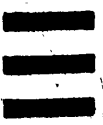


N-3N

אתר דעת - מכללת הרצוג

הפענוח

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



הוצאת והכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

בתוכן:

- אופין הלאומי של הסליחות / הרב ש. ר. הירש זצ"ל
- תורה שבכתב ותורה שבעל פה / הרב קלמן כהנא
- המלטה בשבת / הרב מאיר שלזינגר
- עברית לעברים / שמחה ב. שטיין
- מילון ישראלי / מ. ב.

תגובות

- על ספרים ועל סופריהם / יונה צמנואל
- א. גליח השי"ס לרעקיא מהדורת הרב שצוועל
- ב. שו"ת שרידי אש, חלק ב

לקט תגובות על ספר הרב ש. ר. הירש משנתו ושיטתו
מכתב מהרב דסלר זצ"ל על תורה עם דרך ארץ



ב"ה, ירושלים תשרי תשכ"ד • כרך ה, גליח א • המחיר 1.25 ל"י

www.daat.ac.il

אל קוראינו

אחרי הפסקה ארוכה בהופעת "המעין" החליט מוסד יצחק ברויאר לחדש את הוצאת הרבעון. בחוגים נרחבים הורגש הצורך לבמה תורתית לעיונים השקפתיים, לכירור בעיות הזמן ולמחקר תורני. הגיעו אלינו הדים חיוביים על החלטתנו לחידוש הופעת "המעין" ואנו שמחים על ההענות מצד רבנים וסופרים. מאמרים אחדים שנתקבלו במערכת נדחו לגליון הבא ועם הסופרים – הסליחה. מערכת "המעין" החליטה להקדיש תשומת לב לבעיות אקטואליות – הן בשטח ההשקפה והאמונה, הן בשאלות הלכתיות והן בכירור דרכה של היהדות הנאמנה בימינו.

כמוכן שהמערכת ערה לתגובות מתוך ציבור הקוראים. הננו פונים אל קוראינו בבקשה לחתום על מנוי שנתי ל"המעין". נא להשתמש לצורך זה בתלוש ההזמנה שבדף זה. דמי חתימה לשנה (4 גליונות): 4 ל"י בישראל, \$ 1.50 בחוץ לארץ, כולל דמי משלוח (מחיר הגליון הבודד 1.25 ל"י).

בברכת כתיבה וחתימה טובה לכל עם ישראל

מערכת "המעין"

לכבוד

מערכת "המעין"

רחוב צפניה 26

ירושלים

א. נ.

הנני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצרף בזה 4 ל"י.

השם

הכתובת

התאריך

(חתימה)

אתר דעת - מכללת הרצוג

הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל

אופין הלאומי של הסליחות

תכונה מיוחדת לפיוטים הידועים לנו בשם סליחות. הרי פונים הם אלינו לעורר את לבנו שנחוש ונדע את הצורך לחזור בתשובה ולבקש סליחה. והנה כמעט כולם מעוררים בנו הצורך הזה על יסוד לאומי-יהודי ולא על בסיס אנושי-אינדיבידואלי. אילו אנחנו היינו נותנים את דעתנו ומיחדים את דברינו על חטא ועון, על כפרה ותשובה, בודאי היינו מתבוננים בחיי הפרט. היינו מוכיחים ומעירים כשנושא דברינו חיינו של הפרט ועולם שאיפותיו. לא כן הסליחות. פה רואים אותנו בתור בני העם ורגשנו הלאומי והכרתנו הלאומית נראים מתאימים במיוחד לקבלת דברי התעוררות ותוכחה.

הצרות והסבל מובאים תחלה לתשומת לבנו. השפלה ולחץ. דכוי ולעג, כאבים ואנחות. עוני ויגון. כל אלה מנוונים את חיינו עלי אדמות, וזאת עלינו לחוש. מסתבר: הנה כאן הראיה כי אנחנו לוקים בפגמים מוסריים וכי אנו זקוקים לכפרה ותשובה. אילו הלמו חיינו את האידיאלים הרמים של תורת ה', בודאי היה חלקנו האושר והכבוד עלי אדמות. כי תורת ה' באה לגאלנו לא רק מחטא ועון כי אם, דוקא בכך, מכל רע בעולם הזה. לא באה התורה להביא אותנו לרב טוב בעולם הבא בלבד אלא לזכות אותנו בטעם גן עדן בעולם הזה על ידי קרבת ה' השומרנו ומברכנו. הרי אין קיום התורה דורש עוני ונוח ודמויות עלובות בהסתגפותן, כי הפץ ה' בשמחה וששון, בפריחה וחיים. כל דמעה אשר עוד לא יבשה, וכל אנחה אשר עוד לא נענתה, וכל כאב אשר עוד לא נרפא, וכל פצע אשר עוד לא חובש, כל אלה ראיות הן כי עוד לא קיימנו נאמנה את תורת ה' בחיינו. ובזה עלינו להפנות רגשותינו לצרותיו של העם, לסבלו של כלל ישראל בגלות. מבטם של אבותינו מחברי הסליחות לא היה מצומצם ולבם לא צר כמו מבטם ולבם של נכדיהם בעלי השכלה קוסמופוליטית! ראה, בכל הזמנים, אף בתקופות השחורות ביותר, היו בינינו יחידים שהונם וכבודם שחרר אותם מלחץ הגלות. גם בעבר היו פה ושם הקלות בעול ואף מצבים של חופש. אולם אבותינו לא שכחו באושרם היגון והאנחה שדכאו את אחיהם. בכאב הביטו אל העוני בכל מקום קרוב ורחוק בעולם בו סבלו בני ישראל. ואם נראו לעתים דמדומי בוקר מבטיחים חופש, לא ששו לקראתם כאל הגאולה השלמה ולא מהרו למחוק מסדרי תפלתם את עקבות הדמעות והאנחות של אבותיהם. ידעו הם כי לגל החזור הוא גורל האדם ונקשר למצב הרוח והאינטרס של בני תמותה. לא בטחו באדם כי אם תלו בה' עיניהם. ראו כי עדין לא שב וקבץ הוא בניו תחת כנפי חסדו, ועדין לא מחה דמעה מעל כל פנים ולא הסיר חרפת עמו מעל כל הארץ, ידעו שעוד לא הגיע קץ הגלות ואחת היא אשר גורלנו מלמדנו ודורש מאתנו: תשובה! וחוזרים הכרה זו בכל עמקה אמרו את דברם בפיוט.

הכוון הלאומי הזה של הסליחות, כביר כחו ומכניע. הנה כל פרט אחראי בחטאו בעד האסון הלאומי המעיק על הכלל: הדמעות אשר ביעקב, החרפה המכסה המקדש ביהודה. אשמים בהם קלות דעתו של כל יחיד, חסרונו במוסר, התעלמותו מחובתו. ולא מושג מופשט הוא כלל ישראל אשר אין לו נושא מוחשי. כלל ישראל נמצא בכל אחד מפרטיו. כל אחד מרגיש את עצמו במרכז האומה ואין היהודי היחיד פרט מקרי כי אם חלק המיצג את הכלל. כל ישראל ערבים זה לזה ולכן אומרים זה לזה: שובה, על מנת שייגאל ישראל ותיגאל השכינה מן הגלות.

ואנחנו? האם לא נודעה בכוון הלאומי של הסליחות? עתה זה הזמן הרציני להתכונן ליום הדין, בו יידרש כל אחד לחשבון ואחריות. הלא נהרהר ונחשוב בזמן זה על שאנו עצמנו אחראיים לא לגורלנו בלבד כי אם לגורלו של עםנו. הנה ההכרה הלאומית הולכת ונעלמת, הרגשת היחידים למען הכלל הולכת ופגה, ובודאי דוקא בכך ניכר כי אכן דור תועה הוא דורנו. וגדלה חומרתה של התעיה הזאת ככל שנעתק סבלו של הכלל מתחום האינטרס החומרי לתחום הרוחני של קיומנו היהודי, ככל שסכנה נשקפת לאו דוקא לקיום החומרי, סכנה מבחוך. אלא לחיים היהודיים בחוג הפנימי. אולם בזאת לא אמרנו כי לא ימצאו בסליחות ענין אקטואלי גם אלה החשים רק סבלו החומרי של ישראל, הרואים את עצמם כיהודים ועם זאת אדישים הם ליהדות, אלא שהיו מברכים כגאולה שלמה וממשיח את האמנציפציה המדינית אם תהא רק שלמה וכללית. אלה אשר אמנם קבלו כך את ההתפתחות בכוון זה שהחלה לפני עשור שנים. הרי עתה עליהם להודות באכזבתם. המאורעות בזמן האחרון פקחו עינים רבות ורבים למדו לדעת כי גם במאה התשע עשרה של גלות ישראל עלינו לדבק בססמה: טוב לחסות בה' מבטוח בנדיבים! ואולי עלה בדעת אחדים הרעיון: הנה התלהבו והתעוררו עמים ושרים לתקן את העול אשר נעשה לבני ישראל — אם כי התלהבות זו עברה וחלפה מהר — האין נה אצבע אלקים לישראל, המורה כי אמנם יש ממש בהבטחת היום אם בקולו תשמעו? ואם יעיר אלקי ישראל את לב גויים במועד הנכון הידוע רק לו, אז תקוים הבטחתו: "והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך והביאו את כל אחיכם מכל הגויים מנחה לה!" מי נבון וידע, אולי לא היה זה אלא נסיון "לדעת את אשר בלבבנו" לבחון אותנו אם מספיק כבר בגרנו לקראת הגאולה. אם נשמור אמונים לה' ולתורתו בהיותנו באושר ובחרות כפי ששמרנו בצרה וצוקה. ועתה צללי ליל גלות נראים יורדים מחדש על ראשינו ובאשר נביט מוכנים קלגסים להשיב אויקים על ידינו — האם לא נכונו ימי חשבון הנפש לכך שיכו "על חטא" דוקא אלה אשר עזבו אלקיהם למען ימצאו חן בעיני העמים, אשר הסכימו לותר על היהדות על מנת להציל היהודים, אלה אשר נתנו את תורת ה' במחיר שויון זכויות אזרחי, ואפילו חגגו הגאולה מגלות כגאולה מעולה של תורת ה'? מי נבון וידע, אולי החרפה הישנה התעוררה מחדש ומאימת לחזור דוקא בגין אלה אשר יחסו ערך מופרז וסגדו לשויון וחרות אזרחיים, "כי לא יטוש ה' את עמו ונחלתו לא יעזוב."

אולם לא רצינו לדון כאן בחרפה החומרית המאיימת לחזור עלינו. מה

שפר חלקם של אבותינו, אשר רק שליית זכויות אורחיות, הגלות, היתה צרת הרבים, בה נתקלו בהכרתם הלאומית. רק כלפי צרה זו מוטל היה על כל פרט לראות את חלקו באשמה להמשך של הגלות, ולהחליט לעשות את שלו לביטולה על ידי יתר נאמנות בקיום מצוות התורה. מה קל גורלם של אבותינו שלא ידעו את האחריות הכפולה המעיקה ומכבידה היום על כל יהודי בעל הכרה. הם כאבו את כאב האומה על היהודים, ונמנעו מהם הכאב על היהדות. הם ראו סבלם של היהודים, שפרכת דמם של היהודים, הם ראו את המות, הענויים, האויקים והכלא שפגעו ביהודים. היהדות, לעומת זאת, שלטה בכפה, איש לא פגע בה, וכנשאה ברמה על כנפי התלהבות העם, התפתחה ללא הפרעה בחוגי בניה. ואילו בזמננו החלו בני יהדות החפשיים, או המדמים את עצמם חפשיים, להלחם באמם הם, השמיצו את אמם אצל שליטי העמים, אף יסדו מוסדות שהביאו לידי כך כי התורה בגלות בביתה היא. וכך היהדות זרה לחוגים רחבים וכבר גדלים דור שני ושלישי ללא ידיעת ייעודם-ייחודם הקדוש. מי יתברך בלבבו ויענה בחיוב לשאלה: הנקי אתה משותפות באשמה להרס הזה? המלאת את כל חובתך לצאת ידי האחריות האיומה המגיעה לעת אשר כזאת לתודעתו של כל בעל הכרה יהודית היודע כי כל ישראל ערבים זה לזה? האם הכפירה שפשתה בישראל מדרבנת אותנו למשנה נאמנות? האם קלות הדעת המתפשטת מעוררת אותנו למשנה רצינות? האם ההחלטיות גדלה אצלנו באותה המדה שמתקדמת באחרים המכשלה, אף הלעג? האם רצינותנו ומסירותנו תואמות את רצינות התקופה? האם לא, חלילה, להפך התחלנו כשול גם אנחנו, וימניים אך נחשבנו משום שעדין לא לגמרי שמאלה כשלנו? המוכנים אנו לותר על רכושנו, על כבודנו, להנתק מעל ידינו וקרובינו למען שמירת קדשינו, למען קיום מצוות התורה, למען הצלת היהדות בעבור בנינו ונכדינו? האם השכלנו לדעת מה זאת אומרת להיות מקדש את השם? האם ביררנו לעצמנו מהו חלול השם בזמננו? האם יומם ולילה אנו משוים לנגד עינינו "ונקדשתי בתוך בני ישראל", "ולא תחללו את שם קדשי", "וממקדשי תיראו"? האם מעשינו מעידים על ידיעתנו כי המצוה לקדש את השם חלה ראשית כל בתוך החוג היהודי פנימה, כי פרישת אחינו תזקף לחובתנו אם היה זה בידינו לפעול נגד פרישתם בדברינו ובדוגמתנו? אין ספק: מסירותנו, שלמותנו המוסרית, התקדשותנו, שמירתנו המלאה את מצוות התורה, כל אלה עשויים להראות התורה במלא זהרה, לכבדה ולחבבה על הבריות. האם כך נהגנו, או אולי קטנים היינו מכדי לענות לדרישות הגדולות של התפקיד הנישא שזמן זה הטיל עלינו? אולי בעצמנו כשלנו, בעצמנו גלינו חולשה וכנבזים נגדנו בשעת נסיון ומבחן וכך עוד המצאנו תירוצים לאחינו שפרשו? האם לא התעטפנו בצדקתנו, לכלי הפנות מבטנו לנשירת אחים ואחיות, לפרישת בנים ובנות, ללא דמעה לציון בחורבנה, ללא אנחה לירידה חסרת התקדים בישראל?

השנה מסתימת, קרב יום הדין, — מה עשינו במשך השנה על מנת שייטב בישראל, שלא תתפשט העזיבה, שקלי הדעת יגיעו לשוב הדעת, שתוכר האמת ותכובד התורה הנצחית ככלי החמדה שהופקד בידינו? האם קדמנו את קיום התורה? האם התחזקנו בחנוך ילדינו? ובעיקר, האם הגשמנו בחיינו ובחיי ילדינו

ומשפחתנו טהרה ואמת, צדקה והסדר וקדושה בקצור: את תורת ה', כך שהוא
ב"ה יוכל להציגנו כמופת לאחינו התועים ולומר „עבדי אתה ישראל אשר בדך
אתפאר“?

השופר קורא, עם עלות השחר אנו מתעוררים להתכונן לרצינות היום. מי
יתן ונמלא כולנו רצינות ימי הסליחות, ורציניות ואיתנות תהיינה החלטותינו
בבואנו לעמוד לפני אלקינו, והעתיד שלפנינו יכסר על עברנו והוא ית' יאמר:
סלחתי!

ללמוד תורת כל עברה ועברה לבדה, לגאווה תורת הגאווה, למשא ומתן
באמונה חלקי התורה אשר לענינים שבין אדם לחברו, בעסקי העולם וכדומה וכן
לכל עברה ומצוה את תורתה.

רבי ישראל סלנטר באגרת המוסר

תורה שבכתב ותורה שבעל פה

(הרצאה)

תרשו לי לעמוד כבר בהתחלת דברי על הסבר הקשור בשאלת פשוטו של מקרא. בדברים ט פסוק א אנחנו קוראים: „שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבוא לרשת גויים גדולים ועצומים ממך. ערים גדולות ובצורות בשמים“. לכאורה הדברים פשוטים, פשוטם כמשמעם. אין קשיים בפסוק זה. אבל אם נרצה למצות את הדברים ממש כמשמעם, הרי נראה שאין הם יכולים להתפרש כך. „אתה עובר היום“ — האם באותו יום עברו? הרי שלא באותו יום עברו, אלא „היום“ מובנו כאן אחר מאשר בהרבה מקומות. יש כאן מושג רחב יותר של המלה הזו „היום“. וכשמדובר אחרי כן על „ערים גדולות ובצורות בשמים“, כבר אמרו לנו חז"ל שכאן דברה התורה בלשון הבאי, כלומר בלשון מוגזמת ואין הכוונה כאן לערים גדולות ובצורות בשמים ממש, אלא יש לדברים האלה הסבר אחר מאשר משמעם ואין פשוטם כמשמעם הראשון. כך כשאנחנו מדברים על סתירה כאילו, בין

מסרו לנו חז"ל על הלל הזקן, שבא אליו גוי שרצה להתגייר על מנת שילמד אותו תורה שבכתב בלבד בלי תורה שבעל-פה. הוא קיבל עליו את המשימה הזאת ולימד אותו יום אחד את הא—ב. למחרת הפך לו ואמר על „א“ שהיא „ת“ ועל „ב“ שהיא „ש“ ועל „ג“ שהיא „ר“. שאל אותו, אותו גר, הרי אתמול לא כך אמרת לי. אמר לו הלל הזקן: ולא עלי הנך סומך; גם שבעל פה סמוך עלי. כך הוכיח לו שאין כל אפשרות ללמד תורה שבכתב בלי תורה שבעל-פה. אין אפשרות לאנוש בכלל ללמוד דברים שבכתב בלי מסורת שבעל-פה המלווה את התורה שבכתב. זהו היסוד. וכשאנו מדברים היום על בעיית היחס של תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, הרי מתעוררת השאלה בעיקר בקשר לאותם כתובים בהם התורה שבכתב כאילו מתנקשת עם התורה שבעל-פה, כלומר כשנראה לנו כאילו אין פשוטו של מקרא תואם את הפירוש שהתורה שבעל-פה נותנת לנו. ואת זה עלינו להסביר.

1 שבת לא ע"א ועיי"ש ברש"י.

2 ע' חולין ז ע"ב: א"ר אמי דברה תורה לשון הבאי... ערים גדולות ובצורות בשמים. וזוין באור תורה לדברים א (כח) וכן מובא בפירש"י עה"ת שם. אמנם בספרי לכתוב זה שינינו: רשביג אומר: דברה תורה בלשון הבאי שניא שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן. וכזנתו לטוף כתוב זה בדברים ט א בו נאמר: „ערים גדולות ובצורות בשמים. ואף שהגריא הינה: במקום שניא, וכן מה שנאמר“ כלומר שמפרש, כי רשביג אמר מה שאמר בקשר לכתוב בדברים א, כח והביא עוד כתוב בדברים ט, א אך כבר כתב בתורה תמימה לדבריי א, כח שהנכון כגירסא שלפנינו ורשביג מתייחס דוקא לכתוב בדברים ט, א שהוא מדברי התורה ולא לכתוב בדברים א, כח שהוא מדברי המרגנים.

דברים שבעל-פה ובין פשוטו ושל מקרא³ מכללת הראייה בדברים יב. כא אנחנו קוראים: "כי אנחנו צריכים להיות זהירים עד מאוד בענין הזה. ואנחנו צריכים יפה יפה למצות את מובנו של המושג "פשוטו של מקרא". זאת עלינו לקבוע כיסוד רא-שוני מוקדם.

אנחנו יודעים, שבתקופות הראשו-נות, החלוקה הזו של תורה שבכתב ותו-רה שבעל-פה, איננה מודגשת. היא מוד-גשת יותר בתקופות המאוחרות יותר. בתקופות הראשונות היא לא הודגשה מ-סיבה פשוטה: רובה ככולה של התורה נלמדה בעל-פה. הרי הם היו אותם זמ-נים אשר שמעו "תורה מכהן. עצה מחכם ודבר מנביא" (ירמי' יח. יח) אשר בהם קבלו את ההוראה ממקור ההוראה, ולכן לא היתה מודגשת ההפרדה הזו שבין תורה שבכתב ובין תורה שבעל-פה. תורה כולה היתה מורשה קהלת יעקב. ולפי חז"ל הרי היא עוד קודמה למסירת תורה מסיני, מבית מדרשו של שם ועבר. כך כשפסקו האורים ותומים חלה ההדגשה הזו של הפרדה שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה. כש-התחילו ללמוד את הדברים שבכתב — בכתב, אז היו צריכים להעמיד את הדב-רים על מקומם על ההפרדה בין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, והיה צורך להדגיש את קיומם של שניהם.⁴

והעובדא שאין אפשרות לתאר תורה שבכתב בלי תורה שבעל-פה יכולים או-תה להבהיר ולהסביר על פי דוגמאות רבות. אנחנו נסתפק כאן רק באחת או שתיים מתוך הדגשה שאין אנו באים ל-חדש דבר, אלא מסתפקים בדברים אשר למדנו מפי רבותינו.

ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם וזבחת מבקרד ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך. אותנו מענינת כאן תמצית הפסוק הזה: "זבחת כאשר צויתך". רש"י אומר בקשר ל"זבחת כאשר צויתך": "למדנו שיש צורך בז-ביחה. היאך לשחוט, והן הלכות שחיטה שנאמרו למשה מסיני".⁵ אין אנחנו מו-צאים מפורשות בתורה הלכות השחיטה. אין אנחנו מוצאים שהתורה מפרשת לנו היאך לזבוח. ההסבר של "כאשר צו-יתך" בתורה שבכתב לא נאמר, "כאשר צויתך" מדגיש במקרא עצמו את קיומו של צווי אחר אשר איננו נזכר בתורה שבכתב. אמנם אומר כאן הרמב"ן שלפי פשוטו של מקרא "זבחת כאשר צויתך", פירושו "זבחת כאשר צויתך בקרב-נות". כלומר הכתוב מתייחס אל הציווי של השחיטה הנאמר בקרבנות. ועכשיו כאשר הותר להם לזבוח ולאכול גם בשר חולין, נאמר להם וזבחת כאשר צויתך מכבר בקרבנות. אלא שגם אז אנחנו זקו-קים לתורה שבעל-פה. מכיון שבתורה שבכתב אמנם נזכרה המלה שחיטה בק-שר לקרבנות, אבל שוב הסברה של אותה מלה "שחיטה" שכוונתה היא להכשיר את השחיטה רק על ידי כך שחותכים את הסימנים שבצואר, הרי גם הוא דבר שטעון את ההסבר של התורה שבעל-פה. ובכן אין אנחנו יכולים להמלט מ-ההכרה כשאנחנו מגיעים למצווה זו אשר היא מצוה יסודית. התופסת מקום מאד נכבד בהלכה, גם מבחינת ההיקף שלה, שהמצוה הזו "זבחת כאשר צויתך"

3 עין ר' הוד צבי הופמן: המשנה הראשונה (ברלין תרע"ד) ע' 6.

4 ע"פ ספרי וחולין כח ע"א. ועיי"ש ברש"י שמפרש: למד שנתפרשה לו מצות שחיטה על פה דהיכן צויהו בכתב. ודומה לכך במקבילות חולין פה ע"ב ויומא עה ע"ב.

עוררין ולא היו בה ספיקות. הרי שוב מוכרחים להניח כאן על יד התורה ש־ בכתב את קיומה של התורה שבעל־פה, שפירשה את מושג המלאכה.

יכולה על כן, צריכה על כן להתעורר השאלה מהו היחס שבין שתיהן, בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל־פה. רבי שמשון ב"ר רפאל הירש בפירושו לתו"ר, עמל הרבה להסביר את התיאום שבין התורה שבכתב ותורה שבעל־פה, וישנה בפרשת משפטים בפירושו לתורה פסקא אחת אשר בה הוא בקיצור מגדיר את היחס הזה. הוא אומר שם כך: „יחסה של התורה שבכתב לתורה שבעל־פה הוא כיחסן של הכתבות קצרות ש־ הוכתבו אחרי הסברה כוללת בעל־פה שנתנה למקצוע במדע לאותה ההסברה שבעל־פה“. נתאר לנו: עומד מרצה, המרצה על איזה שהוא מקצוע במדע. מקיף אותו, בסוף הוא נותן הכתבה קצרה של עיקרי הדברים שאמר. בהכתבה קצרה זו ניתנו עיקרי הדברים, אבל לא רק עיקרי הדברים ניתנו. בעובדא ש־ הוא בוחר ניסוח זה או אחר, בעובדא שהוא מכניס לפעמים איוז שהיא מלה, הרי בעובדא זו יכול להיות כלול רעיון שלם, אשר הנו מובן בהבנה מלאה רק למי ששמע את ההרצאה שבעל־פה. מי שלא שמע את ההרצאה שבעל־פה, הרי הרבה מן הדברים האלה אינם מובנים לו.

הייתי מוסיף כאן עוד דבר אחד: בתקופה האחרונה התפשט מקצוע מיוחד של בקורת ספרותית המיועד למחקר סגנונו של אדם. מנתחים שירי משוררים גדולים וחוקרים את סגנונם, את התהוות

הכתובה בתורה מניחה כקיימת את ה־ תורה שבעל־פה.⁵

והנה דוגמא אחרת. „עשה ירח למו־ עדים“ (תהלים קד יט). בתורה נזכר שהירח הוא משמש יסוד למועדים, כל־ מר החודש הוא חודש הלבנה. עצם מושג „חדש“ הוא מראה על כך שהוא מתחדש עם הלבנה. מצד שני אנחנו יודעים שהמועדים כולם קשורים בתורה בתקו־ פות הקשורות בשמש. „בחדש האביב“ בתקופת האביב או „האסיף“ או „ה־ קציר“. הרי שמוכרח היתה, להיות על יד תורה שבכתב זו שלוקחת כיסוד ל־ קביעת המועדים גם את הירח וגם את השמש, תורה שבעל־פה שתתאם לנו לוח, את חדשי הלבנה עם שנת החמה ועם התופעות הנוכרות „אביב“, „אסיף“, „קציר“ הקשורות בשנת החמה. אין כאן כל אפשרות אחרת מאשר להניח קיום של מסורת בעל־פה לתופעה יסודית בחיי המצוות ובציווי התורה כמועדים.⁶ וכן אם נגיע למאורע שקרה עוד בז־ מנה של התורה, אנחנו מוצאים ענינו של מקושש עצים, הוא קשור באיסור מלאכה בשבת. איסור מלאכה נזכר ב־ תורה בניסוח מאד כללי, איסור מלאכה באופן כללי. אמנם נזכרים בתורה גם כמה מ„אבות מלאכה“, כפי שחז"ל כינו את המלאכות האלה, אבל רק אחדים מהם, מועטים נזכרים בתורה. המקושש, ענין של קושש עצים, איננו נזכר במ־ פורש בתורה כמלאכה, אבל אין כל ספק שהמקושש נחשב בתורה כמחלל שבת רק לא פורש מה יעשה בו. אבל עצם העובדא שהמלאכה הזו שהוא עשה נכללה באיסור מלאכה, לא היו עליה

5 עיין לדוגמא „תורה תמימה“ ורד"צ הופמן לדברים יב, כא.

6 עיין רד"צ הופמן: „מסורת אבות וחוקי המאכלות“ (בגרמנית) בספר היובל לר' שלמה קרליבך ע' 39.

את זה. הכתוב השלישי מסביר לנו שאין כאן סתירה. הראב"ד מוסיף ש"מכאן יש לנו ללמוד ולתרוץ כל שני כתובים שהן קשים זה על זה ולא שנדחה אחד מהם ולא שנחזיק את התורה בשיבוש". ואומר רבי דוד צבי הופמן שאנחנו צריכים להניח אותה הנחה גם כן ביחסים שבין תורה שבכתב ובין תורה שבעל-פה. ה"סתירה לכאורה מוצאת את פתרונה דוקא כשנצא מההנחה שהתורה הכתובה והמסורה בעל-פה ניתנו ביחד ולכתוב ה"מכיש לכאורה הוראה שבעל-פה יש למצוא פתרון בהוראה בעל פה נוספת. נביא דוגמא אחת מדוגמאותיו. ב"תורה כתוב: "והיה אם בן הכות הרשע... ארבעים יכנו". חז"ל למדו אותנו ש"ארבעים אלה הם ארבעים חסר אחת. אינני רוצה לעמוד כאן על כך שמפרשים מנסיים להסביר גם את "ארבעים" אלה. נביא רק דברי רדצ"ה. הוא אומר: בתורה כתוב "והיה אם בן הכות ה"רשע". ובכן התורה מניחה כבר חוק קודם הקובע מי הוא "בן הכות". על כן אנחנו צריכים להניח קיומו של חוק בתורה שבעל-פה האומר שהעובר על מצוות לא תעשה ענשו מלקות ארבעים חסר אחת. אם קיימת הלכה שכוז בתורה שבעל-פה, הרי אם נזכר אחרי כן ב"תורה" ארבעים יכנו". כל אחד מבין ש"ארבעים אלה הם ארבעים חסר אחת ואין בזה סתירה; כשם שכל אחד יודע שכשכתוב בתורה "תספרו חמשים יום", (ויקרא כג. טז) אין זה סותר את הכתוב "שבע שבתות תמימות". הכתוב השני מסביר את הכתוב הראשון. מגיד ביתר דיוק את חמישים היום כחמישים חסר אחד. כך זה ב"סתירה" בין שני כתוב

לשונם. מנסיים למצוא בביטויים שונים שלהם אסוציאציות שונות. מנסיים למצוא גם כן מה הביא אותם לידי ביטוי זה ולא אחר. מהו שהשפיע על יצירת סג"ג נוגם זו ולא אחרת. ומוצאים את זה ב"חינוכם. בספרות שהם קראו והושפעו על ידה. בהשפעות מבחוץ כמודע ובתת-הכרה. ההנחה היסודית היא שאין מק"ריות בבחירת ניסוח זה או אחר, אלא כל ניסוח שנבחר הרי הוא הושפע על ידי משהוא. זו יכולה להיות השפעה הנכרת לעין וזו יכולה להיות השפעה של בלתי מודע שמקורותיה הם בעבר רחוק עד מאד. זה אנחנו יכולים להניח אצל סופר בשר ודם. כשאנחנו עומדים בפני התורה שבכתב, תורת אלקים חיים, הרי כל ניסוח וניסוח שבתורה זו, כל מלה וכל שבר מלה, כל חלק של מלה, כשהוא מנוסח כך ולא אחרת, נאמר כך ולא אחרת, הרי יש בו מן הכוונה, אין כאן מן ההשפעה, מכיוון שבלתי מושפע הוא נותן התורה. אבל יש כאן מן הכוונה וזהו סודה של אותו מדרש חז"ל הדורש כל תג וכל קוץ שבתורה.

אמנם, אנחנו מוצאים לפעמים כאילו סתירה, בין מסורת חז"ל ובין מה ש"אנחנו קוראים פשוטו של מקרא וזה מה שמעמיד אותנו בפני קשיים ודורש הסבר. רבי דוד צבי הופמן ז"ל בהקדמתו לפירושו לויקרא עזר לנו בהרבה בהסבר הדבר הזה. יש לנו /כלל בין המדות שהתורה נדרשת בהן, האומר שאם שני כתובים מכישים זה את זה, אז אפשר למצוא פתרון לסתירה בכך שבא הכתוב השלישי ומכריע ביניהן. כשמדובר כאן על שני כתובים המכישים זה את זה, ה"כוונה היא לכך שלכאורה סותרים זה

7 עיין רא"ש לסוף מס' פסחים וע' דברינו בספר "הרב ש"ר הירש משנתו ושיטתו" ע' 84.

אלא אם כן אביו ואמו שניהם שוין בי קול במראה ובקומה. לדבריהם לא בא ר' יהודה אלא למנוע ביצוע דין בן סורר ומורה.

אך דוגמאות אלה אינן מספיקות. בכדי להצדיק שיטה זו, המופרכת מתור-כה ושאינה מסבירה לנו סטיות אחרות מפשט הכתוב.

נתעכב נא ראשית על דין בן סורר ומורה. בראשונה עלינו לקבוע, כי אין הלכה כר' יהודה בענין זה. ונוסף על כך אם זו היתה כוונתו של ר' יהודה, כלומר, שרצה להתחשב עם הגישה הכ"לית שהתפשטה כבר אז בעם, שאין ל"דון דין בן סורר ומורה, הרי היתה פ"תוחה לפניו דרך אחרת לגמרי. כי ב"אותה משנה שנינו לדברי הכל, שאין הבן נעשה סורר ומורה אלא אם כן היו אביו ואמו, שניהם רוצים בכך. ואם הי"תה הרגשה כללית שכזו בעם, הרי מן הסתם גם אחד משניהם לא רצה בכך. אך לא די בזאת. דרשה דומה לזו של ר' יהודה בבן סורר ומורה מוצאים אנו גם בשני השעירים של יום הכפורים, ובשני כבשים של המצורע (יומא סב). שני השעירים צריכים להיות שוים בי מראה, בקומה ובדמים, וכך שני הכב"שים של מצורע צריכים להיות שוים. וכאן נשאלת השאלה: איזה הכרח של חיים הביא לידי דרשה זו? האם היה צורך בהתאמת הלכה זו לחיים בדרך זו? וודאי שלא.

פיניליש שחידש שיטה זו קובע, ש"החל מתקופה מסויימת חשבו חז"ל את הדרשה כבר לא כמקור ודרך ל"מתקוני" הלכות, אלא ראו בה את הדרך של פ"רוש התורה האמיתי. לפחות נמצא הוא מודה במקצת שלא ראה ברבנים שלאחר חז"ל סוטים מדרך חז"ל כשלא רצו ל"

בים בתורה שבכתב. ואותו דבר ביחסי תורה שבעל"פה ותורה שבכתב. אם קיי"מת על יד הפסוק "ארבעים יכנו" הוראה שבעל"פה האומרת, שהעובר על לא ת"עשה ענשו הוא מלקות ארבעים חסר אחת. או במלים "ארבעים יכנו" אין כל סתירה להסבר הניתן ע"י חז"ל שה"כוונה היא למלקות ארבעים חסר אחת, אלא התורה נקטה לשון קצרה.

ברצוני לעמוד כעת על שאלה קצת אחרת הקשורה כאילו בסתירה-לכאורה הזאת הקיימת בין תורה שבכתב ותורה שבעל"פה. רווחת היום בחוגים מסויי"מים דיעה על יחסי התורה שבכתב ותו"רה שבעל"פה, שהרבה עשה להפצתה אחד העם, אשר הוא איננו אבי התיאורי"הזאת, אלא הוא קבל אותה כבר מאחרים, והלך בעקבותיו של צבי מנחם פיניליש בספרו "דרכה של תורה" (ווין 1861). שניהם ניסו להסביר את היחס שבין ה"תורה שבכתב ובין התורה שבעל"פה בדרך אחת. לדבריהם, הרי התושבע"פ אינה אלא התפתחותה של ההלכה והיא באה כדי להתאים את ההלכה לחיים. ה"חכמים דרשו את דברי התורה שבכתב בדרכים שונות, בכדי לשנות את ההלכה המקובלת בה ולהתאימה לחיים. בדרך זו רוצים להסביר את הסטיה לכאורה של ההלכה המקובלת מפשוטו של כתוב.

כל הסברם זה אינו מתבסס אלא על שתיים-שלוש הלכות. הוא מנסה לבאר את עזיבת הפשט, לכאורה, של "עין תחת עין — ממש" והפיכתו ל"ממון" — כאילו רצו חז"ל להתאים דין זה להרגשת הכלל ששררה אז, שאין להע"ניש עין תחת עין ממש. בדרך זו ניסו הם גם להסביר את דרשתו של ר' יהודה (סנהדרין עו) בענין בן סורר ומורה, האומר שאין הבן נעשה סורר ומורה,

לכת בדרך התקונים המוצעת על ידו.⁸ שים המקובלים שבידם אינן נסתרות ואנו, איננו רואים, לא צורך ולא רשות ולא כל נימוק להבדיל אצל התנאים עצמם בהתיחסותם-הם לדרשות שדרשו. נסתפק רק עור בדוגמא אחת — מקרית — המוציאה את הכתוב ממשוטו. בויקרא יד, מו הננו קוראים, שהאוכל בבית המנוגע טמא טומאת בגדים. חז"ל פירשוהו (ערובין פג, ברכות מא) שאין הכוונה לאוכל ממש, אלא אף השוהה בבית כדי שיעור אכילה הנו טמא טומי אה זו. ושוב לשיטה זו נשאלת השאלה: למה הוציאו חז"ל פסוק זה ממשוטו? איזה צורך בהתאמה עם החיים הכתיב להם זאת?

אילו היינו עוברים על כל דרשות חז"ל היינו באים, ברובן ככולן לכלל מסקנא, ששיטה זו של "אחד העם" — פיניליש אין לה על מה לסמוך. כי אין היא מסבירה ולא כלום. אמיתותה של שיטה נבדקת לא ולאור ההברקה החיי צונית שלה המסנוורת עינים, אלא לאור התאמתה לענין הנידון, והענין הנידון — הסטיה לכאורה של חז"ל ממשוטן של מקראות איננה מתפרשת על ידי השיטה המוצעת כלל וכלל. ובכן אמונה טהורה ומסורת אבות, שלא סטו חלילה חז"ל מדרכה של תורה ולא חידשו מדעתם כלום, אלא מסרו לנו פירושה של תורה ע"פ הכללים הקבועים לה ע"י גותן התורה וע"פ הפירו-

8 אהה"ע, שבדרך כלל מעתיק את דבריו של פיניליש בענין זה אינו עומד על ההפרדה של פיניליש בין דור חכמים אחד לשני, והסיבה ברורה. פיניליש חיפש הסבר לסתירה שבין ההלכה המקובלת לפשט הפסוקים, כפי שהבינה. שיטתו זו עזרה לו רק בשלמותה, להסביר דבר זה. אחרת אהה"ע, הוא לא חיפש בשיטה זו הסבר לסתירה. זו לא איכפת לו, הוא רצה רק תירוץ יפה שבביל עצמו להכנסת "תיקונים" בדת בדרך של התפתחות, ותירוץ זה מצא אף בקטע של שיטה שרכש לעצמו מפיניליש, וע"כ הסתפק בקטע זה. — אגב, נמצא מי שלחם או מלחמתה של תורה והשיב לפיניליש. בשני כרכים הופיע ספר "כך היא דרכה של תורה" (יאסטי, תרכ"ד ותרכ"ח) ע"י ר' משה חלדברג.

שיאמר אחד המוציא עין חברו יצאנו עת-תוכחה הצג הכוונה היא לשילומים.

והנה הוכחה נוספת:

„ומנין שזה שנאמר באברים עין תחת עין (שמות כא. כד) תשלומין הוא? שנאמר בו חבורה תחת חבורה ובפירוש נאמר וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרוף וגו' רק שבתו יתן ורפא ירפא (שמות כא. יח יט), הא למדת, שתחת שנאמר בחבורה תשלומין, והוא הדין לתחת האמור בעין ובשאר אברים“ (הל' חובל פ"א ה"ה) — ועיין ברמב"ן שם „על דרך הפשט“ אשר פירושו דחוק יותר מהפירוש האמור). מתוך הסברים אלה אין כל מקום להסתפק באפשרות הפירוש ש„כאשר יתן מום בעמתו כן ינתן בו“ — פירושו הוא כן ינתן עליו, כפירוש ר' סעדיה גאון, האומר „שיש לנו בית תחת על“ לא רק במקרא זה. אחר שרמז לנו הפסוק ברורות, כי „תחת“ הוא תשלום במקרא „נפש תחת נפש“ אין מקום יותר להסתפק בפירוש „שבר תחת שבר“, ובמובן „כן ינתן בו“.

ואותו המקרא „ואיש כי יתן מום ב־ עמיתו כאשר עשה כן יעשה לו“ שב־ פרשת אמור, העומד כאילו מול כל הס־ ברנו, הוא דווקא המוכיח את נכונותו. לשם זה עלינו לעיין בקורות שמשון המסופרות בשופטים. אחרי שאבי אשתו של שמשון מסרה לאיש אחר נקם שמ־ שון בפלשתים בהבעירו אש בשדותם באמצעות השועלים. הפלשתים שרפו את אשתו של שמשון ואת אביה באש. ושמ־ שון נקם בהם בהכותו אותם שוק על ירך מכה גדולה. כשנאספו פלשתים ל־ מלחמה על יהודה טענו „לאסר את שמ־

את עינו שנאמר עין בעין ויאמר השני אינו אלא כופר בלבד שחייב לתת“ (עיין גם הגהות רצ"ה חיות לב"ק פד ע"א). וכך הוא מוסיף לנו בקשר לכך: „וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין זבית דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו“ (הלכות חובל פ"א ה"ו)⁹.

בפירוש המקובל הזה לא ראו חז"ל, כל קושי. במשך הדורות נרשמו הוכחות ברורות לפירוש זה כיחיד האפשרי — וסכמהו במאמרים נוקבים ומסכמים ה־ רב י. הורוביץ ב„יודאיקה“ — ספר היובל להרמן כהן, וב. יעקוב ב„עין תחת עין“ (גרמנית). אך עקרי הדברים נאמרו כבר ע"י ר' סעדיה גאון (עין ראב"ע לשמות כא, כד). ר' יהודה הלוי (כוזרי ג מ"ז), הרמב"ם (הל' חובל פ"א ה"ה) והרמב"ן (שמות שם). כאן נזכיר יסודותיהם.

בפרשת אמור הוזכר מלבד „עין תחת עין“ וכו' גם „נפש תחת נפש“ וזה ב־ קשר ל„מכה נפש בהמה ישלמנה“. הרי ברור, שהביטוי „תחת“ כאן פירושו מתן שילומים. ואכן הביטוי „ונתת... עין תחת עין“ היאך יתפרש כניקור העין? התורה, אשר ידעה עברית, היתה ללא ספק אומרת בפשטות „ונקרת עין“ ולא „ונתת עין תחת עין“ — כי איזו נתינה יש כאן. מי הוא הנותן אם מנקרים עין החובל? אכן כשהוא משלם, הרי ברור, כי יש כאן נתינה. ובדיקת השימוש ב־ מלה „תחת“ בהקשר דומה בכל התנ"ך

9 אין כל סתירה בין ההסבר שלנו ובין מה שאומר הרמב"ם ב„מורה נבוכים“ ח"ג פ' מ"א בקשר ל„עין תחת עין“. כי שם הוא מתכוון להסביר גם משמעו של מקרא, שאינו דווקא פירוש הממשי של המקרא — כאמור; והנה מצוים אנו גם על משמעו של מקרא לדייק בו ולהבינו. עיין בקשר לכך במאמרו של הגר"א קלמן זצ"ל בספר היובל למורנו ר' יעקב רוזנר ה"ה.

שון עלינו לעשות לו כאשר יצא לנו. מכלל הפירושים בפירוש מקראות אלה. אמר-
וכאשר פנו אנשי יהודה בתלונה ל-
שמשון: "הלא ידעת כי מושלים בנו
פלשתים ומה זאת עשית לנו?" תשובתו
של שמשון היתה: "כאשר עשו לי כן
עשיתי להם" (שופטים טו).

והנה לא שמשון עשה לפלשתים כ-
אשר עשו הם לו — ממש, שהרי הם
שרפו אשתו וחיתנו, והוא הכם שוק על
ירך, ולא הם באו לעשות לו כאשר עשה
הוא להם — ממש, שהרי הוא הכם שוק
על ירך, והם באו לאוסרו — וכשתפסוהו
לבסוף הרי באמת רק אסרוהו ונקרו
עיניו (אגב — זה הביטוי שם: וינקרו
את עיניו) — ולא הכוהו שוק על ירך
ולא שרפו את שדותיו. מכאן הוכחה ב-
רורה ש, כאשר עשה כן יעשה לו" אין
פירושו אלא עונש על מעשה רע —
אבל אין כל הכרח שהעונש יהיה ממש
כמעשה הפשע.

עסקנו עתה בכוונה בפירושן — ש-
לא בדרך המדרש — של מקראות אלה
— להוכיח, כי אכן התורה וחז"ל לא
יכלו לפרש פסוקים אלה אחרת מאשר
פירשום — "עין תחת עין — ממון", ולא
השתמשנו בהוכחות המדרש, אשר ל-
גבינו גם הן מוכיחות, אך רצינו להשי-
תמש בנשק של העומד ממולנו.

ואם כך הוא פשטם של דברים יובן
היטב, כי כנראה גם הצדוקים לא חלקו

10 פרופ' שמואל בלקין בספרו "פילון והתורה שבעל פה" (אנגלית) ע' 97 בהערה רואה את דברי
גינר כבלתי משכנעים, אך לאמיתו של דבר הוא עצמו מחזק אותם בהמשך דבריו (ע"ע 97
עד 103). שהרי הנו מסתמך על החוקר גסטרויב המפרש חוק "מכה תחת מכה" בקודקס אשורי
אף הוא לא כ"מכה" ממש אלא כתמורה, ומתוך כך הנו מניח אפשרות שזו דרך ביטוי עמים
בני שם העתיקים למתן תמורה ואין פשוטו של ביטוי "עין תחת עין" כמשמעו. פרופ' בלקין
אף מפפק מתוך השחאת דבריו של פילון במקומות שונים אם פילון פירש "עין תחת עין —
ממש". לדבריו — והוא מסתמך בכך גם על חוקרים נוספים — יש מקום לאמר שפילון אף
הוא בהשתמשו בניסוח "עין תחת עין" לא התכוון אלא לתמורת ממון. אם כן מה הוא היסוד
להניח שכולם הבינו לשון "עין תחת עין" ששוטו "ממון" ורק הצדוקים לא הבינו לשון
כפשוטה והשתמשו בה כמשמעה בניגוד לפשוטה ?

שה עונש של "עין תחת עין — ממש". הרומאים. וכבר העירו, כי מה שהנו הדברים ניכרים מכל צורת הסברתו שם וזו היא גם מסקנתו של י. היינמן בספרו הגרמני "השכלתו היוונית והיהודית של פילון" (עמ' 383). המסכם כי עמדתו של פילון בחוק זה הנה מושפעת מהלך ה- מחשבות ההילניסטי. חוק של עין תחת עין ממש מצוי הוא לרוב בחוקי הרומאים והיוונים.

יוסף בן מתתיהו אשר השפעתו של פילון עליו היא גדולה, כידוע, מדבר כבר אחרת ב"קדמוניות היהודים" (ד, ח לה). לדידו קיימות שתי האפשרויות — עונש ממון או עין תחת עין ממש, כבחירת הנחבל. והנה מגמת חבורו זה היא אפולוגית ורצון למצוא חן בעיני

11 הרב אהרן יצחק זסלנסקי שליט"א בספרו "קבץ על יד" כרך ב (ירושלים תשי"ח) ע' קצו— מפנה את תשומת לבי לדברי הרב מימון ז"ל ב"ספר הגר"א" כרך א ע' צט המביא לענין את הסברו של הגר"א בדברי אונקלוס. התרגום מתרגם "עין תחת עין" — "עינא חלף עינא". והנה "תחת" תורגם כרגיל על ידו "תחת". לעומת זאת הביטוי "מחיר" (דברים כג יט) תורגם על ידו "חולפן". ובכן התכוון אונקלוס בתרגומו "עינא חלף עינא" לאמר שיש להטיל עונש ממון — מחיר — על מנקר עין חברו.

רעיון זה מובא ע"י הרב מימון גם בהקדמתו ל"קונקורדנציה לתרגום אונקלוס" של הרב חיים יהושע קוטובוסקי ז"ל. אמנם שם הוא מביאו בלי להסתמך על הגר"א ואנו מקור הדברים בהגר"א לא ראינו (אמנם לא ראינו אינה ראייה; אך הריבה מובאות בשם הגר"א אינן לו — כידוע. ויש המובא בשמו וכבר קדמוהו. עיין דוגמאות בספרי "חקר ועיון" ע' קו. ואוסיף על המוזכר שם המובא ב"כתב וקבלה" לשמות לה, כג ששמע בשם הגר"א שדרשת "יראה — יראה" אינה מתיחסת לכתוב "יראה כל זכורך" אלא למקרא דעקידה "ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה". והכו"ס מעיר שהסבר זה הוזכר כבר בשם ר' גרשום מה"ג בחדושו לערכין. ואכן הוא מובא בפירושו של ר"ג לערכין ב ע"ב, אשר נזכר לראשונה בש"ס חילנא בשנת תרמ"ה — עיין רבינוביץ—הברמן; על הדפסת התלמוד ע' קנח וקסט — ולא ידעתי היכן הוזכר לפני זה. כן הפנה תשומת לבי ר' יונה עמנואל נ"י למובא בשנו"א בפ' משפטים סי' ע בקשר ל"כי יפתח איש בור (מלא) או כי יכרה איש בר (חסר), שהנאמר בשנו"א לגר"א מובא כבר בפירושו הטור הארוך על התורה). אך הראיה מת"א איננו ראייה. המלה "תחת" תורגמה באונקלוס "מלרע", "בשסוליי", "תחתות", "חלף", "בחר", "באתר", "בר...". והנה "חלף" אינו משמש תרגום ל"תחת" רק במקום שאפשר לפרשו כתמורת ממון. כי הרי תרגם "בן אחר תחת הבל" (בראשית, כה) — "בר איתרן חלף הבל". וכן "ייעלה לעלה תחת בנו" (שם כב, יג) — "ואסקיה לעלה חלף בריה"; "ותחת אשר אהב את אבתך" (דברים ה, לו) — "וחלף ארי רחום ית אבהתך". כמו כן משמש "חלף" לתרגום עבור "יען" ו"עקב" ו"ב...". ("עין בעין"). וכן הפועל "חלף" משמש בתרגום ל"בערת" (דברים כו, יד) — "חלפית" ו"המר" (ויקרא כו, לג) — "חלפא". ולמלה "חלף" עצמה (במדבר יח, כא ולא). הרי שהמלה "חלף" בתרגום אינה מורה עדיין לתמורת ממון, אלא סתם לתמורה (אגב תמוה שמשו בביטוי "תחתות" ולא בביטוי "חלף" בבראשית מד לג. ועתה ישב נא עבדך תחת הנער" — "וכען יתיב כען

לפרש את התורה שבכתב. תקנות חז"ל אינן באות לפרש את התורה שבכתב דווקא, אבל יש לנו חלק שהוא בא לפרש. החלק הזה שבא לפרש הוא מתחלק לפי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה — לשני סוגים: האחד הוא פירושים מקובלים, זאת אומרת שהיתה קבלה איך לפרש הכתובים והעניינים הקשורים בהם. אנחנו לפעמים מוצאים אחרי שהיתה קבלה איך לפרש את העניינים האלה. שחז"ל ניסו למצוא גם רמז בתורה לאותו פירוש, הרמב"ם מביא בין השאר הדוגמא הזו: כשבתורה מדובר על "פרי עץ הדר" הרי היה זה פירוש מקובל שפירוש המלים האלה "פרי עץ הדר" הוא אתרוג. חז"ל ניסו גם כן למצוא איזה רמז בתורה לאותו פירוש. או כשאנחנו מוצאים את איסור בשר בחלב על הסתעפויותיו השונות של איסור זה, שיש בו איסור אכילה ואיסור הנאה ולא רק איסור בישול שנוכר בתורה, באו חז"ל וניסו למצוא דרשה בתורה לפירוש המקובל הזה לאיסור בשר בחלב, ובכך כאן הפירוש המקובל של חז"ל היה המקור, היסוד, הדבר הראשוני והמדרש הוא כבר הדבר המשני, הוא כבר בא אחרי כן.

יש פירושים — כך אומר הרמב"ם — שהיחס בהם הוא הפוך: הדרשה קודמת להלכה. על יסוד הדרשה הגיעו

זו שסבר כי "עין תחת עין" — פירושה ממש.

והוא האחד והמיוחד מבין עמי הארץ ושונאי הפרושים — "אותו האיש". הוא אשר הכריז כי בעת אשר אחרים מורים, כי המסמא עין חברו תנוקר עינו, הרי הוא עצמו בא ללמד תורת הרחמים. יכול להיות שאף הוא התכוון לחוקי היוונים והרומאים בענין זה — אך אף אם התכוון לחוק היהודים, הרי ברור, כי אין זה אלא אחד מסלופיו הידועים, אשר באו בהם להכות ביהודים, שמתוכם יצא.

התעכבנו על פרטים שונים לא מתוך רצון רב, אלא מתוך ההכרה שיש הכרח לענות בדבר שעלולים לטעות בו. ישנם רבים אשר אינם יודעים לשאול ומתוך תמימותם עלולים להפגע. והנה עסקנו בדבר הביאנו לעסוק גם בדברי הבאי, וכדברי הרמב"ן (שמות כא, מא) שב"עסקו בספרי הכמיהם" הנו מסכם "והנה דברנו בדברי הבאי". אך היה זה הכרח לא יגונה, וכדי להציל אף יחיד מפגיעה היה כדאי לנו העמל הזה.

אני רוצה עוד בסוף דברי לעמוד על החלוקה לאותה תורה שבעל-פה הוקשרה בתורה שבכתב שאנחנו מוצאים ברמב"ם¹². אני מדגיש אותה תורה שבעל פה הקשורה בתורה שבכתב. יש לנו תורה שבעל-פה שאיננה באה דווקא

עבדך תחות עולימא" — אלכסנדר שפרבר במהורות ת"א שלו מציין אמנם גם גירסא "חלף במקום "תחות" כאן). "וחר מתקבל על הדעת הסברו של ר' אברהם ברלינר ז"ל (עין בכרך ב לתרגום אונקלוס" שלו (גרמנית) ע' 225 וע' 233), לפיו התרגום מתרגם כאן באופן מלולי, היות והפירוש המקובל היה ידוע ללא חולקים עליו ואונקלוס בחר בתרגום המלולי מתוך הנחה שהפירוש המקובל הנו ידוע. אגב מכאן סמוכין לאמור שהצדוקים לא חלקו בהסבר "עין תחת עין" — ממוין, כי במקום שהצדוקים חלקו על פירוש מקובל הכניסו אונקלוס לתוך תרגומו (עין ברלינר שם ע' 224). וכאן לא ראה צורך בכך. כי לא היו כאן כל חלוקי דעות בהסבר "עין תחת עין".

12 עיין באריכות במאמרי: "התורה המסורה לשיטת הרמב"ם" בחקר ועין".

תואמת ומשולבת של תורה שבכתב ו-
תורה שבעל־פה.

אני רוצה לסיים כאן בדברים שמצא-
תי אותם בספרו של החזון איש זצ"ל
בקשר ליחס שבין התורה שבכתב והתור-
רה שבעל־פה. מלים אחדות אשר אין ב-
הן מן החידוש, אבל יש בהן מן הקביעה.
הוא אומר בדברים פשוטים וברורים:
„הכופר בתורה שבעל־פה אין לו חלק
גם בתורה שבכתב. שהרי עיקר פירושה
בעל־פה, ומה בצע בפירושים שוא וש-
קר“ (חזון איש קדשים ספר ב בסופו).
אין תורה שבכתב יכולה להתפרש ב-
אורה הנכון, אלא על ידי מסורת חז"ל
— התורה שבעל־פה.

לכלל הלכה זו ולכלל פירוש זה. על הד-
רכים שבהן אשה נקנית — הכסף, אומר
הרמב"ם שהוא דבר שנדרש מן המקרא
כלומר יסודו בכך שהוא נלמד מהכתוב
על יסוד דרכי המדרש, ואין הוא פירוש
מקובל לכתוב בתורה „כי יקח איש
אשה“.

ובכן, יש לנו שני סוגים אלה של
הלכות. עמלו ראשונים ואחרונים ובדורות
האחרונים היו אלה בעיקר פרשני ה-
מקרא הגדולים: „הכתב והקבלה“, ה-
מלבי"ם, ר' שמשון ב"ר רפאל הירש,
הנצי"ב ור' דוד צבי הופמן שעמלו למ-
צוא בתורה עד כדי כמה שאפשר בפשור-
טו של מקרא את אותו הרמז של ההלכה.
הם עמלו בזה בכדי להוריש תורת חיים

וכשם שיש כח להמשיך את הקדושה והאור האלקי הפנימי בכל המלאכות
ולהוציאן מכלל אתלטיא, כן יש כח להמציא אור קודש בכל הלשונות ובכל
החכמות ובכל הלשונות, באופן שמכל מקום יופיע כבוד ה' ומכל מקום יפוצו
קרני אורה של תורה.

הרב א. י. הכהן קוק : אורות עמ' סח

הרב מאיר שלזינגר

המלטה בשבת

שאינו סכנה לאם ולולד. ברפת המודרני-
נית אנו עומדים לפני מצב אחר וכאן
אנו נתקלים בסכנה לחיי האם או לחיי
הולד כמקרה שכח ורגיל.

רבות הן השאלות ההלכתיות המת-
עוררות בהמלטה בשבת. נברר את הש-
אלות אחת לאחת.

והסיעוד

תורה אלא איסור דרבנן „ביושבת על
משבר שכבר נעקר לצאת. אי נמי מכיון
שכלו לו חדשיו פסקו גידוליו“ (עבודה
זרה כו ע"ב. ד"ה סבר). מדברי התוס-
פות יוצא איפוא שכאשר נעתק הולד
ממקום גידולו (תירוח א) או שאינו
צריך כבר לאמו (תירוח ב) אין איסור
דאורייתא. דהיינו איסור גזוז (תוספות)
או איסור קוצר (רמב"ן בדעת ראשונים).
אף על פי שראינו שאיסור תלישת
עובר ממעי אמו מוזכר כאיסור עוקר דבר
מגידולו. הביא הרמב"ם דין זה בהלכות
נטילת נשמה. וזה לשונו: „השוחט חייב
ולא השוחט בלבד אלא כל הנוטל נשמה
לאחד מכל מיני חיה ובהמה ועוף ודג
ושרץ בין בשחיטה או בנחירה או בהכאה
חייב... הושיט ידו למעי הבהמה ודלדל
עובר שבמעייה חייב“. הרמב"ן מסביר
את הקשר בין נטילת נשמה לפעולת
יילוד וכותב שכונת הגמרא שאינו אלא
דמיון לקוצר דבר מחיותו ולכן כחנתה

עם התפתחות מדע החקלאות גדלה
רגישותו ועדינותו של בהמות הבית.
רגישותו של הפרות מתגלית בצורה
בולטת בשעת ההמלטה ובדרך כלל יש
צורך לעזור לפרות משובחות בשעת
ההמלטה. בספרות ההלכה מופיע המקרה
של סכנה לפרה בשעת ההמלטה כמקרה
מיוחד ולכן מוקדש דיון מפורש למקרה

א. היילוד

(יילוד: משיכת הולד מן הרחם. סי-
עוד: אחיזת הולד שלא יפול. דחיקת
בשר האם והרחבת הפתח כדי שתלד).
יש יילוד שקשור בו איסור דאורייתא
ויש יילוד שקשור בו איסור דרבנן. הי-
גמרא אומרת: „אמר מר בר המדורי
אמר שמואל הושיט ידו למעי בהמה
ודלדל עובר שבמעייה חייב“ (שבת קז
ע"ב). הגמרא מסבירה שביילוד כזה עוב-
רים על איסור תורה וחייבים משום
עוקר דבר מגידולו. ז.א. כמו התולש
גידול הגדל על קוצים.

במשנה (שם, קכח ע"ב) אנו לומדים:
„אין מילדין את הבהמה ביום טוב אבל
מסעדין, ומילדין את האשה בשבת“.
רוב הראשונים כתבו שבמשנה מדובר
על יילוד שהוא אסור משום דאיכא טרחה
יתירה, הוי אומר היילוד הזה אסור מ-
דרבנן. מה ההבדל בין יילוד זה לבין
יילוד הנ"ל אשר היה בו איסור מדאורי-
יתא? התוספות מסבירים שאין איסור

1 רש"י, שם, תוספות עבודה זרה עז ע"א.

2 הלכות שבת, פרק יא הלכה א.

ליילד במבכרת כשיש לה סכנה ומסתמך
 כאן על דברי הלבוש: וכמובן מבכרת
 ודאי לאו דווקא אלא בכל לידה שיש
 בה סכנה. החזון איש כתב בפירוש ש-
 כאשר יש סכנה לאם או לולד יש להקל
 ולמשוך כל שנעקר לצאת. לפי שאיסור
 דרבנן זה נדחה מפני צער בעלי חיים
 גדול והפסד מרובה.⁸ כמובן שיש להקל
 רק כשהולד נעקר לצאת ואין לסמוך
 על תירוץ התוספות של "כלו לו חד-
 שיו" דזה הוי ספקא בדין דאורייתא. כן
 כתב הנצי"ב להקל בדאיכא סכנה.

המשנה סתמה ולא פרשה אי הותר
 סיעוד גם בשבת או הותר רק ביום
 טוב המוזכר במשנה. הטור⁹ התיר גם
 בשבת. אף שהרא"ש מביא ספק בדבר.
 המחבר בשו"ע¹⁰ התיר ביום טוב, אך
 שתק מדין זה בהלכות שבת — לא
 פירש לא איסור ולא היתר — אף ש-
 אינו אלא ספק בדרבנן. המפרשים הי-
 אחרונים על הטור ושו"ע נשאו ונתנו
 בענין זה. אבל כל הדיונים האלה אינם
 אלא בסיעוד סתם אבל היכא שיש סכנה
 לאם או לולד, ואולי אפילו בדאיכא
 צער בעלי חיים והפסד, נשתנה הדין.
 הסיעוד במהותו איסור מוקצה וטרחא
 הוא, אבל לא טרחא גדולה כמו יילוד.
 נחלקו הדעות בענין מוקצה במקום צער
 בעלי חיים ו/או הפסד.¹¹ במקום צעב"ח

שבפעולת היילוד עוקרים את הולד מ-
 נשמת אמו.³ כך משמע גם מפירש"י
 שכתב שחייבים מפני "שהפילתו ע"י
 לדול זה". הרמב"ם מודה שיילוד בלי-
 דה בזמנה מהוה איסור דרבנן וכן כתב
 לענין יילוד גויה בשבת: "אין מילדין את
 העכו"ם בשבת... ואף על פי שאין שם
 חילול".⁴ והנה ברור שאין הבדל בין
 מלאכת יילוד אדם לבין מלאכת יילוד
 בהמה ולכן גם הרמב"ם מודה לתירוץ
 התוספות הנ"ל שביילוד הרגיל של בה-
 מה יש איסור דרבנן. ואולי עוד יותר:
 יתכן שאין חייבים לדעת הרמב"ם בכל
 יילוד שלא מת בו העובר על ידי פעולת
 האדם (וכדיוק דברי רש"י). לעומת שי-
 טות אלה פירש הרשב"א שגם מלאכת
 יילוד במתניתין אסורה מדאורייתא. אבל
 הרשב"א לא פירש איזה איסור, אך
 דייק כן מלשון הגמרא בדף קכח.⁵ ה-
 נצי"ב מחדש בפירושו שאף הרשב"א
 מודה לתירוץ התוספות הנ"ל, אך מה
 שכתב לענין איסור תורה אין כוונתו
 אלא לומר שיכולים לבוא ביילוד לאי-
 סור תורה ולכן גזרו (ולא משום טרחא),
 אבל לעולם אין המשיכה בזמן ההמלטה
 איסור דאורייתא.⁶

להלכה הביאו הפוסקים בשולחן ערוך
 כדעת הרמב"ם, רש"י ותוספות (או"ח
 סי' שלב). הפרי מגדים נוטה להתיר

- 3 חידושי הרמב"ן שבת קז ע"ב. לדעת הרמב"ן שייך דין זה לדין המוזכר לפני זה בנמרא
 "השולה דג מן היס", שגם דין זה בהלכות נטילת נשמה. לדעת החולקים על הרמב"ן שייך
 דיננו לדין שלאחריו. התולש פטריות משפת הכלי, שהוא ענין לדיני קצירה.
- 4 ה"ל שבת פרק ב ה"ל יב.
- 5 חידושי הרשב"א שבת דף קכח ע"ב.
- 6 מרומי שדה שבת קכח: לדעתו, לפי הרשב"א הוא איסור דרבנן אטו איסור דאורייתא, ולפי
 שאר הראשונים הוא דין עצמי של טירחא יתירה ויש ג"מ גם בזה לדינא.
- 7 פמ"ג אשל אברהם או"ח שלב, ועיין ביאור הלכה סי' שלב.
- 8 חזו"א או"ח סי' נט ס"ק ה. 9 או"ח סי' שלב.
- 10 שו"ע או"ח סי' תקכג, שלב.
- 11 מג"א רטו ס"ק יד, ועוד בהרבה מקומות.

בשבת. ובכל אופן, לעתים קרובות אפי' שר לחסוך ע"י סיעוד בזמן הנכון את כל הצורך בעבודת ילוד אחר כך. אפשר להתיר עבודת סיעוד לא רק כאשר אין בה טרחה ואינה אלא טלטול אבר (כיוון רגלי הפרה) — שהרי ברור שהותר טלטול אבר אפילו משום צעבי"ח בלבד¹³ — אלא אפילו כשיש בסיעוד משום טרחה¹⁴.

והפסד התיר שו"ע-הרב טלטול מוקצה לגבי בהמה שנפלה לאמת מים¹⁵, וכן התיר החזון איש לטלטל עוף פצוע מן הלול משום שני טעמים הנ"ל¹⁶. בכל מקרים אלה יש צעבי"ח גדול (חשש מי"תה). אך החזון איש לא התנה תנאי של חשש מיתה ויתכן להקל בסיעוד בצער גדול, אף ללא חשש מיתה במיוחד מאחר שהרבה אחרונים מקילים לגמרי כדעת הטור¹⁷ ומתירים לעשות עבודת סיעוד

ב. חתיכת העובר במעי האם

אף כשיש סכנת מיתה לאם; אולם אם העובר מת הרי לרוב הראשונים מותר שכבר לא שייך בו נטילת נשמה. אך לדעת הרמב"ם הוכיח הפמ"ג¹⁸ שהחובל במת חייב והוכיח מגמ' שבת ע"ה ששם מפורש שדש שייך במת. עיי"ש. אמנם בנידוננו יודה גם הרמב"ם, שהרי אינו רוצה בדם העובר ואדרבא לא נוח לו בו לפי שמזהם את הפרה, והריהו כדש לאיבוד שאין שם דישה כלל. כמו שהו"ת חולב לאיבוד משום צעבי"ח¹⁹.

החובל בשבת חייב²⁰. נחלקו הרא"ש שונים בטעם האיסור. רובם סוברים²¹ משום נטילת נשמה שבאותו מקום, והרמב"ם²² פסק משום דש. ולשיטה זאת צריכים לכל תנאי דש, דהיינו שיקבל דם, שיהיה בגידולי קרקע (בהמה חשיבי גדולי קרקע לשיטות אלו), ולחייב בעינין סיעוד גרוגרת. המקיז דם לרפואה חייב לכו"ע²³ משום מתקן. ועיין בכל זה בי"אור הלכה סימן שטי"ז, ד"ה והחובל. לפי האמור אין היתר לחתוך עובר חי

13 שו"ע הרב סי' שה ס"ק כו.

13 חזו"א ארי"ח סי' מז ס"ק טו.

14 כן נראה מהבי"ח סי' שלב, וכן פסקו, התפא"י בכללי מוקצה סעיף יב אות ד, וכן בערוך השולחן סי' שלב ועוד.

15 שו"ע ארי"ח סי' שח סעי' מ.

16 מהתפא"י שם משמע שאין בסיעוד אלא מוקצה, וברור שמותר, אבל מאחרונים אחרים משמע שיש בו גם דין סירחא, עיין שו"ע הרב סי' שלב: „וכן כל צרכי הילוד שהתירו לטרוח בהם ביו"ט... אסור לטרוח בהם בשבת“.

17 שבת פרק שמונה שרצים, שו"ע ארי"ח שטי"ז סעי' ה.

18 רש"י רשב"א רמב"ן ועוד. עיין ביאור הלכה שסו ד"ה והחובל.

19 רמב"ם הל' שבת פרק ח הל' ז. 20 מג"א סי' שסז ס"ק טו.

21 אשל אברהם סי' שסז ס"ק טו.

22 עיין ארי"ח סי' של סעי' ח במשני"ב, וחזו"א ארי"ח סי' נו ס"ק ד. התקן חיים בביאור הלכה הג"ל (סי' שסז) הביא שהחובל לאיבוד הוי מלאכה שאצ"ל, ומשני"ב סי' של הביא ב' דעות. אך החזון איש הג"ל הוכיח שפסקינן כדעת הרמב"ן והרשב"א בכתובות דף ו' ר"אין בו שם טוחט כלל, ואפשר להקל כדעתם ולחלוב לאיבוד משום צעבי"ח. וא"כ היה לנידון דידן.

שליט"א שאין בה איסור בונה. ונראה שפיצוץ השלפוחית קל יותר ממפיס מורסה²⁴ שהותר. יש שגרסו דמותר משום צערא דגופא²⁵ ולפי"ז רק באדם; יש שגרסו צערא²⁶, ויש שגרסו צורך²⁷; שאולי כולל גם בהמה, שהרי בגוף האדם שייך בונה ואילו בשלפוחית לא.

לעתים יש צורך לפתוח פתח לתוך השלפוחית. הפתח עשוי להכניס ולהוציא, ז.א. להוציא הולד ולהכניס אויר, שהרי מעונינים שהולד יקבל אויר לנשימה. ולפי"ז היה צריך להיות אסור כבונה²⁸. אבל היות והשלפוחית אינה מתקיימת כלל, אינה מהוה חלק של גוף הפרה, הורה לי מו"ר הגרש"ז אורבך

ד. הנקה

על מנת שיינק הולד שהרי זה איסור חולב²⁸.

הנקה היא חלק מהסיעוד המוזכר במשנה, שנחלקו בו אם מותר בשבת, וגם כשיותר צריך להזהר שלא יתיו חלב

ה. טלטול הולד

מקום שנולד, ידרסו אותו, ודאי מותר להביאו למקום מוגן. ואפילו בשעת ה- צורך יש על מי לסמוך אם טרם שיניחנו מידו, יביאנו ישר למקום הסופי בלי להשתהות³³. כל המוזכר לעיל שייך רק לשאלת טלטול הולד כמוקצה. דין טלטול ולדות מחוץ לעירוב (בכרמלית) הוא ענין בפ"ע. וצריך לעשות כל מאמץ כדי שלא יבואו לידי צורך לטלטלם³⁴.

כלי שמלאכתו לאיסור מותר להביאו למקום שירצה לאחר השימוש²⁹. ולדעת המגן אברהם הוא הדין אם שכח ונטלו באיסור, ואפילו במוקצה מחמת חסרון כיס³⁰. ואמנם במוקצה מחמת גופו הכ- ריעו אחרונים שאסור להביאו למקומו אם שכח ונטלו³¹. אבל כאן שבא לידו בהיתר יש מתירים. ועיין בכ"ז בענין סכין של מילה בשבת³². ועל כן במקום שיש לחוש שאם ישאירו את הולד ב-

23 שבת קמו, או"ח סי' שיד סעי' א. ועיין בד"ה מפיס מורסה ששייך בונה כגוף האדם. (שבת קו ע"א רש"י ד"ה חייב וכן בכתיבות ו ע"ב).

24 או"ח סי' שכח סעיף כח.

25 ר"י בתוס' שבת קו ע"א ד"ה וממאי, וכן הוא בשמ"ק כתובות כרש"א בשמו.

26 רוב הראשונים. רש"י שבת, ג ע"א, קו ע"א, כתובות ו ע"ב ועוד.

27 שו"ע סי' מקובצת כתובות ו ע"ב כסוף הענין.

28 שו"ע סי' שכח סעיף לה ובשער הציון אות פא.

29 או"ח סי' שח סעיף ג. 30 מג"א סי' שלא ס"ק ה.

31 ש"ח סי' הנ"ל במשנה ברורה.

32 או"ח סי' שלא, ויו"ד סי' כרו סעיף ב ובהגהות הגר"א שם.

33 רמ"א יו"ד ש, מג"א בסי' הנ"ל.

34 שאלה קשה היא אם נולדו סלאים-עגלים כמרעה בחוץ ואין אפשרות להמתין שם עד לילה. אם יש חשש שימותו הולדות, אפשר להתיר לטלטלם פחות פחות מדי אמות; אם זה קשה,

החבל אם לא ניתק. אך זה אינו מצוי, שבדרך כלל אפשר לדאוג לכך שיקרע מעצמו (ראה ב"מסקנות למעשה"). אבל לתקן הטבור אין להתיר בשבת, ואפילו לדעת המג"א לא מצינו היתר.

המג"א מפרש³⁵ שצרכי הולד, כולל חתיכת הטבור, אינו אלא דרבנן. המשנה ברורה³⁶ מביא דעות שהוא דאורייתא, וכן מפורש בחת"ס³⁷, הובא בפת"ש יו"ד קנד ס"ק ב. חיתוך מן הסתם אינו אלא בכלי, ולפי זה יש לדון להתיר קריעת

מסקנות למעשה

ינוע עם הוולד הצדה ולמטה, בדרך זאת יש בטחון כמעט מלא שהטבור יקרע מעצמו.

במקרה והולד גדול ותקוע בצואר הרחם בצורה שכזאת שיש צורך לחתכו: אם חי הוא אסור לחתוך ואם מת מותר. כשהולד בידי המיילד ואי אפשר ל- השאירו במקום, כאשר יש סכנה לחייו אם יניחנו במקום, מותר להביאו למקום אחר לכו"ע. אף באין סכנה יש גם כן מתירים. אסור לתקן את הטבור, אם יש צורך אפשר להנשים את הולד, ובצורך גדול להניקו, דהיינו לכוונו אל הפטמות וכיו"ב אבל לא להתירו חלב על מנת שיינק.

כשמתקשה פרה (או כבשה) בהמלטה נכון לכוון את הוולד לכיוון הפתח. ב- מקרה ואין לה אפשרות להוציא את הולד ונשקפת סכנה לה או לולד, הרי כאשר נעקר הולד לצאת, מותר למשוך אותו. כשמציץ הולד מן הגוף בודאי שנעקר לצאת, ואף כשיצא מן הרחם ונכ- נס לצואר הרחם נקרא נעקר מצד הדין. יזהר כשמושך בחבל לא לקשור קשר של קיימא ולא להתירו מפקעת של חור- טים. במקרה הצורך יכול לנקוב באצבעו את השלפוחית, שלא במקום הצטברות דם. כשמגיע במשיכתו למקום הרחב ב- יותר, יעמוד מצד הבהמה כשהוולד אחוז בידו ולא יבלום (!) את המכה; ז"א ש-

יש לטלטלם ע"י שנים ואם גם זה בלתי אפשרי, יש לטלטלם בשנינו, בתנאי שיחכה עד שהולד יכול ללכת בעצמו (אע"פ שלרוב הראשונים לא שייך דין חי נושא את עצמו בבהמה). העיקר שיש להקפיד לא להוציא למרעה בעלי חי העומדים להמליט. רק בשעת הדחק מותר לעשות כנ"ל.
35 אריה סי' של ס"ק יג. 36 אריה שם, ס"ק כו. 37 תשובות חת"ס יו"ד סי' קלא.

עברית לעברים

(לבעית שאני הכתב והלשון בימי עזרא)

רא בכתב אשורית ולשון ארמית. ביררו להם לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברי ולשון ארמי. מאן הדיוטות? א"ר חסדא: כותאי. מאי כתב עברי? א"ר חסדא: כתב ליבנאה.

דברים אלו הם מסקנת הסוגיא שם. לפיה נשתנה בימי עזרא הכתב והלשון ואח"כ חל שינוי נוסף, ע"י שביררו להם לישראל את הכתב שהונהג ע"י עזרא וסיעתו ואת לשון הקודש הקדומה והמסורה מדור לדור. אולם בניגוד ל- מקובל בסוגיות הש"ס מובאת — לכ" אורה בלי שום קשר עם דברי האמוראים — מחלוקת תנאים:

תניא: רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו ליש"אל, אילמלא קדמו משה וכו' ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב שנאמר: וכתב הנשתון, כתוב ארמית ומתורגם ארמית (עזרא ד, ז) (כתב שנשתנה לכתב ארמית ותוכנו יתורגם לשפה הארמית) וכו' וכתוב: (דברים יז, יח) וכתב המשנה התורה הזאת — כתב הראוי להשתנות, למה נקרא אשורית? שעלה עמהם מאשור.

תניא: רבי אומר: בתחילה בכתב זה (אשורית) ניתנה תורה לישראל. כיון שחטאו נהפך להן לרועץ (לכתב רעץ), כיון שחזרו בהן, החזירו להם

התגבשותם של עולי בבל לחברה יהודית בעלת כוון רוחני ברור ועקבי. הנו אחד ההליכים ההסטוריים המעניינים ביותר בדברי ימי עמנו. תהליך מסובך זה היה רצוף תופעות חברתיות פנימיות ומדיניות רבות ומנוגדות, תנועות ותנו"ות רוחניות פנימיות והתנגשויות תרבותיות עם זרים ועם קבוצות יהודיות, או יהודיות למחצה. כל אלה השפיעו אמנם על עצוב דמותה של היהדות, אולם בסופו של דבר גם הפעם (כמו ברוב התקופות שקדמוה ושבאו אחריה) נקבעה דמותה הרוחנית על ידי גורמים פנימיים ששאבו השראתם ממקור נצח ישראלי. בתקופה זו קמו הנביאים האחרונים ואנשי הכנסת הגדולה שהחזירו העטרה ליושנה והשיבו את תורת משה "זכרו תורת משה עבדי" (מלאכי ג, כב) במרכז חיי האומה עד "יום ה' הגדול והנורא" (שם) עד אחרית הימים.

אחד המפעלים הגדולים של תקופה זו היה קביעת לשון התורה והכתב שכתב בה. עובדא זו ידועה למדי, אבל אופיה ותוכנה טרם נתבררה ונתלבנה כל צרכה.

א.

איתא בתלמוד ע"פ התוספתא: (סנהדרין כא ע"ב) אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עז-

וכו'. למה נקרא שמה אשורית? עתה-מכללת הציג מומן מתן תורה ועד שיבת-מאוסרת בכתב. רבי שמעון בן אל-עזר משום רבי אלעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר וכו'. הגמרא אינה מקשה מבריתות אלו וגם אינה מביאה ראיה לדברי מר זוטרא ומר עוקבא. לכאורה נראה שהם הולכים כים בשיטתו של רבי יוסי, אך ר"י מדבר רק על שנוי הכתב והם דנים גם בשנוי הלשון. אולם קרוב הדבר ששנוי הלשון לא היה תוצאה של החלטת מוסד ציבורי כי אם תופעת לוואי של קיבוץ גלויות. יהודים רבים עלו מארצות דוברות ארמית — דברו ולמדו תורה בארמית. בפרט שארמית היתה גם שפת השלטון בממלכת פרס, אי לזאת בחירת הלשון היה החידוש הגדול, שלמרות ששפת ארמית היתה שגורה בפייהם, ביררו להם לישראל כתב אשורית ולשון הקודש.

לכן מסתבר שמר עוקבא מסכם שתי הבריתות גם יחד. המחלוקת בין רבי ור"א המודעי אינה על עצם קיומן של צורות כתב שונות; בהם מודים כולם. דעותיהם חלוקות רק בזה, האם נשתנתה צורת הכתב ומסכם מר זוטרא ואיתמא מר עוקבא שהיו שלוש תקופות:

א. תקופת התבססות לימוד התורה בארץ-ישראל, בה ביררו וסיכמו גם בעיה זו. "ביררו להם לישראל כתב אשורית ולשון הקודש".

ב. תקופת מעבר בימי עזרא. בתקופה זו חדשו את לימוד התורה ככיום נתינתה בהר סיני, אך בכתב אשורית ובלשון הקודש.

ג. תקופת התבססות לימוד התורה בארץ-ישראל, בה ביררו וסיכמו גם בעיה זו. "ביררו להם לישראל כתב אשורית ולשון הקודש".

אמנם אין מר זוטרא מכריע בשאלה: למה נקרא אשורית? לכן לא נדע לעת עתה להחליט: האם עד התקופה האחרונה, תקופת הבירור הסופי התקיימו זו ליד זו צורות כתב שונות או שהן התחלפו לפי התקופות. יתכן שמשום כך אמרו בירושלמי (מגילה פ"א): אמר ר' לוי מאן דאמר ברעש (כתב עברי) נתנה תורה, עיין מעשה נסים (העיין בכתב זה דומה לסמ"ך שלנו), מאן דאמר אשורי נתנה תורה, סמ"ך מעשה נסים.

בריתות אלו ודברי הסיכום של מר זוטרא ואיתמא מר עוקבא עוררו כבר את הראשונים לחקור את בעיית שנוי הכתב*1, ורבו מחקריהם של חוקרי הלשון וההסטוריה הישראלית בנושא זה*2.

1 ע"ש בר"ח שאין הלכה כמ"ד ואיתמא מ"ד כי דבריהם מוקשים מהברייתא הנ"ל.
*1 ראה עין יעקב, ריש מס' מגילה; הריטב"א והכותב שם; עיקרים ג, ט. וראה דברי המפרשים המובאים במרגליות הי"ם להרב ר. מרגליות שליט"א על סנהדרין כא—כב.

2 להלן רשימת כמה מחקרים יסודיים ומקיפים הונים בבעיה זו:

א. ר"ע מן האדומים, "בספר מאורענים אמרי בינה" פרקים נו—נט.

ב. כה. גולומד בס' חקרי קדמוניות פרק כתב הנשתחזן — ברלין חרפ"ט.

ג. רבינוביץ תולדות היהדות בא"י ע' 187.

ד. Dr. S. Grünberg: Die Ursprüngliche Schrift des Pentateuchs.

ה. מאמרו של ד"ר ל. בלזא בס' זכרון לז' קויפמן ברסלוי 1901.

ו. מבוא הגדול למלון בןיהודה ע' 95, הוצ' ירושלים — תלפיות 1948.

ז. ה. טור סיני: הלשון והספר ע' 123.

מטרתו של מאמר זה לחשוף את ה"אגדה" - מכלול הרעיונות - אשר עמו כשר. כונת המשנה ללמד דין רקע ההיסטורי של המושגים "עברית", "עברית" ו"עבר הנהר", פירושיהם ואור פני שמושם בפי אבותינו בימי קדם. אין אני חושב שעל ידי זה ימצא פתרון למכלול הקושיות והבעיות שנת- עוררו בקשר למפעלו זה של עזרא, אך תקותי שהוא יקרב אותנו להבנת הענין בכללו.

ב.

במסכת מגילה (יח"ע"ב) מובאת ברי" תא המונה את השפות שהיו שגורות בפי היהודים בראשית תקופת הבית ה- שני. שם כתוב: קראה (את המגילה) גיפטית, עברית, עלמית, מדית, יוונית לא יצא. קראה עברית לעברית (ליהודים דוברי עברית), עלמית לעילמים, יוון- נית ליוונים יצא.³

עוד נברר שבירתא זו נשנה בתקופה הפרסית, כנראה מיד אחרי שתקנו לקי- רא מגילת אסתר ברבים, ע"כ מעניינת העובדא שהיא מונה את העברית בין השפות הלועזיות שהיהודים דברו בהן. זה מוכיח שעברית זו אינה לשון הקודש או "אשורית" של המשנה (שם, יז) שא- פילו הלועזי ששמע את המגילה בשפה זו יצא. אבל בתקופה מאוחרת יותר - בתקופה היוונית - כבר כינו ללשון הקודש "עברית", כדברי המשנה (גיטין מז ע"א): שני גטין שכתבו זה בצד זה ושנים עדים עברים באים מתחת זה לתחת זה, ושנים עדים יוונים מתחת זה לתחת זה. את שהעדים הראשונים נקרי-

בראשית התקופה הפרסית קראו אי- פוא "עברית" לשפה שלא היתה מיוחדת ליהודים בלבד. היא היתה לשון, או ניב של לשון, שדברו בו עמי נכר ש- בארץ ישראל וגם היהודים שישבו ב- תוכם.

לכאורה עברית זו לא ידענו מהיא? ומי מבין עמי הקדם השתמש בה?

3 בסוגית התלמוד מחולקת ברייתא זו לשתיים, לפי צרכי השקלא וטריא שם.

4 פירוש המשניות להרמב"ם, השווה גם את דברי המשנה שם פז:

5 פירוש המשניות להרמב"ם.

6 כיוון דאתינא להכי יתכן שבמס' מגילה ית. אין מחלוקת בין הברייתא קראה גיפטית וכו' ובין רשב"ג, כל אחד מדבר לפי זמנו. אך קושית הגמ' במקומה עומדת, כי טעמיהם שוים.

רש"י מפרש: עברית — לשון עבר-מלכות לשון — שלא היתה מיוחדת רק הנהר. אולם דבריו מעוררים אותה שאלה עצמה. לשון עבר הנהר מהיא?

הרמב"ם על המשנה (ידים ד, ה) „תרגום ושכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום וכתב עברי אינו מטמא את ה' ידים“. כותב: עברית היא הלשון העברית והכתב העברי, כתב עבר והוא כתב אשר כותבים בו התורה העם ה' נקראים 'על סמירה' (שמרונים)“. פי' רושו דומה לזה של רש"י, רק ליתר בהירות הוא מוסיף שהוא כתב השומרונים.

אך דא עקא! גם בזה טרם רווח לנו: מדוע נקרא כתב השומרונים — „עברית“ ושפתם — „עברית“?

האם חשבו את השומרונים — הכותבים לבני בניהם של יוצאי עבר הנהר? האם חז"ל קבלו את דעת השומרונים-הכותבים, שהם צאצאי העברים? וכדי להבהיר עוד יותר את שאלתינו נוסף: למה קראו אבותינו, שביהגולה, את שפת הכותבים-השומרונים עברית-לשון עבר הנהר?

המענין בשאלה זו היא, שרק לשפת הכותבים קראו עברית, אבל הכותבים בעצמם לא זכו בפי חז"ל לשם זה, למרות שהיתה קיימת קבוצת יהודים שנקראו עברים, כאמרם: קרא — את המגילה — עברית לעברים, ז.א. ליהודים דוברי עברית. הם הבדילו איפוא בין העם שישב בשומרון שאין לו שום זיקה היסטורית או לאומית לעם היהודי

ג.

„עבר הנהר“ או „עבר נהרה“ הנו מושג גיאוגרפי, בו ציינו בתחילה ארצות רחוקות, שבגלל היותן רחוקות מאד — בעבר הנהר — הידיעות עליהן היו מטושטשות, והעמים היושבים בהן בלתי מוכרים, עד שאי אפשר להעריך כוחם ועצמתם ומשום כך הם עוררו פחד⁸. הם נהיו סמל לאיליות ולהתנכרות לרוח ה' הגבול הטבעי בין א"י ובין עולם בלתי ידוע זה, היה הנהר הגדול נהר פרת. כל המרחב שבצדו השני של נהר פרת נקרא עבר הנהר⁹. לעזוב ארץ בלתי נודעת זו השטופה בעבודת אלילים, נחשב לעליה שרק בחסד ה' אפשר לבצעה. כאשר יהושע סיפר לבני ישראל את חסדי ה' אשר גמלם מאז נבחרו לעמו, הוא מתחיל: „בעבר הנהר ישבו אבותיכם... ואקח את אבותיכם, את אברהם ואולך אותו בכל ארץ כנען...“ (יהושע כד, ב-ג).

לכן מובן שהמלך השולט גם בארץ מעוררת אימה זו, נחשב למלך המלכים. רק הגדול בין כל מלכי יהודה וישראל — המלך שלמה זכה לגדולה זו, ועליו נאמר: „כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסס ועד עזה“ (מלכים-א ה, ד). עבר הנהר מציין מרחב בלתי מוגבל ומוגדר, ע"כ אמרו: (מגילה יא, ע"ב) רב ושמו-

7 בפי חז"ל הם נקראים בדרך כלל רק „כותבים“. הכנוי „שומרונים“ הוא מאוחר, מימי התנאים האחרונים.

8 נהר פרת ועמי פרת נחשבים לגדולים ולשליטים. השהו ב"ר פט"ו.

9 עיין מלכים א ה, ד בתרגום שם.

מבבל הרחוקה כאילו היתה בעבר הים (או בעבר הנהר)¹¹. גם בעברו השני של נהר פרת התפתח מושג גיאוגרפי דומה, רק היה מכוון לצדו הארץ ישראלי-סורי של הפרת.

בספריתו של אסר חדון מלך אשור¹² נתגלה לוח חרס, שלפי השערת החוקרים נחרתה כ-1100 שנים לפהס"ג, ובו נמצא כבר הבטוי "עבר נהר" כציון ל"מחוזות וארצות שבעברו הסורי-א"י של נהר פרת.

תושבי אשור קבלו ידיעותיהם הרגישות ראוניות אודות ארצות זרות אלו מפי שבטים גודדים שהגיעו אליהם מארץ כנען, הן הורחבו והתבשרו עקב מלחמות ומסעי כבוש מרובים, עד שנהפך לשמם הרשמי של כל השטחים הכבושים על ידם בצדו המערבי של נהר פרת. בכבושו של עבר הנהר התחילו הרומים זהאשורים והשלימום הבבלים; הם ספחוהו לארצם. כאשר הפרסים כבו שו את בבל זכו ממילא גם בעבר הנהר, וכנראה בלי מלחמה מיוחדת. כמו קודמיהם הבבלים, ראו גם הפרסים בעבר הנהר שטח אינטגרלי של ממלכתם.

*
**

רואים אנו שהמושג "עבר הנהר" עבר התפתחות דומה בשני עברי הפרת, אף על פי שהשתנה משמעותו לפי מצבם ומעמדם המדיני של העמים שהשתמשו

אל: חד אמר תפסח בסוף העולם ועזה בסוף העולם, כי המלך שהגיע לעבר הנהר כאילו הגיע עד סוף העולם¹⁰.

"עבר הנהר" דומה למושג "עבר הים" ומשתמשים בהם בערבוביה, אבל לכוונה אחת: ארץ רחוקה אשר מים רבים מפרידים בינה לבין ארץ ישראל ובגלל רחוקה אין ידיעות ברורות עליה. כמו: "ואת צור וצדון (הקרובות שמצבן הרגאוגרפי ידוע) ואת מלכי האי (שבגלל ריחוקן אפילו שמו אינו ידוע) אשר בעבר הים" (ירמי' כה, כב). בזה יש להסביר שפעם נאמר על הארמים: "ויבאו ויגידו ליושפט לאמור: באו עליך המון רב מעבר לים מארם". (דה"ב י"ב כ, ב) ופעם נאמר: "ויוצא את ארם אשר מעבר הנהר". (שמואל-ב י, טז) כאן כמו שם הזכונה לארץ רחוקה אשר מים אדירים מפרידים בינה לבין א"י.

ידוע שכאלף שנים לפהס"ג, בימי מלכות דוד וקצת לפניו, בטרם עליתו של אשור, גדל כחם של הארמים בבבל. מקורות ארכיאולוגיים מעידים שבתקופה זו ישב פעם אפילו מלך ארמי על כס מלכות בבל. ארמים לחמו במשך דורות בעד בבל וכנגד אשור. בתקופה זו — בסוף ימי גדולתם של הארמים — היתה המלחמה, עליה מסופר בשמואל ב (י, ו) ואחרי שנגפו חילות ארם מהארצות הרבות לארץ ישראל (מארם בית רחוב, מארם צובא וממעכה) לפני יואב, הועיקו עזרה מעיקר מושבו של ארם, —

10 יתכן שלזה נתכוון ארתחששתא במכתבו אל צרי יהודה ובנימין: "ומלכי תקיפין הו על ירושלים ושליטין בכל עבר נהרה" (עזרא ד, כ) אבל רש"י: בכל עבר נהרה של צד א"י. לפי זה אין להסיק מכאן שארתחששתא ידע על שלמה המלך. אבל במל"א ה, ד נמנע רש"י מלפרש בכלל, כי ברור ששם הכונה למרחב המגיע עד סוף העולם.

11 השהו מאמרו של מיוזלר על נושא זה (כעת אינני זוכר את שם המאמר) בירחון ציון תשי"ו כרך יא.

12 מלך בשנות 680—669 לפה"ס בערך בזמנו של מנשה מלך יהודה.

בו. הצד הבבלי-אשורי כבש את הצד
 אתר דעת - מכללת הרצוג
 הארץ-ישראל-סורי, וכך נהיה אצלם
 "עבר הנהר" למושג גיאוגרפי-מדיני עם
 גבולות פחות או יותר קבועים, כפי ש-
 היו נחוצים להם למען קביעת גובה ה-
 מסים שעל מחוז זה להכניס לגנוי ה-
 מלך. לעומת זאת: הצד השני סבל מאז
 ומקדם מפשיטותיהם וכבושיהם של בני-
 עבר-הנהר, על כן נהפך אצלם "עבר
 הנהר" לשם נרדף לזרות, ולשעבוד,
 לעבדות, ולגלות.

טעם זה היה מספיק לעולי בבל לא
 לקרא לארצם בשם הכולל "עבר הנהר".
 וכאשר נדייק אנו רואים שכל עבר ה-
 נהר שבספרי עזרא ונחמ' נאמר ע"י
 הפרסים או בקשר אתם. היהודים בינם
 לבין עצמם נמנעו לכנות ארצם בשם
 שיוזכרם בלי הרף שאכן משועבדים הם
 לעם זר. נוסף על כך, "עבר הנהר" היה
 שם כולל למדינות רבות וכל מדינה
 ומדינה, וכל עם ועם השתדל להבליט
 עצמו על ידי שם המיוחד רק לו ולארצו.
 כך עשו למשל, השומרונים (עזרא ד,
 יז) וע"י שם מיוחד יחדו הנביאים את
 יהודים ואת היהודים בתוך עמי הנכר
 שסובבום. (שם ה, א).

גם הכנוי "עברי" לא היה חדי-מש-
 מעי בכל התקופות ובפיהם של כל בני
 אדם שהשתמשו בו. בראשונה כנו בשם
 זה משפחות ושכטים שהגיעו לארץ כנען
 מעברו הבבלי של נהר פרת. אברהם נק-

רא "עברי", כי בא מעבר הנהר (ברא-
 שית יד, יג, רש"י בשם ב"ר). כאשר
 הציפו שבטי עבר הנהר את ארץ כנען
 קראו לכל הארץ "ארץ העברים" (שם
 מ, טו). בתקופה זו היתה שפת העב-
 רים וזה עם שפת הכנענים¹³. במורצת
 הזמן התבוללו שבט העברים בתושבי
 הארץ ונשכח זכרם בארץ כנען, והכנוי
 "עברי" נתיחד רק לבני בניו של אברהם
 העברי¹⁴.

אולם! בעת ישיבתם במצרים נטשו
 בני אברהם את כנויים העברי וקראו
 לעצמם "בני ישראל" (שם נ, כה). אבל
 המצרים הכירו גם הלאה כעברים (שמות
 א, טו—טז; ב, ו—ז)¹⁵ ע"כ שלח ה'
 את משה אל בני-ישראל" (שם י, יד)
 ולפני פרעה הוא מופיע כשליחו של
 "אלוקי העברים" (שם יח).

*
 **

אחרי יציאתם ממצרים וכניסתם ל-
 א"י, חדלו לגמרי לכנות לעצמם "עב-
 רים" — גם העמים שסובבום לא כינום
 בשם זה —. אבל הוא לא נשכח לגמרי,
 הוא נשאר שם נרדף לאדם שנבדל מ-
 כלל האומה, כגון: "עבד עברי" נחות
 הדרגה לעומת בן חורין המכונה: "יש-
 ראלי" או "איש ישראל"¹⁶.

הקשר הממשי עם אדמת ארץ ישראל
 ועם העם היושב עליה, היה אצל אבותנו
 אחד מעקרי האמונה, והנבדל מהם כאילו

13 מעניין לציין שכל "עברי" בס' בראשית מחרגם אונקלוס "עבריא" והחל מס' שמות "יהודיא",
 כי בספורי ס' בראשית אין שם זה מיוחד לבנייעקב — היהודים, הוא שם כולל לרוב תושבי
 הארץ.

14 השוה רמב"ן ב"ר מה, יב (לשטתו שם יב, א) ששפת כנען היתה שפת האם של אברהם.
 אבינו, שנולד בחרץ.

15 שמות א, ט; ויאמר פרעה — אל עמו, הן עם בני ישראל רב ועצום ממנו" אין כונתו לעם
 בניי, כי אם לבניו של ישראל, רב ועצום ממנו. (ראה שם אב"ע).

16 ע' חולין קא: "ולא נקראו בני ישראל עד סיני".

כופר בעיקר *16. לכן יש להביא את שפעת מכללת הדין גם יונה הנביא הבורח מא"י תרשי" בן ישראל נהיה משועבד לעם נכרי ו" בגלל זה נתרופפו קשריו עם כלל האו" מה, נהיה בעיני אחיו — החפשים מעול זרים והמסתפחים בנחלת ה' — כנחות דרגה; הוא נהיה "עברי".

כאשר בני ישראל יצאו למלחמה נא" מר עליהם: "יצאו ישראל לקראת פלש" תים". "ויערכו פלשתים לקראת יש" ראל". (שמ"א ד, א—ב) וכשנגפו בפ" ניהם נאמר: "מה קול התרועה הגדולה הזאת במחנה העברים" (שם שם, ו) וה" פלשתים אמרו: "התחזקו... פן תעבדו לעברים, כאשר עבדו לכם" (שם, שם ט) אם לא תנצחום, תהיו דומים לעב" רים — תהיו עבדים!

ישראלים, תושבי שטחים כבושים נקראים עברים לעומת ישראלים בני חזרין. אחרי שיונתן הכה את נציב פלשתים אשר בגבע נאמר: "ושאול תקע בשופר בכל הארץ לאמר: ישמעו העב" רים" (שם יג, ג) ומיד אח"כ נאמר: "וכל ישראל שמעו לאמר: הכה שאול את נציב פלשתים" (שם, שם ד). גם בפסוקים ו—ז שם, מבדיל בין "איש ישראל" החפשי מעול זרים ובין "עב" רים" הבאים אל שאול מארץ גד וגלעד הכבושה. הפלשתים לעגו לישראלים משועבדים ומושפלים על ידם: "הנה עברים יוצאים מן ההרים אשר התחבאו שם" (שם יד, יא). אבל יונתן המביע את תקות הגאולה, אומר אל נושא כליו: "עלה אחרי, כי נתנם ה' ביד ישראל" (שם, שם יב).

*16 ראה יהושע כב, י והלאה במיוחד יט, וכן שמ"א כו, יט וברשי" שם. הכרה זו השתנתה במקצת, כאשר בנה שלמה את בית המקדש ונוכחו שאכן "ה' אמר לשכון בערפלי" או נהפך הקשר הגופני-חומרי לקשר רוחני-נפשי, כתפילת שלמה: והתחננו אליך בארץ שביהם... והתפללו אליך דרך ארצם... ושמעת השמים... (מלכים"א ח, מז—ט).

17 ראה יהושע כד, י—יד—טו.
18 שמואל"ב י, טז; דה"יב כ, ב.

המושג „עבר הנהר“ בשני עברי נהר פרת. גם נוכחנו איך ובאיזו מידה השפעת עיי התפתחות זו משמעות המושג „עברי“. עתה יקל עלינו לדון בשאלת היחס ש- בין „עברית“ שהיא שפת הדיוטות — כותית — שומרנית לבין התואר ה- כבוד „עברי“ שהוא ירושה לבני-ישראל מאביהם הראשון. בבחינת „כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד“ (ב”ר פרק מה).

בכתבי הקודש אין זכר לשמה של שפת אבותינו. רק בתקופה מאוחרת יותר, אחרי מגעים תכופים ואינטנסי- בים ים עמים רחוקים מארץ-ישראל שבהכרח גם שפתם היתה זרה, הבדילו בין שפת היהודים לשפת האשורים. א- חרי חורבן שומרון כאשר רבשקה בא במלאכות סנחריב לדבר אל מגיני ירו- שלים הנצורה, אמרו שליחי חזקיה: דבר נא אל עבדיך ארמית, כי שומעים אנחנו, ואל תדבר אלנו יהודית באזני העם אשר על החומה, (ישעיה לו, יא; מלכים-ב יח, כו). בני יהודה דברו וש- מעו „יהודית“ ומסתבר שבני עשרת ה- שבטים דברו אותה שפה עצמה, רק קר- אוהו „ישראלית“¹⁹.

בכתבי הקודש אין זכר לשמה של שפת אבותינו. רק בתקופה מאוחרת יותר, אחרי מגעים תכופים ואינטנסי- בים ים עמים רחוקים מארץ-ישראל שבהכרח גם שפתם היתה זרה, הבדילו בין שפת היהודים לשפת האשורים. א- חרי חורבן שומרון כאשר רבשקה בא במלאכות סנחריב לדבר אל מגיני ירו- שלים הנצורה, אמרו שליחי חזקיה: דבר נא אל עבדיך ארמית, כי שומעים אנחנו, ואל תדבר אלנו יהודית באזני העם אשר על החומה, (ישעיה לו, יא; מלכים-ב יח, כו). בני יהודה דברו וש- מעו „יהודית“ ומסתבר שבני עשרת ה- שבטים דברו אותה שפה עצמה, רק קר- אוהו „ישראלית“¹⁹.

בדרך כלל כל העמים של אזור אחד דברו שפה אחת (אמנם ים שנויים מוע- טים או מרובים). ולכן לא תמיד זוהו שם השפה עם שם העם שדיבר בה. השפה נקראת בדרך כלל על שם העם שלפי ידיעתם, דבר בה לראשונה, או ע”ש העם שהאזור כולו נקרא על שמו.

כאמור; עד חורבן הבית הראשון דברו היהודים יהודית — לשון הקו- דש, והעם הפשוט אף לא שמע בשפה אחרת. אך אין זאת אומרת שהיו קנאים לשפתם, ולחמו כנגד שפות זרות. ידועה המסורת: משה רבנו באר היטב את התורה — בשבעים לשון. (סוטה לה;) ובספרי אמרו: ויאמר ה' מסיני בא — שנגלה הקב”ה ליתן תורה לישראל, לא

*
**

19 יתכן שנבדלה מן היהדות במבטא, כמו „סבולת“ במקום „שבולת“ (שופטים יב, ו) ובהבדלים קטנים אחרים שאין בהם כדי לשנות את אחידות שתי הלשונות. השוה גם מ”ב ה, ב „וישבו מארץ ישראל נערה קטנה“ — אולי ע”ש לשונה?
20 השוה למעלה הערה 14 „ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען“ (ישעיה יט, ח) כישראל בארץ כנען (רש”י), או שפה המדוברת ע”י כנענים שהיו פעם תושבי הארץ (רד”ק).

לשון אחד, אלא בארבע לשונות. ויאמר
ה' מסיני בא — זה לשון עברי (כאן)
הכונה ללשון הקודש, עוד נחזור לברר
זאת), ורח משעיר למו — לשון רומי,
והופיע מהר פארן — זה לשון ערבי,
ואתא מרבבות קודש — זה לשון אר-
מי²¹.

אמנם מאמר זה, שנלמד בתקופה ה-
רומית, מביע את ההשקפה הישראלית
המקורית על עמים ועל לשונם. השקפה
וו הכירה קדושתה של שפת התורה —
לשון הקודש, אך לא זלולה בלשונות
עמים אחרים. אדרבא, גילה בהן ניצוצי
קדושה.

עם יחס כזה אל עמים ואל לשונם
יצאו בני יהודה לארצות גלותם. אין
פלא אפוא שמהר מאד סגלו לעצמם ל-
שונות העמים שישבו בתוכם. ובעת שי-
בת ציון ובמיוחד בעת עליית עזרא ואח-
ריה, כאשר יהודי התפוצות התחילו ל-
עלות לרגל לבית המקדש — שבירוש-
לים, הועלו לארץ-ישראל לשונות זרות
ומשונות, לא שערון אבותיהם. אמנם
יש להניח בודאות שוקני העם וחכמיו
נשארו נאמנים ללשון הקודש ולכתבה,
לכל הפחות ללימוד התורה ולכתיבת
סו"ם.

הראשונים שעלו עם זרובבל רובם
היו מעיקר מושב היהודים בבבל, שמה
הוגלו טובי העם „החרש והמסגר” וה-
כהנים שומרי משמרת הקודש, שבטח
שמרו על אמונת האבות, על התורה
ועל לשונה; הם דברו יהודית — לה”ק

וגם ארמית שהיתה השפה הרשמית ב-
בבל²² - מכללת הרצוג

לעומת זאת הבאים עם העליות ה-
מאוחרות — כולל עליית עזרא — הביאו
אתם שפות לוועיות שונות. עזרא מספר
שבעת מפקד העולים שנערך על גדות
הנהר „הבא אל אהוא” לא מצא ביניהם
לויים. אז שלח „לאליעזר וכו' ראשים.
וליורייב ולאנתן מבינים ואצוה אותם
על אצו הראש בכספיא המקום וכו'”
(עזרא ח, טו) אין אנו עוסקים בקביעת
מקומו הגיאוגרפי של כספיא, אך מס-
תבר שהמדובר במקום מרוחק מעיקר מ-
קום הישוב של יהודי בבל²³. נוסף ל-
ראשים, היה צורך לשלוח גם „מבינים”
— חכמים המדברים („מבינים”) שפות
זרות, נוסף לעברית וארמית.

גם בא”י התחילו לכולל שפתם בהש-
פעת התערבותם בגויים, כאן אנו נפ-
גשים — אולי בפעם הראשונה בתופעה
אופיינית החוזרת ונשנית, כמה פעמים
בדברי ימי עמנו — של התבוללות לשו-
נית וצימחת שפה „יהודית” מיוחדת
מתוך ערבוב לשונות. „גם בימים ההם
ראיתי... וביניהם חצי מדבר אשדודית
ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם
ועם” (נחמי' יג, כד).

כמו אבותיהם הגולים, ככה גם בנייהם
השבים, לא שינו יחסם הליברלי ללשו-
נות זרות. במיוחד כבדו את הארמית
שהרי היא כלולה בתורה ובנביאים וב-
כתובים (ב”ר פרק עה). עוד בתקופה
היונית, כאשר שפה זו התפשטה בין

21 הם ידעו שלאשור אין לשון והם מדברים ארמית, כמאמרם ז”ל: „בווי אתה מאד” (עוב' א, ב)
שאין להם לשון של מלכות והנהגה מדינית, כדברי התוס' ד”ה שאין וכו' (ע”ו 1).

22 הנביא ירמי' (פרק כד) משהו את גלות יכוני' ל”תאנים טובות מאד”, וכותב עליהם „ונתתי
להם לב לדעת אתי”. משמע שהיו ביניהם יודעי תורה, ואלה בטח הבינו את לשונה ושמרו עליה.

23 ההדגשה „בכספיא המקום” מראה שהיתה גם מדינה בשם זה (המלבי”ם).

עם עלייתו של עזרא התחילה תקופה חדשה בלימוד התורה בארץ יהודה: ה"הכהנים חדלו להיות מורי העם הבל"עדיים. הנביא עוד מטיח כלפיהם: "וי"דעתם כי שלחתי אליכם את המצוה ה"זאת, להיות בריתי את לוי... תורת אמת היתה בפיהו... כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו..." (מלאכי ב, ד-ז). יש דעה שמלאכי הוא עזרא מגילה טז). אך אין כבר בתוכחתו כדי להעמידם על עיקר תפקידם ולכן: "גם אני נתתי אתכם נבזים ושפלים לכל העם, כפי אשר אינכם שמרים את דרכי ונשאים פנים בתורה" (שם). כאשר הכהנים שהיו נושאי התורה נשאו פנים בתורה, היא נשכחה גם מהעם עד שבא עזרא ממשפחת הכהנים ויסדה. במקום הכהנים בחר עזרא מכל בני ישראל את ה"מבינים" ועשאם נושאי התורה.

בעצם כבר בגלות בכל היו "מבינים" לא רק מבני לוי. במשלחת אל אדו הראש בכסיפא, היו גם "וליויריב ולאלנתן מבינים" ואלה לא היו לויים, כי לפני כן הוא אומר: ובני לוי לא מצאתי שם. (עזרא ח, יג) כמו כן בס' נחמיה (ח, ט) מונה את המבינים — 13 במספר — ואח"כ "והלויים מבינים את העם לתורה". משמע שהראשונים שמזכיר ב"שמות, אינם לויים.

**

חידוש לימוד התורה, אחרי ששלטה בו השכחה דרש שנוי לא רק בבחירת מורי התורה, כי אם גם במוסדות התורה ובסדרי הלימוד שבהם. כל זמן שכה-

היהודים. לא התעוררה שום התנגדות. היא היתה יקרה בעיניהם (ע' מגילה ח:). הם לא הרגישו בכגון דא, שום סכנה לקיום העם והתורה, למרות דברי ה"נביא: אפרים בעמים הוא יתבולל... אכלו זרים כחי — והוא לא ידע (הושע ז, ח-ט). רק בסוף הבית השני, בעת מלחמת האחים הורקנוס ואריסטובולוס גזרו: ארור אדם שילמד לבנו חכמה יוונית, ואפילו או אמרו: לשון יוונית לחוד וחכמת יוונית לחוד (סוטה מט ע"ב).

ו.

עם מטרות שונות עלו זרובבל ועזרא לירושלים.

הראשונים עלו "כדי לבנות את בית ה' אשר בירושלים" (עזרא א, ה) — אמנם גם הם דאגו ללימוד תורה, "שאל נא את הכהנים תורה לאמר" (חגי ב, יא) (הנביא התעניין בעיקר בדיני טומאה וטהרה, כי אז טרם נבנה המקדש וחשש שמא נשכחו המצות והדינים הקשורים בו — כנראה רחפה על הישוב החדש סכנת שיכחת התורה מראשית הוסדו!), אבל לא ביסוס התורה היתה עיקר מטרתם. האחרונים לעומת זאת, עלו עם כונה ברורה, ללמד לבני ירושלים תורה. עזרא "הכין לבבו לדרוש את תורת ה' וללמד בישראל חק ומשפט" (שם ז, י) וכשנשתכחה תורה — עלה עזרא ויסד דה²⁴. מובן שגם עזרא העלה את בית המקדש על ראש שמחת עלייתו (שם, לג, ה), אולם, עיקר מטרת עלייתו היתה יסוד התורה ותקנת קיום מצותיה.

**

24 ראה סוכה כ ע"א. שכותב שם רש"י על הלל, שהחזיר הלכות שכוחות מבני בתירא, ככה עזרא הזכיר נשכחות. אך נראה שבימי עזרא שלטה סכנת השכחה לא רק בהלכות בודדות, אלא בעצם לימוד התורה.

לירושלים, ומטרת כולן היתה לסלק מכשולים שעכבו את מילוי משימתו ה- עיקרית: ליסד מחדש את לימוד התורה ולחזק קיומה. רוב המכשולים מתוארים היטיב בספרו ובספר נחמ"י; אחרים רק מרומזים שם ומוסברים ע"י חז"ל. על האחרונים נמנים שלשה מכשולים ע"י קריים:

- א. בליל השפות של שבי הגולה, שבמשך זמן קצר נהפכו לשפת עילגים אחת, בבחינת "חצי מדבר אשודדית". חוסר שפה ברורה ונקיה מנע את הצלחת הפצת התורה וגם הווה גורם מפריד בין שבי הגולה.
- ב. השכחה ששלטה בלימוד התורה.
- ג. המצב החדש שנוצר אחרי ש- הכהנים והלויים חדלו להיות עיקר נושאי התורה, ולימוד התורה נפוץ בקרב ה- עם כולו.

**

כאמור; בליל השפות שהעולים עם עזרא הביאו איתם ושנתבלבלה עוד יו- תר, עקב התבוללותם בעמי הארץ, היה הגורם הישיר לבחירת לשון מיוחדת ללימוד התורה²⁵. עזרא וסיעתו בחרו בלשון הארמית שהרי (א) היתה השפה המדוברת בין יהודי בבל שהו את עיקר העליה ואת עיקר מעמד לומדי תורה; (ב) היתה שפת השלטון, ומשום כך היתה שגורה בפי רבים מיוצאי ארצות שונות (כבר התורה והנביאים השתמשו בלשון זו). אולם, בה במידה שההמונים התקרבו לתורה והתמסרו ללימודה, נזכחו לדעת שאין הארמית לשון התורה (גם התורה

נים שמרו דעת ומפיהם בקשו המון העם תורה, היה בית-המקדש, החצר והלשכות שמסביבו המרכז, שם למדו ולימדו תו- רה, כי שם נמצאו הכהנים והלויים. אבל כאשר במקום הכהנים באו "המבינים" מכל בני ישראל, הוקמו מוסדות לימוד לנערי בני" גם מחוץ לבית המקדש והר הבית.

אגב, לאור הנ"ל מאד מתקבלת הש- ערתו של בעל "הדורות הראשונים" (ח"א כרך ג ע' 466) שהאמור במס' בבא בתרא (כ"א), "התקינו שיהא מושיבין מלמדי תנוקות בירושלים", היא אחת מתקנותיו של עזרא, עליה הוסיפו חז"ל לפי ראות עיניהם ולפי צורך הדור²⁶. אחרי שחכמת התורה עזבה את הר הבית וברחובות ירושלים תיתן קולה, התעוררו המוני העם ללימוד תורה, עד שהם שהתחילו לדרוש מעזרא הסופר ללמדם, ויאמרו לעזרא הסופר להביא את ספר תורת משה" ויקרא בו עזרא — ... מן האור עד מחצית היום, נגד האנ- שים והנשים והמבינים, ואוני כל העם אל ספר התורה" (שם פרק ח). לימוד המוני זה עורר בעיות לשוניות כפי ש- תוארו למעלה, אבל גם את הצורך לתת פירוש לועזי מוסכם לתורת משה ויחד עם זה לשמור על טהרתה המקורית. כדברי חז"ל: ויקרא [עזרא] בספר תורת משה — זה מקרא מפורש — זה תר- גום, ומשום שכל — אילו המסורות (נדרים לו:).

**

הרבה תקנות תיקן עזרא אחרי עלותו

25 ברור שגם הלאה נשאר הר הבית ולשכת הגוית מקום מושבם של אנשי כנסת הגדולה ומשם יצאה הוראה לכל ישראל, אבל נוסדו מקומות לימוד בתי מדרש — גם ביתר חלקי ירושלים. נראה שכבר באסיפה הגדולה (נח' פ, ח) חפשו מקום חדש לקרא בתורה. ראה יומא סט: מחלוקת על מקום האסיפה, אך לכל הדעות היה קיים מחוץ לעזרה כדברי אב"י שם: קרוב הדבר שכבר או חשבו ליסד מקום לימוד לתורה, מחוץ לבית המקדש.

שבעל-פה, המשנה היסודית נצטרפה על מכללי קיום במעשיהם ואינם נוהגים לפי ה-
 תקנות הקבועות, כדברי ר' מאיר (ב"מ
 קד ע"א) שהיה דורש לשון הדיוט —
 שהרגילו הדיוטות לכתוב שלא כתקנת
 חכמים (רש"י שם). הכותים היו הדיו-
 טות. מאז ראשית דרכם בישראל ועל
 כן טבעי הדבר שבחרו להם כתב הדיו-
 טות³⁰.

לסיכום: עברים נקראו בראשית ה-
 בית השני יהודים ומתיהדים שנשארו
 משועבדים לדתות עמים זרים. שפתם
 היתה שפת עילגים — עיברית; שפה,
 שמיעוטה לשון הקודש ורובה "אשדו-
 דית". כתב עברי הוא כתב נחות דרגה
 שהשתמשו בו "הדיוטות" שלא הגיעו
 לדרגת "יהודים" לומדי תורה.

אחרי התגבשותה של היהדות תחת
 הנהגתם של אנשי הכנסת הגדולה ותל-
 מידיהם נעלמו כל אלה — אך נקבעו כולם
 אצל הכותים שעד ימי האמוראים נש-
 ארו הדיוטות. אך ברור שמעולם לא זכו
 בכנוי "עברי". בסוף ימי הבית השני
 נפרדו הכותים — שומרונים לגמרי מעל
 היהודים וגם נעלמו כל אותם התופעות
 של שיעבוד וירידה מוסרית שהיו ידו-
 עות בימי הבית הראשון. לעומת זאת
 שוב נעמדה היהדות מול עולם עוין —
 העולם היווני, ששאף להכחידה בנפש
 וברוח, ואז חזרה העטרה ליושנה והשם
 "עברי" נהיה שוב לתואר כבוד לורעו
 של "אברהם העברי" שכל העולם מעבד
 אחד והוא מעבד אחד.

המשנה היסודית ובמקומה בררו
 להם את לשון הקודש, לשונה המקורית
 של התורה.

גם כתב התורה עבר בימי שיבת-
 ציון תהליך דומה. רוב היהודים דוברי
 ארמית כתבו תמיד בכתב המקורי של
 התורה, שכמו לשונה, לא זכה לשם מיו-
 חד. יהודים רבים, שיחד עם שפת ה-
 תורה שכחו גם את כתב התורה, הש-
 תמשו בכתב שהיה נהוג בקרב רוב ה-
 אומות באותם הימים. (גם בני-ישראל
 השתמשו בו, גם בימי הבית הראשון)²⁷.
 עזרא וסיעתו בחרו בכתב התורה המ-
 קורי שקראוהו "אשורי"²⁸ המניעים
 לכך היו כמו בבחירת הלשון: שאיפה
 לבהירות ומניעת שגיאות וסטיות. את
 הכתב השני קראוהו "ליבונאה" פירוש
 כתב גס, אותיות גדולות (רש"י שם)
 כדוגמת האותיות של החורטים באבן²⁹.
 אבל התורה נכתבת אפילו על אבן בכתב
 יפה ובאותיות ברורות, כמצות התורה:
 "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה
 הזאת באר היטיב" (דברים כו, ח), "ב-
 אר היטיב — והכתיבה"²⁹.

אמנם גם אחרי קבלת האשורי ככתב
 הרשמי לכתובת התורה, לא נאסר ה-
 שמוש בכתב העברי, או בכל כתב אחר,
 (כמו שלא הקפידו על לימוד התורה
 בלועזית) אלא "הניחו להדיוטות כתב
 עברי ולשון ארמי" (סנהדרין כב ע"ב).
 הדיוטות נקראים אנשים שאינם מדיי-

26 זו היתה גם הסיבה שעזרא ובית דינו חקנו נוסח וסגנון קבוע לתפילות (רמב"ם הלי תפלה, א, ד).
 27 השוה ערוך השלם ערך אשר, בסוף הערך.

28 ראה במאמר "הכתב הנשתחו" בס' חקרי קדמוניות לר.ד. גולומר הסבר מקיף לכיטוי זה.
 29 אבן עזרא שם, ועי' בדברי המפרש שלדעתו אב"ע חולק על רש"י שמפרש: "באר היטב —
 בע' לשון", אך אין צורך בכך, כי באר היטב מוסב על "וכתבת" בכתב ברור ועל "דברי
 תורה" — בדברים ברורים.

30 ר' חסדא במאמרו "מאן הדיוטות? כתאי" לא התכוון שהכותים ורק הם נקראים הדיוטות,
 אלא שהם משתמשים בכתב עברי כהדיוטות.

מילון ישראלי

כוננות המדינה היהודית התרחשות ממש-
משיחית, וגם זה בבחינת קנקן ישן מלא
חדש.

אולם יש קנקן חדש שאפילו חדש
אין בו. הכוונה לאותם ניבי לשון מחוד-
שים, אשר אינם עומדים בפני ביקורת
משמעותם האמיתית. «מיווג גלויות»,
למשל. קם אחד וטובע מטבע חדש ומב-
ריק וזורק אותו לתוך הציבוריות היש-
ראלית. המטבע עובר לסוחר בשוק ה-
דברנות הישראלית ומשתחק והולך עד
שאיננו שוה עוד את — הפח שממנו
עשוי. והשתא עוסקים טובי הציבור ה-
ישראלי ב«מיווג גלויות» — בשוקי קפ-
ריסין...

הבה נעסוק במדור זה מפעם לפעם
בגילויים ובכיסויים דומים שבלשונו ה-
מדוברת. שמא יוסיף עיסוק זה להבנת
הסבך הרוחני והחברתי בו שרויים חל-
קים שונים מבני עמנו.

אחת מן הדרכים שבהן אפשר להכיר
רוחו ותרבותו של עם, ולעמוד על הת-
מורות החלות בהן מדור לדור, היא חקר
הלשון, המדוברת בפי בניו. ואם נכון ד-
בר זה לגבי כל אומה ולשון, הרי לגבי
העם היושב בציון — על אחת כמה
וכמה. התחדשות הלשון העברית כשפה
מדוברת במדינה מודרנית היא מפלאי
תחית חיינו הלאומיים: קנקן חדש מלא
ישן. לעתים היחס בין חדש וישן בלשון
הוא הפוך, ואז חושפת הלשון המדוברת
בהבל פה את התמורות התהומיות שחלו
ברוחם של חלקים מבני העם. זוכרים
אתם את המאבק המוצדק על עבודה
עברית? באותם הימים נהגו ראשי הפו-
עלים העבריים לגנות את העבודה הלא-
יהודית בשם «עבודה זרה». הוה אומר:
ישן מלא חדש. הוא הדין לגבי השם
שנהג אחד מזקני המדינה להדביק לה
דרך התנשאות: «הבית השלישי». אין
זאת אלא שאותו זקן ביקש ליחס להת-

א. כפיה דתית

הרמב"ם הידועים בפ"ב מהל' גירושין.
בין כך ובין כך, כפיה דתית במובנה
הדתי והמדיני המקובל בעולם הנאור
— אין כאן.

מושג הכפיה הדתית במובנה הדתי
ההמדיני המקובל בעולם הנאור מוצאו
מתקופת הריפורמציה במאות הט"ו והי"ז.
באותם הימים נתחדשה הלכה בבית-
מדרשו של המשטר המדיני בממלכות
אירופה: «מי שבירד המלכות, גם הדת
בידו», ומלכים ושרים כפו על נתניהם

צמד מלים זה חדש הוא בלשונו.
ולשווא נבקש את משמעותו ממקורותינו.
לכל היותר ניתקל במאמרו של ר' אב-
דימי (שבת פח ע"א): «מלמד שכפה
הקב"ה עליהם הר כגיגית». ובכך, כפיה
דתית על כל ישראל? לא ולא! הרי
עמדו כל ישראל ואמרו «נעשה ונשמע»!
(עי' תוס' שם) אם כן, כפיה מתוך רצון,
או רצון מתוך כפיה? «חכמה יהודית»
טיפוסית, בודאי, והשוה את ההלכה «כר-
פין אותו עד שיאמר רוצה אני» ודברי

את הדת שנראתה בעיניהם דת האמת. מאניות ישראליות להגיש לחלק מנוסעי-הן נבלות וטרפות. כפיה דתית תהיה כאן רק לגבי אותם אזרחים ישראלים המצהירים שאמונתם הדתית מצווה עליהם לאכול גבלות וטרפות. ביום המילון הישראלי גורס אחרת. כותב "הארץ" במאמר ראשי מיום י"א באב תשכ"ג: "יש ויש מהכפיה הדתית, למעשה, אם נרצה להכריח לא־יהודים לאכול ממתבח כשר זמן ממושך. אין זה מספיק כי נתקין להם מקום לתפילה ב־אניה; ולא ההגיון ולא היושר סובלים כי נגיד לנוצרי כי אמנם יהיה חופשי להתפלל לפי נוהגו על סיפונה של אניה ישראלית, אך אוכל כשר עליו לאכול, אם לא ירצה לרעוב". הנה אנו רואים כיצד הגיון, יושר — ורדיפת בצע מ־שמשים בערבוביה במילון הישראלי. מ־עולם לא נשמע מפי נוצרי מאמין שה־אכילה ממתבח כשר נוגדת את אמונתו הדתית. אם נמנע ממנו תפילה על־פי אמונתו, יהא בכך משום כפיה דתית. אם נאלץ אותו ליהנות מן הדגים הממולאים של המטבח הכשר, תהא זאת כפיה ד־תית רק על־פי ה"יושר" וה"הגיון" של המילון הישראלי.

מ. ב.

בני הדת הקתולית כפו על נתיניהם ה־פרוטסטנטיים את הדת הקתולית, וכן להיפך. כפיה דתית פירושה, אפוא: לאלץ אדם מאמין לעשות מעשים דתיים ולה־אמין בעיקרים דתיים שהם בניגוד ל־אמונתו הדתית ולעיקריים הדתיים שלו. נמצאנו למדים כי מדינה הכופה מע־שים או מחדלים בעלי משמעות דתית על אזרחים שאין להם אמונה דתית כלשהי — אין בכך משום כפיה דתית כלל ועיקר, שהרי אין אותם אזרחים נאלצים לעשות דבר המנוגד לאמונתם הדתית. מי שאינו מאמין שאסור לו. מטעמי דת, לעשות מלאכה ביום השבת, או שחייב הוא, מטעמי דת, לעשות מלא־כה ביום השבת, איננו יכול להאשים באשמת כפיה דתית מדינה הכופה עליו לשבות ממלאכה ביום השבת. יש כאן כפיה, כמובן, כמו ביחס לכל חוק שה־מדינה כופה על אזרחיה, אך כפיה דתית אין כאן. לפיכך אין בחוקי קדושת היום הראשון הנהוגים עד היום בהרבה מדי־נות נאורות משום כפיה דתית לגבי אותם אזרחים שאינם מאמינים בקדושת היום הראשון. ולפיכך אין בכך משום כפיה דתית אם ממשלת ישראל מונעת

דרך ארץ לומר לאדם שעוסק במלאכה תצלה במלאכתך (שבת פט ע"א) ואפילו לאינו יהודי שעוסק במלאכה שאסורה לישראל כגון בשבת או בשביעית. מגן אברהם — מחצית השקל אורח חיים סי' שמו ס"ק ד

עם סיום שנת הראשונים

השנה החולפת — ה' תשכג — הוכרזה כ"שנת ראשונים" לציון הוסדם של הכפרים הראשונים בישוב החדש. אין לטעון שהנוער הישראלי אינו זקוק לרענון הרוח החלוצית אשר פעמה בלבם של מייסדי ראשון לציון וראש פינה. אם ראשי המדינה כוונו לדבר זה, יש להודות על הכרות "שנת הראשונים", אך עלינו לקבוע שלא ראינו פעולות חינוכיות ותרבותיות הנועדות לקדם את המשימות אשר עמדו לפני ראשי המדינה בשעת הכרזתם על שנה זו.

העיתונות הדתית והנציגים הדתיים בכנסת ובממשלה עמדו כבר על כך שהשם "שנת הראשונים" אינו מוצלח, שכן יש בו משום זלזול בעבודות החלוציות של בוני הישוב הישן אשר בנו במשך מאות שנים את הישוב היהודי בארץ ישראל. הכינוי היומרני הזה מהווה פגיעה גסה בדורות שלמים אשר חיו בארץ ישראל בתנאים קשים ביותר, הם אנשי הישוב הישן שהיו הראשונים שיצאו מחומות ירושלים והקימו שכונות וישובים חדשים שנהיו לאבן פינה לישוב החדש. וכבר אמר בעל "תוספות יום טוב" (דמאי ז' ג ד"ה מעשר) שהמילה "אחרונים" אינה שוללת את קיומם של אחרים הבאים אחריה "אחרונים". כך נאמר גם אנו, שהתפארות בחלוציות ה"ראשונים" אין ביכולתה להכחיש את קיומם של ראשונים קודמים.

אך יש מקום גם לביקורת פנימית. עלינו לשאול את עצמנו אם אין אנו אשמים בחוסר הידיעה השורר בציבור הישראלי בכל הנוגע לחלוציות של הבנים-הבונים הראשונים. אולי לא התאמצה היהדות הדתית די הצורך לגלות ולחשוף את גבורתם של הדורות הראשונים בבנין ארץ ישראל. השארנו את חקר תולדות הישוב ואת ידיעת יושבי הארץ לאנשי מחקר ומדע. לא הצלחנו — ואולי אפילו לא ניסינו — לעשות את לימוד תולדות הישוב למקצוע חי וללימוד מרתק לילדינו. יש לנו סיפורים ומכתבים נפלאים אשר כתבו גדולי ישראל על נסיעתם לארץ ישראל, על חיי הישוב ועל מאמצי מנהיגיו להפריח את שממות הארץ. אין אנו קוראים עם תלמידינו בבית הספר היסודי את מכתב הרמב"ן, את אגרות הרב עובדיה מברטנורא ("דרכי ציון"), את מכתבי בעל "אור החיים", ואת דברי בעל "פאת השולחן". את העיון בדברי גדולי ישראל על תולדותיהם ותולדות בני דורם בארץ ישראל השארנו לאנשי מחקר או ליחידים סגולה בינינו. בתי הספר שלנו — על מוריהם, מנהליהם, מפקחיהם ויועציהם — טרם גילו את החומר העשיר בספרי חכמינו ז"ל על חיי הישוב, על מסירות הנפש של אבותינו לארץ ישראל ודאגתם לפיתוח מקורות פרנסה ליושבי הארץ.

לקראת ועידה עולמית של הנוער הדתי ?

הועידה השניה של הנוער היהודי שהתקיימה בחודש מנחם אב בירושלים לא חידשה שום דבר. יומי הועידה הראשונה ראו בכינוס הראשון בירושלים הישג לאומי כאשר הצליחו להביא את ראשי תנועת הנוער על רוב זרמניה לועידה עולמית בבירת מדינת ישראל.

הועידה השניה שקעה בים של נאומים ונסתיימה אחרי חילוקי דעות מאחורי הקלעים — כדרכה של כל ועידה. גם בוועידה זו השתתפה נציגות מכובדת של הנוער הדתי — הן מתנועות הנוער בגולה, הן מתנועות הנוער בארץ ישראל. יש להרהר על מקומו של הנוער הדתי בוועידה זו. אמנם אין להתעלם מהחשיבות הגדולה של נציגים דתיים, במיוחד כלפי הנוער בתפוצות. ישנו ערך רב לעצם הופעתם של בחורים חובשי כיפות בין מארגני ומשתתפי הכינוס ואין לזלזל בהשפעה שיוצאת מהנאומים השונים על החינוך הדתי ועל המאמצים בחינוך לקראת קיום התורה. משתתפי הכינוס לא יכלו להתעלם ממקומו של הדת בחיי עם ישראל, אבל רוב הנאומים לא דברו על תורה ואמונה אלא על ערכי היהדות ועל תרבות עם ישראל. ביטויים כאלה זרים הם ליהדות הנאמנה ויש להזהר ממושגים מעורפלים כאלה.

בלי לשלול השתתפותנו בוועידה כנ"ל בתנאים מסוימים, יש לחתור לקראת כינוס עולמי של כל הנוער הדתי בעולם. אין צורך להאריך על חשיבותה של ועידה זו. ביכולתה של ועידה כזו להפיח רוח של תורה ואמונה בנוער היהודי המפוזר והמפורד בין העמים. נוער נפלא ליהדות הדתית בארץ ישראל ובגולה אבל טרם גיסינו לדון ביחד על בעיות הנוער הדתי. רק מעטים יודעים על מסירות הנפש היום-יומית של הנוער הדתי בארצות רבות. בוועידה עולמית של הנוער הדתי יש לדון על הכשרת הנוער לקראת בנין הארץ על פי התורה. לקראת לימוד תורה בישיבות וקליטת הנוער הדתי בחיי המעשה במושבים ובקיבוצים, בעיר ובכפר, בחקלאות ובתעשייה.

ועידה של נציגי הנוער הדתי תתן הזדמנות טובה לנוער הדתי בארץ ישראל להכיר את הנוער הדתי בחו"ל ואת בעיותיו. בשטח זה נמצא הנוער הארצי-ישראלי בפיגור חמור. הנוער כאן כמעט אינו מכיר את הנוער היהודי בגולה. ואולי יותר מזה: אין רצון להכיר את הנוער ה"גלותי".

ארגונה של ועידה עולמית של הנוער הדתי איננה מהדברים הקלים, אך נדמה לנו שיש לדון בכובד ראש על ליכוד הנוער הדתי המפוזר עודנו בארצות רבות.

על ספרים ועל סופריהם

יונה עמנואל

גליון הש"ס לרבי עקיבא איגר

משנתו של הגאון רבי עקיבא איגר ב"גליון הש"ס" למסכתות ברכות, שבת ועירובין. עם מבוא, ביאורים והערות מאת הרב חיים דוב שעוועל הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים—ניו יורק, תשי"ט.

רבים הם הרבנים הכותבים חידושי תורה וספרי שו"ת, אבל מעטים הם המקדישים את כוחותיהם הרוחניים לסדר ולבאר את ספרי גדולי הראשונים והאחרונים. בין אלה המקדישים את ידיעותיהם הרחבות בש"ס ובפוסקים, בספרי דרש והלכה, כדי לקרב את כל שכבות לומדי התורה להבנה ברורה בספרי גדולי המפרשים והפוסקים, יש להזכיר במיוחד את הרה"ג הרב חיים דוב שעוועל שליט"א, אחד מחשובי הרבנים בארצות הברית. בתקופה קצרה זיכה אותנו הרב שעוועל בספרים אחדים במקצועות שונים. מטרה אחת לכל ספרי: לסדר לפנינו את תורתם של גדולי ישראל ולהסביר את פירושיהם ואת שיטותיהם. אין כוונתו של הרב שעוועל לחדש חידושי תורה, גם אינו ניגש להוציא הוצאות "מדעיות" יבשות של ספרים משובשים. כוונתו להביא לפנינו את הנוסח הנכון ולהוסיף עליו את הסברו הבנוי על דברי מפרשים רבים — ידועים ובלתי ידועים. כך עבודתו בהוצאת "ספר החינוך" (ירושלים תשי"ב), אשר זכה כבר למהדורה חמישית, וכך דרכו ב"פירוש הרמב"ן על התורה" (ירושלים תשי"ט).

נוסף לעבודות חשובות אלה, עבד ועובד הרב שעוועל זה כמה שנים על כפר אחר: ביאור ופירוש להערות על הגמרא אשר נכתבו ע"י אחד מגדולי האחרונים, רבינו רבי עקיבא איגר זצ"ל. פירוש זה של רבי עקיבא איגר, הידוע בשם "גליון הש"ס", נכתב בצורה קצרה וסתומה ביותר ומורכב כולו מהערות קצרניות, כמו "עי' תוס' לקמן דף כו וצ"ע" או "עיין טורי אבן חגיגה דף יג" או "עיין תשב"ץ ח"ב ענין קסא" וכיו"ב. פירוש זה זכה להופיע על דף הגמרא יחד עם פירש"י ותוספות — בניגוד לפירושים אחרים אשר נדפסו בסוף הגמרא. אך כחשיבותו של גליון הש"ס, כך סתימותו, ולרוב הלומדים נשאר פירוש יקר זה כמעין סתום. אמנם היו גדולים שקמו לתרץ את קושיותיו של רבי עקיבא איגר, והרב שעוועל מזכיר במבוא המצויק (עמ' 7 הערה 4) כמה ספרים אשר הוקדשו אך ורק לתרץ את ה"צריך עיון" וה"צע"ג" בגליון הש"ס, אבל אין להשוות ספרים אלה לעבודתו של הרב שעוועל בספר אשר לפנינו. לפני הרב שעוועל עמדה כל משנתו של רעק"א ב"גליון הש"ס" ולכן נטל על עצמו את המשימה הגדולה לבאר כל הערה וכל ציון בפירוש זה. אין כוונתו של רעק"א להציג אך ורק קושיות ו"צריך עיון", אלא גם להפנות אותנו לסוגיה מקבילה או לדברי התוספות במקום אחר או למפרשים ולפוסקים אחרים אשר יש להם

השיבות להבנת הסוגיה. הרב שעוועל מבאר כל ציון בגליון הש"ס, מביא את ההבאה המצויינת כלשונה ומסביר את הנקודה החדשה בסוגיה אשר רעק"א עמד עליה בהערתו הקצרה. הרב שעוועל מביא גם תירוצים שונים ל"צריך עיון" אשר אותם ליקט מספרים רבים, אבל הוא מסביר לפני כן את תוכן הקושיה — וזאת עיקר חשיבותו של ספר יקר זה. זאת ועוד: במקומות רבים מפנה אותנו רעק"א לספרים אשר אינם עומדים לרשותם של רוב לומדי התורה. אין בידי כל אחד ספרים כגון "תשובות הרלב"ח", "תמים דעים", "שער המלך", "תשובות בתי כהונה", "תשובות זכרון יוסף", או ספרי דרש כגון ספר "משכיל לדוד", "כתנות אור", או ספר "קרנים". אפילו למדנים מופלגים עומדים כאן על פי רוב לפני חידה סתומה ואין ביכולתם להבין את הנקודה החדשה ולעין בספרים אלה הדנים בדברי הגמרא. רש"י ותוספות. הרב שעוועל מביא בהרחבה את כל ההבאות אשר צויינו בגליון הש"ס, וזכות גדולה נפלה בחלקו לפתוח לנו את טערי הפירוש הזה.

ואין זו עבודה קלה. במקומות רבים יש צורך בעבודת פענוח מסובכת כדי למצוא את ההבאה הנכונה. ציונים רבים נשתבשו והשיבושים מכבידים על המעיין, גם בשעה שנמצא ברשותו הספר המצויין בגליון הש"ס. בערובין כא ע"ב, למשל, נאמר בגליון הש"ס לעיין "תשובות חו"י סימן צב", אבל הכוונה היא לסי' קצב. בשבת טז ע"א צויין "גדה דף ל' וצ"ל לה. על הרב שעוועל היה לעמול קשה כדי להתגבר על שיבושים אלה, ואפילו בא הרב שעוועל רק לתקן את כל השינויים האלה, ראוי הוא להערכה ולרגשי תודה. אבל דומני שיש משום שגגה בתיקון השיבוש בברכות לח ע"א. על דברי רש"י — "שתיאת. מאכל העשוי מקמח קליות שנתבישו בתנור בעוד שהשבלים לחים" — מציין רעק"א, לפי הנדפס לפנינו: "וכן כתב רש"י מלכים א, יב". הרב שעוועל מתקן: "צ"ד שמואל ב יז כח". אמנם שם מסביר רש"י מה הם מיני שתיאת, אבל אין להעיות על הדעת שהציון "שמואל ב, יז" נשתבש ל"מלכים א יב". לכן ברור שהכוונה למלכים א, יד (במקום יב), ושם מפרש רש"י בפסוק ג: "ונקודים. מין קליות מייבשין בתנור ועושין אותן קמח לעשות ממנו מאכל שקורין שתיאת בלשון גמרא".

כל הלומד את גליון הש"ס בהדרכתו של הרב שעוועל נוכח לדעת מה רב העיון הדרוש אפילו רק עד להבנת ה"צריך עיון". נמצא נחמא פורתא בעובדה שגם גדולים ממנו פנו לרבי עקיבא איגר והציעו לפניו תרוצים לקושיות שונות ב"גליון הש"ס", אבל רעק"א ענה שהתכוון לקושיה אחרת. בהסברו על ה"צריך עיון גדול" בברכות לה ע"א (ד"ה חד תני כרם רבעי), למשל, מביא הרב שעוועל שהרב ישעי' כץ מלמברג, בעל "זכר ישעי'", כתב לרעק"א תשובה על הערתו. אבל רעק"א ענה שכונתו לקושיה אחרת. הרב שעוועל מצטט כאן מתוך שו"ת רבי עקיבא איגר סי' קעו ומביא גם את התשובה השניה אשר השיב הרב ישעי' כץ ומוסיף גם את תשובתו של החת"ם סופר — חתנו של רעק"א — אשר גם לפניו הציע רעק"א את קושיתו. הרב שעוועל דלה כמה תשובות לקושיות רעק"א מתוך הספר "זכר ישעי'". (כגון ברכות לח ע"א, מה ע"א) ומשתמש גם בחידושי

הש"ס לרעק"א ותוספות רעק"א למשניות כדי לבאר את כוונותיו בגליון הש"ס. כמו כן מביא הרב שעוועל תירוצים על קושיות רעק"א מתוך חידושי הרש"ש, הידושי שפת אמת, מרומי שדה לנצי"ב, ספרי ה"חזון איש" (עמ' קמ, תרעז) ומתוך ספרים חדשים של רבני דורנו שליט"א.

בספר אשר לפנינו נמצא החלק הראשון של ביאור גליון הש"ס, דהיינו על מסכתות ברכות, שבת ועירובין. ספר זה משתרע על תרצא (קרי: שש מאות תשעים ואחד) עמודים, מלאים בקיאות, חריפות ושקידה ענינית רבה, ותוכם רצוף אהבה לדברי רבי עקיבא איגר. בהקדמת הספר ישנו מבוא מקיף על גליון הש"ס. משנתו של רעק"א כוללת הערות ממקורות רבים, מפירושי רש"י לתנ"ך עד דברי רב גדול בדורו, ה"קצות החושן". הרב שעוועל מציין (עמ' 9 הערה 16) שרעק"א מזכיר גם את הגר"א בתוספותיו למשניות. בנידון זה יש להוסיף שבגליון הש"ס על קידושין ע ע"ב נמצא ציון לתשובות נודע ביהודה, מהדורא תנינא, אשר נדפסו בפראג בשנת תקע"א. כמה שנים אחרי פטירתו של בעל ה"נודע ביהודה". בריש מסכת עבודה זרה מביא רעק"א את דברי הרב חיד"א ב"שם הגדולים", בקשר לזהותו של פירוש התוספות למסכתא זו.

בסוף הקדמתו כותב הרב שעוועל שביאוריו לגליון הש"ס על פסחים וביצה הופיעו כבר בירחונים "סיני" ו"הדרום", ולכן יש יסוד לתקנתו שהרב המחבר שליט"א יזכה אותנו בקרוב בחלקים הבאים בעבודתו — עבודת הקודש של פתיחת שערי היכל גליון הש"ס.

מתוך תקוה זה להמשך פועלו המבורך, מן הראוי לעמוד על אחת מדרכי הביאור של הרב שעוועל. כוונות עמוקות טמונות בגליון הש"ס, ופעמים רבות מגלה הרב שעוועל נקודות מפתיעות בכוונת הציון בגליון הש"ס. אבל נדמה לנו שהרב שעוועל מפרז לפעמים בדרך זו ומכניס כוונות בדברי רעק"א, אשר יש להטיל בהן ספק רב. בניגוד לחידושי רבי עקיבא איגר על שולחן ערוך מהווה גליון הש"ס מקור לציונים תלמודיים-לימודיים ויש להזהר מקביעת מסקנות הלכתיות מתוך ציוני רעק"א בגליון הש"ס. בגמרא שבת ג ע"א (ד"ה בבא דרישא) סוברים התוספות שבמקרה שביצוע העבירה אפשרי גם בלי סיוע של המכשיל, — ואין כאן איסור דאורייתא דלפני עור לא תתן מכשול — בכל זאת "איסור דרבנן מיהא איכא". בגליון הש"ס נאמר כאן לעיני בטורי אבן, אבני מלואים חגיגה יג ע"א. הטורי אבן דן שם על שיטת התוספות והרא"ש שלפיהן יש כאן איסור דרבנן דלפני עור, ואילו מדברי התוס' והרא"ש בפ"ק דע"ז (דף ו) משמע שאילו איסור דרבנן אינו קיים במקרה דומה — בהושטת דבר איסור למומר.

1 הרב שעוועל מציין (שם) שרעק"א כתב הגהות על ספר "חחת דעת" אשר חיבר בן דורו הרב יעקב מליסא. בהקשר זה יש להוסיף את הגהות והערות רעק"א ל"בכורי יעקב". ספר זה הוציא הרב יעקב עטלינגר בשנת תקצו, פחות משנתיים לפני פטירתו של רעק"א, יג תשרי תקצח. ההגהות נדפסו במהדורה שניה של "בכורי יעקב". בענין הציונים לספרים חדשים יש עוד להזכיר את דברי רעק"א בחידושי ליורה דעה (סי' שכח על דברי הש"ד ס"ק ז): "וע' בחידושי חתני הגאון מוה"ר משה נ"י אב"ד דק"ק פרעסבורק שנדפס זה מקרוב עם חידושי מהר"י מיגש על שבועות". ספר זה נדפס בשנת תקפו בפראג.

הטורי אבן מביא הוכחות לשיטת התוס' והרא"ש בע"ז, אבל בסוף דבריו הוא מביא סיוע לשיטת התוס' והרא"ש במסכת שבת. הרב שעוועל מוסיף על זה: „ונראה שרמזו רבינו שמסכים עם ה"טורי אבן" אע"פ שנשאר שם בקושיא (כי לולי זה בודאי לא היה סותם את רמיותו)". דבריו האחרונים בסוגריים קשים להבנה. שהרי רעק"א סתם את רמיותו ברוב ציוניו. אבל העיקר: אין שום הוכחה מתוך ציון זה לדברי ה"טורי אבן" שרעק"א מסכים לדבריו. אפילו אם הטורי אבן לא נשאר בקושיא. אין כאן גליון על השולחן ערוך, והציון לדברי הטור"א הוא ציון תלמודי-לימודי אשר אינו נותן אסמכתא לשיטה זו או אחרת². כהוכחה לכך נציין שבחידושי רבי עקיבא איגר, יורה דעה, סי' קפא ס"ק ו' הובאה שיטת התוס' על איסור דרבנן לגבי לפני עור. זאת ועוד: מלשון השו"ע „ויש אומרים" משמע קצת כאילו יש חולקים על הדין המובא שם בשו"ע, אבל רעק"א דוחה את ה"הוי אמינא" כאילו ישנה דעה נגד שיטת התוספות בשבת בענין איסור דרבנן דלפני עור. וזה לשון המחבר בסי' קפא ס"ק ו' באיסור גילוח הפאות: „אישה אינה במצות הקפה ויש אומרים שאע"פ שמתרת להקיף פאת ראשה אסורה להקיף פאת ראש האיש ואפילו הוא קטן". על זה כותב רעק"א: „לענין דזהו לכאורה לכ"ע יהיה אסור משום לפני עור דמכשלת להא שניקף ואף היכי דהו"מ לגלח בעצמו, מ"מ הוי איסור דרבנן כמ"ש תוס' ריש שבת ואולי י"ל דבזה ליכא איסור מדין מצוה להפרישו דאדרבא כמה שהיא מגלחת אותו בזה מפרישתו דאם לא היתה מגלחת אותו היה מגלח בעצמו והיה עובר בב' לאוין דניקף ומקיף...". עלינו להדגיש שאפילו בלי ההוכחה מדברי רעק"א בחידושו על שו"ע, נראים לנו דברי הרב שעוועל על כוונת הציון בגליון הש"ס הנ"ל כבלתי נבוססים ויש מקום לזהירות בקביעת מסקנות מתוך ציוני רעק"א בגליון הש"ס על שיטתו-הוא.

ועוד דוגמה לקביעת כוונה מדומה: „אמר רבי יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי" (שבת קיח ע"ב). בגליון הש"ס מובאים כמה פירושים מספרי הראשונים על כוונת אמרה זו. על זה מוסיף הרב שעוועל: „ונראה ברור דהא דהכריח רבינו להביא הפירושים הנ"ל, מפני שרש"י כתב 'ממכניסי שבת בטבריא מפני שהיא עמוקה ומחשכה מבעוד יום וסוברים שחשכה', ובשו"ת ראבי"ו סי' קנא תמה על זה דלא מצינו דטבריא עמוקה יותר משאר עיירות, ולכן הביא פירוש רבינו יונה, ופירוש אגודה קרוב לזה". דברים אלה מתמיהים ומניחים — בלי שום צורך — שרעק"א חולק על פירש"י שטבריא נמצאת במקום נמוך. אין שום צורך ליחס לרעק"א „קושיא" כזו. גם הרב שעוועל מביא הוכחה לפירש"י מגמרא מפורשת „וטבריא עמוקה מכולן" (ר"ה לא ע"ב), אך מוסיף ששם פירש רש"י „שפלים היו אז מכל המסעות שגלו". מדברי רש"י

2 על הסתירה בין דברי הרא"ש ראה עוד שו"ת בנין ציון סי' טו, שו"ת כתב סופר חלק יו"ד סי' פג, שו"ת משיב דבר סי' לא—לב (מובאים בשני חמד, מערכת כללים, אות ו' כלל כו), שו"ת זכר שמהה סי' קט, דברי תלמוד"ה הרא"א קפלן ז"ל עמ' קיד—קטו, „מקור הלכה" להר"ב זילבר שליט"א חלק א סי' ב ותירוצו של הרב חיים שרגא פראנק שליט"א בתולדות זאב" על שבת חלק א עמ' ז ושו"ת הרי בשמים סי' קט

יש אולי להביא סיוע שאין הוכחה מפורשת בגמרא נגד דברי הראב"י שלא מצינו שטבריא עמוקה יותר משאר ערי ארץ ישראל, אבל למה נבוא וניחסם לרבי עקיבא איגר דעה מוזרה כאילו לא ידע את מקומה הגאוגרפי המיוחד של טבריא. בבקיאותו הגדולה מציין רעק"א במקומות רבים פירושים נוספים אשר לא הזכירו בפירושי הראשונים והאחרונים הצמודים לדברי הגמרא, ואין איפוא שום צורך ליחס לרעק"א כוונות וקשיות אשר אינן עומדות במבחן המציאות.

הציונים בגליון הש"ס מראים צדדים וכיוונים שונים. נציין כאן את הכיוון הקונקרדנצי והאנציקלופדי המתבטא ברשימת מקומות מקבילים, שבהם משתמשים הגמרא, רש"י או בעלי התוספות בביטוי או מושג מסויים. רבי עקיבא איגר הלך כאן בדרכו של בעל "מסורת הש"ס" ורבי ישעי' ברלין (פיק) ולפעמים השלים רעק"א את הציונים שנרשמו כבר ע"י קודמיו.

בערוכין מ ע"א מובא שרב ששת אמר לרבה בר שמואל: "לא היו דברים מעולם". בגליון הש"ס נרשמו כאן עוד שני מקומות בש"ס וארבעה מקומות בתוספות אשר בהם משתמשים בביטוי זה. בהסברו מביא הרב שעוועל את דברי בעל "שארית יוסף", אשר דחה את השימוש בתירוץ הדחוק של "לא היו דברים מעולם" בתוספות, והרב שעוועל מוסיף שמרשימתו של רעק"א אנו למדים שגם הגמרא משתמשת בתירוץ זה.

בגמרא שבת ט ע"ב (ד"ה הא לן) מתרצים התוספות: "ויש לומר דקים ליה שבאותה שעה לא היו לפניו תלמידים מארץ ישראל". ז.א. לבעל הסוגיה היתה מסורת, שהרב חסדא לא אמר את דבריו לבני ארץ ישראל, ולכן היה צורך לחת תירוץ אחר. על זה מביא רעק"א ארבעה עשר מקומות אשר בהם התוספות מתרצים קושיות בנימוק "דקים ליה להש"ס" או "ידע הש"ס" או "דהוה ידע להו" או ביטויים כאלו. על רשימה זו יש להוסיף עוד לפענ"ד תוספות סנהדרין פג ע"ב ד"ה פרט לוו: "וי"ל דרבנן הוו ידעי דר' יוסי הגלילי לא איירי...". ותוספות חולין קא ע"א ד"ה שפיר קארי: "יודעין היו דלא איירי כשתחב לו חברו...".



נציין עוד ברשימה הגדולה שבגליון הש"ס לגמרא ברכות כה ע"ב שבה מוזכרים ארבעים וששה מקומות בפירוש רש"י לגמרא אשר בהם כתב רש"י "לא ידעתי". רעק"א מביא ברשימתו את כל המקומות שבהם באים ביטויים דומים בפירושי, כמו "לא ידענא היבא", "לא אתפרש", "איני יודע לדורשו", "ולא פירש מי הם", גם כאשר רש"י מביא אחר כך פירוש בשם "ויש מפרשים" או "ולי נראה". ליתר דיוק נאמר כאן, שמקום אחד המחכר ברשימה זו הוא פירוש הרשב"ם בפרק "ערבי פסחים" דף קטז ע"ב.³

3 לפי שיטה זו יש להוסיף דברי הריב"ן (תלמידו וחתנו של רש"י אשר השלים את פירושי על חמישה הדיפים האחרונים של מסכת מכות) מכות כב ע"ב ד"ה חון: "שמם קהל ולא שמעתי בו שום משמעות". במסורת הש"ס מביא שם את פירוש הרש"ל — מובא גם בתו"ס יומא פרק ז, משנה א ויעוין "יש סדר למשנה" שבת פרק א, משנה ג.

אחר דעת מכללם הראוי מקומות? שניים מהם מוזכרים בגליון הש"ס הרב שעוועל מוסיף עוד 12 מקומות: שבת ורק בטעות לא נרשמו כאן, למרות שרעק"א ציין אותם במקומם: שבת פט ע"ב ושם צ ע"ב; חמישה מקומות אשר צוינו ב"שדי חמד" (כללי הפוסקים סי' ה אות י) — ארבעה מהם בשם רבי שלמה חזן ב"מעלות שלמה", ועוד חמישה מקומות אשר הובאו ע"י הרב י.ל. מימון ב"ספר רש"י" (מהדורת תשט"ז) עמ' יא. המעיין שם בספר רש"י יראה שהרב מימון ז"ל הוסיף עשרה מקומות לרשימתו של רעק"א, אבל אחרי השוואה מתברר שחמישה מהם נמצאים כבר ברשימתו בגליון הש"ס.

על פי הנ"ל הוסיף הרב שעוועל ציונים אלו, אשר סידרנו כאן ע"פ סדר הש"ס:

- 1 שבת פט ע"ב ד"ה שפרו ורבו... ולא ידענא היכא רמיזא
- 2 שבת צ ע"ב ד"ה תורי דקל... ולא ידעתי למאי חזי
- 3 ערובין סט ע"א ד"ה בחומרטא... דמדושא לא אתפרש ואומר אני
- 4 יומא טו ע"א ד"ה כמנגדנא... ולשון מצליף לא נודע לי
- 5 יומא כ ע"א ד"ה אהיכא קיימי... איני יודע לפרשה
- 6 מגילה לב ע"א ד"ה הלוחות... לא ידעתי מה הן ויש מפרשים
- 7 סוטה י ע"א ד"ה צדקיה' בעיניו... לא ידענא מנלן
- 8 שבועות טז ע"א ד"ה וקידשום... לא פירש לי במה מקודשים
- 9 עבודה זרה נד ע"ב ד"ה אלא... ומיבעי לי היכא איתמר
- 10 חולין צח ע"ב ד"ה אין בשילה... ולא נתפרש באיזה לשון
- 11 גדה לא ע"א קשה לאשה... לא ידענא למאי
- 12 גדה סז ד"ה ברדיוני... איני יודע לשוננו.

עד כאן רשימתו המשלימה של הרב שעוועל אבל על הנ"ל יש עוד להוסיף. גם ב"ספר רש"י" וגם בספר אשר לפנינו לא העירו על כך שכבר הרב מלאכי הכהן, בעל "יד מלאכי" הביא רשימה קטנה של "לא ידענא" בפירש"י לגמרא, ומרשימתו בת תשעה מקומות יש להוסיף ארבעה לרשימה בגליון הש"ס ולרשימה הנ"ל. ואלה המקומות אשר יש להוסיף מספר "יד מלאכי" (נדפס פעם ראשונה: ליורנו, תקכ"ז), כללי הוא, סי' רמו, כלל "והוינן בה":

- א פסחים עג ע"ב ד"ה וממאי דילמא... ולא אתפרש לי
- ב נזיר סד ע"ב ד"ה אמר אבני... לא שמעינן לן היכא איתא
- ג קדושין עה ע"ב ד"ה ר' אלעזר... לא אתפרש היכא אתמר
- ד ב"ק יד ע"ב ד"ה עבד נמי... שטרות דנקנות בכסף לא אתפרש היכא.

וגם על רשימות הנ"ל יש עוד להוסיף:

- ה גיטין מב ע"ב ד"ה המכריעין... ולא אתפרש מאן נינהו
- ו כתובות יז ע"א ד"ה טורמיסין... לא אתפרש
- ז סנהדרין קו עב ד"ה האשה שכוּבשת... לא אשכחתי במסכת עוקצין.
- ח זבחים קיה ע"ב ד"ה ולו תאנה שילה... חפשתי ולא מצאתי במקרא

ט חולין יא ע"ב ד"ה והתניא בריבי אומר ... לא ידענו מנהו⁴
 י חולין קלה ע"ב ד"ה טבל וחולין ... ואיני יודע מהו⁵
 יא מרדכי, מועד קטן סי' תתעה ד"ה אמר אביטול ... הנחה כל שמעכבת,
 כתב רש"י לא ידענו מהו כל שמעכבת ול"ג ליה⁶
 יב מלאכת שלמה, שקלים פרק ו משנה ג ד"ה לא היה להם שם ... כתב
 הרב רבינו שמעון ז"ל בשם רש"י ז"ל לא ידעתי על מה הם משמשים ז
 יג אבות ה. ד ד"ה ועשרה על הים .. ועשרה על הים לא נתפרשו לנו⁸
 יד בכורות לג ע"א ד"ה ואידך ... ולא נתפרש לנו היכן.

יש להזכיר עוד את רש"י בערובין נב ע"ב ד"ה "מפני הטועין", המביא פירוש שני במילים "לשון אחר ולא שמעתי דדוקא ט"ז נקט ...". בין המפרשים ישנה מחלוקת על כוונת רש"י ב"ולא שמעתי". ר"ע מברטנורה (ערובין פרק ה, משנה יא) מביא את הפירוש השני שבפירש"י במילים "ואית דמפרשי ט"ז דוקא ולא ידעתי לישבו יפה". יש מן האחרונים שמסבירים שלשון הרע"ב "ולא ידעתי לישבו יפה" אינה אלא הבנתו ב"ולא שמעתי" שבפירש"י. תוספות יום טוב חולק על פירוש הרע"ב ומפרש שכוונת רש"י היא שלא שמע פירוש זה מרבותיו. על פירושים השונים בלשון רש"י "ולא שמעתי" יש לעמוד מתוך דברי ה"לקוטים" במשניות דפוס ווילנא (שם).

בקשר לרשימתנו יש עוד להעיר: ערובין סה ע"א ד"ה בצר אל יורה: "בדקתי אחרי מקרא זה ואינו בכל הכתובים ושמה בספר בן סירא הוא"; ביצה כה ע"א ד"ה חוץ לתחום אסורין: "לא שמעתי טעם מקובל בדבר ... וי"ל דגבי אסור תחומין דרבנן לא אחמור כולי האי". כעין זה שבת קו ע"א ד"ה מתניתין.

4 על השם "בריבי" ראה ב"לחקר שמות וכינויים בתלמוד" להרב ראובן מרגליון שליט"א עמ' כ, סי' יג.

5 תירוץ לדברי רש"י אלה ב"לחם שמים" להרב יעקב עמנון, דמאי, פרק ז, משנה ז.
 6 הראשונים מביאים פירושים רבים מתוך פירש"י על מועד קטן, אשר אינם לפנינו. על זהותו של פירוש רש"י למועד קטן יעוין בהקדמת רבי רפאל רבינוביץ ל"דקדוקי סופרים" על מסכת ביצה ובמבוא לפירוש הר"ן על מסכת מועד קטן, עמוד יב (הוצאת מכון הרי פישל, ירושלים תרצ"ז).

הרב קלמן כהנא שליט"א העירני לדברי הרב מ.י.ל. זק"ש ז"ל במבוא לפירוש מסכת משקין (ירושלי תרצ"ט) עמוד 18, וכן לספר "פירוש רש"י למסכת מועד קטן" ע"פ כתיביר ספרדי (ירושלים תשכ"א), עמוד 61, המביאים דברי רש"י הנ"ל.

7 הכוונה לפירוש ר' שמעון, תלמידו של רש"י, על מסכת מדות, סוף פרק שני. במהדורות שלפנינו של פירוש רבינו שמעון למס' מדות (בכל ש"ס ע"י פירוש הר"מ) מופיעה ההבאה הנ"ל, אבל לא בשם רש"י.

8 יש מן האחרונים, כמו הרב יעקב עמנון, אשר מטילים ספק בזהותו של פירוש רש"י למסכת אבות. הרב חיד"א ב"שם הגדולים" (מערכת גדולים, אות ש, סי' לה) דוחה את הספקות ומסתמך על דברי הטור (א"ח סי' רמב), פירוש בעלי התוספות על התורה, הרשב"ץ ועוד בפירוש "דרך חיים" על אבות המהר"ל מפראג נאמר במשנה הנ"ל: "ואלו עשרה נסים שנעשו על הים מנאם הרמב"ם ז"ל גם רש"י ז"ל מנה אותם על דרך אחד והם מפורשים ומבוארים". כונת המהר"ל מפראג כנראה לדברי התוספת בפירוש רש"י: "ואני משה בר מתתיהו מצאתי עשרה נסים נעשו לאבותנו על הים, כתוב באבות דרבי נתן ...".

מעניין הדבר שאחרונים רבים עשו רשימות של „לא ידעתי“ בפירשׁי. נדמה לנו שהרב יאיר חיים בכרך, בעל שוׁת חות יאיר, הוא הראשון שעשה רשימה של „לא ידעתי“ בפירשׁי לשׁס. רשימתו של יותר מעשרים מקומות נמצאת בשוׁת חוט השני סי' כ. רבי ישעי' פיק רשם בספרו „תקון כלי שרׁת“ (רׁת: שׁס, רשׁי, תוספות) את אותם המקומות „שרשׁי“ כתב לא ידעתי פירושו ובמקום אחר כתב פירוש נכון והגון. את רשימתו זו מזכיר רבי ישעי' פיק בׁיש כדר למשנה, ביצה פרק ג משנה ו, אבל הספר הנׁל לא נדפס אף פעם וחבל על דאבדין.

הרשימה בגליון השׁס לרעׁא אינה כוללת את „לא ידעתי“ שבפירשׁי על תנׁך. הרב שעוועל כותב (עמוד עט) שבספר רשׁי דף יא נמצאת רשימה לכל המקומות שרשׁי כותב כך בפירושו לתורה ולנׁך. אבל לא מצאנו שם רשימה כזו, אלא רק רשימה של מקומות מפירשׁי על התורה ודוגמאות אחדות מפירשׁי על נׁך.

ובסיכום נאמר שהערות הנׁל על ספרו של הרב שעוועל לא יוכלו לכבות את ההערצה ואת ההערכה למפעלו הגדול. משימה חשובה וקשה הטיל הרב שעוועל על עצמו בספרו „משנתו של רבי עקיבא איגר בגליון השׁס“. יתן ה' שהרב שעוועל יזכה אותנו בקרוב בחלק הבא של ספרו החשוב.

וכבר יכול להיות חסיד גמור איש שמפני צרכו הוא בעל מלאכה פחותה כמו איש אשר לא יפסוק מפיו הלימוד וכתוב (משלי טז, ל) כל פעל ה' למענהו, ואומר (שם ג, ו) בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך.

דברי הסיום במסילת ישרים

שו"ת שרידי אש. (חלק שני)

שאלות ותשובות בניני אורח חיים ויורה דעה, מאת הרב יחיאל יעקב וויינברג. מוסד הרב קוק, ירושלים תשכב.

או לכתוב אפילו אות אחת לא הייתי מוכשר. בשנה השניה הוטב מצב בריאותי ויכולתי להלוך בשוק ולדבר עם בניא וגם לכתוב, אבל לעיין בדי"ת לא יכולתי בשום אופן מפאת חלישות מוחי. בכ"ז בחרו בי רבני ווארשא לראשם ומנהיגם, וכך נמנית לנשיא של אגודת רבני פולין, בהסכמת ה"גה"ק ר"מ אלטער הגאב"ד דקאליש (הי"ד). שרובם ככולם הי' בווארשא בשנות המלחמה. כל ענייני כלכלת הרבנים והאדמו"רים ומשפחותיהם התנהלו על ידי. קבענו בי"ד הגדול לכל ענייני היהדות בפולין וחבריו היו: האדמו"ר מסוכוטשוב והגאון ר"מ זמ"בה ז"ל, ועוד. וכדי שלא יכוו הגדולי'ם כל אחד מחופתו של חברו בחרו הגדולים ההם בי הקטן לראש הבי"ד הגדול, מאחר שאני הייתי מקורב לג'וינט ובענייני כספים סמכו רק עלי. וגם הרבנים הליטאיים שהיו אז ב- ווארשא ורבני חוות מערב פולין, שהיו כולם מדופלמים, רצו רק בי. והנה ביום ל"ג בעומר קמתי ממטתי ופתאום הרגשתי הארה פתאומית ב- מוחי וחיידשתי את החידוש הנ"ל. הי' צעתי את הדברים לחברי הנשיאות של אגודת הרבנים, וכולם ענו ואמרו שזהו נס וראוי לעשות זכר לנס זה ולהציע חידוש זה לכל גדולי הרבנים וכל אחד יחבר הדי"ת בעניין זה, וכל החידושים ידפיסו בספר מיוחד בבית

לפי הכותרת הצנועה יש לפנינו ספר שאלות ותשובות רגיל על או"ח ויו"ד כמו ספרי שו"ת רבים אחרים, אך קריי"א אה ועיון בספר מראים שזהו חיבור מיוחד במינו של אחד מגדולי הרבנים והפוסקים בדורנו, הרב הגאון הרב יחיאל וויינברג שליט"א.

הרב הגאון המחבר שליט"א ידוע ומפורסם בעולם התורני, תחילה כאחד מעילויי ישיבת סלבודקה ואחר כך כ- ראש בית מדרש לרבנים בברלין, מ- יסודו של הרה"ג ר"ע הילדסהיימר זצ"ל. זכה הרב המחבר שליט"א להכיר את גדולי ליטא, פולין וגרמניה אשר חיו לפני חמישים שנה, ולשאת ולתת אתם בדברי הלכה, רישומה של תקופה זו ניכר בספר אשר לפנינו, הכולל גם את תשובותיהם של גדולי-תורה מפורסמים בדור ההוא. עם פרוץ מלחמת העולם השניה הגיע הרב וויינברג שליט"א ל- וורשה. על תקופה זו הוא כותב דברים מעניינים:

"בשנים הראשונות של המלחמה ואני בתוך השבי בחומות הגיטו שבוורשא ובתור נתין ליטא-רוסיה לא נגעו בי הרשעים, ימ"ש, לפני שהתפרצה ה- מלחמה עם רוסיה. כשני שבועות קודם המלחמה הובילוני מקובנה ל- ווארשא לדרוש שם ברופאים ואני הייתי חולה אנוש מאוד, כידוע, והייתי סגור ומסוגר בחדרי ולא יכולתי לדבר עם שום איש וגם לקרוא בספר

הלכתיות מסובכות ביותר עוסק הרב המחבר שליט"א גם בבעיות תקופתנו אשר אין להבין וליישב אותן ע"י אמ-צעים מיושנים. רב אחד עמד על ה-איסור לדרוש בבית הכנסת בשפה ה-מדוברת. על זה ענה הרב וויינברג שלי-ט"א: "ואילו ה' החת"ס ז"ל בדורנו זה, ודאי שה' שמח שמחה רבה לראות את הרבנים החרדים באשכנז לוחמים באמצעות השפה האשכנזית נגד תעלולי ההשכלה המזוייפת של חכמות חיצוניות, והכל הולך אחרי התועלת והכוונה ה-רצויה" (סי' קמט ס"ק ו').

גישה מעין זו מראה הרב המחבר שליט"א בתשובתו לשאלת ארגון "ישר-רון" בצרפת, אשר "משתף בנים ובנות בעבודה ומאגדם לאגודה אחת" והבנים והבנות מזמרים יחד זמירות של סעוד-דות שבת או זמירות קודש אחרות". ראשי ארגון "ישורון" פנו לרב וויינברג שליט"א אחרי שקמו מערערים על ארגון זה. הרב וויינברג שליט"א מעיד על עצמו שגם הוא התפלא, כאשר הגיע

הדפוס החשאי שה' לנו בווארשא... ואלמלי ה' הספר יוצא לאור ה' מפליא את העולם בריבוי גווניו של כמה מיני פלפול ודרכי לימוד בנושא אחד ומשותף לכולם, אלא שנטרפה השעה ופרצה המלחמה עם הרוסים. ועי"ז נתפסתי והובאתי לבית האסור-רים ומשם למחנה הסגר בגרמניא. בו שהיתי עד אחרי כלות המלחמה הספר נשרף בשריפה אשר שרף ה' ולא נשאר ממנו זכר" (סי' לא). אחרי שנים רבות של סבל הגיע הרב וויינברג שליט"א לעיר מונטרוי שבשווייץ ומשם הרביץ תורה לשואלים מכל פינות העולם: רבני ארץ ישראל ורבני ארצות הברית ומערב אירופה וכן תלמידיו באנגליה, קנדה, ארגנטינה ועוד.

אצל הרב וויינברג שליט"א נמצאת המזיגה הנפלאה של בקיאות בשי"ס ופוס"קים — כדרכם של גדולי ליטא — עם מנהיגות וחדירה בהבנת בעיות הדור — כדרכם של גדולי אשכנז. בצד תשובות

1 מדובר כאן על הדרשה בחוץ לארץ. לעומת זה דרש החת"ס סופר שהדרשה בארץ ישראל תהיה אך ורק בלשון הקודש, אפילו לא בלשון ארמי. לפי דעתו אין להשתמש בארץ ישראל בשפה אחרת, גם אם המון העם אינו מבין לשון הקודש. מן הראוי להעתיק כאן דברי החת"ס סופר בנידון: "הקדים לומר 'כה תברכו' — בלשון הקודש, שאם ידרוש הדרוש בלשון עם זר וילביש דברי תורה במלבוש שק ואפר, אפילו יהיו דברים טובים ונאמרים לשם שמים, מ"מ התורה שהיא חגורה שק אינה נכנסת בלב השומעים והיינו דכתיב 'כי תורה יבקשו מפיהו כי מלאך ד' צבאות הוא' שאינם מכירים בלשון ארמי, אז תורה יבקשו מפיהו והיינו 'כה תברכו' — בלשון הקודש' דוקא וקאי אחכם הדרוש כ"ל והנה בפי' במה אשה (שבת נה ע"א) שאמר מרת הדין זקנים שלא מיהו ואמר הקב"ה גלוי וידוע לפני שאילו הוכיחו לא קבלו מהם, וטען מרת הדין אם לפניך גלוי, לפניכם מי גלוי — אומר אני אילו היו ישראל מדברים בלשון הקודש על אדמתם, אם כן כשגלו לא היו שוכחים את הלשון בזמן מועט כדכתיב 'חצים מדבר אשודותי' ועיין תוס' מגילה דף יב ע"ב ד"ה ממוכן וכו', אך נראה לי כבר ממאות שנים משלטו אשור וארמיים על ישראל בחרו ההמוניים בלשונם ושכחו לשה"ק כבר ואז כשהיו הוקנים מורים ודרשו בלשונם כרבים לא נכנסו הדברים בלבותם אלא שגלוי וידוע לפני הקב"ה שאם היו דורשים בלשה"ק נמי לא היו שומעים, מ"מ ראויים לעונש, לפניכם מי גלוי, והי' להם לעשות שלהם ולדרוש בלשה"ק והיינו דכתיב בישע"י 'כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה כי יאמרו הניחו לעיף ולא אבו שמוע' כיון שהי' בלשון אחרת לא נכנסו הדברים בלבם...". (תורת משה, שרשת נשא, ד"ה כה תברכו).

„ולהתיר בארץ צרפת, שכבר הגיע מצב היהדות עד משבר ואם לא נאחו באמ- צעים חינוכיים מנוסים ומעוטרים בהצ- לחה, כאותם של ארגון „עזרא“ באשכנז וארגון „ישורון“ בצרפת, עתידה תורה ח"ו שתשתכח מישראל" – או שיש ל- הקים ארגון כזה לילדיהם של יוצאי אשכנז בכל סביבה שהיא שהרי „צו השעה הוא ליצור חוג של צעירים וצ- עירות דתיים, תנועת נוער עם התלהבות מדבקות וכוח משיכה חזק, אשר בהיותם מושרשים בקרקע היהדות הדתית יס- תגלו להכניס זרם חדש בקרב היהדות, זרם של להט נפשי, של רוח רענן וחי, שבכוחו לכבוש את הלבבות ולרומם את הנפשות הנחשלות, שהגעגועים לחיי ק- דושה של יהדות טהורה עוד לא עומי עמו בקרבן... ורק במסגרת זו ישנם סיכויים לשגשוג חדש של הרוח הדתי ולפעולה חנוכית כובשת וסוללת דרך" (שם, סוף הסימן).

ובצד גישתו החינוכית הרכה והמ- חושבת של הרב שליט"א אנו מוצאים את תקיפותו בדרישת קיום ההלכה ה- פסוקה. הגאון האדיר הרוגוצובי, הרב יוסף רוזין זצ"ל, בעל „צפנת פענח“, התיר לאשה לחלוץ למשומד כאשר ה- אח השני, הכשר לחליצה, היה בארץ רחוקה. על פסק זה ערער הרב וויינברג שליט"א וכתב לרוגוצובי זצ"ל שהוא בניגוד לדעת הרמ"א והחת"ם סופר, ויכוח חריף התנהל ביניהם בענין זה, אך בסופו של דבר לא רצה המשומד ל- תת חליצה, „וכפה"נ (וכפי הנראה) ראה

לגרמניה עשרות שנים מקודם, על ה- היתר לזמרה משותפת, „אבל אחרי חקי- רה ודרישה נאמר לי כי הגאון הצדיק ר"ע הלדסהיימר ז"ל וכן הגרש"ר הירש ז"ל בפ"פ ענ"מ התירו בזמירות קודש לומר יחד, והטעם משום דתרי קלא לא משתמעו וכיון שמזמרים יחד אין חשש איסור"2. הרב וויינברג שליט"א מביא היתר אחר בשם רב ספרדי אשר צוטט ב„שדי חמד“, מערכת „קול“, המסתמך על כך שאין חשש הרהור בזמירות קו- דש. אחרי דיון הלכתי רחב מתיר הרב המחבר שליט"א לארגון „ישורון“ בצר- פת להמשיך בדרכו החינוכית. הרב וויינ- ברג שליט"א לא דן בשאלה זו רק מ- בחינה הלכתית אלא גם מבחינה חינו- כית. בקשר לזו הוא כותב: „וגדולי אש- כנז היו בקיאים ומומחים בחכמת ה- חינוך ולכן הצליחו במעשיהם להקים דורות שלמים של בעלי יר"ש והשכלה חילונית כאחד, מה שלא עלה בידי גאוני גדולי ליטא ופולין, לפי שלא ידעו לכונן את החינוך עפ"י תנאי הזמן, וידוע מה שסיפר הגאון מהר"י סלנטר זצ"ל ב- שובו מאשכנז ושם נודמן עם הגה"צ ר"ע הילדסהיימר זצ"ל וראה אותו מר- צה שיעורים בתנ"ך וש"ע לפני נשים צעירות ובתולות, וכה אמר: אם יבוא מי מרבני ליטא להנהיג כן בעדתו, וודאי שיעבירו אותו מכהונתו, וכן ה- דין, מ"מ הלואי שיהי' חלקי בג"ע עם הגה"צ ר"ע הילדסהיימר" (סי' ח).

לא ברור הדבר אם הרב וויינברג שליט"א רק דן בצורת החינוך בגולה

2 המנהג שהנשים והבנות משתתפות בזמירות הלדסהיימר ורש"ר הירש לא הנהיגו את המנהג הזה אלא רק נתנו לו בסיס הלכתי, וראה ב„לקט הקמח החדש“ להרב יעקב צבי כץ שליט"א, סי' עה ס"ק כו ששמע עוד בנעוריו שבאוגאן במחוז העליון מזמרים כל בני הבית, גם האשה והבנות את זמירות שבת, אבל צ"ע מנהג הנ"ל איך למצוא זכות עיוני.

לגוי אשר ברצונו להתגייר, כאשר הרופאים קובעים שישנה סכנה וודאית במילתו כתוצאה ממחלת הלב והסוכר. בתשובה ארוכה (סי' קב—קג) דן הרב המחבר שליט"א בבעיה זו ומסכם: „אין להתיר בשום אופן גירות בטבילה לחוד למי שהמילה סכנה לו“. את תשובתו זו שלח הרב המחבר שליט"א לכמה מגדולי הדור וכולם הסכימו אתו. תשובתו של הרב חיים עוזר גרודונסקי זצ"ל צורפה לספר. בכל הספר „שרידי אש“ מפורטות תשובות והערות של גדולי לייטא, פולין ואשכנז אשר אתם נשא ונתן הרב המחבר שליט"א בדברי הלכה. בניהם יש להזכיר את בעל החזון איש, הרב מ' מ' אפשטיין, ר"מ ישיבת סלוצק בודקא והרב חנוך הענעך אייגש הי"ד, בעל ספר „מרחשת“, אשר נרצח ע"י הגרמנים בוויילנא. מענינים הם דברי הרב וויינברג שליט"א על בעל ספר „מרחשת“: „הגר"ח הענאך אייגש זצ"ל הי' גאון מקורי הן בבקיאותו והן בחי ריפותו כחד מקמאי ממש, וחבל שלא נספד כהלכה ואף לא נעשה לו זכר כראוי לגאון הדור כמותו. ומפאת ענוותנותו הגדולה והתרחקותו מריב המפלגות ומהשתייכות לאחת מהן, לא זכה אף ב"חיים לאותו פרסום עולמי שהי' ראוי לו“ (עמ' שכג).

דברי הספד והערכה אלו נכתבו כ"הערה בסוף הגליון לזכרו של אותו גדול בישראל שנספה בשואה. במקום אחר כתב הרב המחבר שליט"א: „לדעתי ראוי לקבוע יום אבל וזכרון מיוחד לזכר רבני וקדושי ישראל שנהרגו ושנטבחו וש"נשרפו על קידוש השם... ולמטיפי ה"סליחה ותאחדות אני אומר: מוטב לכם להטיף לרשעים הארורים שיעשו מה שעשה קלצטונידי (רוצח) של ר"ח בן

בזה הגאון אות מן השמים“ (סי' לא ס"ק טו). לרב המחבר שליט"א יש התנגדות עקרונית לשיטת הלימוד של הרב גאון בעל „צפנת פענח“: „שאעפ"י שהי' גאון נורא ונפלא, אבל הוא לא רצה להכניע לשום גדול שבגדולים של הדורות הקודמים מלבד להרמב"ם, שאותו הי' יכול להסיע לצד חדשיו, כיון ש"הרמב"ם שותק ואינו מפרש את נימוקיו וטעמי פסקיו. וחדושי הגאון צריכים תמיד בדיקה אם אינם מתנגדים לדברי רבותינו הראשונים, שהוא לא השגיח בהם“ (שם).

תקיפות רבה אנו מוצאים בדיונו ב"שאלה אחרת: „נשאלתי כמה פעמים מ"רבני צרפת, אשכנז ושווייץ אי מותר למול בן מי שנשא נכרית“ (סי' צה, צו, קו). לפני כמאה שנה הועלתה כבר שאלה זו והרב צבי הירש קלישר ור"מ הורביץ (רב דקהלה הכללית בפרנקפורט) הורו בה היתר. הרב עזריאל היל"דסהיימר לעומתם, הוכיח שיש כאן אי"סור גמור וביטל את כל צדדי ההיתר. הרב וויינברג שליט"א דוחה בתוקף את דברי המקילים בדורנו ומסיים: „ולכן חלילה וחלילה להעלות על דעתו כלל, שאפשר להקל ולמול בן נכרית, ואל יש"מע לקול רבנים טועים ומתאים שרוצים להעביר ישראל על דתו ועל טהרתו, ילכו אחרי הבעלים שיעשו להם ואנחנו גלך אחרי ה' אלקינו ונשמע בקולו“ (סוף סי' צו). בפסקיו בדיני טהרת עם ישראל הוא עומד לפנינו כאחד מגדולי הפוסקים בדורנו המשלב גאוניות תורה תית עם עמידה איתנה בשער ייחודו הטהור של עמנו.

ועוד חזת דעת חד"משמעית בדין אחר, כמעט היפוכו של דין מילה לבן נכרית: האם אפשר לוותר על המילה

החול על הקודש ותוספת זו היא למעלה מן הזמן ודו"ק" (סי' כ). כעין חידוש זה נמצא בסי' קטו בהסבר דברי הרמב"ם בקידושין, שספירת העומר היא מצוה שלא הזמן גרמא. וזה הסברו של הרב וויינברג שליט"א: "ולענ"ד הוא פשוט, שמצוה שהזמן גרמא היא מצוה שיש לה זמן קבוע, הזמן הוא המסגרת של המצוה, כמו מצוה, לולב וסוכה וכו', משא"כ בספירת העומר, שהזמן הוא עצמו מותו של המצוה, הוא מחויב למנות או-תם הימים שבין פסח לשבועות, ול"ש לומר ע"ז מצוה שהז"ג, ודו"ק כי עמוק הוא". חידוש גדול מצאנו ג"כ בהגדרת מצות משלוח מנות בפורים והסבר ה"טעם לכך שאין מברכים על מצוה זו: "ועוד נ"ל לחדש, שמשלוח מנות היא באמת מצוה תמידית בכל השנה, ורק בפורים נצטוינו לקים בפועל מצוה זו כדי שזכור בכל השנה, כדרך שאנו קורין פ' זכור, כדי שזכור כל השנה. וידוע מה שכתב באו"ז, שמצוה שהיא תמידית ואין לה הפסק, אין מברכין ע"י ליה" (סי' מו). הרב המחבר שליט"א נותן כאן הסבר רעיוני עמוק — אולי רעיון חסידי — אך דומני שיש עוד לדון בהגדרתו זו. יש מן הראשונים (כגון "שבלי הלקט" סי' רא) שמסבירים ש"מצות משלוח מנות קשורה במצות שמחת פורים, והרי שמחה זו בוודאי אינה מצוה תמידית אשר אין לה הפסק.

אופינית לספר היא ההערכה לפסקי ההלכה אשר יצאו מפי הרב עזריאל הל' דסהיימר, הרב שמשון רפאל הירש והרב דוד צבי הופמן. בכמה תשובות מסתמך הרב המחבר שליט"א על פסקי הוראה או פירושים אלו בבחינת "כבר הורה זקן". בגאונותו ההלכתית מפלפל הרב וויינברג שליט"א בדברי הלכה של ה-

תורדיון: אף הוא קפץ ונפל לתוך האור (ע"ז יח א) (סי' ל). ועל רבני אשכנז הוא מעיד: "וראו לקבוע לדורות, כי בין רבני גרמניא נמצאו אנשים צדיקים, חסידים וקדושים, אשר במדינות אחרות היו רבבות אנשים רצים אחריהם ליהנות מזיו תורתם ויראתם. את השכלתם האקדימאית שקבלו במכללות גרמניא הורידו למדרגה של רקחות ו-טבחות ממש, לא יאומן כי יסופר" (שם).

בסי' צ—צב דן המחבר באיסור ליי-מוד תורה לגויים. מדובר בהרצאה על נושא תלמודי באוניברסיטה או לפני מאוינים ברדיו. יסוד האיסור נמצא בדברי רבי אמי: "אין מוסרין דברי תורה לעכר"ם" (חגיגה יג ע"א). הרב המחבר שליט"א מעיר: "הלשון 'מוסרין' מוכיח שמייירי בסתרי תורה ולא בלימוד סתם. אח"כ מצאתי במהרש"א שם שדקדק בלשון 'מוסרין' כמו שכתבתי". אגב, קדם לו בפירושו זה בעל "באר שבע" ב"באר מים חיים" סי' יד: "ועוד נראה לי דאף רבי אמי עצמו לא אסר אלא דוקא למסור לו דברי תורה עם טעמן ונמוקן וסודותיה". במסקנתו כותב הרב המחבר שליט"א: "דעתי נוטה להתיר הרצאה על משפטי ישראל בפני קהל שומעים שאינם יהודים. ופשוט שאם בין קהל השומעים נמצאים גם יהודים, שודאי מותר" (סוף סי' צב).

נוכל למצוא בספר לא רק הלכה פסורה או משא ומתן של הלכה, אלא גם הגדרות חדשות במצוות שונות. בעל מנחת חינוך חקר אם אנשים מחוייבות במצוות תוספת שבת, שהרי זו מצוה עשה שהזמן גרמא. על זה מוסיף הגאון הרב מחבר שליט"א: "וכשאני לעצמי אמרתי, שמצוות תוס' שבת אינה מצוה עשה שהז"ג, שהמצוה היא כללית להוסיף מן

רבנים הנ"ל, אבל בכל זאת הוא מסכם: רחוקה ממנה, אבל לא בעיר שרחוקה הרבה ואינה כלל בסביבות החלל, ודבר זה ברור בעיני, ואלא שלבי מהסס אחר שגדולי האחרונים לא עמדו על כך ונסת- תבכו בפלפולים גדולים" (שם ס"ק יג). גם ביסוד פירושו זה כיוון הרב המחבר שליט"א לפירוש הרב הירש (דברים כא, ג), אשר הסביר את הסוגיה הנ"ל בדרך זו, אך בלי הסברו החדש והמעמיק של הרב המחבר שליט"א בשיטת הרמב"ם³. אין פלא בדבר, שבספרו ההלכתי של הרב וויינברג שליט"א נידונות גם שא- לות מעשיות הקשורות בהקמת מדינת ישראל ובתקופתנו, תקופת קיבוץ גלויות, וזו לשונו: "המאורע הגדול שאירע ל- עם ישראל בפעם הראשונה אחרי גלות ארוכה של אלפיים שנה, ואני רואה בזה מעשי ניסים של ההשגחה העליונה ש- עמדה לנו בעת צרתנו שלא הי' כמותה מיום היות ישראל לעם, אחרי השמדת רוב בנינו של עמנו. מאת ה' הי' זאת היא נפלאת בעינינו... וכבר דרשתי ברבים באספת עם גדולה על הנסים וה- נפלאות האלה" (סי' ע, עמוד קפו), ועל כך שנשאל ע"י רב בארץ ישראל בענין הלכות ערלה מציין הרב המחבר שליט"א את "שמחתי בו שזכה לקיים מצות ה- תלויות בארץ קדשנו ולעסוק בהלכה שכמעט נשכחה אצלנו בחשכת גלותנו" (סי' קיג). בסי' מח דן המחבר על מפקד העם שנערך ע"י משרד הפנים בשנת תשכא. הרב וויינברג שליט"א סבור ש- אין לראות מפקד זה כמפקד שלא לצו- רך, שהרי "המינוי שמונים עכשיו הוא ג"כ לצורך, כי כן נהוג בכל הארצות למנות את מספר התושבים ומינוי זה נחוץ מאד מכמה בחינות, כי הממשלה

3 על שיטת רש"ר הירש בסוגיה זו ראה בקונטרס "מפרשים ופוסקים אחרונים בפירושו של רש"ר הירש על התורה" עמ' לג-לד.

נדמה לי לפענ"ד שדברי התוספות ישנים אינם כל כך קשים. על ההוכחה הראשונים של רבי יצחק מ"ויפקדם ב"בוק" הקשה רב אשי ש"בוק" שם מקום הוא. לכן מביאה הגמרא הוכחה מ"ויפ"קדם בטלאים" ועל הוכחה זו הקשו ב"תוספות ישנים כהמשך לקושיית רב אשי שלפי הפשט גם "טלאים" הוא שם מקום. נציין עוד שהרב ישראל זצ"ל מ"שקלאב, בעל "פאת השלחן" ו"תקלין ח"דתי" דן בדברי תוס' ישנים הנ"ל ב"מכתבו לבעל חת"ם סופר שהופיע בספר יובל לד"ר ב. מ. לוי (ירושלים ת"ש) עמ' שלג. וזה לשונו: "ובזה איתרצא לי מאי דקשיא טובא דברי תוס' ישנים שם ביומא ד"ה ויפקדם בטלאים, שם מקום הוא לפי הפשט וכ"פ הרד"ק ב"טלאים בעיר ששמה טלאים, דא"כ איך עבר שאל על אזהרת התורה למנות ה"אנשים אלא דס"ל ויפקדם בעיר טלאים אבל בתורה ע"י ד"א כדת התורה, אלא דגמרא דריש בכבשים ויונתן תרגם ב"אמרי דפסחיא והכל א'...".

בין הנושאים הרבים בספר נציין עוד סי' מז על עיבור השנה בטעות ועיבור השנה בשנת השמיטה; סי' קכה—קל על פינוי עצמות מתים; סי' ה לשאלת המבטא בקריאת התורה.

נגענו רק במקצת דמקצת בשאלות ודיונים הרבים בספר "שרידי אש" חלק ב, על קסב סימניו ועל שפא עמודיו. תפילתנו לאב הרחמן שיתן לרב המחבר, הגאון הרב יחיאל יעקב וויינברג שליט"א חיים ארוכים ובריאות הגוף, יחד עם תלמידיו הרבים בארץ ישראל ובחול.

צריכה לדעת מספר יושבי הארץ לשם ענייני כלכלה, יצוא ויבוא של צרכי או"כל נפש וצרכי חיים שונים, וגם לשם ההגנה הארצית וכיו"ב". לפי הסברו גם הרמב"ן מודה שאין איסור במפקד ה"נוכחי משום שהוא מפקד לצורך ומשום שהוא נעשה ע"י דבר אחר (ז.א. ע"י ספירת טופסים).

יסוד האיסור למנות את ישראל נמ"צא בדברי רבי יצחק בגמרא יומא כב ע"ב: "אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה דכתיב ויפקדם בבוק". על הוכחה זו מקשה רב אשי: "ממאי דהאי בוק לישנא דמיבוק הוא (שברי חרסים) ודלמא שמא דמתא הוא כדכתיב וימ"צאו את אדוני בבוק". הגמרא מביאה הוכחה אחרת: "וישמע שאל את העם ויפקדם בטלאים" (פרש"י: צום לקחת כל אחד טלה מצאן המלך ובאו למרחב ונמנו הטלאים). הרב וויינברג שליט"א מעיר כאן על דברי תוספות ישנים: "וי"א איני מבין מה שכתבו שם בתו"י: ויפ"קדם בטלאים. שם מקום הוא לפי ה"פשט, והרי זה נגד הגמרא? ולמה להם לכתוב זאת, והרי אין כאן המקום לפרש מקרא כפשוטו? וצ"ע". הרב אלטר מאיר שליט"א מביא ב"שערים" טו סיון תשכג את קושיית הרב המחבר שליט"א ומר"סיף: "דברי תוס' ישנים ידועים לי יו"תר מיובל שנים. גם פה בארץ דברתי מזה עם כל ת"ח וצורב ואף אחד לא השמיע לי". הרב מאיר שליט"א מציע לגרוס: "לא שם מקום הוא לפי הפשט" ומוסיף שמצא הגהה כזו בגמרא ישנה. הגהה זו אינה משכנעת.⁴

4 השה ראש השנה ג ע"א, תוספות ד"ה ערד שמו: "ופשטיה דקרא ערד שם המדינה או שם עירו"; שם יז ע"ב תוספות ד"ה אשר לא ישא פנים: "פשטיה דקרא אפני אדם קאי"; חולין צא ע"ב תוספות ד"ה כתיב ויקח את האבן: "לפי פשוטו שלקח אבן אחת מאבני המקום". בכל המקומות האלה מביאים התוספות פירוש אחר — כפשוטו של מקרא — בניגוד לדברי הגמרא.

לקט תגובות על ספר הרב שמשון רפאל הירש. משנתו ושיטתו

לפני שנה, באביב תשכ"ב הופיע ספר הרב ש.ר. הירש, משנתו ושיטתו. הספר זכה לפרסומת ספרותית גדולה, החל בתוכנית מלווה מלכה ב"קול ישראל" במוצ"ש פרשת בהר תשכב והמשכה בעתונים, שבועונים וירחונים שונים.

לקמן לקט מתוך דברי הבקורת בעתונים. נסינו להעתיק במיוחד בקורת אופינית — הן בקורת חיובית הן בקורת שלילית. יצויין שציטוט בקורת שלילית אינו הוכחה שהמחבר לא הביע הערכה למאמרים אחרים בספר וכמו כן הבאה של בקורת חיובית אין פירושה שבעל המאמר לא הביע בקורת שלילית על ענינים אחרים.

יש ליחס חשיבות למחשבות והרהורים אשר התעוררו בלב הכותבים אגב קריאת הספר.

מודי על התעסקות במינות ובאפיקור-
סות כמו שזה גם הוזכר באחד המאמרים
בספר זה על הרב הירש.

... בעל המאמר הנ"ל (הרב משה
מונק) צודק לגמרי בתביעתו שתאוריות
מדעיות וביאולוגיות הנדונות בבתי ה-
ספר שלנו תהיינה מוארות באור התורה
ובאמיתתה הנצחית. בלימודים אקד-
מאיים אין להמנע מהתעסקות במינות
ואפיקורסות וזה ימשך כל הזמן שאין
לנו אוניברסיטאות יהודיות אשר בהן
שולטת רוח התורה ואשר בהן כל תיאור-
יה מדעית חויבת לתת דין וחשבון לפני
כס התורה.

במאמר יסודי מראה הרב י. ויינ-
ברג, מונטריו — אחד מגדולי התורה —
שגישתו של הרב הירש לערכים תרבו-
תיים כלליים מותנית בהשקפה אשר א-
ליה מכוונת תורה ה' את כל ההולכים
בדרכה — והם כל אלה אשר נמנים על
קהל עם ה'. הרב ויינברג מסכם שהרב
הירש יהיה — כמו לפני מאה שנה —

... דרך זו, על אף חשיבותה בשביל
אמריקה, חשובה יותר עבור ארץ יש-
ראל. הרב הירש קם לתחיה בארץ ה-
קדושה. זה הופגן בצורה ברורה בעבודה
ספרותית אשר הופיעה מקרוב תחת השם
"הרב ש.ר. הירש משנתו ושיטתו", ב-
הוצאת עזרא, ארגון הנוער התורתי ב-
ארץ ישראל.

... היהדות התורתית בארץ ישראל
אינה יכולה להרשות לעצמה לוותר על
אקדמאים דתיים, מורים דתיים, חימ-
איים דתיים, וכמו כן עורכי דין, מ-
הנדסים, חקלאים, אנשי מדע וכלכלה
נאמנים לתורה. תוך לימוד אינטנסיבי
בישיבות — מרכזי הלימוד לחיים תור-
רתיים — ימצא הנוער שלנו בא"י את
הבח להיות מוכנים לקראת תפקידיו
בחיים כיהודים ישרים, בלתי פשרניים
ובעלי הכרה איתנה. הרב הירש ידע
ששיטתו "תורה עם דרך ארץ" לא תמצא
את הסכמתם הלבבית של כל גדולי ה-
תורה. כמו כן ידע את האיסור התל-

דש ל"הווייה אחת"? איזו משתי דרכים
אלו עומדת יותר במבחן המציאות?
פ. ידידיה: "פניס אל פניס"
כא אייר תשכב.

...ושמא יש בכך מן הפרדוקס, ש-
דווקא ראשי החינוך של המזרחי בארץ
ביקשו לאמץ לעצמם במידה מסויימת את
שיטת החינוך של הירש, ואילו ראשיה
הרוחניים של אגודת ישראל ראו בעין
רעה הנהגת שיטת חינוך זו בארצנו —
להוציא חרדי גרמניה — ואין צריך לר-
מר ששללו השכלה גבוהה וחינוך אקד-
מאי, בניגוד לשיטתו של הירש. כמה
מגדולי ראשי הישיבות בישראל אף הת-
ריסו בלשון חריפה כנגד ה"ישיבות ה-
תיכוניות", שבהן מתחנך מיטב הנוער
הדתי מילידי הארץ, ושהן היחידות ה-
ממזגות "תורה עם דרך ארץ".

הירהורים אלה עלו בלבנו למקרא
המאמרים החשובים בספר שלפנינו. ו-
שמא זה יהא שכרם של העורך, של ה-
מחברים ושל ההוצאה, שהם פותחים פתח
לויכוח פורה ומפרה בסוגיות של תורה
ומצוות במדינה מודרנית — וויכוח,
שלצערנו, הציבור הדתי ברובו הגדול
מונע עצמו ממנו, מכיוון שהוא עני ב-
מנהיגים רוחניים בעלי "שאר-רוח ובעלי
אומץ-לב, כפי שהיה ר' שמשון רפאל
הירש, בשעתו ובמקומו.

יוד תמר: "מעריב" כא תשרי
תשכג.

מי שמצפה למצוא בספר "הרב שמ-
שון רפאל הירש" יותר ממה שהכותרת
המשנית מראה, אינה אלא טועה. לא
מחקר היסטורי ממצה על הרקע, שממנו
ובו פעל הרב שמשון ב"ר רפאל הירש,
לא ניתוח סוציולוגי או היסטורי-תרבו-

המורה הרוחני אשר יציל שוב חלקים
גדולים בעם ישראל מחילוניות ומהת-
בוללות.

הרב יוסף ברויאר שליט"א:
"בטאון קהלת עדת ישורון",
ניו-יורק תשרי—חשוון תשכג.

מעטים הם כיום הספרים שהופעתם
עושה רושם מחוץ לעולם-הספרות. וראה
זה פלא: זכה לכך דווקא ספר שאינו
עוסק בחדש, אלא באיש ובדברים ש-
מלפני מאה שנה. העיסוק והעיון בתורתו
של רבי שמשון רפאל הירש (תקסח—
תרמט) נעשו בשנים האחרונות ענין ל-
רבים.

...האם יש בתורתו של רש"ר הירש
משום מתן תשובה לבעיות האדם בך-
ימינו במדינת-ישראל המחודשת או ב-
תפוצות-הגולה העומדות לפחות ברגל
אחת מחוץ לחומות הגיטו?

על-כך מנסה להשיב בצורות שונות
הספר רב האיקות והכמות "הרב שמשון
רפאל הירש, משנתו ושיטתו" שיצא זה-
מקרוב בהוצאת קרן הלימוד של עזרא,
ארגון הנוער החרדי.

הספר הערוך בטוב-טעם נדיר למדי
בספרות הדתית מחולק לששה שערים.
...בהקשר זה דומה כי ראוי היה

לערוך השוואה בין תורת הרב הירש ל-
תורת הרב קוק לאו דווקא לגבי העניין
המחשבתי שבשתיהן (במידה מסויימת
ניתן הדבר להיעשות לפי המאמר פר-
קים במשנתו [של הירש] מפרי עטו של
שאל לוסטיג המופיע בספר), אלא לגבי
האפליקציה לימינו ולבעיות חיינו ה-
מתעוררות. שכן, הבעיה בתמציתה היא:
מה עדיף ומה הדרך ילך בה האדם "תו-
רה עם דרך ארץ", כשזו שוכנת אצל
זו, או "קידוש החול" והפיכת חול וקו-

אם נשוה את הקובץ להופעות קודמות דומות כגון גליון היובל של "האיזוראליט" בשנת תרס"ח, ניכרת כאן קודם כל ההשאיפה לנטוש את הגישה המנוליתית ולעיתים אף המונומנית להירש שהיתה רווחת בין חסידיו בגרמניה בכלל ובפרנקפורט בפרט, כאילו לא קם ליה דות לא פרשן, לא הוגה דעות ואף לא מנהיג ציבור כהירש. כותב הטורים עזר דנו וזכר משנות עבודתו כמורה מתחיל בבית הספר התיכון ע"ש ש.ר. הירש בפרנקפורט את יחסם הקריר ואף ה"עיון של כמה מחבריו הותיקים לגבי נסיונותיו להעשיר את הוראת המקרא ע"י מתן מקום לגדולי הפרשנות העתיקים והחדשים מלבד הירש, והרי פירושו לתורה זכה בחוג זה לכנוי "הקונטר" בהאידיעה.

בקובץ אשר לפנינו נעשה נסיון רציני לגאול את ש.ר. הירש מבידודתו המזהירה ולגלות את שרשי מפעלו הפרשני והרעיוני בהגותם של גדולי ישראל שקדמו לו — ולקבוע על ידי כך את מקומו ברצף תולדות המחשבה היהודית בכלל.

בהקשר זה יש לציין את המבחר של קטעים מתוך כתביו של הירש שנראה לנו כמוצלח ומאפיין במיוחד, במידה שנקלט מתוך פירושו לתורה ומהמאמרים ב"כתבים המקובצים" הדנים בנושאים מקבילים (כגון קרבן המלך, פרשת המלך, שני גורלות). נסיון זה מתווה את הדרך והשיטה, בהן יש לבחור כדי לתת לקורא העברי את המעולה והקיים מתוך פרשנות זו. לא ישרתו אלה השוקדים על ירושתו הרוחנית של הירש את הענין היקר להם, אם יעמדו על הוצאת התרגום המלא של פרושו לתורה שהיא עד היום גולת הכותרת במפעלו. הגשת

תי, אף לא חתירה להעמיד את האישיות המפלאה בתוך מסגרת תרבותית-היסטורית יהודית עולמית.

... ייאמר מראש: מאמריהם של אלה, שאינם חניכי אורה הרשיאנית בעצוריהם, הם הבהירים והמוצלחים ביותר. כוונתי קודם כל למאמרו של הר"ר קלמן כהנא, רבה של "חפץ-חיים" והתת-שר לחינוך. הוא מומחה להבהרת היסודות הסיסטימטיים-הדוגמאטיים של התורה שבעל-פה והוא למדן בקיאי שביקאותו עמדה לו גם כעורך. מאמרו על תורה שבכתב ותורה שבעל-פה במשנתו של הירש, יפה וברור. אגב, יש כאן הערה חשובה לגבי דעה, שהושמעה בזמן האחרון בנוגע ליחסו של הירש לגבי הערכת בקורת המקרא מבחינה מדעית. דעה זו, שעוררה הרב בחוגים רבים, ודאי שהיא מופקפקת. במאמר זה מתגלה הירש כמי שיש לו השקפה ברורה ומדויקת בכל הנוגע ליסודות הדוגמאטיקה והסיסטימאטיקה ההלכתית. גם עיוניו של הרב רפאל קצנלנבוגן בספרי היסוד של הירש "אגרות צפון" ו"חורב" ראויים לשבח. ודאי קרא רק את התרגום, אך הוא הצליח להרכיב תמונה ברורה בנוגע לבעיות העיקריות. הרב יששכר יעקב-סון, שיש לשער שאף הוא נתחנך באוירה הירשיאנית, אך הוכיח בכתביו, שבמרוצת הזמנים מושפע יותר, לכל הפחות בשדה פרשנות המקרא מזרמי מחשבה אחרים כגון שיטת רד"צ הופמן, תרם תרומה חשובה ביותר להבנת דרכו של הירש בפרשנות התורה. מי שקורא דברי ריו, שנאמרו מתוך יריעה רחבה ויסודית, מקבל מושג ברור ונאמן על שיטת פרשנותו של הירש מכל הבחינות.

בנימין דה פריט

23.11.62 "הארץ"

בדרך כלל, איננו נוהגים לקשר עם "תורה ועבודה" את הסיסמה "תורה עם דרך ארץ", ובהשקפה ראשונה נראה ה"דמיון דמיון" שבנוסח בלבד. ראיה מע-מיקה יותר תלמדנו שביסודו של דבר שתי הסיסמאות לדבר אחד נתכוונו, והיו לאחדים בידך".

באמרנו שדרכנו היא דרך "תורה ועבודה" אנחנו איננו מתכוונים לחלק את עצמנו "חציו לה" וחציו לכם" — חלק לתורה וחלק, מעצמנו, לעבודה. אנחנו בכלל איננו מפרידים בין שתי המלים, וחושבים אותן, יחד, לדבר אחד — וזה בעצם עיקרה של הסיסמה: ה"עבודה, עמל הכפיים, היצירה, מצוות ישוב הארץ — הם דבר הנובע מן ה"תורה ושייך אליה, ולא כפי שרצו אח"רי לומר. ובכן, עיקר הדגש — על קדושת התורה המתפשטת על כל שטחי חיי המעשה.

גם רש"ר הירש, מאה שנה קודם לכן, נתכוון ב"תורה עם דרך ארץ" ל"אותו הרעיון בדיוק. בניגוד לרמבמ"ן (ר' משה מנדלסון) שראה בהשכלה ה"כללית משהו שמחוץ ליהדות וניסה ל"הוכיח שאפשר להשאיר יהודי נאמן על" אף ההשכלה, סבר הירש שההשכלה היא, לפחות בדורו, אבן פינה ליהדות — עזר לה וסיוע, או במלים אחרות — ההשכלה היא בעצמה בחינת "תורה". ואין ניגוד ואין סתירה, ואדרבא קדושת התורה חופפת גם על המדעים — וכפי שאמר גאון אחר, במקום אחר ובזמן אחר: "כל מי שחסרה לו יד אחת בחכ"מה חיצונית, חסרות לו לעומתה עשר ידות בחכמת התורה" (בשם הגר"א מ"וילנא). ובכן, בולט וברור שהקשר אי-ננו מדומה, ושהסיסמה במקורה אחת היא.

שיטתו הבלשנית המיוחדת והמזוהה ב"חקר הלשון העברית כמות שהיא תחסום את גישתו של הקורא העברי לתוכן הפרשני והרעיוני במקום לפתוח אותה. פרושו לחלק ההלכתי של התורה ע"י הסברת המצוה מתוך התורה שבע"פ עומד בעינו גם בלי היסוד הבלשני, כפי שהדוגמאות המרובות שהובאו ב"ספר מוכיחות בעליל.

... אך היה כאן אולי מקום למחקר יסודי בבעיה אחרת, אשר אין זכר לה בכל הקובץ. הנה מאז עומדות שתי ה"תפיסות בתוך היהדות הדתית זו מול זו, של "תורה עם דרך ארץ" או "תורת חיים" וזו האחרת של רוחניות טהורה, ולימוד התורה בתור עיון טהור, ה"תכלות עיונית ללא זיקה למציאות ה"סובבת את כולנו, התרגלנו למחשבה כאלו האידיאל שהירש נתן לו בטוי קלאסי וראשוני נכפה עלינו על ידי פגי-שתנו עם תרבויות זרות, ואילו זה השני של התעלות עיונית טהורה הוא היהודי המקורי והאמיתי, אשר אליו בני דורנו שבים עתה אחרי שאבותיהם רעו זמן רב בשדות זרים. אך שמא נהפוך הדבר? שמא דווקא השקפה זו הרואה בלמוד הטהור אידיאל — שמא דווקא מקורה של השקפה זו בחוץ? אולי היא באה אלינו מעולם הפילוסופיה היונית-הקלא-סית דרך המחשבה היהודית של ימי הבינים? אין כותב הטורים האלה מוסמך לדון בבעיה זו, אך נדמה לו שדיון אמין ונועז בה מתוך הכרה שיש כאן שתי גישות יסוד, היה יכול להיות לכ"בוד הקובץ ולכבוד הרב הגדול אשר לו הוא מוקדש. אך לשם כך דרושים היו בפרהסיא הדתית שלנו אומץ והעזה.

יעקב רוטשילד

דעות" חורף תשכג

הספרות העיונית לנוער הדתי לא נתברכה בשנים האחרונות בעושר רב. מעטים הספרים והקונטרסים, המיועדים למדריכי הנוער הדתי ובוגריו, המרחיבים את האופקים ומעמיקים את הידע. משום כך יש לקדם בברכה חמה כל ספר חדש בתחום זה, ובמיוחד ספר התורם לעיצוב השקפת-עולמו של הצעיר הדתי ומעוררו למחשבה ולהגות. דבר טוב רחש ליבם של אנשי אירגון עזרא, ב"ה הוציאם ספר בן 382 עמוד על: „הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו... חלקו הראשון של הספר, המוקדש לתיאור חייו ומשנתו, מגולל בפנינו יריעה נרחבת של פרשת-חיים נסערת ותוססת על רקע פעילות ציבורית רב-גונית. מכל מקום נראה שמשום מה נתקפחה דווקא עיקר פעולתו. מצויים כאן מאמרים על משנתו העיונית, על פעילותו הציבורית, על פרשנותו ההלכתית, ואילו פעלו החינוכי, הרעיוני ו-הגשמתו, לא זכה לתיאור מקיף. אמנם נזכרת שיטת „תורה עם דרך ארץ“ ב- כמה מן המאמרים בחלק זה, אך חסר התיאור השלם, שיבהיר לקורא את פרטי הפעל החינוכי הגדול על שלביו השונים והשפעתו המרובה על החוגים החרדים בקהילות השונות. נדמה איפוא שחסר העיקר בספר, שעה שבאו להעלות פעולותיו האחרות של הירש, ה- חשובות כשלעצמן, אך בכל זאת משניות בלבד לעומת העיקר, — המעשה החינוכי הגדול.

מרדכי אליאב

„הצפה“ ט תשרי תשכג

שיטתו של הרב הירש ז"ל אינה לי-אמיתו של דבר אלא פירוש מעשי ליסוד של „לית אתר פנוי מיניה“ שבספרי ה-

...נראים הדברים, שעומדים אנו היום בפני מצב הדומה מבחינות רבות למצב שהיה קיים בגרמניה בדורו של הרב הירש, ומבחינות רבות אף יותר חמור וקשה ממנו. המרחק בין רוב תור-שבי מדינת ישראל ובין „היהדות“ ב-מובנה האמיתית נובע בודאי מאותו „ני-גוד“ כאילו שבין התורה ומצוותיה ובין התרבות והציביליזאציה הכללית. מצב זה דורש בראש ובראשונה הבהרת ה-מאור שבתורה „לאותם נידחים ומרוח-קים והוכחת עליונותה המוחלטת של התורה בכל שטחי החיים. דבר זה היווה עיקר עבודתו של הירש, שהצטיין ב-מיוחד בהסברת רעיונות התורה באס-פקט מוסרי חינוכי הן בע"פ והן בכתב. ואם כי אין אפשרות להעתיק את שי-טתו אות באות, יש בודאי ללמוד ממנה הרבה. ביטוי קולע לכך אפשר למצוא בספר במאמריהם של הרב יחיאל יעקב וויינברג והרב משה מונק (המנסה ל-הציע תכנית לימודים לבית-ספר תיכון בימינו לאור עקרונותיו של הרב הירש) וניתוח ממצה של המצב בישראל בימינו נמצא במאמרו של הפרופסור יחזקאל קוטשר.

גם הקיבוץ מתלבט בעבודתו החינו-כית באותן בעיות. הנסיון ליצור דמות של עובד אדמה, משכיל ותלמיד חכם ויודע תורה נתקל באותן שאלות ועדיין לא נמצא להן פתרון נאות. כמובן שאין במאמרים הנ"ל משום „רצפט“ כדוק ו-מנוסה לפתרון, אבל הכיוון המוצע בהם הוא בודאי חיובי.

ידידיה כהן

„עמודים“ — בטאון הקיבוץ הדתי
תמוז תשכב

זו שהובהרה על ידי טובי הסופרים ה-
חרדים בספר ערוך בטוב טעם ודעת
שלפנינו היא מקורית ומשוכללת. שיש
בה שלימות ותועלת מעשית וראויה ל-
תשומת לב מיוחדת מצד היהדות החר-
דית היוצרת במדינתנו. שיטה זו אם כי
היא מבוססת על השקפת ההבדלה, נוסח
החת"ם-סופר ותלמידיו ז"ל, אין ההבדלה
האירגונית מחייבת גם התכשורת למצי-
אות, שממנו יוצאים להסתערות על ה-
מציאות, ומתוך הכרה כי המציאות ונ-
סיבותיה הן החומר עליו מרכיבים את
הצורה.

...ומכאן פתח ויסוד לחיים תור-
תיים מלאים במציאות הארצישראלית. כי
שיטה זו אינה שוללת, היא רק כוללת
ומקיפה הכל. היא אינה מכירה בצירוף
שבין דת ולאומיות בנוסח של "דתית-
לאומית", שכן צירוף זה מזכיר צירוף
דומה, שנגדו לחם הרב הירש ז"ל. שיטה
זו רואה במציאות את מציאותו של חומר
שאותו מקדשים בקדושת התורה על
טיבו של חומר זה אין מתווכחים. הוא
קיים משמע שהוא דורש טיפול. הוא
קיים. יש להלבישו מחצלות של תורה ו-
אמונה. הוא קיים הריהו "דרך ארץ" ויש
לקשרו לתורה בקשר טבעי שבין חומר
לצורה, ובין אמצעי למטרה.

יהודה נחשוני
„שעריים" כט טבת תשכג.

... ייאמר בפה מלא: ספר זה עשוי
מאין כמוהו לשמש מפתח לעולם המת-
שבה ה"הירשיאני". אתה מוצא בו פרקים
מרתקים על חיי האישי (ביוגרפיה כתובה
בידי נינו, מרדכי ברויאר). מאמרים אה-
דים, כתובים מתוך בקיאות ומתוך חיבה.
המדגימים את דרכו של הרב בפרשנות
התורה (הרב יששכר יעקבסון), בעצוב

מקבולים. הוא הוריד את המחשבה הזאת
לשטחים שאיש אחר לא התעניין בהם
עד בואו. גם החסידות עשתה אותו מע-
שים בשטחים אחרים. וודאי אינה דומה
הפעולה של השלטת רוח התורה בעניני
מקח וממכר או ענינים הגשמיים של
הפרט להשלטתה במציאות של תרבות
גרמנית, אולם השוני בענין זה הוא
במציאות ולא בחפיסת העולם. היסוד
לקשר שחייב להיות בין התורה למציאות
דומה בכל המצבים. יסוד זה רואה בכל
מציאות קיימת חומרי גלמי, שאותו יש
להלביש מחצלות של תורה ואמונה. ר' ש.
רפאל הירש הצליח להלביש מחצלות
אלו למציאות קשה ומזורה ביותר, ואם
הצליח סימן ליכולת וכוח הגלומים ב-
אדם לעשות גם את הנדמה לבלתי אפ-
שרי. אמנם הוא עשה את עבודתו במס-
רות-נפש, באמונה לזהטת, במאמץ על-
אנושי ובכשרון יוצא מגדר הרגיל. ת-
כונות וסגולות אלו מהנדירות וקשה למ-
צוא אותן בצירוף כזה בבני-דורנו, אבל
מעשהו לימוד מאלף הוא כי תיתכן אפ-
שרות כזו, ואף על פי שתמהמה תחכה
להם שתבוא.

... עורכי הספר „הרב ש"ר הירש
ז"ל ומשנתו" התאמצו להישאר נאמנים
למקור מחצבתם ומסרו לנו שיטה ערוכה
ומסודרת של תורת רבם, כפי שנאמרה
בשעתה וכפי שהצליחה להגשים רעיו-
נותיה בחיים, שיטה ערוכה ומסודרת של
תורת רבם, כפי שנאמרה בשעתה וכפי
שהצליחה להגשים רעיונותיה בחיים,
שיטה שהם רואים בה גם עתה תורת-
חיים, שבכחה לפתור את בעיות דורנו
הקשות במקום ששיטות אחרות לא הצ-
ליחו לפתורן ולענות עליהן תשובה קול-
עת.

ואמנם יש להודות על האמת. כי שיטה

ולמעלה מ-30 "ליקוטים" קצרים מפרי עטו של הרב הירש, מדגם יפה של מפעלו הספרותי. הבקיאים בכתבי הירש (ויש לשער, שמספרם של הללו הולך ומתמעט בשל קשיי השפה) ימצאו ענין מיוחד בשערים ד וה, המכילים פרושים, מאמרים ושו"ת, שהיו עד כה גנוזים בכתבי יד או בכתבי עת בלתי מצויים. — סקירה ביבליוגרפית, הערוכה בדייקנות מדעית ע"י הרב כהנא, חותמת את הקובץ. (חבל מאד, שהתרגומים והעיינות בודים האנגליים לא נסקרו ברשימה זו). . . . לא כאן המקום להעריך את מפעלו הרב-צדדי של ש"ר הירש כמנהיג וכמחנך, כפוסק וכפרשן, כסופר וכפייסן לוסוף. מובן מאליו, שגם הספר שלפנינו אינו ואף אינו מתיימר להיות מחקר מדעי של אישיות מופלאה זו ועל יצירתה. תהא אע"פ שיש בו יסודות רבים מאד למחקר כזה. לכל לראש, זהו ספר עזר, שדרכו יוכל המעיין להכיר את הקף מפעלו של הירש, לטעום את טעם שיטתו ולהתבשר מריחה. אך אין זה רק "מבוא" לכתביו של הוגה-דעות מקורי: כמות שהוא, מהווה הספר אוצר בלום של רעיונות ושל דעות על בעיות מרובות, הן מנסרות גם כיום בחלל עולמנו. הרב הירש ידע והענין לנקוט עמדה ברורה וגאה בכל שאלה, שעמדה על הפרק, ו-אותה העזה, אותו בטחון פנימי, חסרים לנו כל כך. על כן בבואנו לפתור — ב-וויכוח העיוני או בחיים — שאלות חשויות המטרידות אותנו, נמצא בקובץ זה הדרכה נאמנה (בכלי ראשון או בכלי שני) מפי אחד מגדולי המנהיגים הרוחניים, שקמו לנו בדורות האחרונים.

משה ארנד: "שדה חמד —
בטאון מורים דתיים" אדר—
ניסן תשכג.

השקפת עולם (שאל ליוסטיג), בהסברת המצוות וטעמיהן (הרב ד"ר י"י גרינפלד), בקביעת דפוסי ארגון של "הקהלה הפורשת" (ד"ר ש' עהרמן) ובפרוש סוגיות-הלכה קשות (הרב ב"ז יעקבזון). — הרב קלמן כהנא מברר במאמר תמציתי — בחינת מועט המחזיק את המרובה — את שיטתו של הירש בהבטת היחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, תוך השוואתה אל שיטותיהם של מלבי"ם, בעל "דורות הראשונים" ואחרים; הרב ר' קצנלבוגן — אגב עיונים ב"אגרות צפון" וב"חורב" — וכן הרב י"י ויינברג, כל אחד לפי דרכו, סוקרים את העקרונות החשובים ביותר, שבהם דגל הרב הירש הלכה למעשה; שני המאמרים מבהירים את הרקע ההסטורי, שמתוכו צמחו עקרונות אלו, ואת היחס שביניהם לבין שיטות אחרות, כגון שיטת המוסר של ר' ישראל מסלנט. — המאמר הארוך ביותר שבספר — הוא מאמר העורך: "בעקבות גדולי ישראל באשכנז" — נוגע בבעיה ההסטורית החשובה, באיזון מדה ממשיך הרב הירש "המהפכן" ללכת בדרך קודמיו הגדולים. בבקיאות מפליאה מגלה ומוכיח יונה עמנואל בחבורו העשיר והמענין, שכמה וכמה מן הדעות ומן הפעולות, המציניות את הירש, אינן אלא בבחינת "קנקן חדש מלא ישן". — הרב מ' מונק ("תורה עם דרך ארץ ב' ימינו") מנסה ליישב את שיטתו של הירש על ביה"ט התיכון הדתי שבישראל ולקבוע עקרונות להרכבת הכניתו לבנים ולבנות. ואילו פרופ' י' קוטשר בודק את מדת ההצלחה והכשלון בשיטת "תורה עם ד"א" בארץ ישראל ומעלה אגב כך בקורת נוקבת על דרכי החנוך ה"מקובלות" — אמנם בלי מסקנות ברורות כל צרכן. — שער ג כולל 8 מאמרים

מכתב מהרב אליהו א. דסלר זצ"ל על „תורה עם דרך ארץ“

על יד התגובות השונות על „ספר הרב ש. ר. הירש, משנתו ושיטתו“ אנו מפרסמים כאן מכתב של הרב דסלר זצ"ל, שטרם נדפס. מכתב זה נשלח בזמנו לראשי ישיבת גטסהד שבאנגליה כאשר צף רעיון להקים מכון ללימודים כלליים ע"י ישיבת גטסהד, לשם הכשרת מורים חרדיים. יש להבין את הסכנה לישיבה גדולה בהקמת מכון כנ"ל על יד הישיבה, במיוחד כשמדובר בישיבה שהוקמה במאמצים גדולים בגלות אנגליה. כמוכן שיש עוד לדון על כמה פסקאות במכתב זה, אבל יש חשיבות רבה בדברי הרב דסלר על המחיר שכל שיטה משלמת בהגשמתה של דרכה החינוכית. המכתב הופץ בהוצאת סטנסיל בשנה החולפת — לרגל יום הזכרון של הרב דסלר — כה טבת תשכ"ג — ע"י תלמידיו בבני ברק — כנראה כתגובה להופעת הספר הנ"ל על הרב הירש זצ"ל.

ב"ה, יום ג' לפ' בהר תשי"א, בני-ברק.

שלום רב לכם ידידי היקרים והאהובים לי הרבה מאד מוה"ר... הי"ו
והרב מוה"ר... הי"ו תהי ברכת ה' עמכם.

קבלתי את מכתביכם היקרים וטרם עניתי כי עדיין הייתי נוהג בזהירות של שרידי חולי וממעט בכתיבה, ואח"כ כשהתחלתי שלא להזהר כל כך הלא קפצה עלי עבודת הישיבה הק', ובכן נא תסלחו. אמנם מכיון שנוגע לפרובלמה (בעי') עמוקה מאד אשר נגעתם בה במכתביכם מוכרח אני להזדרז ולכתוב.

בדבר הכתה לבחורים (סמנריון למורים), אין לי שום ספק שתזהרו בתכלית הזהירות שלא לקבל אל הסמנריון אלא כזה שאין בו רק תועלת הצלתו ואשר אילו לא קבלתם אותו הי' נכנס באוניברסיטא בתור תלמיד פנימי עכ"פ. וגם את זה לא תעשו על דעת עצמכם אלא ע"פ עצת רבנו הרב אב"ד הכהן הגדול שליט"א. כל זה ברור לי מאד ואינני מסופק כלל בדבר כי יש לסמוך על הכמת לבבכם ויר"ש שקדמה לחכמתכם וכו'. ואעפ"כ אני רואה בזה בעי' עמוקה מאד, וקרוב מאד ללבי ליעץ לכם להניח את כל הענין כולו בשב ואל תעשה.

ידעתי גם ידעתי כי יש בזה קדוש השם גדול והצלת נפשות ממש. אמנם שאלה אחת יש לי לשאל. במה נוכל להבטיח אשר מציאות מוסד כזה לא יחליש את בחור הישיבה במשך למודו שמה, היינו בחור אשר אילו לא הי' נמצא סמינר כשר כזה ואופן לימוד באוניברסיטא עם הכשר מצוין כל כך אז הי' לומד בישיבה ונשאר בן תורה ממש ולא הי' עולה על דעתו כלל לעשות הכנות לאוניברסיטא ולא הי' שם לעצמו כלל תכנית של... וכדומה. ועתה כאשר לפניו מציאות כזו, אז כבר עיקר למודו בישיבה הק' חלוש הוא מתחילתו ומתפתח

באופן כזה ובהשקפה ושאיפה כזו אשר לא יהי' אח"כ ספק בדבר שראוי להכניסו לסמנריון וכו' למען הצילו. וכבר אמרו חז"ל "לא עכברא גנבא אלא חורא גנבא". ועתה הבעי' מניין לנו הבטחון כי לעומת אשר אלה שלפנינו כבר באמת צריכים תיקון בסמנריון כזה כי כבר נגע ללבם חשק השגת... עכ"פ אולי לעומת תיקון אלה נגרום אשר הרבה (במשך הזמן) יצטרכו לתיקון, ונהי' אנחנו רופאי הנפשות אלה הגורמים למחלתם. אולי תוכלו לבאר לי יותר, אבל לפי שעה אינני רואה שום תיקון לבעי' זו גם בצירוף רבני הישיבה עצמם. הקלקול שנקלקל יהי' קודם הרבה לשאלת קבלת הבחור לסמנריון, ואם גם תקבלו לסמנריון מעטים מאוד, מכל מקום ענין האפשרות הזו יבלבל את מוחותיהם של הרבה בחורים, וגם כאלה שסוף סוף לא יגיעו אל הסמנריון וכו'. הן ראינו כי כשיסדו כולל אף שהוא בעד מספר מצומצם מאד של הבחורים המצוינים ביותר, וגם המספר מצומצם בגלל החוסר הפנסי מ"מ זה העלה את מספר בחורי הישיבה במשך שנים מועטות פי חמש. זהו מפני שכמה חשבו ותקותם היתה שיצליח בידם לעלות לכולל והשאר נמשכו אחר אלה וכה יצא השם (וגם במציאות) כי מתגדלת הישיבה ועי"כ נתגדלה עוד יותר וכו'. אם כן הוא לצד הטוב ק"ו לצד הרפיון מן התורה ח"ו, אשר הס"א משתדלת בזה בכל עזו.

ואוסיף לבאר, כי ברור לי שתבינו אותי ותדעו שכונתי בזה לביורר האמת. הנה בבעי' עיקרית זו הוא תכן ההפרש שבין שיטת החינוך של פרנקפורט לשיטת החינוך של הישיבות.

פרנקפורט התירה את המדע והכניסה את הלימוד באוניברסיטא לכלל ה"לכתחילה" שבחינוך. המחיר ששלמו בעד זה, הי' שנתמעטו מספר גדולי התורה בין חניכיהם, ואפילו מאלה שלמדו תורה בישיבות פולין וליטא ואת המדע באשכנז רק מעטים מאד מהם (ממש נער יכתבם ואולי פחות מזה אפילו) אשר נהיו ללומדים גדולים.

אמנם הרויחו בזה אשר מספר המקולקלים אצלם הי' קטן מאד, ואם כי בעצם טהרת ההשקפות בנוגע לאמיתותה הגמורה ממש של שיטת התורה הק' במקום שהתורה סותרת ה... הי' לקוי קצת ע"י איזה שותפות משונה ואפשר לצרף סתירה ממשית בלב א', מ"מ נשאר כמעט כולם מקיימי מצוות במס"ג וכמה מהם זהירים מאד אפילו בדקדוקי המצוות.

אבל שיטת הישיבות — להעמיד למטרה יחידה לגדל גדולי תורה ויר"ש נא, ובשביל זה אסרו את האוניברסיטא לחניכיהם כי לא ראו שום עצה איך לגדל גדולים בתורה אא"כ ירכזו את כל מגמת חניכיהם אך לתורה בלבד. אמנם לא נחשוב שלא ידעו מראש כי בדרך זו יקלקלו ח"ו כמה מאשר לא יוכלו לעמוד בקצוניות זו ויפרשו מדרכה של תורה, אמנם זהו המחיר אשר ישלמו בעד גדולי התורה ויר"ש אשר יתחנכו בישיבותיהם. כמוכן, שהם עומדים על המשמר לעשות מה שאפשר לתקן את אשר לא יוכלו להשאר בני תורה, אך לא בדרך אשר תמשך אחריהם את השאר, למשל, אלה שהוכרחו להניחם לצאת, ראו במקצת

שישארו חנוונים או שאר עניינים שאינם מקצוע. אשר איננו צריך הכנה וגם אין כושר את הלב של התלמידים. אבל אלה אשר חפץ לבכם ללמוד מקצוע וכש"כ אשר בחרו במקצוע אקדמי, לא טפלו בו כלל, שלא לקלקל את האחרים משום תקונו של זה. ושמעתי שסמכו את זה לאו"ל „אלף נכנסים לחדר וא' יוצא להוראה אמר הקב"ה בזה אני חפץ כו". וגם מזכירים את דברי הרמב"ם ז"ל במכתבו לתלמידו הר"י עקנין ז"ל „ימותו אלף סכלים ויהנה ממנו חכם אחד“.

ומעתה צורת הבעי' שלנו אחרת היא לגמרי. אם גם נתיר לבנות מוסד ע"פ שיטת פרנקפורט, להציל את הנחשלים, אבל אנו צריכים לדעת מראש כי במדינה שנשכין בה חינוך כזה לא תתרבנה בה ישיבות בטהרת השקפותיהן, ולא יקל לחנך במדינה ההיא גדולי תורה מצוינים. ואם נחפוץ לחלק מדינה ולצפונה שבה יבנו ישיבה בטהרתה, ולדרומה מוסד אקדמאי עם יר"ש וקצת הורה אנו צריכים להתיישב אם יש לנו תקדים לזה. ואם ח"ו לא נקלקל יותר מאשר נתקן. (צריך לדעת כי מוסד כמו דזוס קאללעדזו לא יפסיד כ"כ לישיבה בדור זה כמו מוסד אקדמאי עם ירא"ש. והטעם מובן מפני שהבחור השייך קצת לישיבה בדור זה כבר הוא יר"ש כ"כ שלא ילך לדזוס קאללעדזו). מכש"כ שא"א לכאורה להתיר להעמיד מוסד כזה בו במקום שעומדים בו ישיבה וכולל ובשכינות ממש בריחוק מהלך של 5 רגעים, ומה גם בצירוף הדיעות, בלי מחלוקת המבדלת זה מזה. וכש"כ שהישיבה היא כמעט היחידה במדינה בגדלה ויטיבה.

נתבונן נא עוד יותר, מה יהי' לאחר גמר המחזור הראשון, ומן הסמינר יצאו כאלה שהם מורים טובים עם דרגה אוניברסיטאית ועם ירא"ש וקצת תורה (פי' עם סמיכה מהישיבה להוראה וכו'). האם לא יהי' נסיון גדול אף לבעל כשרון המצויין הלומד בישיבה כי ילך לו בדרך זו, והאם נוכל לבטוח כי בנינו ממש יוכלו לעמוד בנסיון זה.

לא אחי היקרים, קרוב אני לראות בזה את עצת היצר. עצה מחוכמת שלו להטעות בה את מצויינינו היותר חשובים! ואיני רואה לעצמי אפשרות להמנות עם הענין הזה. יודע אני ברור, שכוונתכם לטובה דהיי' כי אך בסביבת ישיבה וכולל כאלה אפשר לבטח שהסמינר יהי' בתכלית הכשרות, אמת הוא כי כן. אבל בסביבת סמינר הכשר בתכלית ההידור אפשר שיחרבו ח"ו ישיבה גדולה עם כולל מצויק (היחידי בעולם) גם יחד.

ואזכיר בכאן מה שכתוב בזהר הק': הנה העלאת נצוצות הק' (פי' הר"צ הכהן, נצוצות הק' היינו האפשרויות שיש ברחוקים להחזירם למוטב עכ"פ מקצתם והיי' ע"ד או"ל בעמון ומואב ב' פרידות טובות יש לי להוציא מהם רות ונעמה) הוא דבר גדול מאד, אבל מ"מ הרי צריך האדם להוריד את עצמו אל הנצוצות, ואסור הוא אם לא על פי הנבואה מאת ה'. ומביא הזהר ראי' נפלאה מהושע. הרי מה שנשא הושע אשת זנונים וילדה לו בנים זנונים, הי' לשם תיקון הדור והי' ברור נצוצות קדושה דשם, ומ"מ לא הי' עושה הושע כזאת אם לא על פי הנבואה במפורש. נפלא הדבר מאד מאד אשר הזהר מביא דווקא ראי' כזו

וכן מנח (דבודאי לשמה קעביד) וישת מן היין וישכר ויתגל כו'. עיי' את ד' הזהר פקודי (רמ"ה) ד"ה היכלא קדמאה כו' (ובאור מה שכ' שם שירותא גו מהימנותא היי' דשלא לשמה היא ההתחלה ומתוך שלא לשמה היי' העלאת נצוצות. ודוקא מתוך אספקלריא שאינה מאירה הוא התחלת הנבואה עיי"ש. ומ"מ זולת שלא לשמה במעשה קדושה כל שאר אופני העלאת הנצוצות אסורים.

הנני מוכרח לגמור כי אץ אני ואומר לכם שלו' וברכה מרובה והשי"ת יצליחכם ותררו רב נחת מבניכם נחת של תורה וירא"ש ומכל תלמידים שי'.

והנני ידידכם

אליהו א. דסלר

להראות גם כלפי חוץ את חשיבותה היתרה והיחידה במינה של ציון וירושלים למען הלאום, והתביעה אל העם להפגינה ע"י דאגה מיוחדת למגדלים, החומות והארמונות מצד כל כוחות העם, ולהודיע לדורות הבאים כי הנפש הרוחנית, המוסרית והמדינית של העם חיה בציון-ירושלים וכי ה' אשר תורת רצונו שוכנת בציון והנערץ בירושלים, הוא שישאר אלוקינו לעולם ועד, ובתור כזה ינהגנו עד מעבר לתמותת העמים.

הרב שמשון רפאל הירש : תהלים מה, יג