

# הפעיו

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

הוצאת והכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org  
ע"י היים תש"ט

## בתוכן:

לדרכה של יהדות התורה באשכנז / הרב קלמן כהנא  
 על ארגון היהדות החרדית בהונגריה / הרב ש. א. זוסמן-סופר  
 פרקים בתולדות רבי שמשון רפאל הירש / מרדכי ברויאר  
 עיון בפירוש רש"י על התורה / הרב יהודה קופרמן  
 דברות ראשונות ודברות שניות / מנחם בן ישר  
 מילון ישראלי: "מדינת חוק" / מ. ב.  
 תגובות: א. השופט ושופטיו — חיים כהן ואתגר  
 ב. השיבה שיפטינו כבראשונה  
 ג. עבירה גוררת עבירה

תשובות "מראה יחזקאל" לר' יחזקאל פאנעט זצ"ל / י. יוסף כהן  
 עקרי תורת ישראל במשנתם של הראשונים / מנשה בן חיים  
 היחס לאומות העולם ולחכמות כלליות בספרי בעל תוי"ט /

יונה עמנואל

חנוכה — דברי מחשבה



## לדרכה של יהדות התורה באשכנז

(מתוך נאום בעצרת זכרון בביהכ"נ בקבוץ הפץ חיים למלאת 25 שנה  
לשריפת בתי כנסיות בגרמניה)

אשכנזי, שם ארץ זו באירופה, כפי שכונתה בפי עמנו, הפך למושג. לא ארץ מסוימת, אלא גולה שלמה. גולת אשכנז שהשתרעה על מערב מרכז ומזרח אירופה, הפכה ארץ זו לארץ מוצא ליהדות ארצות אירופה אחרות, ממנה יצאו ואליה חזרו אף גלים גלים לתקופות. ובה עוצבה דמותה של אותה יהדות אשכנזי בגולתה. משם גם עלה הכורת ובא החורבן לאותה יהדות אירופה. "ליל הבדולח", התחנה האחרונה בשלב הראשון של הכחדת יהדות גרמניה, הנה התחלת ההשמדה של יהדות אירופה.

אם נתבונן מה אפיין את יהדות התורה בגרמניה בדורות האחרונים, נדמה לי שלא נטעה אם נאמר שהיתה זו עמידתה מול האמנציפציה. מסופר על בעל החת"ם סופר שכשהגיעה אליו הידיעה על מתן האמנציפציה בארצות מערב אירופה פרץ בבסי. והבכי הזה ראוי להתפרש גם כביטוי לפקפוקים שעלו בו האם יוכל לעמוד העם מול הסכנות הכרוכות באותה אמנציפציה, היעמוד במבחן זה.

והיו מרכזים יהודים שלא עמדו בו במבחן. והראשונה שעמדה בו היתה יהדות גרמניה. לא "קהלה נפרדת" ולא "תורה עם דרך ארץ" הם היסוד לדרכו של ר' שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל. אותן מלים בהם מסיים הסופר הבלתי נשכח ר' אליג שכנוביץ את ספרו "אור מערב" והלקוחים מספריו של רש"י, בהם באה לידי ביטוי נכונותו ללא חת להשאר נאמן לה' ולתורתו אף אם ישאר בודד במערכה, אף אם ישאר אחד ויחיד, כי לא הכמות של המאמינים קובעת את אמתותה של התורה — הן הן העמידה באותו מבחן. וזכורני, מה עמוק נחרתו המלים על לוח לבי, לבו של צעיר, נער הבא מארץ פולין לברלין ונכנס לראשונה לביתו של מורי ורבי ר' יוסף וולגמוט זצ"ל ובפרוודור הבית נתקל בכתבה: "אני וביתי נעבוד את ה'". זה היה סוד קיומה של יהדות גרמניה התורתית.

מכאן שאבה כח להתמודדות.

היא הועמדה מול תרבות נוצצת. מול תרבות מושכת בכח הגיונה, בהישגיה, בהקיפה. ולא יכלה לערוך חיץ, להקים חומה אטומה, בינה לבין עצמה. ידוע ידעו גדולי אשכנז את הסכנות שבהתעסקות בחכמות חיצוניות אם ע"פ סיסמת "תורה עם דרך ארץ" שהשתמש בה רש"י הירש, אם מתוך סיסמתו של רבי עזריאל הילדס-היימר: "בכל דרכיך דעהו" — על ידה רצה להוציא מתוק מעו לידיעת ה'. הנה כי כן מתאר במלים ברורות ר' יוסף וולגמוט היאך פעלו עליו כתביו של רש"י הירש בהיותו עלם בן 20 ובהיותו נתון לכל גלי התקפה של דיעות הכפירה הגלומות בתרבות הכללית. ידוע ידעו כי ישנה סכנה של מיעוט למוד תורה על ידי התעסקות

בחכמות אחרות. אבל ידעו עם זאת את החוקים המבחינים של חוסר אפשרות להגביל עצמם בד' אמות של הלכה גרידא, ושעליהם לנסות להקיף את החיים על כל תופעותיהם, שעליהם להתמודד עם כל תופעות התרבות. לא ראו בחכמות החיצוניות חו"ח השלמה לתורה. ידעו כי התורה לבדה נותנת את תוכן החיים ליהודי היא מעצבת את ישות האדם — כפי שתוארו הדברים בצורה מקיפה ע"י מורי ורבי הגאון רבי יעקב יחיאל ויינברג שליט"א במאמרו "תורת חיים" (בספר "הרשר" הירש משנתו ושיטתו"). יהדות גרמניא התורתית הועמדה בפני התפקיד להפעיל את כחה של תורה בכל מעשי האדם וכך קיוותה להתגבר על מבחן האמנציפציה. ואכן חדר חדר ר' שמחה זיסל מקעלים ("אור רש"ז" בראשית ע' נ"א) להבנתה של אותה דרך באמרו "קשר המדינה וישוב העולם על כנו הוא כונת דרך ארץ". עיצוב דמות החיים כולם, חיי הפרט והכלל ולא התעסקות בחכמות חיצוניות, או חיפוש השלמה לתורה בילדי נכרים, הנה "תורה עם דרך ארץ". וזו היתה תשובת יהדות התורה בגרמניא לאתגר שבאמנציפציה.

במקומה השאלה מה זו אומרת לנו? האם טובה הדרך אף עבורנו?

נדמה לי כי התשובה: כן ולא.

לא, אם נתכוון לתעתיק. לא יתכן ואין הכרח להעבירה לימינו אנו, למסיבותינו אנו, לארצנו אנו.

לא יתכן, כי נשתנה הרבה בתרבות העמים.

עומדים אנו בפני הדגשת המדע המדויק, מדעי הטבע, הטכנולוגיה מול מדעי הרוח — הדגשה שכמעט ואינה משארה מקום — וההתלבטות בשאלה זו רבה — לעיצוב דמות האיש ע"י הרוח. מול האוניברסליות, הכלליות שבעבר, בו הושמעה סיסמת "תורה עם דרך ארץ", הננו עומדים בפני ספציליזציה, בפני התמחות חדיצדדית, שבה אותה דרך של "תורה עם דרך ארץ" איננה נראית ואין אותו הכרח שהיה שם. שם לא היינו אדונים לעצמנו. בסביבה זרה, תרבות זרה עמדנו. כאן אנו יכולים לנסות — עם כל העובדא שאיננו יכולים להשלות את עצמנו שנחיה באי בודד ומבודד — להמעיט את השפעת הזר, לעצב את שבע החכמות לא כחכמות חיצוניות, אלא כנובעות מהתורה וכמשרתות את התורה.

אם "תורה עם דרך ארץ" אכן פירושה עיצוב החיים על ידי התורה, חיי הפרט וחי הכלל, הכרת אחריות לאומית ומדינית, הכרח אחריות לישובו של עולם — הרי שהכרחית היא ועלינו לחפש הדרך אליה.

\*

אין בעל הנס מכיר בגסו. עמנו בארצו, עם התורה בארצנו בכלל זה. אחרי החורבן האיום של מרכזי התורה באירופה, אחרי שנמחו ונמחקו כליל, קם מתוך האפר, מתוך עיי החרבות, הנס של מרכז התורה בארץ הקדש — מרכז התורה בעל חיוניות מרובה, כח השפעה רב, רצון חיים ויצר התפשטות.

וכאן עלינו ליצור, באותה מציאות, ויאמר: מציאות אינם רק ארץ המתוחה מתחת לכפות רגלינו, אינם רק שמים המתוחים מעל ראשינו, אינם רק תנאי קרקע, אינם רק נתוני אקלים, אינם רק גבולות יבשה זים. מציאות היא, מציאות בולטת,

מציאות מכרעת, היא מציאות של ארץ אשר לעתה לא אלקיד בה מראשית השנה ועד אחרית השנה. מציאות של עם ה'. מציאות של עם נבחר. מציאות של ארץ חפץ, אשר למענה, בשבילה במיוחד, ניתנה התורה. תפקיד הדור לעצב אותה מציאות, לעצב את עצמנו בה, לעצב את "קשר המדינה וישוב העולם על כנו" מתוכה. זו היא תורה עם דרך ארץ המוטלת עלינו. מי יתן וימצא פרשן ומורה דרך לה.

\*

---

כי עולה לשם וחטאת מכפר, לא מקדש לחם רק שלמים, שלכן נקראו שלמים ששלום לעולם, כי המשכלות האמיתיים בהתבודדו אינם מקדשים את החומר, רק ההנהגה במעשים ובעניינים חומריים עפ"י התורה, הם המקדשים החומר וכוחותיו וכל ההנהגות העולם, ולכן רק שלמים בכוחם לקדש את הלחם, ומה שכהנים אוכלים שלמים הן מצד שליחות מן הבעלים מכללות ישראל שהם הבעלים בשלמי צבור, אבל כא עולות שהוא אינו לבעלים וז"ב (וזה ברור). וזה שאמר הושע כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלוקים מעולות, שכולו כליל.

משך חכמה, פרשת יתרו עמ' עב.

---

## על ארגון היהדות החרדית בהונגריה

יהדות ארץ זו מבחינה דתית לשני פלגים שונים לגמרי.

יש להדגיש שרק מבחינה דתית נפלגה יהדות ארץ זו. מפני שקביעת אמת זו היא המפתח להבנת ענין הפילוג. שהתנגדו לו גדולים בתור"ל ובעיקר בפולנ"א ורוסי"א (בגרמני"א חיקו בכמה קהילות את הפילוג ההונגרי, כידוע). מתנגדי הפילוג מימין ומשמאל התנגדו לפילוג בשם סיסמת "אחדות האומה" מזה, ובשם "אהבת יש"אל" מזה. כמעט כל אדמו"רי גליציה היו נגד הפילוג, ובנו של החת"ס, ר' שמעון סופר אב"ד דקראקא זצ"ל, שרצה להעביר את הפילוג בגליציה ויסד חברת "מחזיקי הדת", נכשל במשימתו עקב התנגדות הבאה משני הצדדים שהוזכרו. אבל עלינו לדעת: הפילוג בהונגריה השתרע רק על השטח הדתי, אבל אחדות היהדות לא נפגמה עקב הפילוג. כבר החוק ההונגרי משנת 1871 (תרל"א) מדגיש שכאן מדובר בשני פלגי דת בתוך אומה מאוחדת. ומעולם לא התכוונו מתכנני ומבצעי הפילוג לחלק את האומה הישראלית בתור שכזו לשני חלקים. המחלוקת נסבה בעיקר על איזה בסיס לארגן את הקהילות. תביעת החרדים היתה שהקהילות צריכות להתארגן על בסיס השו"ע, ושהרב לא יהיה "פקיד" הקהילה, אלא מרא דאתרא, שהחלטותיו בעניני דת מחייבות את הגהלת הקהילה.

למשקף מן "החוק" על יהדות החרדית בארץ הונגריה נדמה תמיד כאילו יהדות זו עשויה מעור אחד, חטיבה אחת

בעוד שנים אחדות — בשנת תשכ"ט — ימלאו מאה שנים להתארגנותה של היהדות החרדית (האורתודוכסית) שבהונגריה במסגרת ארגונית עצמאית. ארגון זה הוקם כתוצאת "הפילוג" המפורסם — ה"מהולל/המושמן". שבו התפלגה יהדות ארץ זו לשני פלגים: הפלג החרדי והפלג ה"מתקדם" (הפלג השלישי, הקהילות שלא הצטרפו לשני הפלגים האחרים ונקראו בשם "סטטוס קבו", על שם שנשארו במתכונתם הראשונה, היו מועטות, ועד שנת תרפ"ח (1928) בכלל לא התארגנו, ובסופו של דבר נגרפו לפלג החפשי). כמובן ש"פילוג זה שנכפה על היהדות החרדית לא בא בין לילה. כבר הניח את יסודותיו הרעיוניים מרן החתם סופר, כמו שימצא את זה הקורא בתשובותיו בענין הרפורמה (שו"ת החת"ס חלק ו' סי' פ"ד—צ"ו), שבהם תיאר את קוי מלחמתו נגד המתחדשים. תלמידיו ובראשם מהר"ם שיק והכתב סופר מגדולי הונגריה, שעמדו בראש החרדים תירגמו לשפת המעשה וביצעו את תוכניותיו של החתם סופר. עקב הפילוג נוצר מצב שבו פסל הפלג החרדי את הפלג המתקדם לחלוטין. רבניו ושוחטיו הוכרו כפסולים ובתי כנסיותיו הוכרו כבתי עב"ז שהכניסה אסורה בהם (הקורא ימצא את כל זה בארוכה בשו"ת מהר"ם שיק, חלק יורה דעה של"א—שלו"ו) חוץ מאיסור החתן שהחת"ס הוכירו ב"תשובותיו" שאילולא היה בידו היה מבצע, לאסור על החתן ולהטביע עליהם את החותמת של הצדוקים לגמרי", נפרדה

היילה וניהולה בהתאם לכך, בלי שינויים בבנין ביהכ"צ וסדריה והקפדה חמורה על מנוי רבנים ושו"ב מיוצאי הישיבות. רע- יונות אלה היו משותפים לכולם. אבל בתוך קוים אלה פתחה כל קהילה וקהילה את חייה המיוחדים לה לפי מצבה ולפי נטיות חבריה. החוקת הקהילות השונות במסגרת אחת למעלה משמונים שנה הצ- ריכה בינה יתירה וחכמה מדינית יוצאת מן הכלל, ולשבחן של גדולי הונגריה יאמר שהצליחו במשימתם זו. לגדולי הדור ש- עמדו בראש הארגון בוועדת הרבנים ה- עליונה" היתה אבטוריטה בלתי מעוררת וסמכות בלתי מוגבלת. הם נתנו הודם בכל השנים לארגון החרדים ושמרו על אחדות הקהילות לגבי חוק. אחדות זו היתה בלתי מעוררת עד סוף התקופה (תש"ד).

בדרך כלל היה יחס הכוחות מאוזן בין שני הפלגים. חוק מן הערים הגדולות שבהן מטבע הדברים היו שתי קהילות, היו רוב הקהילות במדינה אחדות, או חרדיות, או מתקדמות (בגלל זה מופרו תיאורו של הסופר הדתי ש"י עגנון, שהן בספריו והן בשיחות אישיות לא מסתיר את התנגדותו הנמרצת ל"פילוג ההונגרי. תיאור לגלגני הוא נותן בספרו "האש והעצים" עמ' ריג, על יהדות הונגריה: "ובכן לפי שרוב המקומות שם בארץ הגר חלוקין לשלש ארבע קהילות ממילא כל קהילה קטנה היא, ואנשיה מעטים והוצ- אותה מרובות" וכו' וכו'. תאור זה בכלל לא מתאים למציאות, אפילו עם ההגזמה הספרותית שבה).

להבנת כוחו של הארגון, עלינו לדעת שע"פ החוק כל יהודי שבארץ הונגריה היה מוכרח בתוקף החוק להיות חבר ב- קהילה. ההשתיכות היתה כפויה ולא נתונה לבחירה אישית, עד כדי-כך, שאפילו מי שעזב את הדת היהודית, או להבדיל,

מושלמת בנויה על יסוד אחיד, מנהלית ע"י קוים רעיוניים מוסמכים ע"י כולם; על יסודות שהונחו וע"י קוים שהותו ע"י מיסדיה הגאונים, בעל הכתב סופר ומהר"ם שיק ז"ל. תמונה אחרת מצטיירת לאור האמת ההיסטורית. כל חוקר ומבין שמע- מיך בסוגיה זו ומכיר את המציאות יודע היטב שכבר בימי יסוד האורתודוכסיה לא היו מיסדיה אחידים ותמימים בדעו- תיהם. זרמים מזרמים שונים התהלכו בין מיסדי האורתודוכסיה, בהתאם לדעותיהם האישיות ובהתאם לתנאי הקהילות שבהן כתנו. כורח המסיבות, ובעיקר רצונם העז של החפשיים להרוס עד היסוד את היהדות החרדית ולכפות דעתם על הקהילות, שלא להכיר בסמכות התורה שבע"פ כפי שו נמסרה לנו ונוסחה בשו"ע, סכנה זו איחדה את כל החרדים להתגוננות ועשתה מהם חטיבה אחת מאוחדת כלפי חוק. באחד זה העמידו את "חומת המגן" מסביב ליה- דות החרדית בצורת "לשכה מרכזית" ש- בחסותה התארגנו הקהילות העצמאיות ושמתפקידה היה לשמור על ציבונן של הקהילות שינוהלו לפי הקוים שהותו להם ע"י מיסדי האורתודוכסיה. תקנותיה של לשכה מרכזית זו אושרו ע"פ החוק, ונו- הלה בעצם ע"י הרבנים. אבל "חומת מגן" זו הקיפה מחנה שלא היה אחיד, איחדה קהילות חסידיות עם קהילות אחדות שרק בקישי גדול היה אפשר לכנותן כחרדיות, ובין שתי הקצוות קהילות מקהילות שו- נות, החל מקהילה שלא נתנה לעלות לתו- רה למי שלא היה לו חתימת זקן, ולא נתנה להכנס לביהכ"נ לאשה בלי פאה (קהילת וייטצען) עד לקהילה שמרבית חבריה היו מחללי שבת בפרהסייה.

להחזיק קהילות אלה במסגרת אחת, להביא את כולן לידי מחנה אחד, היה "מן העבודות הקשות שבמקדש". היסוד היה: הכרת השו"ע כבסיס היחיד לארגון הק-

עבר מקהילה לקהילה, עליו היה אלטרנטיבי - ויצונו האחד לגבי הממשלה. כותב שורות עוד חמש שנים את מסי הקהילה. מסי הקהילה ניגבו על סמך החוק ובעת הצורך ניגבו ע"י השלטונות המקומיים. כח זה בשותף אבטוריסה של הרבנים הוא שהעמיד את הארגון על בסיס איתן ומוצק ונתן שליטה גמורה לקהילות על חבריהן. סיבה חומרית זו היא אחת הגורמים העקריים לכך שכל נסיון להעמיד בזמננו ב"מדינות שונות מסגרות אורתודוקסיות נדנות מלכתחילה לכשלוך, היות ואין חוק המחייב את משהו להשתיק בכלל לקהילה, והשירותים הדתיים מבוצעים על סמך מצפונם של חברי בתי-כנסיות שונות בלבד.

ארגון הקהילות ההונגריות התקיים עד שנת השואה. הוקם ארגון מחדש — כמובן בזעיר אנפין — אחרי השואה, שהצליח לקום מחדש את הלשכה המרכזית וכן את שרידי השואה שחזרו אל הקהילות. הוא המשיך בעצמאותו על סמך החוק הממלכתי עד שנת תשי"ב. בחורף שנה זו אולצה הלשכה המרכזית של החרדים להיכנס למשא ומתן עם ארגון הקהילות ה"ממלכתי" לחץ המשטר הקומוניסטי היה מכון לחסל לגמרי את עצמאותם של ה"חרדים וליצור בכל מקום קהילות אחדות

את גלגל ההיסטוריה אי אפשר לסובב אחורנית, וההתפתחות שנתה את רעיון הפילוג לצורות שונות בהתאם לתנאי ה"מקום והזמן. התפתחות זו היא שתביא במרוצת הזמן גם בישראל לאיחודם של כל אלה שבסיס משותף להם, והוא: הכרת התורה בעיצוב חיי הכלל, אחוד בצורה קהילתית — בלי זיקה פוליטית כלשהי.

---

ראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכונתו, לבלתי חשיג גבול האבות הקדומים והחכמים הראשונים לשנות מנהג מקומו ללא צורך וללא סבה. ונס אם אזמן לו חולק עליהם, ראוי לו להשתדל בהעמדתו, אחרי שלא יתבאר סתרו בראיה.

רבנו מנחם המאירי: הקדמה ל"מגן אבות"

---

## פרקים בתולדות רבי שמשון רפאל הירש וצ"ל

ד. על ביטול „כל נדרי“ שבק"ק אולדנבורג

הבה, אפוא, נבדוק את העובדות ההיסטוריות וננסה לשקול ולהעריך אותן אל נכון.

על ביטול אמירת כל נדרי באולדנבורג מעיד גרץ ביומנו<sup>4</sup> בוז הלשון (התרגום שלי): „היה עלִי לעמוד במאבק [עם קרוֹ-ביו של רשר] בהמבורג בעת ביקור שם] על אודות כל נדרי שביטל, [דבר שעשה] כמובן על פי יזמתי אני, והרבה אויבים הקים לעצמו בכך“<sup>5</sup>. גרץ מספר שמצא בהמבורג אורה בלתי-יודיתית כלפי רשר<sup>6</sup> בחוגי החרדים, והוא מיחס דבר זה, בין השאר, לכך ש„באותו זמן היה ידוע בהמבורג [רשר] ביטל את אמירת כל נדרי, ואז הכל התנגדו לו“<sup>6</sup>. גרץ מוסיף שרשר<sup>7</sup> הראה לקרוביו בהמבורג כתב יד של נוסח תפילה שחיבר לאמרה במקום כל נדרי<sup>7</sup>. היינמן יודע עוד לספר על שמועה שגם החכם ברנייס הסכים לדעת הקהל נגד רשר<sup>8</sup> בענין זה, התאונן על „גסות הרוח“ של תלמידו והודיע ל-משפחה כי ביקרו בביתו לא יהיה רצוי<sup>8</sup>.

עובדה פאראדוכסית היא, כי דוקא הירש, שהיה בסוף חייו השמרני ביותר בין מסבירי היתהדות החדשים, לא חילק להלכה שום כבוד למנהגים, כגון כל נדרי, ובנעוריו אפילו לא נמנע מגישת המהפכה כנים. אלה דברי יצחק היינמן, שאי אפשר לומר עליו שלא היה בקי במשנת רשר הירש ובתולדות חייו. היינמן פירש במקום אחר: „מה שסתם כאן, וסיפר כי אביו, „יליד אולדנבורג, ידע שרוב המדינה הצעיר ביטל את תפילת כל נדרי“. לא פחות ולא יותר. כל מי שידע קלושה לו בהגותו ובמפעליו של רשר הירש, ישאל בדין: היתכן? אותו רשר הירש, העומד בראש הלוחמים בריפורמה באשכנז, לא חילק כבוד למנהגים ואף לא לאמירת כל נדרי? והרי דוקא אותו קטע בתפילת ישראל שימש אחת המטרות הראשונות למגמות אנשי הריפורמה בשינוי נוסח התפילה, ו„אספת הרבנים“ הראשונה של שוחרי הריפורמה בשנת תר"ד (1844) החליטה לבטלו<sup>9</sup>!

1 טעמי המצוות בספרות ישראל, חלק שני, ירושלים תשט"ו, עמ' 168.

2 Supplementary Remarks etc., *Historia Judaica* X (1948), p. 126.

3 M. Auerbach, *Die Braunschweiger Rabbinerversammlung*, *Jahrbuch der juedisch-literarischen Gesellschaft* XXII.

4 ע"י מש"כ עליו ב„המעין“ כרך ג', גל' א-ב (מנחם-אב תשט"ו).

5 *Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums*, LXIV (1920), p. 145.

6 שם עמ' 144.

7 שם. ועיי' I. Heinemann, S. R. Hirsch, *Historia Judaica* XIII (1951), p. 44.

8 יצחק היינמן, היחס בין רשר לברנייס רבו, ציון תשי"א, עמ' 89.



לעומת זאת התהלכה שמועה בקתדרה<sup>9</sup> מכלל הנצחי באולדנבורג, ולא רשר"ה ביטל פחת רשר"ה שאמנם ביקר רבו באותו פרק זמן, אך החכם קידם את פניו ב"שאלה העוקצנית": "לאן הולכים במקומך לתפילת ליל יום כיפור?"<sup>9</sup>.

אין פלא שדוברי הריפורמה עטו על שמועות אלה כמוצאי שלל רב והשתמשו בהן כהוכחה שגם יריבם הקנאי ביותר נקט שיטה של תיקונים בדת וכי לפיכך אין הבדל עקרוני בין יהדות הריפורמה ובין ה"ניאואורתודוקסיה". כך כתב כבר הולדהיים בשנת תרי"ז<sup>10</sup>. באוירת הפול-מוס התריף של אותם הימים על ריפורמה ביהדות די היה בשמועות כאלה כדי להצדיק בעיני ראשי תנועת הריפורמה הכ"לזות מעין זו.

מענין שגם מחוגו של רשר"ה עצמו לא באה מעולם הכחשה מוחלטת לשמועות. אחד ממקורביו פרסם בשנת תרכ"א בעתון "בן-חנניה" שורת הכחשות לשמועות ודוניות שעתון זה הפיץ על רשר"ה, אולם בענין כל נדרי הסתפק במשפט זה: "על כל נדרי לא ידוע לי דבר על בוריה, על כל פנים שקר הוא שהרב אי-פעם מאס בכל נדרי"<sup>11</sup>. הכחשתו של הרב להמן ממיינץ בשנת תרכ"ג רומזת על דרך ביניים לפתרון התעלומה: "הרב הירש לא ביטל את אמירת כל נדרי, אם כפי שמספרים לי, ולא נאמר כל נדרי כמה פעמים בתקופת רבנותו באולדנבורג, הרי אין זה מוכיח כלום"<sup>12</sup>. אם בוטל

9 מפי ד"ר י"פ גומפרץ בירושלים.

S. Holdheim, Geschichte d. Entstehung... d. Juedischen Reformgemeinde in 10 Berlin, 1857.

Ben Chananja IV (1861), p. 127.

11

M. Lehmann, Die Abschaffung d. Kol Nidre u. Herr Dr. Aub in Mainz, 1863.

12

S. Japhet, The Secession from the Frankfurt Jewish Community under S. R.

13

Hirsch, Historia Judaica X (1948), p. 105.

Ph. Fischer, In Seinen Spuren, Satoraljanjhely 1922, p. 97—98.

A. Schnitzer, Juedische Kulturbilder, Wien 1904, p.73.

15

הדברים הועתקו גם ב"איוראעליט" 1904, גליון 37.

מהמבורג ואמשטרדם הניעו את רב-  
המדינה הירש לכך.<sup>מכללת הרצוג  
אתר דעת</sup>

ידיעה זו נדפסה בעתון מ"מקור פרטי"  
באולדנבורג, בתגובה לדבנים שפרסם  
כבר אז ש. הולדהיים על אודות ביטול  
כל נדרי מצד רש"ה, וזאת בקשר ל"ריב  
הטמפל" השני בהמבורג, כאשר החכם  
ברנייס חידש את איסור בית הדין של  
המבורג על הסידור הריפורמי של עדת  
הטמפל. בעל הידיעה לא היה רחוק מחוגי  
הריפורמה, שכן כל נדרי הוא לידו "ידוע  
לדראון". בשעת פרסום הידיעה כבר ישב  
רש"ה על כסא הרבנות באמון, ומשום  
כך יכול בעל הידיעה לספר רק מה שזכר  
ומה שכתב רש"ה בהצהרתו. אין טעם  
לפקפק באמינות הצהרה זו. אין ספק ש-

רש"ה ידע מכושי אותה אילו זיפה.  
נשאר לנו לברר שני דברים: מה הם  
הטעמים שבהלכה שהניעו את רש"ה  
לעשות מעשה רב זה באותה שנה; וכיצד  
מתישב המעשה עם גישתו הכללית של  
רש"ה אל מנהגי ישראל.

ידוע הדבר שאמירת כל נדרי בליל  
יום הכיפורים לא נתקבלה בכל קהילות  
ישראל, ובין גדולי הפוסקים בצרפת,  
ספרד ואיטליה הובעה הסתייגות מפורשת  
ממנה. הסתייגות זו נומקה בדרך כלל  
בחשש החמור שעמי הארצות יקלו ראשם  
לגבי נדריהם ושבועותיהם בהסתמכם על  
ביטולם מראש, כביכול, ע"י אמירת כל  
נדרי פעם בשנה. ר' אהרן הכהן מלונזיל  
מביא בספר ארחות חיים (הל' יום הכי-  
פורים) הרבה דעות המסתייגות מאמירת  
כל נדרי. בין השאר הוא מביא את דברי  
ר' יהודה ב"ר ברזלי בס' העתים: "וטובא  
מרבנות דקא מבטלי ליה בדוכתייהו דלא  
למימר ליה כלל ולא עוד אלא שרוב עמי

סבור שאפשר ותקריית זו הכריעה את הכף  
בשיקוליו של רש"ה לעזוב את ניקולש-  
בורג ולעבור לפרנקפורט<sup>16</sup>. ובכן הציע  
הרב פישר לראות בתקריית זו את יסוד  
השמועות על ביטול כל נדרי באולדנ-  
בורג, וכל היתר כניטל דמי.

אף על פי כן — דבר ביטול אמירת  
כל נדרי באולדנבורג אינו מוטל בספק.  
בשנת ת"ר ביטל רש"ה, או הסכים לבטל,  
את אמירת כל נדרי בבית הכנסת באולדנ-  
בורג מטעמים שבהלכה. דבר זה יוצא  
ברורות ממקור שיש לו כל הסימנים של  
אותנטיות גמורה, ושמשום מה נעלם עד  
כה מכל העוסקים בפרשה זו. ב"עתון ה-  
יהודי הכללי" של פיליפסון (Allgemei-  
ne Zeitung des Judentums), כרך  
ו' (1842), עמ' 170, אנו קוראים: "אמנם  
לפני שלוש שנים (ביו"כ ת"ר) השמיט  
כליל רבי-המדינה הירש את הנוסחה ה-  
ידועה לדראון של כל נדרי בבית הכנסת  
דכאן [אולדנבורג]. אם היה זה גורם חי-  
צוני שהניע אותו להורות על כך, לא עלה  
בידי עד כה לברר. בשנה האחרת (יו"כ  
ת"א) חזר בו מהוראה זו וציווה על החזן  
לשוב ולאמר כל נדרי פעם אחת. על טעם  
חזרתו זו אמר את דברו בהצהרה בכתב  
המונחת לפני לאמור: „אף על פי שבשנה  
שעברה הושמט כל נדרי מטעמים שבהל-  
כה, הרי בכל זאת בא לידי הכרה ששינוי  
כזה, עד כמה שהוא מבוסס על פי דין,  
מוטב שלא ייעשה ע"י רב אחד בודד.  
לפיכך הוא מבקש מן הקהל הנכבד להחזיר  
[את כל נדרי] למקומו. אולם אמירה חד-  
פעמית של הש"ץ מספיקה". וכך נשאר  
הדבר עד כה. מובן מאליו מתוך הדברים  
שהובאו שהלך הרוח בקהילה לא היה בו  
יסוד לצעד מוזר זה. אכן אומרים שמחאות

S. W. Baron, Aspects of the Jewish Communal Crisis in 1848, Jewish Social Studies XIV (1952), p. 142.

אולדנבורג על טיהור המדות בתחום זה  
 אחר דעת - מכללת הרצוג  
 הביא אותו להחלטה לעשות מעשה רב  
 בהשמטת אמירת כל נדרי. מיומנו של  
 גרץ ידוע לנו על מאמציו הנואשים לחנך  
 את בני העדה לתורה ולמידות<sup>18</sup>, ונאמן  
 עלינו בענין זה ל. פיליפסון, שהעיר בדיון  
 על ביטול כל נדרי ב"אספת הרבנים" ה-  
 ראשונה שהיהודים, "הישנים" הקפידו יו-  
 תר לגבי השבועה מן "החדשים"<sup>19</sup>.

כיון שכך, מופרכת מעיקרה תמיתהו  
 של היינמן<sup>20</sup> שרשר"ה ביטל אמירת כל  
 נדרי אע"פ שהקפיד תמיד על אמירת כל  
 הפיוטים. אמירת כל נדרי היתה כרוכה  
 לדעת רשר"ה, בנסיבות הנתונות, בשאלות  
 שבהלכה, דבר שלא חל לדעתו על אמירת  
 הפיוטים. לפיכך אין תימה שרשר"ה לא  
 הזכיר את כל נדרי בין תפילות יום הכי-  
 פורים ב"חורב"<sup>21</sup>, שכן לא ראה בכל נדרי  
 משום תפילה אלא אקט הלסי. והרי גם  
 הרב צבי בנימין אויערבך, בספרו "תורת  
 אמת" שהופיע בשנת 1839, לא הזכיר את  
 כל נדרי בין תפילות יוה"כ אלא בפרק  
 על הנדרים.

לשאלת אמירת הפיוטים, שהיתה כ-  
 ידוע שנויה במחלוקת מדורי דורות, וש-  
 אנשי הריפורמה נטפלו לה משום מה ללא  
 כל היסוסים, הקדיש רשר"ה פרק שלם  
 ב"חורב"<sup>22</sup>. הוא מתוכח ברמיזה עם טענת  
 אנשי הריפורמה שיש להשמיט את הפיו-  
 טים משום שרובם המכריע של המתפ-  
 ללים אינו מבין אותם. רשר"ה משיב:  
 ואת איננה אשמת הפיוטים אלא אשמת

הארץ טועים בכך וסבירא להו שכל נדרים  
 וחרמים שעליהם בטלים ונוהגים קלות  
 ראש בנדרים ובחרמות". חשש זה לגבי  
 עמי ארצות מביע גם רבינו ירוחם בתול-  
 דות אדם ותוהו, נתיב ארבעה עשר, סוף  
 חלק שלישי. הר"ן בנדרים דף כ"ג ע"ב  
 מסכם להלכה: "ואין ראוי לומר כן [כלו-  
 מר לבטל נדרים מכאן ולהבא] כדי שלא  
 יקלו ראשם בנדרים". הרמב"ן בהלכותיו  
 השמיט את ההלכה — "והרוצה שלא ית-  
 קיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה  
 ויאמר כל נדר" וכו' — שהיא היסוד  
 למנהג כל נדרי. הריטב"א מסביר השמטה  
 זו כך: הרמב"ן כמובן ידע והסכים שזוהי  
 הלכה, אך לא קבע אותה בהלכותיו כדי  
 "שלא לשנותה בישיבה מן הטעם שאמר-  
 נו", היינו שלא ינהגו קלות ראש בנדר-  
 רים. הסתייגות דומה מביע גם הריב"ש  
 בסוף סי' שצ"ד.

אין ספק, אפוא, שה"טעמים שבהלכה"  
 של רשר"ה קשורים באותם חששות בדבר  
 קלות ראש עמי הארצות לגבי נדרים ו-  
 שבועות. חששות אלה באמת העסיקו את  
 רשר"ה באולדנבורג, דבר זה אנו למדים  
 מן העובדה שבדיוק באותו פרק זמן טיפל  
 בהגברת מהימנותן של שבועות היהודים  
 בערכאות של אולדנבורג, ואף הציע נוסח  
 חדש של שבועת היהודים, אשר תבא במ-  
 קום הנוסח המביש והמשפיל שהיה נהוג  
 בבתי המשפט של הגויים עוד מימי הבי-  
 ניים. בשנת 1840 נקבעה הצעת רב-  
 המדינה בחוקי אולדנבורג<sup>23</sup>.  
 מאבקו של רשר"ה עם בני קהילת

17 ע"י Israelitische Annalen 1840

18 ע"י המעין, כרך ג' גליון א-ב, עמ' 45; וע"י מש"כ בספר, "הרב ר"ה משנתו ושיטתו", ירושלים תשכ"ב, עמ' 18.

19 ע"י הע" 3.

20 ע"י הערה 2 והערה 7.

21 ע"י הערה 7.

22 מהדורה ו', פרנקפורט ענ"מ 1825, עמ' 455 (פרק 110 סעיף 671).

הדור, כיון שהבנת הפיוטים מניחה בקנה אחד את עצמם וצרכיהם של כללית המצאג גטנות בני דורו לעשות את המנהגים, אות רבה בתנ"ך ובהלכה. הפיוטים הם "חלק משלים עיקרי" של התפילה, ואפשר לומר עליהם רק אם הדור "יתעלה שוב לרמת הלמדנות לא רק של דור הפייטנים אלא של דורות חז"ל, כאשר התורה היתה תורת חיים". בתנאי זה אפשר, להלכה, שגדולי הרבנים יכניסו לתפילה, במקום הפיוטים, שירה דתית ודרשות כדרך חז"ל.

הנה אנו רואים שגם בשאלת הפיוטים עמדתו של רש"ה היא עמדתה של הלכה, וגישתו היא גישת המחנך השוקל שכר מצוה כנגד הפסדה. שיקול זה הוא שהביא אותו לאותו מעשה רב של ביטול אמירת כל נדרי ושיקול זה קבע גם את גישתו למנהגים. כמחנך דור נבון, וכמנהיג קיבוץ יהודי שתהה על מהות יהדותו, ביקש להחזיר תועים אל עיקרי התורה והמצוה. מבחינה זאת צודק היינמן בקבעו שרש"ה היה "אורתודוכסי ולא שמרני". לא הערך ההיסטורי או הלאומי של מנהגים היה חשוב בעיניו אלא חשיבותם מבחינת ההלכה ומקומם במערכת המצוות. כשהוא לעצמו, לא היה כמוהו מקפיד וזהיר בכל מנהג ומנהג<sup>23</sup>, וב"חורב", סעיף 474, כתב בענין זה, ודוקא בפרק על נדרים: "מנהג שציבור הנהיג בקרבו, במפורש או אף ללא החלטה מפורשת, למען קיום התורה, מחייב אף לגבי הדורות המאוחרים". אולם לא השלים עם

אם היינמן טען שרש"ה "לא חילק להלכה שום כבוד למנהגים", הרי כבן אסכולת ברסלאו של ז. פרנקל התכוון ליראת הכבוד בפני משמעותם ההיסטורית והעממית של המנהגים. בעיני רש"ה היתה משמעות זו טפלה למשמעות הדתית וההלכתית, אך הערכה אובייקטיבית לא תיחס לו משום כך גישה של חוסר כבוד כלפי המנהגים. מעשה כל נדרי באולדנבורג לא היה יותר או פחות מהפכני מ"מעשה ר' ישראל סלנטר זצ"ל, כאשר "התיר", כביכול, לסוחרים היהודים בממל לעסוק בפריקת סחורותיהם בשבת, ובלבד שלא יכתבו<sup>24</sup>. אלא שיהדות אשכנז בשנת ת"ר עמדה כבר על סף התלקחות המאבק הציבורי החרף על הריפורמה, ומטעם זה, בודאי, התנגדו ראשי הציבור החרדי בהמבורג ובאמשטרדם לצעדו הדראסטי של רש"ה, והוא חזר בו לתקופת השנה. כעבור ארבע שנים השתתף רש"ה עם אותם ראשי ציבור בגינני החלטות בר-

הנה אנו רואים שגם בשאלת הפיוטים עמדתו של רש"ה היא עמדתה של הלכה, וגישתו היא גישת המחנך השוקל שכר מצוה כנגד הפסדה. שיקול זה הוא שהביא אותו לאותו מעשה רב של ביטול אמירת כל נדרי ושיקול זה קבע גם את גישתו למנהגים. כמחנך דור נבון, וכמנהיג קיבוץ יהודי שתהה על מהות יהדותו, ביקש להחזיר תועים אל עיקרי התורה והמצוה. מבחינה זאת צודק היינמן בקבעו שרש"ה היה "אורתודוכסי ולא שמרני". לא הערך ההיסטורי או הלאומי של מנהגים היה חשוב בעיניו אלא חשיבותם מבחינת ההלכה ומקומם במערכת המצוות. כשהוא לעצמו, לא היה כמוהו מקפיד וזהיר בכל מנהג ומנהג<sup>23</sup>, וב"חורב", סעיף 474, כתב בענין זה, ודוקא בפרק על נדרים: "מנהג שציבור הנהיג בקרבו, במפורש או אף ללא החלטה מפורשת, למען קיום התורה, מחייב אף לגבי הדורות המאוחרים". אולם לא השלים עם

23 השהו המעין, שם, עמ' 44. והריני חוזר בי ממש"כ בסוף הערה 18 שם, והנני מודה לכמה מקוראי מאמרי שהעירוני על כך.

24 ... חורב ... oder Briefe eines Juedischen Gelehrten ... ueber ... herausgegeben durch M. S. Charbona (Steinschneider) Leipzig 1839.

25 Postscripta zu den unter dem Titel חורב erschienenen Briefen eines juedischen Gelehrten und Rabbinen ueber das Werk חורב von dem Verfasser des חורב, Altona 1840.

26 ע"י הרב דב כץ, תנועת המוסר, כרך א' עמ' 184.

אונשווייג שכללו את ביטולו המחלט, ולא  
 „מטעמים שבהלכה“, של כל נדרי<sup>27</sup>.  
 ונדמה לנו שבדברי רש"ה ב"תורת קב-  
 אות" אנו שומעים הד ורמז למעשה אול-  
 דנבורג, כאשר לקראת סיום דבריו הוא  
 קורא אל עבר אנשי הריפורמה: „כמעט  
 הבאשתם ריח כל תרופה וכל תיקון בעיני  
 הולכים בתום, ככל חדש אף כי בקודש  
 יסודתו ימאסו, מדאגה מדבר פן ממקור  
 נרפש כדמות עצתכם נובע“<sup>28</sup>. מעשה

אתר דעת - מכללת הרצוג

אולדנבורג לא הצליח משום שראשי  
 הציבור החרדי חששו שמא יתפרש צעדו  
 של רש"ה, אשר כשלעצמו „בקודש יסו-  
 דתו“, כמעשה ריפורמה אשר „ממקור  
 נרפש כדמות עצתכם נובע“. רש"ה הת-  
 מרמר על אנשי הריפורמה לא רק משום  
 מעשי הפקרותם, אלא משום שבמעשים  
 אלה סתמו את הדרך בפני תיקונים ושי-  
 נויים הנובעים ממקורות האמת של ההלכה  
 ונושאי דברה.

27 עי' „הרב ש"ר הירש משנתו ושיטתו“, עמ' 323.  
 28 שם, עמ' 335.

## נתקבל במערכת

יפורות הלכות שבת לרב משה חיים שלנגר, הוצאת תורה לעם ע"י מכון הרי  
 פישל, ירושלים תשכ"ג.

לימוד פוגיות בתורה ע"פ המקורות, ערוכים בידי הרב יהודה קופרמן, חוברת יא  
 פרשת ואתה תחזה, הוצאת ישיבת מרום ציון, ירושלים תשכ"ג.

המימד הנוסף למר מתתיהו מונק, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשכ"ג.

מכתב מאליהו, חלק ב לרב א. א. דסלר וצ"ל, יצא לאור ע"י חבר תלמידיו,  
 ירושלים תשכ"ג.

מבוא לתכנית לימודים להלכה לבתי ספר תיכוניים, הוצאת סטנסיל משרד התנוך  
 והתרבות, אגב החנוך הדתי, ירושלים תשכ"ד.

מבוא לתכנית לימודים ב"הלכות" (דינים) לרב משה חיים שלנגר, הוצאה הנ"ל.  
 דברים ושיפות בהוראת התלמוד לפיה"פ היסודי למר מאיר זילברברג, כפר הרא"ה,  
 הוצאת סטנסיל.

## הרב יהודה קופרמן

### עיון בפירוש רש"י על התורה

כל אחר שבמקרא פסוק, אחר מופלג

כל לימוד מעמיק ברש"י חייב לעמוד בבד בבד בשלשה מישורים, ואלו הם :

- א. מקורותיו של רש"י — בש"ס ובמדרשים.
  - ב. פירוש רש"י עצמו.
  - ג. גדולי המפרשים שטרחו ועמלו להסביר לנו את הקשר שבין א' ובין ב', כגון הרא"ם, המהר"ל הט"ז ועוד.
- במאמר זה ננסה להיכנס פנימה אל תוך היכלו של רש"י, בעמדנו על מובאה, אותה הוא מביא מתוך דברי חז"ל במדרש רבה. פעמיים בחייו של אברהם, בפרשת ברית בין הבתרים ובפרשת העקדה, מקדימה התורה ואומרת: „אחר הדברים האלה“.

בבראשית טו, א דה. אחר הדברים האלה מבאר רש"י: כל מקום שנאמר „אחר“ סמוך „אחרי“ מופלג ב"ר — „אחר הדברים האלה“, אחרי שנעשה לו נס זה (פרק יד) שהרג את המלכים, והיה דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו המקום „אל תירא אברהם, אנכי מגן לך“ מן העונש שלא תענש על כל אותן נפשות שהרגת, ומה שאתה דואג על קיבול שכרך — שכרך הרבה מאד.

לכאורה יש להבין את המושגים של „סמוך“ ו„מופלג“ כמושגים של זמן, כך שהתורה כאן מציינת שתיכף אחרי מלחמת אברם נגד ארבעת המלכים, דאג את אשר דאג ולכן קיבל את הבטחת ה'. וכך מבינים המפרשים של מדרש רבה, מקורו של רש"י בדבר הזה, שם מובאות שתי דעות מנוגדות בענין הסבר במונחים האלה.

בראשית רבה פרשה מד סעיף ו:

ר' יהודה אומר: בכל מקום שנאמר „אחרי“ — סמוך, „אחר“ — מופלג (מפרש בעל עץ יוסף: מה שהבטיחו ה' על זה „אל תירא“, זה לא היה אלא לאחור זמן, כי לא נתיחד עמו הדבור בסמוך). ור' הונא אומר: בכל מקום שנאמר „אחר“ — סמוך, „אחרי“ — מופלג.

לפלא ייראה כי כל גדולי מפרשיו של רש"י עברו על דברי רש"י על פי רב הונא ללא כל הערה או הסבר. לא שאלו למה רש"י בחר דוקא בדרכו של ר' הונא, ואף לא שאלו אם על ידי הבאת הכלל „כל מקום“ התכוון רש"י לפרש תמיד על פי הדרך הזאת, או שמא לשונו כאן היא מובאה ישירה מתוך בראשית רבה, ואינה באה אלא כפירוש לוקאלי-מקומי כאן, שאינו מחייב את רש"י במקומות אחרים.

עדינו לברר, איפוא, שתי שאלות יסודיות:

א. מה פשר ה"סמיכות" אותה מציינת "אחר" (או "אחרי")?

ב. מהי דרכו של רש"י כפרשן כל התורה בהסבר המונחים האלה?

בעצם המחלוקת בין ר' הונא ובין ר' יהודה דנו המפרשים בכל הזדמנות שנתקלו בלשון "אחר" או "אחרי" במקרא. כבר ציינו למעלה כיצד בעל עץ יוסף על מדרש רבה הבין כי הסמיכות היא של זמן בלבד. מאידך נראה מתוך דברי החוספות במסכת גיטין ס ע"א ד.ה. "ופרשת אחרי מות" כי הסמיכות היא בטכסטור אלית, כלומר, "אחרי" באה לציין כי רחוקות הן הפרשיות בטכסטור מסכת גיטין ס ע"א:

דאמר ר' לוי, שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן (עליו מסופר בפרשת שמיני), ואלו הן: פרשת כהנים, פרשת לויים, פרשת טמאים, פרשת שילוח טמאים, פרשת אחרי מות, פרשת שתויי יין, פרשת נרות ופרשת פרה אדומה. ומבארים בעלי החוספות בדה. ופרשת אחרי מות:

בבראשית רבה איכא פלוגתא גבי "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם" דאיכא למאן דאמר "אחר" סמוך ו"אחרי" מופלג, ואיכא למאן דאמר איפכא. וקשה מאחרי מות דבו ביום היה: ושמא נאמר (שפירוש "אחרי" בתחילת פרשת אחרי מות הוא) אחר כל הפרשיות, (שמי"ב תזריע מצורע), לכך חשוב מופלג.

לא ראו בעלי החוספות לפרש בדרך "הפשוטה" ולומר כי רבי לוי בשיטת ר' הונא קאזיל, משום שלא מצינו מחלוקת בענין שמונה הפרשיות שניתנו ביום הוקם המשכן. לפי דבריהם של החוספות יפרש ר' יהודה כי "אחרי" באה לסמן את סמיכות הזמן שבין פרשת אחרי מות ובין פרשת הקמת המשכן, ולפי ר' הונא באה "אחרי" לציין לנו כי רחוקות הן הפרשיות זו מזו בטכסטור התורה, למרות היותם קרובות זו לזו בזמן.

דברים אלה של בעלי החוספות מרחיבים את תחולת ה"סמיכות" מתחום הזמן לתחום הטכסטור. ואם ראינו כבר סמיכות בזמן וסמיכות בטכסטור, הרי יבא רש"י בפירושו לגמרא, ויחדש לנו מימד שלישי של סמיכות, הלא הוא סמיכות השטח. סוטה לג ע"ב רש"י ד.ה. אחרי דרך (מבוא השמש):

מופלג מן המערב ד"אחרי" לשון הפלגה, והאי "מבוא השמש" מערב הוא (כ)לשון "כי בא השמש (בראשית כח. א) מקום שהחמה שוקעת, (אם כן "אחרי מבוא השמש" פרושו) מופלג משקיעתה, והיינו לצד מזרח, סמוך לדרך מיד.

ואמנם שיטה רביעית מצינו בהבנת הסמיכות, וזוהי זו של בעל באר יצחק על רש"י, הלא הוא "כבוד הרב הגאון החריף הצדיק המופלג בתורה וביראה מו"ה יצחק הורוויץ זלה"ה, אב"ד ור"ם יערסלוב".

בראשית טו, א.

בכל מקום שנאמר "אחר הדברים האלה", הוא להודיע שספור זה נמשך מספור הקודם ושניהם סיפור אחד הם. אבל אין לומר שהוא סיפור בפני עצמו, ובא המאמר הזה להודיע שהסיפור הזה נמשך בזמן אחר הספור הקודם, ו(ש)זלת זה אין להם שום התקשרות, דאם כן למה לא באה תודעה

זו בכל הספורים!! ועוד שאין זה הודעת זמן במה שהגיד היות המסופר הזה אחרי זמן הספור הראשון, ועדיין לא נדע (מזה) פרשת זמן המסופר, (ואם כן) מה התועלת בידיעת היותו אחרי המאורע הקודם? ועל כן שהוראת המאמר הזה להתקשרות הספור הקודם עם המאוחר בדרך הסבה והמסובב, שהמאוחר נמשך (התוצאה מן הקודם).

לפי דברי בעל באר יצחק באה המלה „אחר“ לציין כי לא זו בלבד שהפרשה ארעה אחרי הפרשה הקודמת, אלא שהיא תוצאה ישירה ממנה, כשהראשונה היא הסבה והשניה היא המסובב. אמנם לא באר לנו הרב הזרוויץ את משמעות המונח „אחרי“ במקביל למונח „אחר“ המציין קשר סיבתי בין שני ענינים. נראה לומר, כי „אחרי“ באה לציין שאין קשר סיבתי בין שני הענינים („מופלא“), ושהתורה כתבה „אחרי“ באותם המקומות שאולי היינו רואים קשר סיבתי, כשם שהיא כתבה „אחר“ באותם המקומות שלא היינו רואים את הקשר הסיבתי. כמה נכונה השערה זו נראה בסוף המאמר הזה.

אם כן מצאנו ארבע גישות להבנת ה„סמוך“ וה„מופלא“ בדברי חז"ל בבראשית רבה — בזמן (עץ יוסף), בטכסט התורה (בעלי התוספות), בשטח (רש"י בגמרא) ובסיבתיות (באר יצחק). מובן מאליו שלפי שתי השיטות של חז"ל יש לעבור על ספרי הקודש ולבאר את המונחים האלה, על פי כל אחת מבין ארבע התפיסות האלה, או על פי ארבעתן כאחד אם „מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי“, מלאכה זו קשה לנו עקב היעדרותם של כל כך הרבה ממדרשי חז"ל.

וכן בפירוש מהרז"ו (הרב זאב וולף איינהורן וצ"ל) למדרש רבה: בכל מקום שנאמר אחרי: הדבר נראה לעין שכל אחד מן הדעות ידע כל המקומות שכתוב בהם „אחר“ ו„אחרי“, ופירש כל אחד לפי שיטתו במקומו הנ"ל. ומאחר שאין לנו המדרשים של כל התנ"ך, על כן נעלים ממנו ידיעת מאמר זה, וה' יראנו נפלאות מתורתו.

טרם נעבור למקומות האחרים בהם דן רש"י בפירושו לתורה במונחים „אחר“ ו„אחרי“, שאלת קודם-כל השאלה אם הכוונה היא למונחים „אחר—אחרי“ בלבד, או לביטויים „אחר הדברים האלה“ ו„אחרי הדברים האלה“. למרות לשונם של חז"ל ושל רש"י המדברת רק על המונחים „אחר—אחרי“, השפיל בעל באר יצחק לכתוב על כל הביטוי „אחר הדברים האלה“, כשגם משמע מתוך לשונו כי מדובר על הביטוי כולו. גם בעל „יפה תואר“ על מדרש רבה (הלא הוא הרב שמראל יפה אשכנזי) סבור כי על כל הביטוי מדובר.

יפה תואר, ד.ה. בכל מקום שנאמר „אחרי“ סמוך:

... ולא קאי על מלת „אחר—אחרי“, דהא מצינו ממלת „אחרי“ סמוך ומופלא, וכמו „ואחרי כן יצאו וגו'“ (בראשית טו, ד), „ואחרי כן קבר אברהם“ (שם כג, ט), „ואחרי כן יצא אחיו“ (שם כה, כו) וזולתם, והם סמוכים. „אחרי מותי“ (דברים לא, כט) „אחרי מות שני בני אהרן“ (ויקרא טו, א) וזולתם והם מופלגים... אבל החילוק הזה (נאמר רק) על „אחר הדברים האלה“ ו„אחרי הדברים האלה“.



לא כך סבור הגאון הרב מאיר שמחה, בפירושו על התורה „משך חכמה“.  
בראשית פרשת לך לך ד.ה. אחרי הפרד לוט מעמו:

במדרש רבה (פרשה מא וסעיף יא): ר' יהודה אומר כעס היה לאבינו  
(נגד אבינו) אברהם, בשעה שפירש לוט בן אחיו מעמו. אמר הקב"ה: לכל  
הוא מדבק וללוט אחיו אינו מדבק! ר' נחמיה אומר, כעס היה לו להקב"ה  
בשעה שהיה מהלך לוט עם אברהם אבינו. אמר הקב"ה: אני אמרתי „לזרעך  
נתתי את הארץ הזאת“, והוא מדבק את לוט אחיו כדי ליורשו!

ויתכן דפליג בהא דפליג בפרשה מב, אם כל מקום שנאמר „אחר—  
אחרי“ הוא מופלג או סמוך. דלמאן דאמר „אחרי“ מופלג, ולא דיבר עמו  
הקב"ה תיכף כר' יהודה דכעס היה על אברהם משום שפירש ממנו לוט, ולא  
נתיחד הדבור אליו. אבל למאן דאמר „אחרי“ סמוך, הוא כר' נחמיה דכעס  
היה עליו בשביל שהיה מהלך עמו (לוט), לכן כיון דפירש (לוט ממנו), דיבר  
עמו תיכף, וזה אמת. וכן פליגי במדרש רבה שמות פרשה ט' סעיף י"ב אם  
„וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור“ (שמות ז, כה) היה סמוך או  
מופלג, עיין שם היטב! (והנה לשון שמות רבה שם: ר' יהודה ור' נחמיה —  
אחד מהם אומר כד ימים (בחדש) היה מתרה בהם עד שלא באה המכה, ושבעת  
ימים המכה משמשת בהם. ואחד מהם אומר, שבעה ימים היה מתרה בהם,  
וכד ימים היתה המכה משמשת בהם. על דעתיה דהיאך דאמר כד ימים היה  
מתרה בהם, „וימלאו שבעת ימים“ — להכאה. על דעתיה דהיאך דאמר שבעה  
ימים היה מתרה בהם, „וימלא שבעת ימים אחרי הכות וגו'“, היה מתרה בהן  
על מכה אחרת, עד כאן לשון המדרש.)

ובכן, ארבע שיטות בהבנת המונחים „סמוך — מופלג“, ושתי שיטות בהבנת  
המחלוקת „כל מקום שנאמר אחר — אחרי הדברים האלה“.

ומבירור המונחים — מושגים אלה אצל חז"ל, נעבור לביור דרכו של רש"י  
בנדון. נוכל כבר לציין כי לשיטת המשך חכמה אין רש"י מבאר את המונחים האלה  
בעקביות, כי אם כל „אחר שבמקרא סמוך“, (כפי שהביא לנו רש"י בפירושו  
לבראשית טו, א). כיצד נבין את פירושו לבראשית יג, יד ד.ה. אחרי הפרד לוט  
„כל זמן שהרשע היה עמו היה הדבור פורש ממנו“, אשר לדברי המשך חכמה הם  
דברי המאן דאמר שכל „אחרי“ שבמקרא סמוך? גם בשמות ז, כה מפרש רש"י  
לפי המאן דאמר שכל „אחרי“ הוא סמוך, ד.ה. וימלא: „... שהיתה המכה משמשת  
רביע חדש, ושלושה חלקים היה מעיד ומתרה בהם“.

ברם, לא כך סבור גדול מפרשו של רש"י, הרב אליהו מזרחי (הרא"ם)  
בהבינו כי אמנם נשאר רש"י עקבי בפרשו „אחר — סמוך, אחרי — מופלג“.  
פירושו מבוסס על דברי רש"י בסוף פרשת העקדה, בראשית כב, כ ד.ה. אחרי  
הדברים האלה ויגד וגו':

בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר, אלו היה בני שחוט  
כבר, והיה הולך בלא בנים, היה לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא,  
בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו, וזהו „אחרי הדברים האלה“ — הרהורי  
דברים שהיו ע"י העקדה.

... אבל ממה שאמר (רש"י) "בשובו מהר המוריה והיה מהרהר ואומר

וגו', ובשרו הקב"ה שנולדה רבקה" דמשמע מיד, אף על פי שכתוב בו "אחרי", ורש"י ז"ל פסק בכמה מקומות כמאן דאמר "כל מקום שנאמר אחרי מופלג"; יש לומר (בתשובה), דאין פירושו "מופלג", אחרי זמן הרבה, אלא כל דבר שלא נהיה תיכף לאותו ענין, מופלג קרינן ביה, ולא יקרא "סמוך" אלא אותו שנהיה תיכף ממש בלא שום איחור.

מדברי המזרחי מתבקשות שתי מסקנות :

א. רש"י מפרש "אחרי — מופלג" בעקביות.

ב. "אחר" ו"אחרי" הם מושגים בזמן — ויש להבחין בין "זמן הרבה" ובין

זה שאינו "תיכף ממש בלא שום איחור".

אמנם באותו ענין ממשיך בעל באר יצחק לבאר את המלים על פי הגדרתו

שהבאנו לעיל, אלא כאן מתעלם הוא לגמרי מן הבעיה אותה העלה הרא"ם :

כבר כתבתי במקום אחר, שבכיוצא במקומות הללו, שלפי הנראה

ספור הנמשך אינו מתחסם עם הקודם, רק כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואם כן, זה אינו אלא להודעה שזה קרה בזמן אחרי ספור הקודם — וזה הוא הודעה מותרית (מיותרת)! ועל כן מדרך הדרש בזה לחדש דרך התקשרות בין שני הסיפורים, וכאילו ספור השני הוא חלק מספור הקודם ולא ענין בפני עצמו.

שוב רואה בעל באר יצחק את הסבר המונחים "אחר — אחרי" בתחום

הסיבתיות, ושולל את הסברם בתחום הזמן. אולם טרם שמענו מפיו הגדרת המושג

"אחרי — מופלג", ולזה יש לעיין בדבריו בפסוק כג.

רש"י ד.ה. ובתואל ילד את רבקה : כל היחוסין הללו לא נכתבו אלא

בשביל פסוק זה.

ומבאר בעל באר יצחק :

דמה ענין זה לכאן, הלא אנגה מבני מלכה ? ! ולזה אמר רש"י ז"ל

"כל היחוסין האלה וכו'", רצונו לומר, כי מה שכתב בדיבור הקודם (פסוק

כ) "בשרו הקב"ה וכו'", ואם כן לא כתב הולדת מלכה רק בשביל בתואל,

וכד' לספר מבת זוגו של יצחק.

לפי ביאור זה של בעל באר יצחק נראה לומר כי "המופלג" מתבטא בסמיכות

הטכסטואלית, בה מובאים הדברים שהם המסובב של הפרק הקודם. גם "אחר" וגם

"אחרי" מוכיחות על סמיכות סיבתית, אלא האחת מציינת את המסובב המידי

בטכסט הכתוב, והשניה מציינת את המסובב שאינו מובא ישר בכתוב. באספקט זה

של התיחסות אל הכתוב, דומה שיטתו לזו של התוספות שהבאנו לעיל. שונה היא

ממנה באופן עקרוני בכך שהוא רואה את הביטויים האלה כבאים במיוחד לציין את

הקשר הסיבתי בין שתי הפרשיות.

ונותר לנו להוסיף נקודה אחת נוספת בענין ה"סמוך", וזאת נוכל לבאר

על ידי הקטע הנ"ל ברש"י "היה אברהם מהרהר ואומר" ועל ידי הקטע בו פותח

רש"י את ביאורו לפרשת העקדה.

בראשית כב, א רש"י ד.ה. אחר הדברים האלה. יש מרבנותנו אומרים :

אחר דבריו של שטן שהיה מקטרג מאותה מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד. אמר לו: כלום עשה אלא בשביל בנו, אילו הייתי אומר לו, זבח אותו לפני לא היה מעכב. ויש אומרים: אחר דבריו של ישמעאל שהיה מתפאר על יצחק שמל בן יג שנים ולא מיחה, אמר לו יצחק: באבר אחד אתה מיראני, אילו אמר לי הקב"ה זבח עצמך לפני לא הייתי מעכב.

גם הרהורי אברהם בשובו מהר המוריה, וגם שיחתו של השטן עם הקב"ה ואף התפארותו של ישמעאל על יצחק — כל אלה אינם כתובים במקרא! כיצד איפוא מבארים „אחר — אחרי“ כ„סמוך — מופלג“ לדבר שאין לו מקום במקרא?! בעל גור אריה בראשית כב, א:

... ואף על גב שדבר השטן לא נזכר בכתוב, כיון דכתיב בקרא הסעודה שעשה אברהם, כאילו כתוב בפירוש דברי השטן, דודאי היה מקטרג! וכן מאחר דכתיב בקרא לעיל שיצחק נימול לשמונה ימים, בודאי היה ישמעאל מתפאר! ולפיכך לא הוצרך לכתוב, ועליו קאי שפיר (ובודאי מוסב עליו).

אין התורה צריכה לכתוב דברים המובנים מאליהם — וכי הקב"ה פשיטא אתא לאשמועינן?! וכי יתכן שהשטן לא יקטרג, וכי יתכן שישמעאל לא יתפאר באותה מצווה שהוא קיים ביתר הידור מאחיו יצחק?! כיצד נתאר לעצמנו את אברהם אבינו בשובו מהר המוריה, אם לא כאיש שקוע כולו במחשבותיו הנעלות, כשהוא חוזר ולומד את סוגית העקדה באותה רמה ובאותה הבנה שהוא ורק הוא מסוגל לה?! בודאי „בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר“...  
ואמנם סמכה התורה שבכתב על ההשלמות הבאות בתורה שבעל פה, כשהשלמות אלו מגלות לנו את אותם הדברים שהם מובנים מאליהם לתורה שבכתב, כה ברורים הם העניינים וכה בטוחה היא תורה שבכתב שיחגלו לנו באמצעות תורה שבעל פה, שאף ממשיכה היא לכתוב ולהסתמך („סמוך“!) עליהם, בכתבה (בתורה שבכתב), „אחר הדברים האלה“ (הידועים לנו בתורה שבעל פה).

• ועיין רבנו בחיי המסביר כיצד אף יצחק למד את פרשת העקדה סמוך לשעת מעשה; בראשית כג, ב דה. ויבא אברהם:

ועל שיסת רש"י בכלל „כל מקום שנאמר אחר סמוך, אחרי מופלג“ יש עוד לעיין בפירוש חזקוני בראשית כב, א ושם בסוף הפרק; חדושי אגודות למהרש"א סנהדרין פט ע"ב ד"ה אחר דבריו של שטן (שגם המשג „אחר מופלג“ הוא בכל מקום במשמעו שבסיבת הדברים שנזכרו, בא הענין השני). — הערת העורך.

## דברות ראשונות ודברות שניות

„המלים שונות והטעם שוה“<sup>2</sup>, היינו ש- שינוי במלים לא בהכרח ישנה במשמעות הענין; שהלא „לא דבר ריק הוא“, ללמדך שאין לך דבר ריקם בתורה<sup>3</sup> ואם ריק הוא, מכס הוא ריק, מפני שאין אתם יגיעין בתורה<sup>4</sup>.

שינויי הלשון בין דברות ראשונות ושניות נובע מהבדלי הזמנים והמסיבות, בהם נאמרו ונכתבו שני הספרים, שמות ודברים, ומהבדל הענין שלשמה נכתבו. שונה סגנון ספר הדברים, ברחבות לשונו ובאריכות דבריו, מסגנון שאר ספרי התורה. שכן, הללו הם ספרי תולדה וחוקים, וספר דברים, נאומי מוסר ותוכחה בו, ואלה דרכם בלשון רחבה ונמצאת, בחזרות ובמאמרים מוסגרים. מקצת מלשון-הרחבה זו ניכרת בדברות שניות לעומת הראשונות.

מקובל בין פרשנים, לתלות רבים מ- השנויים בין דברות ראשונות ושניות, בשנוי המקום והתנאים בהם ניתנו, על דברות יתרו טבוע חותם של חייה-המדבר, ואילו דברות ואתחנן ניתנו קרוב לכניסה ארצה, ובעצם, כבר על אדמת-נחלה שבעבר הירדן ניתנו<sup>5</sup>. על כן, מודגשים בהם פרטים מחיי החקלאות, ולכאורה, יש

בספר דברים, פרשת ואתחנן, תזר משה ויבנו לפני בני ישראל על עשרת הדברות, לאחר שכבר נכתבו ראשונה ב- מסגרת נתינתם, בספר שמות, פרשת יתרו. כמו שאר חזרות שבמקרא (כגון: ס' שמואל—מלכים וספר דבה"י, מלכים ב' י"ח—ב וישע'י ל"ו—לט; שמו"ב כ"ב ותהלים י"ח, מזמורים בתהילים ובדבה"י, ועוד) אף בחזרת עשרת הדברות, החזרה היא מילולית בכללה, אך לא מדוייקת בפרטיה. כידוע, תלתה בקורת המקרא עצמה בשינויים מעין אלה כדי להוכיח את ריבוי המקורות ומחבריהם בספרי התנ"ך; ולעומתם כבר עמדו מכחישי התנ"ך בקורת על כך, שדווקא מציאותם של שני נויים קטנים אלה מוכיחה על מקוריות הטכסט ואחידותו, שכן, שוני קטן הוא מטבע הדברים של כל חזרה<sup>1</sup>. ואילו היו ספרי המקרא כצורתם עתה, פרי עריכתו של „רדקטור“ מאוחר, בודאי היה אותו עורך מיישר את כל הידורי הטכסט ומשווה כל שוני, כדי לטשטש כל עקבה ורמז לריבוי הגרסאות שהיו לפניו.

יחד עם זאת, כל שינוי שבין מקראות מקבילים יש לבדקו לגופו ולהוציא מס- קנות פרשניות. אין לגרוס כראב"ע כי

1 ראה אשר ויינר, דרך החזרה במקרא, ספר זיידל עמ' 268.

2 ראב"ע לשמות י"ט 1.

3 דברים ל"ב 47 וספרי.

4 ירושלמי פאה א' ה'.

5 משה רבנו מדגיש ערבות מואב שהיא נכרתת כבר על אדמה ישראלית מה שמקנה לה תוקף-יתר. ראה דברים כט 8—4, וכן הבדלת ערי המקלט בעבה"י תוך הדגשת הכיבוש, בדברים ד' 41—49, לשם ציון קדושת עבה"י בכוח, כפתיחה לדברי הברית של עשרת הדברות. אולם, הדגשה זו לא חלה על נוסח הדברות.

סמוכין להערכה זו בלשון הדברות השניות<sup>6</sup> אולי דעת  
ניות: בדברה הרביעית נוספים בהם שור  
וחמור, אלה יסודות המשק החקלאי ה-  
עתיק, אשר במדבר הם אך מטריד לבע-  
ליהם. מודגש בה העבד, גם הוא כח עבודה  
חשוב לעזרת האכר. בדיבור החמישי נוסף  
ומודגש טוב הארץ "למען ייטב לך על  
האדמה" וגו'. ובדבר העשירי של לא  
תחמוד נוסף השדה, אשר בדברות יתרו  
אינו מזכר כלל.

אף רש"ר הירש באר בדרך זו של  
חקלאות לעומת מדבר<sup>7</sup>, ושד"ל פתר את  
השיטה לפרטיה. כגון: במצות שבת,  
"זכור" שבדברות יתרו מורה אל הצווי  
במרה. ואילו "שמור" שבואתחנן מצוה על  
שמירת רווחי-הזמן בין שבת לשבת, לבל  
ויטרף חשבון-הימים. שמירה זו תחול  
רק בכנען, כי במדבר הורה לחם-המשנה  
שבמן על השבת הקרבה לבוא. וכן בדברת  
כבוד אב ואם מסביר שד"ל, כי בתנאי  
המדבר לא היה צורך לציין "למען ייטב  
לך". חיי המדבר היו נטולי-דאגה ומלאי  
הנאה לבני ישראל, ממילא הרגיש הבן  
שאמנם טוב לו. לא-כן חיי אכרים בכנען,  
רוויי עבודת שדה קשה ודאגות-פרנסה.  
שם עלול הבן להרהר, מה טובה הטיבו  
הורי עמי, הלא אדם לעמל יולד — לכן  
הוסיפה התורה בדברות-ואתחנן: ולמען  
ייטב לך.

אולם, שיטה זו של חקלאות לעומת  
מדבר, לא תעמוד בפני ביקורת מעמיקה.  
לא תעמוד מהבחינה הלשונית, כי גם  
בדברות ראשונות מוזכרים שור וחמור.  
מוזכר גרף אשר בשעריך, ה"שער" הוא

במנו מיוחד לתרבות יישובית; וגם בהם  
המלידת הריצה  
הברכה היא אריכות ימים על האדמה. אך  
בעיקר לא תעמוד השיטה בביקורת מ-  
בחינתה העניינית, כי דברות-סיני, לא  
פחות מדברות ערבות-מואב, נאמרו לעם  
המוכן ועומד להיכנס לכנען ולהתנחל בה.  
בתודעתנו נשתרשו המושגים של ארבעים  
שנות-מדבר שמעמד הר סיני עומד ב-  
תחילתן; של דור המדבר שלא זכה לראות  
את הארץ; אך כל זה קרה בדיעבד, בעטים  
של מרגלים. לכתחילה ניתנו הדברות ב-  
סיני לעם אשר בתום המעמד המקודש  
ייצא לקראת הכיבוש, מיד ישלח מרג-  
לים ומיד יעלה ויתנחל. אדרבה, יש לומר  
שבערבות מואב המצב הוא יותר "מדברי"  
מאשר בסיני: שם עומד עם למוד-נסיון  
המדבר אחר ארבעים שנות גדודים בו,  
ואילו בסיני עומד עם שיצא זה עתה  
ממצרים החקלאית ומתכוון להכנס לכנען  
החקלאית.

באמת, לא דברות ראשונות ולא שניות  
יכולות להיות טבועות בחותם המדבר, כי  
עצם המצב המדברי הוא ניגוד ואנטיתזה  
לעשרת הדברות. הדברות הן התחלה ו-  
יסוד, של תחוקת עם על ארצו "וזאת  
המצוה החקים והמשפטים אשר צוה ה'  
אלקים ללמד אתכם, לעשות בארץ אשר  
אתם עוברים שמה לרשתה" נאמר בפ'  
ואתחנן בסמוך אחר הדברות<sup>8</sup> ומרובים  
הפסוקים, בעלי תוכן דומה. עשרת הדב-  
רות הן חלק מהברית שכרת ה' לעמו,  
"דברי הברית"<sup>9</sup>; ועל סמך ברית זו זכו  
ישראל לכנען. חיי-קבע של ארבעים שנה  
במדבר נגזרו על ישראל משהפרו את

6 כגון: ההתרופפות ההכרחית של פיקוח מרכזי ומשטר בארץ לעומת המדבר, וכן המעבר  
למשטר-כלכלה רכושני, גרמו בדברות שניות להעמקת "לא תחמוד" שבפועל, אל "לא  
תתאוה" שבלב, כפי הסבר חז"ל במכילתא פ' יתרו, וביתר בירור במכילתת רשב"י.

7 ר' במדבר י' 31—36.

8 דברים ר' 1.

9 שמות לד 28, דברים ד 13.

שלוש הדברות הראשונות, ענינם עבוֹ-  
 דת ה' ולעומתה ע"ה, וקדושת שם ה';  
 דברים כה אלמנטריים ואבסולוטיים, עד  
 שאין מקום לשנות אף במלה אחת כדי  
 לסבר את אוזן הדור החדש. השוני היחיד  
 באלה הוא באות אחת שבדבר השני. נאמר  
 בשמות: 'לא-תעשה לך פסל וכל תמונה  
 אשר בשמים וכו'. בדברים מושמטת ווי-  
 החיבור: לא תעשה לך פסל כל תמונה  
 אשר בשמים וכו'. ווי זו משנה את ה-  
 מבנה התחבירי של המשפט. בשמות נפ-  
 רדת מלת פסל, לאמור: לא תעשה לך  
 צלם מפוסל (=פסל), ולא תעשה לך דמות  
 (=תמונת) כל נברא שבשמים וכו'. אין  
 כאן הגדרה של הפסל שנאסר, גם מלת  
 „כל" של תמונה אינה נמשכת אליו.  
 לעומת זאת בדברים הפסל נסמך לתמונה,  
 ועי"כ מוגדר היטב: לא תעשה לך צלם  
 של כל דמות שבשמים וכו'. דומה, שה-  
 ציון המדויק למהות הפסל האסור הוא  
 תוצאה של מעשה העגל, אשר הל בתקופה  
 בין דברות ראשונות לשניות. כהסבר  
 ריה"ל בכוזרי לא נתכוונו עושי העגל כלל  
 לע"ז אלא ביקשו לראות דמות מוחשית  
 לה' אלקי ישראל בשעה שעובדים  
 אותו.<sup>13</sup> לכן, אחרי אותו מעשה הגבירה  
 והגדירה התו"ה את איסור כל פסל ל-  
 עבדו. הנה, בדברי הברית שבסוף פרשת  
 משפטים<sup>14</sup> מוזהרים ישראל על ע"ז רק  
 בקשר עם עמי כנען, מתוך חיקויים<sup>15</sup>  
 ואילו בחזרה על אותם דברי ברית אחרי

הברית בחטא המרגלים, במאסם בארץ.  
 לגבי דור זה בטלה אפוא הברית הזו,  
 הכוללת עשרת הדברים.  
 מכאן מפתח להבנת עצם התופעה ה-  
 אומרת דרשני, של כפילות עשרת הדברים  
 במלואן בתורה, בשמות ובדברים.

\* \* \*

לפני חזרתו על עשרת הדברות מבאר  
 משה לשם-מה באה חזרה זו: לא את-  
 אבתינו כרת ה' את הברית הזאת (שב-  
 חורב), כי אתנו, אנחנו אלה פה, היום  
 כלנו חיים<sup>16</sup>, ופירוש הדברים: הברית  
 בין ה' לעמו היא, שהוא יתברך יושיב  
 את ישראל על אדמתם, ישמרם ויפרם בה,  
 וישראל ישמרו את מצוות ה'<sup>17</sup>. המצוות  
 ניתנו לעשותן בארץ, כדי שעקב שמירתן  
 יתקיימו ישראל על אדמתם (דברים ו'  
 1—3 והרבה כתובים). ברית-חורב וחוקי-  
 חורב ניתנו ליוצאי מצרים מתוך ההנחה  
 שאלה יכנסו לכנען, ואז תקויים הברית.  
 משגזור עליהם בחטא המרגלים, שלא  
 יכנסו לארץ, ממילא בטלה הברית עם דור  
 זה. לכן: לא את אבותינו שקבלו תורה  
 בחורב כרת ה' את הברית הזאת<sup>18</sup>. בי-  
 פרשת דברים, משכלו מתי המדבר, עומד  
 משה לפני דור כובשי כנען. לכן, אלה  
 החיים פה ויכנסו לארץ, עליהם חלה ה'  
 ברית, ובפניהם מפרט עתה משה את  
 סעיפי-הברית ותנאיו. שוני הדורות גם  
 יבאר מקצת משוניי-הלשונות בין דברות  
 יתרו ודברות ואתחנן.

10 דברים ה' 3.

11 בראשית יז 7—8: והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית  
 עולם להיות לק לאלקים ולזרעך אחריך. ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריד את  
 ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלקים.

12 כך מפרשים אברבנאל, הופמן. אלה מגיל עשרים ומטה שעמדו במעמד סיני, לא היו אז  
 בפקודים, בגברים הראויים לבוא בברית.

13 כוזרי א' צו.

14 שמות כג 10—33.

15 שם פסוקים 24, 33.

מעשה העגל, בפרשת כי תשא<sup>16</sup> בא ויהי איסור בצורה כוללת: אלהי מסכה לא תעשה לך<sup>17</sup> (שם 17). כאמור משום נסיון העגל, ומאותה סיבה נהיה הציירוף, פסל תמונת כל<sup>18</sup> למין מטבע-לשון בספר דברי הימים<sup>19</sup>, וממילא גם בדברות השניות. רב ההבדל בין שמות לדברים בדבר הרביעי, שבת. מלות המפתח להבדל הן הפתיחות: זכור, ושומר. "זכור" כרצוי לאדם, בתורה ובכל המקרא פשוטו כמשמעו: זכור מאורע שאירע בעבר<sup>20</sup>. וכאן, בדבר הרביעי שבספר שמות, הצווי הוא: זכור את יום השבת של שבעת ימי בראשית. שם, ב"ויכולו" שבסוף מעשה בראשית, נאמר: ויברך אלקים את-יום ה' שביעי ויקדש אותו<sup>21</sup>, כי בו שבת מכל-מלאכתו אשר-ברא אלקים לעשות. בהתאם לכך נאמר בצו שבשמות: ששת ימים תעבד ועשית כל-מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלקיך. אותם שימושי לשון, אפילו אותו יוצא-דופן דקדוקי ("יום ה' שביעי") חוזר פה ושם, ללמדך שהענין אחד הוא. יום זה הוא שבת לה' מאז ימי בראשית, ועליך לזכרו ולעשות כמוהו כביכול. סוף הדיבר חוזר ומדגיש אותו דבר ובאותן לשונות המצויות בבראשית: על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו. במעמד הר סיני השמיע הקב"ה עקרונות. עקרונו של שבת הוא זכרון מעשה בראשית. בחזרתו על הדיבר בערבות-מזב, רומז משה לאותו עקרון במלים

כאשר צוך ה' אלקיך, כלומר: זכור אותך זכרון שעליו צוית מפי ה' בסיני<sup>22</sup>. אך כבעיית-יסוד בניסוח הדיבר לא העמיד משה את השאלה: מדוע צוה ה' על השבת, — זה כבר נאמר בסיני. בדיבר הרביעי שבדברים, בעית-היסוד היא: מדוע חייבים ישראל, אך ורק ישראל, לשמור את השבת? אם כאמור, השבת היא זכר למעשה בראשית, מן הדין שהבריאה כולה, או לפחות בני-האדם כולם, ישמרו את השבת. על כן פותח הדיבר: שמור את יום השבת, פה מדובר על שמירתו בהווה ובעתיד. ומדוע רק ישראל ישמרוהו? זוכרת, כי-עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, על-כן צוך ה' לעשות את יום השבת. כלומר: מכח הוצאך מעבדות מצרים עשך ה' לעבד לו, ועתה חייב העבד לנהוג כמנהג רבו (לשבות ביום שביתת רבו) ולעשות כרצון רבו. וזמני עבודתו של העבד הם בידי רבו. ואותו יחס של אדון ועבד שבין ישראל לאביהם שבשמים, אף יומחש בשבת: למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, וזכרת כי עבד היית במצרים, ויוציאך ה' אלקיך משם. המנוחה שאתה תניח לעבד, תזכירך את הפדות שפדך ה' מעבדות<sup>23</sup>; כמוך, אותו יחס של עבדות.

16 שם לד 11—26.  
 17 שם פסוק 17 (סמך לדברי המחבר נ"י בגמרא ע"ו נג ע"ב. שם מביאר שעשיית העגל גרמה לאיסור נוסף בדיני ע"ו; ויעוין מלבי"ם שמות לד, יג שמוכח מן הפסוקים שרק אחרי מעשה העגל נצטוו על הריסת האשרות — הערת העורך).  
 19 כגון: שמות יב 14, יג 3, דברים כד 9, כה 17. "זכרו תורת משה עבדי" שבסוף מלאכי אינו סותר כלל זה, כפי סיום הפסוק שם: אשר צויתי אותו בהרב על כל ישראל".  
 20 בראשית ב 3.  
 21 כן רש"ם, חזקוני.  
 22 כן חזקוני.

של מאורע זה, והספיקה הפתיחה „אנכי  
ה' אלקיך אשׁוׁ הוצאתיך מארץ מצרים  
מבית עבדים” לרמוז על כך (ראה רמב״ן  
ביתר).

לא כן באי־הברית בעובות מואב. ל־  
רובם, יציאת מצרים אינה חויה אישית ;  
למיעוטם, זכרון־ילדות וחוק. לכן יש  
לשנן להם את דבר יציאת מצרים ואת  
המשתמע ממנה — חובת העבודת לה׳.  
ואכן, הנמקת מצוות בענין יציאת מצרים  
תדירה בספר דברים ומאפיינת אותו. וכן  
גם אזהרות לקיים התורה בפעל „שמר”  
מצויות בס׳ דברים יותר מבשאר ספרי  
התורה ; שהרי עיקרו של ספר דברים בא  
לזרו את ישראל, שימשיכו לשמור שמירה  
מעולה בארץ את אשר קבלו ונצטוו  
במדבר.

בסיכום הדבר, יש בשבת זכירה של  
מעשה בראשית ושמירה משום יציאת  
מצרים. אף שבשני מקראות שונים נאמרו,  
הרי שניהם הנם מיסודי השבת לכתחילה.  
אולי לכך כוונן חז״ל באמרם שזכור י׳  
שמור נאמרו בדבור אחד. ואמנם, בקידוש  
השבת מכריזים אנו על שני הזכרונות  
כאחד. ויתכן, שחלוקה זו של מתן „זכור”  
לעקרון השבת האוניברסלית, ו„שמור”  
לחובתו בידי ישראל, כבר נרמזה בפסיק׳  
תא דר״כ<sup>28</sup> : „א״ר יודן : זכור נתן לאומות  
העולם, שמור נתן לישראל.

גם בדיבר החמישי, כבוד אב ואם, יש  
בדברים תוספת ניכרת ; לכן נאמר גם בו  
„כאשר צוץ ה׳ אלקיך”, לומר שעיקר  
הדיבר בנתינתו מסיני, והוספת משה אינה  
אלא תוספת ביאור. בשמות נאמר כשכר  
המצוה : למען יאריכון ימך על האדמה  
אשר־ה׳ אלקיך נותן לך. וברור לכולם,  
שאריכות ימים המבושרת מפי הגבורה

מכללת הרצוג - אתר דעת  
היא שכר טוב, היא אריכות של ימים  
טובים. לא־כן, כאשר דברים אלה נשמ׳  
עים מפי בשר ודם, אזי יש צורך ב־  
תוספת־ביאור על טיב אותה אריכות ימים,  
לכן מוסיף משה : ולמען ייטב לך. ושוב  
יש להעיר שהצירופים „למען ייטב לך”,  
„לטוב לך” (או לנו), וגם „הארץ הטובה”,  
הם אופייניים לספר דברים, בהתאם לסג־  
נונו המטיף־מליצי.

קול ה׳ חוצב להבות אש. הדברות  
נאמרו בסיני קצובות, לכן מוחלטות. כל  
אחת בפני עצמה, כל אחת עולם ומלואו :  
לא תרצח. לא תנאף. לא תגנוב. לא תענה.  
לא תחמד. משה רבנו, באמרו משנה־תורה  
בודאי לא נתכוון ח״ו לחקות את קול  
הגבורה בעוצמתו, לכן אמר את הדברות  
הקצרות בלשון בני אדם, הרגילים לחבר  
ענין בענין : לא תרצח ולא תנאף ולא  
תגנוב ולא תענה ולא תחמד. וכעין זה  
נדרש הדבר בפסיקתת ר׳ טוביה<sup>24</sup> : „למה  
ולא, ולא ? לפי כשנאמרו מפי הגבורה,  
נאמרו בהפסקות זה מזה לעשרה פרקים,  
לכך נאמרו בלא וזינ. אבל משה אמרם  
ביחד כקורא בספר, לכך נאמר לא תגנוב  
ולא תנאף.”

בדיבר התשיעי, קבע דבר ה׳ את  
העקרון : לא תענה ברעך עד שקר. האם  
רק עדות של שקר ממש אסורה, או שמא  
כל עדות שאינה האמת הצרופה לענין  
הנידון „כל האמת ורק האמת” ? בא משה  
רבנו ומבאר ע״י שינוי לשון בדברות  
שניות : ולא תענה ברעך עד שוא. המושג  
שוא נראה רחב יותר ממושג השקר, כולל  
כל שאינה אמת לאמיתה, אוסר כל עדות  
שאינה באה, במידת האפשרות, לסייע  
לדיינים בהוצאת דינם לאור.

מה שאינו אמת, דבר שקר הוא, אף

23 פרשה כג.

24 מצוטט, ע״פ מנחת-שי, ע״י שד״ל בככורי העתים שנת תקפ״ח, עמ׳ 88.



הדבר. ואמר הכתוב שבנ"י התאוו תאוה, כלומר התאוו לכמה מיני אוכלין, מפני שאמרו נפשנו יבשה אין כל.

מתוך הבחנה לשונית זו מפרש רצ"ד הופמן: מתוך לשון החימוד שבדברות ראשונים עלול להשתמע, שהאסור חל רק על עשיר החומד דברים נחמדים, אך אינו מתאוה שהו' אינו חסר מאומה. כדי להרחיק מטעות זו, מוסיף משה רבנו בדברות שניות "לא תתאוה" לגבי ערכי-רכוש, לאסור את החימוד גם לגבי האביון "התאב לכל דבר"<sup>25</sup>; לרבות את איסור החימוד גם במקרה שלתאוה תהא טענת-הצטדקות של מחסור.

אף שהבחנה הלשונית של רצד"ה מעמיקה ונכונה, אין מסקנתו הפרשנית נראית לנו. אין להניח שמסיני ניתן ה-דיבר העשירי בלשון המשמיעה איסור חימוד רק לעשיר, בלי אפשרות להסיק מכאן גם על התאוות באביון. שכן במקרה ההפוך, אילו הושמעה באסור רק התאוות בעני, היה איסור החימוד לעשיר נלמד מתוך קל-וחומר.

כבר ראינו שדרכן של דברות-סיני להשמיע דברות מוחלטים. אף איסור ה-חימוד הושמע בהם בהחלטיות, בלי לחקור לתנאים ולסיבות ובלי התחשב בהם. לא-כן, כאשר נשנה הדיבר מפי בשר-ודם, מבלי לגרוע מתוקף האיסור, מתחשב ה-מנסח של בשר ודם, בפ' ואתחנן, במני-עים האנושיים העלולים להביא לידי חי-מוד, וזאת כדי להחיל את האיסור בכל תנאי ומסיבה.

לכן מבדיל משה רבנו: מצד אחד אשת

אם בעיני הבריות ייראה כאילו אינו אלא דבר של שוא, של מה בכך; ולא תענה ברעך עד שוא<sup>25</sup>.

בהתאם לדרך זו, גם בדיבר העשירי נקבע מפי הגבורה הכלל הכולל: לא תחמוד בית רעך, לא תשים חשק לבך לרכוש בית שאינו שלך, בית בהוראתו המקיפה את כלל משפחתו וקניינו של אדם. פסקה שניה מפרטת ומדגימה בדוגמות את ה"בית" שאסור לחמו: ראשית-מש-פחת רעך שאין לחמדה: לא תחמוד אשת רעך; שנית, קנין אדם; ועבדו ואמתו; שלישית, קנין אחר המודגם במקנה-החי: שורו וחמורו. והדוגמות מסתיימות בכלל הכולל הכל, וכל אשר לרעך. הרי כאן מבנה של כלל ופרט וכלל.

ומשה, כדרכו בחזרת הדברות החמי-שית והתשיעית, אף כאן משנה כדי לפרט ולבאר. את המושג הכולל "חמוד" הוא מפרט לשני מושגי-משנה הכלולים בו: חימוד ותאוה. ואצטט את דברי רצ"ד הופמן<sup>26</sup>: והנה לפי פשוטו של מקרא אמרתי שיש הפרש בין תאוה לחמדה בזה האופן: חמד היינו שחפץ בדבר, או מחמת יופיו או מעלה אחרת שיש לו, ועל כן נאמר כי נחמד העץ להשכיל, ולשון חמוד שייך גם בעשירים שחומדים דברים אע"פ שיש להם כיוצא בהם כמו "וחמדו שדות וגזלו"<sup>27</sup> כללו של דבר: מעלתו של הדבר הנחמד היא המעוררת את החימוד. אמנם התאוה הוראתה שרוצה ליהנות מדבר שחסר לו והסבה המעוררת את התאוה אינה מעלת הדבר הנתאוה, ועל כן לא שייך לשון התאוה באדם שיש לו אותו

25 עיין חזקוני בפ' ואתחנן.

26 „מלמד להועיל“, ח"ג סימן ק. מובא בסוף הכרך הראשון של התרגום העברי לפירוש רצד"ה לדברים, עמ' רעט.

27 מיכה ב 2.

28 רש"י לדברים טו 4.

הזולת, שאותה אין חומדים מתוך "מהסוד" - מכללם הבאג הבית ב"כלל". ייתכן שבדברות וצורך לאשה — לכך יוכל לבחור בפנויה — אלא משום חמודותיה של אותה אשה, ושלה בלבד; בה ניתן רק להאמר: לא תחמוד. ומצד שני: שאר הרכוש, שאליו עלולים להתאוות לו, הן מתוך מחסור והן לתומדו משום מעלותיו וחמודותיו. וכל רכוש זה, דהיינו בית רעך, שדהו עבדו ואמתו, שורו וחמורו וכל אשר לרעך, יכול באיסור "לא תתאוה", המתאים בראש וראשונה לעני המתאוה מתוך מחסור, וכאמור, קל וחומר מכאן לעשיר שבל יחמוד.

אולם, משהוצאה בדברות-ואתחנן, ה' אשה מתוך הכלל והועמדה לעצמה, הופר המבנה של כלל ופרט וכלל, המעמיד ב' תוספת השדה בדברות שניות נדרשת גם משום משקל הפסוק, הבנוי משלושה זוגות מלים. בדברות שמות, שבהן כלול הכל בחמוד, הזוגות הם: א) בית ואשה. ב) עבד ואמה. ג) שור וחמור. משהוצאה האשה מן המבנה, בדברות דברים, הובא במקומה בן-זוג אחר לבית, והוא השדה. והזוגות הם: בית ושדה, עבד ואמה, שור וחמור.

---

"וישב אברהם אל נערו ויקומו וילכו יחדו אל באר שבע" (בראשית כב, יט) — פעמיים נאמר בפרשת העקדה שאברהם ויצחק הלכו "שניהם יחדו", ובכך הם משמשים דוגמה ומופת לכל אב ובן בישראל, שילכו "יחדו" את הדרך לה' ולעבודתו. עתה, לאחר ששניהם עמדו במבחן הקשה של העקדה, הם הולכים לביתם עם הנערים "יחדו". דבר זה בא ללמדנו שגם לאחר שהצליחו להגיע אל שיא המדרגה בעבודת ה', לא גבה לבם ולא התנשאו על פשוטי העם, אלא "יחדו" המשיכו את חייהם, וזהו סוד הצלחתם בקדוש שם שמים ברבים.

ר' שמשון רפאל הירש: בראשית כב, יט.

---

## מילון ישראלי

ב. „מדינת חוק“

כאשר ההסתדרות מזמינה פועלים מתנדבים למפעל בניה מסוים ופוגעת בכך בחוק שירות התעסוקה, נוהגת ה־מדינה לפי ה„הלכה“ ולא לפי ה„חוק“ — ושפיר דמי. עת לעשות להסתדרות — הפרו תוקיה.

כאשר מתדפק על שערי המדינה יהודי עלוב ואומלל, ידוע־סבל ונרדף על פשע, ומנסה להאחו בסעיפי „חוק“ העשויים להצילו, ולו לרגע בלבד, נזכרת המדינה ב„הלכה“ המנוגדת לחוק ומגרשה אותו מפניה — ואתי שפיר, פן יחרה אפו של האריה שמעבר לים.

כאשר נכנס לתוקפו חוק למניעת זיהום האויר על־ידי עשן הנפלט ממכו־ניות, ונהגים מסכנים צורחים: ואיה, וחי אויך עמד? והלא הלכה מפורשת היא! או אז מתעלה „מדינת חוק“ זו ופוסקת: חוק והלכה — הלכה עדיף, והחוק העלוב מתנדף ומתפור כאותו עשן שהוא חישוב למנוע. שכן פיקוח נפש דוחה — בריאות, וחרון אפס של נהגים פיקוח נפש הוא למדינה.

ואולם —

כאשר החוק מרשה — ודוק: מרשה אך לא מצווה — לבתר גויתו של אותו ישיש חביב שהלך לעולמו בשיבה טובה משום שהגיע לקצו, שבע ימים ודיה ומ־עולם לא חלה, ועומדים בניה, נכדיו וניניו ומתחננים: כבדו את ההלכה, רחמו עליו ועלינו, חסכו ממנו כאב וצער — או אז מתרומם ה„חוק“ בכל תפארת עוזו, דורס את ההלכה כעפרא דארעא ומכריז: אני ואפסי עוד — גוורו! כי „הקמנו פה

בג'ונגל שולט הכח. מי שהכח שלו — הזכות עמו. לחוק מגיעות כל הזכויות, ולחלש — כל התובות. האריה הוא „מלך הג'ונגל“, לא משום שהוא פיקח יותר או חסיד יותר משאר החיות, אלא משום ש־הוא חזק יותר מהן.

בחברה האנושית הנאורה שולט החוק. מי שהחוק אתו — הזכות עמו. מי שצודק בעיני החוק — זכאי, ומי שאינו צודק בעיני החוק — חייב. מלך בשר ודם יושב על כסא מלכותו, לא משום שהוא חזק יותר או פיקח יותר או חסיד יותר משאר בני אדם, אלא משום שהוא זכאי להיות מלך על־פי החוק.

באה המדינה הדימוקראטית המודרנית ותובעת שרק אותו חוק יהא שולט ב־מדינה שלפניו שוים קטנים וגדולים, חז־קים וחלשים, פיקחים וטפשים, חסידים ועמי הארצות.

נמצאנו למדים כי „מדינת חוק“ היא אותה מדינה שבה שולט החוק ושאותו חוק מתיחס בשווה אל כל אורחיה. נובל להו־סיף עוד זאת, ש„מדינת חוק“ דימוקרא־טית נוהגת שויון גם בין חוקיה עצמם ואינה מפלה בין חוק מיוחס לחוק מקופח. כזאת היא „מדינת חוק“ כנוהג שב־עולם.

שונה היא משמעותה של „מדינת חוק“ במילון הישראלי. זקן אחד מראשי ה־מדינה רמו על המשמעות המיוחדת של „מדינת חוק“ במילון הישראלי בהצהירו: „אנחנו הקמנו פה מדינת חוק ולא מדינת הלכה“.

בואו ונפרש דבריו.

מדינת חוק ולא מדינת הלכה". אתר דעת - מכלול הרצאות

ושוב —

כאשר הורים שומרי מצוה משביתים את ילדיהם מלימודיהם משום שמשרד החינוך משכן אותם בצריפים עלובים ב־ עוד שילדי הורים שאינם שומרי מצוה זכו בבתי ארזים, אוי תובע שר החינוך והתרבות להפעיל את חוק חינוך חובה על כל חומרותיו שהרי מאחורי ההורים המשביתים אינם ניצבים לא ההסתדרות, ולא הנהגים, ואף לא רופאים מלומדים... ואילו כאשר מאת אלפים מילדי ישראל לומדים שנה שנה בבתי הספר של המי־סיונים והוריהם מפירים בכך יום יום, שנה שנה, את חוק חינוך חובה, שכן בתי ספר אלה אנם ממלכתיים, אינם רשמיים, ואינם מוכרים, ואינם מפקחים — או אז מדבר שר החינוך בקול ענות חלושה, והחוק חייב לסגת מפני ההלכה". והרי הלכה מפורשת היא שאין לעורר רש־עות בין הגויים ושיש להתנהג אתם ב־ הליכות נועם "מפני דרכי שלום". ותא־למנה שפתי שקר האומרות ש"מדינת חוק" זו אינה מכבדת את ההלכה...

ועוד —

כאשר מתאספים בתורי ישיבות ב־ הצרות שליחי הדת הורה ומשמיעים דברי אלקים חיים באזני ילדים תועים ומותעים, מזעיקה "מדינת החוק" נגדם את שומריה ומביאה אותם לדין. אולם כאשר נזעקים ועולים לירושלים עיר הקודש נושאי

הדגל האדום כדם ומתארגנים להפגנה, ללא היתר וללא רשיון, בחצרותיהם של שלומי אמוני ישראל, ובידיהם — אלות, ובפיהם — דברים המחללים שם שמים ברבים, או אז נעלמים שומרי החוק ומר־כינים את ראשם בפני ההלכה: "ואהבת לרעך כמוך". ואם כי שר המשטרה איננו חבר מפ"ם, בכל־זאת לבו רחב כפתחו של אולם, והרי גם נושאי האלות האסורות בני ישראל הם, ויש לנהוג כלפיהם במדה של אהבת ישראל, כדין וכהלכה. נסכם נא את פרקנו בתורת המילון הישראלי: "מדינת חוק" במילון הישראלי היא מדינה המפעילה את החוק. נגד ההלכה" ואת ההלכה" נגד החוק, הכל לפי צורך השעה והמקום והשלטון. וחבל וצר על אותם בני ביש־מזל שאינם יוד־עים לכוון את השעה ואת המקום ואת השלטון. חבל וצר על יראים ושלמים שאיתרע מזלם לגור בקרבת הגבול וזוע־קים את זעקת השבת. חבל וצר על פוע־לים שומרי שבת שאיתרע מזלם לגור בקרבת נמל אשדוד. אם רק ישכילו לבקש קרבת ההסתדרות, הנהגים והמיסיונים, כי אז יווכחו ש"מדינת חוק" זו יודעת יפה לשמור על כבוד ההלכה.

הוא אשר אמרנו: "אנחנו הקמנו פה

מדינת חוק ולא מדינת הלכה"!

ושמא ניתנה ראש ונושבה אל — ה־

גי'ונגל?

מ. ב.

## השופט ושופטיו — חיים כהן ואתגר

מאת סופר מיוחד לתחוקה ולמשפט

הרצאת חיים כהן, שופט בית המשפט העליון, בגדר הדו־שיח וירושלמי, בין ישראל לתפוצות, מטעם הקונגרס היהודי האמריקאי, מאורע היסטורי הוא, מכמה בחינות: ישראלי משכיל ובעל מוח חראף מדמה במתכוון ובישוב הדעת ערך יסוד של הלכות האישיות היהודיות לגירסות הגזענות, ובפירוש אלה של הנאצים, ואף לחמור בביטוייהן, חוקי נירנברג. הדימוי המחריד יוצא מפי מתמצא בחדרי תורה כתובה ומסורה, תלמידים החביב של גדולי תורה ומידות בארץ ישראל, נין ונכד לנושאי דגל תורה, שכל אחד מהם נהפך עצמו לדגל חי, והוא בן לאותה יהדות אשכנז שאף קנאיה, לכאן ולכאן, מתונים היו לפי אופים, ואף דברי מרירות בנחת השמיעו. הגונים האישיים האלה רבי משמעות הם במקרה דנא, ובלעדיהם כלל לא נתפוס את מהות המאורע. או, בהפיכות היוצרות: רק על רקע זה נבין כי החידה אינה ניתנת לפיענות.

נאמר מראש, בדרך ארץ לפני ידיד ותיק: שתי טענותיו בדיעבד, באיגרתו אל נשיא ביה"מ העליון, אינן יאות לעז המהלומה שבהרצאתו: א) לא ראה דרך אחרת, מאשר הדימוי הנ"ל, להדגשת דברים הטעונים הדגשה לדעתו. ברם כאמן ההבעה היה מוצא תמצית או סיכום לדעותיו, על רציפות תרבותית בישראל, אשר אותן גולל באותה הרצאה — בלי להגיע לידי אותו שיא התקפה שהגדיש את הסאה, ואכן, הוא אף לא חזר בו מן הפסוק הזה, משמע שאף אותו השמיע, והכין היטב מראש, כאת כל הרצאתו, ודוּת וגם הוא, ואולי דוקא הוא, הינו בין עיקרי אמונתו. ב) שופט, בדברו ללא גלגלתו, ז.א. מחוץ לכתלי בית המשפט ולמסגרת השיפוט המובהקת, זכאי לחופש דיבור ככל אורח אחר. ולא כן הדבר: המדים, תרתי משמע כשל שופט, חיל או שוטר, או המחזמים, דבקים בעובד הצבור אף כשאינם נראים עליו. אחרת נטולות טעם ותוכן הן הוראות חוקי המשמעת השונים, המחייבים הליכים משמעתיים כאשר התחייב עובד המדינה ב"התנהגות שאינה הולמת" — וכאן כתוב להלן "עובד מדינה", או "שופט בישראל", וכו', הכל לפי המעמד. וכאן יקלו בעובד דואר או רכבת, ויחמירו בשופט, ויערימו חומרה על חומרה כלפי שופט ביה"מ העליון, ביחס לאותה מלה שכל אחד מהם השמיע בפומבי, ללא קשר ישיר בעבודתו הפקדונית. כי לגבי סוג פקידים פלוני יעורר דבר שנשא, רק תגובה "לא איכפת", ואילו הנמנה עם סוג אלמוני יעירעך באותו דבר את יסודות מישרתו. כמובן, כל אחד זכאי לחופש דיבור [אם כי אי־שמירת לשונו עלולה לסבכו בפלילים, במקרי פגיעה מסויימים]; אבל לגבי סוגי עובדים מתנה החוק את ניצולו למעשה של חופש זה בויתור על כהונתם — כגון איסור על שופט להיות אף מועמד לכנסת או חבר מועצת רשות מקומית. מגרונו של שופט מדבר,

איפוא, תמיד מקצת השופט, וקול השופט לעולם לא ייחנק. זה סימן רוממותו ושרשרת החרות. אבל תמורת-חרות לו, היא שלטונו המוחלט בהפעלת החוק, ובה מתאון הסייג לחופש הדיבור בלי גלימה. לשון אחרת: השופט כהן רשאי וזה לומר את אשר אמר, אבל היה צריך לדעת, ובשנינותו כי רבה ודאי ידע מראש, כי לא רק לאורח כהן, כי אם גם לשופט כהן ייחסו הבריות את דבריו, וכי גישה זו אף הולמת תפיסה חוקתית תקינה. ברם בקביעות אלו עדיין לא ניסינו לפסוק אם אמנם יאה תגובה משמעתית לדברי השופט כהן.

טרם ירד ההלם שההרצאה יצרה, ועדיין לא יכלה להתגבש תגובה עניינית — וקמו מקטרגים ושופטים בגלימה אחת, נגד השופט כהן, ובראש סיעת אגודת ישראל בכנסת, וזוהי כמה שבועות נשמעות אזעקותיה: תפטרוהו, העמידוהו לדיון פלילי, יתפטר נא מרצון! וכל הסיסמאות מלוות ביטויי-„חן“ שבמידה שנאמרו מחוץ לכנסת, בל יפורסמו אף בשם אומרם, היות ולעת עתה רק חה"כ חסין בכל מקום, ואילו העתון רק לגבי אירועי הכנסת גופא. מעט מטיפים הקטיגורים נגד גירסות מר כהן, מעט טורחים להפרכת גירסותיו, מעט מבקשים דרכי חינוך, שהן דרכי נועם, ודרכי היסון הצבור והנוער נגד גישות בסיסיות והנחות יסוד שעליהן מושתת בנין גירסותיו והתקפותיו של מר כהן. אלא דרכיהם של הקטגורים דרכי שיגרה הן — של פילמוס אישי בסופרלטיבים צורמי אוזן, והעמדת הכל על הטיעון האישי נגד האיש. כנראה, מבקשים „לבודד את האויב“, לקראת סילוקו, ואם אמנם יסולק, או ירד מכסאו, כי אז „נצחון נחלנו“. כי קיימים „חשבונות“ שרק נגנוז אך מעולם לא נקהו, וללא ספק לא מעט עשה המתקיף-מותקף, לפני שנים רבות, ליצירת החשבונות. אבל ממה נפשך? הרצאת השופט הרתיח דמך? אנה תגייס כוחות נגד דעות אלו, ותוציא מתוק מעו — ליכוד כל שוחרי המשפט העברי, היצירה המזהירה של אומתנו באלפי שנות קיומה, כפי שהתבטא חה"כ אברמוב בכנסת. או אתה חושב שמצאת עתה סיכוי „להעניש“ את חיים כהן השופט בשל דעות שהשמיע בגדר פסק-דינו הנפרד במשפט רופאיזן ובפסקי דין אחרים? כשלון חרוץ מובטח נך מראש! או יום „הפרעון“ לחשבונות מאז ומקדם הגיע? ודאי תיכשל! ויהיו התכסיסים, שכלם לטווח קצר, אשר יהיו: הם מסיחים את הדעת משני העיקרים, והם: א) לא המרצה הוא העיקר, אלא הנשמע מפיו. ב) מר כהן אינו מבודד, אלא אך אמר, וכדרכו — אמירה חדה, מבריקה וקיצונית, את המפעם בלבות רבים או בהירחוריהם התת-מודעיים; ואין זה ענין מפלגתי, אלא עמוק יותר וחוצה מחנות. — טענות אלו נכתבות ברגשי כאב, של גדהם ומדוכא על-ידי חוסר האמיתות; שבגירסות מר כהן — יותר מאשר על-ידי עצם הדימוי, כי בל נתווכח על טעם. אבל לא תתכן המלחמה, מאבק ההסברה והחינוך, אלא אחרי העלאת מערכת הפעולה על מסלולה הענייני, ומסלול זה ייהפך לדרך המלך המשותפת של הכוחות, החוצים גם הם את כל המחנות, אשר יצאו למסע הגנה על הבסיס המותקף, ומתוך הווי הגנה משותף ירצו לצאת למלחמת תנופה, שמטרתה היא כיבוש חינוכי של לב העם, לקראת החייאתו הסוללת, להבדיל מן המקוטעת, של המשפט העברי, על דעת העם. זוהי הוצאת מתוק מעו, בטווח היסטורי-לאומי ארוך — אם כי ריווח מפלגתי אין בה.

ולא כבד המשא מלהרימו. מר כהן מתריע על שלא נרשמו מיד כיהודיות

אותן הנשים, הנכריות מלידה, הנשואות ליהודים וביקשו להיחשב ליהודיות. „עמדת הרשמית של מוסדות המדינה המוסמכים מתנגדת לפי שעה להכרה בזכותן להיות יהודיות“. הוזהי האמת, אישי השופט, שדוחים נכריה המבקשת בתום לב להיות ליהודיה שלמה? כי כך היית צריך לנסח את הדבר, באשר האומה והעם בישראל אינם חברה שמנייתיה למוכזי ובבורסה ייקנו ובבורסה יימכרו. ולהלן: מר בן-גוריון פנה אל „אי-אלו (!) תלמידי חכמים...“ — ומועד להיווצר הרושם כאילו במנין בחורי-ישיבה זקפים-בטלנים הוא המדובר בעוד שאל גדולי תורה פנה, אבל לא דוקא אליהם בלבד כי אם גם אל אנשי רוח מגוונים שונים, וכמעט כלם ענו בלשון אחת. ומה, נוסח כהן, שאלת מר בן-גוריון: אם יש להסיר בנשים כנ"ל כביהודיות אם הן מבקשות זאת. כלום זו היתה השאלה? ומה מקור כל הרע? שואל וחוזר ושואל מר כהן, וחוזר ומשיב: „...ההלכה... שרואים אדם כיהודי אם נולד הוא לאם יהודיה“. ודאי נחוץ קנה-מידה בסיסי כלשהו. בקביעתו היתה ההלכה הקדומה מאד מתקדמת, בהצבת האשה, האם, כמוצב וכציר, בעוד שהנצרות בחרה באב. ואחרי קיטרוג על ה-„אי-אלו תלמידי חכמים“ שהמליצו על כיבוד ההלכה, עולה מר כהן לפיסגה: „נדמה לי שזוהי אחת האירוניות המרות ביותר של הגורל — שאחתה גישה ביולוגית או גזענית אשר הופצה על-ידי הנאצים, ואשר איפיינה את חוקי גירנברג הנודעים לשימצה, שאותה גישה תהפוך (בגלל מסורת יהודית שטוענים לה שהיא קדושה ומקודשת) לבסיס לקביעה או לפסילה רשמית של היות אדם יהודי במדינת ישראל“.

מהו קנה המידה? לא „ההורים“ והיותם יהודים, או כל האבות והאמהות מדור דור, אלא היות האם יהודיה, בלי שים לב למוליד ולמעמדו; ואף לגבי האם רק היותה יהודיה בלדתה את ילדה, בלי שים לב השתייכותה הקודמת. ושלישית — את הגר, כאשר חדל להיות גר והיה לגר-צדק, מחבקות האומה והיהדות כאח, והוא לדידן בן יקר לנו ילד שעשועים. ולא הלכה בעלמא זו, אלא מי לא יזכור, למשל תנונת-מלכים שכפר חב"ד ערכה אשתקד לזוג הגרים — הוא פרוטסטנט לשעבר מארץ דוברת אנגלית, ודיא קתולית לשעבר וספרדית לשון אמה!

ומאסר השכל הוא לא רק הצגת כל המגוון שבגירסות נפל כאלה, אלא, כאמור, יהא גם חיובי: אין לך דבר ליברלי [ללא מרכאות] וסובלן ומחנך לסובלנות כהלכה העברית, גם בתחום האישות. והפסוק „ואהבתם את הגר“ אינו אחד מני מצוות אהבה וסובלנות אין ספור, אשר הן מהוות הלכה ותורת היהדות.

\* \* \*

## השיבה השופטינה לבראשונה

היה נדמה לנו שדבר גדול נפל בישראל. ביוזמתו של רבי יקותיאל הלברשטם שליט"א, האדמו"ר מקלונבורג-צנו, התאספו מספר מצומצם של גדולי ישראל ביום חשון תשכד בירושלים, ונועדו יחד לדון במצב הרציני של הסתערות פרועה נגד דיני התורה וגלויים של שגאה עמוקה כלפי שומרי תורה ומצוות. גחולי ישראל הגיעו למסקנה שיש לדון בבטיות חמורות ולהשמיע את דעתם בצורה גלויה ובחורה. הדברים שנעשו ונאמרו בפרהסייה הישראלית לא הרשו להמשיך בדרכים מיושנות ובתגובות שגרתיות.

רבים הבינו את המשמעות העמוקה של התועדות זו של מספר גדולי וחכמי ישראל. רבים חיכו לדעת תורה. לדברים ברוכים ועצמאיים כמו שגדולי ישראל השמיעו את דעתם בעמדם בראש עם ישראל בבבל, בספרד, באשכנז ובארבע ארצות.

באותה שעה נזכרנו ברב גדול, שנקטף בדמי חייו, הרב אברהם אלי' קפלן ז"ל, אחד ומיוחד במוסר וביושר, בתורה ובמעשים. הוא איש שבמאמרו "בעקבות היראה" רכש את אהבתם של גדולי ישראל ופשוטיהם גם יחד. הרב קפלן ראה עוד לפני יותר מארבעים שנה את המשבר הגדול שנקלעו לתוכו ע"י העדר דברים ברוכים ואמיתיים, עצמאיים וכנים.

וכך כתב הרב אלי' קפלן בחודשי האביב תרפא (ירחון "ישורון" אדר שני— ניסן תרפא):

וכי לא היה גם עתה להחזיק בכל עוז את מנהג אבותינו בידנו ובמקום אסיפות פומביות מפלגתיות, שלא העלו לעמנו אלא מחלוקת לשם שמים, היו מתקבצים גדולינו בצנעה לטכס עצה בדעת-תורה מה לעשות בעת הזאת והיו באים לכלל החלטה מעשית והיו שבים כל איש לקהלתו והיו מדברים אל העם לא בשם ה"מפלגה" וה"קונפרנציה" כי אם בשם התורה הישראלית שאנו מאורגנים ועומדים לה מהר סיני, והיו מעוררים את כל אדם מישראל להחם את לבו ולהחיש את מעשיו בענין זה או אחר מצרכי האומה? הרב קפלן לא הסתיר את מקור הכשלון של דורנו, כאשר המנהיגים האמיתיים לא מצליחים לעורר את לב העם:

כבר הגיעה השעה להעמיד את עצמנו על האמת. כי לא רק המפלגות החרדיות שיש לנו כבר אינם מצליחות ביותר בעבודתן ליהדות, אלא ששום מפלגה חרדית, תקום איוו שתקום, לא תוכל לזכות להצלחה גמורה בעבודתם לשם כך. שום מרכז, שום "ועד הפועל", ואפילו "מועצת גדולי תורה" ו"כנסיה גדולה" בכבודן בעצמן, לא יעצרו כח כלם יחד לקנות להם בלב העם אותה חשיבות ואותו כבוד שהוא רוחש לתלמידי-חכם גדול בשעה שהוא נגלה לו לא בתור בא-כחה של מפלגה ללמד פוליטיקה לרבים כי אם בתור צנוע וישוב-אוהל הלומד תורה בינו לבין עצמו ומסר מה שלמד לתלמידי בית-מדרשו, מורה דרך בנחת לבני קהלתו ובין כך וכך נקנה לו שם-טוב בכל תפוצות ישראל על שם תורתו, יראתו וחכמתו. עבודתם היהודית של גדולי תורתו טבעית היתה, מעצמה באה, לא במעשה מכוון ולא בכוח מעשה.



הרב קפלן ראה ותיאר את כל המפלגות של עם התורה אשר מונה את האחרים בהתבוללות, אבל לא מרגיש את החיקוי ברחובותיו:

מונים חרדים את הלאומיים כי גם הם מלאים חקוי בעזכם את תורת עמם בטהרה בכדי להרכיבה עם תרבות זרה — אך אין עוד האישי אשר יבוא לבסוף ויגיד גם לחרדינו, שאף הם מלאים חקוי, בבואם להכניס את השפעת היהדות אל תוך מרחביהם של חיי האומה על ידי צנורות של מפלגה ו"פרופגנדה" של מפלגה וקטטות של מפלגה ו"דור הפלגה" של מפלגה ככל הלכות המפלגות אצל אומות העולם ובתוספות הריפות והת-מרמרות של שללא-וטריא יהודית.

כעבוד חודשיים חידש הרב קפלן ז"ל את תביעתו לדעת תורה עצמאית ובלתי-מפלגתית. הוא תבע את עלבוננו של עמו שלא זוכה לשמוע דברים ברורים וכנים, יוצאים מפהם של גדולי ישראל, וכך שאלתו אשר אקטואליותה לא פגה עד היום הזה:

כלום ישבו רבותינו ודנו, דנו ונמנו, נמנו וגמרו שעם בני ישראל אינו ראוי כבר להתנהל עפ"י דין תורה, שאין כבר למי לפנות, אין כבר על מי להשען כי אם על זמורת-זר, על המפלגתיות? כלום נסו אף פעם רבני התורה המפורסמים בדורנו לפרוק מעל גבם את עול האפוטרופוסות המפלג-תית כדי לקיים בנפשם מה שנאמר בגמרא „אפוטרופא לדקנני לא מוקמינני"? כלום יצאו אל העם בתור מורי דרך ולא בתור יועצי מפלגה, לדבר על חשבון עצמם, מתוך הוראת תורתם, כאשר עשו חכמינו ז"ל בכל תקופה ותקופה — כלום נסו לעשות כן? מי זה יכול להחליט שלא היו נוכחים או לדעת כי אכן לב ישראל עדיין קרוב הוא להם, מוצאים גם עכשיו אוזן שומעת, חודרים גם עכשיו לנפש ישראל, ומביאים גם עכשיו לידי מעשים טובים? בכל זמן ובכל מקום, בכל בנין ובכל גלות, היה קול תורה נשמע, ומה שעכשו איננו נשמע — אולי אין זה משום שחסרה כונת שומע כי אם משום שחסרה כונת משמיע.

ועד כאן דברי הרב קפלן שצטטנו מתוך מאמריו שהזעקתו לספר „בעקבות היראה" (עמ' ק, קא, קב, קט), דבריו מוכיחים את גודלו של צעד גורלי ונועז של גדולי דורנו שליט"א שהתועדו יחד לטכס עצה ותושיה — בלי שום גורם מפלגתי. אמנם טרם זכינו לשמוע את תוכניתם של חכמי דורנו, טרם השמיעו את דעתם ברבים. אין לנו שום אשליה, שגם כאן ינסו כוחות מסויימים להפריע — וכבר הפריעו. אין לנו אלא רק לקוות שיוזמתו הכבירה של האדמו"ר מקלונבורג שליט"א תזכה להמשך, אשר פירותיו אינם מוטלים בספק. יהיה צורך להזיז הרים של מכשולים מכוונים, אבל בכל זאת, אנו מקוים שדרכו תצלח.

אנו מוכרחים לקוות, שהרי אחרי התקוה הזאת לא נשאר שום דבר, חוץ מתהום פעורה.

השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה והסר ממנו יגון ואנחה.

היהדות הדתית — על כל זרמיה ופליגיה — גנתה בחריפות את מעשי המבהיל של ציור צלבי קרס על בנין הקונסוליה הישראלית בניו-יורק בזמן הפגנת חרדים על התנהגות המשטרה הישראלית נגד תושבי בתי אונגארן בירושלים. היו מן הדתיים שחייבו את עצם קיומה של הפגנה בניו-יורק, אבל שללו בתוקף את תופעות-לוי המכוערות, והיו דתיים רבים ששללו כל צורה של הפגנה בחוץ לארץ נגד ממשלת ישראל. לא באנו כאן להכריע בין שיטות שונות אלו, אלא להעיר על אספקט אחר בפרשה זו.

נדמה לנו שלא יצאנו את חובתנו בגנוי מלולי: על ציור צלבי קרס בניו יורק. עלינו לחשוף את הגורמים שהביאו עד למעשה מטורף כזה. אין להסתפק בכך שגם מארגני הפגנה הביעו הסתיגות מפורשת, כמו שלא היינו מוכנים לעבור לסדר היום על הפגנת ה"ליגה" נגד השכונות הדתיות בירושלים, אילו ראשי מפ"ם היו מסתיגים ממצעד זה. גם למעשים מטורפים ישנם גורמים, גם צלבי הקרס על הקונסוליה בניו-יורק אינם בריאה יש-מעין. ישנם כאן גורמים ותוצאות.

לכן, נהיה כנים ולא נדבר על מעשה ילדותי של צעירים מופרעים. עלינו להודות שהציורים בניו-יורק אינם אלא תוצאה של תופעות מסוימות שאירעו כאן בארץ ישראל. אם יהודי מפנין בירושלים נגד חילול שבת וצועק "נאצי" לשוטר ישראל, אז, אין להתפלא על כך שיהודי אחר מצייר צלבי קרס. הוי אומר: יש קורם ויש תוצאה. וגם הגורם הזה אינו אלא תוצאה מגורם ראשון. גם לקריאת "נאצי" לעבר יהודי חוטא ישנם סיבה ומסובב. וכאשר יהודי מאמין קורא ליהודי אחר — אשר גם הוא מנאמני ישראל ואשר גם הוא מקיים תורה ומצוות — בשם "פורק עול תורה", אז אין כבר ביטוי מתאים בשוק הכנויים עבור שוטר יהודי חוטא. אם מכנים יהודי דתי בשם "אפיקורס" או "תלמיד מנדלסון" אפשר לכנות יהודי חופשי בשם "נאצי", וכאשר נשרש קריאת "נאצי" אין להתפלא בכלל שמתחילים לצייר סמלי הנאציזם.

זה מה שאמרנו: לכל דבר יש סיבה וגורם.

## תשובות „מראה יחזקאל“ מאת ר' יחזקאל פאנעט זצ"ל

## תולדותיו

רבינו הגאון ר' יחזקאל פאנעט זצ"ל, רבה האחרון של מדינת טרנסילבניה, נולד בעיר ביליץ (שלזיה) בשנת תקמ"ג (1783). אביו ר' יוסף פאנעט, היה איש אמיד ותלמיד-חכם כאחד. ר' יחזקאל למד תורה אצל ר' ברוך פרענקל-תאומים בלייפניק ואצל ר' ליב פישעלס ב"ר מאיר בומסלא בפראג. (הוא ביקר גם בישיבותיהם של ר' אלעזר פלקלס זר' שמואל לנדא). בשנת תקס"ב (1802) נשא לאשה את בתו של הנגיד ר' משה העניך בלינסק. שם למד בקלווין, תחת פיקוחו של רב העיר, ר' מנחם מענדל רובין (אביו של ר' נפתלי צבי הורוויץ מראפשיץ). הוא הסתופף בצלם של אדמו"רים שונים, כגון ר' יעקב יצחק הורוויץ ה"חווה" מלובלין, ר' ישראל ב"ר שבתאי המגיד מקאזניץ. אולם רבו המובהק בחסידות היה ר' מנחם מענדל מרימנוב, אליו נסע לעתים מוזמנות בישובו עדיין בפריסטיק ורשם לעצמו את דברי תורתו. חלק מהם נדפסו בשם „מנחם ציון“ שהופיע לראשונה בטשרנוביץ תרי"א ועוד כ-8 פעמים.

בשנת תקס"ז (1807) נתקבל לרב בעיר אוסטריק (גליציה). בשנת תקע"ג (1813) נבחר לרבה של עיר טערצאל בהונגריה. משם נסע מדי פעם לר' יצחק אייזיק טויב רבה של קאלוב. בשנת תקפ"ב (1822) לוקח אחר כבוד לעיר קארלסבורג וכל מדינת טרנסילבניה. הוא נפטר ביום ד' דחול המועד פסח תר"ה.<sup>1</sup> לאחריו כהן אמנם עוד רב אחד כרב המדינה בטרנסילבניה והוא ר' אברהם פרידמאן, אולם למעשה התרוקנה בשעתו המשרשה הזאת מתכנה. וזאת משתי סיבות: א) ר' אברהם פרידמאן לא היה מקובל על רבני טרנסילבניה כתלמיד-חכם וירא-שמים ולא קיבלו את מרותו וגם לא שיתפו פעולה אתו. האוטוריטה של הרב פרידמאן נתמכה על-ידי השלטונות בלבד; ב) בינתיים נתקבלו רבנים בעלי שיעור קומה ברוב ישוביה הגדולים של טרנסילבניה וממילא לא הורגש צורך בכהונת רב המדינה.<sup>2</sup>

1 על ר' יחזקאל פאנעט חוברה מונוגרפיה בגרמנית על-ידי אחד מצאצאיו העתונאי היהודי-אנגלי פיליפ פאנעט Rabbeinu Jecheskel (לונדון 1927); בתחילת ספר שו"ת „דרך יבחר“ מבנו בכורו ר' חיים בצלאל פאנעט נדפסה ביוגרפיה מקיפה עליו, שחוברה ע"י ר' ישכר דוב פרידמאן בעל נכדתו של ר' חיים בצלאל. — הציונים הביוגרפיים הקצרים לקטתי משני מקורות אלה.

2 ע"י מה שכתבתי ב„קריית ספר“ כרך לו (תשכ"ב), עמ' 250 ובהערה 6. על כך יש להוסיף מה שכתב ר' ישכר דוב פרידמאן הנזכר בהערה הקודמת: „וכאשר נתנה הארץ ביד רשע היה ה' עם היראים לגדע קרני רשע בשנת תרל"ב בימי הקאנגרעס להסיר נזם זהב מאף (רמו לשמו של ר' אברהם פרידמאן) לנערו מן הארץ ובטלו הלאנד-רבנות מויעבענברירגען כהיום הזה“.

ספר שו"ת מראה יחזקאל ושערי ציון... על שו"ת ועל סוגיות הש"ס מראה פנים מסבירות להלכה... תפנים שוחקות לאגדה... מכבוד... מהו יחזקאל זצ"ל [פאנעט] בן... מהו יוסף זצ"ל מביליטץ, שהיה אב"ד ור"מ בק"ק אוסטריק בגאליציע ובק"ק טארצאל באונגארן ובק"ק קארלסבורג ומצודתו פראסה על כל מדינת זיבענבירגען. ועוד נשאר לברכה אשר חיבר על י"ב מסכתות ועל ד' [חלקין] ש"ע בכלל ובפרט על [הלכות] גיטין... הובא לבית הדפוס ע"י בן המחבר הצעיר הק' מנחם מענדל בתוך עמי אנכי יושב בק"ק דעעש ואגפ"י יצ"ו... מ.ה.סיגעט, בבית דפוס המשותפת (Maramaroscher Actien Buchdruck.), בשנת ברכת אבי = תרל"ה (1875). [4], קו, [3] דף. 2°.

עם הסכמות ר' חיים הברשטם, צאנו, ב' ויגש תרל"ה; ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים, סיגעט, ו' אדר א' תרל"ה. הספר כולל קס"ג תשובות, שאינן מסודרות לפי חלקי השלחן ערוך. אולם בתחילת הספר נדפס מפתח שבו רשומות התשובות לפי סדר השלחן ערוך. לא כל התשובות הונח בשאלות שנתעוררו על-ידי השואלים הלכה למעשה, אלא יש גם הרבה תשובות עיוניות שלא נכתבו כפסקי הלכה. כן צורפו לספר חידושים על סוגיות שונות בש"ס, שגם הם סומנו בסימנים שוטפים, אף-על-פי שברובם נתחברו כחידושים בפני עצמם ולא נכתבו כתשובה לשאלה.

ספר "מראה יחזקאל" הוא ספר השו"ת הראשון ממחבר שישב בטרנסילבניה<sup>3</sup> ולפיכך נודעת לו חשיבות גדולה מכמה בחינות. מתוכו אנו למדים על דרך לימודו של ר' יחזקאל פאנעט ודרכו בבירור שאלה הלכה למעשה; ממנו אפשר גם לקבל

3 ספר "מראה יחזקאל" הוא בין הספרים הראשונים שנתחברו בכלל על-ידי מחברים מטרנסילבניה. עד כמה שידוע לי לא קדמו לו אלא ששה מחברים שספריהם הגיעו אלי, והם: ר' יקותיאל זלמן וואלף, תופס ישיבה ומגיד מישרים בקראלי ואח"כ אב"ד באונסדארף (נפטר תקע"ח). חיבר ספר "עמק המלך" על הרמב"ם (לעמבערג תקס"ח); ר' יהודה ב"ר יוסף הכהן אב"ד סיגעט (נפטר תקע"ט). חיבר ספר "קונטרס הספיקות" (נדפס לראשונה בחלק א של ספר "קצות החושן" לאחיו ר' אריה ליב הכהן, לעמבערג תקמ"ח) וספר "תרומת הכרי" על ש"ע חו"מ (פרעסברוג תרי"ח); ר' דוד אופנהיים אב"ד טעמעשוואר (נפטר תקפ"א). חיבר ספר "נחלת דוד" על התורה (בעקלעאן תרצ"ב בודאפעסט תרצ"ד); ר' ישראל נחמן דרוהוביטשר, תופס ישיבה בגרויסווארדיין ורב בשימאנאד. בתקס"ד עזב את טרנסילבניה בדרכו לארץ-ישראל והדפיס בליוורנו את ספרו "פקודת המלך" על משנה למלך וספר "אמת ליעקב" הספד על ר' יעקב חיים בן נאים (שניהם תקס"ד). לאחר מכן חזר לאיטליה בשליחות והדפיס עוד שני ספרים: "יקרא דחיים" הספדים ופירוש על מגילת אסתר (שאלוניקי תקע"ג), "חמדת ישראל" על מגילת קהלת ובסופו "קונטרסים קהל ישראל ביאורי לשונה מוהרש"א" (ליוורנו תק"ף). נפטר בשנת תק"ץ לערך; ר' מנחם שטערן אב"ד סיגעט (נפטר תקצ"ב). חיבר ספר "דרך אמונה" על התורה בדרך החסידות (טשערנאוויץ תרט"ז-תר"ד); ר' יצחק פרענקיל אב"ד קראלי (נפטר תקצ"ה). חיבר ביאור "זבד טוב" לספר הותנו ר' יואב אב"ד סאנטוב, חזן טוב" על סימן יז של ש"ע אבן העזר (זאלקווי תקס"ו).

כמה רמזים ברורים להנהגתו ברב המדינה, ניכסו אל כמה מגאוני דורו; אפשר גם לעמוד על כמה מתכונותיו האישיות של המחבר וכן יחסו הנפשי אל החסידות וביחוד אל רבו; תשובות „מראה יחזקאל“ יש בהן גם לשמש מקור לא אכזב לתולדות יהודי טרנסילבניה בתקופתו ומצבם הרוחני והתורני. לא נוכל כמובן למצות במסגרת מאמר זה את כל הבחינות הנזכרות. לא נביא אלא כמה דוגמאות קצרות שישקפו במעט את הענינים שהוזכרו.

רוב התשובות אינן ארוכות מדי, אם כי יש ביניהן בודדות המשתרעות על כעשרים עמודות. בסגנון קצר וממצה בונה המחבר את משאו ומתנו בהלכה, המבוסס על מקורות רבים ושונים. לפעמים מציין המחבר את המקורות עליהם הוא מבסס את פסקיו בקיצור נמרץ וסומך על השואל בפענוח כוונתו. על פי רוב אין המחבר פותח במקור הראשון, דהיינו הגמרא, אלא מפתח את הדיון מלמטה למעלה, מן השלחן ערוך והפוסקים האחרונים ורק בהמשך הדיון נזכרים הגמרא ומפרשיו הראשונים ומעיר את קושיותיו והערותיו עליהם. המחבר מקיים את „דברי חכמים בנות נשמעים“ לאורך כל החיבור. אף אם סברותיו של השואל אינן נראות לו, אין הוא דוחה אותן מכל וכל, אלא משתדל להסביר בשובה ונחת. הוא הדין בעת שנאלץ לסתור פסקיהם ופירושיהם של מחברים אחרים, המדובר אפילו באחרוני אחרונים ואין צריך לומר ראשונים, אין הוא נוהג להשתמש בביטויים חריפים. לגבי מחברים נודעים או פוסקים ראשונים הוא נוהג בעונה יוצאת מגדר הרגיל. הוא מרבה להשתמש בביטוי „ולא זכיתי להבין את דבריו הקדושים“, או „עפר אני תחת כפות רגליו הטהורות“ וכיוצא באלה.

המחבר שהיה רב הכולל לכל מדינת טרנסילבניה ומלבדו כמעט שלא היו רבנים אחרים במדינה כולה, הקדיש זמן רב לפיקוח על מצב הדת במדינה על-ידי נסיעות תכופות וביקורים חוזרים ונשנים בערי המדינה וכפריה. דיינים ומורי הוראה כיהנו ברוב ישובי המדינה ואין צריך לומר שוחטים. כמובן שהתעוררו בעיות הלכתיות חמורות שמורי ההוראה (או השוחטים אשר בישובים הקטנים מילאו גם תפקיד של מורה הוראה) לא היו מסוגלים לפתור בכוחותיהם וסמכויותיהם המוגבלים, בעיות אלו מצאו בדרך כלל את פתרונם על-ידי ביקורו האישי של רב המדינה, בעיות דחופות נשאלו גם באמצעות הדואר. ואמנם רוב החיבור הזה נוצר כתשובה לשאלות בהלכה מסוג האחרון. תעיד על כך העובדה שרוב השואלים הם מורי ההוראה ויושבי על מדין בישוביה השונים והמרוחקים של טרנסילבניה.<sup>4</sup> סיבוביו של המחבר משתקפים היטב בספרו „דוגמה, בתשובתו לבעל החתם סופר הוא פותח: „אנכי בדרך נחנו וכו' להתהלך במדינה זו ובבואי לביתי מצאתי שאהבה נפשי מכתב יד קדשו ביד האלופים קרוי"ט [=קהל רובי וטובי] דפה ק"ק" (סימן ה); בתשובה אחרת (סימן יח): „בבואי לביתי קודם ר"ה הוגש לפני תכריך

4 כדאי להביא כמה מספרים מאלפים על השואלים שבשו"ת „מראה יחזקאל“. חמישים התשובות, בהן נזכרו שמות השואלים (כזכור חלק גדול מן הסימנים כוללים חידושים על סוגיות וכן תשובות שאין שמות השואלים נזכרים), מתחלקות כדלקמן: עשרים ושש לשואלים בטרנסילבניה גופה (מהם שש תשובות לשואלים במארמאראש), תשע תשובות ליושבי הונגריה, חמש תשובות ליושבי גליציה, בוקובינה, רומניה ועוד ובעשר תשובות לא נוקבו שמות השואלים.

מכתבים שהגיעו לכאן בהיותי על המדינה ובתוכם מצאתי דאגה ליד מכתבו הנעים; בתשובה אחרת לר' משה סופר מ' אלול תקצ"א (סימן פא): "בבואי לביתי יום ג' העבר מצאתי את שאהבה נפשי בעימות ימינו שהגיעו הנה בהיותי על המדינה"; תשובתו לר' אליקים געץ הכהן אב"ד דק"ק בייאה (סימן צג) פותחת: "זה כמשלש שבועות בבואי לביתו [צ"ל לביתי] מן המדינה הלזו שתחת דגלי והגשו לפני תכריך מכתבים אשר הגיעו אלי בעודני בשוקי בראי מצאתי בתוכם שאהבה נפשי מכתב יד קדשו". מותר אולי להניח שנסיעותי התכופות "על המדינה", אשר אין כל ספק שפעלו פעולה מכרעת להטיב את מעמד הדת במדינה — גזלו מן המחבר זמן יקר והיו בעוכריו מבחינת לימוד התורה וחיבור ספרים. לולא טלטוליו המרובים היה ודאי מספיק לכתוב חיבורים הרבה, אמנם גם בתנאים אלה חיבר לפחות עוד שני חיבורים, נוסף על אלו שזכו לראות את אור הדיפוס<sup>5</sup>. והם: חיבור אחד (או כמה חיבורים) על י"ב ממסכתות הש"ס ואחד (או אחדים) על ארבעה הלקי השלחן ערוך ובפרט על הלכות גיטין, כפי שמסתבר מנוסח השער.

#### מחיי היהודים בטרנסילבניה

הספר מיועד כמובן להורות הלכה לדבים במדינתו ואף מחוצה לה. אולם מתוך תשובות רבות אפשר להסיק גם מסקנות מסוימות בנקודות היסטוריות הנוגעות לחיי הקיבוץ היהודי בטרנסילבניה, שהיה עדיין דליל מאד בתקופת המחבר, ושברובו היה מפוזר בישובים כפריים ברחבי המדינה. ברוב הערים של טרנסילבניה לא היתה ליהודים זכות התישבות בתקופה זו. משום כך מיועדות רוב התשובות ליהודים כפריים. לא נוכל, וגם אין מטרתנו, למצות את כל הנתונים ההיסטוריים השקועים בתוך הספר; נצביע על ענינים בודדים בלבד. רבים מבין יהודי טרנסילבניה עסקו בתעשיית יין כשר. כפי הנראה עסקו גם בייצוא היין לחוץ לארץ. שמונה תשובות רצופות (סימנים קנג—קס) מוקדשות להלכות יין נסך. הכרמים היו על פי רוב בבעלותם של גויים, והיהודים שכרו פועלים יהודים לבצור את הענבים ולדרוך אותם בגת של יהודים. אולם בתובלה הועסקו גויים ועל ידי כך נתעוררו בעיות של "סתם יינם". היהודים אמנם הגיפו את החביות והחתימו את המגופה בשעוה ובסימן היכר "כשר" כדת וכדין, אולם בדרך קרו תקריות והחביות התדרדרו מן העגלות ונשברו החותמות והיין נשאר בלא שמירה. מקרים דומים אירעו בסביבת ישוב ארהע (סי' קנג); בכפר אחד סמוך לשאמלאי (סי' קנד—קנה משנת תקצ"ד); בכפר ווינץ געשה יין כשר על-ידי יהודי מאיקלאד<sup>6</sup>.

5 חיבוריו הנדפסים של ר' יחזקאל פאנעט (פרט לשו"ת "מראה יחזקאל"): הגדה של פסח עם פירוש, "מראה יחזקאל" (סיגעט תרל"ט, פרעמישלא' תרנ"ד); "מראה יחזקאל" על התורה ו, "שארית ציון" דרושים על מועדים (דעעש תרנ"ד); "הספד בגרמנית על מות הקיסר פראנץ הראשון (הערמאנשטאדט 1835) ונוסח עברי נדפס בספר שו"ת "שערי צדק" חלק או"ח לבנו ר' מנחם מענדל פאנעט (מונקאטש תרמ"ד).

6 בישוב איקלאד ישב בתקופה זו מספר יהודים ניכר. בשלוש הערים הסמוכות, קלוינובורג, גערלא ודעש לא היתה ליהודים זכות ישיבה אלא משנת תר"ח (1848) ואילך. מאז הלך והתדלדל הישוב היהודי באיקלאד, אם כי התקיים עד לשואה, והחזיק אפילו רב תופס-ישיבה, אף-על-פי שלא מנה אלא משפחות בודדות.

הקצין ר' מתתיהו" ובעיר גערלאך (סאמאשאצטאד) נודע שהחזקת נקלקלן (סי' קנו—קנו משנת תקצ"ד). כן החזיקו היהודים בחכירה אחוזות של אצילים. על כך יש תשובה (סי' ד) „אם מותר לישראל להניח לעבד עבודתו בשבת ע"י הערלים העבדים של הגוט [= האחוזת] אשר נקצב להם כמה ימים יעבדו כל אחד ואחד במשך השנה הערל עושה בשביל עצמו לפטור מן העבודה המוטלת עליו". בשנת תקפ"ה טבע יהודי בנהר סאמאש ליד זישוב בעטלאן (ליד העש). כשהוצא היהודי מן המים נתעורר ספק אם אפשר להתיר את אשת הנטבע להנשא. נגבתה עדות משה יהודים שראו את מעשה הטביעה, כולם תושבי בעטלאן, על ידי בית-דין בישוב זה. מסתבר איפוא שכבר בשנת תקפ"ה היה בית-דין קבוע בישוב זה. „מראה יחזקאל" לא נזכרו שמותיהם של חברי בית-הדין.<sup>7</sup>

תשובות „מראה יחזקאל" יכולות לשמש כמקור חשוב גם למצבם הרוחני והדתי של יהודי טרנסילבניה. כבר הזכרנו שרוב התשובות שבספר נשלחו למורי ההוראה שבמדינה גופה. תוכנן של התשובות הרבות אליהם מראים בעליל שהמחבר התייחס אליהם כאל תלמידי חכמים מובהקים. יהודי סתם, אף שקרה ושנה לא מעט, לא יבין אל נכון את תוכן התשובות, המצטיינות, כאמור, בסגנון קצר והלכותי. המחבר בתשובותיו שוקל וטורה עם השואלים ודרך אגב הוא מתרץ קושיות רבות בספרי ראשונים ואחרונים. בהרבה תשובות מתפלפל המחבר עם דברי השואלים בדרך משא ומתן של תורה ומתיחס אל דבריהם בכבוד. אין איפוא כל ספק שרוב מורי ההוראה בטרנסילבניה היו למדנים מובהקים. מאידך היו ודאי גם מקרים של מורי הוראה, ובעיקר שוחטים, שלא שימשו כל צרכם ולא הצטיינו הרבה בלימוד התורה. כך קרו כמה מכשולות בעניני הלכה ודת שחוסר ידיעה בתורה גרמם. למשל, בקהילת הידאלמאש התקינו מקוה שלא הכיל השיעור של מ' סאה ורק לאחר שטבלו בו כמה נשים עמדו על כך. המחבר נודעוץ על מקרה תמור זה של איסור כרת: „בקראי עמדתי מרעיד על גודל המכשלה באיסור כרת כי לא עלתה להם הטבילה וכלן נדות גמורות דאורייתא וצריכין טבילה שנית במקוה כשרה" (סי' קמא משנת תקצ"ו). מקרה שני, אף כי לא כל כך חמור, אירע בישוב האסאסא. שם נתקלקל בנין המקוה ואנשי הישוב, כנראה בגלל מחסור באמצעים, לא הודרו לתקנו. בינתיים טבלו הנשים בנהר קיקול או בנהר וואליע-טעאניאלוי. המחבר מוצא פגם בשני הנהרות; הראשון, הנמצא במרחק ניכר מן הישוב, גורם לכך שהנשים טובלות בו „בעוד היום גדול ומעתה ממינ [=ממה נפשך] עושה שלא כדון, שאם הולכות ביום השביעי, יש בזה איסור שמא תראה ותסתור, ולדעת הרבה פוסקים לא עלתה לה טבילה. ואם הולכות ביום ח' נמצא מבטלת טבילה בזמנה מצוה". ואילו הנשים הטובלות בנהר השני הנמצא אמנם בתוך הישוב, אבל „מימינו מועטים ואי אפשר לטבול כל גופה בבת אחת". לפיכך דורש המחבר מאנשי הישוב להזדרז בתיקון המקוה והוא פונה ביחוד אל ר' אלי' שוי"ב וש"ץ, שהוא ירא שמים ועסקן במצות ע"כ יטריח עצמו בדבר הזה להניף נדבות הגונות בכדי

7 לעומת זאת בתשובת חתם סופר אבן העזר חלק א סי' סא נדפסה גם כן גביית-העדות ושם נזכרים חברי בית-הדין שגבו את העדויות: ר' יצחק שמיד, ר' נחמן ג"ץ (= גולדצווייג ?) ור' דוד ב"ר.

לחזק את בדיק בית מקוה המים שלכם על טהרה ל"אשה צלבעלה כדת של תורה" (סי'  
קנא משנת תקפ"ו).

יזמו על מצבם הרוחני והדתי של יהודי טרנסילבניה יש למצוא גם בחשובה  
אחרת (סי' עט) שנכתבה אל ר' צבי אלימלך שפירא (בעל "בני יששכר" ועוד  
הרבה ספרים). בתקופת היותו רב במונקאטש. התשובה עצמה עוסקת בענין גט  
שקמו עליו עוררין בגלל שינוי שם המגרש. בסוף התשובה כותב המחבר: "והנה  
ראיתי במכתבו שהתלונן מאד על קשיות בני הגליל דשם [מונקאטש] כי סרבים  
[צ"ל כנראה סרבנים] וסלונים אתם ואינם שומעים לקול מורה. ידעתי גם ידעתי  
וגם ההוא גברא [כלומר ר' יחזקאל עצמון] בהאי פחדא, כי מי יחוש יותר ממני  
נושא ועול המדינה הלזו ארוכה מארץ מדה ובני תורה מעטים... השי"ת יודע  
צערי ומאובי נגדי תמיד בעיניו כאלה ובפרט בעסק השוחטים במדינה זו. ואשים  
מחסום לפי שלא לדבר בגנות בני עמנו כי לא ניחא למרייה דלימא הכי". תשובה  
זו רומזת גם על דרכו של המחבר בניצול סמכויותיו הציבוריות שתקפן נבע מן  
השלטונות: "והגם שיש בידי תלי"ת תוקף ועוז ממקום גבוה עכ"ז איני משתמש  
בו רק לעתים רחוקים וצורך גדול, כי את כל אלה נסיתי ונתון אל לבי שאפילו  
בדורות ראשונים אמרו שאין בידינו להעמיד הדת על תלו כמ"ש הפוסקים ואנן  
מה נעני ואפילו מי שהוא תקיף אך לא בעי ישלח יד... וע"כ איש חכם בתחבולות  
יקח לבות בני אדם כפי כוחו ולא עלינו המלאכה לגמור".

גם מחלוקת בין שוחטים לא נעדרו בישובי טרנסילבניה. באחת התשובות  
הארוכות שבספר (סי' קמד) מסופר על עיר אלמונית שבה היה ש"ץ וש"ב זה  
שנים אדם שהמחבר מכנהו בשם "ראובן". ואחר ימים ושנים אירע מקרה ששמעון  
שהי מבני אותה העיר ירד מנכסיו ודחיקא לי' שעתא טובא שהי מטופל בבנים  
ולמד ג"כ שו"ב ונטל קבלה מגאוני זמנינו. ומחמת שבלא"ה עבודת השחיטה שבאותה  
העיר כבדה על ראובן לבדו ע"כ הסכימו הקהל שם לקבל גם כן את שמעון, כי  
הכנסת השחיטה מספקת לשניהם. ובאופן שראובן יטול שני חלקים ושמעון השליש  
מהכנסת השחיטה. אולם לאחר חדשים מספר "נתעשת ראובן ונהפך לבו לעורר  
מדנים עם שמעון מיראתו אותו שלא ידחהו ברבות הימים... וע"כ התעורר נגדו  
במחלוקת ודברי ריבות עד להשחית וגם ביזה אותו לפני הקצבים שלא הניחוהו  
לשחוט ולפעמים הרים יד נגדו. בתיווכם של "אנשים כשרים" באו לידי הסכם  
חדש "באופן זה ששמעון נשבע שבועה חמורה שלא יהי' לעולם שוחט ובודק  
באותה העיר בלא ראובן ונגד זה ויותר ראובן נגדו שיקח שמעון חלק המתצה  
מהכנסת השחיטה. אולם למרות ההסכם "נתעורר [ראובן] שנית בקטטות ומריבות  
להשפיל את שמעון ולבוזתו... כדי לדחותו מן השחיטה". התשובה דנה אם  
שבועתו של שמעון בתקפה. שניתנה לדבריו בתנאי שראובן יחדול להציק לו.  
לצערי לא הצלחתי לזהות את העיר, כשם שלא אוכל לזהות את שני השוחטים  
"ראובן ושמעון".

#### יחסו לחסידות

חשיבות מיוחדת להכרת יחסו של המחבר אל החסידות בכלל ואל רבו ר'  
מנחם מענדל מרימנוב בפרט. נודעת לתשובה שנכתבה בימי חורפו (סי' קד מי"ג אייר



תקס"ה) 8. המכתב, שנכתב אל אביו, המתקנה ר' צופה פאנעט מביליץ, מצטיין בהרצת דברים שוטפת ובסגנון משובח. בין השאר הוא מזכיר שאפילו ר' מנחם מענדל [רובין] האב"ד דק"ק לינסקא, כאשר היה "עודנו בחיים חיותו וגדול ממנו בשנים הרבה ואעפ"כ הרסין לו ראשו עד שברכו ועמד לפניו [לפני ר' מענדל מרימנוב] באימה ובפחד יותר ממני, לפי שהכיר מעלתו הרמה והנשאה יותר. וגם כעת שקם בנו תחתיו היה הגה"צ [ר' נפתלי צבי הורוויץ] אבד"ק ראפשיץ עומד עליו לשרתו כאחד מן התלמידים". יש גם תיאור ציורי ונלכב מההווה בחצרו של ר' מנחם מענדל מרימנוב (בתקופה זו ישב עדיין בפריסטיק): "והיו כל מבקש ה' אשר נפשו אותה באמת ובתמים לעבוד עבודת הקודש לפחוד אל ה' ואל טובו לדעת המעשה אשר ייטב בעיניו יבא לחצרות קדשו כי לחמו נתן מימיו נאמנים לכל עובר ושב. גם אני לחמתי בלחמנו, הייתי סמוך על שלחנו הטהור אתו עמו ה' שבועות רצופים מפ' מצורע עד אחר פ' אמור וקודם פורים הייתי אצלו שני שבועות... והי' לי כל צרכי כיד המלך. זולת זה יש חדר מיוחד שאוכלין שם כל דכפין יהי' מי שיהי' בלי שאלה כלל ובמשך זמן היותי אצלו היו שם כמה רבנים וגדולי ארץ קצתם אני מכיר והרבה נגיידים ספונים וחשובים, שכולם באו מארץ מרחק לשם ה'. כולם אנשים גבורי כוח עושי דברו עומדים לפניו באימה ובריאה, יושבים שלא מסומכים אף בלילות של פסח לא ערב אחד לנפשו לאכול ולשתות בהסיבה, וכלם בעלי תורה הרבה ויראת שמים על פניהם תדיר, ומבלעדי אלה יושבים לפניו תמיד לומדים מופלגי תורה מנשרים קלו ומארייות גברו שכל אחד יוכל להגן בזכות על בני דורו ורבינו נותן להם די סיפוקם. והם עוסקים תמיד בעבודת הקודש לשמה ומלאים ענה ושפלות רוח, אוהבים זה את זה ומכבדים זה את זה ומקרבים את כל אשר יחפץ קרבת אלקים. וכולם עומדים מרעיד כשפותח [רבינו] פיו בדברי תורה הכל נעשים כחרשים ומעידין פה אחד שהם דברים שלא שמעתן און נעלמים ונסתרים, וכל אחד ואחד מבין ומשיג כפי מדריגתו וכח שכלו כפי אשר הכין לו וקשר מחשבתו ובינתו ודעתו ולהתהלך לפני ה'".

כאמור, נכתב המכתב אל אביו, אך למעשה הוא מיועד לר' שלמה פילץ, אשר הוא-הוא שעורר התנגדות לדרך החסידות בלב אביו. הוא גם ערך מכתב לר' יחזקאל פאנעט ובו טענות מטענות שונות. וכך הוא עונה לו: "הנה בתוך אגרתו הי' רצוף כתבו של ידידנו הרב ר' שלמה פילץ והעתיר דבריו עלי על אידות רבינו הגדול המקום יהיה בעזרו, ורצונו שאשלח לו הח"ת ששמעתי מפיו הקדוש וגם שיתרץ לו אותן הקושיות ואז יבחן אצלו שאין חכם וקדוש כמוהו יספר תהלתו בקהל רב הסרים למשמעתו. ואמת נכון הדבר שאם לא הייתי יודעו ומכירו מכבר והוא מוחזק אצלי לבעל תורה וירא אלקים מנעוריו לא חשתי להשיב על דבריו,

8 מכתב זה נדפס גם בתחילת שו"ת "דרך יבחר" לבן המחבר בהשלמות מעטות מתוך כתב-היד. כן נדפס בספר "ילקוט כתבי קודש", ירושלים תשכ"א, עמ' רלא-רלו. המו"ל מעיר שם שר' חיים הברשטאם מצאנו היה נוהג לקרוא את המכתב מדי שנה בשנה ביום הזכרון של ר' מנחם מענדל מרימנוב (לד בעומר), ויעניו ולגו דמעוה".

אחרי רואי שהוא עדיין מבחוץ ואינו יודע ומכיר כלל עד היכן מגיע גודל קדושת ופרישת הצדיקים הקדושים הללו".<sup>9</sup>

#### קשריו עם גדולי דורו

פרט ליושבי על מדין בטרנסילבניה גופה, בא המחבר במשא ומתן של הלכה גם עם כמה מגדולי דורו. נציין כמה מהם. עם גאון החזר והדרו, ר' משה סופר בעל החתם סופר, החליף כמה וכמה תשובות. ידידות גדולה היתה שרויה בין שני גאונים אלה.<sup>10</sup> בשו"ת "מראה יחזקאל" ישנן חמש תשובות שהופנו לר' משה סופר: סימן ה, בו תשובה על השגות ר' משה סופר בהבנת מאמר כגמרא; סימן סד, בו השגות על דברי החתם סופר בענין היתרה של האשה שבעלה נטבע בנהר סאמאש, שהוכרנו למעלה;<sup>11</sup> סימן פא, בו תשובה על דבר גט שנשלח מאונגארן לר' משה דאמאן, מירה ההוראה באיקלאד, שתחת מרותו של המחבר, לאשה שישבה באיקלאד. בגט היו כמה ריעותות, אולם מחמת מצב של עיגון הכשיר ר' יחזקאל את הגט. החתם סופר מכשיר אף הוא את הגט בדיעבד, אלא שנוזף בר' משה דאמאן אשר "לא יפה עשה ששלח גט שכבר ניתן ומשמשו בו ידים זמן זמנים טובא וכבר נקרע קרע ביד, לא היה לו לשלחו... רק היה לו לפרש ספיקותיו לפני הרב המדינה אבל לא לשלוח הגט".<sup>12</sup> ר' יחזקאל פאנעט עומד לצדו של ר' משה דאמאן ומעיר שהוא בקש מר"מ דאמאן לשלוח אליו את הגט לביורו; בסימן פו דן המחבר בפני ר' משה סופר על דבר המעשה "באיש אחד ושמו ר' אברהם שו"ב ביישוב יעטש שהיתה לו אשה קשת רוח ורעת מעללים זה כמה שנים מתוך מדת השכרות אשר התמידה והורגלה בו מימים ימימה ובעת שכרותה עשתה מעשים תעתועים רבים עברה עדמו"י [—על דת משה וישראל]". האשה מסרבת לקבל גט. הבעל השתמש במעשה ערמה כדי למכור גט לאשתו. בתשובתו, המשתרעת על עשרים עמודות, מצדד המחבר בכשרות הגט מבלי להזקק להיתר של מאה רבנים. והוא מסיים: "וכיז אני אומר להלכה אבל למעשה אני סר למשמעת מעכת"ה הגאון נ"י [ר' משה סופר] יורינו מורינו המורה לצדקה לרוות נפש שוקקה". בעל החתם סופר חלק על ססק ד"נו של המחבר, כי בתשובה הבאה (סי' פז), אשר אף היא מופנית אל ר' משה סופר, עומד המחבר על דעתו הקודמת ופותח: "ועתה באתי לעשות סנגרון לדברי אשר תמה מעכת"ה ידידי הגאון נ"י במה שפלפלתי למצוא היתר להמגרש ר' אברהם מייעטש לישא אשה אחרת... ותמה עלי"י".<sup>13</sup> בתוך התשובה מבצבצת תרעומת של המחבר כלפי בעל החתם סופר. עם כל

9 על מדת הערצתו את רבו ר' מנחם מענדל מרימנוב תעיד גם העובדה שאת בנו הצעיר ר' מנחם מענדל מדעש, קרא על שם רבו.

10 גם לכסא הרבנות בעיר קרלסבורג והמדינה הגיע בתיווכו של ר' משה סופר, אליו פנו ראשי קהילת קארלסבורג להמליץ על רבו. הוא הציע להם לבחור אחד משלושה רבנים אלה: ר' דניאל פרוסניץ ראב"ד בפרסבורג, ר' אליהו געץ הכהן אב"ד ביאה (Bala) ור' יחזקאל פאנעט (ע"י תולדות רבינו יחזקאל בראשית שו"ת, "דרך יבחר").

11 תשובות חתם סופר אבן העזר חלק ב סי' ח.

12 שם אבן העזר חלק א סי' סא. ע"י הערה 7.

13 בתשובות חתם סופר לא מצאתי כל תשובה אל ר' יחזקאל פאנעט בענין זה.

ענותנותו של ר' יחזקאל פאנעט היתה מפולת גם צ'עמוד על דעתו כשהיה משוכנע בצדקת עמדתו. „האמת אגיד ולא אכחד כי בקראי מכתב יד קדשו הגם שהומתקו דברי בפי כדבש למתוק ועכ"ז הייתי תמה על שלא הפך בזכותי דוודאי שפיר קאימנא". ומסיים בענוות קדשו: „וע"ד זה אני מסתפק ושואל ואתה הסליחה להשיבנו קושט אמרי אמת כגודל חכמתו כי רבה היא“.

גם עם הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות מבראד בא ר' יחזקאל פאנעט לידי משא ומתן של הלכה, והפעם בענין גט של משומד (סי' עה): „שאלה על אודות גט מומר שהי' נקרא ביהודית בשם חיים וואלף בן יונתן מק"ק טאפלטשוין אשר בא לכאן והי' פה שנה תמימה מלמד את נערי בני ישראל בכתיבת יהדות וגלחות [כלומר לעזיות] והחזיק את עצמו לבחור שאיטו נשוי אשה. כי בגד באשתו ובעבור זה שינה את שמו ושם אביו והי' נקרא יצחק בן יצחק הכהן בעלייתו לתורה בכל משך השנה ואח"כ נהפך לדת נוצרית ונתגלה הדבר שיש לו אשה בטאפלטשוין והוצרך לשלוח גט לאשתו. ומאחר שע"פ הדין מי שיש לו שני שמות בב' מקומות צריך לכתוב שניהם בגט, על כן נפלו ספקות בענין כתיבת שמות המומר הנ"ל“. בתשובה מציע המחבר ארבעה אופנים אפשריים איך לכתוב את שם המגורש המומר ושלה את שאלתו אל כמה מגאוני דורו „לדון לפני רבותי עד אשר זירו המורים באיזה אופן שיש לכתוב בגט הזה אעשה אזני כאפרמסת לשמוע דברי חכמים“. הוא שלח את השאלה גם אל ר' אפרים זלמן מרגליות מבראד ותשובתו נדפסה בסימן עו, הכותב בין השאר: „בא מכתבו . . . בדבר עגונה בת גדולי הדור. ובהיות כי בעת בא מכתבו ממכוני באשיות [כלומר עסק ברפואות מחמת חולין] הכריחוני ב"ב [=בני ביתי] שלא אתעסק בענין שום דבר ובימים שבינתיים סבבוני המוני טרדות בעינים הנוגעים למעשה מגדולי החיר ולא יכולתי להשיב פניהם ובגלל הדבר הזה יצא מלבי הענין הלו. ובעת שנוכרתי המו מעי ופשפשתי במכתבים ומצאתי את אשר כתב כ"ת [=כבוד תורתו] בדבר הזה וקראתי אמריו הנעימים אשר הציע בענין הזה וחדאי בפלפולו . . . ואי"ה בקרב הימים בלי נדר אסוא בארוכה ולהשיב לכבודו הרמה על דבריו הנעימים“. הוא מסכים לדברי המחבר „וכאשר כתב בתשובתו באופן הנ"ל“.

כפי שמעיד ר' אפרים זלמן מרגליות במכתבו היתה העגונה בת גדולי הדור, בהמשך המכתב הוא מזכיר את „אחי האשה החכם המופלג מו"ה אליעזר ג"י מק"ק צעהלים“. היא היתה בתו של ר' דוד העשיל הלוי הורוויץ אב"ד בלאקנבאך (חתן ר' אלעזר קליר מרעכניץ בעל „אור חדש“) <sup>15</sup>. ואחיה, ר' אלעזר הלוי הורוויץ, שישב אז בצעהלים, נתקבל לאחר מכן לרבה של וינה. ר' יחזקאל פאנעט גרם בעקיפין לכך שר' אלעזר הורוויץ נתקבל לרב בווינה. המומר — בעל אחותו — ברח מקרלסבורג לוינה לאחר השתמדו ונעשה שם מחנך לבטיו של אחד הגראפים. כשנודע הדבר לר' יחזקאל פאנעט, הריץ מכתב להבארוך רוטשילד שישב בווינה, שיבוא בדברים עם הגראף, שהלה ישפיע על המומר לתת גט לאשתו. את

14 ב, מראה יחזקאל" אין תאריך על מכתבו של ר' אפרים זלמן מרגליות, אולם בתחילת ספר „דרך יבחר“, בו נדפס ג"כ קיצור המכתב, התאריך הוא י' סיון תקפ"ח. 15 ראה אודותיו „שם הגדולים מארץ הגר" לר' פ"ו שווארץ, כו ע"א (מס' מז).

המכתב שלח אליו באמצעות ר' אלעזר הורוויץ. כשנפגש הבארוך רוטשילד עמו עשה עליו רושם חיובי ביותר והציע לו את כס הרבנות ביניה, שהיה פנוי באותו פרק<sup>16</sup>.

כן נדקקה תשובה אל ר' מנחם מענדל שטערן אב"ד סיגעט<sup>17</sup> והרבה רבנים אחרים בהונגריה. אולם לא רק עם רבנים בהונגריה וגליציה — שהשתייכו שתיקה לממלכת אוסטריה—הונגריה — בא במגע ובמשא ומתן של הלכה, אלא עד לקובנה שבליטא הגיע. בסימן קסא ישנה תשובה לר' עקיבא [ב"ר זאב וואלף קארפילש] אב"ד דק"ק קובנא בעת ההיא (כג שבט תקצ"ג). התשובה אינה דנה בענין הלכתי אקטואלי, אלא שקלא וטריא בסוגית היתר מצטרף לאיסור, שר' עקיבא שלח למחבר תירוץ „על קושיית העולם” והמחבר מעיר הערותיו ומתריך באופן אחר. ר' עקיבא זה היה תלמידו של בעל החתם סופר<sup>18</sup>, אך המחבר לא נפגש אתו מעולם, כפי שמעידה פתיחת התשובה: „למאן דלא קחזינא קמברכינא”.

למעלה מעשרים תשובות נשלחו אל בניו וחתניו של המחבר; לבנו בכורו ר' חיים בצלאל פאנעט אב"ד בטאשנאד בעל שו"ת „דרך יבחר” (סי' מד, נה, עה, צב, קטו, קלה, קסב); לר' יצחק משה פאנעט בדעש (סי' ד, נג); לצעיר בניו הגאון ר' מנחם מענדל פאנעט אב"ד בדעש בעל שו"ת „שערי צדק”, „אבני צדק”, „משפט צדק” וספר „מעגלי צדק” על התורה (סי' כג, נו, עב, פח, צב, צה, צו, ק, קי, קיח, קמז, קסג); לשני חתניו ר' יוסף אריה ליב כהנא בסיגעט (סי' קא); ר' יהודה כהנא בסיגעט (סי' ז, קז)<sup>19</sup>.

#### קשריו עם ארץ ישראל

ר' יחזקאל פאנעט עסק גם באיסוף כספים למען כולל אונגארן<sup>20</sup> בארץ ישראל. אמנם אין הדבר בא לידי ביטוי בתשובות „מראה יחזקאל”, אך בתחילת שו"ת „דרך יבחר” לבנו נדפסו שני מכתבים בענין זה. אחד מר' משה טייטלבוים מאוהל משנת תקפ"ה והשני מר' משה סופר משנת תקצ"ו. ר' משה טייטלבוים כותב בין השאר: „מה מאד הרחיב בנפשי עזו וחדוה בראותי את שלימות מעשה רופמעכ"ת [=רום פאר מעלת כבוד תורתו] נ"י... כי אחז דרכו בקודש ולא ירף את עסקיו והשגיח בהשגחה שלמה ואמיתית מבלי מצא הירוס ובטול בקדשי שמים לאסוף ולקבץ ולגבות שקלי הקדש המה מעות הרמב"ן [=רבי מאיר בעל הנס]

16 תולדות רבנו יחזקאל שבתחילת „דרך יבחר”.

17 נזכר למעלה בהערה 3.

18 ראה אודותיו: ד. מ. ליפמאן, תולדות היהודים בקובנה וסלובודקה, עמ' 191—192. שם הוא נזכר כדיין בקובנה ולא כרב. אולם בתשובות חתם סופר (חלק י"ד סי' טז, אה"ע ח"א סי' קמז ואה"ע ח"ב סי' צה) הפניה אליו הוא כאל אב"ד בקובנה. אגב בנימין זאב באכער ברשימת השואלים של תשובות חתם סופר (Magyar Zsidó Szemle) כרך 9 (1892) עמ' 636 מס' 25) ערבב את ר' עקיבא דנן שהיה רב בקובנה עם ר' עקיבא אחר שהיה רב בקובין (Alsókubia) בהונגריה.

19 לבנו השני, ר' יהודה ליבוש פאנעט מטארצאל לא מצאתי אף תשובה, אעפ"י שבוודא גם הוא היה תלמיד-חכם.

20 בתקופה ההיא טרם היה כולל מיוחד לטרנסילבניה. כולל זיבענבריען נוסד לאחר מכן ע"י בנו ר' מנחם מענדל פאנעט מדעש.

בכל מדינתו. יישר דילו וכחאתלדחוב מקלחחורבצענין זה... ועתה אודיע לרומעכ"ת נ"י שקבלתי על נכון סך ששה מאות זהובים שיין ע"י בנו הרבני המופלג הנגיד מו"ה ליבש נ"י<sup>21</sup>. . . והוא שלחם לידי ממש". בהמשך המכתב מבקש ר' משה טייטלבוים: "והנה זאת ראוי ונכון להזכיר לפני רומעכ"ת ידידי נ"י יען כי שמעתי דיבת רבים ומגור מסביב כי נמצאו אינשא דלא מעלי ויסובבו בטח במדינתו ומרמים את הבריות לשלול שלל ולקחת בו באמרים כי משולחים המה ויכזבו בלשונם... וגחלים העניים ומועלים מקודש. ע"כ מאוד מאוד יש להזהר בזה. ונכון מאוד שרומעכ"ת ידידי נ"י יתן פקודתו לכל גלילותיו ולבני המדינה שמצודתו פרוסה עליהם לבלתי נתון אף פרוטה אחת לעובר ושם שמה ופושט ידיו לקבל מעות הרמב"ן ז"ל כי הוא וכוזב ידברו. רק כל מעות המקובץ והנאסף יבא תחת ידי רומעכ"ת נ"י ואח"כ לי ישולח מידו הרמה".

כיוצא היה כולל אונגארן — כמוהו כיתר הכוללים — מחולק לשנים, לפרושים וחסידיים. ר' יחזקאל פאנעט שלח כנראה את כל הכסף הנאסף לר' משה טייטלבוים, שהוא המציאם כנראה לידי בני הכולל החסידיים בארץ-ישראל<sup>22</sup>. ר' משה סופר שהיה הממונה על כולל אונגארן, כותב לר' יחזקאל פאנעט: "יקרתו הגיעני ויפה כתב כי אשתקד הי' במדינתנו שליח חסידיים ר"י חטינר וקיבץ הכל לחסידים מבלי תת לפרושים אפלו פרוטה אחת, ופוער פיו עלי לבלתי חק. ובעזה"ר [=ובעונותינו הרבים] נהרג בין קונשטאנט[ינא] לא"י ע"י הספן ואיבד גופו וכל ממון המקובץ כמה אלפים<sup>23</sup>. תנצב"ה. והנה פרמכ"ת מתעסק במצוה רבה, ימחול עכ"פ לשלוח לידי, ומידי יבא להם בעה"ת". נראה שר' משה סופר מבקש שלפחות חלק מן הכסף ישלח לידו כדי להעביר לידי הפרושים.

השפעתו הגיעה גם מעבר למדינתו. בתקופה שעל כס הרבנות בסיגעט ישב ר' אלעזר ניסן טייטלבוים, בנו של ר' משה טייטלבוים הנזכר לעיל, פרצה מחלוקת בגליל מאראמאראש בענין שוחט מישוב קרעטשנוב אשר בגליל סיגעט, שנאסר על-ידי ר' אלעזר ניסן. הוא פנה אל ר' יחזקאל פאנעט שיעמוד לימינו. ואמנם כתב מכתב עידוד לרא"נ וצירף מכתב-לוואי אל "אמוני שלומי ישראל יראי ה' "

21 השווה הערה 19.

22 אמנם עוד בשנת תקפ"ט נעשה נסוין לפשר בין שני הצדדים, פרושים וחסידיים, וחתמו על כתב-פשרה שהסדיר את הדבר, אך תמיד התעוררו סכסוכים חדשים. בשנת תקצ"ו התקיים דין-תורה אצל ר' משה סופר, אך כפי הנראה גם פסק-דינו לא הועיל, כי בשנת תר"ה חתמו שוב שני הצדדים על כתב-פשרה והפעם בירושלים, שהוגש לאישורו של החכם באשי ר' חיים אברהם גאגין. בכתב-פשרה זה, שנדפס ע"י ב"צ דינור בהמאסף, "ציון" ספר ד (תר"ץ) עמ' 65—71, חולקה הונגריה לפי מחוזות ולכל מחוז צויינה ההשתייכות מבחינת הכולל. טרנסילבניה, למשל, סווגה כאזור השייך לכולל החסידיים.

23 ב.,חוט המשולש" לר' שלמה סופר (מונקאטש תרנ"ד), דף כט ע"ב, מסופר בשם ר' שמואל סלאנט כי ר' יוסף חוטינר נענש על שדיבר סרה בר' ישראל משקלוב בעל "פאת השלחן", ו"תקלין חתנין" בפני החתם סופר. ר' משה סופר גער בו פעם ופעמיים, אך הוא המשיך בדבתו. ואז נזרקה נבואה מפיו: "תמה אני אם יוכה אותו האיש להקבר בארץ-ישראל", עיי"ש. שם בדף כט ע"א נדפס מכתב מעניין מאת ר' משה טייטלבוים לר' משה סופר בענין כוללות אונגארן.

וחושבי שמו תושבי גליל מאראמאראש" וכן הוא כותב בין השאר: "קול עזרת  
אתו דעת-מכללת הרצוג  
אנכי שומע... על שלשה פשעי השוחט ר"מ מישוב קרעטשינוב... נדרשתי לאשר  
שאלוני כבוד הרב הגאון המפורסם בנש"ק מהרא"נ האבדק"ק סיגעט והגליל עם  
העתק מהגב"ע [מהגביות עדות] והפס"ד [=הפסק דין] אשר נגזר על השוחט  
הנ"ל... אחיי נא אל תרעו הנזרו לכם מלהתגאל בזבח תועבה... ולא תהי' זאת  
לכם לפוקה ולמכשול ושלא לכוות בגחלתו הגאב"ד נ"י... הכ"ד אוהבכם הנאמן  
הדורש שלומכם וטובתכם"<sup>24</sup>.

למרבה הצער נדפסו רוב התשובות ב"מראה יחזקאל" ללא ציון תאריך  
הכתיבה, דבר המקשה קביעת זמנם של הרבה התרחשויות היסטוריות.

---

24 שני המכתבים נדפסו בראש תשובות, "דרך יבחר".

---

#### תקון טעות

בגליון האחרון (כרך ד, גליון א) נפלה טעות מצערת בעמוד 13 הערה 9, שורה אחרונה.  
הכונה שם למאמרו של הגר"א קליין זצ"ל (ולא הגר"א קלמן) בספר היובל למורנו  
ר' יעקב רוזנהיים נ"ה. עם הקוראים ועם להבחל"ח הרב קליין זצ"ל — הסליחה.

## עקרי תורת ישראל במשנתם של הראשונים

בהשקפת עולם הנשמעת ממנה, הוציא את עצמו מכלל המאמינים בתורת אל-חי וזכרת את עצמו מעץ החיים של האומה הישראלית, כאלו היו מעטים מאד וכנגדם לא היה צורך להלחם באמצעים ספרותיים. גדולי ישראל מתקופתו של ר' סעדיה גאון ואילך — ואולי כמאה שנים לפניו — הרבו לכתוב ולהתווכח ביניהם אודות עקרונות של תורת ישראל.

אין ספק כי הנסיון — לייסד את תורת ישראל על עקרונות — נעשה בעקבות המגעים שהיו לגדולי ישראל אלו באותו פרק עם חכמי האיסלם, הנצרות והקראים. המגעים עם כתות אלו והווכחים הדתיים התמידיים עם חכמיהם ומנהיגיהם הכריחו את גדולי ישראל להגדיר ברורות את דעת התורה באותם הנושאים אשר היה חשש של טשטוש גבולות בין דעת הקראים, האיסלם והנצרות.

כתות אלו השתמשו אמנם בתורת ישראל כגרעין לתורתם ודתם, אולם תורת ה' סולפה וזויפה בכוונה תחילה, עד שהגיעו לידי אמונות טפילות נמוכות דרגה שה-אמונה בהן מהווה כפירה גמורה בתורת משה.

בתקופה זו של כשבע מאות שנה בול-טות דמויותיהם של ששה מגדולי ישראל אשר עסקו בקביעת יסודות ועקרים לתורת ישראל והעמיקו חקר בעניינים אלו העומדים ברומו של עולם דההדות.

נערוך רשימה זו של גדולים אלו וספריהם לפי סדר כרונולוגי.

ר' סעדיה גאון בספרו "אמונות ודעות" ר' משה בן מימון בספרו "מורה

משך כשבע מאות שנה, מאז שנת ת"ר לאלף החמישי ועד שנת ש' לאלף השישי עסקו גדולי ישראל בקביעת עקרים ויסודות לתורת ישראל. אמנם כבר בש"ס בבבל וירושלמי וגם בספרות הגאונים שלפני ר' סעדיה גאון וצ"ל מסופר על וכוחים בין חכמי ישראל לבין חכמי אר-מות העולם בעניני אמונה ודת, וקביעת תחומים ברורים בין דת ישראל לדתות אחרות על ידי חכמי ישראל באמצעות הצבת נקודות יסוד לאמונה הצרופה.

אולם נראה כי לא היתה זו — קביעת עקרי דת — הבעיה המרכזית שהעסיקה את חכמי דורות הללו, ולכן עסקו בבעיה זו רק דרך אגב.

הנחה זו מפחיתה במדה מרובה את פליאתו של ר' יוסף אלבו וצ"ל בספר "העיקרים" מאמר א פרק ג' בסופו שכתב "ויותר קשה מזה שלא נמצא לרז"ל בזה דבור מבואר, והיה ראוי שידברו בעקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלקית, אחר שעיקר ההצלחה האנושית וגמול הנפשות תלוי בהם, כמו שדברו בשאר נוקי האדם, ודיני ממונות שהם הנהגת הגוף בלבד ותיקון הקבוצ המדיני תלוי בהם".

לא הנביאים ולא התנאים והאמוראים ראו צורך בקביעת עקרים לתורה. דורות הללו היו דורות של אמונה פשוטה וטהורה כשכל העם מאמין בתורה שבכתב ובעל פה. כל התורה כמות שהיא, כולל חלק הסיפורי שבה, היתה נאמנת על עם יש-ראל, בלי שום פקפוק כלל, ומי שהטיל ספק בנאמר בה הן בשטח הסיפורי והן

נבוכים" בפירושו על המשניות זכירת - לכלית הצפור כולו נדעתי זו אינה תואמת ספריו.

ר' חסדאי קרשקש בספרו "אור ד"י".  
ר' יוסף אלבו בספרו "העיקרים".  
ר' יצחק עראמה בספרו "עקידת יצחק".  
ר' דון יצחק אברבנאל בספרו "ראש אמנה".

מבין ששה אלו בוקעת ועולה דמותו המזהירה של ר' סעדיה גאון אשר רבינו משה בן מימון כותב עליו באגרת תימן "לפי שהיו בני דורו בעלי סברות רבות נשחתות, וכמעט שתאבד תורת ד', לולא הוא עליו השלום לפי שהוא גולה מן התורה מה שהיה נעלם וחזק ממנה מה שנידלדל".

ר' סעדיה גאון בספרו "אמונות ודעות", הניח את היסודות לחקר העיקרים. בהקדמה לספרו ובעשרת המאמרים שבו נמצאים כל שלש עשרה העיקרים שאותם מונה הרמב"ם בפירושו על המשניות במסכת סנהדרין פ"ק החלק. ובאמת התפלאתי בנעוריי וגם היום עודני מתפלא מדוע מיחסים את יצירת שלש עשרה עיקרים להרמב"ם ז"ל ולא לרבינו סעדיה גאון ז"ל שקדם לו בזמן, והוא הוא אשר קבע לראשונה את הדעות האמיתיות אשר כל יהודי חייב להאמינן וקבען בספרו היקר "האמונות והדעות".

ואם כי גם רבינו סעדיה גאון בונה את ספרו "האמונות והדעות" על הוכחות שכליות וכללים פילוסופיים מקובלים, בכל זאת ניכרים הבדלי גישה והסדר בינו לבין הרמב"ם.

בו נימנן שהרמב"ם מחשיב מאד את המעמיקים הגות ומקדיש את ספריו הפילוסופיים לאלה שיכולים לרדת לעומק המחשבה ומתיימש מהסיכוי שדבריו יוכנו על ידי כלל המעינים בספריו, ותולה תקותו ביחידי הסגולה שבדור, — הרי מפנה ר' סעדיה גאון את דבריו וספריו

לעומתו אומר הרמב"ם בפירושו כולו מאמר קרוב ולא רחוק, מהדברים הקלים ולא הקשים, משרשי הראיות והטעם, ולא מהסתעפותם, לבעבור יקרב דרכו, ויקל טרחו, וישר למודו, ויגיע בו מבקשו אל הצדק והאמת".

לעומתו אומר הרמב"ם בפירושו על המשניות, במסכת סנהדרין, פרק החלק "וזו הכת עניי הדעת יש להצטער עליהם לסכולותם, לפי שהם מכבדין ומנשאיין החכמים כפי דעתם, והם משפילים אותם בתכלית השפלות, והם אינם מבינים זה, וחי השם יתברך כי הכת הזה מאבדין הדרת התורה ומאפילין זהרה".

ואחר שאומר שיש עוד כת אחת שמוצאת דיבה ומלעגת על דברי חז"ל הוא ממשיך ואומר "ואם אתה המעיין מאחת משתי כתות הראשונות, לא תשגיח בדברי ולא בשום דבר מזה הענין, לפי שלא יהי נאות לך שום דבר ממנו, אבל יזיקך ותשנאוהו, והאיך יאתו המאכלין הקלים המעטים בכמותם, הישרים באיכותם, לִי אדם שהרגיל במאכלים רעים, אבל הם באמת מזיקים לו והוא שונא אותם".

המטרה שעמדה נגד עיניו של ר' סעדיה גאון, שדבריו יגיעו לכל החוגים, גרמה לכך כי גם החלק הפילוסופי שבדבריו בניו ומסודר באופן כזה, שגם אלה שאין כוחם להסתגל למהלך המחשבה של פילוסופי יון ותלמידיהם, מסוגלים להבין דבריו.

ר' סעדיה גאון לא קבע מספרים לעיקרי הדת. לא כן הרמב"ם שנקט את המספר



שלש עשרה (בפירושו על המשנה במסכת סנהדרין) — וכבר היו מן החכמים הראשונים שאמרו שהרמב"ם רצה שעקרי הדת יכוונו כנגד י"ג מדות הרחמים של הקב"ה, וכנגד י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. דעות אלו מובאות בספר העיקרים, מאמר ראשון פרק ג, אולם ר' יוסף אלבו דוחה בתוקף דעות אלו וכותב, "וכמה רחוקים הדברים הללו מן הדעת שהניח הרמב"ם מלמנות, הבחירה" שהוא עיקר לפי מה שכתב הוא ז"ל בעצמו. לפי שלא יעלה המספר ליותר משלש עשרה".

אולם גם אם נניח שלא היה להרמב"ם כוונה מיוחדת בקביעת מספר שלש עשרה לעקרי הדת, והמספר נקבע אחרי קביעת העיקרים והגיעים למספר זה. הרי אין ספק כי עצם קביעת מספר לעקרי הדת על ידי הרמב"ם היתה כן בכוונה. כל דבר וכל ענין שיש לו מספר מפנה תשומת לב אל עצמו ומושך מספר רב של מעיינים ועוסקים לענין או לדבר, וזו היתה מטרתו של הרמב"ם בקבעו מספר לעקרי הדת כדי להרבות תלמידים, מעיינים ועוסקים בעקרי הדת, להעמיק את האמונה ואת

הידוע בצבור היהודי שיוכל לעמוד בוכוחי דת המרובים שבאותה תקופה ולנצח בהם. וכבר מדגיש הרמב"ם בעצמו — ב"הקדמתו לספר המצות — את חשיבות ידיעת המספר, וכה דבריו: "באתי וראיתי שהוא ראוי שאשית תחילה בפתיחת הספר מספר המצות כולם, עשה ולא תעשה, וכו', ונאמר [לדוגמא] שהלכות ע"ז יש להן כך וכך מצוות עשה, והם אלו ואלו, וכך וכך מצות לא תעשה, והם אלו ואלו, וזה כולו להשמר שלא יעדר ממנו דבר שלא אדבר בו, ובזכרי כל ה"מצות במספר הריני בטוח בזה".

כאמור לא קבע ר' סעדיה גאון מספר לעקרים. אמנם חילק ר' סעדיה גאון ב"עצמו את ספרו "האמונות והדעות" ל"עשרה מאמרים, וכשאנו מעייניים במאמרים אלו, נמצא שבכל מאמר עוסק הוא ז"ל באחד מעקרי האמונה והענפים היוצאים מעיקר זה, אולם חלוקה זו באה אך ורק להקל על המעיין, ולתת לו אפשרות של סיכום ענין, לפני שיעבור לעסוק ב"ענין אחר, ולא באה לקבוע מספר לעיקרי הדת.

#### חידוש העולם

מן הכתובים המורים על היות השית"ב גשם, ולא שערי הפירושים שתומים ב"פנינו ולא נמנעים לנו בענין חידוש העולם, אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקות הגשמות, ואולי זה היה יותר קל הרבה, והיינו יכולים לפרש הפסוקים ולהעמיד קדמות העולם" (מו"ג חלק ב פרק כ"ה) אולם היות "שזאת היא שאלה, רצוני לומר קדמות העולם או חידושו לא יגיע אליה במופת חותך" (מו"ג חלק א פרק ע"א) "נבין הכתובים המעידים על חידוש העולם כפשוטיהם" (מו"ג שם).

את האמונה בדבר חידוש העולם ראה ר' סעדיה גאון כדבר ראשון במעלה ואותה הציג לביורור ראשון בספרו. עיקר זה שהעולם מחודש, העסיק בזמנו את כל הפילוסופים היהודים והלא יהודיים גם יחד.

הרמב"ם מקדיש לענין זה פרקים רבים בספרו "מורה נבוכים" ונצטט קט"עיים תמציתיים מדבריו.

"דע כי אין בריחתנו מן המאמר ב"קדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש, כי אין הכתובים המורים על חידוש העולם יותר

היה בוחר בעיקר החידוש כעיקר אחד ויחיד. וכה דבריו בפרק עשׂוים ושנים: „ואילו הייתי בוחר בהנחת עיקרים, ל- תורה האלהית לא הייתי מניח כי אם עיקר אחד, והוא חידוש העולם, לפי שהוא השורש והיסוד, אשר עליו תסוב התורה האלהית, ופינותיה ואמונותיה כולם, אם בזכרון הבריאה הראשונה, ואם בסיפורי ענייני האבות, ומעשה הנסים והנפלאות, אשר אין מקום להם כי אם עם אמונת החידוש. וגם כן אמונות הידיעה, השגחה, והשכר והעונש, אשר אי אפשר שיאמין האדם כל זה בשלימות, אם לא יאמין בחידוש העולם הכולל והרצוני, וכמו שזכר הרמב"ן בתחילת פירושו התורה ב- אמרו, כי חידוש העולם הוא שרש ה- אמונה כולה וכל מי שאינו מאמין בו וחושב שהעולם קדמון הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל“.

זהו איפוא דעות של הראשון וה- אחרון מבין גדולי ישראל שעסקו בהנחת עקרים ויסודות לתורת ישראל בקבעם כעיקר ראשון במעלה את האמונה בחידוש העולם.

את ההשוואה בין יסודות המחשבה של ר' סעדיה גאון לבין הרמב"ם בענין חידוש העולם במאמר הבא אי"ה.

ר' סעדיה גאון, בניגוד לדעת הרמב"ם, סובר שאי אפשר בשום אופן להוציא את פרשת בראשית מפשוטה שמלמדת אותנו על חידוש העולם, ורק אחרי שאנו מאמינים בחידוש העולם מפאת הפסוקים, נרשה לעצמינו לברר האם גם דעת הפיילוסופיה מסכימה לכך. נוסף לכך הוא קובע כי גם הפיילוסופיה מסכימה באמת לעיקר החידוש.

וכה דברי ר' סעדיה גאון במאמר א פרק א: „אלקינו יתברך ויתעלה הודיענו כי כל הדברים מחודשים, והוא חדשם מלא דבר, כמו שאומר בראשית ברא אל- קים, ואומר עוד (ישעי' מ"ד) אנכי ד' עושה כל נוטה שמים לבדו ואמת זה אצלינו באותות ומופתים וקבלנוהו, ואחר כן עיינתי בענין זה התאמת בעיון כאשר התאמת בנבואה ומצאנהו כן מפנים רבים“.

ומעניין מאד כי האברבנאל בספרו „ראש אמנה“ אשר כתבו להגן על כבוד הרמב"ם ולענות לר' חסדאי קרשקש ור' יוסף אלבו על השגותיהם על הרמב"ם [ראה הקדמת הספר „ראש אמנה“] והוא היה זה שסיים את פולמוס העקרים בספרות מחשבת ישראל, הוא בעצמו מודה בכך כי אם היה מניח עיקרים לתורת ד'

---

הכח של "אין ברירה" הוא חזק מאוד, ורק הוא ישבור את כל הקשיים העומדים בדרך, בסייעתא דשמיא. אם הקב"ה מטיל על האדם עבודה קשה כזו, נאמין משום זה שדוקא בשל קשיים אלה יצליח, באזרו כל כוחותיו נגדם.

הרב א. א. דסלר: מכתב מאליהו ח"ב עמ' 118

## היחס לאומות העולם ולחכמות כלליות בספרי בעל תוספות יום טוב

מוגש מתוך רגשי תודה על כל הסיב והחסר  
 לחבר ר' יוד נ"י בן ר' שמעון פן אסן ז"ל, מצאצאי בעל תוי"ט  
 ולאשתו מרת פמי שת' בת מורי וחכי הרב מרדכי בן ז"ל, דיין דק"ק רוטרדם.  
 ירושלים, ה' חשוון תשכ"ד.

עיקר עבודת הרב יום טוב ליפמן הלר היה כפרשן המשנה ב"תוספות יום טוב" וכאיש ההלכה בספריו "מעדני יום טוב" ו"לחם חמודות" על הרא"ש. גוסף לספרים אלו חיבר הרב יום טוב הלר עוד ספרים אחרים, אשר חלק מהם נאבדו, ביניהם חלקים רבים של פירושו על הרא"ש. בעל תוי"ט עסק גם בפילוסופיה דתית בעקבות ספריהם של גדולי הראשונים. יתר מכאן: בעל תוי"ט כתב הגהות ופירושים לספרי קבלה. במקומות רבים בספריו הוא מזכיר את ספר "אמונות ודעות" לרבנו סעדיה גאון, "מורה נבוכים" לרמב"ם ופירושי הרא" אבן עזרא, הרמב"ן, הרד"ק, הרלב"ג והר"י אברבנאל. כמו כן מצטט בעל תוי"ט מספר "אור ה'" לרבי חסדאי, עקדת יצחק לר"י עראמה וכן פעמים רבות מתוך ספרי "רבינו הגדול מרנא ורבנא הגאון רבי יהודה ליווא בר בצלאל זלה"ה", הוא מהר"ל מפראג. הרב יום טוב הלר היה מושפע מדרכו הלימודית של מהר"ל מפראג, מהשקפותיו ומרעיונותיו. רבים רואים את רבי יום טוב כתלמיד ותיק של מהר"ל מפראג, אבל אין כאן המקום לדון על אמינות הנחה זו.<sup>2</sup>

1 רשימה ביבליאוגרפית של ספרי רבי יום טוב הלר הופיעה ב"קריית ספר" שנה שביעית והועתקה משם לספר, "לכבוד יום טוב" עמ' גד—נה. רשימה זו כוללת כל החיבורים, דרשות והגהות על ספרים אחרים אשר כתב בעל תוי"ט. יש עוד להוסיף את ההגהות על, "נתיבות עולם", ל"רבינו מו"ה ליב פראג ז"ל" (מהר"ל מפראג), אשר מוזכרות ב"מלבושי יום טוב", סי' א ס"ק ב. ספר, "לכבוד יום טוב" (מוסד הרב קוק, ירושלים תשטז) מכיל מאמרים חשובים על בעל תוי"ט.

2 ראה ד"ר א. גוטסדינר בספר, "אזכרה" לזכר הרב קוק זצ"ל, חלק ד': "הארי שבחכמי פראג" עמ' שמב; הרב מרדכי הכהן ב"לכבוד יום טוב" עמ' קנו; "המהר"ל מפראג", הוצאת מסדה — תש"כ, עמ' 9.

הדגשה מופרות על הקשר בין מהר"ל לבין בעל תוי"ט גרמה לשגיאה ב"לכבוד יום טוב" עמ' קנב. כתוב שם: "עם היותו מומחה במטמטיקה הסמיך עצמו על רבותיו בבואו לדון בחכמה זו. באבות סוף פרק ג הוא מציין: וראיתי ב"דרך חיים" (לרבי המהר"ל) שמפרש לגיטראות (פרפראות לחכמה) דמשנתנו, שרצה לומר חכמת המדידה והתשבורת ע"כ. (כדאיתא ברש"י פרק כלל גדול דף עה) ואם כן ראויין הדברים למי שאמרם — — — שגם המהר"ל בקי היה בחכמה זו". לפי בעל המאמר מוסבים דברי בעל תוי"ט, ואם כן ראויין הדברים לאמרם" על המהר"ל. אבל לא כך! תנא דמשנה הנ"ל הוא רבי אליעזר בן חסמא ולכן כתב בעל תוי"ט: "ואם כן ראויין הדברים

על אף שליטתו בשטח ההשקפתי והרעיוני אין אנו מוצאים בספריו הקלסיים של הרב יום טוב הלר דיונים ופירושים רבים בשדה המחשבה הרעיונית. ובכל זאת: במקומות מפורזים — ולפעמים רק כלאחר יד — צצים זעולים פירושים השקפתיים אשר מעידים על ענק הרוח, בעל רעיונות מקוריים מתוך השקפה ברורה וחד-משמעית. במאמר זה נעסוק בהשקפותיו של התו"ט על אומות העולם ועל החכמה האנושית ז.א. ידיעות ולימודים כלליים. נסתפק בראשי פרקים, אבל דומני שאפילו דוגמאות אחדות מראות על שיטה וקו ברור.

במידה מסוימת אפשר לעמוד על השקפותיו של בעל תו"ט מתוך עיון בפירוש מסויים אשר בו בחר מבין הפירושים השונים, אפילו אם אין בציטטה מחידושוֹהוא. דרך זו אינה נראית כבטוחה, אף שאין לשלול אותה לגמרי. כדוגמה יש להזכיר את פירושו לבבא קמא פרק ד, משנה ג: „שור של ישראל שנגח לשור של עובד כוכבים פטור, ושל עובד כוכבים שנגח לשור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם“ אחר הסבר הלכתי ממשך בעל תו"ט ומצטט את הסבר הרעיוני לדין זה מתוך פירוש המשנה לרמב"ם ומתוך חיבורו בהלכות נזקי ממון (פרק ח ה' ה).

הציטטה הכפולה בתו"ט מדברי הרמב"ם מראה שבעל תו"ט הרגיש צורך להסביר הלכה מסוימת אשר יש בה לכאורה משום אי-צדק כלפי הגויים. אין בדברי התו"ט על משנה זו משום חידושוֹהוא אבל יש להסיק מכאן על דעתו של המצטט. בכל זאת נראית דרך זו כספקולטיבית למדי; דרך זו גם אינה מוכיחה על רעיונות אורגינליים של הרב יום טוב הלר. לכן נצטט להלן בעיקר פירושים חדשים.

\* \* \*

במסכת אבות, פרק ג, משנה יד שנינו: „הוא היה אומר הניב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר (בראשית ט, ו) 'בצלם אלקים עשה את האדם'. חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם...“.

בפירושו כותב בעל תוספות יום טוב:

„בכל אדם אמר רבי עקיבא וכמו שהוא הראיה שממנו הביא שהוא נאמר לפני נח, לא לבני ישראל לבדם ורצה רבי עקיבא לזכות את כל אדם, אף לבני נח, ומאמר מלא אמר הרמב"ם בפ"ח מהלכות מלכים (הלכה י) וז"ל 'צוה משה רבינו ע"ה מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וכו'. כל המקבל שבע מצות זנוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעוה"ב, והוא שקבל אותן ויעשה אותן

---

למי שאמרן לפי שעל רבי אליעזר חסמא זה העיד רבי יהושע שיודע לשער כמה ספות יש בים כדאיתא בפ"ג דהוריות דף י, וזהו חכמת ההגדה...“.

בעמי קנו בספר הנ"ל נאמר שבעל תו"ט מזכיר „פעם אחת בלבד“ את רבו ר' יעקב גינצבורג, במס' נדה פרק ה, משנה ד. זה לא מדויק; ראה דברי חמודות, ברכות פרק א סי' עז ופרק ה סי' טז. אף הרשימה באותו עמוד על המקומות בפירושו שבהם מזכיר בעל תו"ט את בניו אינה שלמה ויש עוד להוסיף עליה. גם לא מוזכר שם את נכדו ר' נתן סג"ל שבעל תו"ט מזכירו בחידושוֹ על סור אבן העזר סי' קלט בענין מקור לדברי הרמב"ם.

מפני שצוה בהן הקצבה לתורה להודיענו ע"י מרע"ה שבני גח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא (צ"ל אלא) <sup>3</sup> מחכמיהם' עכ"ל. ומעתה אני תמה למה זה רחקה הדרך מן המפרשים ולא רצו ללכת בה לפרש דברי ר"ע שאמר מאמרו כלש"י כל אדם כי אם לישראל בלבד ונסמכו במאמרם ז"ל אתם קרויים אדם וכו' והרי זה דרש על דרש וזוהו נכנסו בדוחק ענין הצלם ובפירושו הכתוב שהביא לראיה. אבל בעיני זו הדרך דרך סלולה ומרווחת כי בא ר"ע להישיר לכל באי עולם כאשר נצטוינו מפי מרע"ה כדברי הרמב"ם. ואם בכפיית חרב הרג ואבדן נצטוינו, כל שכן בכפיית דברים להמשיך לבם אל רצון קונם וחפץ צורם, יזכרם לטובה, ושהם חביבים שנבראו בצלם להורות נתן בלבם כי זאת תורת האדם לעשות חוקי אלקים ומשפטיו מצד אשר הוא צוה כדברי הרמב"ם דהואיל שחבבו לבראו בצלמו לכן מוטל עליו לעשות רצון קונו כפירש"י.

רבי יום טוב הלר דוחה כאן את דעת המפרשים אשר רצו לפרש את "חביב אדם שנברא בצלם" רק כלפי אדם מישראל. בעל תוי"ט אינו מסתמך על אחד ממפרשי המשנה בפירושו ש"חביב אדם שנברא בצלם" נאמר כלפי כל בן אדם. אמנם מהר"ל מפרגא כתב כבר בפירושו למשנה ב"דרך חיים" ש"הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם", אבל מדגיש ש"אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות". גם בספר "נצח ישראל" פרק יא (עמ' כג) מדגיש מהר"ל שהתנא במשנה "חביב האדם שנברא בצלם" כיון רק לעם ישראל, ואף על גב שאמר 'חביב אדם' אין זה כולל כל מין האדם כי כבר אמרו חז"ל כאשר בארנו פעמים הרבה שישראל בפרט נקראים אדם". המהר"ל מודה ש"הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם" אבל "נמצא הצלם הזה אצל שאר האומות רק שהוא בטל ואינו נחשב לכלום" וגם "אחר שבחר הש"י בישראל נתמעט הצלם הזה אצל העו"ג"<sup>4</sup>. אולי כיון בעל תוי"ט גם לפירושו של מהר"ל בדברי הבקורת על המפרשים שהסתמכו על מאמרם ז"ל "אתם קרויים אדם" ונכנסו בפירושים דחוקים בענין הצלם.

מול דעה זו של המהר"ל, שעל ידי בחירתו של עם ישראל ירד הצלם האלוקי אצל הגויים, מדגיש בעל תוי"ט שרק התנהגותן של אומות העולם קובעת כאן ומחובתן של עם ישראל להורות לאומות העולם את המצוות אשר הקב"ה צוה לכל באי העולם, כדי שכל עמי הארץ יהיו ראויים לתואר "נברא בצלם אלוקים". בהקשר לדרישתו של בעל תוי"ט לעם ישראל לדאוג לקיום מצוות בני נח

3 כך מתוקן בדפוסים האחרונים של תוספ' יו"ט. בדפוסים הראשונים של הרמב"ם כתיב „ולא מחכמיהם" וכנראה כך היתה הגרסה לפני בעל תוי"ט.

4 ב"באר הגולה", באר הששי, עמ' ס מבאר המהר"ל שהתנא כולל כאן כל מין בני אדם, בלי להזכיר את המעטת הצלם אצל האומות אחרי בחירתו של עם ישראל. נדמה לי שהגישה האפולוגטית שבשני פרקים האחרונים ב"באר הגולה" הביאה לשינויים קלים בדברי מהר"ל. המעיין ב"דרך חיים" על אבות פרק ג, משנה ב וב, באר הגולה, באר השביעי עמ' עג ע"ב — עד ע"א ימצא עוד שינוי — בענין „הוי מתפלל בשלומה של מלכות", וגם כאן מתוך סיבה הנ"ל.

אצל אומות העולם ו"להמשיך לבם אל יצירתם והפיק רצונם", יש לציין את דברי אחד מצאצאי רבי יום טוב הלר, הרב ישעי' פיק-ברלין אשר הלך בשיטתו של זקנו בכתבו: "וזה רבות בשנים בקשתי למצוא טעם על שהשמיט הטור שולחן ערוך כל השבע מצות שבני נח חייבין למען הודיע לבן נח שבא לצאת ידי שמים לקיים אותן מצות שמצווה עליו לקיימן, ובא ושאל לישראל ענין שבע מצות" (אומר שכחה, פסחים כב ע"ב). מדברי בעל תו"ט משמע שאפילו אין לחכות עד לשאלת הגוי על תוכן המצוות אשר הוא חייב בהן.

בהמשך פירושו על המשנה הנ"ל מדגיש בעל תו"ט שכל בני אדם נבראו ב"צלם אלוקים", אבל במשנה נזכר רק שהאדם נברא "בצלם":

"והיינו טעמא שזו גם כן מדברי תוכחה להוכיחם ולומר שהם נבראו

בצלם ובאיזה צלם נבראו בצלם אלקים כלומר שהבריאה היתה בצלם אלקים אבל האיל ואינם מקיימים מצותיו ואע"פ שאם מקיימים אינם מקיימים מפני אשר צוה אותו אלקים, הנה חסרים מתואר צלם אלקים".

בסיכום פירושו מסביר בעל תו"ט שכוונת הבריאה היתה שכל בני האדם

ישיגו ידיעת אלקים ולמטרה זו נבראו בצלם אלקים:

אבל לפי שבאמת לא ידעו ולא יבינו ובחשיכה יתהלכו ולא יצאה

הכונה אל הפועל מן הראוי שיאמר שנבראו בצלם ולא בצלם אלקים אחרי

שהכונה שהיא השגת אלקים לא נשלמה ואין בהם אלא הכנה בלבד, ואותה

ראוי להקרא צלם בלתי הנסמך שהוא אלקים".

לפי פירושו מיועד "צלם אלקים" לכל בן אדם, אבל רובם לא הגיעו למדרגה

זו. למעשה לא ידעו ולא יבינו את ייעודם, אך בכל זאת נאמר על כולם "חביב אדם

שנברא בצלם". ישנה כאן הערכה לכל אומות העולם, למרות העובדה על המרחק

הגדול בין המציאות לבין הייעוד. על המציאות העגומה מעידות גזרות רבות שגזרו

חכמינו ז"ל על הגויים. אחת מגזרותיהם נגזרה על מדורות עובדי כוכבים שבארץ

ישראל: "מדורות העכו"ם טמאים" (אהלות פרק יח, משנה ז). יש כאן חשש של

קבורת נפל ארבעים יום אחרי כניסתו של הגוי, אפילו אין עמו אשה. מדברי

הרמב"ם מוכיח בעל תו"ט שגזרה זו אינה חלה רק על האנשים שהם פרוצים

בעריות אלא גם על נשים רווקות: "דלא תימא דוקא איש דדרכו לכבוש ולהביא

אשה למדור שלו לזנות עמה, מה שאין כן אשה אין דרכה בכך להביא איש אליה,

קמ"ל שאף נשי העובדי כוכבים פרוצות" (תוס' יום טוב, שם ד"ה ואם היה עבד).

ולמרות כל זאת: "הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי

רוב המעשה" (אבות פרק ג, משנה טו). ומפרש בעל תו"ט:

על כלל העולם הוא אומר בין ישראל בין שאר האומות, וזה שאמר

'העולם' והיינו נמי הכל, ומשום הכי לא נשנה במשנה זו בתחלתה 'הוא היה

אומר' לפי שהיא נמשכת למאמר משנה הקודמת שאמר בה 'חביב אדם' וכו',

על אומות העולם כולם בכלל להמשיכם ולהישירם אל המצות אשר נצטוו

בהם כאשר פירשתי שם בס"ד. ועכשיו הוסיף תת כח התוכחה ולכולם בשם

יקרא 'הכל צפוי' וכו' 'ובטוב העולם' וכו' כישראל כאומות העולם.

בעל תוספות יום טוב ממשיך לבאר על פי שיטתו הנ"ל גם את המשנה

הנאה: "הוא דהא אומר הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים, החנות

פתוחה והתנוני מקיף והפנקס פתוח והיד כותבת וכו' והדין דין אמת והכל מתוקן  
לסעודה' (שם משנה טז). גם כאן מפרש בעל תוי"ט:  
והנה גם זו המשנה בכל באי עולם מדברת... שמשנה זו אינה אלא  
תוספת ביאור למשנה 'הכל צפוי' וכו' שלא בא עכשיו לומר אלא משל על  
שהעולם נדון בטוב.

\* \* \*

לפי פירושו המובאים למעלה, נבין את דבריו של בעל תוי"ט במסכת  
עבודה זרה פרק ד, משנה ז: "שאלו את הזקנים ברומי: 'אם אין רצונו (של הקב"ה)  
בעבודה זרה, למה אינו מבטלה?'. אמרו להן: 'אילו לדבר שאין צורך לעולם בו  
היו עובדיך, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה, וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד  
עולמו מפני השוטים?'. אמרו להם: 'אם כן, יאבד דבר שאין צורך לעולם בו,  
ויניח דבר שצורך העולם בו'. אמרו להן: 'אף אנו מחזיקין ידי עובדיהם של אלו,  
סאומרים תדעו שהן אלוהות, שהרי הן לא בטלו' (פי' הרע"ב: אף אנו מחזיקים  
ידיהם של אלו. העובדים לחמה וללבנה אם היינו רואין ששאר ע"ז חרבו מעצמן  
ואלו קיימות היינו מודים לאלו).

בעל תוי"ט מעיר כאן שעל טענתם של זקני ישראל ברומי 'יאבד עולמו  
מפני השוטים?' היה אפשר להשיב שעל הקב"ה להאביד גם את השוטים. בעל  
תוי"ט דוחה תשובה כזו:

שהרי מצינו שאובדים במלאת ספקם וסאתם כענין יושבי הארץ ארץ  
כנען וכמו שהם קודם לכן לא נאבדו כמו שנאמר (בראשית טו, טז) 'כי לא  
שלם עון האמורי', כמו כן אלו השוטים כשיתמלא סאתם יאבדו, וקודם לכן  
לא, שאם יאבדם קודם לכן הרי זהו בכלל יאבד עולמו, לפי שהעולם נברא  
שתהא הרשות נתונה בידי אדם להימין או להשמאל ולפסחך אין לאבדם  
קודם שנתמלא סאתם, נראה לי.

וכאן מדגיש בעל תוי"ט שגם עובדי עבודה זרה הם חלק מעולמו של הקב"ה  
ואין להעניש אותם — אפילו לשם עקירת עבודה זרה — לפני שמלאו את סאתם.  
על פירושו הנ"ל הוסיף:

וראיתי בספר דרך חיים על המשנה 'הכל צפוי והרשות נתונה וכו''  
פרק שלישי דאבות שפירש שאם יאבד העובדים לא היה האדם בעל בחירה  
שהרי ירא מן האבוד לגמרי, עד כאן.

דומני שישנו הבדל עקרוני בין פירושו של בעל תוס' יום טוב לבין פירושו  
של מהר"ל מפראג ב'דרך חיים'. לפי המהר"ל גורע עונשם של הרשעים מרשות  
הבחירה של הצדיקים ואילו לפי רבי יום טוב הלאר אין להעניש את הרשעים לפני  
שמגיע להם העונש שהרי גם הם זכאים לצדק וגם הם חלק של עולמו של הקב"ה  
וכלשונו 'שאם יאבדם קודם לכן הרי זהו בכלל יאבד עולמו'.

פירושו של בעל תוי"ט מראה בעליל על הבדלים בינו לבין מהר"ל מפראג  
בהשקפותיהם על אומות העולם. על אף הערכתו הגדולה למהר"ל מפראג, להשקפותיו  
ורעיונותיו, הבלית רבי יום טוב הלאר עצמאות רעיונית וזו מקורם של פירושים  
חידושים בשטח המחשבה, בו עסק בעל תוי"ט.

אבל גבוה מעל גבוה מאומות העולם תעמד עם ישראל, אשר מקדיש את עצמו לעבודת השם<sup>5</sup>. אין לאומות העולם שום חלק בעבודתו זו של עם ישראל ושלוחיו בבית המקדש. במסכת תענית, פרק ד, משנה ד מוזכר שבכל יום שיש בו קרבן מוסף אין קורין בתורה בעצרת של אנשי המעמד בבית המקדש. רש"י מפרש: "לפי שהיו טרודין במוסף שיש בו להקריב בהמות יתור מתמיד שהוא אחד, אין לך מוסף בלא שתי בהמות ולא היה להם פנאי כלל שההגנים של מעמד טרודים במוסף וישראל שבהם היו טרודים לחטוב עצים ולשאוב מים ודוחה אפילו דגעילה". על פירש"י מקשה בעל תוי"ט מספר יהושע (פרק ט) אשר בו נאמר שהגבעונים היו לחוטבי עצים ולשאובי מים לעם ישראל ולמזבח ה'. ובעל תוי"ט מתרץ:

יתכן בעיני לומר שזהו לצורך עובדי המקדש לבשל קרבנותיהם ושאר צרכיהם. ופירוש 'למזבח ה' דכתיב ביהושע לעובדי המזבח, אבל למזבח עצמו לא היו מניחים לגבעונים לחטוב עצים ולשאוב מים. ואין נראה לחלק בין חטיבת עצים ושאבת מים דלקרבן מוסף ודלקרבן התמיד ושאר הקרבנות. ובעזרא סי' ח (פסוק ב) כתוב 'זמן הנתינים שנתן דוד והשרים לעבודת הלויים' יש גם כן לפרש לעבוד עבודה לצורך הלויים, כדי שהלויים יהיו פנויים במלאכת עבודת ה'.

הקו הרעיוני אשר עולה מתוך דברי רבי יום טוב הלר ביחסו לגויים, הוא: חבתם של כל בני האדם לפני הבורא יתברך וזוהכות לצדק אלוקי לכל יצוריו תוך הדגשה של מעמדו המיוחד של עם ישראל כעם המוכרח לעבודת השם.

\* \* \*

העיון בהשקפתו של בעל תוי"ט על יחסו לגויים מביא אותנו לעמדתו כלפי חכמות כלליות שבהן עוסקים אומות העולם. כידוע היה רבי יום טוב הלר בקי בחכמות רבות, אשר עמדו לו בפירושו בהלכות קדוש החודש, ערובין וכלאיים. אך למרות שליטתו במדע ובחכמה מסתייג בעל תוי"ט מהערכה לתרבות הגויים. הוכחה לכך פירושו לאבות, פרק ה, משנה ה: "בן בג בג אומר הפוך בה והפוך בה דכילה בה ובה תחזי וסיב ובלה בה ומינה לא תווע שאין לך מדה טובה הימנה": שלא תאמר שבלמוד חכמת יונית בהכרח אלמד מהם מדיניות והנהגה ומדות טובות, להכי קאמר שאין לך מדה טובה הימנה כי כל המדות הטובות ערוכות בכל ושמורות בה.

אמנם מביא בעל תוי"ט פירוש זה בשם מדרש שמואל, אבל בלי שום השגה. מציטטה זו אין להסיק שבעל תוי"ט אוסר כל התעסקות בחכמת יונית בפירוש ר"ע מברטנורה לסנהדרין פרק י, משנה א (ד"ה בספרים החיצונים) משמע שהרע"ב אוסר כל קריאה בספריהם של חכמי יון. על זה מוסיף בעל תוי"ט: "ובמשנה כב

5 בזכות זה יקבל עם ישראל בעתיד לבוא נחלה בלי מצרים, וירש ארצות רבות. ראה עוקצין, פרק ג, משנה יב בפירוש תוי"ט (ד"ה שלש מאות ועשרה עולמות): "שישראל בזמן הוזה כנקה הירשת עיבור נכסים בלבד, שהאומות שבעים הם וירשו רק שבעה, אבל לעתיד ירשו כולם. ולעומת זה יאמר כאן מספר י"ש, שהרי כשנחלו הארץ כבשו ל"א מלכים, ואם לעתיד יכבשו במספר י' פעם מ ל"א, יהיה במספר י"ש".



פרק ה דאבות התיר בבית הכסא ובמרחץ<sup>9</sup>. מסתבר שרבי יום טוב הלך חילק בין לימוד חכמת יון לבין לימוד חכמות תועלתיות. על הבדל זה עמד גם המהר"ל מפראג בכתבו: „יש ללמוד חכמות האומות כי למה לא ילמד החכמה שהיא מן הש"י שהרי חכמת האומות גם כן מן הש"י שהרי נתן להם מחכמתו ית'... אבל נראה דחכמת יונית דהתם איירי חכמה שאין לה שייכות אל התורה כלל... אבל החכמות לעמוד על המציאות וסדר העולם בודאי מותר ללמוד" (נתיבות העולם, נתיב התורה פרק י"ד).

על גישתו של בעל תו"ט לחכמות כלליות יש לעמוד מתוך דיון הלכתי ב„דברי חמודות“, ברכות פרק חמישי ס"ק מג. מדובר כאן על אמירת „אתה חוננתנו“ במוצאי שבת. בעל תו"ט דן בדעתו של רבי מרדכי יפה ב„לבוש" שיש להגיד „וחננו מאתך דעה בינה והשכל" גם אחרי תחילת הברכה „אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה" (בקשה על הבנה בהוויות העולם) וגם אחרי „אתה חוננתנו" (בקשה על הבנה בתורה). לפי בעל תו"ט אין צורך להפריד בין שתי בקשות אלו, שהרי גם הבנה בתורה זקוקה לידיעות ומושכלים כלליים.

עלינו לצטט את דברי רבי יום טוב הלך במלואם:

ועל כפל הלשונות נתן (רבי מרדכי יפה) טעם יפה ואמר שברכת 'אתה חונן לאדם' כו' הוא נאמר על חנינת כל אדם בין ישראל ובין אומות העולם שחננם הש"י בבינה דעה והשכל לדעת חכמה בשבע החכמות שיד כל העולם שיון בהם ואתה חוננתנו למדע תורתך' ניתקן על החיבה והחנינה יתירה שנתן הקב"ה לנו ע"י תורתו להבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור וזה פירושו יפה אלא מפני זה אומר שכופלין 'וחננו מאתך דעה בינה והשכל' דהיינו לפני 'אתה חוננתנו' וכן חוזר ואומר (אחרי 'אתה חוננתנו') שאחרי שאין שתי החנינות שוות, שזו בהוויות העולם וזו בדברי תורה שיש הבדל רב ביניהם כיתרון האור מן החושך ולא שייכי להרדי זה קודש וזה חול, חלילה לכוללם בסוג אחד בתפלה ובקשה אחת, עד כאן דבריו (של רמ"י אבל) זה אינו נראה לי שאם היה כדבריו הקצר קצרה יד אנשי כנסת הגדולה מלדבר צחות במלות שונות אילו יצאו לחלק ביניהם כי דבר ידוע הוא שהוא לשון בלתי נאה למי שידבר בלשון אחד על שני ענינים חלוקים ואם שהם מובנים ונלמדים מענינים שנדברים בהם אלא ודאי 'אתה חוננתנו' ניתקן לאומרו קודם 'וחננו' כו' ומוסב אח"כ על שתי החנינות ביחד וזה יתכן יותר מאם שנאמר בברכה אחת שתי לשונות על ב' ענינים

6 וזה לשון רע"ב באבות, פרק ה משנה כב: „שלא תאמר למדתי חכמת ישראל, אך ואלמוד חכמת יונית, שאין מותר ללמוד חכמת יונית אלא במקום שאסור להרהר בדברי תורה כגון בבית המרחץ או בבהכ"ס". כעין זה במנחות צט ע"ב, אבל לשון הספרא על ויקרא, יח, ה (קמא): „שלא תאמר למדתי חכמת ישראל, אלמד חכמת אומות העולם, תלמוד לומר 'ללכת בהם' אינך רשאי ליפטר מתוכם". לפי הרב ש. ר. הירש וצ"ל בפירושו לתורה יש כאן איסור חמור להשוות חכמות אחרות לחכמה האמיתית היחידה והמכרעת, אך בלי איסור על כל עיון בחכמות אחרות במידה שהן נחוצות לנו; גם עיונים כאלה אינם מותרים אלא אם יהיה עיקר הלימוד בתורה, עיי"ש.

מחולקים וכלום היו חסרים אנשי כנסת הגדולה מלתקן במלות שונות ומה שטען והפליג מלחברם בסוג אחד בתפילה ובקשה אחת — אין זו שום טענה כלל וכלל ולמה לא והרי הם מחוברים מחומר ומנושא אחד וכל שכן שלפי טבע היצירה זו שבהוויות העולם קודמת לזו שבחכמות התורה בזמן וגם דבר ידוע ומוחש שצריכה לה כי אין יעלה למדרגת חכמת התורה ולא ידע בין ימיו ושמאל בשום מושכל ראשון ושני ואם שחכמת התורה עולה על כולנה. הלא השבע חכמות כולם כלולים בה ואם לבינה תקרא כי חצבה עמודיה שבעה לכן אין לכפול הדברים אלא די בשיאמר 'וחננו' וכו' אחר 'אתה חוננתנו' בלבד.

התפלה לחכמה ובינה כוללת בקשה לחכמה בהוויות העולם ולחכמה בתורה. תורת השם היא החכמה העליונה, וכדי להגיע להבנה נכונה בתורה יש צורך בחכמה כללית אשר קיימה עוד לפני מתן התורה. לאומות העולם יש חלק בחכמה זו ואם אומרים לך „יש חכמה בגויים“ — תאמין.

רבי יום טוב הלר רואה אפילו הקבלה מסויימת בין התנאים להשגת חכמת התורה לבין הדרסים המובילות להבנה בחכמות כלליות. רבי חנינא בן דוסא אמר: „כל מי שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת“ (אבות, פרק ג, משנה ט). בעקבות אבות דרבי נתן מפרש בעל תוי"ט שאין הכוונה כאן שהמעשים קודמים לחכמה, שהרי אין אפשרות למעשים מתוקנים לפני לימוד החכמה. הכוונה היא שעל האדם לקבל את עול העשייה לפני השמיעה כמו שאבותינו אמרו „נעשה ונשמע“ והקדימו קבלת עול העשייה לפני השמיעה. בעל תוי"ט מביא כאן את שאלתו של המהר"ל מפראג בדרך החיים" איך „מצאנו מן האומות הרבה מאוד שחכמותיהם מרובה ממעשיהם וחכמתם מתקיימת“. המהר"ל תירץ ש„אפשר שיהיה לו הבנה כל כך לחכמה שחכמתו מתקיימת, אע"ג שאין בהם מצות ומעשים“. עיקר תירוצו של המהר"ל הוא שהמשנה מדברת על חכמת התורה ועל התנאים המיוחדים להגיע להבנת התורה: „כי החכמה של תורה, היא צריכה אל יסוד ביותר מפני מעלת התורה שהיא אלקית והיא רחוקה מן האדם... אבל החכמה שהיא אנושית כמו חכמת האומות אין שייך כל זה כי החכמה ראויה אל האדם בודאי“. המהר"ל לא שלל את ערכן של חכמות האומות, אבל לפי דבריו לא קיימים תנאים מיוחדים כדי להגיע לחכמות אלו. רבי יום טוב הלר דוחת את פירושו של המהר"ל וכותב:

ולדידן מעיקרא אינה שאלה דכיון שהמרובים הוא בקבלה, אפשר שחכמהם קיימו וקבלו עליהם להתנהג על פי החכמה ההיא שילמדוה, ולפיכך חכמתם מתקיימת בהם.

לפי פירושו גם חכמה כללית אינה מתקיימת אם לומדיה לא קבלו על עצמם להגשים את החכמה במעשים בחיי יום-יום. התנאי של „נעשה ונשמע“ חל על כל החכמות, על החכמה האלוקית — ובמידה מסויימת — גם על החכמה הכללית.

7 תוס' רעק"א מצייין כאן (אות ז) לאבות דרבי נתן, אע"פ שפירושו זה מוזכר כבר במלואו בתוי"ט וצ"ע.

השקפתו של בעל תוספות דעו-טוב לעל-החכמה האנושית אפשר לסכם מתוך דבריוהוא מ"מלבושי יום טוב", אורח חיים, סי' רצד, ס"ק א: החכמה הטבעית שבאדם אם שזיא אינה במעלה כמו חכמת השכל שמצד התורה, מכל מקום חשובה היא וגדולה במיין כל אדם והרי היא מוכרחת וקודמת בזמן ובטבע לחכמת התורה אשר לאדם. עם כל ההערכה לחכמות כלליות, לחכמת התכונה וההנדסה, ידיעת מהלך הכוכבים ומזלות, אין אלו אלא פרפרות חכמה האמיתית, חכמת התורה וכדברי בעל תוי"ט במסכת אבות פרק ג, משנה יח (ד"ה פרפראות): הם פרפראות הממשיכים לב האדם לחכמה שאין אחריה חכמה בחק האדם, והיא חכמת האלקות, שמדיעת גלגלי השמים ידע ויכיר הבורא יתברך כי הוא רוכב שמים, שמהנרכב יודע הרוכב.

\* \* \*

בנושא זה אציין עוד ציטטה אחת בתוספות יום טוב, שטרם זכיתי להבינה כראוי. במסכת פסחים, פרק ד משנה ט מבואר שחזקיה המלך גנו ספר רפואות. לפי פירוש המקובל כלל ספר זה רפואות בדוקות, אבל היה צורך לגנוזו כיון שלבם של בני ישראל כבר לא נכנעו לפני הקב"ה מהמחלות הרמב"ם בפירושו למשנה דוחה פירוש זה בתקיפות רבה שהרי "יש בו מן השגיגות ואיך יחסו לחזקיה מן האולת...". לפי הרמב"ם כלל ספר זה, דברים שלא התירה תורה להתרפאות בהן כמו הדברים שחשבו בעלי הצורות והוא כי יש אנשים חכמים בחכמת הכוכבים ועל פיהם יעשו צורה לעתים ידועים ויזיקו או יזיקו לדברים ידועים. לפי הר"מ היה אסור מן התורה להשתמש ברפואות כאלו ולכן "כאשר השחיתו בני אדם דרכם והיו מתרפאין באותן הדברים הסירן וגנון". על השאלה איך נכתב ספר כזה ע"י אחד מחכמי ישראל, ענה הרמב"ם: "כי יש דברים שמנע השם לעשותם והם מותרים ללמד ולהבינם כי השם יתברך אמר 'לא תלמד לעשות' ולמדנו בקבלה (סנהדרין סח) 'אבל אתה למד להבין ולהורות'". בעל תוי"ט מביא את פירושו של הרמב"ם ומצטט גם את דברי הרמב"ם, "שלא עשאו המחבר כדי לעשות מעשה אלא על דרך החכמה בטבע המציאות".

בעל תוי"ט מביא את דברי הר"מ בלי שום הערה או השגה. הן על עיקר פירושו על תוכן ספר רפואות, הן על הסברו על עצם כתיבת ספר כזה. והנה, על עיקר פירוש הר"מ כתב כבר הרשב"א בתשובותיו ח"א, סי' תיד (עמ' קנא): "אני מתפלל על פה קדוש איך יאמר דבר זה ואיך דעתו הצלול העלה בזה חרס". הרשב"א מסביר שספר הרפואות לא כלל חכמות אסורות משום דרכי אמורי, שהרי חזקי' גנו ספר זה ולא שרפו<sup>6</sup>. (לפני בעל תוי"ט היו תשובות הרשב"א והוא אף

8 הרב אלי' מגריידיץ הביא בפירושו למשנה (בדפוס וילנא) סמך לפירוש הר"מ מתלמוד ירושלמי, נדרים פרק ו, הלכה ח שמדבר על "טבלא של רפואות" שנגנו. הירושלמי מביא ענין זה בקשר לעניני ע"ז. ויעוין מהר"ץ חיות ב, דרכי משה" (כל ספרי מהר"ץ חיות, ח"א עמ' תנד).

על תוכן ספר הרפואות ראה עוד מאירי סנהדרין סוף פרק שביעי; שו"ת הרשב"א ח"א סי' תיג, תיד; ספר מנחת קנאות לר' אבא מרי מלוניל עמ' 29, 37, 42; בנין השוע על אבות דרבי נתן, פרק ב, משנה ד; עינים למשפט ברכות י ע"ב.

ציטט מתוכן בדב"ח בכורות א סי' י ותוי"ט אבות ב, ז). נכתב רבות על פירוש הר"מ בענין ספר רפואות, אבל נעיק כאן רק בהסברו לכתובת ספר כזה אשר בו נכללו רפואות שהתורה לא התירה להשתמש בהן<sup>9</sup>. הרמב"ם וסובר שמותר ללמוד חכמות כאלו ומסתמך על דברי הגמרא שישנן חכמות שמותר ללמוד ולהבין אעפ"י שאין התר לשימוש מעשי. לפי פשוט לשון הגמרא אינו חל' ההתר, אבל אתה למד להבין ולהורות" אלא על דיינים כדי שידעו את מעשי הכשופים השונים. כך מפרש רש"י, שבת עה ע"א (ד"ה הבין) וכך מפרשים התוספות בשם רב האי גאון במנחות סה ע"א את דברי רבי יוחנן שיש צורך שחכמי הסנהדרין יהיו בעלי כשפים<sup>10</sup>. וכן פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין, ריש פרק ב: "אין מעמידים בסנהדרין אלא... יודעים קצת משאר החכמות... ודרכי המצוננים והקוסמין והמכשפים והבלי ע"ז וכיוצא באלו כדי שיהיו יודעים לדון אותם"<sup>11</sup>. גם הרשב"א מגביל את ההתר של "אבל אתה למד להבין ולהורות" למטרה "כדי שיבינו במעשה כשפים ויבטלום" להבין מעשיהם ולהורות במה ינצל הנכשל בהם" (שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' תיג). לעומת שיטה זו שמגבילה את לימוד של חכמות אסורות לחכמים, סובר הר"מ בפירוש המשנה הנ"ל — ובעל תוי"ט מביא את פירושו בלי השגה — שמותר ללמוד חכמות כאלו אעפ"י ש"לא התירה התורה להתרפאות בהן" שהרי "מחבר זה הספר לא חברו אלא על דרך החכמה בטבע המציאות, לא על דרך שיעשה אדם פעולה ממה שנכתב באותו הספר וזה מותר".

הרמב"ם — ובעקבותיו גם בעל תוי"ט — מסתמכים כאן על דברי חז"ל "אבל אתה למד להבין ולהורות", למרות שלפי הפירוש הרגיל אין להסיק מכאן היתר ללימוד, להוראה ולכתובת חיבורים באותן החכמות שמן התורה אסור להתעסק בהן באופן מעשי<sup>12</sup>.

9 בירושלמי הנ"ל לא נזכר שאחד מחכמי ישראל חיבר ספר או טבלא על צורות כוכבים. רבנו המאירי בפירושו למשנה הנ"ל מביא את פירוש הר"מ, אבל כותב: "והוא ספר חברוהו חכמי התכונה...". כוונתו אולי לחכמי הגוים, אבל השוה מאירי סנהדרין (עמ' 252) שמוזכר "קצת חכמי התכונה מן החסידים שבהם". באמצע הציטטה של דברי הר"מ הוסיף בעל תוי"ט שהרמב"ן כתב בהקדמתו לפירושו לתורה ששלמה המלך כתב ספר הרפואה זוה"ה. לא הבינותי הוספה זו באמצע דברי הר"מ. הרמב"ן הולך שם ע"פ שיטת הפירוש השני שנדחה בחריפות ע"י הר"מ, שמדובר על ספר רפואות ע"פ נחות עשבים. הר"מ בעצמו כתב בהמשך דבריו שלפי הפירוש האחר נכתב ספר זה ע"י שלמה. גם בפירוש הר"מ וגם בדברי הרמב"ן לא נזכר ששלמה המלך חיבר ספר רפואות ע"פ צורות כוכבים.

10 כך מבואר גם בתשובות הגאונים (ליק) סי' לא, הובא ב, מרגלית היס" להרב ר. מרגלית שליט"א, סנהדרין סח ע"א ס"ק יד.

11 מכאן, אגב, תשובה לתמיהתו של בעל תורה תמימה ז"ל (דברים יח, ט) שטען שהדין "אבל אתה למד להבין ולהורות" לא נזכר ברמב"ם.

12 ב, קול הרמז" על המשנה. להרב משה זכותא וכן ב, לחם שמים" להרב יעקב עמזן וב, ספר חזון איש אל עניני אמונה, בטחון ועוד" (פרק ה, סי' ה) מרבים לדחות את קושיותיו של הר"מ על הפירוש הרגיל, כאילו מדובר בספר רפואות ע"פ עשבים, שנגזר רק כיון שלב העם לא נכנע מהמחלות. בפירושיהם לא דנו בפירוש הר"מ ב, אתה למד להבין ולהורות".

## ח נ ו כ ה

דברי מחשבה מתוך ספרים שנדפסו בשנים האחרונות

ולא מצאו אלא פך אחד וניטמא כל שמן שבמקדש חוץ מזה שלא נטמא שהרי חתום הוא... לשנה אחר קבעום ימים טובים כל שמונה ימים ולא נעשה נס כזה לישראל, שאילו פרעה לא גזר על המצות ויזן הרשעה גזרה, לפיכך האריכו אלו הימים כשיעור החג שהיא שמונה ימים להזכיר בהם הנס. ואפילו לא היה נעשה בהם נס, כמו כן היו שמחים ומזכירין מעשה נסים כשיעור יום טוב הארוך מכל המועדות, אך לא היו מדליקין נרות כלל, אלא מהללים ומרוממים כשאר מועדות וכשבא ונכפל להם נס בשמן הוסיפו להדליק הנרות להזכיר כפילת הנס. רבנו יהונתן מלוניל על הרי"ף, מסכת שבת — נדפס מכת"י יחידי בש"ס אל המקורות — פרדס, ירושלים תשי"ט.

בארנו למעלה כי סוגת היונים לבטל התורה והקדושה של ישראל סי המצוה לנו היא המעלה השכלית האלקית ובודאי בטול התורה הוא בטול ישראל וכל העולם ודיה בטל לפיכך נעשה להם נס במצות הדלקה שהיא מצוה אחת מן מצות התורה שבאו היונים לבטל התורה ומצותיה מן ישראל ומצוה זאת גם כן הוא בבית המקדש אשר כל סוגת היונים היה לבטל התורה השכלית והקדושה מישראל ועיקר הקדושה הוא בית המקדש ולפיכך קבעו הדלקת הנרות זכר לנס שנעשה להם במצות הדלקה. ועוד יש לומר שעיקר מה שקבעו ימי חנוכה בשביל שהיו מנצחים את היונים רק שלא היה נראה שהיה כאן נצחון הזה על ידי נס שעשה זה הש"י ולא היה זה מכחם ונגבורתם ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה שידעו שהכל היה בנס מן הש"י וכך המלחמה שהיו מנצחין ישראל היה מן הש"י.

מהר"ל מפראג: נר מצוה על חנוכה עמ' נד.

ומדוע תקנו חז"ל שמונת ימי חנוכה, בעוד שהנס היה רק שבעת ימים? לא היה להם שמן כי אם ליום אחד בלבד, ולמה הדליקו בכלל? איך לא נתיאשו לגמרי באמרם: הלא אין לנו שמן כי אם ליום אחד בלבד? לא נתיאשו! הדליקו! ואלמלא הדליקו, הרי גם נס לא נעשה להם! ומה שלא נתיאשו, ומה שהדליקו בלי כל סכויים טבעיים — וכי אין זה נס? ומי יודע, אם אין הנס הזה, הנס של הדלקת יום ראשון, הוא הנס הגדול ביותר? הדלקה עושה מצוה!.

ד"ר יצחק ברויאר ז"ל: נחליאל, עמ' רפב

ונחלקו בית שמאי ובית הלל על איזה משתי התופעות אנו עושים את הזכרון לדורות. בית שמאי, לשיטתם, אימרים: הזכרון הוא לאש, לביעור הרע וכליון הטומאה, ובית הלל, לדרכם וברים: הזכרון הוא לאור. ודאי בשעתה היתה המלחמה נחוצה, ואם נחוצה היתה — עשינו אותה, אבל אין עושים מזה סמל ופולחן. אין האמצעי הזמני הופך למטרה תכליתית. לא זהו הלקח לדורות. הלימוד לדורות הוא האור.

ומאליו מובן, שאם העיקר הוא שריפת הרצ ובטורו, הרי כל מה שהאש שורפת, יותר הולך ופוחת הרצ המתבער עד שיגיע הזמן של „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“ לגמרי, „והרשעה כולה כעשן תכלה“ כליל, פוחת והולך, ואם הזכרון הוא האור, הרי כל מה שדולק יותר מאיר יותר כל מה שמשתמשים יותר ב„נר מצוה ותורה אור“, הרי הם מוסיפים לה אור יותר ויותר, „ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום“, „הולך ואור“, מוסיף והולך... והלכה כבית הלל...

הרב ש. י. זיון שליט"א ב„הד המועצה הדתית בירושלים“, כסלו תשי"ח

זהו סודו של נס חנוכה: נצחון המעטים על הרבים היה נראה כנמנע בדרך הטבע. למרות זאת התחזקו החשמונאים — מתוך החלטה של „אין ברירה“, — ומשום כך זכו לסייעתא דשמיא למעלה מדרך הטבע. הם עשו נגד חשבונות השכל ולכן זכו לנס שמן שלא היה מחוייב שיעשה, שעל פי דין אפשר היה להדליק גם שמן טמא. הם עשו מה שנראה למעלה מכוחותיהם, ולכן זכו למידה גדושה של סייעתא דשמיא וניסים. נס חנוכה מורה לנו שאין מקום ליאוש במקום שנראים הדרכים חסומים ומוגבלים בדרך הטבע. יתאמץ ביותר כיון שאין ברירה, ואז יפתחו לו שערי סייעתא דשמיא חדשים.

שמונה ימי חנוכה מלמדים אותנו שההארה העליונה (בחינת ח') שמאירה אל תוך לבותינו על ידי השתדלותנו במה שביכולתנו — בדרך נס היא באה לנו, למעלה מטבענו. לא היה מספיק שמן, לא היתה מספיק טהרה עבור ח' ימים, אכן כיון שעשו את שלהם, השלים להם הקב"ה מלמעלה בדרך נס וזכו להארות עליונות, שנבצרו מהאדם להשיג בכוחותיו-הוא. הקשיים שעלולים להביא לידי יאוש, תפקידם הוא אדרבה לדרבן את האדם לעקשנות — להתאמץ דווקא בכל כוחותיו. ישראל הוא עם קשה עורף, עז שבאומות. עזות דקדושה היא הדרך להצלחה בעבודת ה'. הרב א. א. דסלר ז"ל: מכתב מאליהו, חלק ב' (ירושלים תשכג), עמ' 119—120.

אף אותו נס של חנוכה היה בו נצחון כפול על המתיונים ועל הצדוקים גם יחד. סידוע אין הקב"ה מזלזל בסדרי הטבע ואינו מראה נסים גלויים אלא לעת הצורך, כשכבר כלו הדרכים הטבעיים, כי הרי כל נס הוא בריאה חדשה. ורמז לכך מה שאמרו במסכת תענית (כה א) „מי שאמר לשמן וידלוק, הוא יאמר לחומץ וידלוק“, הרי שצריך אמירה כדרך בריאת העולם שנברא במאמר. והנה כאן בנס חנוכה לא היה הנס כמחוייב במציאות שהרי היו שמנים רבים במקדש להדלקת המנורה, ואע"פ שהיתה בהם ידם של היונים — הרי הגוי אינו מטמא מן התורה אלא שהחכמים גזרו עליו טומאה. וכאותה שעה שנכנסו החשמונאים להיכל ותקנו את בדקי ההיכל עמדה לפנייהם השאלה אם להדליק את השמנים הטמאים שנטמאו על ידי היונים, מכיון שכל טומאתם אינה אלא מדרבנן — או לא. כמוכן שהמחלוקת הזאת התלקחה בכל חריפותה גם בין הכהנים המשרתים בבית המקדש, שגם בהם נמצאו כמה מכת הצדוקים.

הכהנים הפרושים עמדו כחומת ברזל מול מתנגדיהם הצדוקים ולא נתנו יד לפושעים להדליק שמן טמא במקדש ה'.

וכשהדליקו את המנורה בפך השמן ונעשה בו נס, שלא היה בו אלא להדליק יום אחד והדליקו ממנו שמונת ימים—בבליאריבא אות מן השמים להוכיח את צדקת הפרושים לעומת המתיונים והצדוקים כי תורה שבעל פה הוא מן השמים ובכללה גם גזרות שגזרו חכמים לחיזוק מצוות התורה וביחוד גזירת הטומאה על הגוים להבדילים מגבולנו. ולכן לא נכתבה חנוכה להיכתב (יומא כט).

ולזאת נקבעה המצוה הזאת בהידור ובהידור מן ההידור: להורות כי כל הנס יסודו להוכיח את גודל ערכן של תקנות שתקנו חכמים לעשות סייגים לתורה ובכלל זה הדורי מצוות שבן ישראל נוהג לעצמו לנוי מצוה.

הרב מרדכי י. ל. זק"ש ז"ל: זמנים (ירושלים תשי"א) עמ' פו—פו.

אשה ודאי מדליקה דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. וכתב רש"י: שגזרו היונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה ועל יד אשה נעשה הנס (שבת כג ע"א).

הנס דפורים לא היה ע"י נצחון מלחמה אלא דהקב"ה סיבב סיבות להפך עצת המן הרשע, משום הכי גם נשים חייבות במקרא מגילה כיון שגם הם היו באותו הנס, שאף הן היו בגזירת להשמיד וניצלו, משאין כן נס חנוכה שהיה ע"י נצחון מלחמה שנצחו בית חשמונאי להיונים והרי הנשים לא השתתפו בנצחון המלחמה דהא אין דרכה של אשה לכבוש, אם כן אין לחייבם על מה שניצלו מהיונים שגזרו על ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך כיון שלא נשתתפו בנצחון המלחמה, ודי מה שחייבו חכמים לזכרים שהשתתפו בנצחון המלחמה, ולהכי הוסיף רש"י ז"ל שאף הן היו באותו הנס שגזרו היונים על כל הבתולות הנישואות וכו'. וכיון שהיה לנשים נס מיוחד שפיר יש לחייבם עבור הנס שהיה להם ביחוד שניצלו ע"י נצחון המלחמה, אע"ג שלא נשתתפו בנצחון המלחמה.

הרב זאב וולף פרנק ז"ל: תולדות זאב, שבת חלק א' (ירושלים תשכ"א) עמ' קטו—קטז.

בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. טעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורדין. (שבת כא).

טעמא דמעלין בקדש ואין מורדין, דאמרינן בנר חנוכה לשלול טעמא דבית שמאי דסברי להו פוחת והולך, קשה דאם כן איך מוקמינן פרי החג, שהיתה בהם זאת המדה דפוחת והולך? וצריכין לומר דבית הלל סברי להו דאין ללמוד מפרי החג שהם נגד שבעים אומות שדין הוא שיהיו פוחתים, מה שאין כן במה דליכא האי טעמא, צריך להיות נוהגת המדה דמעלין בקדש.

הרב קוק ז"ל: טוב ראייה על שבת כא ע"ב — נדפס בש"ס אל המקורות — פרדס, ירושלים תשי"ט.

הננו פונים אל קוראינו שטרם חתמו על „המעין“, לחתום על מנוי שנתי. 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).

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)