השיב לו החת"ס: "מה שכתב על ערי פראנקיא עושים שלא כדין תורה, חלילה לומר על עם ה' כזאת, דבר זה, כי זה פוגע בכבוד מורי ורבותי, וחבירי ואבותי הקדושים, נוחי נפש, ואשר המה חיים עודנו, ה' עליהם יחיו... ותלי"ת ידם רב להם, וגדולים וטובים הם וקדושי עליון... ויהיה יודע, כי ערי פראנקיא הם כל קהלות אשכנז מתחת פרוותה דפיורדא... ולהלן, מגלילות ווערצבארג ולהלן, משך נהר מאינוס וריינוס עד הים הגדול ובכלל, הם ערי פראנקיא, ובכללם פראנקפורט, מגנצא, ווירמשא, מעץ, מנהיים וכדומה.

"ורוב מנהגם על פי רב עמרם גאון, אשר עמדתי על קברו במגנצא, ורבי יואל, רבי אפרים בבונ"א, ובעלי התוס' ורש"י, ומהר"ם מר"ב, והרא"ש והטור. ומה אאריך בזה, אך יעיין בספר נוהג כצאן יוסף ובספר יוסף אומץ... שם ימצא מנהגיהם משונים הרבה מהסכמת רמ"א, כי דבריו — של הרמ"א — נאמרו על מנהג פולניא, והם — בני פראנקיא — לא שינו מנהגם הקדום בשביל זה".

אותו יחס של כבוד, ואותה חרדת קודש בפני "מנהג אשכנז", שראינו בדברי החת"ס, הם ביטוי להשקפת עולמם של רבים מגדולי ישראל אשר הכירו את מנהג אשכנז, ועוד בזמנים רחוקים נמצאו לו דוברים נלהבים שהעלו אותו על נס, וראו במנהגי ארצות אחרות סטייה מן המסורת הצרופה. משקיף אובייקטיבי כמו הרמב"ם, כבר כתב על בני מערב אירופה (פיה"מ גיטין פ"ה מ"ח) כי הם "בריאים מחולאי המנהגות ומדעות האחרונים ודרכיהם, ואין אצלם אלא ענינים נאותים ללשון הש"ס". זו היתה כמובן דעה כללית על מנהגיהם של אותה יהדות, שכיום אנו מכנים אותה "אשכנזית", ביחס למנהגי היהדות הקרויה כיום "ספרדית". אולם חכמי אירופה שהכירו מקרוב את ההבדלים הפנימיים בין "מנהג רינוס" לבין מנהגי ארצות אירופה האחרות. הביעו דעות ספיציפיות יותר לטובתו של הרינוס.

אחד מהם היה חכם יליד בוהמיה שלמד תורה באשכנז, והתפעל מגאונותו, הוא רבנו יצחק ב"ר משה בעל "אור זרוע". אחד מתלמידיו הוציא אותו משלותו, כאשר ביקש לדעת על מה סמכו אותם "שוטים", כדבריו, המקדשים בבית הכנסת, גם כאשר אין אורחים מצויים שם. בתקופה ההיא היה הקידוש בבית הכנסת מקובל בכל הארצות. אך היות שגם באשכנז נהגו כך, ראה ה"אור זרוע" בדברי תלמידו עלבון מיוחד למסורת אשכנז, והדבר חרה לו היטב, כפי שנראה בדברי תשובתו (או"ז ח"א סי' תשנ"ב):

"ואשר כתבת שאודיעך סמך לאותם שוטים מקידוש של בהכ"נ, אחרי שאין יכוליו לצאת באותו הקידוש, ואורחין אין כאן, צר לי עליך והיטב חרה לי, כי נתת יד פיד להחטיאך, ותמיה אני על חכם ונבון כמוך שהיית רשאי להוציא דבר מפיך. הלא ידעת כמה גאוני גאוני וקדושי עליון רבותינו שבמגנצא ושבוורמש"א ושבספיר"א, הלא משם יוצאת תורה לכל ישראל, הלא נהגו מיום שנוסדו כל הקהילות שברינוס ושכל ארץ אשכנז ומלכיות שלנו, נהגו אבותינו ואבות אבותינו,

צדיקים וקדושים, חכמים מחוכמים, ועתה אתה כותב עליהם: 'שוטים' ? והלכה אומרת, ואתם מכיון שנהגו אבותינו גוחי נפש אל תשנו ממנהג אבותיכם, כי לא דבר רק הוא, ואם הוא רק, מחסרי הבינה ומריקני המוח הוא ריק, שאבותינו נהגו כדן וכתורה...".

כאן הולך ה"אור זרוע" ומבאר שהקידוש בבית הכנסת לא ניתקן מעיקרו עבור אורחים, אלא לקידוש היום ברבים. תוך הסתמכות על כמה גמרות בירושלמי הוא זרוע אור חדש על ההלכה כפי שהיא נמצאת בבבלי במסכת פסחים. בסוף דבריו הוא חוזר להוכיח את תלמידו: "ואתה איש חכם ונבון... תהיה דעתך נמוכה, נגד רבותיך גוחי נפש, למען תאריך ימים ושנים בעסק התורה ובקיום המצות". אולם קנאות של ממש למען המסורת האשכנזית, אנו פוגשים במאבקם של חסידי אשכנז בסדר התפילות שנהג בצרפת ואנגליה. בהשוואה לנוסח התפילה האשכנזי, מצויות בנוסח הצרפתי-אנגלי הקדום, תוספות מילים במקומות שונים. מסתבר שהיו באשכנז אנשים שחשבו את הנוסח הצרפתי-אנגלי לעשיר או מעולה יותר משלהם, והחלו להתפלל על פיו. תופעה זו קוממה את חסידי אשכנז, ובמילים חריפות הזהירו מפני שינוי הנוסח. בקשר לתפילות ראש השנה, בה היו ההוספות הצרפתיות מרובות יותר, אנו מוצאים ב"סדור חסידי אשכנז" (עמ' רכא) את האזהרה הבאה:

"המוסיף וגורע בה אפילו אות אחת, תפילתו אינה נשמעת, כי כולה במדה ובמשקל באותיות ובתיבות וסודות הרבה היוצאים ממנה. וכל ירא השם יזהר בה מלפחות ולהוסיף, ולא ישמע אל צרפתים ואנשי איי-הים שמוסיפים בה כמה וכמה תיבות, כי אין רוה וחכמה נוח בהם, כי לא נמסרו להם טעמי התפלה והסודות, כי חסידים הראשונים היו גונים הסודות והטעמים, עד שבא רבינו הקדוש, רבינו יהודא החסיד ז"ל, והוא מסרם לאנשי משפתתו החסידים בכתב ובעל פה... וכתב רבינו החסיד ז"ל: המוסיף בתפילה אפילו אות אחת, עליו ועל כיוצא בו נאמר, נתנה עלי קולה על כן שנאתיה".

ממרוצת דברי חסידי אשכנז, עולה שלא היתה להם כל ביקורת על הנוסח הרווח באשכנז, וכי הוא עלה יפה עם הטעמים והסודות שבידי החסידים הללו.

*

בעיני חכמי אשכנז היתה עדיפות מכרעת למסורת אבותיהם על פני מסורות אחרות, בעיקר ביחס למסורת ספרד, שעל פניה העדיפו אפילו את המסורת הצרפתית. דברים ברוח זו השמיע הרא"ש, שנאלץ לברוח מגרמניה ולהתיישב בספרד. כאשר נשאל במקום מגוריו החדש על כשרותו של עוף — כידוע נאכל עוף רק ע"פ מסורת המעידה על טהרתו — ולעוף זה היתה מסורת מקומית על היותו טהור, השיב (שו"ת הרא"ש כלל כ' אות כ'):

"דע כי אני לא הייתי אוכל על פי מסורת שלהם, כי אני מחזיק את המסורת שלנו וקבלת אבותינו ז"ל חכמי אשכנז, שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החורבן, וכן קבלת רבותינו בצרפת, יותר מקבלת בני הארץ הזאת". דבריו הקצרים, אך רבי המשקל, של הרא"ש, הותירו רושם בדורות הבאים, והם צוטטו לא אחת בספרי הפוסקים, ביניהם גם עמוד ההוראה הספרדי מרן הב"י

(יו"ד סי' פ"ב), שמביא את דברי הרא"ש הללו במלואם ללא כל תגובה מצדו. פרשנות היסטורית לדברי הרא"ש, גותן לנו רבי יעקב עמדין (במבוא לסודר): "בני אשכנז מוחזקין בקבלתן, כמ"ש הרא"ש בתשובה, יותר הרבה מהספרדים, עם שנודע גזעם — של הספרדים — מגלות ירושלים, גם היו להם גאוני בבל, מורים ומלמדים, כגון ר' משה ור' חנוך בנו, ומן אז והלאה העמידו ת"ח גדולים בתורה — אך קודם זה היו ריקנים מאד, לא נתפשט ביניהם התלמוד לפני זה כלל. מה שאין כן בני ישראל שבאשכנז, שלא פסקה מהם ישיבה דור אחר דור מימות החורבן, נחנו נפשם על ידיעת ושמירת התורה כמשפטה וכהלכתה, על כן בודאי קדמו להם בידיעת פרטיה על הנכון".

דברי הרא"ש, שנאמרו במקורם כהשקפה אישית, הפכו בידי המהרי"ל לכלל גדול בהלכה והוראה לרבים. באחת מתשובותיו — שנדפסו מחדש במהדורה משובחת ע"י מפעל תורה חכמי אשכנז — כותב המהרי"ל (סי' צ"ה):

"מסורת דידן עדיף, דכה"ג כתב הרא"ש בתשובתו... הילכך ניסמי מסורת אחריני מקמי מסורת דידן", כלומר, נדחה מסורת אחרת מפני מסורת שלנו.

בתקופה מאוחרת יותר, כאשר התפתח במהירות מרכז תורה חדש בפולין, עמד מנהג אשכנז מול מתחרה חדש, שאיים על עצם קיומו. פולין במאה השש עשרה היתה פתאום למרכז תורה רב-עצמה, שעלה בגודלו על המרכז הישן באשכנז המדולדלת מיהודיה. פולין היתה למטרופולין של תורה, וקולם של חכמיה החל להשמע בכל הארצות. הבולט שבהם היה הרמ"א, שספריו בהלכה היו עד מהרה לתל שכל פיות פונים אליו, באירופה כולה. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בספרו של אחד מגדולי רבני גרמניה בעת ההיא, רבי יצחק מזיא, הוא "שאלות ותשובות יפה גוף" שאת הופעתו עתה במסגרת "מפעל תורת חכמי אשכנז", אנו מציינים הערב באופו מיוחד. בסימן האחרון של הספר הזה, אנו קוראים את הדברים האלה: "נשאלתי אי יש להורות אחר שו"ע דמהר"מ איסרלנש ז"ל, מאחר שקיבץ כל חומרות של הבתראים, וכל מנהגי המדינות והארצות שלנו, כאשר נמצא בהקדמתו. תשובה. אומר אני, בודאי הגון מעלתו, אין לה ערך ושיעור... ושולחנו ערוך בכל מיני מטעמים. אליבא דרבתינו אשר אנו במדינת אשכנז מימיהם שותים". רבי יצחק מזיא ממשיך למנות את יתרונותיו של השו"ע עם פסקי הרמ"א, אך גם לא מסתיר מאתנו את הסתייגותו מן השימוש בו, על ידי מי שאינו מורה הוראה מובהק, כי מחמת קיצור דבריו של הרמ"א, וחסרון המשא ומתן ההלכתי, עלולים המשתמשים בו להיכשל בהלכה.

רבי יצחק דוחה את ההישענות העיוורת על פסקי הרמ"א ובכך עוקף את הבעיה האחרת שהציב הרמ"א לבני אשכנז. מעבר לפסקים בעינינים לא שכיחים שלא עמדו בסתירה למנהג קבוע כלשהו, הובאו דברי הרמ"א הנחיות רבות הקשורות במנהגים מקובלים. הנחיות אלה משקפות בדרך כלל את "מנהג אושטריי-פולין". ככל שמכוח השו"ע כפומק גדלה באשכנז, גבר החשש שה"מפה" של הרמ"א תגרום לביטולו של מנהג אשכנז הישן.

מענין הדבר, שהלוחם הגדול ביותר נגד חדירת מנהגי פולין לאשכנז, היה דוקא אחד מחכמי פולין.

רבי חיים בר בצלאל, אחיו של המהר"ל מפראג, היה חברו של הרמ"א מימי

למודם המשותף בישיבת רבי שלום שכנר בלובלין. ר' חיים ראה את עצמו מוסמך לדרן ביחס שבין מנהג אשכנז למנהג פולין, מפני שהכיר מקרוב את מנהגי שתי הארצות, בהן חי וכיהן ברבנות. הוא חיבר השגות על ספר "תורת חטאת" של הרמ"א, בשם "וויכוח מים חיים", וחיבר להם הקדמה ארוכה, בה הוא מנמק את עיקרי התנגדותו לדרכו של הרמ"א בהלכה. בהקדמה זו משתדל ר' חיים ב"ר בצלאל, הידוע גם בשם ר' חיים מפרידבורג, לעקור את הדעה שנשתרשה, כאילו ספרי הרמ"א מייצגים גם את מנהגי אשכנז. "הקדמתי את עצמי להסיר ממנהגי מדינת פולין", הוא כותב, לא הפולנים מוסמכים לדבר בשם מנהג אשכנז, כי "מי יוכל לברר לנו עיקר מנהג בני אשכנז — כמוהם. כי הם (בני אשכנז) ינוחו וישקטו ת"ל על שמריהם. שם חכמה, שם הועד מקדם קדמתיים". כלומר, בני אשכנז לא היגרו ממקום למקום באופן שחלקים ממסורתם יכלו ללכת לאיבוד, כדרך שאירע לאחרים. ולהלן הוא טוען: "כמו שהרב — רמ"א — ז"ל היה מוכרח להודיע חילופי מנהגי בני מדינתו ממנהגי בני מזרח, כמו כן הוא הברח גדול להודיע חילופי מנהגי בני אשכנז ממנהגי מדינת פולין. שאם הרב לא רצה לבטל מנהגו מפני מנהג א"י, כל שכן שאין לבני אשכנז לבטל מנהגם מפני מנהגי מדינת פולין".

ר' חיים סבור היה שהרמ"א עצמו לא התיימר כלל להשליט את מנהגיו גם על ארץ אשכנז, ורק המדפיס הוא שהציג את הספר כאילו הוא משקף גם את מנהגי אשכנז, כדי להגדיל את מספר הקונים בכל ארצות אירופה. הוא כותב: "הנה הרב — רמ"א — עצמו לא כתב בהקדמת ספרו רק ממנהגי בני מדינתו, ולא זכר מנהג אשכנז כלל... אכן המדפיס הוסיף מדיליה, והזכיר ג"כ אשכנז בפירושו בדף הראשון, כי עיני הקונים לעולם ישוטטו בתחלת הספר, ובזה הרבה לו קונים בכל המדינות".

*

האם נתמלאה משאלתו של ר' חיים פרידבורג? האם החזיק "מנהג אשכנז" מעמד בפני השפעתו המוחלטת של השולחן ערוך עם המפה של הרמ"א? קשה להשיב על כך בצורה חד משמעית. באשר לפסקי הרמ"א בדברים שאינם נוגעים למנהגים קבועים. התקבל הרמ"א כסמכות עליונה. בלתי ניתנת לערעור כמעט, אך בדברים הנוגעים למנהגים מקובלים, דבקו בני אשכנז בנאמנות למנהגי אבותיהם, כשהם נעזרים במידה רבה בספר מנהגי מהרי"ל, הנחשב לאבי מנהגי אשכנז בדורות האחרונים. השפעתו של המהרי"ל לשימור "מנהג אשכנז", היתה גדולה, הן בחייו והן לאחר מותו. בחייו הוא עצמו פעל לשיקום רוחני של קהילות אשכנז ההרוסות מגזירות ק"ט, והטיף לשיחזור המנהגים הישנים. תלמידו של המהרי"ל, ר' זלמן מסט. גואר, העלה את מנהגי המהרי"ל על ספר, בו תוארו גם מנהגי קהילות הרינוס. ספר מנהגי מהרי"ל שנכתב כמאה שנים לפני השולחן ערוך, ונפוץ בעשרות, ואולי מאות, כתבי יד, היה מבצר ליהדות אשכנז מול השפעת הרמ"א.

ברם. עיקר כח העמידה של "מנהג אשכנז", בא מהוסנם של האנשים עצמם. וכאן יש להבחין בשלוש קבוצות. האחת, בני הכפרים הבורים, השניה, בני קהילות העירוניות המיוחסות. והכמי התורה. כל קבוצה דבקה ב"מנהג אשכנז" על פי נטיותיה. בני הכפרים שהיו ברובם עמי ארצות, דבקו במסורת אבותיהם מתוך רגש עיור של שמרנות, ומתוך חוסר הבנה והבחנה. הגאון ר' חגי חנוך פרנקל,

רבה של האנאו בסוף המאה השבע עשרה, הגדיר את הטיפוס הזה בצורה קולעת: "אנכי היודע ומכיר את טיב זקני מנהיגי מדינת אשכנז היושבים בערי פרוזים, שכמעט הם מוסרים את נפשם שלא לעבור על מנהג, אף שאין לו שחר ויסוד כל עיקר, יותר מעל גופי תורה, עד שכמעט בעו"ה התורה כרוכה ומונחת בקרן זוית, ואדם אין בארץ אשר יתן אל לבו ללמד את בנו תורה להרבות ישיבה להגדיל תורה ולהאדיר, ולקיים המנהג, הוא עוקר הרים כדי שלא לבטל כל עיקר. ולזה אני אומר... שלא להעבירם על מנהגם בשום ענין, ואף שאין להם על מה לסמוך... ומי יודע [אם] (ש)אין מנהגם מיוסדים על אדני האמת, ע"פ אבותיהם הקדושים אשר בארץ המה, אשר מהם יצאה הוראה לכל ישראל..." (שו"ת נחלת שבעה, סי' ע"ז).

קבוצה שניה היא של בני הקהילות הגאות, שהבולטת שבהן היתה, בדורות אלה, קהילת פראנקפורט דמיין. אצל הללו התפתח מה שנקרא בגרמנית "לוקאל פאטריטיסמוס", פאטריוטיות מקומית. על ארון הקודש בוורמס, היה חרות הפסוק (מלכים-א יט, ד): "לא טוב אנכי מאבותי", בתור אזהרה למי שיעלה הלילה על דעתו לסטות ממנהג וורמסאי כלשהו. בני הקהילות הגדולות חיברו ספרי מנהגים שלמים, שמטרתם להנציח כל דקדוק קטן שנהוג בקהילותיהם. שמרנות זאת היתה מלווה לעתים קרובות בארשת החשיבות העצמית, כגון זו שהיתה מכונה "פראנקפורטר גאות!"

ומעבר לאלה, עומדת הקבוצה השלישית, של חכמי אשכנז גדולי התורה. אלה לא יכלו להיסחף ברגשות עממיים עמומים, ושקלו בפלס, כל מנהג, לאור הגמרא והפוסקים. מתוך גישה זו נאלצו הרבנים, לפעמים, לסקול אבנים ולעקור קוצים וברקנים משדה המנהגים האשכנזי, אך באופן כללי היתה להם הערכה גדולה ביותר למסורת באשכנז, ורבים מהם העדיפו אותה בצורה מפורשת על מסורות אחרות. ביניהם אנו מוצאים את ה"חות יאיר", ה"קרוב נתנאל", ה"פנים מאירות", ר' יהונתן אייבשיץ, וה"חתם סופר".

עם זאת, חל כירסום וזחל במשך הדורות, ב"מנהג אשכנז" ההיסטורי, אם בהשפעת בני פולין שהגיעו לאשכנז, ואם בעקבות התנועות החברתיות והדרישות האסתטיות של תקופת האמנציפאציה. למרות זאת נשאר "מנהג אשכנז", רובו ככולו, קיים בגרמניה, עד לשואה, שניפצה את הנושא החי שלו, את יהודי גרמניה, שנפוצו לכל עבר, או הובלו לתאי הגאזים.

קהילות בודדות בעולם, שומרות עוד היום נאמנות ל"מנהג אשכנז" המסור להם מאבותיהם, אולם רבים מבניהם של יוצאי אשכנז, אינם מכירים אותו מקרוב. ספרי המנהגים שיוצאים לאור במסגרת "מפעל חורת חכמי אשכנז", יעניקו להם, ולכל מתעניין, הזדמנות חדשה להתקרב אל עולם ערכים נשכח, אך מרתק.

דעת גדולי תורה על יסוד בית ספר גבוה לטכנולוגיה בירושלים

יש מקום להעלות היום בכתב את חוות דעתם ואת התלבטויותיהם של גדולי ראשי הישיבות וגדולי הפוסקים בארץ ישראל ובחוץ לארץ, כאשר גודע להם שבדעתם לפתוח בית ספר גבוה לטכנולוגיה, שבו ילמדו חצי יום לימודי קודש וחצי יום מקצועות הנדסה מתקדמת. מאוחר יותר עלולים ההיבטים השונים והנימוקים האמיתיים להשכח. גם יש נטיה לפרש את העובדות — במידה שהן בכלל ידועות בתקופה מאוחרת — לפי רוח הזמן, לפי האידיאולוגיה השלטת בתקופה זו, או גרוע מכן, יש גם נטיה לסלף את העובדות, או להכחישן או להשמיטן בכלל, במידה שאינן תואמות את הדעה המקובלת אז.

היה ברור שיסוד בית ספר גבוה לטכנולוגיה בירושלים יביא לתגובה של אותם הרבנים שתומכים בתכנית זו ואלו שמסתייגים ממנה. מוסד כזה שבו לומדים חצי יום תורה במתכונת ישיבתית וגם הנדסה ברמה אוניברסיטאית לא קיים בעולם הדתי, וגם בעבר לא היה קיים. לכן זה מהווה תקדים בעולם היהודי. נכון הוא שהיו נסיונות כאלו דוקא בישוב הישן. הם מתוארים בקיצור בספר "איש על החומה" (עמ' 226—228). ישיבת עץ חיים, למשל, באמצעות הרב יונתן בנימין הורביץ, הקימה "מכון דרכי חיים, בית לימוד מלאכה על טהרת הקודש", שעמד תחת פיקוחו והשגחתו של הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל, מרא דאתרא של ירושלים. גם הגאון רבי יעקב דוד, הרידב"ז מסלוצק, שהיה בצפת, עשה מאמצים לפתוח מוסד דומה בעיר זו, אחרי שהתרשם מתוצאות ההתבוללות בארצות הברית. היתה כנראה התנגדות מסויימת לנסיונות אלו, אבל עיקר ההתנגדות נבעה מחשש שמוסדות אלו יקבלו אופי של אוניברסיטאות באירופה, וכמו שמצוטט בספר "איש על החומה" ש"איננו מתייראים מפני תורתם אלא מפני מוריהם". רוב המרצים אז השתייכו לאנשי ההשכלה ופורקי העול.

בליטא הקים הרב שמחה זיסל מקלם, תלמידו המובהק של הרב ישראל סלנטר, ת"ת בקלם ובגוברין ובו לימודים כמו חשבון ושפות. נסיון זה מתואר בפרוטרוט בספרו של הרב דב כץ "תנועת המוסר". בת"ת זה למדו נערים שאחר כך נעשו ראשי ישיבות גדולים. מסופר שהרב ישראל סלנטר לא בא לבקר באולפנה זו, ויש שרוצים להסיק מכך שהוא הסתייג ממנה. אין להניח שתלמידו המובהק היה מקים מוסד בלי ידיעתו והסכמתו של רבו. יתר על כן, כאשר הת"ת היה בסכנת סגירה (הוא התקיים בערך כ-30 שנה), התייחס הרב ישראל סלנטר לאפשרות זו כחורבן בחינוך הדתי.

על אף כל זה היה צורך שבעלי תלמידיהם יתחבטו על חלק מגדולי התורה, בית ספר גבוה לטכנולוגיה לא יוכל להצליח ולהתקבל כמוסד שחשוב בעיני גדולי התורה ועולם הישיבות. היה מקום לחשש שתכנית לימודים זו יכולה להשפיע על מספר בחורי ישיבה מוכשרים לנטוש את ספסלי הישיבה ולהרשם כתלמידים בבית ספר זה כדי ללמוד תורה וגם מקצוע מפרנס. החשש היה רחוק שהרי תנאי הקבלה היו שצריכים להראות תעודת בגרות שלימה עם ציונים טובים במקצועות כמו אנגלית ומתמטיקה, בנוסף על ציונים טובים בגמרא ובעברית. כמו כן התקבלו רק תלמידים ששרתו בצבא. אין הרבה תלמידים בישיבות הגבוהות שיש להם תעודת בגרות וששרתו בצבא.

הקמת בית ספר גבוה לטכנולוגיה היתה לפי עניות דעתי צו השעה. הרבה בוגרי ישיבות הסדר פנו אחרי סיום לימודיהם למוסדות להשכלה גבוהה. גם בחורי ישיבה מחוץ לארץ, שבאו ללמוד בארץ, חזרו למקומותיהם בחו"ל כדי ללמוד באוניברסיטאות שם, או בישיבות גבוהות המאפשרות לימודים באוניברסיטאות בערב או בשעות אחר הצהריים המאוחרות. הנסיון הראה שאין לצפות מאנשים אלו שיקדישו זמן רב ללימודי קודש בזמן שלומדים באוניברסיטה. מערכת השעות במוסדות אלו היא כזו שאיננה מאפשרת להנתק וללמוד לימודי קודש מספר שעות רצופות. רק מיעוט שבמיעוט יש לו רצון עז להקדיש כל יום מספר שעות ללימוד גמרא ופוסקים. התוצאה היא שאחרי זמן קצר יחסית תלמידים אלו מגותקים מעולם התורה. גם אין להעריך את השפעתן השלילית של חלק מהאוניברסיטאות על בני ישיבה אלו.

ראיתי גם את הצורך להכשיר אנשים דתיים בני תורה במקצועות העתיד כך שיוכלו לפרנס את משפחותיהם בכבוד, ולא להיות עובדי כפים בסולם התחתון של החברה, בשולי החברה היוצרת. יש לתת אפשרות לאנשים מוכשרים לתפוס עמדה בכירה במערכת הכלכלית והחברתית במדינת ישראל. מפעילותי בענין צמצום עבודה בשבת וחגים התברר לי שאם יש מהנדסים ואנשי מדע דתיים בעמדות מפתח במשק הישראלי קל יותר למנוע חלול שבת בתעשייה, ולעזור שהמדינה תתנהל לפי מסורת אבותינו.

יש להדגיש שנימוקים אלו אין להם שום קשר עם השקפת העולם של "תורה עם דרך ארץ" לפי אסכולת פרנקפורט או ברלין. לבית ספר גבוה לטכנולוגיה אין אידאולוגיה מוצהרת חוץ מלאפשר לכל תלמיד המוכשר לכך להמשיך ללמוד לימודים ישיבתיים וגם מקצועות הנדסה. לכן אין בכלל חשיבות מאיזה רקע בא התלמיד — האם מיישיבות חסידיות או ליטאיות, או מיישיבת ההסדר או מחוץ לארץ או שלמד רק בישיבות תיכוניות או בבתי ספר תיכוניים. המוסד אינו כופה שום אידאולוגיה על תלמידיו חוץ מן הדאגה והשאפה לחנך אותם להיות בני תורה ויראי שמים וגם בעלי מקצוע מעולים. מיסדי בית הספר החליטו שהמוסד יהיה בלתי תלוי מבחינה פוליטית או מפלגתית, ולא יהנה מכל תמיכה כספית ממפלגות פוליטיות. לכן השתדלנו להרחיק מבין כתליו כל ר"מ או מרצה שיכניס ביודעין ובכוונה תחילה פוליטיקה דתית. כדי למנוע השפעה ממרצים לא דתיים, כל מרצה קבוע במקצועות ההנדסה צריך להיות שומר מצוות ואם אפשר גם בן תורה. לפעמים השפעתו של מרצה כזה עולה על השפעתו של מגיד השעור או הר"מ.

מיסדי בית הספר לא חשבו שתהיה התנגדות מחוגי הישוב הישן בירושלים, ומהסיבות שתוארו לעיל, מה גם שביקר ה"א"ל ל"ל לשרת את רוב הציבור שם, שהרי בני ישיבה אלה לא שרתו בצבא. להפתעתי תוך ימים ספורים אחרי התחלת ההרשמה טלפן אחד מחשובי הישוב הישן ובפיו בקשה — לקבל כתלמיד את אחד מקרובי משפחתו שאיננו רוצה להמשיך ללמוד בישיבה במאה שערים. זה חיוק בלבי את ההכרה שחלק ניכר של הישוב הישן — לפחות מאלו שמשפחותיהם מתייחסות לישוב הישן דורות רבים — דן בנושא בית הספר לגופו ויש להם אימון בהנהלתו.

בכוונה לא קראנו לבית ספר גבוה לטכנולוגיה בשם ישיבה. מקובל בארצנו הקדושה שישיבה היא מקום שבו תלמידים חובשים את ספסל הלימודים יומם ולילה, בלי לימודים מקצועיים (ולא כמו ישיבות גבוהות בחו"ל שבהן חלק ניכר מהתלמידים לומדים בערב או בזמנים אחרים באוניברסיטאות).

עידוד וסימן להסכמתו קבילתי בעקיפין מן הגאון הרב כהנמן זצ"ל, ראש ישיבת פוניבז', הגאון היה רגיל לבוא לירושלים פעמים בשנה ולהתארח בפנסיון רייך. הוא היה מזמין אותי לבקרו, בדרך כלל בערב, כדי לשוחח אתי שעות רבות על ענינים שונים. בשנה האחרונה, כאשר כבר היה חולה — וזה היה מספר חדשים לפני הווסדו של בית הספר — קבלתי להפתעתי כרטיס ברכה לראש השנה בחתימת ידו, דבר שאף פעם לא עשה בשנים עברו. ראיתי שהגאון רמז לי בזה את הסכמתו ורצה לחזק את ידי.

כאמור היה יסוד להניח שתהיה התנגדות מסויימת של ראשי ישיבות, במיוחד מיוצאי ישיבות ליטא. החלטתי שלא אפתח מוסד כזה אלא אם כן זקן ראשי הישיבות הגאון הרב יחזקאל אברמסקי זצ"ל לא יתנגד לרעיון זה, וכמו כן אם הגאון הצדיק, פקח מאין כמוהו, מורי ורבי הרב יעקב קמנצקי זצ"ל יצדד ויתמוך בהקמתו.

לגאון הרב יחזקאל אברמסקי היתה דעה רחבה והבנה עמוקה על מה שמתרחש בעולם כולו. נהגתי לבקרו בערך פעם בחודש ושוחחנו הן בעניני לימודי קודש והן בענינים שונים שעמדו על הפרק. הצעתי לו לכן את הרעיון של הקמת בית ספר גבוה לטכנולוגיה, בקיץ תשכ"ט, והוא הקשיב לי בעיון רב. ואז ענה לי בידיש — "פרופ. לב, בענין זה ראשי הישיבה שלי הם מאד רגישים, ועלי לחשוב עוד". אחרי שבועיים חזרתי אליו ושאלתי מה דעתו. הוא בקש ממני לקבל בכתב העתק של החוקה המוצעת, את הרכב חבר הנאמנים ותכנית הלימודים. אחרי שבועיים בערך באתי שוב אליו. ישבנו כשעתיים והוא לא הזכיר את הנושא הזה. בסוף העזתי לשאול אותו מה מסקנתו, ואז השיב לי בחיך — "פרופ. לב, זייט גוונט אונד זייט מצליח" ("פרופ. לב, תהיה בריא ותצליח"). התברר לי אחר כך שהרב אברמסקי זצ"ל, כראש ישיבת סלבודקה בבני ברק, עזר לי לא מעט כדי להסביר את הסכמתו בחוגים שונים בבני ברק, ובמיוחד להסביר את החשיבות והנחיצות בהקמת מוסד זה.

הגיעו אלי שמועות שיש אנשים — ודוקא לא בין גדולי ישראל אלא עסקנים — שאינם רואים בעין יפה את הקמתו של בית ספר גבוה לטכנולוגיה. החלטתי לנסוע לארה"ב ולהתיעץ עם הגאון, פוסק הדור, הרב משה פיינשטיין זצ"ל, ובמיוחד עם מו"ר הגאון הרב יעקב קמנצקי זצ"ל. נפגשתי עם כל אחד לאחד במשרדי חורה

ומסורה בניו-יורק. הגאון הרב משה פינשטיין, שהכיר אותי משנים קודמות, שמע את הסברי, שאל מספר שאלות ולבסוף אמר – "הרי ידוע לך שחלק מתלמידי בישיבת תפארת ירושלים גם לומדים בערב באוניברסיטה, אע"פ כן אינני רוצה לתת חוות דעת משום שהדבר לא נוגע לארצות הברית אלא לארץ ישראל, ויש לשאול ולהתיעץ עם רבני ארץ ישראל".

מו"ר הגאון רבי יעקב קמנצקי התעמק מאד בכל פרטי התכנית ושאל שאלות מעמיקות, הן בנוגע לתכנית לימודי הקודש והן בנוגע לתכנית הלימודים הטכניים, וגם בענין הרכב המורים. בסוף נתן לי כעצה נקודות אלו (ובשבילי כבן בית בביתו שנים רבות עצתו היתה כמו פסק דין).

א. הוא מצדד בהקמת בית ספר גבוה לטכנולוגיה ויש למוסד זה חשיבות גדולה לארץ ישראל, אבל אין לקרוא לו בשם ישיבה.

ב. אין זה מן התבונה שהגשיא של בית הספר יהיה ראש ישיבה או רב. אם הוא ראש ישיבה בהכרח ירצה שהמוסד יתנהל כמו כל ישיבה, ולכן המוסד יחטיא את מטרתו שהיא להכשיר מהנדסים בני תורה ויראי שמים. בנוסף לכך ראש ישיבה יעורר התנגדות טבעית אצל ראשי ישיבה אחרים שיראו בו ובבית הספר מתחרים להם ולמוסדותיהם.

ג. יש לנסות לקבל רמ"ם טובים ביותר, אנשים שהם תלמידי חכמים אבל במיוחד יראי שמים ונקיי כפים, תמורת משכורת הולמת שאינה גופלת מזו של המרצים במקצועות הטכנולוגיה. הרמ"ם צריכים לראות בעין יפה את מטרות בית הספר ולהודות עמן.

ד. מותר לקבל כל תלמיד שרוצה לבוא, אפילו אם הוא בא מישיבה גבוהה. תלמיד שבא מישיבה גבוהה יש לקבלו רק אחר שלמד שנה אחת בישיבה. יש להגביל שאז הוא כבר מבוגר מספיק כדי להחליט על דרכו לעתיד. במקרה זה אין צורך לשאול רשות מראש הישיבה שבו התלמיד למד עד עכשיו.

ה. ברור היה לגאון שתהיה התנגדות מסויימת בין ראשי ישיבות בארץ, ויתכן שיהיו אנשים שישמיצו או יוציאו דבתם רעה על המוסד או על מיסדיו. אין להבהל מזה, אבל הוא מיעץ לא להגרר למחלוקת ולא להגיב על השמצות אלו. בסופו של ענין יודו גם אלו וישתכנעו בצורך הדחוף בהקמת בית ספר גבוה לטכנולוגיה.

מאוחר יותר גודע לי שבקש ממספר ידידיו להמנע מביקורת. כמו כן שלח קרוב משפחה, את הגאון הרב חיים קריינווירט שליט"א, רבה של אנטרופן, לבקר בבית ספר גבוה לטכנולוגיה, והוא אמנם נהג לבקר מדי פעם ולתהות על מהותו ועל סדרי הלימוד בין כתליו. הוא ספר לי שבקר אצל הגאון הרב יעקב קנייבסקי זצ"ל, ודבר אתו על אודות המוסד הזה, מכיון ששמע שאולי הגאון אינו רואה בעין יפה את הקמתו. וענה לו הגאון – "פרופסור לב הוא חכם. הוא לא בא לבקש עצתי משום שאז הייתי צריך לענות לו בשלילה. טוב שלא בא וטוב שהקים את בית הספר וטוב איך שהקים אותו".*

* שנים אחר כך בקרתי אצל הגאון זצ"ל במוצאי שבת בביתו בכני ברק ושאלתיו מה דעתו על ספרי "באור מושגים, כח כחו וכח שני בהלכה". הוא הפליג בשבחו של הספר, ואמר שקרא ספרי בעיון פעמיים וגם כתב הערות בכמה ענינים. הוא אמר שזה הספר

הרב יעקב קמנצקי זצ"ל בביקורו האחרון בארץ ישראל אמר לפני קהל שכאשר משיח צדקנו יופיע ויצטרך להחליט באיזה מן המוסדות יש לתמוך, בית הספר הגבוה לטכנולוגיה יהיה בין העשרה הראשונים החשובים.

אתר דעת - מכללת הרצוג

שמעתי שיש התנגדות מהרב אליעזר מנחם שך שליט"א, ראש ישיבה בישיבת פוניבז', בקרתי אצלו ביום רביעי אחד, עוד לפני התחלת הלימודים בבית הספר. הסתייגותו היו שתיים. הוא שאל אותי מאיפה יש לי את ההעזה להקים מוסד כזה אחרי שכאשר הרב שמחה זיסל מקלם עשה גם הוא כן, הרב ישראל סלנטר כנראה לא בא לבקר בת"ת שם משום שהסתייג מתכניתו. העלתי לפניו את הדברים שכתבתי לעיל בענין הקמת בית התלמוד בקלם ובגוברין, ושאלו להניח שהרב שמחה זיסל עשה דבר בלי לשאול את הרב ישראל סלנטר. אבל עיקר הדברים שעניתי לו הוא שאין להשוות את הזמנים של הרב שמחה זיסל עם תקופתו. בזמנו של הרב שמחה זיסל ההשכלה החלה לעשות שמות בנוער היהודי. היום אין תנועה של השכלה. היום יש נהירה למתירנות, לעיסוקי העולם הזה, ולכן הסכנה שהיתה בזמנו של הרב שמחה זיסל אינה קיימת עוד. הרב שך קבל את הטענה האחרונה אך העלה הסתייגות נוספת. הוא חשש לגורלם של הת"ת ושל החדרים. הוא אמר שאיננו חושש שהרבה בחורי ישיבה משיבתו יבואו לבית הספר, משום שאין להם תעודת בגרות וגם לא שרתו בצבא. אבל הוא חושש שהורים ירשמו את ילדיהם לבתי ספר דתיים במקום לרשום אותם לחדרים או לת"ת, כדי שילדיהם, כשיתבגרו, יוכלו להמשיך וללמוד בבית ספר גבוה לטכנולוגיה. עניתי לו שאני רואה בזה חשש רחוק. אין סבירות שהורים של תלמיד יתחילו לעשות חשבונות אודות בן שהוא בגיל שלש או ארבע שנים על עתידו בגיל עשרים ואחת.

פחדתי מהתנגדות הגאון הרב צבי יהודא קוק זצ"ל. הכרתיו כאיש שאינו מסכים שיערבבו לימודי קודש עם לימודי חול בזמן שלומדים בישיבות, וגם התנגד להקמת הישיבות התיכוניות. מצד שני הוא הסכים שתלמיד העוזב את הישיבה ילך לצבא או ללימוד מקצוע. האמת ניתנה להאמר שבשנים הראשונות היו התלמידים משיבת מרכז הרב שהצטרפו כתלמידים בבית הספר מועטים. נפגשתי מספר פעמים עם הגאון הקשיש והוא אף פעם לא העלה התנגדות, וידידותנו נשארה איתנה.

הרב הראשי לישראל, הגאון א. י. אונטרמן זצ"ל, בקר בבית הספר וגם נתן שיעור בשנה הראשונה.

התנגדות מסויימת התעוררה דוקא מצד כמה ראשי ישיבות ההסדר — והיא אולי עדיין קיימת במידה מסויימת. ראשי ישיבות ההסדר כנראה פחדו שיהיו בוגרי ישיבות תיכוניות שיעדיפו ללמוד בבית ספר גבוה לטכנולוגיה במסגרת עתודה אקדמית במקום להצטרף לישיבת ההסדר, שהרי בסך הכל מספר השעות שלומדים לימודי קודש בבית ספר אינו גופל ממה שלומדים בישיבות ההסדר ואולי גם עולה עליו, בהתחשב שמשרתים בצבא שנה וחצי או יותר. ראשי הישיבות התיכוניות העדיפו לאחרונה לשלוח את תלמידיהם לבית הספר אחרי שהשתכנעו שבוגריהם

הטוב ביותר בשטח הלכתי זה. הוא נתן לי במתנה כמה מספריו. בכל אותה שיחה לא הזכיר אף במילה אחת את בית ספר גבוה לטכנולוגיה.

עלו במידות התורה והיראה, והמשיכו אחרי גמר לימודיהם וטרוחם הצבאי לקבוע עתים לתורה, להתנהג כבני תורה ולפרנס את משפחותיהם בכבוד. תוך תקופה קצרה יחסית התקבל בית ספר גבוה לטכנולוגיה ירושלים בעולם התורה והישיבות כמוסד שיש להעריך אותו, והתקיימה בו ברכתו של הגאון הצדיק הרב יעקב קמנצקי זצ"ל.

חלק מבוגרי בית הספר היום נמצאים גם בישיבות הגבוהות, חלקם הגדול בתעשיות עתירות מדע, חלקם כקצינים בצבא ובונים את כלכלת המדינה וחלק מהם ראשי ישיבה ומורים. בכל מקום הם מקדשים שם שמים כאנשים החרדים לדבר ה', כאנשים ישרים שמנסים לשמור כל חלקי השולחן-ערוך, אורח חיים כחושן משפט, וממשיכים בלימודי קודש כבני תורה.

מפתח ל-35 שנה המעין

בגליון הכא יופיע בעז"ה מפתח מפורט לשלושים וחמש שנה
המעין, תשי"ג — תשמ"ז.
לכן מופיע גליון זה בגליון מוגדל.

מערכת המעין

ממחרת השבת — במשנתו של ה"משך חכמה"

ויקרא כג, יא. "והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן". ויקרא כג, טו. "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהינה".

במנחות סה, א מובא ש"הבייתוסין אומרים עצרת אחר השבת.¹ נטפל להם רבן יוחנן בן זכאי אומר להם: שוטים, מנין לכם...². על גבי דף שלם (סה, א עד סו, א) מתנהל הויכוח בין חכמינו ז"ל, ובין הכופרים בקבלתם הנאמנה ש"שבת" כאן היא יום ראשון של חג הפסח. ההוכחות והראיות שלהם מתחלקות לכמה קטיגוריות: —

(א) על דרך המדרש באמצעות י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן.³ יש להניח כי דרך זאת היא יותר להסברה כלפי פנים, שהרי הצדוקים אינם מקבלים את תוקף דברי חז"ל הנלמדים באמצעות ברייתא דרבי ישמעאל. ברור, אפוא, מכאן שהבעיה העיקרית לא במעט על לומדי תורה על טהרת הקודש, מנין לנו לפרש כאן "שבת" כיום א' דפסח.⁴

- 1 כלומר יום ראשון בשבוע, דהיינו שתחילת הספירה אף היא ביום ראשון בשבוע, שהרי סופרים 'שבתות תמימות'.
- 2 דהאי ממחרת השבת, שבת ממש היא — רש"י.
- 3 אמר ר' יהודה בן בתירא: נאמר "שבת" למטה ונאמר שבת למעלה (פסוק טו) "עד ממחרת השבת", מה להלן רגל ותחילת רגל סמוך לה, אף כאן רגל ותחילת רגל סמוך לה. (וכן דרשת ר' אליעזר, רבי יהושע ועוד).
- 4 ואמנם קשה לקבל את דבריו של בעל תורה תמימה הכותב: וכמה דרשות באו בגמרא להוציא מלבן של צדוקים פירושם הנוכר. ואמנם בעיקר הדבר לא ניחא להו לחז"ל לקיים פירושם של הצדוקים, על פי הסברא, יען שאם כן יתחייב דלפעמים כשיחול יום א' של פסח ביום הראשון בשבוע יצטרך להמתין עד יום א' הבא. ובאמת אין שום סברא להמתין שבעת ימים יתירים אחרי שכבר הגיע זמן הקצירה בתחילת החג שהיא מועד האביב... ורק לתוספת קיום פירושם וביטול פירוש הצדוקים הביאו ראיות ורמזים שונים מלשונות התורה... עכ"ל. קשה לראות בסברא זאת של בעל תורה תמימה את יסוד סיבת פירוש חז"ל שלא אליבא דצדוקים (והרי מצינו לא פלוג גם בדאורייתא — עיין סוגית בל תוסיף פרק ו'). סביר להניח כי פירוש חז"ל במקרא הוא על פי קבלתם הנאמנה, כאשר כל ההוכחות והראיות הינן במדרש הבא אחר ההלכה הקודמת לו. בזה דומה סוגיתנו לסוגית עין תחת עין (בבא קמא פג, ב — סד,

(ב) בדרך הפשט, באמצעות אוקימתא — כלומר, חג השבועות אמנם יחול ביום ראשון בשבוע (כאשר החלה, איפוא, הספירה ביום ראשון בשבוע, ובמילא "שבת" כפשוטה של שבת בראשית). כלומר, אמנם "עצרת אחר שבת" במקרה שיום א' דפסח אמנם חל בשבת, ואילו חג השבועות שיכול לחול באופן ניד בכל אחד מימות השבוע צוין בפסוק השני (פסוק טז) "תספרו חמשים יום"⁸.

(ג) בהוכחה על דרך השלילה, כלומר, אם נפרש בדרך הבייתוסים נגיע לסתירה לדברי תורה אחרים באותה סוגיא⁹, או נגיע לידי אבסורד⁷.

גם חז"ל לא הביעו שביעות רצון מוחלטת מן ההוכחות / ראיות הללו: אמר רבא, כולוהו אית להו פירכא בר מתרי תנאי בתראי. וכאן מקום להעיר ולהדגיש כי אותם שני פירושים שאין עליהם פירכא, כלומר, שאינם מופרכים, אף הם אינם מפריכים את פירוש הבייתוסים! אלו ואלו אינם מופרכים, ושניהם נשארים במסגרת פירוש לגיטימי שאי אפשר לסתרו. בין פירוש לגיטימי לבין פירוש מוכרח אבסולוטי רב המרחק. מעין זה מצינו אצל ראב"ע בפירושו לסוגית עין תחת עין, המביא את הדו-שיח⁸ בין רבינו סעדיא גאון ובין בן זוטא, בו עונה הרס"ג על כל קושיא וקושיא נגד קבלת חז"ל בטוב טעם ודעת. בסוף מסכם ראב"ע בכתבו: והכלל, לא נוכל לפרש על דרך מצוות התורה פירוש שלם אם לא נסמך על דברי חז"ל, כי כאשר קיבלנו התורה מן האבות כן קיבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם. (עכ"ל). כלומר, רס"ג רק הוכיח כי עמדת חכמז"ל היא לגיטימית — אבל לא מורכחת.

לא יבשה הדיו במשך השנים בסוגיה זו, ועוד היא חוזרת וניעורה במהדורה בתרא בתקופת הקראים, כשמולם ניצבים הרס"ג והראב"ע. וגם מכאן ראה שלא היתה הכרעה חד משמעית בתקופת חז"ל (פרט לקבלתם עליה נמסוך). שיטת הראב"ע היא "והזכיר הכתוב איך יחשבו בשנה הראשונה". כלומר בשנה הראשונה אחרי צאת בני ישראל מארץ מצרים חל יום א' דפסח ביום השבת, ופשוטו של מקרא מנוסח על פי ההלכה לשעה, כאשר לדורות לומדים מן העיקרון (יום א' דפסח) ולא מן המקרה (יום א' בשבוע)⁹. לא רחוקה היא הדרך הזאת של ראב"ע מזו של

- א) כאשר גם שם מבואר שההלכה קודמת למדרש, וכל הדיון הוא רק לחוק את המקובל אצל חז"ל. ועיין בזה להלן בגוף המאמר.
- 5 הקושי בדרך זאת מבואר, כי מאי אולמיה יום ראשון מכל שאר ימות השבוע, שהיה צורך להקדיש פסוק מיוחד ללמד שיתכן וחג השבועות אמנם יהול ביום ראשון בשבוע.
- 6 כך דרך לימודו של רבי יוסי בר יהודה (פעמים שאתה מוצא — בניגוד ל"חמשים יום" — חמשים ואחד וכו').
- 7 כך דרך לימודו של רבי יוסי — יש כתמים שבתות במשך השנה, ולא נדע על איזו שבת ("ממחרת השבת") מדובר, והרי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש!
- 8 שהוא למעשה דו־קרב על יסודות תורתנו.
- 9 ועיין בזה בחוברת לפשוטו של מקרא, עמודים 65—63 פשוטו של מקרא כהלכה לשעה. יצויין כי קביעה זאת על מועד א' דפסח בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, תלויה בשאלה אם דברי חז"ל על יום תמישי בשבוע כמועד צאת בני מצרים הם

חז"ל שהבאנו לעיל (בדרך הפשט באמצעות אוקימתא). גם חז"ל וגם ראב"ע פירשו את "השבת" כפשוטו, כלומר שבת ביאסיתות וגם לז"ל ראב"ע העמידו את הפסוק כפשוטו על פי אוקימתא מסוימת. אלא שבעוד חז"ל קבעו את האוקימתא כהלכה לדורות, קבע ראב"ע האוקימתא כהלכה לשעה¹⁰.

מהדורה בתרא זו של ויכוח בין "המעתיקים" (של תורה שבעל פה) ובין "המכחישים"¹¹ מעוררת תמיהה אחת האומרת דרשני. מצינו שהראשונים (ובעקבותיהם גם האחרונים) מביאים ראיות נגד הכופרים בקבלת חז"ל, מתוך אותה ספרות חז"ל שבמשך הדיון בגמרא לא נתקבל על ידי חז"ל עצמם! לשון אחרת: ראיה שחז"ל העלו על שולחן הדיונים, ואשר נדחתה על ידם, באשר לא מצאו בה מענה לבעיה הנידונה, זוכה ל"הכשר" על ידי ראשונים ואחרונים! הנה, למשל, בסוגית "עין תחת עין" ביקשה הגמרא להוכיח את דין ממון מהכתוב (במדבר לה, לא) "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות" — לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר, אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאינם חזורים. אולם הגמרא דוחה את הראיה באמרה: אי מהאי הוה אמינא אי בעי עינו ניתיב, ואי בעי דמי עינו ניתיב (עכ"ל). אבל דחיה זאת לא מנעה מן הראב"ע מלהביאה, אולם בלי "הברירה", אלא כדין החלטי של תשלומים בלי אפשרות של 'ממש'. דבי חזקיה (בבא קמא פד, א) טוענים: "עין תחת עין נפש תחת נפש", ולא נפש ועין תחת עין, ואי סלקא דעתך ממש, זימנין דמשכחת לה עין ונפש תחת עין, דבהדי דעויר ליה נשמתיה נפקא. ואולם טענה זאת נדחתה בסוגית הגמרא: ומאי קושיא, דילמא מימד אמדינן ליה, אי מצי מקבל עבדינן ואי לא מצי מקבל לא עבדינן. ואי אמדינן דמצי מקבל ועבדינן ליה ונפק רוחיה, ומיית — לימות! (עכ"ל). ורבינו עובדיה ספורנו, כאילו תוך התעלמות מוחלטת מן הדחיה של הגמרא, כותב: ... ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערותו פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה, (עכ"ל). הרי זהו ניסוח של סברת הגמרא, אותה סברה שנדחתה!¹²

את המענה לשאלה זאת מצינו בפירוש הרמב"ן בסוגית 'עין תחת עין'. וזה לשונו: והראיה לדברי חכמים, מה שאמר למעלה (פסוק יט) "רק שבתו יתן ורפא ירפא", ואם נעשה באיש אשר יכה את רעהו כאשר עשה בו, מה ישלם אחרי כן, והוא גם הוא צריך שבת וריפוי? ! (עכ"ל הרמב"ן). והרי כך טוען רב פפא משמיה דרבא (בבא קמא פד, א): אמר קרא, "ורפא ירפא" ליתן רפואה במקום נזק. ואי סלקא דעתך ממש, כי היכי דהאי בעי אסייא האי נמי בעי אסייא! אבל לעומת כל

מחייבים במסגרת קבלתם הנאמנה או לא. ראב"ע עסק בנושא בשמות מ, ב. ד"ה ביום. ועיין בזה במאמרנו תוכחת מגולה ואהבה מסותרה, לפשוטו של מקרא עמודים 186—161. וכשם שקשה לחז"ל (הערה 5 לעיל), כך גם קשה לראב"ע מדוע התורה כותבת לפי מקרה היסטורי ספציפי — הרי מאי דהוה הוה!

11 על פי המינוח של ראב"ע בכמה דוכתי.
12 למעשה, כמעט כל סברה שהובאה בפרק החובל בהצדקת דברי חז"ל על ממון, ואשר נדחתה על ידי סתמא דגמרא, מובאת אצל אחד מבין גדולי המפרשים, החל בגאונים וכלה באחרוני האחרונים. והלא דבר הוא!

שאר המפרשים אשר הביאו דברי חז"ל שנדחו על ידם בלי לציין זאת, כאן גילה לנו הרמב"ן כי אמנם ידוע לו שחז"ל לא קיבלו את הראיה הזאת, ובכל זאת הוא רשאי להיעזר על ידה. וזה לשונו: ואין טענה¹³ מפני המתרפא מהרה¹⁴. כי אין זה פשוטו של מקרא, אבל הכתוב ידבר בכל אדם... (עכ"ל). בזה הניח לנו הרמב"ן את היסוד להכנת כל אותם הפירושים הנאמרים בזכות קבלת חז"ל¹⁵, אע"פ שחז"ל לא אישרום. החסרון אינו בפירוש, אלא החסרון הוא בחז"ל (i) — ונפרש את דברינו.

ישנם פירושים רבים בדברי הכתוב המתקבלים לא רק על הדעת, אלא מתיישבים היטב אחר הבנת הכתוב. כזה הוא הפירוש במקרה דנן, המוכיח כי עין תחת עין הוא תשלום ממון, בגלל החיוב לשלם ריפוי ושבת נוסף על עין תחת עין. סביר להניח כי הכתוב מדבר במקרה הרגיל ולא במקרה החריג, והוא אשר הרמב"ן קורא 'פשוטו של מקרא' — הכתוב ידבר בכל אדם. ונשאלת, איפוא, השאלה: אם פירוש סביר זה באמת מתקבל על הדעת, על מה ראו חז"ל לדחותו, ולהעמיד את הכתוב באוקימתא רחוקה ודחוקה? בל כרחנו לומר, כי חז"ל אינם מרשים לעצמם להסתפק בפירוש 'סביר' או 'מניח את הדעת'. הם הם הדורשים שהפירוש הנאמר על ידם יהיה החלטי, שלא ניתן יהיה לערערו בשום פנים ואופן — אפילו על ידי אוקימתא חריגה, תהיה רחוקה מן המקובל אשר תהא. הדרישה הזאת מצדם של חז"ל מעצמם הם לבסס ולהוכיח את דבריהם במישור האבסולוטי, היא יסוד התופעה של דחיית פירושים על ידם — וקבלת אותם הפירושים על ידי גדולי המפרשים. "הראשונים" (חז"ל) הם "כמלאכים", ודרישותיהם מעצמם הם בהתאם. ואילו "אנחנו" (ראשונים ואחרונים) "כבני אדם", וחורתנו נלמדת במישור הפשט, דהיינו הפירוש הסביר בכתוב, הן לפי הענין והן לפי הלשון. הוא אשר אמרנו — "החסרון" בפירושים אלה אשר נדחו בבבא קמא בסוגית עין תחת עין' ובמסכת מנחות בסוגית 'ממתרת השבת' אינו בפירוש עצמו, אלא בחז"ל. דהיינו בקריטריון של החלטיות, שהם דרשו מעצמם ואשר פירושים אלה לא עמדו בו. בזה יובן מדוע גם הרמב"ם במשנה תורה (ולא רק במורה נבוכים) מביא אף הוא מאותן הלשונות של חז"ל שנדחו על ידי חז"ל, וזה לשונו בהלכות חובל ומזיק א, ג. זה שנאמר בתורה "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא כד, י) אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה¹⁶, ולפיכך משלם נזק. והרי הוא אומר (במדבר

13 נגד עצמו — הרמב"ן.

14 בבא קמא פד, א. דילמא איכא דסליק בשריה היא (= מהר) ואיכא דלא סליק בשריה היא. למאי נפקא מינה, למיתב ליה היאך דביגי. כלומר אפשר לומר עין תחת עין ממש, ויחד עם זאת למצוא הצדקה לתשלום של ממונות, עבור ההפרשות בטיפול הרפואי הדרוש. (ואמנם יש להניח כי הצער והריפוי אצל המוכה יהיה יותר מאשר אצל המכה אשר יעשו לו 'ממש' בבית חולים).

15 רמב"ן ד"ה עין תחת עין. הידוע בקבלת רבותינו, שהוא ממון.

16 ועיין בזה במאמרנו הראוי הרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא, לפשוטו של מקרא

עמודים 68—75.

לה, לא) "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" — לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון אברים או לחבלות יש בו כופר^{(עכ"ל הרמב"ם: ראו שגם הרמב"ם במשנה תורה הביא ראיה אשר נדחתה על ידי חז"ל !}

נראה לומר כי תפיסה זאת היא אשר ניסח לנו המהר"ל בפירושו (גור אריה) בסוגיית גנב וטוען טענת גנב. משפטים כב, ג "אם המצא תמצא בידו הגניבה משור עד חמור עד שה חיים, שנים ישלם". רש"י ד"ה משור על חמור: כל דבר בכלל תשלומי כפל, בין שיש בו רוח חיים בין שאין בו רוח חיים. שהרי נאמר במקרא אחר¹⁷ "על שה על שלמה על כל אבידה וכו' ישלם שנים לרעהו". לימוד זה של רש"י¹⁸ את דין גנב מטוען טענת גנב היא בעקבות הקל וחומר שחז"ל בקשו ללמוד¹⁹ — ולא למדו²⁰! כלום רש"י אינו מודע למסקנת הסוגיא, ומודוע בחר, איפוא, ללמוד על פי לימוד שאינו מקובל על חז"ל? וכך מפרש המהר"ל על אתר: ועוד דרש"י פשטיה דקרא מפרש²¹, ולפי פשוטו, כיון דמצאנו כפל בטוען טענת גנב, יש למילף מקל וחומר דיש כפל בגנב. ולפי פשוטו אין לומר דיו²². רק דבתלמוד²³, כיון דאיכא למיפרך דיו, צריך לדרשה בכלל ופרט. ומכל מקום לפשוטו אין צריך²⁴. וכן אחר שמצאנו בין דבר שיש בו רוח חיים²⁵ ובין דבר שאין בו רוח חיים²⁶, יש בו כפל, סברא שאין לנו לומר דעופות לא הוי בכלל כפל. ולפיכך לפי הפשט אין צריך ללמוד עופות מכלל ופרט²⁷. רק כשאנו באים לברר הרב של לא יהיה שום תשובה עליו²⁸. ואין צריך לפי הפשט.

כך מצינו במהדורה בתרא של הויכוח בענין 'מהרת השבת' שגדולי המפרשים העלו מחדש את סברות חז"ל. והנה סוגיא זאת אף זכתה למהדורה תליתאה בתקופת

- 17 להלן משפטים פרק כב פסוק ח בסוגיית טוען טענת גנב.
- 18 אמנם בין מפרשי רש"י ישנה מחלוקת אם רש"י ביקש ללמוד כאן באמצעות קל וחומר או במה מצינו. אולם לגבי לימודו כאן אין זה משנה.
- 19 בבא קמא נד, ב ולהלן סב—סג.
- 20 אלא למדו על ידי לימוד פנימי בסוגיא באמצעות כלל ופרט וכלל.
- 21 "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו'".
- 22 כלומר דחייית הקל וחומר על ידי 'דירי' (שבטוען טענת גנב יש שבועה מה שאין בגנב עצמו) אמנם לגיטימית היא על פי חוקי הקל וחומר, אבל אינה סבירה דיה לדחות את הלימוד בדרך הפשט, שהרי מה ענין שבועה אצל חיוב ממון.
- 23 דהיינו על פי הקריטריון של חז"ל בחיפוש אחר פירוש אבסולוטי.
- 24 מקביל ממש ללשון הרמב"ן "כי אין זה פשוטו של מקרא". עכשו עובר המהר"ל לישם את העיקרון הזה גם לדרך הלימוד של חז"ל בכלל ופרט וכלל, לעומת דרכו "הפשטה" של רש"י ב"מה מצינו", כאשר הנפקא מינה הוא בדין עופות שאינם כלולים לא ב"שור חמור ושה" וגם לא ב"שמלה".
- 25 שור חמור שה בפסוקים ג, ח.
- 26 'שלמה' בפסוק ח.
- 27 כלומר, אין צורך בכלל ופרט כדי ללמוד עופות.
- 28 דהיינו הוכחה החלטית, שהיא דרכו של התלמוד.

האהרונים, כאשר המלאכה היתה כגד המשכילים והריפורמים. מצד באמני התורה עמדו בעלי הפרשנות המגמתית כגון בעל הכתב והקבלה³⁰, המלבי"ם³⁰, הרב שמשון רפאל הירש³¹, דוד צבי הופמן³², הטיפול הרחב שקיבל נושא זה אצל 'האחרונים' מוכיח בעליל כי שבשנתא של בייתוסים, כיון דעל גם לכת הקראים, על אף למשכילים ולריפורמים. העלאת הנושא בשלישית במאה ה-18—19 למבנים, כאשר כל הספרות היתה נהירה להם, מוכיחה בעליל שההסברים על דרך הפשט רחוקים מלשכנע בצורה אוביקטיבית. אין פלא שהרמב"ם (הל' חמץ ומצה, פרק הלכה) מעמיד את הענין על קבלתם הנאמנה של חז"ל, כאשר ההוכחה לקבלתם אינה בפשוטו של מקרא אלא בעדות ההיכטורית, תוך דחיית "אוקימתות" בלשון חריפה של גנאי, וזה לשונו: ומפי השמיעה למדו שאינה שבת אלא יום טוב. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפים את העומר בט"ז בניסן, בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בחז"ל "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה". ונאמר "ויאכלו מעבור הארץ מנחת הפכה מצות וקלוי". ואם

29 מענינת ביותר גישתו של הרב מקלנבורג אשר גם הוא מפרש ש"הפרשה נאמרה לירצאי מצרים", כלומר בעקבות ראב"ע על הלכה לשעה, כאשר אף הוא הולך בעקבות חז"ל אשר העמידו את פסוקנו באוקימתא מסוימת שיום ראשון של פסח חל בשבת. אולם שלא כראב"ע, ה"שבת" בשנת יוצאי מצרים היתה זו של השבתת השאור והחמץ אשר באותה שנה היתה ביום ראשון של חג המצות, דהיינו בט"ו בניסן. אמנם, הלכה לדורות קובעת כי השבתת השאור היא ביום י"ד בניסן ונמשכת שבעה ימים, ולכן קשה מדוע תלי טעמא בדלא טעמאו על זה משיב הכתב והקבלה "כי מדרך התורה לקשור כל עניני המצות ביציאת מצרים... ככה הוגבל זמן העומר והספירה מיום שחל בו בצאתם ממצרים, להזכיר תמיד החסד הגדול הנעשה לאבותינו בימים ההם...". כך עברה שיטת האוקימתא מחז"ל (במקרה שחל יום א' דפסח ביום השבת) אל גדולי הראשונים (ראב"ע — יום א' דפסח בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים חל בשבת) וממנו אל גדולי האחרונים (הכתב והקבלה — פסח מצרים חיימוצו היה נוהג רק יום אחד בלבד, הוא יום ט"ו בניסן, והאוקימתא היא במסגרת 'זכר ליציאת מצרים'). כך גלגלה של אוקימתא!

30 ההולך בדרך ההוכחה על דרך השלילה — "רק פה לא יכול לציין המועד (יום א' דפסח) בשום שם מכדיל... וע"כ הוכרח לציין בשם 'שבת', ומוסב עמ"ש תחילה ש"ביום הראשון מקרא קודש".

31 הרב הירש מציין שעד יום הבאת העומר יש שביחת קרקעות, התבואה מוכנה בשיבילים, אך היא אסורה בקצירה ובאכילה. יום ט"ו בניסן היה היום האחרון ל"שבת הארץ", ואילו יום ט"ז, שהוא יום הבאת העומר היה פשוטו כמשמעו "ממחרת השבת".

32 המקדיש כעשרים וחמשה עמודי דפוס לבאר את דיעותיהן הנפסדות של הבייתוסים, קראים, היטציג, קנובל ואחרים. אז עובר אל 'דעת המסורת' ומקדיש עוד כעשרים וחמשה עמודי דפוס להצדיק את דעת חז"ל, כשמביא מדבריהם הם ומדברי הראב"ע, רמב"ן כתב וקבלה ואחרים, ומוסיף גופך מדיליה לבסס את דעת המסורת.

תאמר, שאותו הפסח³³ בשבת היה כמו שדימו הטפשים, איך תלה הכתוב בהיתר אכילתו בחדש בדבר שאינו העיקר ולא הטיבה, ויב'לקר'ה'קרה³⁴ ...

בזה נבין מדוע סוגיא זאת של 'ממחרת השבת' תופסת מקום מרכזי גם אצל ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק בפירושו משך הכמה לתורה. הגאון, שר התורה רמ"ש, אינו שייך לאסכולה האפולוגטית בפרשנות במקרא³⁵, ואין זה מדרכו ומגמת פירושו להתמודד לא עם המשכילים ולא עם הריפורמים. והנה ראו נא דבר פלא! לא פחות משש פעמים, בשישה מקומות שונים, מתיחס רמ"ש במישרין אל בעית "ממחרת השבת". בל כרחנו נאמר שאליבא דפשט אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו, גם אחרי כל ההסברים / ראיות / הוכחות שבמשך הדורות, 'שבת' כפשוטה במקרא היא שבת בראשית. אלה (קרי חז"ל) הבאים להוציא אותה מידי פשוטה זה, עליהם להביא ראיה לדבריהם, ואמנם כך עשו. אבל הם שאמרו והם שאמרו — הם שאמרו לפרש כך את המלה 'שבת' כיו"ט ראשון של פסח, הם שאמרו (יבמות כד, א) שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. הדרש של חז"ל אמנם יידרש, וכך נפסוק את ההלכה, הן לשעה והן לדורות, אבל עוד הפשט יפשט וילמד תורה. ליד המדרש המלמד את ההלכה, יעמוד הפשט כאח צעיר, ויילמד כאחד משבעים הפנים של תורה — ואת אחי אנכי מבקש! רמ"ש לא ביקש להראות כי דרשת חז"ל או קבלת חז"ל בפסוק היא הפשט. ברור לו כשמש שהפשט במלה 'שבת' היא אמנם שבת בראשית, כשם שברור לו שאין הוא צריך 'להוכיח' את צדקת דברי חז"ל, באשר דבריהם אינם צריכים חינוק. ללא ריח של אפולוגטיקה וללא כל צורך בפולמיקה, מתיחס רמ"ש לא לאלה החולקים על דברי חז"ל כי אם דוקא לאלה המקבלים את דבריהם באמונת חכמים. שאלתו אינה שאלת הכיצד³⁶, כי אם שאלת המדוע³⁷. לא על חז"ל קרשיתו, כי אם אל הקב"ה פנייתו — מדוע כתבת בתורתך מלה השונה מן ההלכה שביקשה ללמד³⁸ ?!

כאמור, בשישה מקומות בחומשים שמות ויקרא במדבר ודברים מתיחס ה"משך חכמה" במישרין לשאלת "ממחרת השבת". בכל מקרה ומקרה מגיע ה"משך חכמה" אל פתרון הבעיה לא בקושיא הזיתית³⁹. במסגרת לימוד סוגיות מחשבתיות שונות,

- 33 עליו מסופר בספר יהושע שאכלו מעבור הארץ מיד למחרת.
- 34 עיין הערה 29 לעיל. ואולי יש לחלק בין אוקימתא בתורה (בודאי ע"פ שיטת הכתב והקבלה) ובין אוקימתא בסיפור מאורעות בספרי הנביאים.
- 35 עיין מאמרנו 'רביד הזהב' ב"לפשוטו של מקרא" עמודים 76 עד 93. ועיין עוד פרקי מכוא לכתב וקבלה, בעיקר פרק ה.
- 36 כיצד ידעו חז"ל לדרוש כפי שדרשו, כי בודאי סבור שבלאו הכי ההלכה המקובלת אצל חז"ל קדמה למדרש שדרשו.
- 37 מדוע כתבה תורה 'שבת' כאשר כוונתה לחג הפסח.
- 38 ובענין שאלת הכיצד ושאלת המדוע עיין בלפשוטו של מקרא עמודים 202 עד 206.
- 39 באף מקום אינו מקשה את קושיית המפרשים בשאלת הכיצד (כפי שראינו, לא זאת הבעיה אשר הטרידה אותו). אפילו בחומש ויקרא כג. טו ד"ה וספרתם (לכם ממחרת השבת) אשר היה מקום לשאול את השאלה ישירות, עוסק רבינו (עיין להלן בפנים המאמר) בשאלת הספירה ומשמעותה, ולא בשאלת הפרשנות ופתרונה.

נמצא רבינו למד שהקונספציה שמעלה ומוכיח מתוך המקורות, מתישבת היטב דיפה דוקא עם העובדה שהתורה קוראת לפסח בשם 'שבת'. נביא עתה את ששת המקומות בהם רמ"ש מתיחס לסוגיתנו, כאשר נציב אותם מן "הקל" 40 אל "הכבד" 41.

1. במדבר כח, כו ו-לא זכור המיכורים וכו' מלבד עולת התמיד ומנחתו תעשה [תמימים יהיו לכם ונסכיהם].

הנה באמור (ויקרא כג טז-כ) ובפנחס כתוב מוספים ושתי הלחם וקרבנותיה, שאינם רק ביום טוב עגמז ואין להם תשלומים. לכן לא כתוב בשבועות "חג" משום שאם חל בשבת אין חגיגה ביום טוב עגמז, רק יש לה תשלומים ויום סכות. לכן במשפטים (שמות כג) וכי תשא (שם לד) וראה (דברים טז), ששם לא נזכר קרבנות, כתוב "חג הקציר" (שמות כג, טז), "חג השבועות" (שמות לד, כב דברים טז, י). אבל פסח וסכות שישבעת ימיב, כתוב בהם "חג". ולפי זה החגיגות — הררים התלדיים במאמרו של השי"ת ופשוט. ומוכה ד"ממחרת השבת" הוא ממחרת יום טוב דלכך משכחת עצרת בשבת.

2. ויקרא כג, כא וקראתם בעצם היום הזה [מקרא קודש].

נראה דבא למעט תוספות יום טוב מאיסור מלאכה, וכמו דרשינו גבי יום המיפורים למעט תוספות עינוי מצרת. וזה רק לשיטת רבינו משה דאיסור מלאכה דתוספות שבת ויום טוב הוי רק מדברי סופרים, ואף מדברי סופרים לית ליה. והא דגילתה רחמנא זה גבי שבועות, משום דבא להורות לנו דלא נפרש קרא בפירוש הצדוקים "ממחרת השבת" ממש, ויהיה תמיד עצרת אחר השבת, ואם כן תמיד תוספות שלו הוי שבת והוי "מקרא קודש" ואסור במלאכה. לכן אמר "בעצם היום הזה" — אבל בתוספות שלו מותר במלאכה, ואם כן על כרחך "ממחרת השבת" — ממחרת יום טוב.

בדרך כלל, תכתוב התורה דין משותף לכמה מקרים, באותו מקום שהוא שייך בו ביותר 42. התורה ציינה את דין עיצומו של יום בענין איסור מלאכה יום טוב דוקא אצל חג השבועות כדי לתקן על ידי כך טעות אפשרית (על פי פשוטו של מקרא) בהבנת דין 'ממחרת השבת'. שונה תופעה זאת מתופעה אחרת 43, אשר לפיה תורה שבכתב מתקנת מראש טעות אפשרית בהבנת התורה על פי י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. כעין זה מצינו, למשל, בכתיבת השלילה 44 "לא תצא כצאת העבדים" (שמות כא, ז). כתיבה זאת נחוצה כדי למנוע לימוד לגיטימי על ידי קל וחומר,

40 קטעים קטנים המתיחסים לענין כמעט בדרך אגב ללא יסודות מחשבה / השקפה חדשים.

41 במסגרת פרקי מחשבה יסודיים בעצם הכנת מועדי ישראל מתד או בדרך לימוד תורה מאידך.

42 עיין פרקי מבוא למשך חכמה, שגם הנצי"ב מסביר כך את כתיבת דין שבועות השומרים אצל שומר שכר ולא אצל שומר חנם הקודם לו בטכסט.

43 רבינו עסק בה בהרחבה בסוגית 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל' ואין כאן המקום להאריך בזה.

44 לעומת לא תעשה, לפי הרמב"ם ספר המצוות השורש השמיני.

אשר ממנו ישחמע שאמה עבריה יוצאת בשן ועין⁴⁶. שלילת הדין על ידי כתיבת הפסוק "לא תצא וכו'" אינה אומרת שמצינו⁴⁷ צגמ"ת מהדא⁴⁸ או אורגאני בקל וחומר. להיפך! הקל וחומר מחזיק מעמד יפה על פי כל דיני וכללי קל וחומר כפי שניתנו למשה בסניני. דוקא משום שהקל וחומר עומד איתן על פי דיני קל וחומר, ומשום שאין לו כל פירכא על פי מערכת כללי קל וחומר, דוקא בגלל זה היה צורך לציין בתורה שבכתב כי אינו תופס במקרה דנן. הפה שהתיר להוציא אמה עבריה בשן ועין על ידי קו"ח, אסר לעשות זאת על ידי מקרא מפורש. כך האינטראקציה בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אבל לא כך במקרה שלנו. כתיבת דין עיצומו של יום אצל חג השבועות בא, לדעת רבינו, להוציא מלבנו (ולא רק מלבם של בייתוסים) טעות לגיטימית בהבנת הכתוב, שהרי מותר להבין כתוב על פי פשוטו של מקרא באשר אין מקרא יוצא מידי פשוטו. כאן נשאלת, איפוא, שאלה פשוטה וקולעת — למה לכתוב כתוב 'מטעה' ('שבת' במקום 'פסח') ולתקנו על ידי פסוק אחר! כלום לא היה הגון יותר לכתוב לכתחילה את הדין הנכון בצורה הנכונה ('פסח' ולא 'שבת')⁴⁹ ובוהו למנוע את הצורך לתיקון על ידי כתוב אחר? ? רבינו יענה על השאלה הזאת באחדים מן הקטעים הבאים, כאשר יעמיק בשאלת 'המדוע'.

3. ויקרא כג, טו וספרתם לכם ממחרת השבת.

על פי דברי הזהר הקדוש, הוא הכנה לקבלת התורה, וכספירת זבה לבעלה. והנה תכלית קבלת התורה היא לקיימה נצח, שלזמן בלבד לא דיבר ה' עם כלל ישראל פנים אל פנים, רק שלקיימה לעולם היה המכוון. והעיקר, אף דהיות ישראל נאנחים ונאנקים מפוזרים ומבולעים בין האומות, גם אז ישמרו כל פרט ויהיו נבדלים מהם בהליכתם בכל אורחותם על פי תורתנו הקדושה, וכמו שאמר (ויקרא כ, כו) "ואבדיל אתכם מן העמים וכו'". לכן אמר שמעת יום השביתה [כפי המבארים, שמשום דכתיב "תשביתו" — שמת יב, טו — קרי ליום טוב ראשון של פסח "שבת"], שאעפ"י דחמין אכלי מיניה כולא שהא ולא בדילי מיניה, בכל זאת יהיו משביתים אותו טבל גבולם, זה הוראה שיקבלו התורה וישמרוה כאשר יהיו מובלעים בין בני נכר ויהיו נבדלים מהם.

הספירה היא ממחרת יום שביתה השאור שבעיסה, והיא מלמדת על הכוח של עם ישראל להתמיד באותה פעולה ולא לתת לה להיות פעולה חד-פעמית ונחלת העבר. בנקודה זאת של 'תשביתו' בפסח, מתקרב רמ"ש אל בעל הכתב והקבלה. אולם דוקא לרמ"ש יהיה קשה לבאר מדוע גם בפסוק יא — אשר שם אין כל התיחסות לענין הספירה — כתוב "ממחרת השבת יניפנו הכהן", וצ"ע.

4. ויקרא כג, כא הוקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם.

דע, דברת האלקי יש מצוות המקשרין ישראל לאביהם שבשמיים, ויש מצוות המקשרים ישראל זה לזה. כגון ציצית ותפילין ומזוזה — הן מצוות המקשרין ישראל

45 בקל וחומר מעבד כנעני שאינו יוצא בשש וביובל וכן יוצא בשן ועין. ועיין בזה בפירושו הרמב"ן לשמות משפטים שם בהבנת מחלוקת הרמב"ם והבה"ג בנדון.

46 קשה לקבל את קביעתו של המלבי"ם (עיין לעיל הערה 31) שאין כל אפשרות לציין יום טוב ראשון של פסח בלי מקום לסעות.

להשם יתברך, וגמילות חסדים ותהומות ומעשרות המה מקשרין זה לזה. ונמשל זה יש בין שבת ליום טוב: — שמשבת הלא (שמות מז, כט) "אל יצא איש ממקומו", והוצאה אסורה, ומלאכת אוכל נפש אסורה. ואם כן, כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדו הוא יושב ועוסק בתורה, שהמה מקושרים אל השם יתברך המרכז האמיתי, אשר כל ישראל המה קוים נפרדים המוגיעים למרכז אחד — הוא השם יתברך. ולסיבת זה המה קשורים יחדיו כמז שאמרו במדרש רבה: בני יעקב שעובדים לאל אחד נקראים "נפש". אבל יום טוב הוא מן המצוות המקשרין האומה זה לזה, לכן מלאכת אוכל נפש מותר. ואם יבואו אלף אורחים יאפה להם, עד כי אמרו (פסחים מז, ב) האופה מיום טוב לחול, (רבה אמר) אינו לוקה (אמרינו): הואיל וחזי לאורחים. וכולם חייבים לעלות לרגל ולשמוח ולשמח. לכן הותרה הוצאה והבערה, שאם לא כן לא יהיו מקושרים ומאוגדים זה לזה כאחד.

והנה, בהתבוננך תראה, כי בפסח שהוראתו היה על שפסח המקום על בתי בני ישראל במצרים, הלא אז עריון לא היתה האומה נקשרת, כי היו בודדים איש באהלו, "אל יצא איש מפתח ביתו עד בוקר" (שמות יב, כב). רק שכולם היו מוסכמים בדיעה אחת בלקיחת הקרבן ומקושרים לארון אחד — הוא ה' א-לקי ישראל. ולכך הפסח שבא בהוראה זו, כתיב ביה שאינו נאכל אלא למנויו, האוכלים אותו צריכים למנות מערב פסח. והוא כמו שבת, שמי שטרח בערב שבת יאכל בשבת (עבודה זרה ג, א), והאומה אינה מקושרת זה לזה רק באופן רחוק שהם מקושרים זה לזה על ידי כך שמקושרין למרכז אחד. לכן כתוב "וספרתם לכם ממחרת השבת" — זה פסח, שהוא בהוראתו כמו שבת. "עד ממחרת השבת השביעית" — שאז תהיו מקושרים זה לזה בהתגלות "לא תכלה פאת שדך, לעני ולגר תעזוב וכו'" (פסוק כב). אמנם בכל האומה, התקשרותם זה לזה הוא נימספי וענין לאומי הבא מצד התולדה והדירה בארץ אחת והשתוות בדיעות. לא כן חלק יעקב, כי התקשרותם הלאומי הוא גדול כל כך כי התורה נתונה להאומה, וכפי הסכמת חכמיה וגדוליה כן נמשכים דרכי הא-לקים והשגחתו, וכמו שאמרו (דברים רבה ב, ט): נרד אני ואתם לבית דין של מטה ונדע אימת ראש השנה ויום הכיפורים. ו"אתם" (פסוק לז) — אפילו שוגגים (ראש השנה כה, א) ? "ילא תסור... ימין ושמאל" (דברים יז, יא), וכמו שפירשו הך דאמרו "השליך אמת ארצה", שכפי הוראת בית דין כן האמת.

והנה מצאנו, דיאמתי התהילה התורה להתנהג על פי חכמי האומה — וזהו תורה שבעל-פה מנשי בסיון, שמהנה חידש יום אחד, ודרש "יום" כמחר' שיהא לילו עמו, ולא שרתה שכינה עד יום שלישי צפרא דשבתא [שבת פז, א]. וזה קשור האומה זה לזה באופן א-לקי, על פי הוראת תורה שבעל פה שמכורה לגדולי האומה לדרוש על פי המסורה להם מסיני, "ילא תסור". והחמירה תורה בדברי סופרים יותר מדברי תורה [ירושלמי ברכות] שזקן ממרא במיתה, ודברי תורה יש שהם בעשה ויש מהם בלא תעשה. שההתחלה היה מיום ששה בסיון, שבו לא שרתה שכינה עד צפרא דשבתא, וכמו שדרש משה מוגזרה שזה. ולכן אם האומה מקושרת באופן נפלא כזה, הלא צריכים להיות מקושרים על ידי שמחה והתרבות ההכנות מאחד להבירו. וזה שאמרו (פסחים פה, ב): הכל מודים בעצרת דבעינו "לכס", שיהיה כל האומה מקושרים זה לזה, מאז טעמא, יום שניתנה בו תורה לישראל. פירוש, ניתנה להם שיהא ההלכה כפי מה שאמרו, ויתנהגו דרכי ההשגחה האלקית בהאומה

על פי הוראת ישראל וגדוליה. "ואל תבזו כי זקנה אמר" (משלי כג, ב). ולזה קרבנו שתי הלהם משאור והמין, דלמזבח אכור ואינו קרב כלל (ויקרא ב, יא), רק נאכל לכהנים, להורות דעיקר החג הוא "לכם", והוי לבעלים, וכהנים במקום בעלים קיימי. כאן פותח רבינו את האשנב הראשון בהבנת מהותו המיוחדת של חג הפסח לעומת שאר החגים. רגילים אנו לראות את השבת מצד אחד וכל החגים והמועדים בצד השני.⁴⁷ בין המועדים, רק ליום הכיפורים זיקה ודמיון אל השבת, עקב איסור המלאכה המוחלט בלי היתר אוכל נפש⁴⁸, ונקרא שמו בישראל 'שבת שבתון'. בא רמ"ש ומלמדנו כי דוקא חג פסח מתפקד כשבת ולא כשאר המועדים, בזה שהוא מפתח את קוי הקשר האנכיים כמו ציצית ותפילין ומוזות ושבת, הלא הם קוים ישרים את ה'. וזאת לעומת הקוים המאונגים המחברים בין יהודי לרעהו, אותו קשר הגעשה על ידי המועדים האחרים כמו מצוות צדקה וגמילות חסדים. גם השבת וגם חג הפסח הינם מועדים אנטי-חברתיים⁴⁹. דבר זה מתבטא בהלכות מפורשות של איסור הוצאה מרשות לרשות בשבת, ובמקביל בפסח מצרים⁵⁰ איסור יציאה מן הבית⁵¹. כמו כן איסור בישול בשבת וממילא חובת ההכנה לפני השבת, ובמקביל בפסח החובה להימנות על אכילת קרבן פסח עוד לפני החג. רק שבת ופסח פועלים, איפוא, בצורה אנכית לקשור את היהודי הישר עם אביו שבשמים, ובוה יש טעם לקרוא לפסח בשם 'שבת', שהרי יש בו מן המהות המיוחדת והייחודית של שבת.

"משך חכמה" אינו מתעניין בשאלת הכיצד — כיצד ידעו חז"ל ללמוד מן הכתוב 'ממחרת השבת' שהכוונה לפסח. בשאלת 'המדוע' קא עסקינו — מדוע התורה קוראת לפסח בשם שבת. ובוה המענה בהגדרה מחודשת של המהות של שבת ושל פסח לעומת שאר המועדים, והזיהוי (החלקי לפחות) בין מהות השבת ומהות הפסח. בקטע הבא מעמיק רבינו את הבנתנו בהבדל שבין שבת מחד גיסא למועדים מאידך גיסא, ובתוך המועדים בין פסח מחד גיסא ושאר המועדים מאידך גיסא. תחילה קובע כי "עיקר מצות השבת... שהוא מורה על חידוש העולם, ושיש לעולם בורא ומנהיג ועשה הכל במכוון, אשר זה עדות על עיקר האמונה בבורא, ובלא זה אין מקום לדת והשגחה ושכר ועונש כלל". אחרי שמבאר כי "המועדים האחרים המה רק על יחס הבורא אל האומה הישראלית"⁵², עובר רבינו לדיון פנימי במהות המועדים.

47 כאשר יש ביניהם חילוקים פנימיים, כגון החגים עם מצוות עליה לרגל לעומת המועדים כמו ראש השנה בלי עליה לרגל וכדו'.

48 ועיין להלן כי דוקא אצל חג הפסח היתה הוה אמינא לאותו איסור מוחלט של מלאכה.

49 אמנם לא כך מתרשמים בימינו אנו בראותנו את טיולי ההמון ברחובות הראשיים של השכונות התרדיות, טיולים בעלי אופי חברתי מובהק.

50 ולהלן ידובר על המעבר מפסח מצרים לפסח דורות והשינויים שחלו בהלכות החג כתוצאה מכך.

51 "ואל יצא איש ממקומו ביום השבת" במקביל ל"אל יצא איש מפתח ביתו!"

52 כלומר, השבת היא אוניברסאלית בעוד המועדים הם לאומיים. בזה מובן ומוסבר על ידו מדוע שבת קביעה וקיימת, בעוד קדושת המועדים נקבעת על ידי בני ישראל, וצרכי ישראל (אוכל נפש) הותרו במועדים (עיין שם דברים נעימים).

הנהגה כאשר נתבונן על המועדים נראה כי הוראת חג הפסח הוא על הופעת
 והשפעת הא-לקים יתברך על עמו ישראל מצדו, שהוציאם ממצרים ונגלה בכבודו
 ובעמוד ענן, אבל ישראל בעצמם — "גוי מקרב גוי" (דברים ה, לד) : הללו עובדי
 עבודה זרה (והללו עובדי עבודה זרה — שיר השירים רבה ה, ב), ורק הפסח והמילה
 על ידי ציווי השם. אם כן מצדם לא היה הכנה רבה והתקרבות לאלקות, רק מצדו
 יתברך. ובחג העצרת היה שקול משניהם : — התקרבות ישראל לאביהם שבשמים
 בפרישה שלושה ימים (שמות יט, טו-טז), באהדות האמיתי, שעל זה נאמר (שם פסוק
 כ) "יוחן (שם) ישראל (נגד ההר)", בקבלת מצוותיו (שם כד, ז) "נעשה ונשמע".
 ונצדו יתברך הופעה אור אלקי, וגילוי כבודו, ומתן תורתו. שעל זה נאמר (דברים
 כו, יח-יז) "וה' האמירך... את ה' האמרת" — הטיבה מזל הטיבה. לא כן בחג
 הסוכות, היה ההתקרבות מצד ישראל, שהם עשו תשובה גמורה על חטא העגל שלא
 מיחו בערב רב, והם הביאו נדבתם בכוקר בכוקר (שמות לו, ג), והכינו יותר מדאי
 לכל מלאכת המשכן (שם פסוק ז). והשי"ת החזיר להם עניי כבוד שהיה להם משעה
 שיצאו ממצרים [כדברי הגר"א בשיר השירים].

והנה כאשר בארנו שבפסח היה השפע יורד מהשי"ת בלבד, בלי הכנה מעם
 ה' כלל, לכן אמר (ויקרא כו, טו) "וספרתם לכם", שביארו הקדמונים (זהר ויקרא
 שם), שזה כמו ספירת הזכה לטהר לבעלה, כן ספרו בני ישראל שבעה שבועות עד
 שהגיעו למעלת "יוחן... ישראל", והגיעו להבין סוד "נעשה ונשמע", ולקבל כל
 התורה לעבודה ולשמרה. והנה כאשר בארנו שענין שבת הוא רק מתנה לישראל,
 שהוא מורה רק על המציאו עולמים מאפס אל היש, ומהתקשרות הכורא עם הנבראים
 שזה מורה על כל הנבראים ביחד, כן פסח הוא רק מתנה טובה, אם כי הוא על יחס
 השי"ת עם האומה, בכל זאת כיון שלא היה הכנה מצדם כלל, רק שפע ממעון קדשה,
 הלא זה יתכן על כל אומה, וכמאמרם בשיר השירים רבה ב, ז (ר' אליעזר סתר קרייה
 בגאולת מצרים, מה שושנה זו, בשהיא נתונה בין החוחים, קשה לבעלה להלקט),
 כך גאולתם של ישראל היתה קשה לפני הקב"ה "גוי מקרב גוי", שהיו אלה ערלים
 ואלה ערלים, (אלה מגדלים בלורית ואלה מגדלים בלורית), אלה לובשי כלאים
 ואלה לובשי כלאים. אם כן לא היתה מדת הדין נותנת שיגאלו ישראל לעולם, א"ר
 שמואל בן נחמן, אלולי שאמר הקב"ה עצמו בשבועה לא היו ישראל נגאלים לעולם,
 ההו"ד (שמות ה, ו) ("לכן אמור לבני ישראל אני ה', והוצאתי אתכם ממצרים סבלות
 מצרים", ואין "לכן" אלא שבועה, כמד"א (שמואל-א, ג, יד) "לכן נשבעתי לבית
 עלי"). א"ר ברכיה (תהלים עז, טו) "גאולת בזרוע עמך" — במרוניא (א"ר יודה,
 מ"לבא לקחת לו גוי" ועד "מוראים גדולים" ע"כ אתיות הן. ואם יאמר לך אדם,
 ע"ה הן! אמור לו צא מהן "גוי" השני שאינו מן המנין. א"ר אבון) : בשמו גאלם
 (ששמו של הקב"ה ע"כ שמות הן. ר' עזרא בשם ר' יהודה א"ר סימון : משל גאלם
 שהיה לו פרדם, וירדו ונטעו שורה של תאנים ושורה של גפנים ושורה של רימזנים
 ושורה של תפוחים, ומסרו לארים והלך לו. לאחר ימים בא המלך והציץ בפרדם
 לידע מה עשה, ומצא מלא חוחין ודרדרים. הביא קבצים לקצוץ וראה בו שושנה
 אחת של ורד ונטלה והריח בה ושבה נפשו עליו. אמר המלך בשביל שושנה זו ינצל
 הפרדם. כך העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, לאתר כ"י דורות הציץ הקב"ה

בעולמו לראות מה שעשה ומצאו מים במים: — דור אנוש נמחה מן המים, דור המבול נמחה מן המים, דור הפלגה והבמים — תפילת קאצ'וּם לקצצו שנאמר (תהלים כט, י) "ה' למבול ישב" וראה שושנה של ורד — אלו ישראל — ונמלה והריח בה בשעה שפדרו ישראל עשרת הרברות, ושבת נפשו עליו בשעה שאמרו ישראל "נעשה ונשמע". (אמר הקב"ה: בשביל שושנה זו ינצל הפרדס, בזכות התורה ולומדיה יינצל העולם, עכ"ל המדרש רבה). הרי כדברינו, שבפסח לא היו מצוינים משום אומה, עד שיהיה ראוי להם הדיכיות האלקי. רק בעצרת היו קרואים שושנה והיו ראויים להגן על כל העולם. ואם כן בפסח היה כמו בשבת, שלא הקדימו כלום, ורק שפע חנם מחסדו יתברך להזניחם הנם עבור בריתו, ולהקים אותם לגוי קדוש. רק בכמ"ט ימי ספירה פעלו הרבה עד שעלו למה שעלו, ונעשו כולם ראויים לנכואה ולמראות ה' בהקיץ. ולכן אמר "וספרתם לכם ממחרת השבת" [שזוהו מחרת יום טוב לפי קבלתנו מסיני הנאמנה פה אל פה] שלכן קרא את החג לפסח, שהוא כמו שבת, ששכיתו אינו קשור כל כך בכמס, כיון שלא היה הכנה מבפ. ולכן "וספרתם לכם" וכו'. וזה כוונת המסדר בהגדה של פסח "אלו לא נתן לנו את השבת וכו' אילו לא נתן לנו את התורה". שהשבת מצוין ככלל התורה, כי הוא רק מתנה טובה לנו וזה רעיון נכון.

בקטע הקודם (ויקרא כג, כא) הראה לנו ה"משך חכמה" כיצד פועל הפסח כמו שבת בקשירת קשר ישיר אנכי בין ישראל ובין הקב"ה, לעומת שאר המועדים הפועלים בצורה מאוזנת בין יהודי ובין רעהו. כאן הראה לנו ה"משך חכמה" את הצד השני של המטבע — באותו תהליך היסטורי של יצירת קשר של קיימא בין הקב"ה ובין עמו, תפקד הפסח בטון מינורי כמו השבת, כאשר שאר החגים (מן הקל אל הכבד) העמיקו את הקשר בטון מיורי. בשבת ובפסח נוצר הקשר מלמעלה אל למטה, ואילו בחגים האחרים גברה יד היוזמה של האומה בשאיפותיה אל ה'.

מזה נראה לומר כי חג הפסח הוא יותר "שבתדיק" מאשר "יום-טובדיק". יתירא מזו, חג הפסח מדגים לנו אחד מן היסודות בהבנת מצוות התורה, והוא שאין המצוה 'חד-תאית', ואין לראותה או כולה 'שחורה' או כולה 'לבנה'. אמנם חג הפסח נמנה בין המועדים ולא בין השבתות. אבל יש בו אלמנטים של שבת אשר במצבים מסויימים (כגון תיאור יצירת הקשר בין ה' ובין בני ישראל, או תיאור הקשרים האנכים והמאוזנים בין ישראל ובין רעהו ובין ה') אף מצדיק את קריאת שם החג בשם 'שבת'. לפי שני פירושים אלה, זכינו להבין נקודה נוספת (שבעלי האסכולה האפולוגטית-מגמתית לא עסקו בה כלל וכלל) והיא: מדוע דוקא בפרשת אמור נקרא חג הפסח בשם שבת ולא בשום מקום אחר מעשרות המקומות בהם התנ"ך עוסק בעניני פסח. העליה מדרגת פסח-שבת לדרגת חג-מועד פרופר היא ענינה של הספירה, אשר בקשר אליה דוקא צוין השם 'שבת' היא פסת. כאשר החג עומד בפני עצמו הוא נקרא בשמו הרגיל. הופעתו, לא רק במסגרת שאר המועדים, אלא דוקא ביחס אליהם, היא המחייבת את ציון אותו אספקט של 'מועד שבתדיק' לעומת 'מועד יומטובדיק'⁸³.

53 כבר הערנו לעיל (הערה 42) על גישתו של רמ"ש ושל הנצי"ב לחשיבות מקום כתיבת מצוה מסוימת בתורה שבכתב. הוא הדין והיא המידה בענין הגדרת מצוה מסוימת בדרך

והשתא דאתינא להכי, יש מקום לבדוק אם המקום המיוחד הזה של 'מועד למשפחת שבת' הוא אשכנזי או ארמני או אפילו ארמני-אשכנזי. הפסח. שמא יש מקום לומר שמעמד ביניים זה הוא התפתחות מסוימת ממעמד קודם אשר בו היה הפסח כולה 'שבתדיק' או כולו 'יומטובדיק'. עיון בהופעתו הראשונה של חג הפסח בתורה שבכתב⁵⁴ מלמד אולי כי ראשיתו של חג הפסח בשבת יסודה, ואחריתה ממתן תורה ואילך במועד מקומה, כאשר היסודות השבתיים לא נעלמו ממנו כליל. הנה בשמות יב, טז כתוב: "וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם, כל מלאכה לא יעשה בהם, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". לפנינו המקור בתורה שבכתב (עוד לפני מתן התורה)⁵⁵ להיתר אוכל נפש במועד. על פי שיטת הרמב"ן⁵⁶, אחרי שנקבעה כאן ההלכה הזאת, קיצרה התורה מאן ולהבא בהעמידה לפנינו נוסחא מקוצרת 'מלאכת עבודה', אשר פירושה: כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש. וזה לשונו של הרמב"ן: אבל פירוש 'מלאכת עבודה' — כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש... ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה⁵⁷. וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה (שמות יב, טז) 'כל מלאכה לא יעשה בהם'⁵⁸ הוצרך לפרש (שם שם) "אך אשר יאכל לכל נפש הוא

מיוחדת במקום מסוים. והוא הדין והיא המידה בלימוד פרט מסוים של דין במקום זה ולא אחר. גישה זאת ועיסוק בנושא זה מאפיינים את כל נציגי בית מדרשו של הגר"א מוילנא (רביד הובה, משך חכמה, נציב, חוסן יהושע ועוד) ומצינו אותה בבני דורנו אנו אצל ממשיכי דרכם של גדולי ליטא — אופיני ביותר במשנתו של הגר"י הוטנר ז"ל בספריו פחד יצחק, וכן אצל הגר"י קמינצקי ז"ל בחיבורו 'עיונים במקרא על התורה' (עיון, למשל, שאלתו מדוע לימוד חז"ל כי 'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה', נדרש מפסוק 'אדם כי ימות באהלי' בסוגית פרה אדומה, ולא באחד הפסוקים העוסקים במפורש במצוות תלמוד תורה, כגון 'ושנתם לבניך' או 'ולמדתם אותם את בניכם' וכדו'). במישור של נ"ך חקר כך הגר"י העלר מדוע סוגית תשובתו של מנשה מלך ישראל כתובה בדברי הימים אשר נכתב על ידי עזרא ואנשי כנסת הגדולה, ולא בספר מלכים אשר נכתב על ידי ירמיה הנביא (עיון חיבורנו 'נבואה לדורות' עמודים 5—64).

54 יודעה שיטתו המיוחדת של רבינו צדוק הכהן מלובלין על החשיבות ב'הופעת הבכורה' של מלה בתנ"ך, לגבי קביעת המהות השורשית של המונח והמושג.

55 וכבר בארנו בכמה מקומות כי חז"ל למדונו (ירושלמי מו"ק ג, ה) שאין למדים מקדם מתן תורה, אבל לא לימדונו שאין למדים מלפני פרשת יתרו! הראשון הוא מושג היסטורי, והשני מושג טכסטואלי. מכל הטכסט של התורה לומדים — דרגת הלימוד ותוקף החיוב הם פונקציה של סגנון הכתוב ולא מקום הכתוב (ואכמ"ל בזה ערד).

56 ויקרא כג, ז ד"ה כל מלאכת עבודה.

57 הסברו המיוחד של הרמב"ן בבחירת מונח זה לציון מושג זה. כלומר המונח מגדיר את המושג בעצם משמעותו. ועיון להלן בגוף המאמר.

58 כאשר מביטוי זה, המופיע רק אצל שבת ויום כיפור, אפשר היה להבין שאין כל היתר מלאכה מכל סוג שהוא בחג הפסח.

לבדו יעשה לכם". בשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו", לאסור כל מלאכה שאיננה אוכל נפש ויהיה עומד על רצונו מותר בהם. ולא נאמר בכתוב לעולם באחד מכל שאר ימים טובים "כל מלאכה", ולא יפרש בהם היתר אוכל נפש, כי "מלאכת עבודה" ילמד על זה (עכ"ל הרמב"ן).

והקושי מבואר: אם אמנם עצם המונח "מלאכת עבודה" מציין מלאכה שאינה מלאכת אוכל נפש, באשר היא 'מלאכת הנאה', לשם מה היה נחוץ בפרשת בא לכל אותה האריכות, אם אמנם 'מלאכת עבודה' ילמד על זה? זאת ועוד, למה בחרה התורה בדרך של 'שטר' ⁵⁹ ושוברו בצדו' ⁶⁰. וכי לא היה מתבקש לכתוב: 'כל מלאכת עבודה לא תעשו, כי אשר יאכל לכל נפש היא לבדו יעשה לכם'. בזה היינו לומדים את הדין, את ההגדרה המדויקת של 'מלאכת עבודה' בדרך החיוב ⁶¹, והיינו מונעים מראש כל אסוסיאציה עם איסור שבת ויום כיפור ⁶² בדרגת 'כל מלאכה'. אבל קשה ביותר עצם קושיתו של הרמב"ן על עצמו בהמשך דבריו בויקרא שם: "אבל בפרשת 'כל הבכור' (דברים טו) בחג המצות (פסוק ח) 'וביום השביעי עצרת לה' א-לקיך לא תעשה מלאכה" ⁶³. והטעם מפני שהתיר בו בפירוש ⁶⁴ אוכל נפש ולא הוצרך לאמר בו 'כל מלאכת עבודה'. והזכיר 'מלאכה' סתם ולא אמר 'כל מלאכה', כמו שנאמר בשבת ויום הכיפורים, הכוונה לא תעשה 'מלאכה' אשר הותרתיך עליה (עכ"ל הרמב"ן) ⁶⁵.

ושמא לאור כל הדיון הנ"ל ניתן לגלות בעומק פשוטו של מקרא את שורשי 'הגנידות' של חג הפסח. תחילתו של החג כשבת לכל דבר: "וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם ⁶⁶ כל מלאכה לא יעשה בהם" — כדן

59 'כל מלאכה' — איסור אבסולוטי כמו בשבת.

60 'אך אשר יאכל'.

61 'כי' במקום 'אך' בדרך השלילה.

62 הפסוק בויקרא כג, ג — "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו", מתפרש לפי הפירוש המקובל על שבת, ולדעת הגר"א על יום הכיפורים.

63 והיה צריך להיות 'מלאכת עבודה'!

64 בהדגשת ה'בפירוש', לעומת שאר המועדים שהיתר אוכל נפש נלמד מכלל לאו (מלאכת עבודה) אתה שומע הן (מלאכת הנאה). כלומר, כאן היה מקום לתורה עוד לקצר את הקיצור, באשר אין כל מקום לטעות בענין חג הפסח, שהיתר אוכל נפש שלו כתוב בפירוש בכחצי פסוק.

65 תירוש מעמיק — אבל קשה להשתחרר מן ההרגשה כי מוטב היה אילו לא היה את מה לתרץ, שהתורה היתה כותבת על פי סגנונה הרגיל "מלאכת עבודה" כשם שכתבה אמנם בענין פסח בויקרא כג פסוקים ז—ה! אם באמת 'לא הוצרך לאמר בו כל מלאכת עבודה' בחומש דברים הרחוק שלושה חומשים מן הנאמר בפירוש בחומש שמות, ("אך אשר יאכל"), קל לחומר שחומש ויקרא אין צורך לכתוב את המפורסמות, וצ"ע. וה' יאיר את עינינו בהבנת דבריו הקדושים של הרמב"ן.

66 עוד לא היה ים סוף. אין לומר על שם העתיד כי כל פרשת ים סוף תלויה בבחירה של מצרים לרדוף אחרי בני ישראל, ובבחירה של בני ישראל לקפוץ אל תוך הים טרם הפך ליבשה. לפני זה הידיעה של הקב"ה אינה יכולה להתגלות, כי אע"פ שידיעת ה'

שבת. עתה מיד בא היוצא מן הכלל "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". כלומר, תג הפסח הוא שבת מינוס. אצל שאר המועדים אין דין של "כל מלאכה... אך", אלא "כל מלאכת עבודה לא תעשו", כלומר, לכתחילה אין איסור כל מלאכה, אלא רק איסור אותה מלאכה הנקראית 'מלאכת עבודה'. בפסח יש צורך בהיתר לעשות מלאכת אוכל נפש, בשאר המועדים אין איסור כזה לכתחילה. ושמא יחשוב מי שיחשוב שהחל בפרשת אמור⁶⁵ עבר חג הפסח להיות כמו שאר המועדים, באשר גם אצלו כתוב "כל מלאכת עבודה לא תעשו", באה התורה בחומש דברים ומאשרת כי לא כך הוא, אלא "לא תעשה בו מלאכה" — שהוא קרוב יותר ליכל מלאכה, מאשר ל'מלאכת עבודה'. עוד ביסוד הפסח קיים איסור מלאכה ולא איסור מלאכת עבודה⁶⁶. כך נראה לנו לבאר את דברי רמ"ש בפרקי מחשבה הנ"ל.

אבל עוד מרחיק ה"משך חכמה" לחקור במהות חג הפסח ובזיקה שלו למערכת השבת יותר מאשר למערכת המועדים, ובקטע הבא נראה כיצד דין זה של פסח כמועד 'שבתדיק' נותן את אותותיו גם במישור ההלכתי.

6. שמות יב, יז ושמרתם את המצות.

"ושמרתם את העבודה הזאת" (שמות יב, כה), "ושמרתם את הדבר הזה" (שם כד) וכמשפטים, "חג המצות תשמור" (שם כג, טז), וכן בתשא (שם לד, יח), וכן בראה "שמור חודש האביב" (דברים טז, א). הנה על מצוה פרטיות זו נאמרה "שמירה" בפרט הרבה פעמים, וכמו על שבת שנאמרו בו "שמירה": "שמור את (יום) השבת (שם ה, יב), ובתשא שלוש פעמים שמירה בשבת. ובבהר (ויקרא כו, ב) ובקדושים "את שבתותי תשמורו" (שם יט, ג, יט, ל). לכן נקרא פסח שבת — כמו דכתיב "ממחרת השבת" — שהוא כמו שבת ב"שמירה". ושמור בכל מקום הוא לא תעשה, כמו שנאמרו (שבועות ד, א) "כל מקום שנאמר הישמר, (אל, לא, פג) אינו אלא לא תעשה". וכן 'מוצא שפתיך תשמור' — זו לא תעשה, וכן 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמורו' — ליתן לא תעשה על כל עשה שבתורה. ולכן בשבת כל העשין שבו, המה כלא תעשה, ונשים מצוות בקידוש היום — 'כל שישנו בשמור ישנו בזכור' (ברכות כ, ב). וכן פסח, עיקרו כלא תעשה, וגם העשין שבו יש להן דין לא תעשה, ונשים הייבות במצה, ד'כל שישנו כלא תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה". ועיקר הדרשה מזה דלא כתיב "עשייה" במצה ובפסח, רק "שמירה" — לכן

אינו מכרחת ומחייבת את הבחירה, ידיעתו הנמסרת לבשר ודם כן מחייבת (ועיין כאן במשך חכמה דברי נועם).

67 כלומר, אחרי הטא העגל, אשר כידוע גרם לשינויים מהותיים בדרגת עם ישראל ובמילא בתורה המחייבת אותם, כי קב"ה ותורה וישראל חד הוא (ע"פ שיטת הספורנו וגדולי האחרונים ובעיקר רמ"ש).

68 מעין זה מצינו באיסור אכילת בשר בחלב אשר הופיע לראשונה (משפטים כג) בלי כל קשר עם מאכלות אסורים (ויקרא יא), אלא בזיקה ישירה אל מצות ביכורים באותו פסוק. חזרה ונשנתה בשניה (פרשת כי תשא לד) ושוב בזיקה ישירה אל מצות ביכורים. רק במשנה תורה (דברים יד) מצינו את המעבר ממצות ביכורים אל דיני מאכלות אסורים.

נשים חייבות [ומסולק מה שהקשו ממלאכתו ופוצצותה ותוספות ובירושלמי ברכות פרק ה' ר"א, דסבר דלעשות ציצית ותפילין מברך על עשייתן] אף שזא נמר מצותה בשעת עשייה] הני דגם פוכה ולולב מברך בשעת עשייתן, היינו משום ד"חג הפוכות תעשה" (דברים טז, יג) כתיב, ולולב יליף מסוכה [סוכה יא ועיוון שם], כן בציצית. אבל על אפיית מצה לא כתיבה דמברך, משום דלא כתב עשייה במצה, רק שמירה לבר. ולכן בירושלמי פרק קמא דסוכה, נבי סוכה ישנה, דפלגי בית שמאי ובית הלל, אמר מצה ישנה תפולגתא דבית שמאי ובית הלל וכו', ובבבלי לא מוכיר זה, משום דטעמא דבית שמאי דיליף מ"חג הפוכות תעשה" ובמצה לא כתוב "עשייה" רק "שמירה" ודו"ק. לכן כשישראל שומרים חודש האביב והמצות, שומר השם יתברך הלילה הזה לגאלם, וכיוצא בזה אמרו: כשאתה שומר נרי אני משמר נרך.

מעמד הביניים שראינו אצל חג הפסח, אם בהקשר ההיסטורי של התקשרות עם ישראל אל אבינו שבשמים, אם בהקשר האופרטיבי של יצירת קשר ישיר או עקיף בינינו ובין ה' על ידי שמירת מצוותיו בסוגיהן השונים, מעמד זה מתבטא עתה בעצם חיוב המצוות הייחודיות של פסח כמו אצל שבת. גם כאן, הפסח (בעקבות השבת) עובר את הגבול המקובל המפריד ומחלק את תרי"ג המצוות לשתי קטיגוריות מוגדרות — רמ"ח עשה ורמ"ה לא תעשה. במסגרת חלוקה זאת קבע הקב"ה שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. פטור זה חל על מצות עשה 'פרופר', כלומר שהיא כולה עשה ללא תערובת אלימנטים של לא תעשה. כאן מגלה לנו רמ"ש כי למעשה בכל מצות עשה ישנו אלימנט מסוים של לא תעשה⁶⁹. אולם, כמות הלא תעשה הנובעת מן הכתוב הזה⁷⁰, שהיא פחות מחצי אחוז⁷¹, אין בה כדי לשנות או להשפיע בצורה משמעותית על המצוה, ולשלול ממנה את המעמד של מצות עשה 'פרופר'. לפעמים אף טרחה התורה לחזק את אלימנט העשה על ידי מקרא מפורש על 'עשיה', כגון 'ועשו להם ציצית', "גדילים תעשה לך", "חג הסוכות תעשה לך". במקרים כאלה הציווי המפורש ב'עשה' מנטרל לחלוטין את אותה כמות לא תעשה שהיתה כתוצאה מן 'תישמרו', ונשארת המצות על טהרת העשה⁷².

69 'יבכל אשר אמרתי אליכם' — כלומר בכל מצוה ומצוה — 'תישמרו' — כלומר יש אלימנט של לא תעשה.

70 דהיינו אחד חלקי 248 של מצוה, שהרי ה'תישמרו' מתהלק שוה בשוה בין רמ"ח מצוות העשה!

71 בדרך דומה אפשר אולי לפרש מדוע אין לוקין על לאו שבכללות (עיינן, בין היתר, בשורש התשיעי לספר המצוות של הרמב"ם). שהרי אם לאו אחד (כגון "אל תאכלו ממנו") מוסב על כמה וכמה ענינים (כגון "נא" וגם "בשל מבושל במים"), כמות ה'לא תעשה' מתפזרת ומתחלקת בין הענינים השונים, ובמילא אין באף אחד מהם די 'לא תעשה' לחייב בו מלקות. מלקות נותנים רק כאשר כמות הלא תעשה עוברת בגבול מסוים. פיזור הכמות מוריד את הכמות אל מתחת לגבול ('אחוז חסימה') הוזה ובוזה בטל עונש מלקות.

72 ואף ניתוסף לה דין חדש של 'תעשה' — ולא מן העשויי, אותו דין שלא מצינו אפילו במצות עשה 'פרופר', אלא רק באותן המצוות שהכתוב חיוק אותן על ידי לשון עשייה.

והנה בשבת מצינו **שני** עלילות של "בכל אשר אמרתי לכם תישמרו",
 נוספו בה כמה וכמה לאוים. תוספת זאת של לאוי יתירי גורמת לכך שגם מצות
 עשה רגילה של שבת מושפעת מן הריכוז הזה של מצוות לא תעשה. כתוצאה מכך
 יצא מכלל עשה רגיל שאשה פטורה ממנו, כי אחוזו הלא תעשה עובר את 'אחוז
 החסימה', ורישומו ניכר אף במצות עשה. לפי זה "שמור וזכור בדיבור אחד באמרו",
 פירושו, שכאשר דנים על מצות העשה של שבת ("זכור") יש להביא בחשבון את
 הלא תעשה שבה ("שמור"). כאשר מביאים זאת בחשבון משפיע ה'שמור' על
 ה'זכור' ובמילא יצא מכלל עשה רגיל. כתוצאה מכך אשה חייבת מדאורייתא במצות
 'זכור', כי 'כל שישנו בשמור ישנו בזכור' — לא מחמת היקש ביניהם, ולא מחמת
 דיבור או כתיבה סימולטאניים, אלא משום שה'שמור' חדר אל תוך ה'זכור' ובוה
 שינה את תוכנו ואת מהותו.

הוא הדין והיא המידה במצות פסח. מצוות רבות יש בה, ותז"ל גילו שהן אינן
 מנותקות זו מחברתה, אלא הלא תעשה שבו משפיע על העשה ונותן לו גוון של לא
 תעשה, משום שהכמות עולה על המינימום המותר. בזה שונים פסח ושבת משאר
 המצוות שבתורה עליהן למדו חז"ל 'לעבור עליו בעשה ובלא תעשה'. במצוות ההן
 העשה נשאר עשה והלא תעשה נשאר במקומה, והעובר עליה עובר בעשה ובלא
 תעשה. בשבת ובפסח הלא תעשה היא דינאמית ולא סטטית, עם כל ההשלכות כב"ל.
 לכך ייקרא 'פסח' בשם 'שבת'!

והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך (אבות פרק ב)
 פירוש: התקן עצמך במידות טובות כדי שתוכל ללמוד תורה כתיקונה.

הרב אליהו לאפיאן זצ"ל: ספר לב אליהו, עמ' רסט

נגיעה ביד בספר תורה ובמגילת אסתר בשעת קריאתם

(ישוב למנהג העולם)

א. בשלהי מס' מגילה (לב, א) אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל האוחז ספר תורה ערום (בלא מטפחת סביב ספר תורה — רש"י) נקבר ערום, ערום ס"ד, אלא אימא נקבר ערום בלא מצוות, בלא מצוות ס"ד, אלא אמר אביי נקבר ערום בלא אותה מצוה. ובתוס' ד"ה בלא וכו' פי' ריב"א דהיינו בלא אותה מצוה שעשה באותה שעה, שאם אחז ס"ת ערום וקרא בו אין לו שכר מן הקריאה, וכן אחז לגוללו או להגיהו, אבל אחז במטפחת אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד.

ב. ובשבת יד, א אמרו דמשום דינא דר' פרנך גזרו טומאה על ידים הנוגעות בס"ת. והיינו טומאת ידים הבאות מחמת ספר. ובתחלה גזרו על הספר שיטמא את התרומה ואח"כ גזרו על ידים הבאות מחמת ספר ולבסוף גזרו על סתם ידים משום שעסקניות הם. ובתוס' שם ד"ה האוחז כתבו דקצת משמע שדינו של ר' פרנך אינו דווקא בס"ת, דהא כל כתבי הקדש תנן במסכת ידים (פ"ג מ"ה) שמטמאים את הידים. וכיון שמגילת אסתר היא בכלל כתבי הקדש דמתני', הרי היא מטמאה את הידים ונהוג בה דינו של ר' פרנך. ועיין שו"ת שם יעקב ס"י יא. וכן פוסק המג"א (סי' קמו סק"א בסופו): ומיהו במגילה שכתובה כדינא צריך ליהזר מדסתם הרמב"ם שם (הל' אבוה"ט פ"ט) דלא קימ"ל כשמואל (מגילה ז, א ויומא כט, א) דאמר אסתר אינה מטמאה את הידים, ע"כ. וא"כ צריך לישב מנהג העולם שנוגעים במגילת אסתר בשעת קריאה בידיים ערומות בלא מטפחת, על מה סומכים, שהרי אין שכר קריאת המגילה בידם. ועי' תוס' שבת שם ד"ה בלא.

ג. וכבר עמדו על כך האחרונים. בספר בגדי ישע (בראשו הסכמת הנוב"י) או"ח שם, כתב על דברי המג"א הנ"ל בזה"ל: ויש תימה גדולה על העולם שלא נהגו כן ומכניסין עצמן שאין שומעין את המגילה כל ימיהם, כי כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום בלא אותה מצוה. ומאחר שהלכה זו מפורשת שאסתר מטמאה את הידים קשה טובא על כל גדולי ישראל על מה סמכו בזה וכו'. ונשאר בצע"ג. וכן העיר בבתי כנסיות מובא ברוח חיים סי' קמו.

ד. בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' עו) הביא דברי המג"א וכתב: והנה העולם אינם נוהרים בזה ונראה לי ללמוד [זכות] דמוכח מש"ס דקי"ל כשמואל דמגילת אסתר אינו מטמאה הידים והא דאיתא בחלק (סנהדרין ק, א) לוי בר שמואל ור"ה בר חייא הוי קא מתקני מטפחות ספרי דרב יהודה, כי מטי מגילת אסתר אמרי הא מגילת אסתר לא בעי מטפחת א"ל וכו'. ומתוך פרש"י נראה שהודה להם דלא בעי מטפחת וכו'. ש"מ שהדין דין אמת דאינו מטמא הידים ולכן לא בעי מטפחת ועל זה אפשר דסומכים העולם שאין נוהרים מלאחז מגילה ערום כנ"ל.

ה. ודבריו צ"ב, דמהגמ' בסנהדרין מוכח רק שהם סוברים כשמואל, אבל עדין לא מוכח משם שהלכה כשמואל. והרי המג"א הוכיח מהרמב"ם הל' אבוה"ט פ"ט שאין הלכה כשמואל, וע"כ דלא קימ"ל כשמואל וההולכים בשיטתו. ואף אם היתה הוכחה מגמ' זו שהלכה כשמואל, אין בזה די לישב מנהג העולם, כיון שהרמב"ם אינו פוסק כשמואל ולא מצינו מי שחולק עליו בזה. ועי' מהרש"א בחא"ג סנהדרין שם וז"ל: אפשר שסבר כמ"ד בפ"ק דמגילה מגילת אסתר אינה מטמאה את הידים וכי' ולכך לא בעי מטפחת וכו' והיינו אפקירותא כיון דאיכא כמה תנאי דפליגי התם לא הו"ל למיפסק הלכה כנגד רבם רבי יהודה. ולפי דבריו יש מהגמ' הוכחה להיפך שדברי ההולכים בשיטת שמואל לא נתקבלו וכן נקיט. וראה בשו"ת לב שלמה (לבעל מרכה"מ על הרמב"ם) סי' טו שמהרמב"ם מוכח דלא קימ"ל כשמואל ולא כר"ת ולוי דמספקא להו וברור לאיסור אף במגילה.

ו. ואכן מצינו לכמה אחרונים שהולכים בשיטת המג"א, וס"ל דמגילת אסתר בעי מטפחת. ה"ר"י עמדן במור וקציעה בסוף סי' תרצא כותב: מגילת אסתר בעיא מטפחת, פשוט בחלק דף ק, א. וכנראה פי' הגמ' כמהרש"א ולא כהפמ"א. ועי' מש"כ עוד בשו"ת שאילת יעבץ ח"ב סי' קג. ובהגהות חת"ס או"ח שם מביא שמורו (הר"ב אדלר זצ"ל) היה נזהר מליגע במגילה רק במטפחת. אולם ראה ברמ"א סי' קמג שבשאר כתבי הקדש לכו"ע מהני גטילת ידים, וכמבואר במקור חיים (להחות יאיר) שם ובבאור הגר"א שם סק"ב. ועי' דמשק אליעזר וערוך השלחן שם.

ז. ולכאורה אפשר לבאר מנהג העולם עפ"י מש"כ הנובי"ק או"ח סי' ז שמדברי הרמב"ם בהל' אבוה"ט פ"ט מוכח דהא דכתבי הקדש מטמאין את הידים אינו משום דינא הר' פרנך אלא כדי להעמיד גוף גזירת הספרים שפוסלים את התרומה. לפי"ן העלה שדינו של ר' פרנך נאמר רק בס"ת, ודוחה ראית המג"א מהא דעמודי ס"ת מטמאין את הידים, שדינו של ר' פרנך נאמר גם בעמודים. וא"כ גם בנידון דידן יש לומר כן, שאף שאסתר מטמאה את הידים, היינו כדי להעמיד גזירת הספרים שפוסלים את התרומה, ושוב אין ראיה מזה שגם במגילת אסתר נאמר דינו של ר' פרנך. עוד כתב שמהרמב"ם מוכח שאחר גטילה ליתא לדרב פרנך לא כתוס' שבת יד, ב. וא"כ ע"ז סומכים העולם שנוגעים בעמודי ס"ת. ועי"ש בסי' ח.*

* ומצינו בענין זה הבדל בין הספרדים לאשכנזים. שבס"ת של האשכנזים נוגעים בעמודים ובס"ת של הספרדים אין העמודים בולטים מבחוץ אלא הס"ת נתון בתוך ארגו. [ועי' תוס' מנחות לג, א ד"ה הא ובאה"ג יור"ד סי' רפט סקי"ג]. ואפשר שהבדל זה נובע ממחלוקת בדיון. הבי"י סימן קמ"ז כותב שהאשכנזים שאוחזים ס"ת ערום בשעת הגבהה סומכים על המרדכי בשם הראבי"ה שאם נטל ידיו ולא הסיה דעתו מהם מותר. וא"כ הספרדים שנוקטים כתוספות שלא מהני גטילה לדינא דר' פרנך, יתכן שמשום כך לא עושים עמודים בולטים מבחוץ, כיון שאין עצה לגעת בהם שהרי מטמאין את הידים. ולענין תיבת הספר שמתמאה את הידים (מג"א סי' קמו בשם הרמב"ם הל' אבוה"ט פ"ט ה"י מצאתי כן ברמב"ם דפוס קושטא רס"ט), ראה בבאור הגר"א לתוספתא ידים פ"ב שמפרש דהיינו כשהתיבה מחוברת לספר או מטמאה את הידים, וכמו במשניות ורצועות שתפרן בספר. אולם כשהספר רק נתון בתיבה ואינו מחובר אליה, כפי שהוא בספרי

ח. אולם בראשונים מבוואר כהמג"א, שכל כתבי הקדש מטמאין את הידים
מדר' פרנך. בספר האשכול ח"ב הלי' ס"ת סימן יב כתב וז"ל: גרסינן בשבת ידים
הבאות מחמת ספר אותו יום גזרו עליהם טומאה משום דר' פרנך וכו' וכל כתבי
הקדש אפי' תפלין ומוזוות ומגילת אסתר מטמא הידים. ואתשל מרב האי אי נאמר
אסתר אינה מטמאה את הידים (כשמואל). והשיב למאי הלכתא איצטריך לכוון מי אית
השתא טומאת ידים בתרומה, אלא בדין הוא דלית הלכתא כשמואל דכיחידאי איתוקם
והלכה כסתם משנה וכל ישראל חושבין לה בהדי כתבי קודש. ובעל האשכול אף שהעיר
על רה"ג, אמנם מה שפירש שאין הלכה כשמואל שפיר, אבל מה שכתב למאי איצטריך
הך הלכה כיון דליכא השתא טומאת ידים, הא נפ"מ בזה"ו לענין הצלה מפני הדליקה
בשבת ולענין איסור אחיותן ביד ערומה. והביא בשם ר' נהוראי גאון שכתבי הקדש
אסור לאוחזן ערום מטמאין את הידים. ויש להוסיף דאף אי נימא ברה"ג כהנוב"י
בדעת הרמב"ם, אכתי לא מיושבים דבריו דנפ"מ בזה"ו לענין הצלה מפני הדליקה
בשבת. ועי' עוד בשו"ת הגאונים (ליק) סי' פ"א ובהלי' ס"ת להר"י אלברצלוני
כהמג"א. וא"כ הדרא קושיין לדוכתא על מה שמכו העולם ליגע במגילה בלא מטפחת.
וכן מבוואר בב"י סי' קמ"ו ד"ה וכתב המרדכי מספר האגודה שס"ת לאו דוקא זה"ה
שאך כתבי הקדש.

ט. ואף שגם תפלין מטמאין הידים, ומ"מ נוגע בהם בגופו, שאני תפלין דמצותן
בכך וא"א בענין אחר. וכ"כ הפרמ"ג בא"א סימן קמ"ז סק"א ושו"ת רע"א סימן נ"ח.
אבל במגילת אסתר אפשר בענין אחר, שיאחזנה במטפחת. ובפרמ"ג בספרו ראש
יוסף מגילה לב, א כתב שהעולם אין נוהרים בזה, ועכ"פ יש ליטול ידים תחילה דלא
ליהי סתם ידים, ומיהו כבר נוטלים ידים לתפלה. ולפי"ז מי שקורא המגילה שלא
בשעת התפילה, צריך ליוזר ליטול ידיו קודם לכן. ועיין דרכי משה סימן קמ"ז סק"ב.
י. ונראה לבאר מנהג העולם, ושאף אין צורך במגילת אסתר לנטילת ידים
וכדלהלן. הרמ"א בשו"ע סימן תרצ"א סעיף ב' פוסק שעושין כל פרשיותיה של
המגילה סתומות ואם עשאן פתוחות פסולה. ובמג"א שם סק"ה שבתשובת רמ"מ
(מהר"ם מינץ) סי' י"ב דין ה' מפקפק על זה ולכן נ"ל דיש לסמוך עליו בשעת הדחק.
המהר"ם מינץ שם מבאר כי לכאורה הדין נותן שפסול, כי דבר זה פוסל בס"ת אם
יעשה סתומה פתוחה או איפכא. ומגילה אית לה כל דיני ס"ת, רק בדבר אחד נקראת
אגרת שלא צריך לתפור הכל בגידין. אבל מסיק שהטעם שפרשיותיה סתומות הוא
ג"כ משום דמייא לאגרת (וכ"כ בבאור הגר"א או"ח שם סק"יז). וא"כ אפשר שרק
לכתחילה בעי סתומות, כי גם בהרבה אגרות יש הפסק הדומה לפתוחה. ובתשובותיו
להלן סימן ס"א מביא המהר"ם מינץ דברי הראב"ה סימן תקמ"ח שמונה במגילת
אסתר פרשיות פתוחות וסתומות. אבל בסוף הענין כתב הראב"ה ומסתבר לעשות
סתומות כעין תפלין ומוזוות, עי"ש. והדברים אינם מובנים אם קבלנו במסורת
שבמגילת אסתר יש פרשיות פתוחות וסתומות, הרי אם סתם את הפתוחה פסולה,
ומה שייך לדמות לתפלין ומוזוות שדינן שהן סתומות [ואף שהביא ספק זה מחכם

תורה הספרדיים, נראה דאינו מטמא את הידים. ובחסדי דוד ידים שם (עמ' רלו)
פשיטא ליה שאעפ"י שיש קדושה בתיבה, אינה מטמאה את הידים (אלא שלפניו לא
היה ברמב"ם דין תיבה, ומשו"ה מחקה גם מן התוספתא).

אחד, נראה מסתימת דבריו שהסכים עמו]. ומוכח מדברי הראב"ה שלעצין כתיבת מגילת אסתר לצאת בה ידי חובת קריאת המגילה לא צריך לדקדק בפרשיותיה הפתוחות, וכולן סתומות הן, וטעמא בעי.

יא. ומצאתי הדבר מבואר היטב בחי' מרן הרי"ו הלוי על הרמב"ם הלכות מגילה פ"ב שהביא ככל הנ"ל מהאו"ז ח"ב סימן שע"ג (שהעתיק מרבו הראב"ה). וכתב לבאר עפ"י דברי הריטב"א מגילה ז, א ויומא כט, א דניתנה ליכתב אף אליבא דשמואל, ישיש ב' כתיבות במגילת אסתר, כתיבה לקרות בה שלא יהא כקורא ע"פ שלא יצא, וכתיבה בתורת כתבי הקדש לענין לטמא את הידים, ושמואל סובר שניתנה ליכתב לקרות ולא יותר. ומבאר שזוהו ההבדל בין ותכתב אסתר דהיינו דניתנה ליכתב לקרות. ובין מה שאגשי כנסת הגדולה כתבו מגילת אסתר בכתבי הקדש כמבואר בב"ב טו, א. [ובזה מיושבת הערת המהרי"ל דסקין בכתבים סי' ד בענין אי הוכרת שם השם במגילה]. ואף לדין דאסתר מטמאה את הידים, היינו כשכתבה כדן כתבי הקדש. אבל לענין כתיבתה בתורת מגילה לקרות בה כתב דאין בה קדושה ואינה מטמאה את הידים. ומבאר הגרי"ו דמסורת פתוחות וסתומות נאמרה רק בכתיבת כתבי הקדש, אבל בכתיבת המגילה אין צורך לכך שתכתב כדן כתבי הקדש כדי לצאת בה המצוה דקריאת המגילה. ועי"ש ביאור הראיה מתפילין ומזוזות. וצ"ע לענין הצלה בשבת. ועיין תוספות שבת קטו, ב סוד"ה מגילה, ומגילה ז, א זת, ב אבשו"ת אב"ג או"ח ח"ב סוסיי תקיח.

יב. ולפי"ז מיושב היטב מנהג העולם, דהמשנה בידיים מיירי במגילת אסתר שכתבה כדן ספרי הקדש, שפרשיותיה פתוחות וסתומות, והיא מטמאה את הידים ושייך בה דינא דר' פרנך. אבל מגילת אסתר שנכתבת בפני עצמה כדי לקיים מצוות קריאת המגילה, ואינה נכתבת כדן כתבי הקדש שהרי פרשיותיה סתומות, אינה מטמאה את הידים. ועי' בחי' הגרי"ו שם עוד חלוקים בין כתיבת המגילה בתורת ספר ובין כתיבתה בתורת כתבי הקדש. ולפי"ז יש ליישב מנהג העולם ליגע בה בידיים ערומות כיון שאינה נכתבת כדן כתבי הקדש.

ועיין בשערי תשובה סימן תרצ"א סק"ג שהרגיש בזה וכתב על דברי הרי"ו עמדו הנ"ל: ואין המנהג כדבריו וכי' והיינו בפשיטות דברי הש"ס (מגילה יט, א) דלענין זה אמרינן כיון דנקראת אגרת בלא מטפחת סגי לה, ואע"ג דנקראת ספר היינו לענין הדברים שהם הכשר הכתיבה כגון שרטוט והיקף גויל, אבל בדברים שאחר הכתיבה כאגרת דמי. ואע"ג שמטמאת הידים נטלת ערומה כמו תפילין וטוב להתמיר ליטול ידיים קודם קריאת המגילה, ע"ש. וכבר נתבאר לעיל שאיננו דומה לתפילין שא"א בענין אחר.

יג. ולפי"ז יש להביא ראיה לדעת מהר"ם מינץ והמג"א שכדיעבד אם כתבה פתוחה כשרה, דהוי רק לכתחילה לכתוב כל פרשיותיה סתומות. שהרי הדין הוא שאם קראה במגילה שכתובה בין הכתובים, ויש לה היכר כאגרת יצא ידי חובתו (שו"ע שם סעיף ח'). ומגילה זו שכתובה בין שאר כתבי הקדש, ודאי נכתבה כדן כתבי הקדש עם פרשיות פתוחות וסתומות, הרי שפרשיות סתומות בעינן רק לכתחילה.

יד. וכן ראיתי בספר בהר ייראה (להרב אלעזר ברגמן זצ"ל) או"ח סימן לב שכותב שזכה לראות בקהיר "ספר ארבעה ועשרים אחד וכו' ומצאנוהו כל הפתוחות

והסתומות שבו מכוונות עפ"י דברי הרמב"ם בחבורתו פ"ה מהל' ס"ת וכו'. ברם השתוממו כשעה חדה בראותינו במגילת אסתר כמה וכמה פרשיות פתוחות ולכן העתקנו כל צורות הפרשיות אשר שם במגילה הנזכרת וכו". יש לציין שיש בה שנויים ממה שהעתיק המהר"ם מינין בשם הראב"ה. ועיין להלן שם בסוף הסימן. הרי לפנינו עדות שמגילת אסתר שכתובה ביחד עם שאר ספרי הקדש, קימת בה מסורת של פרשיות פתוחות וסתומות כדין כתבי הקדש. ואין להתפלא על כך שהרי מצינו כן בראשונים. אולם מגילת אסתר שכתובה בפני עצמה למצוות קריאת המגילה באמת פרשיותיה סתומות, ואם קרא במגילה שפרשיותיה פתוחות ככתבי הקדש בדיעבד כשר דאינו מעכב מה שנכתבה ככתבי הקדש. רק דאין צריך לכותבה כדין כתבי הקדש כדי לצאת ידי חובת קריאת המגילה. אלא שמגילה שכתבה כדין כתבי הקדש צריך ליוהר וליגע בה רק במטפחת. ומגילה שכתבה למצוות מגילה ולא ככתבי הקדש אינה מטמאה את הידים ושרי ליגע בה בידיו וכמנהג העולם.

נתקבל במערכת

- נשמת אברהם הלכות חולים, רופאים ורפואה, חלק אבן העזר וחלק חושן משפט. מאת פרופ' אברהם-סופר אברהם. ירושלים תשמ"ז.
- תחומין, תורה, חברה ומדינה, קובץ הלכתי, כרך ז, תשמ"ז. 570 עמודים. הוצאת צמח צוותי מדע ותורה, אלון שבות, גוש עציון.
- יסוד המעלה עיונים בשירי המעלות בתהלים מאת הרב א. יהודה שביב. המכון להכשרת מורים שליד ישיבת הר עציון. ירושלים תשמ"ז.
- עבר הירדן והלכות ארץ ישראל עם הלכות שמיטה בדרך שאלה ותשובה מאת הרב שאול וגשל, גטזהד, אנגליה. ירושלים תשמ"ז.
- Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871—1918. היהדות החרדית בגרמניה תרל"א—תרע"ט. מאת פרום' מרדכי ברוינר. כרינפורט צנ"מ 1986.
- מספרא לסייפא, עלון ישיבת שעלבים, חידושי תורה עם נספח הלכות צבא, עלון 28, ישיבת שעלבים, שבט תשמ"ז.

מידת האמה ב"ספר תורה של הר"ן"

א

ב"המעין" מחודש תמוז תשמ"ו הופיע מאמרו של הרב דוד מצגר שליט"א: על מידת הטפח והאמה (עמ' 47—50). מאמר זה מסתמך על ספר התורה המיוחס לרבנו נסים בר' ראובן גירונדי, מפרש הלכות הר"ף ובעל הידושים ופירושים לתלמוד (נפטר בברצלונה בערך בשנת קל"ה) י. ספר תורה זה נמצא בספריה הלאומית בירושלים (מס' 405935).

בו זמנית בערך הופיע ב"עלי ספר" גליון 12 (עמ' 5—36) מאמר מד"ר שלמה זלמן הבלין: ספר תורה שכתב לעצמו רבנו נסים מגירונדי, המאמר דן בהרחבה בספר תורה זה, במידות האמה והטפח המשתמעות לכאורה ממנו, ובצורת כתיבת אותיות מסוימות, ובעיקר האות צד"י בכתב סופרים.

לראשונה השתמש בספר תורה זה הרב אריה ליב פרידמן בספרו "צדקת הצדיק" (ירושלים תשי"ד) בדיון עם בעל התוון איש על צורת אות צד"י, ועיין מה שכתב בענין זה רש"ז הבליו במאמרו בעמ' 14—19, ובעמ' 36. אנו לא נעסוק בענין זה, אף כי מדברינו ישתמע עד כמה שיש להסתמך על ספר התורה הנידון גם לענין זה.

בשני המאמרים הנ"ל הוזכר שבשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' נ"א) מוסר ר' שמעון בר' צמח דוראן (נפטר שנת ר"ד) שהר"ן כתב ס"ת: עוד שמעתי כי הרב ר' נסים גירונדי ז"ל שהיה בברצלונה והיה רבם של רבותי ז"ל, שכתב ס"ת לעצמו, והיו רגלי הקר"ף דבוקות לגגם. ואנוידיל סופר, שהיה ש"ץ במיורק"ה, שאל אותי על זה, כמדומה לו שהוא פסול, ושתק הרב ז"ל ולא ענהו.

על ספר תורה הנ"ל יש לנו שתי עדויות שהוא הספר שנכתב ע"י הר"ן. אחת על לוח כסף שהיה מחובר בווי ברזל למפה העוטפת את הספר, חרותה כתובת, בה נאמר: ספר תורה"ק זה כתבתי לעצמי ולזכותי נסים בן א"א מו"ר ראובן גירונדי וכו' 2. אומנם לוח זה כעת אחרי הטלטולים שעברו על הספר אינו מחובר למפה הנ"ל, אך הוא מצוי בספריה הלאומית. (סימונו קד"ש 1477).

1 ע' אברהם הרשמן: רבי יצחק בר ששת עמ' קנ"ב.

2 בכתובת זו יש שורה של ר"ת: נ"ר ג"ר ב"ר י"ר מאר"ס. אל הארץ. פיענחו ארתן: נסים ראובן גירונדי בן ראובן יצא ראשונה מארץ ספרד אל הארץ. ר"א הרשמן בספרו הנ"ל עמ' קכד הערה 18 כותב, שר' ראובן אבי ר' נסים עלה לארץ ור' ראובן בנו של ר' נסים מקוה שאף הוא יזכה לעלות. הרב נפתלי יעקב כהן בספרו אוצר הגדולים חלק ז' עמ' רכ"ב מפקפק, בצדק, בפענות י"ר — יצא ראשונה, ובמיוחד כשרואים

כן מצויה מאחורי העמוד הראשון של הספר כתובת-אגדאמר בה, כי היא נרשמה ע"י "ראובן בן רבנו נסים בן רבנו ראובן זצוק"ל". נמסר בה שהכתובת נכתבה בתאריך כ"ח אלול הקנ"א לב"ע (= לבריאת עולם). בהתחלתה של הכתובת מסופר על החורבן שנחרבו "שלשה חדשים" מ"ר"ח תמוז שנת אלף שלש מאות וכ"ג לחרבן" "קהלות הקדוש בערי ממלכת קשטיליא טולטולא שביליא מיוקא קורדובה ואלנסיא ברצלונה ארגוואן גרנאדה". בסוף הכתובת נאמר: "אלה אזכרה באר"ש גורה בעת צרה בגרנאדה".

על יסוד כתובות אלה הגיעו מחברי המאמרים הנ"ל, ולפניהם עוד אחרים, למסקנא שלפנינו ספר התורה שכתב הר"ן. מתוך כך ניסו גם להסיק ממנו מסקנות הלכתיות. האחת הוזכרה כבר לעיל, והיא צורת כתיבת הצד"י, שאמרנו שלא נעסוק בה. המסקנא השנייה שהגיעו אליה רש"ז הבלין ור"ד מצגר, שבספר תורה זה מצאו סימוכין לדיעה, שהאמה היא 48 ס"מ, ובניגוד לדעת הצל"ח, ודעימיה עד החזון איש, שיש למדוד אמה בסביבות 60 ס"מ.

הוכחותיהם הם: הרמב"ם פסק בהלכות ס"ת ריש פ"ט: אין עושין ס"ת לא ארכו יותר על היקפו ולא היקפו יתר על ארכו. וכמה הוא אורכו. בגויל ששה טפחים, שהם ארבעה ועשרים אצבעות ברוחב הגודל של יד.

והנה ס"ת זה לפי מדידות מדויקות שנעשו ארכו והיקפו הוא 48 ס"מ. אמנם יש עמודים שארכם 47 ס"מ, אך אלה יריעות שנחתך מהם מעט³, היריעות השלימות הן בשיעור של: 48 ס"מ. כך נאמר ע"י רש"ז הבלין (עמ' 28). ואצל ר"ד מצגר (הערה 10): "היריעה הראשונה ארכה 47 ס"מ אך ניכר לעין שנחתכה בראשה", אך הספר כולו (עמ' 49) "מצאנו בדיוק אורכו כהיקפו 48 ס"מ". מתוך כך מסיקים שני המחברים שמס"ת זה יש סימוכין לאמה בת 48 ס"מ⁴.

הבאנו תמצית הדברים הנוגעים לענין שנדון בו מתוך המאמרים, ולא נגענו בדיונים אחרים, ובחלקם מקיפים מאד, במיוחד במאמרו של רש"ז הבלין. לכמה ממצאים הנוגעים לענין האמה שבמאמרים אלה, נחזור אי"ה עוד.

ב

נחזור לרמב"ם. ברי"ש פ"ט בהלכות ס"ת, אחר שקבע הרמב"ם שארכו של ס"ת כהיקפו הוא בגויל ששה טפחים שהם ארבע ועשרים אצבעות, הנו מוסיף:

שבלות הנ"ל יש ס"ה שלש נקודות המהוות סימון להפסק. אחת אחרי מאר"ס ואחת אחרי הארץ, הרי שהפסיק בין מאר"ס ובין אל הארץ. תמוה גם השם: נסים ראובן.

3 כמובן יש מקום לשאול מי חתך ומתי. האם לאחר שנכתב הספר מי שהוא חתך מעמודים מסוימים רצונות ברוחב של 1 ס"מ? מי מסוגל לזה, ומי זקוק לזה?

4 ר"ד מצגר לאמיתו של דבר לא חי זקוק למדידות אלה, בכדי להוכיח שלר"ן שיעור אמה הוא 48 ס"מ. במאמרו (עמ' 50) הנו מביא דברי הר"ן בחידושו לשבת צ"ב ע"ב (מודפסים בתוך חידושי הריטב"א), שג' אמות של אדם הם עד כתפיו ובלי הראש. ומכיון ונקט כסוברים, שהמחלוקת אם ג"א של אדם נמדדים עם הראש או בלי הראש, היא מחלוקת על גדלה של אמה, הרי ברור שלדעת הר"ן אמה איננה יותר משליש

וכן אם עשה בגליל פחות משה טפחים ומיעט את הכתב, או יתר על ששה טפחים והרחיב בכתב, עד שיהיה אורכו כהיקפו, הרי זה כמצוה⁶.

ובה"ב שם כותב הרמב"ם: שיעור הגליון מלמטה ארבע אצבעות, ולמעלה שלש אצבעות, ובין דף לדף שתי אצבעות וכו' וכל השיעורין האלו למצוה, ואם חסר או הותיר לא פסל.

הרי שלרמב"ם מצוה שיהא ארכו כהיקפו, ועשה כמצוה בין אם עשה אורך אמה, בין אם עשה פחות או יותר. לעומת זאת בקשר לשיעורי הגליון, ובין דף לדף, השיעורין של 4 אצבעות למטה, ו-3 אצבעות למעלה, ו-2 אצבעות בין דף לדף דוקא הם למצוה. ואם לא עשה כמותן לא פסל אבל משמע שלא עשה כמצוה.

בס"ת הגידון שיעורי השוליים הם (לפי רש"י הבליון עמ' 32): הגליון למטה כ-10 ס"מ, ז"א לאצבע בת 2 ס"מ הרי הן 5 אצבעות — לרמב"ם מצוה ב-4 אצבעות. הגליון למעלה כ-5 ס"מ, ז"א 2½ אצבעות — לרמב"ם מצוה ב-3 אצבעות. בין עמוד לעמוד 2.5 ס"מ ז"א 1½ אצבע — לרמב"ם 2 אצבעות.

הרי שכותב ספר תורה זה חיסר בגליון למעלה, וחיסר בין העמודים, והוסיף בגליון למטה. אמנם לרמב"ם לא פסל בזה הספר, אבל אי אפשר לומר שעשה כמצוה⁶.

לפי זה עלינו לומר, שהר"ן הקפיד על אורכו אמה דוק, אף שבפחות או יותר ג"כ היה עושה כמצוה, ובקשר לשולי גליון בפירוש עשה שלא כמצוה, אלא שהסתפק

גבהו של אדם עד הכתפיים, ומן ההכרח שאמה אינה אלא כ-48 ס"מ. אך בדבריו אלה הנו מתעלם מדברי החזו"א בקונטרס השיעורים ס"ק י' ד"ה הא דקבעו ד"ה ובה יצאנו, ומדברי שיעורין של תורה להגר"י קניבסקי וזל"ה ס"י ה' (מהדורת בדרך תמים-תש"ו). רד"מ כל כך משוכנע ש-48 ס"מ של ספר התורה הנידון הם אמה אורך ואמה היקף, עד שהגו מביא מכאן "ראיה נוספת להנך ראשונים ששיעור ג' אמות לקומתו של אדם הוא בלי הראש, שהרי מצאנו, שאמה של ס"ת שארכו כהיקפו היא בת 48 ס"מ, וברור לכל שזה פחות הרבה משליש קומתו של אדם בינוני מרגליו עד קדקדו. ולכן אין לטעון, שלדעת הראשונים החולקים על תוס' והר"ן, אין ראיה מס"ת זה לשיעור האמה, שהרי א"א לשתי מידות אורך שונות שיגיע ארכו כהיקפו. וכיון שיצא כך לפי אמה של 48 ס"מ, הרי שמוה מוכח שקומתו של אדם ג"ט, הוא עד הכתפיים".

לי נראה שאין זה מן המידה להכריע במחלוקת ראשונים מס"ת שיחם לר"ן. ונוסף על כך הרי לרמב"ם, כפי שנראה להלן, בהחלט אפשר לכמה מדות אורך להגיע לאורכו כהיקפו. ובקשר לאמה של הר"ן ע"ע בסוף המאמר.

5 אמנם בסמ"ג מ"ע כ"ה איתא שאורך היקף שש הוא למצוה, אבל לא לעכב, משמע דפחות משש או יותר אינו כמצוה. אך בסמ"ג שם בענין הגליונות ובין דף לדף כתב רק שיעור המובא ברמב"ם, ולא כתב שם דאם הותיר או החסיר לא פסל.

6 רד"מ (הערה 20) פוטר את מדות שולי הגליון, ע"י שאינו מביא אותם כלל, שהרי "הם אינם לעיכובא". ומסתמך על דעת קדושים "דלוהוסיף שרי לכתחילה לכר"ע". אך כאן הרי לא רק הוסיף אלא גם חיסר, וחיסר גם למעלה וגם בין העמודים.

בכך שלא יפסל. והנה ברור שלרמב"ם אין הכרח להקפיד דוקא על אמה אורך, שהרי אמה למצוה לאו דוקא, אך יש מקום להקפיד על כמצוה בשיעורי הגליון².

רד"מ (הערה 14) מפנה תשומת לב לתשובת הר"ן (בשו"ת הריב"ש סי' ש"צ), בה נאמר, שבעניני מצוות יש להזהר ולעשות בדרך היותר בטוח. והנה אם נעיין בצורת כתיבת האותיות שבס"ת הנידון נראה, שדרך של כתיבתם רחוקה מלהיות בטוחה. בקשר לאות קו"ף כבר הבאנו מדברי התשב"ץ בשם אנוידל — ואין אתנו יודע למה לא ענה הר"ן לשואל אותו. ואולי באמת הוא לא כתב כך, ורק בטעות יוחס לו הדבר. שהרי הריב"ש תלמידו של הר"ן בשו"ת שלו סי' קמ"ו (וציין לו כבר רד"מ בהערה 8) דרש לתקן קו"ף דבוקה, ולהפריד בין הדבקים, וכותב שם: "ואשר אמרת שזה זר בעיני הקהל, מפני שנהגו בזה מכמה שנים, דרוב הספרים כתובים כן, אני מה אעשה להם, אם סופריהם לא היו מומחין, הלמענם תעזב ההלכה וישתנה הדין... שלא נמצא אחד מן הראשונים ז"ל שיכתוב בזה להכשיר ובחבורי גדולי האחרונים ז"ל ותשובותיהם נמצא בביאור לפסול".

ואכן הביא רש"ז הבלין עמ' 20, גם מדברי הר"ן עצמו בחידושו לשבת (צ"ב): ובפירושו לרי"ף (שם), שרגל הקוף צריכה להיות תלויה. ועיין אצל רש"ז הבלין שגם האותיות א', ח', ש' וט' צורתן בספר הנידון אינה כצורה המובאת ע"י הר"ן בחידושו ובפירושו.

רש"ז הבלין מסיק, שר"ן הדיוקים היוצאים מסוגית הגמרא בקשר לאותיות אלה אינן אלא "לכתחילה או לרווחא דמילתא, אבל אין לפסול ספר תורה בגלל שינויים אלה בצורות האותיות". ובכן עלינו להניח, שר"ן כתב ס"ת בצורה שלא ייפסל, אבל לכתחילה יש לכותבו אחרת.

ובעיא זו הולכת ונשנית כפי שמציין ר' ש"ז הבלין גם בקשר לכתיבת השם כדרלעומר. הר"ן בפירושו לרי"ף לחולין גורס בגמרא, שיש לכתבו בשתי תיבות, ובספר הנידון נכתב בתיבה אחת. וכן יש לציין לדבריו של רש"ז הבלין (עמ' 35) בקשר לשם מלכי צדק, שבמנחת שי הביא מסורות שונות בקשר לכתיבתו בשתי תיבות או באחת, אבל בכל אופן בשיטה אחת, אבל ב"ספר שלפנינו נכתבה מלה זו בשתי מלים ובשני שיטין" (הדגשה שלי — ק"כ).

7 אמנם לדעת רד"מ (הערה 9) אין להניח שהר"ן כתב ספר בפחות מו' טפחים שהרי לרשב"ש (סי' שכ"א) לכתחילה אין לקרוא בס"ת פחות מו' טפחים, כי אין זה כבוד לצבור, ועוד שהכתב שבס"ת לפנינו רחוק ולומר שהוא דק, והרי הרמב"ם כתב שבפחות מו' טפחים ימעט את הכתב. והנה קשה לומר שעל הר"ן היה להתחשב בשו"ת הרשב"א שהיה בנו של התשב"ץ והתשב"ץ כותב על הר"ן (ח"א סי' נ"א) שהיה רבם של רבותיו. והרי הרמב"ם כותב בפירוש שאם עשה פחות מו' טפחים עשה כמצוה. וגם הרשב"ש אינו כותב אלא "דאין זה הדר להוציאו בצבור ומה תואר ומה הדר הוא ומה כבוד יתנו לו ציבור כי האדם יראה לעיניו והדבר הזה אני מניחו לפי ראות עיני חשובי הציבור". ובקשר לכתיבה דקה, הרמב"ם מדבר על מיעוט והרחבה ולא על דקה וגסה, כלומר הדבר תלוי בגודל האות. וברור שס"ת שארוך יותר, אותיותיו גדולות יותר, וס"ת שאינו ארוך כל כך, אותיו קטנות. וצ"ע מה שכתב הרשב"ש שהרמב"ם וסמ"ג כתבו שכל השיעורים (וכוונתו לשיעור ו' טפחים) הוא למצוה ואם שינה ה"ה כשר.

לי נראה מפוקפק ביותר לייחס לר"ן ספר תורה זה, שבכתיבתו נבחרו דרכים בלתי בטוחות, בניגוד למה שמובא לעיל בשמו בקשר לקיום המצוות. זה מחד. ומאידך אנו נדרשים לומר שהקפיד דוקא לכתוב על אורך של אמה, כשכתיבה על אורך אחר אינה נראית פחות בטוחה.

והנה אמנם יש כתובת המיוחסת לבנו של הר"ן, אני חושש מאד שאין היא אבטנטית. אותה כתובת על הלוח הגה גם מוטעית, ודוקא בשמו של הר"ן. מופיע שם בצורה מוטעית: גרינודי. והשם הוא גרונדי. הסברו של הרשמן (בספרו רבי יצחק בר ששת עמי כ"ג הערה 13), שסיגל לעצמו רש"ז הבלין (הערה 10), שהיא טעות החורט מתקבלת על הדעת. אבל אינו מתקבל על הדעת שחורט, שבשכר על ידי ר' ראובן גרונדי, בנו של הר"ן טעה טעות שכזו.

יש מקום לסברא שזה חורט מאוחר יותר. כשם שאינו מתקבל על הדעת, שר' ראובן בנו של הר"ן יכתוב דברי קינה והיסטוריה על ספר תורה, אף לא מעברו השני של הקלף. הרי זה ס"ת לקרוא בו ולא בשביל מוויאון, או למכירה. גאמר אמנם במוזוה (הלכות מוזוה פ"ה ה"ד), שמנהג פשוט הוא לכתוב על המזוזה שם משמותיו של הקב"ה "ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוח". אבל "מגילה" שלימה לכתוב על ספר תורה אף מבחוח, איננו נראה לי, שיש לייחסה לר' ראובן בן הר"ן.

אגב, גם בתאריך שלה יש איזו שהיא רעותא. תאריך החורבן 1323 תואם לתאריך הבריאה 5151 שרשום בה, רק אם נחשוב שהבית חרב בשנת תתכ"ח—3828 (68 למנין אוה"ע) וזה שיבוש של בעלי הלוחות, כפי שכתב התומים בסי' ס"ז סעיף ג' (ע' שנת השבע עמי קט"ז). לפי התומים צריך לחשוב 3829 כשנת חורבן לדעת הרמב"ם. והמאור ריש ע"ז כותב שהחשבון הפשוט, כלומר המקובל הוא 3830, והוא לדעת תוס'. בכל אופן 3828 הוא משובש. ויש מקום לתמוה אם בנו של הר"ן כבר השתבש אחרי המשתבשים.⁸

8 ע' תולדות היהודים בספרד הנוצרית ליצחק בער (מהדורא שני' עמ' 284 ואילך). מדובר שם באריכות על הרדיפות שהוזכרו בכתובת שלפנינו. למנינם היה הדבר בשנת 1391, ולבריאת עולם למניננו בשנת 5151. רדיפות אלה ידועות בשם גזירת קנ"א. ואכן התאריך בכתובת שלפנינו הוא קנ"א. החורבן היה כאמור לדעת הרמב"ם בשנת 3829 (תתכ"ט) והוא למנין בהר"ד ולמנין וי"ד היה בשנה 3828 — תתכ"ח, וכך רשום לדוגמא בסדר הדורות. אך שנת קנ"א הרשומה כאן, מכיון והיא זהה לשנת 1391 למנינם, הרי היא למנין בהר"ד. ואם נמנה משנת 3829 שנות חורבן, יצא לנו שהשנה היא לחורבן 1322. ומי שמונה 1323 הרי הוא מונה החורבן למנין וי"ד ויש כאן סתירה. והנה במכתב של דון חסדאי קרשקש בסוף ספר שבט יהודה מהדורת מאיר וריענר (הנובר תרט"ו, עמ' 128) רשום המאורע ביום ר"ח תמוז קנ"א. אך בספר שבט יהודה גזרה כ"ז רשם תאריך הגזירות ק"ג באמרו: שנת חמשת אלפים מאה וחמשים לפרט היו גזירות כוללות ברוב ספרד. עזריאל שוחט במהדורת שבט יהודה שלו (ירושלים תש"ז) מעיר, שצ"ל וחמשים ואחת, כי המחבר מדבר כאן על השמד שהיה בשנת 1391 הידוע בשם גזרת קנ"א. אך אין צורך להגיה. בעל שבט יהודה חשב שנות בריאת עולם למנין וי"ד, ושנת קנ"א היתה לשנת 1391 היא למנין בהר"ד.

ובמילים אחרות. אי אפשר לקחת כיסוד לחישוב, כמו שעשו הרשמן ורש"ז הבלין, את

גם איזכור המקום גרנאדה בסוף הכתובת מעידים על כך שהרי כנראה בא זה לציין מקום כתיבת הכתובת. והרי בראש הכתובת מוזכרת עיר זו בין אלה שקהלותיה נחרבו. ויש מקום לחשוש, שהכתובות נכתבו כדי להגדיל מקחו של ס"ת זה. מתוך כל האמור הנני מסתפק מאד אם לפנינו באמת ספר תורה שכתבו הר"ן. והנה אף אילו היה כן, אינני רואה כל הכרח לראות מדת אורכו כמידת אמה, כאמור. ואין להביא מס"ת זה הוכחות או ראיות בענינים שנויים במחלוקת בהלכה. ולבסוף גראה לנו מן הנכון להזכיר מה שכתב הרב יעקב גרשון וייס בספרו מדות ומשקלות של תורה בפרק קכ"ט על האמה של הר"ן (ציין לכך רד"מ בהערה 14). בתשובות הר"ן סי' ר"ו נאמר שצפת רחוקה מבעלביק "כמו שלשה ימים". מרחק צפת מבעלביק הוא כ-133 ק"מ במרחק אווירי. והרי יוצא ליום 44.3 ק"מ הליכה. והיות ומהלך אדם בינוני ליום הוא עשר פרסות (פסחים צ"ד). ובכל פרסה ארבעה מילין זה מתאים למיל של 1,108 ק"מ. והיות ובמיל יש 2,000 אמה, הרי אמה היא 55.4 ס"מ. והנה מרחק הליכה אין מודדים במרחק אויר. ואילו הוכחות שכאלה היו הוכחות, יוצא שלר"ן אמה היא בסביבות 60 ס"מ.

*

אחרי כל אלה מדדתי עצמי עשרות עמודים בספר תורה זה. לא מצאתי ביניהם עמוד של 48 ס"מ. מצאתי עמודים של $47\frac{1}{2}$ (מועטים), 47, 46, ואף של 45 (בודדים) ס"מ. הרב ברוך טולידאנו שגילה ספר תורה זה ותיאר אותו ב"הארץ" י"ד בניסן תרצ"ו, כותב (ע' רש"ז הבלין עמ' 28) שמידתו 46 ס"מ. ובקטלוג כתבי יד ופוסים נבחרים, תערוכה מאוצרות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי (ירושלים תשמ"ה) כתבו שמידתו 0.47 מ'.

שנת 68 למנינם כשנת חורבן. אין כל דיעה שכוז. יש רק הדיעה 69 שהיא 3829 — 'ולרמב"ם, והדיעה 70 שהיא 3830 — והיא לתוס'.

השיבוש של בעל הכתובת הוא שיבוש של בעלי הלוחות כמבואר בתומים. וזה לשונו: טועים כל מדפיסי לוחות שמדפיסים דרך משל על שנה זו שנת תקט"ל (= 509) שהוא לחורבן בית תפארתינו וחיי מעוזנו אלף תרפ"א והיינו כי חשבו מחורבן עד סוף אלף רביעי קע"ב שנה (4000 פחות 3828 הנן 172). ובצירוף אלף תק"ט שנים הרי תרפ"א. וטעו בשנה אחת שם בחורבן בבית נאמר לבריאת אדם הראשון ומנין שלנו לבהר"ד, ולמנין אדם הראשון אינו רק תקח"ל (= 508). וא"כ אין לחורבן רק אלף ותר"פ שנים. ונ"ל שאין להניח שר' ראובן בן הר"ן השתבש כבר בומנו בהז.

תשובה ובידור

בתשובה להשגותיו של הרב ק. כהנא שליט"א יש להבהיר שוב כמה דברים עליהם מבוססת הראיה לגדלה של האמה.

(א) כל "הריעותות" אין בכוהם להזיו כמלא נימה את הברור מכל שס"ת זה הוא של הר"ן. אין בכוח של קושיות לבטל עובדה. לכן לא אטפל כאן לדחות אחת לאחת. הקורא המעיין ישפט ויוכת על פי שלש עדויות עקריות.

(א) מש"כ הר"ן "ספר תוה"ק זה כתבתי לעצמי ולזכותי נסים בן א"א מו"ר ראובן גרונדי יצ"ו" (ב) מש"כ התשב"ץ "שמעתי כי הרב נסים גרונדי ז"ל שהיה כברצלונה והיה רבם של רבותי ז"ל שכתב ס"ת לעצמו והיו רגלי הקו"ף דבוקות לגגם וכ"ה בס"ת זה. (ג) הכתובת המרגשת שמאחורי העמוד הראשון שלפני עמוד בראשית מבנו של הר"ן ר' ראובן * אשר בסיומה הוא כותב "והצלתי (מאש התבערה) כל ספתה"ק ובתוכם ספר זה של אבא מארי ג"ר ישראל זצוק"ל".

(ב) במאמרי בהמעין תמוז תשמ"ו הערה 9 בססתי את דברי הרשב"ש שלכתחילה אין לכתוב ס"ת שארכו פחות משה טפחים. דין זה מפורש במסכת סופרים פ"ב ה"ה והעתיקוהו להלכה ר"ת וראב"ה בהל' ס"ת שלהם. וכל זה בנוסף להלכה שס"ת הכתוב על גויל ארכו כהקפו ו' טפחים. ועוד שדין זה לומדים מלוחות ומשם א"א ללמוד היקף רק אורך. ומשום כך דעת הרשב"ש שאף לדעת הרמב"ם שאפשר לעשות ארכו כהקפו בפחות משה טפחים וזהו רק בדיעבד ולכתחילה אין זה הדר לקרות בו בצבור.

(ג) גוסף לכך ס"ת זה ארכו כהקפו. כך גם כתב ברוך טולידאנו שהציל ס"ת זה והביאו ארצה **. דבר ברור הוא עפ"י הגמ' שלארכו כהקפו בכתב בינוני

* עליו ועל אחיו ר' חסדאי כותב הריב"ש לרבו הר"ן "אפרוש לרוב סוכת שלומים בלב ונפש אל הנשיאים האצילים אלופי ושועי מליצי רעי החכמים בניך חסדאי גר"ר ודון ראובן גר"ו" (סי' שפח). ובמקום אחר הוא כותב על רבי ראובן "עם שלום פרי צדיק הבן החכם ה"ר ראובן ג"ר (סי' שפב). ר' ראובן נמנה עם חכמי גירונדה שם סי' רכ ד"ה והפיסו.

** אגב, מה שהעיר בהערה 6 שלא הזכרתי מדות שולי הגליון החסרים רק היתרים, הדבר פשוט דכונתי שאין להזכיר מהיתרים את שיעור האצבע. ואלו החסרים אינם מתאימים לאף שיטה. וא"כ יש לכל היותר קושיא מדוע כאן עשה בדיעבד. [יש לבאר הדבר עפ"י הריטב"א ב"ב יד, א וד"ל]. אבל אין בכוחה לשנות את העובדה שס"ת זה ארכו כהקפו.

יש מדה אחת. וכיון שס"ת זה כתוב בכתב בינוני (כפי שהוכחתי במאמרי שם) וארכו כהקפו הרי שגדלו אמה. אתר דעת - מכללת הרצוג

ד) וכיון שארכו כהקפו בכתב בינוני יתכן רק במדה אחת לכן פשוט וברור שאין לטעון שהר"ן הולך לשיטתו בשעור קומתו של אדם — ג' אמות עד הכתפים — ואלו לחולקים עליו — ג' אמות עד הראש — יש מדה אחרת לארכו כהקפו. לא יעלה על הדעת לומר כן כיון שאין ב' מדות לארכו כהקפו.

ה) זאת ועוד הרק"כ שליט"א ציין לחזו"א ששיעור האמה אינו תלוי במחלוקת הראשונים בשעור קומתו של אדם ולכו"ע מידת האמה היא אחת. ובזה נמצא מסייעני דודאי א"א לטעון שהר"ן כתב ס"ת לשיטתו. ולכן ראיתיניו מס"ת זה לגדלה של האמה כמה וגם נצבה גם להחולקים על הר"ן.

ושוב כמובן לא באתי אלא להראות שיש לדון בגדלה של האמה ממקום שלא מצינו שדנו בו עד עתה.

ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים (שמות יג, יז)

כי לא רצה המקום ב"ה לנחותם אחר היציאה, רק שילכו בעצמם ופי' מצד ההקדמה באתערותא דלתתא מתעורר. והכלל כי כשהקב"ה עושה נס ומוציא מעבדות לחרות צריך האדם לשלם ולא להיות כפוי טובה. וכן כתוב ה' ילחם לכם ואתם תחרישון (שם יד, יד). שהקב"ה מסיר מעל עמו המלחמות כשעושיין רצונו ואתם תחרישון לשון חרישה ועבודה. וזה ענין שלא נחם דרך ארץ פלשתים, ע"י שרצה המקום ב"ה שילכו בעצמם ופן ינחם כו'.

שפת אמת, ליקוטים, פרשת בשלח

בגדר מלאכות שביעית

א. טעם איסור המלאכות — שביטה או חשיבות:

ארבע מלאכות העושה אותן עובר בלא תעשה, והן זריעה ומירה קצירה ובצירה, שנא': "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לך, שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, את ספיה קצירך לא תקצור ואח ענבי גזירך לא תבצר, שבת שבתון יהיה לארץ"¹. יש לחקור ולהתבונן בטעם האיסור לכל ארבעת הלאוין הג"ל, ומדוע התורה אוסרת² או כותבת מלאכות³ אלה בדוקא.

ניתן לסבור ולומר, שהטעם הוא, משום שפוגם במ"ע של "ושבתה הארץ שבת לד"י⁴ שמצווה האדם לשובות בשנה השביעית מכל עבודות הארץ והאילן, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל⁵: "מצות עשה לשובות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה השביעית, שנא' ושבתה הארץ שבת לך, וגאמר בחריש ובקציר תשובות. וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנא' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור", וכאשר ישראל זורע או זומר קוצר או בוצר, במעשהו זה, הוא פוגם במצוה הכללית של שביטת הארץ, ועל כך התורה הקפידה. לפי טעם זה, מהות האיסור אינו בעצם פעולת הזריעה או הזמירה וכדו', אלא בתוצאת המלאכה שאינה רצויה בעיני הבורא. אלא דלפי"ז קשה הלוא גם בשאר מלאכות מתבטלת מ"ע של שביטת הארץ, ומדוע התורה כותבת רק מלאכות אלה. על זה יש להשיב דאמנם ביטול מ"ע של שביטת הארץ עוברים גם בעשיית שאר מלאכות, אלא שהתורה כותבת מלאכות אלה לומר לך, על אלה בדוקא מתחייבים מלקות. בדומה למה שאמרנו במסכת שבת⁶ לדעת ר' יוסי "הבערה ללאו יצאת", שאין חייבים עליה כרת וסקילה כשאר מלאכות אלא רק מלקות⁷, כדון לאו שיש בו מעשה. אף כאן הלאוין נכתבו בארבעת המלאכות כדי לחלק בחומרת האיסור והעונש משאר מלאכות. אלא שבשבת הלאו דהבערה בא להקל ולא להחמיר, שבהבערה חייבים רק מלקות ולא סקילה, ואילו בשביעית הלאוין נכתבו כדי להחמיר ולחייב

1 ויקרא כה, ד—ה.

2 למ"ד שרק ארבע המלאכות המפורשות אסורות מהתורה.

3 למ"ד שכל מלאכות הקרקע והאילן אסורות מהתורה.

4 ויקרא כה, ב.

5 פ"א הל' א.

6 דף ע, א.

7 רש"י שם.

מלקות בארבעת המלאכות, משא"כ בשאר מלאכות האילן והקרקע שיש בהם רק איסור דאורייתא גרידא.
אתר דעת - מכללת הרצוג

גם מפשטות הכתוב מסתבר שכן הטעם, שהרי התורה מזכירה פעמיים מ"ע של שביתת הארץ לפני ואחרי הלאוין, על כרחך שמלאכות אלה אסורות מהטעם האמור, שעשייתם מביאה לאי שביתה.

מאידיך אפשר לומר, שטעם המלאכות הנ"ל הוא מפאת חשיבותן, בדומה למה שמצאנו בל"ט מלאכות של שבת, שרק המלאכות החשובות נקראו אבות וכמו שמובא בשבת בפרק הזורק⁸ "הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב, הך דלא הואי במשכן חשיבא לא קרי לה אב". ואע"פ שמצאנו דעות חלוקות בראשונים בהגדרת אב מלאכה בשבת, דלפי דעת התוס' בתי' אחד בב"ק⁹ רק הל"ט מלאכות שהיו חשובות נאסרו, אבל מלאכות שלא היו חשובות אע"פ שהיו במשכן לא נאסרו. וכתב המהר"ם מלובלין¹⁰ דלפי דעה זאת, אם המלאכה חשובה מצד עצמה, גם אם לא היתה במשכן נקראת אב, וקובע רק חשיבות המלאכה. לפי דעה שניה בתוס' בב"ק¹¹ צריך שני תנאים כדי שמלאכה תיקרא אב, שתהיה חשובה ושהיתה במשכן. עכ"פ לכל הדעות החשיבות היא תנאי הכרחי או בלעדי כדי שמלאכה תקרא אב.

לפי הטעם האחרון מהות האיסור, הוא בעצם פעולת המלאכה, הוריעה או הקצירה וכדו', ולא בתוצאה הנגרמת בעשייתן, שאין הדבר קשור ותלוי כלל בעשה של שביתת הארץ, והעשה של שביתת הארץ והלאוין, נובעים כל אחד מטעם נפרד. ואע"פ שאם אדם זורע או קוצר עובר על הלאו וגם מבטל מ"ע של שביתת הארץ, וכמו שכתב הרמב"ם¹², מ"מ הטעמים הם נפרדים, וטעם הלאוין הוא מפאת חשיבותן ולא משום שפוגם בעשה דשביתה.

לפי"ו גם בשאר מלאכות שאינן מוזכרות בכתוב, העושה אותן, לא רק שאינן מתחייב מלקות אלא גם איסור עשה של שביתת הארץ אינו עובר, דשאר המלאכות אינן חשובות כ"כ כארבעת המלאכות הכתובות.

ב. שיטת רש"י ור"ש בן היתום — מטעם חשיבות :

א) סיוע לדרך האחרונה בהצעת טעם האיסור, ניתן למצוא בדברי רש"י ור"ש בן היתום ז"ל. דהנה ידועה היא מחלוקת אב"י ורבא במו"ק¹³ בטעם היתר השקיה בשביעית, בין למ"ד השקיה משום זורע ובין למ"ד השקיה משום חורש, דלדעת אב"י שביעית בזה"ז מדרבנן וכרבי, ובמקום הפסד התירו חכמים להשקות. ורבא חולק וסובר אפילו לרבנן החולקים על רבי ששביעית בזה"ז מהתורה, בכל זאת השקיה מותרת, משום שאבות מלאכות אסר רחמנא, דכתיב "ובשנה השביעית שבת

8 צו, ב.

9 ב, א ד"ה ה"ג, לפי הגירסא שלפנינו בשבת צו, ב: "במשכן חשיבא קרי לה אב".

10 על ב"ק שם.

11 שם, ולפי דעה זו גורסים בשבת צו, ב כך: "במשכן וחשיבא קרי לה אב".

12 פ"א מהל' שמר"י ה' א.

13 דף ב, ב — ג, א.

שבתון יהיה לארץ שדך לא תזרע, מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה, למאי הילכתא כתבינהו רחמנא, למימרא דאהני תולדות מיחייב, אאחינא לא מיחייב".

מסתבר לן דלפי דברי אבני גם שאר המלאכות (מלבד הארבע המפורשות), כולל השקיה הן מהתורה בזמן שביהמ"ק קיים, ורק משום ששביעית בזה"ז דרבנן התיירו להשקות במקום הפסד. נראה לומר, שטעמו של אבני הוא, שגם המלאכות שאינן כתובות במפורש הן מהתורה, משום שהמלאכות הכתובות משמשות בנין אב, והן מלמדות על שאר המלאכות הדומות בגדריהן לאלה שכתובות, בדומה למה שמצאנו בשבת שכל המלאכות הדומות בגדרן לאבות הן מהתורה. ואע"פ שבשבת התולדות אסורות לא מסברא אלא מקרא, מהפסוק "ועשה מאחת מהנה"¹⁴, ודרשו במסכת שבת¹⁵: הנה — אבות, מהנה — תולדות", כלומר: היוצאות מהן, מן האבות¹⁶. ואילו בשביעית לא מצאנו פסוק מפורש שילמדנו על התולדות שהן אסורות. נראה לומר דריבוי זה — מהנה — המרבה תולדות בשבת, משמש בנין אב לשאר מקומות שיש בהם אבות, שגם התולדות היוצאות מהם אסורות, באותה דרגת חומרא.

אולם נראה להדגיש, דלדעת אבני, אמנם כתובים בפסוק שני אבות ושתי תולדותיהן, אבל מהתורה אסורות כל התולדות של אותן שני אבות המפורשים, דהיינו זריעה וקצירה. ולאו דוקא התולדות — בצירה וזמירה — אסורות. אבל שאר המלאכות ותולדותיהן — שאינם כתובים — מסתבר שלדעתו אינן אסורות מהתורה. ונראה שהמיוחד במלאכות הכתובות לדעתו — הוא חשיבותן.

ב) אף לרוב הסובר כרבנן החולקים על רבי — ששביעית בזה"ז מהתורה — ורק התולדות הכתובות להדיא אסורות ושאינן כתובות לא, נראה בעליל מדברי רש"י שהמיוחד במלאכות אלו — המפורשות בכתוב — הוא חשיבותן. רש"י כתב¹⁷: "תולדות כגון משקה זרעים שלא היה במשכן לא אסר רחמנא". הרי להדיא מדברין, שמדמה ארבעת המלאכות דשמיטה למלאכות שבת, שהיו במשכן, שכפי שכבר כתבנו לעיל, אסורות מפאת חשיבותן¹⁷.

14 ויקרא ד, ב.

15 ע, ב.

16 רש"י שם.

17 מו"ק ג, א ד"ה תולדות.

*17 כפי שכתבנו רש"י לומד שטעם האיסור בשביעית הוא כבשבת מפאת חשיבות. וראיתי בשיטת ריב"ב בריש מו"ק שם שהקשה על רש"י וז"ל: "כתב רבינו שלמה ז"ל: דלא מלאכה שבשדות חשיבא, ולא הכין הוא מסקנה דגמי, אלא משום דהשקאה תולדה דחורש או דזרע היא, ואהנו תולדות דכתיבי בקרא הוא דמיחייב אחריתא לא מיחייב אלא מדרבנן, ובמקום פסידא לא גזרו רבנן. ואם כדברי הרב ז"ל (רש"י) דלא מלאכה שבשדות חשיבא השקאה, אפילו בשדה בית הכעל היתה מותרת בקשקוש היותים ועשית העוגיאות". לדעתו א"כ אין הדבר תלוי בחשיבות המלאכה, אלא אם המלאכה אסורה מן התורה, תלוי רק בזה אם כתובה בפסוק או לא.

ברם, בפירוש תלמיד ר"י מפריש על מו"ק שם, מסביר כרש"י שהדבר תלוי בחשיבות וז"ל: "אפילו תימא רבנן... אבות אסר רחמנא — אין לפרש כל הנך דכתוב קרי

כדברים הנ"ל מצאתי ג"כ, בפיקוחו של מלכות הרבנות על מו"ק¹⁸, שכתב: "אפילו תימא רבנן דפליג עליה (דרבי) ואמרי דשביעית בזה"ז דאורייתא, אבות מלאכות אסר רחמנא בשביעית, הן הן אותן ששינונו בפרק כלל גדול במסכת שבת (עג.), תולדות כגון משקה זרעים לא אסר רחמנא" הרי שמשוה ג"כ דין שביעית לשבת.

ראוי לציין שמדבריו עולה, לדעת רבא, גם שאר אבות מלאכות שאינן מוזכרות בכתוב, אסורות בשביעית מהתורה, וזה שלא כהכ"מ שכתב¹⁹ שהרמב"ם פסק כרבא, ורבא סובר כר' יוחנן (מובא לקמן), דבשאר התולדות, זולת זמירה ובצירה, וכן בשאר האבות, זולת זריעה וקצירה לא מתחייבים במלקות, דמשמע דאסורים רק מדרבנן. וכן משמע ג"כ מהרדב"ז שם דסובר כהכ"מ. אולם בשו"ת בצלאל אשכנזי²⁰ השיג על הכ"מ בזה, וס"ל דרבא ור' יוחנן פליגי, ורבא סובר ששאר אבות מלאכות שאינן כתובות אסורות ג"כ מהתורה, ורק לגבי התולדות הוא שאמר "הני אין מידי אחרינא לא". וזה תואם את שיטת ר"ש בן היתום. ואילו לדעת ר' יוחנן סובר שאין לוקין על חרישה, בודאי שעל שאר האבות אין חייבים עליהם.

ג. שבת ושביעית — הדמיון והשנוי :

א) ראינו לפי רש"י ור"ש בן היתום ז"ל, שמדמים מלאכות שביעית למלאכות שבת אע"פ שמסביר אפשר לחלק ביניהם, דבשבת שמלאכת מחשבת אסרה תורה, לפיכך יש לומר, רק מלאכות שהיו במשכן חשובות נאסרו, משא"כ בשביעית שאין הדבר תלוי כלל במלאכת מחשבת.

איברא, מצאנו שמחלק בן ב"אבן העזר²¹ בין שבת לזניקין. לגבי דין מעמיד בהמתו ע"ג קמת חבירו. דלענין זניקין חייב כמזיק בידיים משום דברי היזיקא, אבל בשבת שהכל תלוי במלאכת מחשבת, אם מעמיד בהמתו ע"ג מחובר, שאין כוונתו ומחשבתו על שום מלאכה, רק שבהמתו תאכל ותמלא כריסה, ואין מחשבתו כלל על המלאכה, ע"כ פטור, עיי"ש.

אבות, כדמפרש בריש ב"ק (ב, א) גבי אבות זניקין, דהא קאמר בסמוך אהני תולדות הוא דמחייב, פירוש אומירה ואבצירה, אלמא אע"ג דכתיבי קרי להו תולדות. אלא נראה לפרש דקרי אבות, אותם שהם מלאכות עיקריות כמו זריעה וקצירה. "תולדות לא אסר רחמנא — אותם שאינן מלאכות חשובות". אבל "אהני תולדות הוא דמחייב — משום דאינהו נמי חשיבי". הרי שלדעתו אין הדבר תלוי באם כתוב או לא, אלא בחשיבות המלאכה. וכן מבואר בחידושי הר"ן שם שכתב: "והנך מלאכות דלעיל חשובות הן, ודי להן פעם אחת בשנה דומיה דזריעה ונטיעה, אבל קשקוש והשקאה דצריכות תדיר, לא מיקרי עבודה חשובה ומותר לעשותן".

18 מו"ק ב, ב; ג, א.

19 פ"א מהל' שמי"ו הל' א.

20 סוף ס"י לה.

21 א"ח ס"י שכת.

ב) בהקשר זה, יש להעיר דברים אחדים, על מש"כ הרה"ג צבי פסח פרנק ז"ל על התו"א, בדבר זריעה ע"י מפולת משק הנמצא ע"ג שוורים, שתוך כדי הילוכם הזרע נופל ע"ג הארץ וגורע, שכתב החזו"א²²: "וגראה דהזורע ע"י שוורים בשביעית תיב. דהרי מפולת שוורים הוא הנהגת הזריעה, כדאמרינן בב"מ (קה, ב), ולענין שביעית חייב על זה בין משום חורש ובין משום זורע. ואע"ג שאמרו (מו"ק ג, א) דבשביעית אבות אסרה תורה, תולדות לא אסרה רחמנא, לא מיקרי תולדה אלא בשינוי בצורת המלאכה, כמו משקה מים לזרעים. אבל כשאין שינוי בצורת הזריעה ובצורת החרישה, אלא האדם הכין השתלשלות אמצעיות בין מעשיו לעצם הזריעה, אין כאן גידון רק אם חשיב מעשיו או לא, ואם השיב מעשיו הרי זה בכלל האב של זריעה"²³.

והקשה עליו הרה"ג צפ"פ זצ"ל²⁴, דהרי לכאורה מצאנו, דלגבי שבת גם שינויים שהם לא בצורת המלאכה, אלא בפעולת האדם, מגדירות את המלאכה כתולדה ולא אב. וכמ"ש הגר"מ בנעט זצ"ל²⁵ דקוצר בכלי הוי אב ותולש ביד הוי תולדה, אע"פ שגם כאן לא נשתנתה צורת המלאכה. וכתב הרב פרנק ז"ל ליישב, דיש חילוק בין שבת לשביעית, "דבשבת דבדהוי במשכן תליא מילתא, אה"ג דלא בעינן שינוי בצורת המלאכה, אלא מאי דהוה במשכן הוי אב ומאי דלא הוי במשכן קרו ליה תולדה, ולכן שפיר אמרינן דהכנסה דעני קרוי אב והכנסה דבעה"ב קרוי חולדה, משא"כ שביעית דלא תליא במשכן אינו יוצא מכלל אב, אא"כ יש שינוי בצורת המלאכה, דרק השינוי הוא גדר המבדיל בין אב לתולדה". ואחר המחילה מכתה"ק, אע"פ שאין משיבין את הארי, עכ"פ בבחינת תורה וללמוד אני צריך.

ג) יש לענ"ד להשיב על דבריו: (א) הלוא גם בשבת מצאנו דעות חלוקות, והגם שמצאנו דעת התוס' בשבת²⁶ דגורסים שם: "במשכן חשיבא וקרי לה אב", שסוברים שכל מלאכה שהיתה במשכן, היא ממילא חשובה וקרויה אב, ולפי"ז לא היו במשכן תולדות כלל²⁷, מכל מקום הרי ישנם עוד דעות בראשונים (הבאנום למעלה), דלפי תירוץ הראשון בתוס' בב"ק²⁸ מלאכה שהיתה חשובה נקראת אב, גם אם לא היתה במשכן. ולפי תי' שני שם צריך שני תנאים: שהיתה במשכן וגם חשובה. וא"כ לדעת התוס' בתי' א', שהדבר תלוי רק בחשיבות המלאכה ולא תליא במשכן, כיצד יחלק בין

22 חזו"א או"ח שבת סי' לו סק"א.

23 אותה סברא כותב החזו"א גם לגבי מכונת חרישה וזריעה — הטרקטור — אם זורעים או חורשים על ידו, שבפעולת הזריעה או החרישה עצמה אין כל שינוי, דאין שום ג"מ אם עושים זאת ע"י הכלים הרגילים הפרימיטיביים או ע"י מכונה, דהלוא גם המכונה פועלת על אותו עיקרון, ומה שנשתנה הוא לא בצורת המלאכה, אלא בפיתוח שיטת הפעולה, לעשותה ע"י מכונה ביתר מהירות וביתר יעילות, (עיין חזו"א או"ח שבת סי' לו סק"א).

24 שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' רת.

25 בספרו "מגן אבות".

26 צו, ב ד"ה ולר"א.

27 אמנם התוס' משאנץ (הובא בשיטמ"ק שם) וכן המהרש"ל הקשו עליהם, שהרי מצאנו כמה תולדות שהיו במשכן, עיי"ש.

שבת לשביעית. (ב) הרי ראינו מדברי רש"י ופירוש רש"י ב"מ פ"א הל' ז"ל, שגם המלאכות שהוזכרו בשביעית, במשכן תליא מילתא, ורק משקה זרעים שלא היה במשכן כלל, לא אסר רחמנא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא במה נשתנו מלאכות שבת ממלאכות שביעית.

ד) ונראה ליישב כך, דאמנם מלאכות שביעית יש בהן דמיון לשבת, אבל עכ"פ עדין המרחק רב ביניהם. לגבי גדרי המלאכות, יתכן באמת שאסורים רק המלאכות החשובות בשביעית, ובוהו דומים למלאכות שבת, וכמו שכתב רש"י ור"ש בן היתום. ויתכן עוד שהחשיבות נקבעת ג"כ באם היתה במשכן או לא. אבל בכ"ז יש הבדל ביניהם, דלגבי שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, משא"כ בשביעית שאין תנאי זה. כלל זה — מלאכת מחשבת אסרה תורה — הוא רב השלכות ומשמש נפקא מיניה לגבי הרבה דינים. למשל לדעת ר"ש החולק על ר' יהודה שמלאכה שאצל"ג פטור עליה ואסורה רק מדרבנן, טעמו הוא משום חסרון במלאכת מחשבת²⁸. וכן דבר שאינו מתכוין מותר לדעתו²⁹. ואפילו לר' יהודה שסובר שדבר שאינו מתכוין אסור, בכל התורה כולה אסור מהתורה, אבל בשבת אסור רק מדרבנן, מהאי טעמא שכתבו התוס' בשבת³⁰, דחוסר הכוונה, הוא חסרון במלאכת מחשבת שאסרה תורה, וזה שייך רק בשבת ולא בכל התורה כולה. וכן אם מלאכה נעשית שלא כדרכה, בשינוי או בדרך אגב מן הצד, זהו ג"כ חסרון במלאכת מחשבת כפי שנראה לקמן. משום כך כל שינוי אפילו בפעולת האדם, אע"פ שלא נעשה שינוי בצורת המלאכה, ולא נפגמה איכותה, מוריד את המלאכה בדרגה מאב לתולדה, ופעמים גם לאיסור דרבנן, משא"כ בשביעית שאין בה התנאי, דמלאכת מחשבת.

ה) כתבו האחרונים ("חלקת מחוקק" "בית שמואל" וה"פרי חדש")³¹, שהטעם דמכשירים גט שנכתב בשמאלו, משום דדוקא בשבת דכתוב בה מלאכת מחשבת, לפיכך כל שכתב כלאחר ידו או בשמאלו לאו מלאכת מחשבת היא, משא"כ בגיטין שלא מצאנו כלל זה, חשוב כתב והוי גט. וראיתי בספר אגלי טל³² שהקשה עליהם, הרי מצאנו בכמה מקומות, גם בדברים שאינם קשורים כלל לשבת, דכל שעשה את המעשה שלא כדרכו לאו כלום הוא. כגון אכילה שלא כדרכה, כמו אכילה גסה, לאו אכילה היא להתחייב עליה³³. וכן הנאה שלא כדרך הנאתן פטור³⁴. והנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו טהור, דרק דרך ביאה אסרה תורה שנא' 'והבא אל הבית'³⁵, וכן התולש מעציץ שאינו נקוב פטור³⁶, ופירש"י משום שאין דרך זריעה, דלאו היינו

28 רש"י שבת צג: במתני' דעת ר"ש דסובר פטור במלאשצ"ג.

29 תוס' שבת מא: ד"ה מיחם. וכן כתבו התוס' (בדף עה. ד"ה "מתעסק") לגבי דין מתעסק, ומקלקל, עיי"ש.

30 תוס' שם.

31 אבן העזר סי' קכג.

32 בפת"ח לספרו אות קטן ג'.

33 פסחים כד, ב; רמב"ם יסודי התורה פ"ה הל' ח' ומאכלות אסורות פי"ד הל' י'.

34 פסחים שם; רמב"ם מאכלות אסורות פי"ד הל' ט"ו.

35 שבועות יו, ב; רמב"ם טומאת צרעת פרק טו הל' ה'.

36 שבת קח, א.

מקום גידולן יי. ואין לפרש שם משום דלאו מלאכת מחשבת הוא, שהרי המלאכה עצמה — התלישה — היתה כאורחיה, אלא רק משום שאין דרך זריעה לא חשוב זרוע ופטור, וא"כ מקשה ר' אברהם מסוכוטצ'וב ז"ל, מדוע לא נאמר לגבי גט ג"כ, שאם כתב בשמאל, לא חשובה כתיבה, ולא הוי גט.

ו) ותירץ שישנם שני סוגים ב"שינוי במלאכה" או ב"כלאחר יד": (א) כשהשינוי פגם באיכות הפעולה, ובתוצאתה, אע"פ שבצורת המלאכה לא נעשה שום שינוי, והיא נעשית כדרכה. (ב) כשהשינוי מתבטא בצורת המלאכה, שלא נעשית כדרכה, אבל הפעולה לא נפגמה באיכותה, ובתוצאתה.

כאופן הראשון שהמלאכה עצמה או המעשה עצמו לא נעשה כראוי, ויש שינוי באיכות הפעולה, זה אמנם מצינו בכמה מקומות, דשלא כדרך המלאכה לאו כלום הוא, גם בדברים שאינם קשורים לשבת. משום כך אכילה שלא כדרכה, כגון אכל חלב חי או שעירב בו דבר מר, או הנכנס לבית המנוגע שיש שינוי בביאה, שזהו מעשה האיסור, וכן בורע בעציץ שאינו נקוב, שאין דרך לזרוע במקום זה, שאין זה דרך גידולו כמו רש"י אומר שם להדיא, אבל באופן השני שאין שום שינוי באיכות הפעולה ותוצאתה, ורק בצורת המלאכה יש שינוי, דבכה"ג הפעולה נגמרה כראוי, ואין במעשה עצמו שום חסרון, בכל מקום וזולת שבת, אין בשינוי זה — בצורת המלאכה — כדי לפגום במלאכה עצמה, אבל בשבת דבעינן מלאכת מחשבת אסרה תורה, גם שינוי כזה, מוריד בדרגה. משום כך כותב גט בשמאלו, שאין פגימה בכתב ובגט עצמו, חשוב גט, משא"כ כותב בשמאלו בשבת או שמוציא מרשות לרשות כלאחר ידו, שאין שום שינוי לא בכתב ולא בחפץ, רק בצורת הפעולה, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, פטור *37.

ד. הסבר מחלוקת ר' אלעזר ור' יוחנן בבבלי — מהו טעם האיסור בלאיון :

(א) הנה בדרך זו, נראה לבאר מחלוקת ר' אלעזר ור' יוחנן במו"ק (ג, א), דאיתא התם: "איתמר החורש בשביעית ר' יוחנן ור' אלעזר, חד אמר לוקה וחד אמר אינו לוקה. לימא דר' אבין אמר רבי אילעא קמיפליגי. דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא: כל מקום שנאמר כלל בעשה ופרט בלא תעשה, אין דנין אותו בכלל ופרט וכלל. מאן דאמר לוקה לית ליה דרבי אבין וכו', ומ"ד אינו לוקה אית ליה דר' אבין. לא, דכו"ע לית ליה דר' אבין. מ"ד לוקה שפיר, ומ"ד אינו לוקה, אמר לך מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה, למאי הילכתא כתביניהו רחמנא, למימר דאהני תולדות

37 רש"י שם ד"ה "לאו היינו רביתה".

*37 לכן בורר בשבת בקנון ובתמחוי פטור, משום שאין דרך בורר בכך. וכך כותב רש"י (בשבת עז. ד"ה פטור אבל אסור) "וחייב חטאת לא הוי דכלאחר יד הוא, דעיקר ברירה נגפה וכברה", עיי"ש. וכן נוטל צפורניו בידו ובשניו שפטור משום שאין דרך גזיזה בכך. וכך כותב רש"י (בשבת צד: ד"ה מחלוקת ביד) "בהא שנוטלן בידו ולא בכלי הוא דפטרי רבנו, שאין דרך גזיזה בכך בחול". וכן לגבי ביטול בחמה שפטור ואין איסור מהתורה, כתב רש"י (בשבת לט. ד"ה דשרי) "דאין דרך בשולו בכך". ועיי' בגרות משה ח"ג או"ח סי' נב.

הוא דמיחייב, אתולדה אחרינא לא אהדינב. בשלם שלגו לא סיימו מאן אמר לוקה ומאן אמר אינו לוקה, אבל בתלמוד ירושלמי³⁸, הביאו מחלוקת זו וסיימו דר' יוחנן סובר אין לוקין ור"א סובר לוקין³⁹.

על פי דברינן, נראה לבאר את ההסבר הראשון בגמ', בהבנת מחלוקת ר' אלעזר ור' יוחנן אם דורשים כלל ופרט וכלל כשהכלל בעשה והפרט בל"ת, כך: לר"א סובר לוקין ודורש כלל ופרט וכלל, טעמו הוא, שיש קשר בין הלאוין, לבין הכללים של שביתת הארץ — הכתובים לפני ואחרי הלאוין — והלאוין המשמשים כפרטים, תכלית איסורן, הוא כדי שלא יפגום בשביתת הארץ. משום כך יש ללמוד במידת כלל ופרט וכלל על כל דבר שהוא כעין הפרט, וכשם שלוקין על זריעה וזמירה, כך לוקין על חרישה. ואפשר שלדעתו לוקין לא רק על חרישה אלא גם על שאר המלאכות, שיש בעשייתן משום פגימה בשביתת הארץ. ור"א יותר מחמיר מאביי בר פלוגתיה דרבא, הסובר שגם תולדות שאינן כתובות הן מהתורה, וכ"ש אבות מלאכות שאינן כתובות שגם הן מהתורה בזמן שביהמ"ק היה קיים, שגוהגת שמיטה מן התורה. ולפי ר' יוחנן שאין לוקין על חרישה, כיון שאין דורש כלל ופרט וכלל, ואין קשר לדעתו בין הכלל לבין הפרט, בין העשה לבין הלאוין, וכ"א יונק מטעם אחר. העשה משום שביתת הארץ, והלאוין מטעם חשיבות.

מהאמור עולה שר' יוחנן, אינו דורש לא רק כלל ופרט וכלל, אלא גם כלל ופרט. אולם רש"י לומד דר' יוחנן אכן דורש כלל ופרט, ומשום כך אין לוקין על חרישה, כיון שאין בכלל אלא מה שבפרט. ורק כשהכלל ופרט וכלל כולו בעשה או כולו בלא תעשה, הוא דורשו, אבל כאן שהכלל בעשה והפרט בלא תעשה, אינו דורשו ככלל ופרט וכלל. וכן פירשו עוד ראשונים⁴⁰ במו"ק שם כרש"י.

ב) גם לפי לישנא ב' בגמ', דכו"ע דורשים כלל ופרט וכלל, לפי הסברנו שניהם אכן סוברים שטעם איסור הלאוין משום פגם בשביתת הארץ, ובאמת גם בעושה שאר מלאכות עובר איסור מהתורה, וכל מחלוקתם היא רק לגבי חיוב מלקות אם דורשים כלל ופרט וכלל, אבל לגבי איסור דאורייתא כו"ע דורשים כלל ופרט וכלל לרבות כל שהוא כעין הפרט⁴¹.

38 פרק ח' דכלאים הל' א'; ופ"ז דשבת הל' ב'.

39 ומסביר המהר"י קורקוס ז"ל (פ"א מהל' שמו"י) דלכך הרמב"ם פסק בפ"א מהל' שמו"י הל' ב' והל' ג' כר' יוחנן דאין לוקין על חרישה, דר"א ור"י הל' כר"י. וכן מסביר נמי בשו"ת בצלאל אשכנזי בסוף סי' לה. אולם בכ"מ (שם הל' א) כתב "ובחרישה בשביעית נחלקו ר' יוחנן ור' אלעזר חד אמר לוקה וחד אמר אינו לוקה, ומספיקא לא מליקנין ליה. ועוד דרבא דאמר דאהני תולדות מיחייב אאהרייתא לא מיהייב סבר כוותיה. ועוד דבירושלמי פ"ז סיימו דרבי יוחנן סבר אין לוקין".

40 וכן מבואר בהמאירי; תלמיד ר"י מפאריש; רש"י האמת; תוס' רא"ט; ריטב"א; פי' מסכת משקין לאחד מרבותינו הראשונים ג; לדעת המ"ד דסובר אין לוקין על חרישה. ויעויין במאירי סנהדרין מו, ע"א ד"ה "כבר" שמבאר מה החילוק בין כלל ופרט וכלל, לריבה מיעט וריבה.

41 לכאורה קשה, מדוע אין הגמ' מסבירה שטעמו של מ"ד שאין לוקין הוא, משום שאי אפשר להעניש מלקות על סמך לימוד מכלל ופרט וכלל, כשם שאמרו לגבי מידת ק"ו,

תדע, שכן הוא, דהלוא בהסבר מחלוקתם, אין הש"ס מזכיר כלל את הפסוק "בחריש ובקציר תשבות"⁴², כפי שהזכירה הגמ' במו"ק⁴³ בדעתו של ר"ע, שלומד מהפסוק הנ"ל לאסור חריש בתוספת שביעית — בשיטת — וכ"ש בשביעית עצמה, עד שנאמר שרק לגבי חרישה שיש בה פסוק מפורש תהיה אסורה מהתורה לר' יוחנן ור"א, משא"כ שאר המלאכות שלא הוזכרו. דהרי גם לפי לישנא א' וגם ללישנא ב' הטעם של מ"ד שלוקין הוא משום שדורש כלל ופרט וכלל. לפיכך נראה שמחלוקתם היא לא רק לגבי חרישה, אלא בכל העבודות שבשדה ושבכרם. ועדין צריך עיון בד"ז.

ה. הסבר מחלוקת ר"א ור' יוחנן בירושלמי :

לפי דברינו מבוארים היטב דברי הירושלמי⁴⁴, דמפרש מחלוקת ר' יוחנן ור' אלעזר באופן שונה מתלמוד דידן. לא במידת "כלל ופרט וכלל", אלא במידת "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא וכו'". לר"א דסובר לוקין, טעמו הוא משום ד"ושבתה הארץ שבת לד" — כלל, "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" — פרט, הזורע והזומר בכלל היו, ולמה יצאו, להקיש אליהם ולומר, מה הזורע והזומר שהן עבודה בארץ ובאילו, אף כל דבר שהוא עבודה בארץ ובאילו. ולר' יוחנן דסובר אין לוקין, טעמו הוא, שכל מקום שהכלל בעשה והפרט בלא תעשה, אין מלמדין זה על זה. הרי מוכח דלר"א דסובר לוקין על חרישה, לא רק על חרישה, אלא על כל עבודה בארץ ובאילו, וכנראה שטעמו הוא משום שיש זיקה בין הלאוין לבין העשה של "ושבתה הארץ", ושניהם יונקים מאותו טעם, שרצון הקב"ה שהארץ תשבות

שאינו עונשין מן הדין. — אין מחייבין מלקות על סמך לימוד מק"ו. (סנהדרין עד, א לפי דעת רש"י ור"א בן ר"ש; כריתות ג, א לדעת ר' יצחק; ספרי ר"פ נשוא לפי ספר כריתות לשון לימודים שער ג' אות קיד).

ונראה לתרץ עפ"י מט"כ ר' אלי מזורחי ז"ל (פרשת שמיני) דהטעם לכך שאינו עונשין מן הדין, משום שהק"ו הוא היקש שכלי, ואדם דן ק"ו מעצמו, לכך חוששים לענין עונש, דאולי יש איזו פירכא לק"ו, וגמצא שנלקה לחינם. לפי"ז מובן מדוע על מידת כלל ופרט וכלל, אפשר להלקות, כיון שלפי רש"י (בסוכה לא, א ד"ה לא מקשינן) רק מידת ק"ו אפשר לאדם לדרוש מעצמו, אבל שאר המידות לא, אלא צריך לקבל מרבותיו, וע"כ אפשר להלקות על סמך לימוד ממידת כלל ופרט וכלל.

ברם לפי תוס' דחולקים שם על רש"י (בד"ה ור"י סבר) וסוברים דכל המדות אדם דן מעצמו חוץ מג"ש, א"כ קשה, מדוע לא נסביר שזהו הטעם של מ"ד דס"ל אין לוקין, כמו שאינו עונשין במידת ק"ו, דהלוא שניהם אדם דן מעצמו. ונראה לתרץ דבכ"ז יש חילוק בין ק"ו למידת כלל ופרט וכלל, דאע"פ ששניהם אדם דן מעצמו, מידת הק"ו הוא היקש שכלי, ומידת כלל ופרט וכלל אינה שכלית, ע"כ הגמ' מסבירה שהטעם למ"ד שאין לוקין הוא "מכדי זמירה בכלל וכו' למאי הלכתא כתיביהו רחמנא ? למימר דאהני תולדות הוא דמחייב, אתולדה אחררינא לא מחייב".

42 שמות לד, כא.

43 ג, ב, וכן הוא בר"ה ט, א; מכות ה, ב; שביעית פ"א מ"ד; ובגמ' שם מבואר שת"ק הוא ר"ע.

בשביעית. ולפי ר' יוחנן דסובר "דאין מלמדים זה על זה" גראה שסובר שאין קשר בין העשה ללאוין, ואין זיקה ביניהם, ושניהם כנראה יונקים, כל אחד מטעם אחר. ונראה מלשון הירושלמי שלדעת ר' יוחנן לא רק שאינו לומד כלל ופרט וכלל, אלא גם מידת כלל ופרט אינו לומד, ולא כפי שפירשו שאר הראשונים בבבלי, אלא לדעתו אין קשר בין העשה ללא תעשה, וכל אחד ואחד מטעם אחר, העשה משום שביתה, והלאוין משום חשיבות. ודוק מלשונו שכתב "אין מלמדים זה על זה", ולא כתב "ממדת כלל ופרט — שאין בכלל אלא מה שבפרט", דבכה"ג הלוא אחד מלמד על השני ⁴⁴.

ו. הסבר מחלוקת ר' ירמיה ור' יוסי בירושלמי בכלאים :

בהמשך הירושלמי בכלאים ³⁸ מובאת מחלוקת ר' בא ור' ירמיה לבין ר' יוסי. ר' בא מקרטגנייא ור' ירמיה סוברים דכיון שכתוב "שש שנים תזרע שדך" ⁴⁵, ממילא אנו יודעים שאין לזרוע בשביעית, וכן מהפסוק "ושש שנים תזמור כרמך" שאין לזמור בשביעית, שהרי זה לאו הבא מכלל עשה, עשה. וכיון שעל זריעה וזמירה אין צורך לאוסרם מהפסוק "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור". וא"כ ל"צ שני פסוקים. ואם תאמר שצריך את שני הפסוקים כדי לעבור עליהם בעשה ובל"ת. זה אינו, דאין צורך בעשה, שהרי כבר נאמר "ושבתה הארץ", אלא בעל כרחך בא ללמד על שאר עבודות הקרקע, שאע"פ שאינו לוקה עליהן, עובר עליהן בעשה. ר' יוסי אמר: "אפילו עשה אין בו", דהיינו שאין כל איסור עשה, לא לחרישה ולא לשאר מלאכות, ואין איסורן אלא מדברי סופרים. כך מבאר הפני משה שם ³⁸.

ב"קרבן העדה" ⁴⁶ ובס' "תורת הארץ" ⁴⁷ מסבירים, שר' יוסי דורש את הפסוקים בכלל ופרט, ובפני מאורות הגר"א ⁴⁸ מסביר שר' יוסי סובר כר' ישמעאל, שהפסוק "בחריש ובקציר תשבות" מדבר בשבת בראשית ולא בשבת הארץ וכר"ע במו"ק ⁴⁹. לאור הדברים דלעיל, נראה להסביר היטב מחלוקת ר' יוסי ור' ירמיה באופן אחר, דלר' ירמיה מהות האיסור בלאוין הוא בכך שפוגם בשביתת הארץ, ועל כך התורה הקפידה בהם, ואה"נ לכן גם בשאר עבודות הארץ שאינן מפורשות עובר באיסור עשה. וזריעה וזמירה אכן באות ללמד על שאר עבודות הקרקע לעבור עליהן בעשה. ואילו לפי ר' יוסי הלומד שאיסור חרישה הוא מדרבנן, כנראה שסובר שמהות האיסור בלאוין, הוא מפאת חשיבותן בדומה למלאכות שבת, לפיכך רק המלאכות המפורשות אסורות.

46 ירושלמי שבת פ"ו הל' ב'.

45 ויקרא כה, ג.

44 ועיוין במאירי סנהדרין מו, א, בהסברו הרחב על מידת כלל ופרט וכלל ופרט וכלל.

47 פ"ו אות טו.

48 משניות שביעית פ"א מ"ד.

הרב חנוך הכהן ארנטרוי זצ"ל — ששים שנה לפטירתו

א

הרב חנוך ארנטרוי נולד בשנת תרי"ד (1854) בק"ק אלטהופן (ע"י בודפשט) בהונגריה. עד גיל הבר מצוה למד אצל אביו ואצל רב המקום, הרב מרדכי עמרם הירש. אחרי הבר מצוה עבר ר' חנוך לשיבתו הידועה של הרב פייבל פלאוט בעיר שוראן. אחר שלוש שנים עבר לפרסבורג ולמד שם שבע שנים אצל הכתב סופר ובנו השבט סופר. בגיל עשרים ושלוש יצא הרב ארנטרוי לקהילת מגנצא שבגרמניה כמורה פרטי בבית משפחת בונדי. הרב הצעיר השלים בתקופה קצרה את לימודיו התיכוניים והשתלם בלימודים אוניברסיטאיים כתלמיד אקסטרן בהיידלברג. בהיותו בן ל"ב שנים, בתרמ"ו, נקרא הרב ארנטרוי לכהן כרב בקהילת "אהל יעקב", קהילת החרדים במינכן שבדרום גרמניה ושם כהן משך ארבעים שנה עד פטירתו ביום כח סבת תרפ"ו.¹

הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל תיאר בהספרו את הרב ארנטרוי "האיש הגדול ביותר שבקרננו"; "כלום לא היה מלא וגדוש בתורה כאחד הרבנים הזקנים בדורות הקדומים? וכלום לא היה אחד מצדיקי הדור?" ויחד עם זה "אדם גדול זה היה מזוין בכל מכשירי המדע והיה שליט בכל אוצרותיו" ומעל הכל "קשה היה למצוא גדול ממנו ביראת שמים ובמדות טובות". (לפרקים, עמ' רלג). מה היה היחוד המאפיין את הרב חנוך ארנטרוי זצ"ל? לרגל יום הזכרון הששים ננסה לעיין בדרכו המיוחדת של אחד מזקני הנהגה בדורו ונביא דוגמאות אחדות מאוצרו התורני.

לפני כמאה שנה היו רבנים רבים בגרמניה שגדלו בגרמניה ולמדו בה, — הרב עזריאל הילדסהיימר, הרב ש"ר הירש, הרב מוירצבורג ובניו, בעל נחל אשכול ובניו ומאוחר יותר הרב שלמה קרליבך ובניו, הרב מיכאל קהן ועוד. באותה תקופה כהנו בקהילות רבות בגרמניה רבנים אחרים יוצאי ישיבות הונגריה, ביניהן הרב מרדכי הורוויץ, הרב ד"צ הופמן, הרב שלמה ברויאר ובדור לפני השואה הרב שמואל שפיצר והרב ארנטרוי עד להרב א"י קליין והרב ברוך קונשטט. רבנים אלה, כל אחד בדרכו, חזקו את היהדות הנאמנה בגרמניה. בין רבנים אלה בלט הרב ארנטרוי בדרכו המיוחדת. מצד אחד הוא נשאר מושרש בלימוד תורה כדרכם של גדולי הונגריה

1 הפרטים על תולדות הרב ארנטרוי לקוחים מההקדמות של רבי יעקב צבי כהן נ"י לס' קמץ המנחה, ס' שירי המנחה וס' עיונים בדברי תו"ל ובלשונם. המעיין ימצא שם פרטים נוספים.

לכבוד יום הזכרון הששים התקיים בירושלים בשכונת בית וגן ערב זכרון, בו השתתפו בני משפחה, יוצאי קהילת מינכן ועוד.

ומצד שני השתמש ביופיותה של האסמיה והכללתה להצגת את לימוד התורה ולהרבות הבנה בדברי רבותינו. דרך זו אינה קלה, אמר הרב י"י ויינברג בהספדו הנ"ל, אבל הרב ארנטרוי היה סמל ומופת.

הרב ארנטרוי הצליח להעביר לתלמידיו שבמינכן את אהבת התורה נוסח הונגריה, אהבת לימוד התורה. טרם ככה נר התורה בדרום גרמניה, אבל היה צורך בהטבת הנרות ע"י כהן, היה צורך בשפתי כהן ישמרו דעת כדי לחזק את נאמני התורה. בכפרים המפוזרים בדרום גרמניה נשארו שומרי תורה רבים, אבל בערים היה המצב קשה יותר ונאמני התורה היו זקוקים לרב בעל שיעור קומה, איש אמת² ובעל מידות טובות, שדוגמתו האישית תחזק את צעירי הצאן ותולידם בדרך התורה. הרב ארנטרוי הצליח להשפיע על בהורים צעירים, גומרי גמנסיה, ללכת ללמוד שנה-שנתיים בישיבות שבהונגריה. ואכן, בהורים מקהילתו של הרב ארנטרוי נסעו לישיבתו של הרב יוסף צבי דושינסקי בגלנטא³. הם חזרו עם מטען תורני חזק שעמד להם בהמשך לימודיהם האוניברסיטאיים. כמוכן שסטודנטים אלה המשיכו אחר כך בלימוד תורה אצל הרב ארנטרוי והוא מצדו שמר על קשר הדוק ביותר עם תלמידיו. אין פלא שבקהילתו של הרב ארנטרוי במינכן גדלו משפחות מפארות, רופאים ואנשי מדע ששמרו על חיי תורה מלאים והמשיכו בהתמדה בלימוד התורה.

סוד הצלחתו של הרב ארנטרוי נעוץ כנראה גם בהחלטתו הנחושה לא לעזוב את קהילתו. אחרי פטירתו של הרב דוד צבי הופמן הציעו לו לעמוד בראש בית המדרש לרבנים בברלין, אבל הוא סירב. הוא השתתף בפעולות ציבוריות, אבל ראה תמיד את עיקר תפקידו בהפצת תורה בין אנשי קהילתו. הוא רשם לעצמו את חידושי בסוגיות ואת הדרשות ההלכתיות שנתן בשבת הגדול ובשבת שובה. כמו כן רשם את תמצית דרשותיו שנאם בשבתות בבית הכנסת. הרב ארנטרוי השתתף באופן קבוע בשנתון הספרותי התורתי שיצא לאור בפרנקפורט ומשך כעשר שנים פרסם בבמה זו מחקרים לשוניים וענייניים בנושאים תלמודיים. כמו כן סיים את "דקדוקי סופרים" על מסכת חולין, מפעלו של הרב רפאל נתן נטע רבינוביץ. הרב ארנטרוי עמד במשא ומתן של הלכה עם גדולי הדור ובספרי שאלות ותשובות שונים מובאים דבריו.

צרות משפחתיות רבות עברו על הרב ארנטרוי, אבל הוא זכה להקים משפחה מפוארת. בניו ובני בניו המשיכו את דרכו וכיום חיים צאצאים רבים בארץ ישראל

² ראה "בשער הספר" לס' שירי המנחה, הערה 4 בשם ד"ר אליעזר לוינגר ז"ל "כששאל אותו אחד התלמידים בענין קשה בגמרא, אף פעם לא ענה מיד אלא ישב שקוע בהרהורי דומיה, ורק אחרי זמן מה יצא מפיו הפשט הפשוט שרק הוא בדיקנותו ידע למצוא". זה מיווג של אהבת האמת, ענוה ולמדנות אמיתית, עם כבוד הבריות.

³ בהקדמות לספרים הנ"ל (הערה 1) לא מוזכר שהרב ארנטרוי השפיע על בהורים במינכן לנסוע לישיבה בהונגריה. בידי משפחת ד"ר אליעזר לוינגר נמצאת חבילת מכתבים שאליעזר לוינגר ז"ל שלח להוריו מהישיבה בגלנטה. רצוי שמכתבים אלה יופיעו בדפוס בתרגום עברי. מובאים שם פרטים מעניינים על ישיבתו של הרב יוסף צבי דושינסקי וצ"ל ועל החיים בישיבה הונגרית בעיני בוגר גמנסיה במינכן המשתדל בדרכו-הוא להשתלב בחיי הישיבה.

אשר מתיחסים בגאווה לרב חנוך הכהן ארנטרוי זצ"ל. גם בחוץ לארץ חיים בני בנינים ונינים רבים אשר ממשיכים את שלשלת המשפחה, ביניהם רבנים ומחנכים.

קרוב לפטירתו הכין הרב ארנטרוי את ספר מנחת פתים, דרשות בהלכה שדרש לבני עדתו בשבת שובה ובשבת הגדול, שנים אחדות אחר פטירתו (תרצ"ב) הופיע ספר מנחה טהורה, ליקוט של מאמרים (בגרמנית).

חננו, רבי יעקב צבי כהן נ"י עשה רבות למען הוצאת ספרי הרב ארנטרוי. בהיותו בקרית שמואל שע"י חיפה טרח רבי יעקב צבי כהן להופעת דברי הרב ארנטרוי בלבוש עברי. כך הופיע "קומץ המנחה", דרשות על התורה, "שירי המנחה", חדושים ותשובות וכן "עיונים בדברי חז"ל ובלשונם".

דרכו של הרב ארנטרוי בהלכה מתחלקת לשני תחומים, מצד אחד לימוד בסוגיות הש"ס, חידושים בש"ס ושאלות ותשובות ומצד שני עיונים בדברי חז"ל ובלשונם. בספריו "מנחת פתים" על סוגיות בש"ס (ב' חלקים) עומד לפנינו ראש ישיבה העובר עם תלמידיו סוגיות קשות, מסביר שיטות הראשונים ומדייק בדברי המפרשים.

כיוון אחר אנו מוצאים בעיוני הרב ארנטרוי בדברי חז"ל ובלשונם. אין כאן עיונים מקיפים בסוגיות בש"ס או משא ומתן בשיטות הראשונים, אלא עיונים בנושאים תלמודיים, עיונים לשוניים ואף הערות בנושאים היסטוריים הקשורים בלימוד גמרא⁴. כך, למשל גזירת חז"ל "לא יצא אדם בסנדל המסומר" (שבת ס, א). הרב ארנטרוי מסביר שהסנדל המסומר היה חלק ממדי הקרב הרגילים של החייל הרומאי או היווני. יום אחד, בשבת, מצאו פליטי החרב שהסתתרו במערה סנדל המסומר בפתח המערה. היהודים במערה חששו שאכן חייל רומאי גילה את פתח המערה והלך להזעיק עזרה כדי לכבוש את המערה. בעקבות המהומה נהרגו רבים ואילו אחר כך התברר שהסנדל היה של יהודי.

נושאים רבים נדונים בעיונים אלה, מנין פסוקי התורה, מנין פסוקי תנ"ך ומאמרי המסורה בפירושי רש"י, נושאים רבים בהבנת לשון חז"ל, עיונים קצרים בדברי הראשונים והכל בצורה בהירה.

דרך מיוחדת היתה להרב חנוך הכהן ארנטרוי זצ"ל, שילוב של מחקר עם אמונת חכמים. בין מאמריו נמצאים דברי מחקר לשוני והסטורי שחוקר גדול יכול להתפאר בהם, אך אצל הרב ארנטרוי הדברים מובאים בהצנע לכת, תוך כוונה יחידה להרחיב את לימוד התורה ולהסביר גקודות סתומות. הוא אהב לשלב במאמריו דברי זכרונות על גדולי ישראל המובאים בפירושיהם ותשובותיהם. הרב ארנטרוי סיפר מעשים על גדולי ישראל כמו ששמע מרבותיו, ובמיוחד מפי רבו, הרב פייבל פלאוט אשר מסר את הדברים בשם רבו בעל החתם סופר. וזה לשונו: "מעשה זה שמעתי כך כמעט

4 בספרים השונים של הרב ארנטרוי לא מצאתי, אפילו פעם אחת, ויכוח עם מחקרים בלתי נאמנים. אין להניח שהרב ארנטרוי פסל ויכוחים עם חוקרים רפורמיים. כנראה רצה הרב ארנטרוי לתת את חלקו בבנינה של תורה, לבאר ולהבהיר, בלי מלחמה עם הסותרים. כך נשאר הרב ארנטרוי בגדר של תורה בלבד. אין להכחיש שיש צד שלישי בויכוחים עם מהרסי הדת. רבים מיהודי אשכנז שמעו על דעות נפסדות של מהרסי הדת מתוך קריאה בספרי הרב הירש ואילו מפירושי הרב ד"צ הופמן לס' ויקרא וס' דברים שמעו על טיעוניהם של בעלי ביקורת המקרא.

מלה במלה מפי מורי הבלתי נשכח... הוא שמעתי מפי אבותי שהיה עד ראייה ושמיעה באותו מעמד. הדברים עשו עלי רושם כה חזק עד שהיום, לאחר חמישים שנה, אני זוכרם כאילו סופרו לי לפני כמה חדשים". והוא ממשיך: "לעיתים גם סיפר מהייתה של שאר גדולי תורה. מורי שהקדיש את רוב זמנו, את כחו ואת מרצו לתלמידיו, נהג כך כדי לנטע בלבם אהבת תורה ויראת שמים. וכך נוצרו צעד אחר צעד לעינינו דמויותיהם מלאי הצדקות והגדולה של גדולי תורה אלה. ובמיוחד עומדת לפני דמותו של רבי נתן אדלר שהכירוהו כה מעטים ושהתנכרו לו במולדתו כה רבים...". (עיונים בדברי חז"ל ובלשונם עמ' סד).

הרב ארנטרוי מסר פרטים נוספים מפי רבו על הפגישה של רבי נתן אדלר ותלמידו החתם סופר עם הנודע ביהודה הרב יחזקאל לנדוא בפראג בשנת תקמ"ג. על הפגישה הזו כתב החתם סופר בתשובותיו (יו"ד סי' רנ"ב וסי' של"ח). הרב ארנטרוי מתאר את הפגישה בין שלושה גדולים אלה בצורה חיה ומרתקת, מוסר על הדיונים ביניהם ואף מוסיף פרטים בלתי ידועים (שם עמ' סב והלאה). כך מובא שם שרבי נתן אדלר לא רצה לשבת על הכסאות המרופדים בגינתו של הנודע ביהודה משום חשש של "קשים בכלאים", וזה הביא לויכוח הלכתי בין שני הגדולים.

ב

מאמרי הרב ארנטרוי הופיעו כאמור בשעתו בשנתון הספרותי בפרנקפורט, במה תורנית, בה השתתפו רבנים והוקרים נאמנים. חלק נכבד ממאמרים אלה הופיעו אחרי פטירתו של הרב בספר "מנחה טהורה" (פרנקפורט ענ"מ תרצ"ב). המאמרים הופיעו אז בלבוש המקורי, בגרמנית. לפני כעשר שנים הופיעו מאמרי הרב ארנטרוי בתרגום עברי בשם "עיונים בדברי חז"ל ובלשונם" (מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח). ספר זה אינו מקביל בדיוק לספר הראשון. חתן המחבר, הרב יעקב צבי כהן נ"י הוסיף מאמרים אחדים שלא הופיעו בספר הראשון, וכן עשה שינויים קלים בסדר המאמרים ועריכתם. חבל שיש גם קיצורים ואף הוצאו מאמרים אחדים. כך לא מצאתי במהדורה המורחבת את דברי הרב ארנטרוי בקשר לדברי רבי עקיבא איגר בתשובותיו סי' נח שתמה על המנהג להניח את היד על המזוזה בלי לחלק אם המזוזה בתוך תיק או לא, והרי אסור ליגע בה ביד ערומה. רעק"א מסיים שם "והך מלתא גופא להניח ידו על המזוזה אין לו מקור בש"ס, רק בש"ע (סי' רפ"ה בהג"ה) בשם מהרי"ל, אם כן פשיטא שלא לעשות כן אם יש בו חשש איסור שמקורו בהש"ס", כשאר המזוזה בתוך תיק. הרב ארנטרוי (מנחה טהורה, עמ' 159) מביא שתלמיד חכם, דיין בעירו של הרעק"א, הרה"ג מו"ה ליב קרויע ז"ל כתב אליו שלמנהג הנ"ל יש מקור בגמרא עבודה זרה יא, א. מובא שם שהקיסר הרומאי שלח שליחים אל אונקלוס בר קלונימוס הגר כדי להחזירו. הקיסר צוה לא להכנס בוויכוח עם אונקלוס, אבל אונקלוס "כי נקטי ליה ואולי חזא מזווחא [דמנחא אפתחא] אותיב ידיה עלה" וע"י פעולה זו של שימת היד על המזוזה הצליח אונקלוס לפתוח בשיחה עם השליחים עד שגם הם התגיירו. הרב ארנטרוי ענה לדיין הנ"ל שאין לו תשובה על קושייתו. ואף יותר מזה. הרמ"א ביו"ד מביא את המנהג בשם מהרי"ל ומן הראוי להפש בדרכי משה על הטור את מקור ההגה"ה של הרמ"א בשולחן ערוך. ואכן בדרכי משה מביא הרמ"א את הגמרא הנ"ל כמקור למנהג הנ"ל! בהערה בשולי הגליון

מציין הרב ארנטרוי שאולי רק במקרה מיוחד זה שם אונקלוס את ידו על המזונה, אבל בכל זאת קשה לטעון שלמנהג "אין שורש בגמרא".

אגב, יצויי, שקושיה זו על רבי עקיבא איגר מובאה כבר בס' הכתב והקבלה (דברים ו, ח). אחר הבאת המנהג הנ"ל ומקורו בגמרא, הוא מעיר וז"ל "ומן התימה שבתשו' ר"ע איגר סי' ג"ה שאין להנחת יד במזונה מקור בש"ס"ו.

אי-דיוק בדיבור המתחיל לפני פירושו של רש"י יכול להביא לידי טעות. בפסחים ו, ב מובא "אמר רב יהודה אמר רב הכודק צריך לבטל" ומפרש רש"י לפי הנדפס "בלבו סמוך לבדיקה מיד ואומר כל חמירא דאיכא בביתא הדין לבטל". הצל"ח מקשה על הסתירה שברש"י שהרי בהתחלה רש"י מפרש שהביטול יהיה "בלבו" ומיד אחר כך ממשיך "ואומר כל חמירא". הרב ארנטרוי מוכיח שרש"י גרס בדברי רב יהודה אמר רב "הכודק צריך לבטל בלבו". כך גרס הר"ה, כך מביא רש"י לעיל דף ו, ע"א (ד"ה כופה) וכן גרס האור זרוע "אמר רב יהודה אמר רב הכודק צריך לבטל בלבו, פירש סמוך לבדיקה מיד יאמר כל חמירא". רש"י עמד כאן לפני קושי. הגמרא מביאה בשם רב "צריך לבטל בלבו" ואילו בירושלמי מובא במפורש שלפי רב "צריך שיאמר". לכן פירש רש"י את דברי רב "צריך לבטל בלבו" שהכונה שיאמר גוסס של ביטול. אחר כך באו המעתיקים והזיזו את דיבור המתחיל של רש"י "הכודק צריך לבטל בלבו" והעבירו את מלת "בלבו" להתחלת פירוש רש"י וכך מובא אצלנו "הכודק צריך לבטל" ופירש"י "בלבו סמוך לבדיקה מיד ואומר" (עמ' לו). הדברים ברורים ומאירים.

"העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה" (מגלה כד, ב) ומפרש רש"י "העושה תפלין שבראשו... עגולה כביצה וכאגוז, סכנה שלא תכנס בראשו... ואין בה מצוה דמרובעות בעינן". כך מפרש גם רבנו חננאל ואילו רבינו תם חושש שבשעת הסכנה לא תגן עליו המצוה. הרב ארנטרוי מציע פירוש אחר. המשנה מן ההלכה כדי לקיים מצוה בשעת הסכנה יוצא קרח מכאן ומכאן: אם יתפסו אותו לא יעזור לו שיטען שלא הניח את התפלין כהלכתו, וגם אם לא יתפסו אותו, הוא לא קיים את המצוה. וזו כוונת חכמינו: "סכנה ואין בה מצוה", הסכנה נשארת ואת המצוה לא קיים. הרב ארנטרוי סבר שצירוף שיטת רש"י ושיטת רבנו תם מביא כאן את הפירוש הנכון. "סכנה" לא כפירש"י "שלא תכנס בראשו" אלא כפי ר"ת "בשעת הסכנה" ואילו "ואין בה מצוה" לא כפי ר"ת "לא תגין עליו המצוה ולא יעשה לו נס" אלא כפירש"י "ואין בה מצוה דמרובעות בעינן". והרב ארנטרוי מביא דוגמא נוספת בענין מזווה "תלאה במקל או שהניחה אחר הדלת סכנה ואין בה מצוה" (מנחות לב, ב) ושם התחלפו שיטות רש"י ור"ת. והרב ארנטרוי מוסיף שמכאן אזהרה לא לשנות קיום המצוה בשעת הסכנה. מוטב לבטל את המצוה לשעה, "גזירתא

5 במקומות אחרים הזכיר הרב ארנטרוי את פירושו של הכתב הקבלה, אבל כנראה לא תמיד השתמש בחומר הרב שבספר זה. בהגדרה של "נחל איתן" (דברים כא, ד), אם זה עמק קשה או נתל שוטף, מביא הרב ארנטרוי הוכחות לכאן ולכאן (עיונים בדברי הו"ל ובלשונם, עמ' קד); רוב ההוכחות מובאות כבר ב"הכתב והקבלה" על אתר וראה מש"כ בקונטרס "פרשנים ופוסקים אחרונים בפירושו של הרב ש"ר הירש לתורה", עמ' 1. הערה 3.

עבידא דבטלה, אך "שבשכתא כיון דאף על גב דמחלוקתא הוה ליה שבוש שנושרש (עמ' צ). ואולי כיון הרב ארנטרוי בפירושו לדברי המנהיג "וקבלתי מרבתי בצרפת שבשעת השמד ר"ל שהיא סכנה למי שמניחה ואין ראוי להניחה ולסמוך אניסא משום דאין בה מצוה שאינה עשויה כהלכה למשה מסיני" (המנהיג, הלכות תפלין).

מאמר קצר, אך חשוב למדי כתב הרב ארנטרוי על סדר ל"ט מלאכות במשנה (שבת עג, ב) החורש, הזורע וכו' ואילו הרמב"ם (הלכות שבת, פרק ז, הלכה א) אינו מביא את המלאכות בשם הפועל אלא בשם העצם "חרישה, זריעה" וכו'. בעקבות רבי מרדכי בנעט בספרו מגן אבות מסביר הרב ארנטרוי שמקור השינוי בעובדה שהמשנה מביאה את המלאכות גם לפי רבי שמעון הסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור ולכן צריכים כוונת העושה "הזורע והחורש", ואילו הרמב"ם פוסק כרבי יהודה שהעושה מלאכה אע"פ שאינו צריך לגופה חייב, ולכן מביא הרמב"ם "חרישה וזריעה". הרב ארנטרוי מסיים "אם אכן כך הוא, בהכרח שהרמב"ם יביא את 'המכבה והמבעיר' בסדר הטבעי, שהרי לפי שיטתו גם כיבוי שאינו צריך לגופו הוא מלאכה. פתחתי את הרמב"ם ומצאתי שאכן הוא בסדר המלאכות הבערה וכבייה" (עמ' כג).

הסברו זה של ה"מגן אבות" מובא בצורות שונות בספרי אחרוני האחרונים כגון "אמרי דעת" שבת פ"ז משנה ב וראה שם ב"קול סופר". לפני שנים כתבתי בשולי הגליון של ס' מנחה טהורה שלפי הסבר זה מובן דבר נוסף. סדר המשנה "הזורע והחורש" ולפי הגמרא (שם עג, ב) "תנא בארץ ישראל קאי דזרעי ברישא והדר כרבי", כלומר סדר המשנה "הזורע והחורש" לפי הנהוג בארץ ישראל שחורשים [גם] אחרי הזריעה. הרמב"ם מביא את הסדר הרגיל "חרישה וזריעה", בלי לציין שבארץ ישראל חייבים גם על החרישה שאחרי הזריעה, אף שזו גמרא מפורשת. לפי הסברו של הרב ארנטרוי מובן הדבר שהרמב"ם אינו צריך לציין דין זה, שהרי לפי רבי יהודה בודאי חייבים על חרישה כזו. וכן מצאתי בספר ראש יוסף, חידושי בעל פרי מגדים על שבת עג, א שהקדים את ה"מגן אבות" בהסברו הנ"ל שהרמב"ם פסק כרבי יהודה ואף הסביר "שהרמז"ל לשטתי דכל שדומה ממש פשיטא שאבות יקרא ומאי קמ"ל דחרישה שני' אב הוה, פשיטא דהא דומה ממש" עי"ש.

דברי הרב ארנטרוי נכתבו בסגנון מיוחד; יחד עם הקורא הוא עובר על הנושא הקשה עד שכאילו ביחד מגיעים לפתרון. לפעמים מסתפק הרב ארנטרוי בהטעמת הבעיה בלבד, כדי להביא את הקורא לעיון נוסף בנושא.

במאמר "מפני הרעי" דן הרב ארנטרוי בהגהותיו של רבי יוסף שאול נתנזון שדחה בתוקף את הפירוש שפירוש "רעי" — בקר-מרעה (שבת קלו, ב) בניגוד לפירוש הראשונים שזה זבל בקר. הרב ארנטרוי מציין שגם הפירוש "רעי" — בקר מרעה, הוא עתיק ומובא ברבינו חננאל, והר"ן בשם ר' יהונתן מלונגיל, והוא מסביר למה רי"ש נתנזון התנגד בשעתו לפירוש החדש (שם, עמ' כז). בזמננו הרחיב הרב קלמן כהנא שליט"א במאמרו "דרכי פירוש המשנה" (חקר ועיון, ח"א עמ' קלב והלאה) בנושא עדין זה, עד איפה אפשר לחדש פירושים חדשים בפירוש המשנה וכמובן מובאים שם גם דברי הרב ארנטרוי.

בין הנושאים בהם עסק הרב ארנטרוי נמצאים דברים הקשורים בארץ ישראל והמקדש, דיני מלך ויום טוב שני בזמן המקדש, פטום הקטורת וצווערי הלויים, השלחן

במקדש והסמיכה בקרבן, ~~אזרחת-העניינים-המגבים ועוד.~~ בדין ספר תורה של מלך העיר על דברי הרב ש"ר הירש זצ"ל בפירושו לתורה דברים יז, יח שהמלך יכתוב את ספר התורה "במו ידיו". הרב ארנטרוי שאל אם יש מקור לשיטה זו שהמלך יכתוב בעצמו את ספר התורה? בהל' ספר תורה פ"ז ה"ב מובא "וזה שכתב או שנכתב לו אחר שמלך" ומכאן שגם במצות כתיבת ספר תורה ע"י המלך חל הכלל "שלוחו של אדם כמותו", אף כמובן גם במצוה זו חל הכלל "מצוה בו יותר מבשלוחו". (שם, עמ' רמט, הערה 2). קושיה זו אפשר לחזק ע"פ תרגום יונתן שם "ויכתבון ליה סביא ית פרשא אורייתא הדא" ומכאן שעיקר המצוה שזקני בית הדין יכתבו את ספר התורה של המלך. וכן דעת הנצי"ב ב"העמק דבר". אך נראה שקשה לומר שהמצוה דוקא על הזקנים. במספר מקומות בתרגום יונתן יש תיאור של קיום המצוה בפועל כמו שזה היה נהוג בסוף בית שני ואין כאן דוקא שיטה חדשה⁶. לכן אין פלא שתרגום יונתן ציין שזקני בית הדין כתבו את ספר התורה של המלך והרי זה מתאים למצב העגום של המלכים בסוף בית שני שרובם היו רחוקים מחיי תורה. ובענין דברי הרב הירש הנ"ל יש לומר שאין זה תמוה שהרב הירש ציין איך על המלך לקיים את המצוה לבתחילה. בספר האשכול, הל' ספר תורה מובאים דיני כתיבת ספר תורה של המלך ושל הדיוט. מובא שם שאם אי אפשר לו, ישכור סופר הכותב לו לשמו, אבל "ודאי מצוה רבה עביד אם כותב הוא בעצמו". אין זה חיוב, אבל מצוה רבה שהמלך יכתוב בעצמו.

סנהדרין יז, א: "אמר רב כהנא סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו". הפירוש הרגיל שהנאשם פטור. הרב ארנטרוי מביא פירוש נוסף. ב"פני מבין" (סלונגי תקע"ו) נאמר בשם המאירי שפירוש "פוטרין אותו" הוא "ממחרין להורגו", — בדיוק להיפך מהפירוש המקובל. הרב ארנטרוי סובר שגם הסמ"ג, מ"ע צח פירש כך. אחר כך מצא שבעל תורה תמימה שמות כג, א מביא פירוש זה בשם הרמ"ה, אבל הרב ארנטרוי העיר שזה טעות, שהרי בפירוש הרמ"ה לסנהדרין לא מובא פירוש כזה (עיונים בדברי חז"ל ובלשונם עמ' קסו והלאה).

בסי מרגליות הים הביא הרב ראובן מרגליות מפרשים אחרים שפרשו כך, ביניהם שיטה שבסוף ספר חמרא דחיי וספרו דינא דחיי על הסמ"ג בשם תוספות הרא"ש בשם רבינו מאיר. בדור האחרון נדפסו תוספי הרא"ש על סנהדרין ואכן מובא הפירוש הזה שם בשם רבינו מאיר. כנראה הכונה לרבי מאיר מרוטנבורג, רבו של הרא"ש ואין הכונה לרמ"ה ובודאי לא לרבי מנחם המאירי, שהרי בפירוש המאירי לא נמצא פירוש כזה; כמו כן לא מוזכר המאירי בשום מקום בשם רבי מאיר. בדורנו ידוע לנו מקור נוסף לפירוש הנ"ל, בתוספות חכמי אנגליה שהוציא הרב

6 לגבי חילול גטע רבעי מובא בתרגום יונתן ויקרא יט, כד ודברים כ, ו שזה נעשה ע"י כהן "אתפרק כהנא". אין הכרח לראות כאן שיטה חדשה אלא גילוי של הנהוג לעשות את שומת הפירות ע"י כהן, שהיה רגיל לעשות שומא, שהרי עפ"י ההלכה השתתפו הכהנים בדיני ערכין ופדיון הקדשות. וכן לגבי תרגום יונתן במדבר יט, יח—יט שכהן (ולא ישראל טהור) יזה מאפר הפרה על הטמא. וראה מש"כ המעיין, גיסן תשל"ה, עמ' 37 והלאה. כמובן נמצאים חידושי הלכה בתרגום יונתן, אבל אין להפריה.

אברהם סופר (ירושלים תשכ"ח): "...לא קאמ' דפטר ממש אלא כמו הפוטר מחבירו והכי פירושו נפטרו אותו ולהרגו מיד בלא הלנת דין. מפני הה"ר אליהו". הכונה לרבי אליהו בנו של רבי משה מלונדריש וראה שם בהקדמת המהדיר שתוספות חכמי אנגליה נכתבו לפני התוספות שלנו.

בספר "שירי המנחה" נאספו חידושי תורה על תנ"ך וש"ס וכן שאלות ותשובות בארבע חלקי שולחן ערוך. רבנים בארצות שונות פנו אל הרב ארנטרוי בשאלות קשות כמו שמות גטין, בהלק אורח חיים סי' ח יש תשובה לבנו אלחנן, הייל בצבא הגרמני במלחמת העולם הראשונה, אם אפשר לקדש בליל שבת על שתי פרוסות לחם, במקום לחם משנה. הרב ארנטרוי התיר⁷. בן זה שלחם עבור גרמניה במלחמת העולם הראשונה, נספה בתא הגזים בשואה, ה' יקום דמו. נחמא פורתא שכל בני משפחתו נצלו ועלו אחרי השואה לישראל.

בספר שירי המנחה מובאים חידושי תורה רבים לפי סדר הש"ס, כולל משא ומתן עם רבנים ותלמידים. בעמ' מז מובא עיון בנו"נין ההפוכים בפרשת ויהי בנסוע הארון. פירושו מופנה לגיסו רבי שלום גולדשמיט מראשי היהדות החרדית בגרמניה שנספה בחורף תש"ה בברגן בלזן הי"ד. היה מן הראוי להוסיף המילים "השם יקום דמו" אחרי הזכרת שמותיהם של אלה שנספו בשואה, כמו בנו וגיסו הנ"ל. הצעה-בקשה זו אינה מצטמצמת לספר זה. הם מתו מיתות משונות, לא זכו לקבר ועצמותיהם נשרפו והם זכאים לאיזכור המינימלי הי"ד.

בדין "מים שלנו" (סי' יג) כותב הרב ארנטרוי שהראשונים נתנו טעמים שונים לדין זה: "כלל העולה מדבריהם שאין אנו יודעים הטעם הברור וצריכים אנו לחוש לדברי כולם לכתחילה, דמכיון שלא נאמר טעם מפורש בגמרא אולי היה להם טעם כמו שאינו ידוע לנו ואסור לפרוץ גדר". בהמשך התשובה מביא הרב ש"כולם מודים לקופרניקוס שהשמש עומדת והארץ סובבת על ציריה פעם אחת בכ"ד שעות". והוא מסיים: "ובאמת כבר נמצאת שיטה זו בספר הוהר פרשת ויקרא על הפסוק ואם זבח שלמים קרבנו".

ששים שנה אחרי פטירתו עומד הרב חנוך הכהן ארנטרוי זצ"ל עודנו לפנינו כמורה דרך לדורו ולדורות הבאים. בצעירותו ספג תורה ויראת שמים בישיבות גדולות. אחרי השתלמות במדע ובחכמה המשיך את דרכו בקודש ונהיה לאחד מגדולי התורה בגרמניה. הוא השתמש בחכמה ובמדע בצורה מבוקרת כטבחות ורקחות לתורה. אמנם הרב ארנטרוי לא היה היחיד שצייד בדרך זו, אבל הוא היה דמות מחנכת בהגשמה המרשימה — רב קהילה ורועה נאמן בנוסח רבני הונגריה, תוך גיצול של חכמות אחרות להרחבת היריעה ולהבנה עמוקה בתורה ובמסורה. הרב חנוך הכהן ארנטרוי זצ"ל הראה איך לימוד תורה לשמה, יחד עם טעימה של החכמה האנושית, מביא להגדיל תורה ולהאדירה.

7 לא מצאתי דיון בספרי הפוסקים בדין זה שאינו בלתי שכיח לגמרי. דברתי על שאלה זו עם אחי היקר שלמה הי"ד בחורף תש"ה במחנה ברגן בלזן, כאשר לא היה לנו בליל שבת כי אם שתי פרוסות לחם.

הרב ארנטרוי כדרשן

דרשותיו של הרב ארנטרוי מצטיינות בפשטותן, לא קושיה על קושיה, לא הר של תירוצים אלא פרשנות ע"פ חז"ל, דברי המפרשים ובמקומות רבים רעיונות חדשים המשתלבים יפה בפסוק. בשנת תשכ"ו הוציא רבי יעקב צבי כהן ג"י ליקוט דרשות "קמץ המנחה". בשנת תשל"ב הופיעה מהדורה מורחבת ובשנת תשל"ח הופיעה מהדורה חדשה עם כ"ו דרשות נוספות מתוך כתבי יד של הרב ארנטרוי. בינתיים הופיעה כבר מהדורה חמישית. נביא דוגמאות אחדות מהרעיונות שבספר זה. אברהם אבינו סירב לקבל משלל המלחמה "אם מחוט ועד שרוך געל ואם אקח מכל אשר לך וכו'" (בראשית יד, כג). והרב ארנטרוי מסביר: "אם אנו רוצים להכיר מה היא ברכת ה' האמיתית, עלינו לדעת את הסימנים המובהקים של ברכת ה'. סימן ברכת ה' המקורית נותן לנו שלמה המלך: ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה (משלי י, כב). ... ברכת ה' איננה מביאה עמה כל עצב, לא בגוף ולא בגפש. ברכת ה' אינה צומחת על הריעות וחורבן בני אדם, שביתם נהרס ונחרב, ממוגם ורושם אבד. רק הברכה הצומחת מיגיע כפים, עבודה ויצירה היא מתנת אלקים ... יש עושר שאינו ברכת ה'. עושר שאינו נרכש בעבודה יצרנית, אלא ע"י ניצול מצוקת עניים וצרת מרודים. ... לכן דחה אברהם הצעת מלך סדום בתוקף, כי ה' הבטיחהו שיעשרנו וברכת ה' אין עמה עצב. לא יהיה איש או אשה בעולם שמחורבנם נבנה אברהם ויאמרו: אני מחלקי העשרתי את אברהם. ברכת ה' האמיתית לא תביא עצב, לא לאחרים ולא למקבל הברכה" (עמ' כז). מעניין הדבר שהרב ארנטרוי ראה את מקור פירושו בדברי רש"י בשם חז"ל שאברהם סירב לקבל רכוש ממלך סדום "שהקב"ה הוא הבטיחני להעשרני שנאמר ואברכך וגו'". לפי הרב ארנטרוי אין בסירוב זה סתם הסתמכות על ברכה מידי ה', אלא סירוב מפני שלא תתכן ברכת ה' הצומחת על צער של אחרים.

על ברכת ה' הבנויה על יגיע כפיו עמד המחבר גם במקום אחר. חג הסוכות עומד בסימן של השגחה נסית ואילו שמיני עצרת מסמל את הבטחון על השגחת ה' במעשי ידינו: "לעומת ההשגחה על עם ישראל במדבר, אשר היתה בדרך נס, איננו מבקשים שיפתח ה' את אוצרו ויפרנס אותנו בלי יגיעה. עלינו נאמר: יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו ולברך את כל מעשה ירך (דברים כח, יב). לתוספת השלמה זאת מרמזו שמיני-עצרת. הסוכה מלמדת בטחון בה' ושמיני-עצרת הדרך והכיוון של בטחון זה, כגשם המפרה את הארץ אחרי עבודת האדמה. מצוה וחוב עליך כיהודי, אהוב את המלאכה — השכם וערב, את ירך הפעל ואת רוחך אמץ על פי הברכה אשר נתן לך ה' לקיום חייך וחיי משפחתך, אבל חשוב וזכור, שיגיע כפיך לבד אינו קובע את מעמדך בחיים — אלא יגיעתך וזקוקה לסיעתא דשמיא, כך קבע הבורא בבראשית, שברכת האדמה קטורה למטר השמים. העשבים עמדו מוכנים עד שבא אדם הראשון ובקש עליהם וירדו גשמים וצמחו, ללמד שהקב"ה מתאוה לתפלתם של צדיקים" (עמ' יז).

ומכאן לאי-הבנה על הקללה שנגזרה על האדם אחרי החטא הראשון: "חיי אדם בגן עדן מתוארים בטעות כחיי בטלה וכאילו רק אחרי חטאו נגזרה עליו קללה

לעבוד את האדמה וכהכרח של היאבקות לקיום נפשן, רק מי שאינו מכיר ויודע את הברכה הטמונה בעבודה, את הכבוד שהיא מביאה לעושיה, לו המלאכה היא קללת המין האנושי⁸. אכן, הקללה אינה עצם העבודה אלא גזרת "וקוץ ודרדר תצמיח לך" ו"בזעת אפיק תאכל לחם", עי"ש.

בפרשת קדושים מובא מורא אב ואם ושמירת השבת. יראת כבוד להורים היא הצעד הראשון ל"קדושים תהיו" וצעד נוסף הוא שמירת שבת. קדושה מאופפת את היהודי בבואו לביל שבת הביתה "מנוחת השבת מקרינה מהנרות של השבת עליו ועל כל הבית, מגדול ועד קטן... ביום השבת כוחן האב את בניו בלימודם... האב בעצמו לומד עם הבנים ואמא מלמדת עם בנותיה" (עמ' קלט).

ומכאן לרעיון לקראת חג הפסח. במדרש מובא טעם על השם "שבת הגדול": "כל העושה עבירה ומתחרט בה ועושה תשובה הקב"ה מכפר לו על עוונותיו ולפיכך נקרא שבת הגדול". והכוונה "שקר ואמת אינם דרים בכפיפה אחת. זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו" כי מי שמתנכר לאביגו שבשמים אין לו חלק בו... חשיבותו של יום זה שנקרא שבת הגדול היא שבו ביום הפסיק העם במצרים לעבוד עבודה זרה. היום הזה היה להם כעין יום הכפורים. לכן אמר המדרש, כשאדם עובר עבירה ומתחרט בה ועושה תשובה, מכפרים לו כל עוונותיו, ולפיכך נקרא שבת הגדול" (עמ' קכא)⁹.

מי שירצה להנות מדרשותיו של הרב ארנטרוי ימצא רעיונות נוספים בספריו "מנחת פתים" חלק א וב. בספרים מרוכזים דרשות בהלכה שהרב ארנטרוי דרש בשבת שובה ובשבת הגדול. בדרך כלל פתח וסיים הרב בדברי אגדה והתעוררות. נסיים בהסברו על דברי ההגדה "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע" וכו' שהיו מסובין בבני ברק ושם אמר רבי אלעזר בן עזריה שמזכירין יציאת מצרים בלילות. הרב ארנטרוי הסתכל על מפגש זה מתוך מבט הסטורי-דרשני:

"ראב"ע רצה בודאי לומר דבר-מה מיוחד אם דיבר באותו לילה של פסח בבני ברק. לא היה זה ליל סדר רגיל שהשתתפו בו כל גדולי ישראל, אשר ראו בעיניהם את בית המקדש בנוי לתלפיות. הם עוד הקריבו שם את קרבן פסח בקול רנה ותודה ובהמון חוגג, ובימיהם חרב בית המקדש ורוב העם הוגלו ונמכרו לעבדים¹⁰. בזמן הנורא ההוא התאספו חכמי ישראל בבני ברק, האם היה אז בכלל עוד צורך או טעם להזכיר את נס יציאת מצרים? כך אולי שאל כל אחד מהחכמים בלבנו. ענה ר' אלעזר בן עזריה "מזכירין יציאת מצרים בלילות", אם התורה רמזה לנו לפי דרשת בן זומא

8 הרב ארנטרוי בודאי לא התכוון לומר שכל יהודי מוכרח להתעסק במלאכה, אבל הוא רצה להדגיש שגם דרכם של הבעלי בתים מעוגנת היטב בתנ"ך ובדברי חז"ל. וראה מש"כ במאמר "אהב את המלאכה" בקובץ "הקיבוץ בהלכה" עמ' 417 והלאה.

9 רעיון זה הביא הרב ארנטרוי גם בפתחה לסוגיא "הבודק צריך שיבטל", מנחת פתים, חלק ב, עמ' יח.

10 כנראה רק חלק מהחכמים שהשתתפו לביל הסדר הנ"ל בבני ברק, ראו עוד את בית המקדש בבנינו. על הרעיון של הזכרת יציאת מצרים בלילות — בלילות הגלות, עמד הרב מאיר להמן בפירושו להגדה.

ב"כל" ימי חייך גם את הלילות, נבין מזה כי גם בחושך לילות הגלות עלינו להתחזק ולשאוב אומץ ובטחון מתוך הזכרת גאולת מצרים כנאמר: "כי נפלתי קמתי, כי אשב בחושך ה' אור לי" (מיכה ז, ח). ונוכל לומר בלב שלם: והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקב"ה מצילנו מידם" (מנחת פתים, חלק ב, עמ' לח).

שאלתי פעם את חותני, הרב ארנטרוי זצ"ל במה כוחו של כתב יד מינכן של התלמוד בבלי גדול כל כך. בלי לומר מלה ניגש הרב לארון הספרים והוציא מסכת שבת ופתחה על דף כא, א: ונני רמי בר חמא פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן במקדש וכו'. ואמר לי: קרא כאן בגליון הש"ס הערת רבי עקיבא איגר: שמנים ופתילות כו' אין מדליקין בהן במקדש. קשה לי מאי נקט שמנים, הא במקדש אין מדליקין אלא בשמן זית זך, עכ"ל. שוב ניגש לארון המיוחד אשר בו שמר את הצלום של כתב יד מינכן בגודל המקורי ונתן לי לקרוא את הקטע שם. הקושיא העצומה נפלה מאליה כי בכתב יד מינכן כתוב "פתילות שאמרו" ולא כתוב "שמנים" כלל.

הרב יעקב כהן שליט"א בערב זכרון בכ"ח טבת תשמ"ז בירושלים,
ע"פ "בשער הספר" לספר שירי המנחה, הערה 4.

על ספרים ועל סופריהם

"גוילי אפרים"

ספר גוילי אפרים בעניני נפילת אפים ותענית בחודש
ניסן מאת אפרים פישל שטיין, בני ברק תשמ"ה

לפני כשנה יצא לאור הספר "גוילי אפרים" מאת הרה"ג ר' אפרים פישל שטיין שליט"א, "בענייני נפילת אפים ותענית בחודש ניסן". נושא זה נראה לכאורה כה פעוט ביהס למצוות שנתעטר בהן ראש החדשים; אך באמת, ספר זה, "אין תוכו כברו", כי אפילו מעיון שטחי בו אפשר להיווכח שדיוניו חורגים מעבר לנושא הנ"ל וחובקים תחומים רבים וחשובים.

בעמוד כ"ג, "מהות הספר", מקדים המחבר לבאר שמהות הספר נחלק לארבעה: א. מקורות בעניין גפ"א ותענית בניסן בכלל ובי"ג בו בפרט; ב. דברי האחרונים המביאים את דברי מרן הבית יוסף בעניין זה ומפלפלים בהם; ג. טעמים גוספים בנושא זה, המלוקטים מספרים קדושים, והמסתעף מדבריהם בדרך חידוד ובדרך אגב; ד. דיון בעניין גאולת מצריים והגאולה העתידה וזמן מילת בני ישראל במצריים. ארבעת החלקים הללו שווים זה בזה בשנים עשר פרקי הספר, התופסים כמאה ושבעים עמודים ומחולקים למאתיים ושמונים וחמש פסקאות. כל פסקא תופסת, איפוא, כחצי עמוד, בממוצע, וחלוקה זו מאפשרת למעיין לקלוט בקלות את הנאמר בספר ואת השתלשלות הדיון בו. בדרך כלל אין המחבר מייגע את הקורא, אלא, אדרבה, פורש לפניו את היריעה בצורה מעניינת ונעימה. לשם כך הוא נוקט במספר אמצעים: הספר נדפס על נייר משובח, ומלאכת ההדפסה עצמה מעולה ביותר; החלוקה לפסקאות הנ"ל מבהירה את הכתוב ונותנת רווח בין עניין לעניין; נעשה שימוש מרובה וטוב בסימני פיסוק, ואין הקורא צריך לנחש היכן לקבעם, וכמו כן משתדל המחבר להכניס בסוגריים את הפרטים ה"אגביים", עם שהוא נוהר שלא להשמיט אף פרט קל שבקלים; לשונו קלה וקולחת, ועל הכל — עצם הנושא אינו עמוק מטבעו, והוא מאפשר למחבר להרוז הלכות ואגדות, דרוש ומוסר, סוד וחסידות (המחבר מבלית את היותו מחסידי ויז'ניץ ודבקותו בברבותיו).

כאמור, אין פרקי הספר תופסים אלא כמאה ושבעים עמודים, ולמרות זאת הספר כולו מכיל למעלה מארבע מאות עמודים! העמודים העודפים כוללים: הסכמות והקדמה, סיכומים, הערות רבנים ותשובותיהם, ולבסוף מדור מפתחות:

מפתח עניינים לפי סדר הפסקאות; מפתח עניינים לפי סדר א"ב; מפתח פסוקי תנ"ך, מאמרי חז"ל ופוסקים; ומפתח ספרים, לפי א"ב, הכולל למעלה מארבע מאות ספרים שהמחבר הביא מדבריהם ואף השתמש בהם. מאלפות הערותיו הביבליוגרפיות על כל ספר וספר המוזכר בגוף החיבור, ועוד יותר — פנייתו למחברי ספרים שנדפסה

לאחר המפתחות: המעינים בספרי ייווכחו שבכל מובאה (פרט לבודדות) כתבתי שם הספר, שם מחברו ויתר פרטיו. הרבה טרחתי ולא חסכתי עמל ודמים כדי לחפש אחר מקור כל דבר. גם אתם, בהעתיכם מספר אחר, ציינו נא את שמו — במפורש ולא בר"ת — וגם את שם מחברו ועוד פרטים לזהותו, וציינו בדיוק גם את מקום המובאה בתוך הספר.

יורשה נא לי להעיר קמעא על דברי הרב המחבר שליט"א. בפרק ב', מפסקא יו"ד ואילך, הוא מתחיל לדון בדברי הבית יוסף, או"ח סי' תכ"ט, שכתב: "באחד בניסן הוקם המשכן, ובי"ב ימים שאהריו הקריבו הנשיאים". האחרונם תמהים על כך, שהרי מפורש בכמה וכמה מקומות בדברי חז"ל שהנשיאים התחילו להקריב בר"ת. בפסקא י"ז הוא מביא שהגאון יעב"ץ ז"ל, ב"מור וקציעה" שם, כתב ליישב שמכיון שאין הדבר מוסכם בקרב חז"ל שר"ח היה היום הראשון להקרבה — שהרי לדעת ר' עקיבא, שהובאה בספרי בהעלותך ובמס' סוכה (כה ע"ב), התחילו הנשיאים להקריב ביום השמיני לחודש ניסן — "דילמא איכא נמי דס"ל שלא התחילה הקרבת הנשיאים עד יום המחרת של ר"ח" (לשון הגיעב"ץ).

והרהמ"ח תמה על דבריו, בהערה ח' שם, שהרי אין לו ראייה מפורשת שיש שיטה הסוברת כב"י, וא"כ איך אפשר לומר שכיון שיש גם שיטה שהתחילו בח'. יכול הב"י לומר שהתחילו בב' ? אך בכל זאת מצא הרהמ"ח ראייה למהלך כזה במס' תמיד (כו ע"א). שם הקשו על המשנה, מידות פ"א מ"א, שאמרה שהיו בעזרה חמישה שערים, ממשנה שאחריה (סם, מ"ד), שאמרה שהיו שבעה שערים. ותירץ רבא דתנאי היא, כי יש ברייתא שהיו שמונה שערים, "ומדאיכא תנא דאמר תמניא הוו איכא גמי תנא דאמר חמישה הוו" (לשון הפירוש המיוחס לרבנו גרשום, שם). ומסיים הרהמ"ח: "הרי ממש מפורש יוצא שהגמרא בעצמה אומרת שמסתמא איכא נמי תנא, הגם דלא מפורש בדיוק איה מקומו".

בעיני דבריו תמוהים, שהרי הקושיא היתה, כאמור, סתירה בין שתי משניות, מ"א ומ"ד בפ"א דמידות; ובוודאי אפוי פלוגתא לא מפשינן, ולכן באמת תירץ אב"י שם שלדברי הכל היו שבעה שערים, אלא ששניים מהם לא היו צריכים שימור, ע"ש. לפיכך, כשרצה רבא לטעון שיש מחלוקת בין המשניות, הוכיח תחילה שבלא"ה יש מחלוקת בנושא זה, שהרי מצינו תנא בברייתא שסובר שהיו שמונה שערים, ועל כן לא רחוק לומר שיש תנא — והוא תנא דמשנה א' — שסובר שהיו חמישה. אמנם בנידון דנן, בנוגע ליום תחילת הקרבת הנשיאים, המצב שונה: לא מצינו שנחלקו חז"ל אלא אם היה זה ר"ח או שמיני בו; ואנן ניקום ונימא שהיה בשני ? בין העיונים הרבים שבספר, יש לציין את העיון בדברי רש"י, שמות יב, ו "ונתן להם שתי מצוות, דם פסח ודם מילה שאלו באיתו הלילה וכו'", בניגוד לפירוש רבנו יונה גירונדי שאבותינו מלו ביי"ג בניסן (עמ' קז). להלן מביא הרב המחבר ט"ו מקורות על זמן המילה במצרים (עמ' קפד-ה).

אסיים בברכה להרהמ"ח שליט"א שספרו זה לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא על הכלל כולו, שממנו ילמדו כיצד להיות נאמן לרבותינו שבכל הדורות, לדון, לפלפל ולחדש בדבריהם ועל יסוד דבריהם; ועוד ילמדו כיצד לעשות ספרים נאים בתוכנם ובצורתם המאהיבים את התורה על לומדיה. ויה"ר שהרהמ"ח עצמו יזכה להוסיף ולהוציא לאור מפרי עטו המבורך, להגדיל תורה ולהאדירה.

ספר תחומין, כרך ז

לפני שבע שנים הופיע החלק הראשון של הקובץ תחומין (תורה חברה ומדינה) ומאז הופיע כמעט כל שנה כרך נוסף. כעת הופיע הקובץ השביעי. ב"המעין" עוד לא נסקר מפעל תורני זה ומן הראוי להקדיש תשומת לב הראויה למפעל זה. הקבצים מופיעים בתדירות מפתיעה ובהקף רחב. המאמרים בתחומים רבים הנדונים בקבצים אלה, מעידים על כך שחוג רחב ביהדות הנאמנה במדינת ישראל רואה בקבצים אלה במה רצויה לליבון הלכתי בנושאים רבים, שבת ומועד, הארץ ומצוותיה, משפחה ורפואה, חברה ומשפט, צבא ומשטרה, משק וכלכלה ועוד. רשימה זו הועתקה מראשי המדורים של הקובץ הראשון.

קבצי תחומין מופיעים בהוצאת "צמת" באלון שבות, גוש עציון. בהקדמת "עם הקובץ" בכרך הראשון מסביר העורך הרב איתמר ורהפטיג את מטרת הקובץ: "חזון "מדינת התורה" שתפס מקום חשוב עם הקמת המדינה, בנאום ובהטפה, במאבק חינוכי ופוליטי, מצא ביטויו גם בשדה הספרות התורנית", ע"כ. אחרי איזכור של השאלות והתשובות הרבות שנכתבו בדורותינו וביניהם י"ג כרכי "התורה והמדינה", באה ההגדרה של מטרת תחומין וז"ל העורך: "מכון "צמת" — צוותי תורה ומדע, הפועל מראשית תשל"ז באלון שבות במסגרת "יד שפירא" — שם לו למטרה להתמודד עם בעיות החיים המודרניים עפ"י התורה בצד גופים נוספים הפועלים בתחום זה. מתוך כך באנו גם לעורר ולחדש את הרעיון והחזון, ומטרת קובץ זה היא, איפוא, לשקף את חיי המדינה והחברה בת-זמננו מתוך מבט של ההלכה, מבחינת המצוי ומבחינת הרצוי; איך נראית ואיך צריכה להיראות מדינת ישראל המצפה ומכינה עצמה לבואו של משיח". הדברים אמנם קצת יומרניים, אבל המטרה מראה על הכיוון הרצוי — עיונים הלכתיים על מדינת ישראל כמו שהיא צריכה להיראות, בדרך אל מדינת התורה. יש לקדם בברכה חוג זה של בני תורה ואנשי מדע המתעמקים איך להפוך את מדינת ישראל למדינה הצועדת לקראת מדינת התורה.

מטרה לחוד ומציאות לחוד ואין לצפות שאכן כל מאמר בתחומין דן בבעית המדינה בדרכה לקראת מדינת-התורה. ארוכה הדרך ועוד חזון למועד. בינתיים קיימות בעיות הלכתיות רבות בתעשייה, בצבא ובמשטרה, בדיני אישות ומשפט, בעיות בהלכות ריבית, ועוד, אשר תחומין מנסה לתת פתרונות. חלק מהמאמרים דנים בבעיות טכנולוגיות של שמירת שבת והמחברים מציעים דרכים לשמור על שמירת השבת ולמעט את האיסור למלאכה דרבנן ולצורות שונות של "גרמא". אין כאן המקום לדון בפתרונות המוצעים, אבל מן הראוי לעורר דיון עקרוני אם רצוי להציע פטנטים טכניים המקטינים את האיסור לריבונות. ברור שבבתי חולים,

בצבא ובמשטרה קיימים מצבים הדורשים הפעלת מתקנים הכרוכים בחילול שבת, במקומות כאלה רצוי למצוא דרכים למנוע עבודות אסורות ע"י המצאות טכניות המקטינות את האיסור, במיוחד כאשר מדובר במצבים שאין בהם פיקוח גפש ממש. בזמננו מתעוררת שאלה עקרונית נוספת, אם מותר לעקוף איסורי שבת בחקלאות ובתעשייה ואפילו בבית פרטי ע"י המצאות טכנולוגיות מפותחות. מדברים היום כבר על הפעלת טרקטור ע"י מחשב, בלי אדם. האם מותר לעשות כך בשבת? שמעתה רב חשוב שהתבטא בצורה חריפה על המצאות כאלו, שהן, לפי דבריו, חיסול השבת. אני מסופק אם אפשר לבטל בצורה החלטית כזו כל פתרון טכנולוגי. יש צורך בזהירות, אבל אין להכחיש שבמשך הזמן נצלנו המצאות אלקטרוניות רבות כדי להקל את שמירת השבת בבתינו. האם אין אנו מפעילים שעון שבת בדירותינו? האם אין אנו מפעילים לפני שבת מקרר חשמלי הדואג למשקאות קרים ולמאכלים טריים בשבת? בבתי חרושת משתמשים באוטומטיזציה המאפשרת המשך העבודה בשבת. גם חרדים הנמנעים מלהסתמש בחשמל הבא מתחנת חשמל המופעלת בשבת ע"י יהודים, אינם מתנגדים באופן עקרוני לניצול הטכנולוגיה לצרכיהם הפרטיים בשבת. לכן ההערכה וההוקרה לתחומין המנסה לתת פתרונות בהתאם להלכה לבעיות של התעשייה, הצבא, בתי החולים ועוד מגזרים העומדים לפני בעיות הלכתיות מסובכות.

מאמרים לא מעטים בתחומין מעלים בכל זאת הרהורים. במה זו פתוחה לפני כל בן תורה ובודאי לפני כל רב. והנה בדורנו מתעוררות בעיות עדינות ביותר בדיני טהרת נשים, דיני אבהות, השתלות ועוד. אינני אומר שרק גדולי הדור רשאים לכתוב על נושאים אלה, אבל מצד שני יש לשאול אם באמת כל רב רשאי לפרסם ברבים את דעתו בענין, אפילו אם הוא מקדים שדבריו אינם מכוונים הלכה למעשה. ידוע שהיום כותבים ספרים שלמים עם הלכות פסקות ובהקדמה מציינים שאין לפסוק הלכה למעשה מהספר. הדבר יותר חמור שבעתים כאשר מפרסמים פסק הלכה ש"שמעו" מפי רב גדול. האם הדברים הובנו נכון והאם הרב נתן רשות לפרסם את דבריו? המאמר נדפס ואחרים באים ומסתמכים על ההיתר [או האיסור] שפורסם בשם רב ידוע. בתחומין ג, תשמ"ב כתב רב צבאי מאמר "פיקוח גפש בשבת כלפי הפורשים מדרך התורה" ושם מובא (עמ' 28) ששמע מפי פוסק גדול בדורנו (שם הרב מופיע שם) "כי התיילים צריכים לצאת בשבת ולחלל שבת כדי לאבטח מקומות ואתרי טיולים שאליהם מגיעים ונמצאים מטיילים רבים, כשקיימת סכנת גפשות באתרים אלו מפני פיגועי מחבלים, אע"פ שאותם מטיילים הם מחללי שבת בפרהסייה". אכן לפי בעל המאמר "התיילים צריכים לצאת" כדי לאבטח טיולים במדבר יהודה, באזור ים המלח או בכל מקום אחר, אם מארגני הטיול או השלטון דורשים אבטחה צבאית. יש כאן שאלה פשוטה ביותר: האם הרב הצבאי בכבודו ובעצמו מוכן לנסוע ביום שבת קודש באוטובוס של החברה להגנת הטבע כדי ללוות את המטיילים? האם התיילים הדתיים נהשבים לשומרי שבת סוג ב' ? ! אחר כך התברר שהרב הפוסק, שבשמו הובאה ההוראה, הכחיש שאמר דבר כזה. אבל נזק חמור נעשה לענין השבת בצבא ואף נודע לי שאכן גדרשו חיילים שומרי שבת ללוות טיולים של מחללי שבת. האם עורכי הקובץ מבינים את הבעיות של מאמרים כאלה? ונסתפק בהערה אחת. אותו רב צבאי, שבנתיים עבר לדיינות, כתב בקובץ החדש של תחומין (ו, עמ' 335

והלאה) על הנושא "גדול תלמוד תורה עתה כהתחלת יצפשות" והוא מסביר שיש צורך שבני תורה יהיו פטורים משרות צבאי. ואחד מנמוקיו: "אם כן במצב שאנו יודעים שההתגייסות לצבא גורמת בפועל לבטול תורתם של רבים מאד מצעירי ישראל (קביעה זו מבוססת על שרותי כרב צבאי בצה"ל שנים רבות, ומעקב ממושך שנים קודם לכן), ולעיתים גם עקירת האמונה בה" וכו'. הדברים תמוהים ביותר. בתור רב צבאי הוא כותב שחיילים דתיים צריכים לצאת בשבת קודש כדי לאבטח טיולים של מחללי שבת במרחבי הארץ, ואילו אחר כך הוא טוען שהשרות הצבאי גורם לעתים וגם לעקירת האמונה. האם היתרים משונים כנ"ל אינם אשמים בכך? הדברים לא נכתבו כדי להביע תרעומת על עורכי תחומין, אלא כדי להציע זהירות מירבית בפרסום מאמרים שיש להם אספקט צבורי עם השלכות לא מעטות. בתור עורך של רבעון תורתי ידוע לי שאין מנוס מכשלונות ומטעויות, אבל לפענ"ד אסור לפתוח באופן עקרוני את קובץ תחומין לפני דברי הלכה שאינם בדוקים כל צרכם.

זהירות מחייבת גם רבנים מוסמכים. בכרך ה' הופיע מאמר מקיף על "יחוס אמהות בהשתלת עובר ברחם של אחרת". מדובר "באשה שאינה ראויה להתעבר שמוציאין העובר מרחם של אשה אחרת ומכניסין לרחם של אשה זו". האם רצוי לפרסם מאמר כזה, בלי לציין בהתחלה אפילו במשפט אחד אם דבר זה מותר מבחינת ההלכה? אם זה מותר, יש לנמק זאת ואם זה אסור, הכרחי להקדים שמדובר במקרה שנעשתה עבירה ובכל זאת יש לברר לדיעבד למי מתייחס הנולד. שיעור לפני תלמידים וחברים מקשיבים להוד ופרסום מאמר לחוד.

ומכאן לבקורת הפוכה. בקבצים האחרונים ובמיוחד בקובץ החדש, תחומין ז', מרבים העורכים להוסיף הערות בשולי הגליון. אפשר להבין הוספה של הערות כאשר הכותב אינו בר סמכה או כאשר סגנון הכתיבה דורש זאת. אבל מזור שמוסיפים תשע הערות בשולי הגליונות על מאמרו של הרב שמחה הכהן קוק, רב ראשי וראב"ד דרחובות. הערות כאלו דומות לפעמים להערות של מורה על עבודה של תלמיד. הבקורת הנ"ל לא נכתבה ח"ו לקנתר. חשיבות ציבורית לקבצים אלה, בהם משתתפים קשת רחב של רבנים הדנים בבעיות הלכתיות מעשיות. המחברים מגסים למצוא פתרונות לבעיות המתחדשות בכל יום. הרשב"ם בשעתו כתב על פשטים בתורה המתחדשים בכל יום (ריש פרשת וישב) ואילו בזמננו מתעוררות שוב ושוב בעיות חדשות בכל תחומי החיים, ויפה ונאה שקיים היום במה תורתית כמו תחומין. לרגל הופעת קובץ ז' נתבקשתי מהברי המערכת לסקור את תוכן הקובץ ואעשה זאת ברצון. הרב אורי דסברג, העורך הראשי (איש צנוע ות"ח) מציין בהקדמתו שהנצי"ב בהרחב-דבר (העמק דבר דברים ד, מא) מתריע נגד דחיית עיונים בהלכה עד שהגיע צורך השעה, שהרי יש כאן השש לטעות בהוראה הנפסקת מתוך לחץ. אולי רומז העורך לבעית הפגנות השבת בפתח תקוה, שעליה נכתבו מאמרים אחדים. במדור "שבת ומועד" מתפרסם מאמרו של הרב משה מלכה, הרב הראשי וראב"ד בפתח תקוה הסובר "שאיין אנו הייבים ולא רשאים להמשיך ולהפגין בערבי שבתות [צ"ל לילי שבתות] נגד קולנוע היכל מכל מיני טעמים שהוזכרו לעיל. אם אחרי הפגנות סוערות של שלשים ושלש שבתות לא הזדעזעו ולא שמעו אלינו, חזקה שכן ימשיכו הלאה, וממילא אין טעם עוד לשום הפגנה ולא לשום מחאה" (עמ' 113). אחד מנימוקיו "שאנו מזמינים את המשטרה לבוא ולחלל שבת". כאן מעיר העורך "אולם

צע"ג אם מודיע המושיט לנזיר באופן חד משמעי שהוא מעביר את כוס היין לצידו של הנהר, אך הוא מזהיר את הנזיר בכל לשון של אזהרה לכל יהיו לשלוח את ידו אל הכוס, האם בזה עובר המושיט על לפני עור? ואף אם נסיונו לימדו שאין הנזיר גשמע להוראותיו, הרי לאחר אזהרותיו שוב אין הנזיר יכול להתחשב כעיוור בדבר זה, ושמא אין בו חשש לפנ"ע". לפי עניות דעתי, גם כאן יש איסור לפנ"ע בכל חומרתו. וכי יש סברה לומר שכאשר נותנים בשר חזיר ליהודי המוכן ואפילו מעוניין לאכול חזיר, אין המושיט עובר, מפני שהוא או מישהוא אחר הזהיר את המקבל מפני האיסור? אתמהא? * האם יעלה על הדעת שהדיבור מבטל את המעשה של המושיט? הרמז שהעורך מביא מ"אגרות משה" או"ח סי' צט אינו מוכיח לפענ"ד כלום, עי"ש. בהמשך למאמר הנ"ל מתפרסמים ארבעה מאמרים המצדדים בהמשך הפגנות נגד חילול שבת בפתח תקוה. הרב יצחק זילברשטיין מבני ברק שולל את דברי הרב מלכה הנ"ל ומדגיש את הצד החינוכי, את ההשפעה השלילית של חילול שבת על הציבור שומר שבת. הוא מביא בשם הרב מפונבויז זצ"ל "שלעולי הרגלים לא הניחו שלטים להראותם היכן היא ירושלים ואילו להורגי נפש בשגגה היו מניחים שלטים לכוונם לערי המקלט. והטעם הוא שההורג נפש בשגגה מוטב שלא לפגשו כדי שלא יושפעו ממראיתו, ולא יצטנן איסור רציחה מחמת מראה פניו משא"כ עולי רגלים". זה רעיון מוסרי, ראוי לאומרו זצ"ל, אבל קשה לבנות עליו הלכה.

במדור "חברה ומשפט" מובאים מאמרים אחדים הדנים על השאלה — ישיבה רגילה או ישיבת הסדר — מה עדיף. מתפרסם כאן מאמר מאת ראש ישיבת הסדר המצדד בצורה חד משמעית בישיבת ההסדר. לפי דעתו "ישיבת הסדר — נורמה; ישיבה צרופה — חריג" (עמ' 328). לפי דעתי אין מקום להתבטאות כזו. אפשר לצדד בישיבת ההסדר, אפשר לראות בזה צורך הדור ואפשר לראות בישיבות ההסדר אחת מהצלחתותיה של היהדות הנאמנה, אבל כל זה אינו מצדיק לראות בישיבות הרגילות דבר חריג. זה דבר ברור: בחוגים מסויימים עלולה ההליכה לישיבת ההסדר לגרום לעזיבת דרך התורה ואילו בחוגים אחרים עלולה ההליכה לישיבה רגילה לגרום להתפרקות. בדורנו יש צורך בשני הכיוונים ואפשר לעלות לבן תורה מושלם בשתי האסכולות. בטוחני שבקרוב יכירו כולם בנחיצותם של שני הכיוונים, בתנאי שכל חוג יכבד ויוקיר את כל "בני תורה" באשר הם שם, ו"בני תורה" — הכוונה לבחורים המנצלים כל זמן אפשרי ללימוד תורה ואינם מבטלים מלימוד תורה מפני דברים מיותרים שאין להם קשר ללימוד תורה או לשרות הצבאי.

בתחלת הקובץ מתפרסמים מאמרים אחדים דיניי שמיטה, ביניהם דיונים מעשים. קיום מצות השמיטה חדר לחוגים רחבים. לאט לאט מתגשמת תקותו של הרב א"י קוק זצ"ל, ששמיטה לשמיטה ירבו שומרי שביעית בשדה ובכרם. זה לא תהליך קל, שהרי קיימים חוגים הסוברים שמן הראוי לא לשמור שמיטה והם מתנגדים לקיום מושלם יותר של דיני שביעית בימינו. בתחומין האחרון מופיע דיון בהקשר לשימוש במיכשור העושה את מלאכת הזריעה "גרמא", כלומר באמצעות המכשיר, הזריעה אינה מתבצעת באופן מידי, אלא רק אחרי הפסקה קצרה. חתני, הרב זאב ויטמן.

* באזהרת "לפני עור" הכונה גם ל"מי שסגרה עיניו התאוה ויצר הרע" — ראה פי' הר"מ שביעית פרק ה' משנה ו וכן בספר המצוות ל"ת רצט.

רבו של קיבוץ כפר עציון, מעלה ספקות רבים לנגד מכשיר זה, ביניהם שבזמן הזריעה הטרקטוריסט מכוון את הטרקטור ואין לראות בזה פעולות גרמא כלל ולכן יש כאן זריעה ממש וזו מלאכה שאפילו מצדדי היתר המכירה לא התיירו. למעשה החליטו קבוצי גוש עציון לא להשתמש ב"שמיטון", המכשיר הנ"ל, פרי המצאתו של "צמת", צוותי מדע ותורה המוציא לאור של תהומין. יאמר לזכותם של עורכי תחומין שנתנו מקום מרכזי למאמר הנ"ל הדוחה את השימוש במכשיר. במאמר מובאה שיחה עם הרב שאול ישראלי, שבזמנו, בשנת תשי"ב, הציע זריעה ע"י גרמא, אבל לקראת שנת השמיטה הנוכחית ענה "בשום פנים ואופן לא! ... איך אפשר להשוות את המצב דאז למצב היום... הדבר לא בא בחשבון" (עמ' 69). בסיכום המאמר מובא "יש להזהיר ולהתריע על שהוראת שעה דחוקה הולכת ונקבעת כהלכה לדורות" (עמ' 73). בשנת שמיטה הנוכחית קיימת בקבוצי גוש עציון התקדמות ברוכה בשמירת השמיטה. במטעים הרבים מתבצעות העבודות ההכרחיות בלבד וזה ע"פ הוראות של אוצר בית דין.

בקובץ הועתק טופס ההרשאה של הרבנות הראשית למכירת הקרקע לשביעית התשמ"ז. יש להניח שהרבנות הראשית שלחה גם הוראות מפורשות מה מותר ומה אסור לעשות בשביעית באדמות שנכללו בטופס ההרשאה, אך זה לא נדפס בקובץ. במכתב שהרבנים הראשיים שלחו אל הרב ישראל רוזן, ראש מכון צמת בקשר למכשיר של גרמא הנ"ל, נאמר שגם אחרי היתר המכירה תהיה הזריעה ע"י אינו יהודי, אך כאשר אין אפשרות לכך יש להעדיף זריעה ע"י מכשיר של גרמא המקטין ללא ספק את האיסור (עמ' 82). כאן נאמר במפורש שאין לזרוע, גם אחרי היתר המכירה, כי אם ע"י גוי, חוץ במקרים שאין אפשרות לכך ואז דרוש מכשיר המבטיח גרמא כדי להקטין את האיסור. הדברים ברורים למדי.

*

מן הראוי לסיים שורות אלו בברכה לחברי המערכת הרב איתמר ורהפטיג, הרב יהודה שביב ולעורך ומרכז הרב אורי דסברג. ברכה מיוחדת לרוח החיה במכון צמת ובתחומין, הרב ישראל רוזן. גם אם יש לפעמים לדון על ההצעות הטכניות של מכון צמת או למסקנות שבקבצי תחומין, יש להעריך את העבודה העצומה ואת הרצון העז שהרב ישראל רוזן משקיע במפעליו הרבים. זאת אינה עבודה קלה כל עיקר ויש להתגבר על מכשולים רבים. בקיאות בש"ס ובפוסקים, יחד עם ידע טכני מפותח [הוא בוגר בית ספר גבוה לטכנולוגיה] עמדו להרב רוזן בחיפוש אחרי פתרונות בבעיות הלכתיות מסובכות.

אחרי שבעה קבצים של תחומין נשלם המעגל הראשון. עכשיו מתחיל שבוע חדש, סדרה חדשה עם כוחות מחודשים. איחולינו — שבוע טוב ומבורך — ואין טוב ואין ברכה אלא תורה, תורת חיים.

לאומנות ויהדות

לאומיות פירושה העובדה שקבוצת אנשים מוגדרת כעם (ולא — או לא רק — כדת, למשל) ושאדם פלוני שייך — או רואה את עצמו שייך — לעם אחד, רוחש לו אהבה ודורש את שלומו וטובתו כל הימים. כך אנו מדברים על לאומיות יהודית ועל יהודי הדוגל בלאומיות יהודית ועושה מעשים טובים ברוחה. כנגד זה, לאומנות אין די לה בכך. לאומנות היא לאומיות מוגברת ומפולגת. השוני בין השתים גראה בעליל ביחסים בין עמים שונים היושבים יחד במדינה אחת, כלומר, במדינה רב-לאומית. אם מסתפק כל אחד מן העמים האלה בתודעת לאומיותו ובטיפוחה, הרי שיכולים הם לשבת יחדיו בדר-קיום ליבראלי ודימוקראטי. אולם אם הלאומנות משתלטת שם, הרי שהיחסים נעשים קשים ותוקפניים. כי לאומנות מתגלית כשעם אחד — או כל אחד מבין העמים היושבים יחד — אומר: אני ואפסי עוד, והאינטרס הלאומי שלי מכריע את הכף בכל שאלה העומדת על הפרק, גם אם הדבר כרוך בצמצום הזכויות והרווחה של עם אחר.

לאומנות שכזאת, בצורתה הקיצונית, ידועה גם בשם שוביניזם, כינוי שנגזר משמו של אחד מוותיקי המלחמות של גאפוליון, שאותו ואת כיבושיו הרבים העריץ והצדיק בקנאות וללא שום סייג. שוביניזם מוגדר כפאטריטיזם מופלג ללא רסן וללא בקרה, האדרת כל ענייני הצבא הלאומי, עצימת עיניים כלפי זכויותיהם של זרים, שנאה לעמים אחרים וולוזל בהם. את ההבדל בין לאומיות לבין לאומנות אפשר להגדיר גם כך: הלאומיות היא אהבת האומה ורדיפת שלומה, ועם זאת שמירה על אהבת האדם ודרישת שלומו וטובתו; הלאומנות, לעומת זאת, כובשת את מידת אהבת האדם, משחררת את הלאומיות מכבליה האנושיים ומעלה את טובת העם לחזקת ערך עליון. אין הבדל בין לאומיות ללאומנות לגבי עוצמת אהבת העם והארץ, אלא רק לגבי השאלה, אלו דרכים מותרות לצורך מימוש אהבה זו ואלו אסורות. הלאומנות גורסת שכל הדרכים מותרות ושהמטרות הלאומיות מקדשות את כל האמצעים האפשריים, ואילו הלאומיות הלא-שוביניסטית מתנורת מדרכים שיש בהן משום פגיעה יתירה בערכי אדם ובזכויות אדם.

גם הוויכוח הציבורי בחברה הישראלית על שלום ובטחון דבר אין לו עם השאלה, מי אוהב את הארץ יותר, מי יש לו יותר אהבת ישראל ומי מעריך יותר את ערך השלום. "מחנה השלום" אוהב את ארץ ישראל השלמה ו"מחנה ארץ ישראל השלמה" אוהב את השלום, ואין בזה שום נפקא-מינה. אין ויכוח על זכותו ההיסטורית של עם ישראל לגבי כל שעל אדמת ארץ ישראל בגבולות ההבטחה הנבואית. אין ויכוח על זכותנו וחובתנו לשמור ולהגן על קוממיות ישראל בארצו ועל חובת המדינה לדכא מעשי אלימות וטרור — גם אם הדבר כרוך בפגיעה הכרחית בזכויות אזרח.

אף אין להטיל ספק בזכותו ההיסטורית של ~~היהודים~~ ~~האומות~~ ~~אגבי~~ ~~הידוש~~ התנופה החלוצית וההתנערות מן הייאוש והתבוסנות, שאחזה בפינות העם בימי התדמיה והאבל של מלחמת יום-הכיפורים. אף אין מי שמשתעשע באשליות באשר לסיכוייו של שלום אמת עם מדינות ערב בזמן הקרוב. אכן, עם התמיכה ברבים ממעשי ההתנחלות של גוש-אמונים הורגשה והוטעמה גם ההסתייגות ממיבצעי ראוה והפגנה ידועים, כגון אלה שהפכו את מקום מנוחתם של ישיני חברון לזירת התגוששות בין-דתית על פי המתכונת הזכורה-לשימצה של מאבקי כיתות-גזירים יריבות במקומות הקדושים שלהם. קשה היה לראות בשוויון-נפש כיצד עוותה דמותה של יהדות-של-תורה והוצגה בדמותה של מעין כנסייה לוחמת, כביכול. או, ורק אז, עלתה על הדעת האפשרות הנוראה, שמא לוחמי התפילה במערת המכפה — לא מתנחלי קרית ארבע — המירו לאומיות בלאומנות. וכי ערכה הדתי וערכה הלאומי-יהודי של תפילת יהודים במערה מותנה בכך, אם בשער הבנין עומד חייל יהודי או ערבי או קבוצה מעורבת של חיילים יהודים וערבים? כלום יש ערך דתי-יהודי לריבונות הלאומית מעבר לחשיבותה המדינית והצבאית? כלום יש לאומנות יהודית כשרה למהדרין?

למרבה הסלידה, יש מי שסבורים כך, ואם כי אין אומרים זאת בפה מלא, הרי שדבריהם מעידים על כך. למשל, על הנושא: התורה והדימוקראטיה. נושא זה, כידוע, איננו מן הפשוטים והקלים, ודי בעיון חטוף כדי להיווכח שיש בתורה ובהלכה יסודות שאינם מתיישבים, לכאורה, עם הדימוקראטיה המערבית ויש יסודות שעליהם אפשר לפתח את רעיון הדימוקראטיה במלוא משקלו ויופיו. אם נעיון בפירוש העמק-דבר לגאון הנצי"ב על דברים יז, יד, נמצא שם דוגמה מובהקת למרכזיותו של הרעיון הדימוקראטי בתורה. על השאלה: מאחר שחז"ל אמרו שמצוה למנות מלך, כיצד יש להבין את הפסוק "ואמרת אשימה עלי מלך", שממנו משתמע שמינוי המלך הוא על פי רצון העם ולא על פי מצות ה', משיב הנצי"ב:

"ונראה דמשום דנהגת המדינה משתנה אם מתנהג עפ"י דעת מלוכה [מישטר מלוכני] או עפ"י דעת העם ונבחריהם [מישטר דימוקראטי], ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט, ודבר זה אי אפשר לעשות עפ"י הכרח מצות עשה, שהרי בענין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצות עשה, משום הכי לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהכבמת העם לסבול עול מלך עפ"י שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון".

כך כותב גדול בתורה וגדול בישראל. ואילו ראש-ישיבה אחד בקרית-ארבע פוסק בפשטות ובנימה של ביטול: "אין בכלל בישראל דימוקראטיה. אני דבק בשלטון התורה ותורה אינה דימוקראטיה אלא חוקי ה'" (ערב שבת, י"ז מנחם-אב תשמ"ו). ממש מחריד הוא לראות, כיצד מעז איש הידוע בציבור כ"בעל הלכה" לבנות מחיצה של ברזל בין "חוקי ה'" לבין דימוקראטיה, מחיצה שקיימת רק בדמיונו בלבד. ומי לנו גדול מהרמב"ן, שלימד אותנו בדברים ברורים, שבעניניו "הנהגות ויישוב המדינות" אין די ב"חוקי התורה והמשפטים", אלא "שם שם לו חוק ומשפט" (שמות טז, כה, וראה פירוש הרמב"ן על אתר), "לאהוב איש את רעהו ולהתנהג בעצת זקנים

וכו' ושינהגו שלום עם הבאים במחנה למכור להם דבר, ותוכחות מוסר שלא יהיו כמחנות השוללים אשר יעשו כל תועבה ולא יתבוששו". המשפט המצוטט מאותו "בעל הלכה" אינו אפוא אלא סילוף גמור של מהות התורה ושלטונה. חוקה יהודית על פי תורה אינה מתמצית במיכלול סעיפי ההלכה, כשם שהמוסר היהודי אינו מתמצה בהלכות דעות. מלבד החוקים המדברים בהתנהגותו של אדם, מצאה התורה לבחור להוסיף: "ועשית הטוב והישר בעיני ה' אלקיך".

ואם תמצי לומר שהיסוד הדימוקראטי, שאכן ישנו בתורה, מופנה אל עם-התורה בלבד ולא אל היחס שבין יהודים וגויים, יבוא הרב הראשי רי"א הלוי הרצוג ז"ל ויטפח על פני מי שטוען כך למעשה:

"שאיפת כל היהדות הדתית בארץ ובתפוצות מוכרחה להיות, שהתחיקה תכלול סעיף יסודי כי המשפט בארץ היא מבוסס על יסודות התורה. אבל כדי שיתקבל סעיף זה על חלק גדול מהציבור הארץ-ישראלי, שהוא רחוק מידיעת התורה... הרי מן ההכרח לעבד כבר עכשיו מצע למשפט, שיתחשב עם האופי הדימוקראטי של המדינה. כמו כן זהו דבר חיוני מתוך התחשבות עם העובדה, שהמדינה ניתנה לנו בתוקף החלטת האומות המאוחדות, הדורשת בכיס דימוקראטי למדינה, וכן עם העובדה, שמיעוט השוב ומאוד ניכר של אזרחי המדינה יהיו לא-יהודים" (יבנה, תש"ט).

ההחלטה הפסקנית בדבר הניגוד המוחלט בין תורה ודימוקראטיה אינה אלא פרי שאיפה ומגמה שבלב, ושאיפה זו רק כינוי אחד יאה לה: לאומנות. ושמא נוכל ללמד סניגוריה ולומר שאכן בתוקף החלטת האומות המאוחדות קמה מדינתנו, אך גוף זה הסתאב מומן ואין תוקף מוסרי להחלטותיו, אף לא בדבר הבסיס הדימוקראטי של המדינה? נגד סניגוריה שכזאת יקום לא אחר מהרב צבי יהודה קוק ז"ל, שהוא אביהם הרוחני של רבים מאויבי הדימוקראטיה הדתיים, ואלה דבריו:

"בפקודת רבוננו-של-עולם יוצר העולם והאומות הכריזה בשעתה מועצת האומות על הקמת מדינתנו, השולטת על ארצנו נחלת אבותינו" (הצופה, י' באדר א' תשל"ח).

ובכן, על פי תפיסה זו הושתתה מדינת ישראל על יסודות דימוקראטיים בתוקף רצון ההשגחה העליונה: רק השקפה לאומנית, שאין שורשה ביהרות, תצדיק שלילת היסודות האלה.

הלאומנות מתירה את רסן המוסר, הצדק והיושר. זאת ראינו — לא בימי ההתנחלות בימת, אבל בימי חורבן ימת. הזעזוע על מה שקרה הקיף את כל המחנות, אבל רק אנשים הנגועים בנגיף השוביניזם יכלו לטעון — על יסוד פסקי הלכה, כביכול — שהסכם קמפ-דיוויד, שבו חתמה ממשלת ישראל על התחייבותה לפנות את סיני, בטל ומבוטל. וכל כך למה? משום שעל-פי הלכה פסוקה נחשב הסכם זה ל"שבועה באונס", שהרי ממשלת ישראל חתמה עליו תחת "הלחץ הכלל-עולמי, האמריקאני, וסכנת המלחמות ושפיכות הדמים" (הצופה, מכתב למערכת, י"ח בשבט תשמ"ב). עיני הכותב טחו מראות שעל יסוד "הלכה"

זו והגיון זה צריך לגנוז לעולמיפות את הכל מה שהסכמים הבינלאומיים, כולל אלה הנראים לרבים כציוויי ההשגחה העליונה, שכן כל הסכם בינלאומי געשה תחת לחצים ובאיום מלחמות ושפיכות דמים, שאותו הם באים למנוע. התייחסות שכזאת אל הסכמים כתובים יש בה כדי להצדיק ולזכות מאשמת עולם את גדולי רשעי עולם — "גיבורי" הלאומנות והשוביניזם — שקרעו ורמסו הסכמים וחוזים בינלאומיים באותה טענה "הלכית" שהם הוצאו מידיהם "באונס". כל זכותנו ומעמדנו ביהס לארץ ישראל בעיני העולם ובעיני עצמנו מושגתים על מיסמכים כתובים: התנ"ך, ולהבדיל: הצהרת בלפור, מגילת או"ם, החלטות עצרת או"ם ומועצת הבטחון — ואנחנו נפר התחייבות כתובה וחחומה שלנו? אין זאת אלא שה"פסיקה" בדבר "שבועה באונס" היא דוגמה נוראה של ניצול אופורטוניסטי ומגמתי של ההלכה לצורך ביצור עמדות פוליטיות — לאומניות — תפוסות מראש.

לאומנות "דתית" זו ניכרת בבירור בסגנון המלל שבפי דובריה. "אנחנו דור כובשי כנען", מכריז האחד. "בני ישראל יצאו מן השעבוד בארץ מצרים כדי לשחרר את ארצם", קורא השני. בניב שפתותיהם זוכה כל מה שלדעתם משרת את עניין גאולת ישראל בתואר "קודש" ו"קדושה", וכל מעשה, אף החילוני ביותר, נבלע בקדושת הגאולה אם הוא נראה קשור בה. "כולם קודש"! — מכריז נציגם הבולט ב"נקודה" גליון 89 עמ' 7, "מדינת ישראל, על כל מוסדותיה, כמו שמייה, ארצה ופירותיה... והמוסדות האחראים להי הציבור של המדינה: הממשלה, הכנסת, בתי משפט, הצבא, המשטרה, שרותי-הבטחון, ואף בתי הסוהר הינם חלק מהתקומה ומהממלכתיות הישראלית המתחדשת בעו"ה". ולא עוד, אלא הטאנקים, התותחים והמטוסים של צה"ל תשמישי מצוה ותשמישי קדושה הם, שהרי הם משמשים את מצות ישוב ארץ ישראל, והראייה קוק כיוון לכך, כביכול, כאשר כתב (אורות, כד): "וצבאות ישראל צבאות ד' הם" (דף לתרבות יהודית, 131). ואין זה חשוב שאמרו חכמים: "לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת ולא בתריס ולא באלה ולא ברומח" מפני ש"אינו אלא לגנאי"; אף לא חשוב שבהמשך דבריו כותב הראייה קוק: "לא ברכב ולא בסוסים הוא יסוד גבורתנו כי אם 'בשם ד' אלקינו נזכיר".

ההשקפה הלאומנית תענה את הכל. על משקל "פאנתאיסמוס" מתבקש השם "פאנסאקראליסמוס" להשקפה זו המעלה את החולין-דהולין לדרגה של קדושה, וכמו שההשקפה הפאנתאיסטית מרוב האלהת הטבע סופה להוביל לידי אתאיסמוס, כלומר כפירה בה' ח"ו, כך ראוי לחשוש שקידוש הכל יביא בסופו של דבר להתרוקנות מושג הקדושה מכל וכל.

בבית מדרשם של הלאומנים הדתיים רווחת הדעה שהשליטה של עם אחד על עם אחר אינה בלתי-מוסרית; יתירה מזו: שגירוש הערבים מארץ ישראל השלמה מצוה היא. ויושם לב: הדברים נאמרים לאו דוקא בהקשר הבטחון והמלחמה בטירור, אלא על עקרונות דתיים והלכיים מדובר כאן, שתוקפם קיים לעולם. גם בעניין זה נעלה חרס בידנו אם נביא דברים ממשנתו של הראייה קוק, בתוספת הערותיו של בנו הרצי"י, מהם יוצא ברורות שאין שום אסמכתא הלכית למעשה נישול וגירוש ערבים בידי יהודים (הרב אמנון שוגרמן, "היחס למיעוטים במדינת ישראל", ניב

המדרשיה יה—יט (תשמ"ה/ו, 264). אין לא יועיל לנו אם נביא דבריו של גאון וקדוש כר' חיים ו' עטר, שהסביר כה יפה את יסוד ההדדיות שביחסים המדיניים בין ישראל והעמים היושבים ביניהם:

"ויש לך לדעת כי כל תורתנו הקדושה היא שכליות ובפרט בעניני הנהגה הארצית, וכמו שאנו מתנהגים בגר היושב עמנו כמו כן יתחייב שכליות יושבי הארץ להנהיג ביניהם להחיות אדם שהוא גר ותושב עמהם ולתת לו מתנת חנם, והיא טענת אברהם: גר ותושב אנכי... תנו לי" (אור החיים, בראשית כג, ד).

כל זה לא יועיל, כי על כן אליבא דאמת הלאומנות לא צמחה ממקור ישראל, אלא מבורות זרים שאבוה. השימוש במושגים "בעלות", "אדנות", "שייכות", "ריבונות" ביחס לארץ ולמדינה זר הוא להלוטין לרוח התורה וגובל בכפירה ובאלילות*. על הטענה "לנו הארץ" משיבה התורה "כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי". ואין הדבר סותר את הבטחת ה' "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", "לזרעך אחריך אחזות עולם": לפני ה' אנחנו "גרים ותושבים"; מול הגויים הארץ היא לנו "אחזות עולם". סתירה אין כאן, אבל יש כאן אזהרה לבל תגדל לאומיותנו פרא ותיהפך ללאומנות כדרך כל העמים, לבל יעזו בן-ישראל הנאמן לתורה לקום ולהכריז שאכן יש לאומנות "מדאורייתא", הלילה. ה"דת" באה להגביל את לאומיותנו ולא להגדיל אותה. אם בכלל ניתן לדבר על לאומנות ועל יהדות בנשימה אחת, הרי רק בהקשר קדושת הארץ במשמעות רוחנית ומוסרית, כדרך ר' יהודה הלוי, ולא במשמעות פיסית-טריטוריאלית.

לא נעים לגלות מומים ברבים, אך חילול השם הכרוך בהם אוסר את השתיקה. הרמב"ן טבע את המטבע של "נבל ברשות התורה", ואילו בימינו אנו עדים לתופעה של "נבל ברשות ההלכה". התפתחה מין "טכנולוגיה" חדשה של בירור ההלכה לגבי שאלות דת ומדינה, דת וחברה, ביניהן שאלות בעלות משמעויות חמורות לכלל ישראל, ורובן על נושאים שגולדו בעידן החדש ושהומן גרמם ושאינן עליהם סעיפים מפורשים במקורות ההלכה. ה"טכנולוגיה" החדשה של ההלכה מאפשרת לכל בר-בי-רב (ולכל רב) דחד-יומא להוציא לאור דינים חדשים לבקרים ולהפיץ אותם בישראל, ולוא רק בצורת "דיון לפני רבתינו". רבים מן הבירורים האלה מגלים אופורטוניזם הלכני, כשהמגמתיות גוברת על רגש האחזיות. לפנינו היו צעירי בית המדרש משתדלים להתחרות ביניהם בחידושי פילפול וסברה; היום שואפים לחדש חידושי הלכה. הדברים אמורים ביחוד לגבי גילויי לאומנות הנשענת על אדני ההלכה, כביכול. פלוני נאשם בתכנון לפגוע בריכוזי אוכלוסיה אורחית ערבית ומספר בבית המשפט

* זוהי כוונת דבריו של אבי-מורי ז"ל, שצוטטו ב"המעין", טבת תשמ"ז, 22, אך הוצאו מתוך הקשרם ופורשו שלא כהלכה. "אין שלום בין אומות רבניות" — לא בשל שאיפותיו הלאומיות והטריטוריאליות של העם הערבי, אלא בשל עקרון הריבונות הממלכתית של יהודים וערבים כאחד. אבי-מורי לא היה מוכן לוותר לדרישות הלאומיות של הערבים, אך ראה את פתרון הסכסוך בויתור שני הצדדים על מלוא הריבונות המדינית. פתרון זה נראה לו מציאותי לאור הנסיבות המדיניות ומתאים לרוח התורה.

ששאל ראש-ישיבה אחד אם ראוי הדבר שיטיל רימון על מנת להרוג אורחים ערביים. לדברי הנאשם השיב לו הרב כי על־אף־ללמדת־אבות־השאלה מבחינה הלכית ולא יוכל לענות לו מיד. "בכל מקרה", יעץ לו הרב, "לא נראה לי שתשובתי תהיה חיובית, כי אתה הרי עלול לפגוע גם ביהודים" (הארץ, 1.8.78). ב"צפיה", מאסף לשאלות השעה, גליון א (אב תשמ"ד), פוסק פלוני המוכתר בתאר רב: "יש לראות בפעולות הבחורים הכואבים האלה [חברי ה"מחתרת"] מגמה נכונה ומוצדקת עפ"י גישת ההלכה", ובאותו גליון כותב רב אחר: "חידה היא אפוא מניין לקחו רבנים ונציגי מועצות וכד' הגדרה האומרת כי הל על העצורים בפרשה זו איסור של 'לא תרצה'". פוליטיקאי אחד המתיימר לייצג את דין תורה מכריז שגירוש הערבים מן הארץ אינו סיסמה פוליטית אלא צו ההלכה, ורב בעל השפעה בחוגי הנוער קובע בפומבי שמצוות מחיית עמלק היא "מצוות הג'נוסייד שבתורה" והיא נוהגת בזמן הזה. השאלה, אם גויים בארץ ישראל דינם כעובדי עבודה זרה, גדונה לחיוב אם מדובר ב"אף שעל", אך מוכרעת לשלילה בכל ענייני קשרי מסחר והתדיינות בערכאות.

בכל אלה ניכר היטב שאצל בעלי הלאומנות הדתית שובש סולם הערכים וטונף טוהר מצוות ההתנחלות. ערך התורה-והמצווה התכופף והשתעבד לערכים ולמטרות לאומניים. עובדה היא שחברי כנסת שומרי מצוות, המזוהים עם קבוצות בעלות השקפות לאומניות כגון גוש-אמונים ומפלגת התחייה, מפגינים פעילות ותקיפות לגבי שאלות פוליטיות במידה הרבה יותר גדולה מאשר לגבי שאלות בתחום שמירת הדת. בציבור הרחב מצטיירים הללו כנציגיהן של קבוצות תוקפניות, שאצלן האידיאל של יישוב הארץ ושלמותה — אידיאל נעלה כשלעצמו — החליף את עליונות התורה וטישטש את הרגישות המוסרית לערכים כגון כבוד-אדם וזכויות-אדם. קבוצה קיצונית מבין אלה היא קבוצת ה"מחתרת", שביצעה מעשים פליליים חמורים נגד האוכלוסיה הערבית ביהודה ובשומרון ושחבריה נשפטו על כך. סניגוריהם הקיצוניים פחות מהם מלמדים עליהם זכות: הם "טעו" ו"שגו". אולם דומה שמוריהם הרחנניים והאידיאולוגיים של ה"טועים" אינם יכולים לרחוץ בנקיון כפיהם, שכן ברור לחלוטין שארגון הטירור היהודי הוא ענף שצמח על אילן גוש-אמונים והתחייה, ומעשיהם לא היו "ספונטאניים" אלא תוצאה של אינדוקטרינאציה ממושכת. הם היו רשאים להניח, שמעשיהם הם על פי דין תורה ודעת תורה. כבר בשנת תשל"ה פירסם רב וראש-ישיבה את דעתו, שמצוות כיבוש הארץ "היא מעל השיקולים המוסריים-אנושיים על הזכויות הלאומיות של הגויים על ארצנו" (מורשה, חורף תשל"ה, 65), ואם כי אפשר לדקדק שכוונת הרב היתה לזכויות הלאומיות ולא האנושיות, אבל שומעיו וקוראיו התרשמו ללא ספק בעיקר מן הרישא: "מעל השיקולים המוסריים-אנושיים". אפשר שאלה מבין תלמידיו הבקיאים בכתבי הרא"ה קוק שאלו את עצמם, כיצד דבר זה מתיישב עם אימרתו המפורסמת:

"אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם" (אורות הקודש ג, ראש דבר, יא).

אולם כבר קם לאנשי המחתרת סניגור כלבבם וציטט לזכותם קטע אחר מכתבי הרב קוק:

"לפעמים כשיש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדור מי שיכול להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות, ומכל מקום יותר טוב הוא לעולם שיבוא ענין כזה על ידי שגגה, ובוה מונח היסוד של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, רק כשהנבואה שרויה בישראל אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור הנבואה נעשה תיקון זה על ידי פרצה, שמדאבת את הלב מצד עצמה, ומשמחת אותו מצד תכליתה" (ערפלי טוהר, טו).

הדברים טעונים עיון מעמיק, ללא ספק, אולם אצל סניגורם של הנשפטים העניין חד וחלק: יש כאן לגיטימציה ממקור שאין טוב ממנו להתפרצות הפשע מתוך מביעים הנראים צודקים וכשרים. ושמא יש ללמוד מן המובאה מאורות-הקודש שהרב קוק בשום פנים ואופן לא התכוון להצדיק מעשי אלימות ורצח? מחשבה זו אינה עולה על דעתם, כי היא לא מתאימה לתפיסתם מעיקרא.

יסוד אחד יש בתפיסה זו, שלא הוזכר שמו עד כה ושהוא עשוי לשמש תריס או "עלה-זית" כפי בעליה בפני אלה המוקיעים את לאומנותם. יסוד זה הוא היסוד המשיחי. התקופה היא תקופת אתחלתא דגאולה, כך אומרים, ויש ליישר את קו המחשבה הדתית וההלכית עם האופי המשיחי של המאורעות ושל הציפיות. דבריהם רוויים מליצות בעלות מתח משיחי גבוה. בימי חורבן ימית דיברו על הגנת העיר כתנאי הכרחי ומספיק לביאת המשיח הקרובה. רב אחד, משגיח באחת משיבות ההסדר, כותב על "מצוות הגאולה" שהיא מעוגנת, כביכול, בתורתנו "בעשרות מקומות" — ודוק: לא רק שאיפה, תקוה, ציפיה, אלא מצוה ממש! — והוא מכנה את התנועה הלאומנית בשם "התעוררות משיחית, תנועה לגאולה" (נקודה, גליון 105, עמ' 14—15). ואין בכל דברי הרב-המשגיח הזה רמז קל שבקלים ש"מצוות" הגאולה קשורה אולי גם קשר כלשהו עם מצוות התשובה. אדרבה, הוא קורא להשתחרר מגישות "גלותיות", ומסתבר שבעידן הגאולה שוב אין צורך לדבר על התשובה שריח "גלות" נודף ממנה. "אילו הורדנו שיקוצי הגויים מהר הבית; אילו גירשנו מהארץ את שונאינו [במלחמת ששת הימים] — היה המשיח נכנס מבעד לדלת הפתוחה ומביא לנו את הגאולה", מכריז ה"רב" בעל ה"אגרוף", ומן הסתם תלמידי הרב-המשגיח נענים לו בראשם. הקשר בין המשיחיות והרוח המלחמתית-לאומנית בא לידי ביטוי בוטה בדבריו של רב אחר: "עוד יקרב היום בו ניקרא כולנו למצוות מלחמת מצוה זו של השמדת עמלק" — והכוונה לצאצאיו של עמלק: בני ישמעאל. קיצורו של דבר, כנגד תנועת "שלום עכשיו" מתייצבת תנועת "גאולה עכשיו".

ואנחנו, המאמינים באמונה שלמה כי כינון מדינת ישראל וקיומה היא "ראשית צמיחת גאולתנו" ושההנחלות בכל חלקי ארצנו היא מסימניה המובהקים — מה נענה אחריהם? הרי תשובתנו: אמת, התקופה היא תקופה משיחית, ולא רק מיום כינון המדינה, אלא מיום הצהרת בלפור, מימי העליות הראשונות, מימי ההתעוררות של אהבת ציון. אולם מודעים אנחנו לסכנה המאיימת על התורה מן המשיחיות, ודברי ימי ישראל מדברים אלינו על כך בשפה ברורה.

ספה זו לימדה אותנו שהלכה וגאולה שני הפכים הם — לא בהכרח, אך למעשה במציאות ההיסטורית. לפיכך "הלכות גאולה" פאראדוקס הן. הטוטאליות של חוויית הגאולה מובילה בהכרח אל הנהיילים המוסרי וההלכי. ועל כך הזהיר הרמב"ם בקולו הרועם:

"אל יעלה על הלב שבימות המשיח בטל דבר ממנהגו של עולם... אלא עולם כמנהגו נוהג... ואין [אליהו הנביא] בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא... אלא לשום שלום בעולם" (הלכות מלכים פי"ב).

הוא אומר, בימי אתחלתא דגאולה גם עולם ההלכה כמנהגו נוהג. עלינו לטפח בלבנו את המודעות לעידן המשיחי, ועם זאת לשמור על ההלכה לבל תעוות מתוך מגמתיות משיחית. נדבר על ארץ ישראל כעל ארץ הייעוד הנבואי אשר יתגשם בעתיד, אך לא נחדול לדבר עליה כעל ארץ התורה התובעת קיומה בה בהווה. סיני כסמל טריטוריאלי לא ידהק לקרן-זווית את סיני כסמל מתן-תורה.

מעשי ההקצנה המשיחית-הלאומנית העלו בנפשם של יראים ושלמים הרהורי תשובה ופשפוש במעשים. בייחוד שואלים הם את עצמם, איך זה יכול היה לקרות שתלמידי תלמידי של הראי"ה קוק, גדול האהבה, החסד והאמת, נכשלו בפשעים כה חמורים נגד האנושיות. ועלינו לשבח את בטאונם "נקודה" על פתיחותו לדברי ביקורת עצמית וחיפושי דרכים ועל ריהוקו ממונופוליוציה של המחשבה, דבר שבדרך כלל מאפיין את דרכי התעמולה הלאומנית. כאן עולה זיק של תקוה שתנועת ההתנחלות הדתית, שזכויותיה ההיסטוריות, כאמור, אינן מוטלות בספק, תיטוש, בסופו של דבר, את דרך הלאומנות. כי העיון ב"נקודה" מגלה את אותות הבריאות הבסיסית של תנועה זו לעומת החולניות של תנועת "האגרוף": כאן פתיחות מחשבתית יחסית, שם אין מקום לדעה מסתייגת; כאן הנהגה שיתופית (וגם זה דבר לא-מצוי בתנועות לאומניות), שם הנהגה של איש אחד, בעל ה"אגרוף".

הרב אביגדור משה עמיאל ז"ל הגדיר את הציונות החילונית כהשקפה שיגקה מן השנאה, שנאת הגויים לישראל. הלאומיות החילונית היא, לדבריו, לאומיות של "האגרוף הגדול", "בעוד שהלאומיות שלנו יונקת דוקא את יניקתה מהאהבה, אהבת ישראל לאלקים ולכל מי שנברא בצלם אלקים. תורתנו מתנגדת ללאומיות 'האגרוף הגדול' מן הקצה אל הקצה" (היסודות האידיאולוגיים של המזרחי, וארשה תרצ"ד, יח-יט).

האגרוף הגדול הוא סמל הלאומנות והשובניזם. לאומנות ויהדות — היש שני הפכים גדולים מאלו?

מה ענין שמיטה להר-סיני

"וידבר ה' אל משה, בהר סיני לאמר: דבר אל בני ישראל, ואמרת אליהם: כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם — ושבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כה, א — ב).

ידועה ומפורסמת שאלתו של רש"י על פסוקים אלו: "מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני"?¹ רבות נכתב בפרשנים — ראשונים ואחרונים, בביאור קושייתו זו של רש"י, ורבים אף נתנו לה תשובה. נגסה לבאר קושיה זו על פי אותם פרשנים אשר הסבירו: מדוע ולשם מה דוקא במצות השמיטה יש הדגשה על מיקום ציוויה — הר סיני, הרי "לא יזכיר בשום מצוה מקום הצווי, זולתי כאשר קרה חידוש אז באותו מקום"?² וכלל חשוב במקרא: "במקום שנכתבה [המצוה] הוא העיקר... ובודאי כן הוא הכא, שעיקר ענין הר סיני שייך יותר לשמיטה מבכל המצוות — וזה צריך ביאור"³! או בניסוח אחר: מדוע נבחרה דוקא מצות שמיטה להיות דגם מייצג למצוותיה של תורה — אשר ניתנו כללותיהן ופרטותיהן בהר סיני?⁴

ברי לנו שאין זה מקרה, ומטרה חשובה בדבר. כל הלומד את טעמיה של מצות השמיטה⁵, בהכרח יגיע למסקנה — שאין מצוה הכוללת מקיפה ומיצגת יותר ממנה.

1 רש"י ויקרא כה, א על פי תורת כהנים שם המתרצת שאלה זו: "מה שמיטה נאמר כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני", וראה שם בביאורו של רש"י, ואת דברי הרמב"ן עליו. תשובות לשאלה זו ראה שם ספורנו. אברבנל, כלי חמדה, פירוש הרש"ר הירש, אונים לתורה ת"א, חלק מתשובות אלו ואחרות יובאו בגוף המאמר.

2 ספורנו שם, פרי צדיק בהר עמ' 186.

3 שם משמואל פרשת בהר עמ' של"ט, שני"ד.

4 כך הבינו קושיה זו, אור החיים שם, והוסיף לבאר מדוע לא נבחרה המצוה הראשונה או האחרונה. פרי צדיק עמ' 187, חתם סופר — בהר שנת תקצ"א, כלי חמדה שם, אונים לתורה שם ועוד.

5 על טעמיה הרבים של מצות השמיטה ראה: שבת ומועד בשביעית — הרב י. ח. הדרי. "משנת יוסף" — לרב יוסף ליברמן ח"א, ח"ב, בינה במקרא בהר, הגות בפרשיות התורה — בהר, תורה שבעל פה — שנת תשכ"ו בהוצאת מוסד הרב קוק, טעמי מצות שביעית — הרב בנימין אפרתי, "טעמא דשביעיתא" בהוצאת מדרשת הגולן — תיספין. שמיטה מקורות הגות מחקר — הוצאת אמנה, וראה "שמיטה" — תדריך לימודי וביבליוגרפיה מאת ידידי הרב מנחם בורשטיין, ובחוברת "שבת שבתון" — השמיטה פרשיותיה וטעמיה שבעריכתנו.

ממצוה זו ומיסודותיה יש ללמוד רבות על התורה כולה⁷ אשר ניתנה — בהר סיני :
"בא הלימוד במצות שמיטה, שהיא כללא דאוריתא — ללמד על המצוות כולן!"⁸
ויותר מכך, "משמע שהיא מצווה שכל המצוות תלויים בה... כמו שבת דשקולה
כנגד כל המצוות, וע"י מצוה זו מקיימין כל המצוות!"⁹ השמיטה היא: "שורש כל
התורה כולה, ויסוד העולם כולו"¹⁰. ננסה לבאר זאת, רק על פי טעמיה הגלויים
והמובנים של השמיטה, כי גם סודות עמוקים ביותר גנוזים בה¹¹.

נדמה שאין עוד מצוה כמצות השמיטה, המקיפה את כל מערכת החיים, את כל
ישותו של האדם היהודי והאומה הישראלית, בעבודתם כלפי בוראם. השמיטה מקיפה:
את המצוות שבין אדם למקום — ויש בה ביטוי נאמן לעיקרי אמונתנו, את המצוות
שבין אדם לחברו — תוך דאגה להקמתה של חברה תקינה בריאה ושוויונית; את המצוות
שבין אדם לעצמו — תוך שאיפה לתיקון מידותיו המוסריות ושאיתפו לשלמות. היא
שייכת לפרט ולאומה, לאדם ולארץ. שורשה בעבר הרחוק וסגולתה פועלת בהווה,
אך מגמתה הכללית לעתיד ולחזון אהרית הימים. את כל הג"ל ניתן לבאר ולפרט,
אם נשווה את מצות השמיטה — על טעמיה והלכותיה, לעשרת הדברות אשר נאמרו
לישראל... בהר סיני¹². לאחר השוואה זו, נבין טוב יותר "מה ענין שמיטה להר
סיני!" אם עשרת הדברות כוללים את כל תרי"ג מצוותיה של התורה¹³, ואם השמיטה
כוללת את כל עשרת הדברות [כפי שנגסה בס"ד להוכיח בהמשך] — הרי ממילא
נבין מדוע השמיטה היא — "כללא דאוריתא"¹⁴.

6 פרי צדיק בהר — ב. וראה מאמרו של הרב שאול ישראלי שליט"א ב"צאת השנה",
היכל שלמה.

7 שפת אמת בהר שנת תרל"ה.

8 צרור המור שם. "בא להורות יסוד ושורש התורה הקדושה" — כלי חמדה שם. כתב
סופר שם: "כי מצוה זו שרש ויסוד כל המצוות"... השמיטה "היא יסוד האמונה
והכחחון".

9 ראה רבי'ע ויקרא כה, ב, רמב"ן שם, כתבי הרמב"ן ח"א עמ' קסט, "ויש בזה כמה
ענינים עמוקים מבינת אנוש" — משך חכמה שם, ספר החינוך — ש"ל, פרי צדיק ויקרא
עמ' 192, במעגלי הנגלה והנסתר מעמ' 177 — ד"ר ישראל וינשטוק ובמאמרו בקובץ
"תורה שבעל פה" תשכ"ו מעמ' קמ"א.

10 אם שמעו ישראל את כל עשרת הדברות או רק את השתיים הראשונות ראה: מכות כד,
א, כוזרי א — פו, מורה נבוכים ח"ב — לג, עקרים ג — יח, כו, רש"י שמות יט — יט,
כ — א, במדבר טו — כב, רמב"ן שמ' יט — יט, כ — ז, טו, רבנו בחיי שמות כ — א,
לז, א. משך חכמה שמ' כ — א, ג. אברבנאל — שם, תפארת ישראל כא, לד — ז. תורה
שלמה כרך ט"ז במילואים — א.

11 ראה במדבר רבה יג — טו, אזהרות ר' סעדיה גאון לעשרת הדברות בסידור עמ' קצא,
רש"י שמות כד — יב, שיר השירים ה — יד, רמב"ן הקדמה לתורה, שמות כה — א, א,
כתבי הרמב"ן ח"ב עמ' תקכ"ב, רבנו בחיי שמות כ — יז וכד הקמח-תורה, מלבי"ם
שמות כ — יג, כוזרי א — פו, עקרים ג — כו, אוצר ישראל. וראה באברבנאל שמות
כ' שבאר בדרך זו מדוע דוקא מצות אלו נכללו בעשרת הדברות. ובאר עוד, שהמספר
10 — מורה על עשר הפסקות שהיו בין דיבור לדיבור, אך כלולות בהן יותר מעשר

במצוה זו¹², הפותחת את עשרת הדברות, ראו הפרשנים ומוני המצוות את שיכוד היסודות ועמוד ההכמות¹³, דהיינו את יסודות האמונה, ואת "היסוד שעליו כל בניני המצוות"¹⁴, דהיינו שורש כל המצוות. גפרט אילו יסודות אמונה כלולים במצוה זו, וכיצד הם באים לידי ביטוי דוקא במצוות השמיטה.

א. מציאות ה' ויחודו

ראשית לכל יש להאמין במציאות הקב"ה בעולמנו.

"לידע שיש שם מצוי ראשון והוא המציא כל הנמצא" [כבריאנה]¹⁵
 "הוא הצווי אשר ציונו בהאמנת האלוהות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה, הוא פועל כל הנמצאים, והוא אמרו: "אנכי ה' א-לקיך"¹⁶.

ואמונה נוספת:

"להאמין שיש לעולם א-ל לזה אחד שהמציא כל הנמצא, ומכחו וחפצו היה כל מה שהוא, ושהיה ושיהיה לעדי עד... ופרושו כאילו אמר: תדעו ותאמינו שיש לעולם א-לה, כי מלת "אנכי". תורה על המציאות"¹⁷.

מצוות, (על כך ראה עוד כמוני המצוות). והוסיף לבאר, שבמעמד זה לא התכוון הקב"ה להודיע לישראל דרושים פילוסופיים והשגות נעלות, אלא למדס את שרשי האמונה ועקרי המצוות, שבעורתם יגיעו לדבקות בה' ולהצלחה האמיתית. ומדוע ניתנו דוק 10 דברות, ראה בדבריו לדברים ה'.

12 אם "אנכי ה'" היא מצוה או רק פתיחה לעשרת הדברות — ראה רמב"ן שמות כ — ב, רמב"ם הלי יסודות א — ו ספר המצות — א ורמב"ן שם ול"ת — ה', אב"ע יסוד מורא שער ז', חובת הלבבות — שער היחוד, אברבנאל שמות — כ', דברים ה', ראש אמנה ד — ז, ר' חסדאי קרשקש "אור ה'" — לא, סהמ"צ לרס"ג עשה ג — ד בביאור הרב פרלא, זוהר הרקיע — יב, ספר חרדים — מצוות שלב, אנציקלופדיה תלמודית ח"ב עמ' לה, תורה שלמה ט"ז מילואים סי' ה' עמ' רכ, חקרי זמנים ח"ב עמ' של, תורה המועדים עמ' 88, פרקי מועדות ח"ב עמ' 381.

13 רמב"ם הלי יסודי התורה א — א, סמ"ק א', ספר החינוך — כ"ה: "כי האמונה הו' יסוד הדת".

14 אב"ע שמות כ — ב, עקידת יצחק שער מ"ה.

15 רמב"ם יסודי התורה א — א, ו'.

16 רמב"ם ספר המצוות מצוות עשה א', רמב"ן שמות כ, ב: "ויאמינו כי יש ה' והוא א-לקים להם". רבנו בחיי שם: "ויאמין בלבו אמונה שלמה, כי יש בורא נמצא אחד קדמון ואין עוד מלבדו", כוזרי א — פט.

17 ספר החינוך — כה, וכן דעת הרמב"ן שמות כ, ב: "והיכולת תורה על היחוד" ובדברים ו — ד כתב: "כי בדיבור "אנכי ה' א-לקיך" יהיה היחוד". לעומתו, למד הרמב"ם את מצות יחוד ה' ואחדותו מהפסוק "שמע ישראל" (דברים ו — ד), ראה הלי יסודי התורה א — ז, ספר המצוות — מצוות עשה ב'.

בשמיטה: אנו אומרים: "אתה ייחודי ושמך ייחודי וישראל כעמך ישראל גוי אחד בארץ"¹⁸. ומתבארים הדברים בדברי חז"ל: "שלשה מעידים זה על זה, ישראל ושבת והקב"ה, ישראל והקב"ה מעידים על השבת — שהוא יום מגוחה. ישראל ושבת על הקב"ה — שהוא אחד, הקב"ה ושבת על ישראל — שהם יחידים באומות"¹⁹. ואין עם ישראל יכול להגיע לאחדותו ושלמותו אלא רק בארץ ישראל, כדברי הוזהר: "ודאי בארץ הם גוי אחד, עמה אקרון אחד ולא אינון בלחודיהו"²⁰. שלמות זו באה לידי ביטוייה המלא בשנת השמיטה ובשבת — למרות כל האיסורים והקשיים, ישראל מקימים את צו ה'. ובכך שאינם נוטשים את אדמתם — מעידים על יחוד ה': "כל הדר בארץ ישראל — דומה כמי שיש לו א-לוה, וכל הדר בחוץ לארץ — דומה כמי שאין לו א-לוה"²¹.

"שש שנים תורע" (ויקרא כה — ג) — סופי תיבות "שמע", הוא תחילת פסוק היחוד "שמע ישראל", בפסוק זה שש תיבות, לומר לך, כל הזורע שש ונח בשביעי, מעיד ביחודו של הקב"ה, שהוא יחיד וברא כל העולם בששה ימים וינח ביום השביעי, וכל הזורע בשמיטה כאילו כופר ביחודו של עולם"²¹.

ג. חידוש העולם

לעיל ראינו שמצות "אנכי" היא האמונה במציאות ה', אך היא כוללת גם את האמונה שהקב"ה ברא את העולם וכל המצוי בו, ואין העולם קדמון כדעת הפילוסופים והכופרים.

"לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא הממציא כל הנמצא [בבריאה]... וידיעת דבר זה — מצות עשה, שנאמר: "אנכי ה' א-לקיך"²². והמצוה הזו: "גם תורה על החדוש, כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו"²³.

18 בתפילת העמידה במנחה של שבת.

19 מובא בתוספות הגיגה ג, ב ד"ה "מי כעמך", טור סי' רצ"ב.

20 זוהר ויקרא צג, ב' "בארץ ישראל וירושלים הם גוי אחד, עמה הם נקראים אחד, ולא כשהם לבדם" (פירוש הסולם שם).

21 כתובות קי, ב. ביאור דברים אלו ראה, רש"י בראשית יז — ה, ויקרא כה — לה, רמב"ן ויקרא יח — כה, כוזרי ב — כב, שו"ת הרשב"א ח"א סי' קל"ד, תשב"ץ קטו סי' תקסה, שדי חמד ח"ג עמ' 255, שו"ת תירוש ויצהר סי' קי"ד, למען ציון לא אחשה ח"א עמ' פ"ו, ועוד.

*21 נחל קדומים ויקרא כ"ה.

22 רמב"ם יסודי התורה פ"א — א, ר', ספר המצות מצות עשה א', ספר החינוך — כ"ה ומוסיף: "ואשר לא יאמין בזה, כופר בעיקר ואין לו חלק וזכות עם ישראל".

23 רמב"ן שמות כ, ב וראה בפירושו לשמות יג, טז. על המשמעות האמיתית של גס וטבע ראה גם משך חכמה ויקרא כו, ד.

בשמיטה: כל השומר שבת ונח בו, וכל הפוסק ממלאכתו בשנה השביעית, מעיד בכך על אמונתו — שהקב"ה ברא שמים וארץ בששה ימים ונח ביום השביעי.

"משרשי המצוה [שמיטה] לקבוע בלבנו ולציר ציור חזק במחשבתנו ענין חידוש העולם "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" (שמות כ, יא) וביום השביעי שלא ברא דבר — הכתיב מנוחה על עצמו. ולמען הסיר ולעקור ולשרש מרעיונו דבר הקדמות אשר יאמינו הכופרים בתורה, ובו יהרסו כל פנותיה ויפרצו חומתיה, באה חובה עליונה להוציא כל זמננו יום ויום ושנה שנה על דבר זה למנות שש שנים ולשבת בשביעית"²⁴.

מהאמונה בחידוש העולם נובע במישרין יסוד חשוב נוסף — שרק הקב"ה, בורא הבריאה, מסוגל לחרוג מחוקי הטבע שנטעם בה, וזה ע"י הנס²⁵. "הברכה המשולשת" בשנה השישית — היא כל כולה על-טבעית. עובד האדמה המקבל "פרנסה — נסית", בהכרח תחזוק אמונתו במהולל הנס, תוך ידיעה שישנו כח עליון מעל הטבע, ולא יתלה את הצלחתו בכוחות הטבע, ולא ישתעבד להם.

"הנה מצות השמיטה היא כמעט חוץ לדרך הטבע, להיות זורע שנה אחר שנה, שש שנים רצופות שעל פי הטבע בשנה שישית לא היתה צריכה תת כוחה כבשנים הקודמות, שכבר הוכחשה הקרקע. ומכל מקום היא להפך, שעל זה נאמר: "וצויתי את ברכתי לכם בשנה השישית" (ויקרא כה, כא) והוא מורה ששורה בארץ כח למעלה מן הטבע"²⁵. "ע"י השמיטה יוצאים משעבוד הטבע וזוכים להיות עבדי ה'"²⁶.

ג. אדנות ה' בעולם

לא די באמונה שהקב"ה ברא את העולם, — בבריאה חד פעמית במעשה בראשית, חובה להאמין, שהקב"ה שליט ואדון בעולמו, וכל המתרחש בו — ממנו הוא.

"ופסוק זה מודיע... שצריך אדם לידע שהש"ת ברא השמים, והוא עצמו שליט בהם ובארץ ובד' רוחות העולם וכן באויר... וצריך אדם להכחיש את הטענות הכוזבות של הפילוסופים ימ"ש האומרים, שהעולם מתנהג מעצמו בלי מנהיג ח"ו... בודאי הקב"ה מנהיג כל העולם במאמרו... ואין אדם נוקף אצבעו הקטנה בדרך מקרה, אלא ראוי שיכריזו על זה למעלה... ומצוה זו נקראת קבלת עול מלכות שמים, ר"ל שהאדם מקבל על עצמו עול השי"ת לעשות מצוותיו, בידעו שהוא פטרוננו ומלכו של עולם"²⁷.

24 ספר החינוך — פד, וראה עוד מדרש אגדה בהר — כה, טעמי המצוות לר' מנחם הכבלי — מצות השמיטה, אברבנאל ויקרא כה, ב.

25 שם משואל — בהר, כלי יקר ויקרא כה, ב-ג.

26 שפת אמת — בהר.

27 סמ"ק מצוה א', רמב"ן שמות כ, ב: "וזה המצוה תקרא בדברי רבותינו קבלת מלכות

על האדם להאמין, שהקב"ה אֵלֵינוּ שְׂוֹתֵן אֶת־הַחַיִּים לְעוֹלָם וּלְכָל הַמְצוּי בּוֹ, הוא המקיים את העולם בכל רגע ורגע, וללא קיום זה והשגחתו — יחרב העולם.

"ולכן פתח יתב"ש ראשית עשרת הדברים, "אנכי ה' א-לקיך", כי זה יסוד האמונה שצריך כל איש ישראל לקבוע בלבו — שרק הוא יתב"ש, הוא הבעל כח האמיתי, ונשמת וחיות ושורש העיקר שלו, ושל כל הברואים והכחות והעולמות כולם"²⁸.

ד. קבלת עול מלכות שמים ואהבת ה'

רק מי שמכיר ומאמין באמונה שלמה בכל היסודות שהוזכרו לעיל, יכול לקבל על עצמו עול מלכות שמים באמת.

"מפני מה קורין שתי פרשיות הללו [של קריאת שמע בהן מקבלים עול מלכות שמים] בכל יום... רבי לוי אמר: מפני שעשרת הדברים כלולין בהן: "אנכי ה' א-לקיך" — "שמע ישראל ה' א-לקינו" (דברים ו, ד)²⁹.

בעת מתן תורה ונתינת עשרת הדברות, קיבלו עליהם ישראל כאחד עול מלכות שמים באהבה ושמחה, כבסיס לקיומן של מצוות התורה:

"בשעה שעמדו ישראל על הר סיני, השוו כלן לב אחד לקבל עליהם מלכות שמים בשמחה, שנאמר: "ויענו כל העם יהוה ויאמרו" (שמות יט, ח) ולא עוד אלא שהיו ממשכנין עצמן זה על זה"³⁰.

בשמיטה: אחת מהמטרות העקריות של מצות השמיטה היא — להשריש באדם את האמונה והידיעה: לא אתה האדון בעולם, לא אתה האחראי להצלחותיך, אלא האדון האמיתי הוא — הקב"ה וממנו הכל!

"מאי טעמא דשביעית? אמר הקב"ה לישראל: זרעו שש והשמיטו שבע, כדי שתדעו שהארץ שלי היא!"³¹

מי שמתחמק מידיעה זו ועובד בשביעית — כופר הוא בקב"ה, ועונשו גלות מהארץ.

"וכל כך למה [למה עונש כה קשה של גלות על אי שמירת שמיטה]?

שמים" וראה שם בדברי המכילתא המבטאים רעיון זה, הכתב והקבלה שם, עקרים ג — כו: "ראוי לכם לקבל עליכם עול מלכותי כי אני הוא שהוצאתי אתכם לחרות".

28 נפש החיים שער ג' פ"א, וראה עוד כוורי ג — יא.

29 ירושלמי ברכות א — ה, וראה שם כיצד עשרת הדברות כלולים בקריאת שמע.

30 תנחומא יתרו — יג, מכילתא שם, וראה רמב"ן שמות כ — ב ובדבריו על ספר המצוות לא תעשה — ה'.

31 סנהדרין לט, א, ורש"י שם.

לפי שהוא כופר בעיקר, שהרי אמר הקב"ה: "כי לי הארץ" (ויקרא כה, כג). זרעו שש והשמיטו שבע, כדי שתדעו כי הארץ שלי"³².

[וראה באריכות להלן במצות "כבד את אביך ואת אמך" — בסיבת הגלות] החובה ההלכתית להפקיר את הפירות בשביעית³³, מוכיחה לאדם יותר מכל מיהו האדון האמיתי, ולמי שייכים פירות הארץ — לקב"ה, המעניקם ברוב חסדו לבריותיו.

"צוה ברוך הוא להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה זו, מלבד השביתה בה, כדי שיזכר האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכחה וסגלתה תוציא אותם, כי יש אדון עליה ועל אדוניה, וכשהוא חפץ, הוא מצוה אליו להפקירם"³⁴.

הברכה המופלאה בשנה השישית, מוכיחה בעליל מיהו בעליה האמיתיים של הארץ, כי רק הוא יכול לצוות עליה לתת את ברכתה לשלש שנים.

"... והקב"ה אמר: "שש שנים תורע שדך" (ויקרא כה, ג) — מדי שנה בשנה, ואני מבטיחך להוסיף חילה שלא תכחיש, ועוד גם בתוך גס שאחרי שזרעתה שש שנים, אם בשנה השישית לא יכחיש חילה הנה לכל הפחות לא יוסיף לה זה כח, ואמר ה' אדרבא שבשנה השישית יוסיף לה כח שנאמר: "וציותי את ברכתי בשנה השישית ועשת את התבואה לשלש שנים" (שם, שם, כא) וע"י כל המופתים הללו אשר שמתי בידך תדע כי לי כל הארץ. וע"י זה יאמינו, כי כולם אינם רק אריסים בקרבה, והקב"ה בעל השדה. וכדבר הזה הארץ חפצה שיהיה הקב"ה בעצמו בעלה ואדוניה"³⁵.

אדם המוביר את שדהו מלעבדה במשך שנה תמימה, הרי בכך מבטל הוא את ה"אני" הפרטי שלו, את שאיפותיו והצלחותיו כלפי צו הבורא, כלום יש קבלת עול מלכות שמים גדולה ואמיתית מוּזו ? ! כח זה נשאב מהתעלותם של ישראל עת הקדימו נעשה לנשמע במעמד הר סיני.

32 מדרש אגדה בחוקותי כו — מג, ותורת כהנים כו — מ"ב.

33 ראה רמב"ם ספר המצוות מצוות לא תעשה רג והלכות שמיטה ויובל פ"ד — כד.

34 ספר החינוך — פד, ובמצוה ש"ל בטעם מצות היובל כתב: "על צד הפשט שרצה השם להודיע לעמו כי הכל שלו, ולבסוף ישוב כל דבר לאשר חפץ הוא לתנה בתחילה, כי לו הארץ כמו שכתוב: "כי לי כל הארץ" (שמות יט, ה); רבנו בה"י ויקרא כה, ב, פרי צדיק ויקרא עמ' 189, שם משמואל ויקרא עמ' שמו ומבאר, שחובה זו אינה משום תקנת עניים אלא להראות שחורה הארץ אל ה', ובכך מסביר מדוע החובה להפקיר את הפירות אף לגויים.

35 כלי יקר ויקרא כה, ב. ומבאר שם שישראל נצטוו על השמיטה דוקא סמוך לכניסתם לארץ [לפני חטא המרגלים], כדי שלא יחשבו שנחרבם ירשו את הארץ היא שלהם, אלא הקב"ה הוא אדוניה.

"גברי כח עשי דברו לשמוע בקול לדבריה (מהלים קג, כ) ... אלו ישראל. שהוא אומר "גברי כח עשי דברו לשמוע בקול דברו" — שהקדימו עשיה לשמיעה... אלו שומרי שביעית... שרואה שדהו מופקרת ואילונתיו מופקרים והסיגים מפרצים, ורואה פרותיו נאכלים — וכובש את יצרו ואינו מדבר, ושנו רבותינו: איזהו גבור — הכובש את יצרו"³⁶.
"האדם צריך להמליך הבורא עליו ועל כל העולם כולו... לכן ע"י שרואה כרמו בור [בשמיטה] ושוקק, ע"י זה נקרא עושי דברו שמתגלה ההנהגה העליונה"³⁷.

על השאלה מאי טעמא דשביעיתא? עונה הגמרא: כדי שתדעו שהארץ שלי היא ³⁸ מבאר שם רש"י "ולא ירום לבבכם בשבח ארצכם ותשכחו עול מלכותו"! קבלת עול מלכות שמים אמיתית בצורה זו — של אי עבודת האדמה ועיסוק בדברים גשמיים תוך ציפיה לקיום הבטחת הבורא לברכה משולשת בשנה השישית, יש בכוחה להביא לאהבה ולדבקות בה' ביתר עוצמה.

"שבת שבתון יהיה לארץ — שבת לה" (ויקרא כה, ד) — כי אז תרכב הנפש עם בוראה ותעזוב העמקים הגשמיים"³⁸.
"המאמין בה' ובתורתו ויראה את אשר ציוה ה' לשבות בשנה השביעית מעבודת הקרקע... אדרבא כזה יוסף אומץ לאהבה את ה' וליראה ממנו בראותו גדולתו שכך ציוה, ובודאי שומר מצוה לא ידע דבר רע, ולא יצוה ה' דבר להרעיב את בריותיו חלילה, אם לא שבודאי יצו אותנו את הברכה לשובע ולא לרזון, כגודל ידו הרחבה מדרכי נפלאותיו"³⁹.

לא רק היחיד, אלא האומה כולה — ולא רק הם, אלא גם הארץ עצמה, בשנת שבתון זו, מוציאים מהכח אל הפועל את אשר היה גנוז בתוכם, במעמקי נשמתם, בשש שנות העמל. במיצוי התכונות האלוניות הנטועות בהם, מגיעים הם ביתר קלות וערגה לדבקות אמיתית בקב"ה — כדבריו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל:

"צורך מיוחד הוא לאומה זו, שהיצירה האלוקית נטועה בקרבה באופן בולט ונצחי — כי מומן לומן יתגלה בקרבה המאור האלוקי בכל מלוא זהרו, אשר לא ישביתוהו חיי החברה של חול עם העמל והדאגה, הזעף והתחרות אשר להם, למען תוכל להתגלות בקרבה פנימה טהרת נשמתה בכללותה כמו שהיא... סגולת הארץ וסגולת האומה מתאימות יחד... עם זה אשר בחר לו י-ה לסגולתו, נשמת האומה והארץ פועלות את

36 תנחומא ויקרא א, אבות ד — א. וראה ויקרא רבה א, א.

37 שפת אמת — בהר, פרי צדיק — בהר.

38 אברבנאל ויקרא כה.

39 באר מים חיים — בהר.

יסוד הווייתו, תובעות את תפקודן להוציא אל הפועל את עריגת קדרשתן בשנת שבתון... להכשיר את תכונת העם לפי חפץ חיים א-לוקיים שלמים בתבניתם"⁴⁰.
[וראה להלן במצות כבד את אביך ואת אמך — בבאור דברים אלו].

"אשר הוצאתיך מארץ מצרים"

ה. השגחת ה' ובטחון בו

ניגוד גמור קיים בין אמונת היהדות ואמונת הפילוסופים. האחרונים טוענים — אמת, קיים א-להים בשמים אך אין הוא מתעניין בעולמנו ואינו משגיח על הנעשה בו. יציאת מצרים הוכיחה לכל על השגחת ה' בעולם, הקב"ה העניש והכה את מצרים, והפלה לטובה את עמו ישראל.

"ואמר: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" — כי הוצאתם משם תורה על המציאות [של ה'] ועל ההפך [ה' חפץ במעשהו ולא הוכרח לכך], כי בדיעה ובהשגחה כמנו יצאנו משם"⁴¹.

"לידע שאותו שברא שמים וארץ, הוא לבדו מושל מעלה ומטה ובד' רווחת, כדכתיב "אנכי ה' א-להיך"... לידע — פירוש לאפוקי מן הפילוסופים שאמרו שהעולם נוהג מאליו במזלות ואין לו מנהיג ולא דבר, ואפילו קריעת ים סוף ויציאת מצרים וכל הנפלאות שנעשו במזל היו. ויש לנו להאמין כי סקר הם דוברים. אכן הקב"ה מנהיג את העולם כולו ברזח פיו והוא הוציאנו ממצרים ועשה לנו כל הנפלאות"⁴²!

"מצות עשה להאמין — כי אותו שנתן לנו את התורה בהר סיני ע"י משה רבינו, הוא ה' א-להים שהוציאנו ממצרים, וזהו מה שאמר בשעה שנתן את התורה "אנכי" וכו'⁴³.

יציאת מצרים מהווה יסוד ושורש לעיקרי אמונתנו — כמציאות ה', השגחתו, יכולתו, גבוהה, בחירת ישראל לעמו⁴⁴, לכן מובן מדוע:

"כל המודה ביציאת מצרים מודה בקב"ה, וכל הכופר ביציאת מצרים כאילו כופר בעיקר"⁴⁵!

40 הקדמה לשבת הארץ עמ' ח'.

41 רמב"ן שמות כ — ב. וראה בפרושו שם יג, טז.

42 סמ"ק מצוה א', עקרים ג — יח.

43 סמ"ג מצות עשה — א, דרשות הר"ן דרוש ט עמ' קנו.

44 ראה באריכות רמב"ן שמות יג — טז, משך חכמה דברים ה — טו, ספר החינוך — כא, מהר"ל גבורות ה' ג, מד.

45 ספרי, מובא בתורה שלמה שמות כ' אות צ"ד.

בשמיטה: גם השמיטה מזכירה את יציאת מצרים. ההימנעות מעבודת האדמה דוקא בארץ ישראל מזכירה לכל, כליאת הארץ והזרחה לנו הקב"ה בחסדו, ומשומרו את השבועה לאבותינו, הוציאנו ממצרים והביאנו לארץ ישראל. השמיטה יותר מכל המצוות מוכיחה, בעיקר לעובד האדמה, כי יש משגיח לעולם:

"שזה מחוקי התורה המורים על השגחה והנהגה ניסית, אשר ברצות ה' הארץ תתן פריה לשלש שנים, שאלמלא אין טעם בשמיטה רק לקיים ההנהגה הניסית התמידית בשנה השביעית — די!"⁴⁶

"תכלית מצות השמיטה, שיכירו הכל שהשי"ת הוא המשגיח הזן והמפרנס מקרני ראמים ועד ביצי כינים, להוציא מלב המינים האומרים כי אין זה מכבודו יתברך מלך מלכי המלכים הקב"ה שישים עינו על ברואי מטה, אך שקר דובר פיהם כי במקום גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו "כי רם ה' ושפל יראה" (תהלים קלח, ז)"⁴⁷.

האמונה והידיעה בשנת השבע, שישנה השגחה אלוקית, "ולא עוב א-לוהים את הארץ", מגבירה במאמין את מידת הביטחון בקב"ה שלא יעובהו, ולא יתן לו לכלות ברעב, ותמצא לו פרנסתו, כך שלא יעלה על דל שפתיו ולא יהרהר בלבו בשאלה: "מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו"? ! (ויקרא כה, כ). ידע האדם — שלא כוחו ועוצם ידיו ואף לא בינתו הביאו לו את ההצלחה בכל שטחי חייו, אלא הבורא המשגיח על מעשה בני האדם ומסייע לראוי לכך.

"אומר אני שטעם מצוה זו הוא: להשריש את ישראל במידת האמונה והבטחון בה, כי חשש ה' שישכחו ישראל את ה' ויסירו בטחונם ממנו ויחשבו כי כוחם ועוצם ידם עשה להם את החיל ועולם כמנהגו נוהג... על כן הוציאם מן המנהג הטבעי לגמרי... כן ענין השמיטה שלא יעבדו האדמה כל שנה שביעית אין זרע ואין קציר, ויסמכו על הנס שתעשה התבואה לשלש השנים, וזה טעם נכון וברור יותר מכל מה שדברו בו המפרשים"⁴⁸.

"נראה לי כי מצוה זו שרש ויסוד כל המצוות... במצוה זו נראה השגחה ה' שעיני ה' דורש אותה תמיד, ויבטח אדם תמיד בה' ואל יאמר: מה נאכל מחר? ! והנה האמונה והבטחון הוא יסוד מיוחד לכל התורה"⁴⁹.

46 משך חכמה ויקרא כה — ב'.

47 קומץ המנחה — בהר.

48 כלי יקר ויקרא כה — ב.

49 כתב סופר — בהר. וראה עוד בהתייחסות לשאלת "מה נאכל"? רמב"ן שם, נועם אלימלך — בהר, שם משמואל בהר עמ' שמג, באר משה — בהר, מדרגת האדם דרכי הבטחון פ"ו,, בית ישראל תשי"א, תש"כ, תשכ"ג, משנת יוסף ח"א מעמ' יב.

הואיל ואת מידת הבטחון ניתן ללמוד בצורה המושלמת ביותר ממצות השמיטה, לכן דוקא היא נאמרה "בהר סיני" כי זהו היסוד לכל התורה והמצוות שנאמר בסיני. ביציאת מצרים, הוכח קבל עם ועדה על השגחתו ויחסו המיוחד של הקב"ה אל עמו ישראל. נס ההצלה והיחס המיוחד לו זכו ישראל מהקב"ה, ככתוב: "אשר הוצאתיך" — ולא אומה אחרת, ויחודם של ישראל, הם הסיבות מדוע התורה ניתנה דוקא לישראל, ורק הם הייבנים לקיים את כל תרי"ג מצוותיה.

"... וכן פתח הא-לוה בדברו אל כל עדת בני ישראל "אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". ולא אמר "אני בורא העולם ובוראכם". וכן פתחתי אני בהשיבי לך שר הכוורים, כאשר שאלתני לאמונת, בהודיע אותך מה הוא הדבר המחייב אותי והמחייב את כל עם ישראל... כי כולם ברואיו יתברך, אולם חיוב התורה עלינו הוא מצד מה שהוציאנו הא-לוה ממצרים ומצד היות לו התחברות עמנו בהיותנו מגלת בני אדם⁵⁰.

בשמיטה: הברכה הגיסית המשולשת בשנה השישית דוקא לעם ישראל — עם מקדשי ה' ושומרי מצוותיו, ודוקא בארץ ישראל, מוכיחה יותר מכל את השגחתו המיוחדת של הקב"ה על עמו ישראל, עת הולכים הם בדרכיו ומקימים את מצוותיו.

"בשביעית ניכר לכל השגחתו הנפלאה ביחוד לעמו ישראל, דבשגי תבואות לא ניכר ההפרש בין השגחתו בארץ ישראל בין שאר ארצות, משא"כ בשביעית שנה שלמה בלי קציר ואסיף, א"א להתקיים בשארי אומות העולם, ורק בשביל שהוא א-להי ישראל המה מתקיימים⁵¹ ?

לא רק היהודי אלא גם נחלת אבותיו — ארץ ישראל אשר "עיני ה' א-להיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב) זוכה בשביעית ליחס מיוחד מאת בורא העולם, המשגיח עליה השגחה ישירה, מה שאין כן שאר הארצות שנמסרו "לגיהולם" של שרי מעלה⁵².

מצות השמיטה מבליטה את יהודם של ישראל הנתונים תחת הנהגה ניסית, לעומת הגויים שלא נצטוו בה, כי הם נתונים תחת משטר הטבע ולא יוכלו להבין סודה ומהותה, ולא יוכלו לעמוד בכל דרשותיה. יחס מיוחד זה מביא את הגויים ללעוג לישראל בראותם שומרים את השביעית⁵².

50 כוזרי א — כה, כ"ז, אברבנאל שמות כ — ב. הסברים נוספים מדוע לא נאמר — אשר בראתי את העולם, ראה אב"ע — הקדמה לעשרת הדברות, כלי יקר שם, עקידת יצחק — שם, מהר"ל גבורות ה' — מד, תפארת ישראל כא, לו, עקרים ג — יח, נפש החיים ג — יא, ועוד.

51 העמק דבר שמות לד, כ"ג.

52 ראה רמב"ן ויקרא יח, כ"ה.

*52 ראה פתיחה דאיכה רבתי — י"ז, איכה רבה א — לד, שמות רבה טו — כג, ילקוט ראובני ויקרא כה, זוהר חדש בהר על הפסוק במשלי ח, כא, כלי יקר ויקרא כה — ב.

1. יציאה משיעבוד לחירות

לא בכדי אין הכתוב מסתפק בציון מקום היציאה — מארץ מצרים, אלא מוסיף ומדגיש "מבית עבדים". ישראל היו משועבדים במצרים הן בגופם והן ברוחם, עליהם היה להנתק מהתרבות המצרית, ומכל הרגלי השיעבוד להם היו רגילים, ולהשתעבד לאדונם האמיתי — לקב"ה. שיעבוד זה בא לידי ביטוי ע"י קיומה המלא של התורה הא-לוקית אשר ניתנה בהר סיני. השיעבוד לקב"ה — בעומקו של דבר, הוא החופש האמיתי, הפדות מיצר הרע ומכל כח היצוני אחר.

"שהיו עומדים במצרים בבית עבדים שבויים לפרעה. ואמר להם זה, שהם חיביבין שיהיה ה' הגדול והנכבד והנורא הזה להם לא-להים שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם: "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כה, גה) ⁵³. "מבית עבדים" — להסיר כל אונס, שאין עמו מקום לשום מצוה כתקונה" ⁵⁴.

ומענין שהקשר בין יציאת מצרים והר סיני, מצוי דוקא אצל עבד הנרצע לעבדות עולם.

מה נשתנה און מכל אברים שבגוף [שרוצעים דוקא בה] ? אמר הקב"ה: און ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי: "כי לי בני ישראל עבדים" עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו — ירצע! ... מה נשתנה דלת ומוזוה מכל כלים שבבית ? אמר הקב"ה: דלת ומוזוה שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי: "כי לי בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחרות, והלך זה וקנה אדון לעצמו — ירצע בפניהם! ⁵⁵

את החירות האמיתית השיגו ישראל, עת עמדו בהר סיני וקבלו את התורה האלוקית. "והלחת מעשה א-להים המה והמכתב מכתב א-להים הוא חרות על הלחת" (שמות לב, טז) אל תקרא חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" ⁵⁶ "בראתי יצר הרע — בראתי לו תורה תבלין!" ⁵⁷

53 רמב"ן שמות כ, ב. ספרהעקרים ג — יח.

54 ספורנו שם.

55 קידושין כב, ב, רש"י שמות כא, ו. וראה רבנו בחיי שמות כא — ו, מי מרום ח"ד עמ' קס"ד. וראה רמב"ן שמות כא, ב ורבנו בחיי שם — ד, בקשר בין "אנכי ה'", עבד עברי היוצא לחופשי בשביעית והשמיטה.

56 פרקי אבות פ"ו — ב. וראה "קנין תורה" שם למו"ר הרה"ג צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, נתיבות ישראל ח"א עמ' 147.

57 קידושין ל, ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג
"עבדי הזמן — עבדי עבדים הם עבד ה' — הוא לברו חופשי" ? 58

בשמיטה — גם בשמיטה ישנה יציאה משיעבוד להירות. ישנה סכנה שאדם השקוע שש שנים בעמל עבודת האדמה והפרנסה, ישתעבד לה ולכל תאותיו וצרכיו הגופניים, עד שלבסוף ילך שבי ביד יצרו. באה שנת השבע ופודה אותו מהשתעבדות זו, והופכת אותו לאדון על יצרו ומאווייו.

"חשב שהיה זה ממנו יתברך הערה לנפשותינו, לפקוח עינים עיורות, השקועות בעניני העולם, כוביו והבליו לעבוד את האדמה הגרפיית תמיד, מבלי תת שביטה לנפשם. ולכן מאיר עיניהם ה', במה שציווה למנות ששת ימים ולשבות אחד, וכן למנות שש שנים ובשנה השביעית שבתון, כי הנה באיתה שביטה נתעורר לצאת מאפלת מחשבותינו ומעבודת גופנו בשבועות ימי האדמ, ובשנת השמיטה לא נתכוין לעבודת האדמה, רק לתת צורך אוכל נפש בלבד, והוא דמוי והמשל לקנין שלמותנו והנהגת חיינו".⁵⁹

"ועוד טעם, כי לא לעולם יהיו טרודים בעבודת אדמה לצורך החומר, רק שנה אחת יהיה חופשי לנפשו, וכאשר יפרוק עול עבודה יעסוק בתורה וחוכמה".⁶⁰

"ע"י השמיטה יוצאים משעבוד הטבע וזוכין להיות עבדי ה'" ⁶¹.

בשנת השבע הכל שווים לפני ה', עבד ואדונו, עני ועשיר, אין מעמדות ולא קיים החשש שאיש ישעבד את אחיו.

"יכולים להתפתח בעם כעין שני מעמדות, מעמד עשירים בעלי אחרוזות יבות ומעמד עניים בלי כל חלק באדמת אבותיהם, ודבר זה יכול להביא גם לידי התפתחות של רגשות אדנות ועריצות אצל הראשונים, ורגשות התרפסות ושפלות הרוח אצל האחרונים. וכדי לשמור על השוויון הפסיכולוגי של העם העברי — באה השמיטה. בשנת השמיטה, פעם לשבע שנים אין בעלות על האדמה, האדמה שבה אל יוצרה ומחלקה "ושבתה הארץ שבת לה", בכל השנה הזאת — הפקר היא האדמה לכלם, וירגיש העשיר כי עשירותו אינה בת-קיימא, וירגיש העני כי עניותו אינה מתמדת".⁶²

58 רבי יהודה הלוי, ובכזורי ה — כה, כתב: "כי השיעבוד לו הוא החרות, והכניעה לו היא הכבוד האמתי" וראה עוד, שערי תשובה ג — קסו, חובת הלבבות — יחוד המעשה ה', כניעה — ב', עקידת יצחק שער צ"ח, שפת אמת בראשית עמ' 221 שמות 122 ויקרא עמ' 192, עולת ראייה ח"ב עמ' רסא רפט.

59 עקידת יצחק שער ס"ט.

60 הרב צבי הירש קלישר בפירושו על התורה — פרשת בהר.

61 שפת אמת — בהר. וראה בית ישראל — תש"ט, תשי"ג.

62 הרב יצחק נסנבויים קניני קדם — פרשת בהר.

שיאם של שבעה מחזורי שמיטה הוא — היובל, בשנת החמישים — "ויקראתם דרור בארץ לכל יושביה... וישבתם וישמחם וישמחו את אחיהם ואיש אל משפחתו תשבו" (ויקרא כה, י). שיחרור מוחלט מכל עבדות ליצורי אנוש והשתעבדות ליוצר — לקב"ה: "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה) — שטרי קודם! (רש"י שם). ומפליא, כשם שבמעמד הר סיני בו זכו ישראל לחרותם האמיתית נשמע קול השופר (שמות כ, טו), כך גם ביובל: "ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם" (ויקרא כה, ט). וכשם שמתן תורה היה לאהרן 50 יום מצאת ישראל ממצרים, ומצווים הם לספור לזכר זאת שבעה שבועות, כך גם היובל הוא בשנת ה-50 אחר שבע שמיטות!⁶³

ז. משיח וגאולה

יציאת מצרים, מהווה את ראשית ההסטוריה של ישראל — בעם, כאשר מטרת היציאה היתה כניסה לארץ ישראל והתנחלות בה. אך יתכן מצב בו יענשו ישראל ויצאו לגלות. בכך לא תסתיים ההסטוריה של עם ישראל. מצות "אנכי ה'" מלמדת על האמונה בקיבוץ גלויות ובביאת משיח. כשם שישנה גלות — כך ישנה גאולה ממנה. עם ישראל — עם הנצח הוא!

"כשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים, דכתיב: "אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך" וכו', ועל כרחין מאחר שהוא דיבור, הכי קאמר: כשם שאני רוצה שתאמינו שאני הוצאתי אתכם, כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' א-להיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם"⁶⁴.

בשמיטה — מצות השמיטה מעמידה בפני האדם את אידיאל השלמות שלקראתו עליו לחתור, לאידיאל זה שורש בעבר ופגיו לעתיד. השביתה בשנה השביעית מזכירה לאדם תקופה אידיאלית שהוחמצה בעתיו של חטא האדם הראשון — את גן העדן. בשמיטה מצוה להפקיר את האדמה ויבולה כדי שבני אדם לא יגעו ויעפו ויאכלו לשובעה. כולם שוים בשנה זו ואף בעלי החיים אוכלים עם האדם, דמיון לראשית בריאת העולם בו עדיין לא ניתנה הקללה "בזעת אפריך תאכל לחם" (בראשית ג, יט). אך יותר מכל רומזת השמיטה על העתיד לבא — עת בוא הגאולה העתידה וקיום חזון הנביאים. ובכוחה של השמיטה להביאנו בפועל לתקופה זו.

"ילזכרון העבר ולתאוות העתיד בשלמות הגדול הזה, ציוה השי"ת בשנת השמיטה המורה על זמן הבריאה וזמן המשיח — "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול" (ויקרא כה, ז) כי הוא

63 אברבנאל ויקרא כה. ענין זה בא לידי בטוי בדברי הרמב"ם שמיטה ויובל פ"י — יד: "מראש השנה עד יום הכפורים, לא היו עבדים נפטרים לבתיהן, ולא משתעבדין לאדוניהן, ולא השדות חוזרות לבעליהן, אלא עבדים אוכלין ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם. כיון שהגיע יוה"כ פ — תקעו בית דין בשופר נפטרו עבדים לבתיהן וחזרו שדות לבעליהן".

64 ס"מ ק עשין א.

כמו יעיד, רוצה לומר אם מעשה את הדבר הזה, יבוא אותו הזמן אשר
הבהמות והחיות יאכלו ביחד... כי לא יאכלו לחם בזיעת אפם, והחיות
לא יזיקו ולא ירעו עם הבהמות, ולכן מי שישמור המזרות על כך —
יזכה לענינים האלה בפועל! ⁶⁵

ביטולה של השמיטה, דהיינו השתעבדות מוחלטת של האדם לעבודת האדמה,
הינה חורבנו של האדם — המשתעבד להומר, וכן תורכן הארץ. לעתיד, כאשר תשוב
מצות השמיטה לקדמותה ולתפארתה — יהיה בכך סמל, לגאולת היחיד ולגאולת
עם ישראל כולו. כאשר שוב יהיו "כל יושביה עליה" — תבוא גם הגאולה לארץ.

"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה...
וערשין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה" ⁶⁶.

השמיטה פועלת פעולתה אף בזמן הזה אע"פ שאין השמיטה נוהגת כיום מהתורה,
ואפילו בעת היות עם ישראל מרוחק מארצו. ויתר על כן, ההשפעה אינה רק במישור
הארצי בהווה אלא גם בעתיד בעולמות עליונים.

"ע"פ סוד ה', הלא קדושת השביעית פועלת גם בזמן הזה... בזמן
שלא היו ישראל בארץ ישראל ולא נתקיימה מצות שביעית כלל, גם
כן חלה קדושה זו... ועל שם מה שישראל מכינים עצמם באמונה
וצפיית ישועה לאורו של משיח וחזות קדושת א"י על מכונה, שאז
ישובו השמיטין והיובלים כדינם, מאורה זו יונקים כל התיקונים
שנעשים בעולמות העליונים בכל מדרגותיהם... מי שמשתדל להחיות
בפועל את כל פרטי קדושת השביעית גם בזמן הזה כמה דאפשר,
ומשתדל ג"כ לקרב במעשיו ובהשפעותיו שצמיחת קרן ישועה והתגלות
אורו של משיח צדקנו יהיה בזמן יותר קרוב" ⁶⁷.

מכאן נוכל למצוא מכנה משותף לשמיטה, להר סיני ולמשיח והוא — כח
האחדות. החנייה מול הר סיני לקבלת התורה, היתה שונה מכל החניות — באחדותם
של ישראל. זהו תנאי הכרחי לקבלת התורה, כדרשת חז"ל: "ויהן שם ישראל" (שמות
יט, ב) — כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקות" ⁶⁸
כך השמיטה, מביאה לאחדות ושיוון בין עשירים ועניים, מלבד היותה מצוה כלל
ציבורית — הנוהגת רק כאשר "כל יושביה עליה" ⁶⁹. היא מותנת באחדותם של ישראל,
וככל שיהיו יותר מאוחדים כך יוכלו לקימה ביתר תוקף ⁷⁰. "וכן ימות המשיח שזוכים

65 גבעת שאול על התורה — פר' בהר.

66 רמב"ם מלכים יא — א'.

67 אגרות הראי"ה ח"ב עמ' קצה — ו.

68 רש"י שם ע"פ המכילתא.

69 ערכין לב, ב.

70 ראה שפת אמת בהר שנת תר"מ, תרמא.

להם מצד הכלל כאמרם ז"ל: "אילקוּתֵי אַחֲלָם מֵעִיר וּשְׂגִים מִמִּשְׁפַּחָה" (ירמיהו ג, יד) אחד מעיר מוכה כל העיר"⁷¹. אין ישראל נגאלין עד שיעשו אגודה אחת ז"ל.
לפסוק: לאחר שהשוונו את מצות "אנכי ה'" — על יסודות האמונה הכלוליים בה, למצות השמיטה וערכיה, נבין טוב יותר את דבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין זצ"ל:

"שמיטה גם כן כלל דאורייתא, שהיא ההכרה להכיר שיש בורא עולם, כמ"ש בוהר (ח"ב פ"ב), תרי"ג זיני עיטא (מיני עצות), והם אוריתא לבר-נש, ומה המה העצות, איך להרגיש הארה בלב, מאמר "אנכי ה' א-להיך" שהוא כללא דאורייתא, ומשום הכי בא הלימוד במצות שמיטה שהיא כללא דאורייתא, ללמד על המצות כולן"!!⁷²

ב. "לא יהיה לך אלהים אחרים"

מצות הלא תעשה — "לא יהיה לך", משלימה ומהווה חטיבה אחת עם מצות העשה — "אנכי ה'", לכן שניהם נאמרו בדיבור אחד. האמונה ב"אנכי ה'" תהיה שלמה, רק אם מצטרפת לה האמונה והידיעה — שאין אל או כח אחר מלבדו יתברך, המנהיג והשליט בעולם.

"וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה — עובר בלא תעשה, שנאמר: "לא יהיה לך" וכו', וכופר בעיקר — שזהו העיקר הגדול שהכל תלוי בו"⁷³. "שלא נאמין אלהים זולתי השם יתברך לבדו... וזאת המצוה היא העיקר הגדול שכתורה שהכל תלוי עליו, כמו שאמרו ז"ל: "כל המודה בעבודה זרה, כאילו כפר בכל התורה כולה"⁷⁴.

המקבל על עצמו עול מלכות שמים באמת, אסור לו לעבוד לכח אחר, בטענה — שזהו כבודו של מלך מלכי המלכים, אם עובדים ומשתחוים לעבדיו. "לא יהיה לך" הכוונה — השתעבדות מוחלטת לקב"ה לבדו!

"והנה הוהיר בדבור השני תחלה — שלא נקבל לנו אדון מכל האלהים זולתי ה'"⁷⁵.
"לא יהיה" — אע"פ שתקבלו מלכותי, לא תעבוד זולתי כעובד לעבד המלך.

71 שם משמואל בהר שנת תר"ע ע"פ סנהדרין ק"א, א.

71* ילקוט שמעוני עמוס רמז תקמ"ט.

72 פרי צדיק — בהר.

73 רמב"ם יסודי התורה פ"א — ו, ספר המצות מצות לא תעשה א'.

74 ספר החינוך — מצוה כו.

75 רמב"ן שמות כ — ג.

"על פני" — שאין חולקים כבוד לעבדים במקום המלך, ואני בכל מקום על אופן אחד שווה"⁷⁶.

"על פני" — עיני פקוחות ומשוטטות בכל דבר סתר, ... וזה הדיבור הוא המשלים הדיבור הראשון, כי לא יצויר אמונת מציאותו יתברך עד שיסולק מעצמו כל ריבוי ושיתוף באיזה מצד מהצדדים, והמחשבה בשיש שם שני אלוקות — הוא עצמו הכפירה בשניהם, לזאת אמרו: "אנכי" ו"לא יהיה לך" בדיבור אחד נאמרו"⁷⁷.

ובאיסורים המוזכרים כאן ישנה הדרגה מן הקל לחמור: איסור במחשבה — לא יהיה, איסור העשיה — עשיית פסל, ואיסור ההשתחוויה להם"⁷⁸. הבדל מהותי ועקרוני ישנו בין א-להי ישראל — הא-ל האחד והאמיתי, השומע לתפלות ובקשות עמו ישראל, לבין אלילי עמים אחרים, אשר רק לדברי עושיהם נחשבים הם לאלים. בעת מבחן הם כלל אינם מגיבים לפניות עובדיהם.

"אלהים אחרים" — שהם אחרים לעובדיהם, וכן הוא אומר: "אף יצעק אליו ולא יענה מצרתו ולא יושיענו" (ישעיהו מו, ז)⁷⁹.

א-לוהי ישראל — מסתתר הוא, א-ל שאינו נתפש בכינת אנוש. למרות גדולתו, משגיח הוא על העולם השפל, ואין כל צורך באמצעיים או בפסלים מוחשיים כדי לעובדו. היהודי עומד ישירות — על מעלותיו ועל חסרונותיו, מול בוראו ללא כל מתווך או מליץ יושר.

"לא תעשה לך פסל — שלא תאמר אתה א-ל מסתתר ואין רואה, אעשה לי פסלים לזכרוך ולהשתחוות לך לכבודך"⁸⁰.

"נראה שיכוין לומר איסור מין עבודה זרה חוץ מהמוזכר בפס': "לא יהיה לך". והוא כי יאמר אדם: האמת כי ה' הוא הא-להים וכל זולתו אין, אבל מצד עוצם גדולתו מתמעט תכונת האדם והשגתו לדבר לפניו ולשאול פרטי שאלותיו, כי אינו ממוסר גדר הכבוד, שתבא בריה שפלה אפלה כמוני ותשאל שאלות מלפני המלך הגדול והגורא ... ע"כ יתיעץ

76 ספורנו שם, חזקוני שם: "על פני — לא יהיה לך אדון אחר במקומי", מלב"ם שם: "על פני — שאני נמצא בכל מקום, ולא חלק לכוכבי ומולות מכבדתי". וראה רמב"ם הל' עבודה זרה א — א, עקרים ג — יח.

77 עקידת יצחק פ' יתרו, אב"ע שמות כ, ג: "אחר שאני אֵלֵקִיךְ ואני נמצא תמיד בכל מקום, ואני רואה מה תעשה, אין ראוי שתשתף עמי אלהים אחרים. ואמר אחד מחכמי לב: אל תכעיס, אדונך והוא רואה אותך", כלי יקר שם. על איסור שיתוף ראה ספר יראים רמ"ג (ס"ג), סמ"ג ל"ת א'.

77* רבנו בחיי שמות כ — ד.

78 מכילתא שם, רש"י שם. ופירושים נוספים לביטוי "אלהים אחרים": "כנגד מחשבת עובדימו" — אב"ע שם, "כשיתחיל לעבוד אחד לבסוף יעבוד רבים" — אור החיים שם. 79 חזקוני שם, ר' יוסף בכור שור שם.

בדעת יצרו שיבחר לדבר דבריו לפני אחד ממשמשי עליון המשמשים לפניו במרום, והוא יעזור לו. גם יהיה אמצעי לדבר דבריו לפני המלך הגדול⁸⁰.

האומה הישראלית — היא היחידה בין אומות העולם אשר זכתה וקיבלה תורה א-לוהית ישירות מבורא העולם. שאר הדתות והתורות — יצירות אנוש הן. אך לא רק בכך קיים שוני, אלא גם באופן קיומן של מצוותיה של אותה תורה. ישראל, בכל הדורות, מסרו נפשם ממש, על קידוש ה' וקיום מצוותיו.

"לאהבי ולשמרי מצותי" — (שם — ו), אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונתנין נפשם על המצות, מה לך יוצא ליהרג — על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף על שקראתי בתורה⁸¹. "ד"א — אלו שנחבטין ונהרגים על קידוש ה"⁸².

"הם המוסרים נפשם עליו, כי הם המודים בשם הנכבד ובא-להותו לבדו. ויכפרו בכל אלוה נכר, ולא יעבדו אותם עם סכנת נפשם, יקראו אוהבים, כי זו היא האהבה שנתחייבו בה בנפשותינו, כמו שאמר: "ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים ו, ה)⁸³.

בשמיטה: את כל יסודות האמונה הנ"ל כבר הרחבנו ובארנו בשייכותה של השמיטה למצות "אנכי ה' א-להיך". השמיטה מוכיחה — על מציאות ה', השגחתו על כל פרט בבריאה, אדנותו על כל היקום ונתינת כח לקיום כל המצוי בו. הקב"ה קרוב אל ישראל עמו שומע תפלתם ועונה לצרכיהם; והראיה לכך: הברכה המשולשת בשנה השישית.

בקיום מצות השמיטה מוכיחים ישראל את שיעבודם המלא לרבונו של עולם ולמצוותיו, ואת אי שיעבודם ותלותם בהוקי הטבע. בקיומה המלא של השמיטה, למרות כל הקשיים, ושתיקתם שנה שלמה למראה שדותיהם המופקרים — מגלים ישראל בכך מסירות נפש מקסימלית על קיום מצוות ה', ואין קידוש שם שמים לעיני העמים גדול מזה. קידוש שם ה' — אינו רק במות ע"י מסירת הגוף, אלא גם ובעיקר בחיים, ע"י קיום חיים אמיתיים ושלמים לאורה של תורת אמת ע"י אומה שלמה. וביטוי שיא לכך ניתן לראות בשנת השמיטה.

גאווה וענה

עבודה זרה אינה רק סגידה לפסילים דוממים, אלא גם סגידת האדם לעצמו ולכוחותיו. הגאווה וההתנשאות העצמית, הנם דחיקה וסילוק השכינה.

"כל אדם שיש בו נסות הרוח, כאילו עובד עבודת כוכבים. כתיב הכא: "תועבת ה' כל גבה לב" (משלי טו, ה), וכתוב התם: "ולא תביא תועבה,

80 אור החיים — שם.

81 מכילתא שם. וראה רמב"ן שם שמבאר מכילתא זו.

82 פסיקתא זוטרטא, (מובאת בביאורו של הרב שעוול לרמב"ן שם בהוצאת מוסד הרב קוק).

83 רמב"ן שם.

אל ביתך" (דברים ז, כו) ... וכאלו כפר בעיקר, שנאמר: "ורם לבבך ושכחת את ה' א-להיך" (שם ח, יד) ⁸⁴.

בשמיטה: עיקרי האמונה שהוזכרו לעיל, הבאים לידי ביטויים המלא בשמיטה, הינם בסיס איתן לחינוך האדם ולתיקון מדותיו, והחשובה שבהם היא — העננה. המכיר כי "לה' הארץ", המאמין באמונה שלמה בה' ובהשגחתו ובוטח בו, לא יאמר: "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, י"ז). ידע מהו המקור האמיתי להצלחתו, ולא ירום לבבו על פניו אחיו, ובכך נמצא קשר נוסף בין השמיטה לבין הר סיני.

"כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כד) — אל תעשו עצמכם עיקר" ⁸⁵.

"ע"י שמיטה יכניע האדם את לבו, ולא יאמר "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", כי רואה עין בעין שהכל מן השמים, וביד השי"ת הוא. ועי"ן ימצא עצמו מחויב להיות נכנע לפניו ולשמור מצוותיו, וזהו שנאמר: "מה שמיטה נאמרה בסיני" וכו', בי שמיטה, היא יסוד האמונה והבטחון ורבר זה מעוררו לזכות עצמו, כי הכל תלוי ברצונו יתברך" ⁸⁶.

חובת הפקרת השדות בשנת השבע, מטרתה דאגה לעניים ולגדכאים, אך היא גם משווה עשיר לעני, ובכך מחנכת היא את האדם לענוה ולהכרת מקומו האמיתי בעולם.

"היות תבואת השנה ההיא הפקר, היא חמלה על העניים והיא משווה את העשיר לעני, ומשפילה גאות העשיר, ומזכירה אותו כי כל בני אדם שווים!" ⁸⁷

עצם נתינת התורה, דוקא על הר סיני ולא על הר נישא ורם אחר, מביאה אותנו להבנה נוספת מהי הדרך האמיתית בעבודת ה' — דרך של הכנעה, ענוה ובריחה מהכבוד.

"יורד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ'), חו"ל הורינו בזה לברוח מן הכבוד תכלית הריחוק, ומי שמתגאה לא יוכל לזכות לתורה, ובמדרש עשרת הדברות אמרו: מאן שנדולה ענוה מכל המידות שבעולם" ⁸⁸. "בשעה שבה הקב"ה ליתן תורה בסיני, היו ההרים רצים ומדינים אלך עם אלו, זה אומר: עלי התורה נתנת, וזה אומר: עלי התורה נתנת... אמר הקב"ה: ... כלכם נעשת עבודת כוכבים על ראשיכם, אבל סיני

84 סוטה ד, ב, פסיקתא זוטרתא בעלותך יב, ב.

85 תורת כהנים ויקרא כה, ח.

86 כתב סופר — בהר.

87 שד"ל על התורה — בהר, הרב צ. ה. קלישר — פרשת בהר.

88 חפץ חיים על התורה שם.

שלא נעשת עבודה כוכבים עליו: "ההר חמד א-להים לשבתו" (תהלים סח, י"ז) ⁸⁹,
אתר דעת - מכללת הרצוג

"הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכירתו על הר סיני, ולא גבה הר סיני למעלה. א"ר יוסף: לעולם ילמד אדם מדעת קונו" [רש"י — לאהוב את הנמיכות] ⁹⁰.

בשמיטה: העונה הנרכשת בשמיטה, מסייעת לרכוש וללמוד כראוי את התורה שניתנה בהר סיני — כי אי אפשר לזכות בה אלא רק ע"י ענוה אמיתית.

"...ויש להוסיף, כי התורה ניתנה בסיני שהוא הר הקטן, להורות שלא יגבה לב אדם, "כי ה' שוכן את דכא" (ר' ישעיהו נז, ט), וזה כלל גדול בתורה שאל יתגאה האדם, וע"י שמיטה יכנע לכבו" ⁹¹.

איסור עבודה זרה אינו שייך רק לעבר ההסטורי הרחוק — עת סגדו בני האדם לעץ ואבן מעשה ידיהם, אלא שייך הוא אף לעולם המודרני, בו סוגד האדם לאילילים מכובדים יותר — לכסף, לזהב, ומעל הכל לעצמו.

"ויש בכלל זה העבודה זרה הגדולה המצויה היום בעולם מציאות חזקה והיא — התכונות כל המחשבות והעסקים לקיבוץ הממון והצלחת הנכסים, שהמה להם אלהים אדירים אשר עליהם הם נשענים וכאמונתם הם נמכרים, ועל קדושת שמם הם מכחישים א-לוה ממעל, ועוזבים את תורתו ומניחים אותה עגונה ועלובה בקרן זוית" ⁹²!

החזרה בתשובה מהחטא של עבודה זרה זו, נאמרה כבר ע"י הנביאים: "ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו" (ישעיהו ב, כ), "ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו" (הושע יד, ד).

בשמיטה — ניתן לראות בשמיטה את "תרופת הפלא", לאותם "חולים" הסוגדים לעבודה הזרה המודרנית — הממון. הממון הוא סולם אשר ניתן באמצעותו לעלות מעלה מעלה בעבודת ה', אך ניתן גם לרדת בו מטה מטה עד כדי השתעבדות לו. עבודת האדמה אינה חוות הכל, היא אמצעי ועזר לתכלית שגובה יותר — עבודת ה'. האם דאגת גם לנשמתך? האם קיבלה היא את מזונה? שנת השמיטה היא מזון רוחני נפלא לנשמתו של היהודי, בעיקר לחקלאי העמל והיגע.

"הכונה בכניסתו לארץ, אינה להשתעבד לה, ולעבודתה ולהוציא תועלתה ולאצור פירותיה לקבוץ אותם על יד כדי להתעשר בהם,

89 בראשית רבה צט — א.

90 סוטה ה, א. "יצתה בת קול ואמרה להם [לשאר ההרים]: למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני, כתיב הכא "גבנונים" וכתוב התם: "או גבן או דק" (ויקרא כא, כ). אמר רב אשי ש"מ: האי מאן דייהר בעל מום הוא" (מגילה כט, א).

91 כתב סופר — בהר, התם סופר בהר שנת תקס"ד.

92 עקירת יצחק יתרו.

כמו שהיא כוונת שאר העמים בארצותם, כמו שאמר: "וישבו בארץ ויסחרו אותה" (בראשית לד, כא) — רק הזונה כדי שיעמדו על עצמן ויירשו שלמותם כפי רצון בוראם... וגמסר בידם לסימן גדול שיעבדו אותה שש שנים וישמטוה בשביעית, כדי שיודע להם כי לא בכח עבודת האדמה יגבר איש, אבל שעבודתם היא דבר עשוכותים ממנו לשם ה'! 93

החקלאי נתון בעימות מתמיד בין חובתו ללמוד תורה לבין חובתו למצוא לו ולבני ביתו פרנסה. במה ישקיע את מיטב מרצו ועיקר זמנו, הרי אם יעסוק בתורה פרנסה מה תהא עליה? דוקא במצות שמיטה נזכר "הר סיני", ללמד שהעיקר הוא לימוד התורה, "עשה תורתך קבע" 94. שנת השמיטה תחזק באדם את האמונה, שה' נתן פרנסה אף אם שנה תמימה לא יעבד את אדמתו 95.

[המשך יבוא בס"ד]

93 שם — ויקרא כה.

94 פרקי אבות א — טו ומפרש שם הרמב"ם: "עשה תלמוד תורה בשורש והעיקר, וכל שאר עסקיך נמשכים אחריו". "דורות הראשונים שעשו תורתם קבע ומלאכתם ארעי — זו וזו נתקיימה בידם, דורות האחרונים, שעשו מלאכתם קבע ותורתם ארעי — זו וזו לא נתקיימה בידם" — ברכות לה, ב.

95 בית ישראל שנת תשי"א.

המשנתפים בגליון זה:

הרב בנימין ש' המבורגר, רח' סורוצקין 3, בני ברק
פרופ' זאב לב, רח' ששת הימים 34, ירושלים
הרב יהודה קופרמן, מכללה לבנות, בית וגן, ירושלים
הרב דוד מצגר, רח' בית וגן 20, ירושלים
הרב קלמן כהנא, רח' פנים מאירות 9, ירושלים
הרב יעקב נבון, שילה, ד"נ אפרים
יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים
הרב שמעון ויזר, רח' מתתיהו 23, בני ברק
פרופ' מרדכי ברויאר, שד' בן מיימון 54, ירושלים
הרב שמואל כ"ץ, רח' האדמ"ר מרוזין 13, ירושלים

אתר דעת - מכללת הרצוג

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

אתר דעת - מכללת הרצוג