

הפענוח

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

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"ה חיים תשס"ט

בתוכן:

מאה שנה לפטירת הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל
מדבריו

- 1 על לימוד מידות בית המקדש בזמן הזה
- 2 על כינוס הרבנים במיכאלוביץ
- 5 אין כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום
- 7 ולא יהא מטמא למתים ומשמש בבית המרדש
- 8 עדיות פרק א' משנה ג'ו'
- 11 סמינר או ישיבה לרבנים? / יונה עמנואל
אורתודוקסיה בין נסיגה, עמידה ועשייה יצירתית /
פרופ' מרדכי ברויאר
- 17 הרב אברהם אליהו קפלן זצ"ל / הרב י"ג בקהופר
- 31 על נוסח הגר"א בתפילה / הרב יואל קטן
- 47 בין ירמיהו למשה רבינו / ד"ר נ"מ ברונזניק
- 55 בענין דברי תורה ודברי קבלה / הרב משה פרץ
- 64
- על ספרים ועל סופריהם
- 66 מנחת שלמה ח"ב וח"ג מאת הרב ש"ז אויערבך זצ"ל
- 75 פיהוק ולעזיו בהלכה / אברהם מאיר גלאנצר

בס"ד ירושלים תמוז תשנ"ט ♦ כרך לט גליון ד ♦ המחיר - 18 ש"ח
מנוי שנתי: בישראל: - 60 ש"ח
בחוץ לארץ: - 25 דולר

כתובת המערכת: רח' בראנד 17, ירושלים, טל' 6525908

אתר דעת - מכללת הרצוג

מאה שנה לפטירת הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל

ד' תמוז תרנ"ט-תשנ"ט

מדבריו

על לימוד מידות בית המקדש בזמן הזה *

לא זו בלבד שאנו מקיימים בכך מצות תלמוד תורה (וראה יהושע א, ח), כי אם אף מקיימים בכך בצורה עיונית את מצות בנין בית הבחירה. כך מצינו בתלמוד (מנחות קי, א): "ר' יוחנן אמר אלו תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה המקדש בימיהם. אמר ריש לקיש מאי דכתיב זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם (ויקרא ז, לו), כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר ר' יצחק מאי דכתיב זאת תורת החטאת (שם ו, יח), וזאת תורת האשם (שם ז, א), כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת בתורת אשם כאילו הקריב אשם" (וכעין זה מגילה לא, ב).

כך נאמר במדרש לגבי לימוד המידות של בית המקדש, ראה מדרש תנחומא (פרשת צו סימן יד): כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית מה הוא אומר הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם ומדדו את תכנית (יחזקאל מג, י), אמר יחזקאל לפני הקב"ה רבש"ע עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית וכתוב אותו לעיניהם וישמרו את כל צורותיו ואת כל חוקותיו וכי יכולין הם לעשות, הניח להם עד שיעלו מן הגולה ואחר כך אני הולך ואומר להם, אמר לו הקב"ה ליחזקאל ובשכיל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל, אמר לו הקב"ה גדול קרייתה בתורה כבנינה, לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה ובשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הזה". וכן במדרש רבה (פרשת צו סימן ז, אות ג): "שמואל אמר ואם נכלמו מכל אשר עשו (יחזקאל מג, יא), וכי יש צורת הבית עד עכשיו, אלא אמר הקב"ה הואיל ואתם מתעסקים בו כאילו אתם בונים אותו" (וראה רבינו בחיי בפירושו לשמות סוף פרשת ויקהל).

יתר על כן, לידיעות מדויקות על דבר בית המקדש נודעת חשיבות גם הלכה למעשה, לדוגמה: באיזה חלק של הר המוריה עמד בית המקדש ועליו חל האיסור להיכנס בו (כלים א, ח; רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הט"ו). כי רק חלק של ההר

* מתוך ההקדמה לחיבור "מידות בית המקדש של הורדוס במסכת מידות ובכתבי יוסף בן מתתיהו" (ברלין תרל"ז), תורגם ע"י נכדו הרב ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ז, הוצאת חיים גיטלר.

שימש בשביל בית המקדש (פסקי תוספות מידות אות ה); קביעה מדוייקת של מקום המזבח בהתחשב בדעתו של רבי יהושע ("שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית... שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא", עדיות ח, ו) שהלכה כמותו (השווה רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הט"ו, והספרים המיוחדים לנושא זה: דרישת ציון לר' צבי הירש הירש קלישר, שו"ת בנין ציון למו"ר יעקב עטלינגר סי' א, עבודה תמה לר' חיים נטנזון); ידיעות מדוייקות על תבנית המקדש בחלקיו וצורת כלי המקדש, כדי להימנע מעשות כדוגמתם לצרכים פרטיים (ראש השנה כו, א; רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז ה"י). ואלה דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה: "זהביא אחר תמיד מדות ואין בו ענין אחר אלא ספור שהוא זוכר מדות המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה במהרה בימינו יש לשמור ולעשות התבנית ההיא והערך ההוא" (וראה תוי"ט בפתיחתו למסכת מידות).

על כינוס הרבנים במיכאלוביץ *

הנה האיר לנגד עינינו עלה אחד, אשר בשם "פסק דין" יכונה, ואשר רבים וכן שלמים ורבנים מגליל התחתון באונגארן, וגם הרב אבדק"ק צאנז נר"ו, חתומים תחתיו, ואשר פתיחת הדברים בעניני מוסר על החיוב המוטל על רבני ארץ למחות בעוברי עבירה, וכי מי שלא ימחה הוא בארור — הסכימו בדברים ברורים בלי העתקת מקור מוצא הדין:

א: אסור לדרוש דרשה בלשון אומ"הע, וכן אסור לשמוע דרשה האמורה בלשון אומ"הע — ע"כ צריך כל בר ישראל, אשר ישמע לרב או לאחר דורש בלשון נכריה לעזוב בהכ"נ ולצאת תוצה; והדורש צריך לדרוש בלשון יהודית שמדברים בו ישראלים הכשרים אנשי מדינה הזאת.

ב: אסור לכנוס לביהכ"נ להתפלל אשר אין לו בימה באמצע.

ג: אסור לעשות ביהכ"נ במגדל.

ד: אסור לעשות מלבושים מיוחדים לש"ץ ולמשוררים באופן שיהיו דומים לשאר נימוסי דתות.

ה: אסור לעשות המחיצה המבדלת בין עזרת נשים ואנשים באופן שיוכלו להסתכל אנשים בנשים, רק יעשן כנהוג מימי קדם; וכן אם כבר נעשה, לא יכנסו בו. ו: אסור לשמוע תפילת קאהר [מקהלה], קו"ח להתפלל עמהם או לענות אמן אחריהם אף אם הוא מוכרח לקיים עי"ז ישב בדד וידום וכו'.

* בשנת תרמ"ו (1865) התקיימה אסיפת רבנים במיכאלוביץ, הונגריה, בה נתקבלו מספר החלטות נגד שינויים בסדורי בתי כנסת. הרב הילדסהיימר דן על החלטות אלה במאמרים אחדים בגרמנית בעתון החרדי ISRAELIT, עם סיכום בלה"ק. המאמרים הופיעו בשנת תרפ"ג בספר מאמרי הרב ע' הילדסהיימר [בגרמנית]. הסיכום מובא כאן.

ז: בתי כנסיות הנקראים קהאר שוהל [בתי כנסת עם מקהלה], מאחר שהוא בית אפיקורסות אסור לכנוס לתוכה, כדאיתא במס' שבת רף קט"ז ע"א, אמר ר' טרפון וכו' שאפילו אדם רודף אחריו להורגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"ז ואל יכנס לבתיהם של אלו וכו'.

ח: אסור לעשות חופה בביהכ"נ רק תחת השמים.

ט: אסור לשנות שום מנהג יהודית או שום נימוס בהכ"נ מאשר מקובל מאבותינו ומאבות אבותינו. — אלו בתי כנסיות אשר כתבנו שאסור לכנוס לתוכם אין חילוק בין שאר ימים לשבת ור"ה ויוה"כ; ואף אם צריך להתפלל עי"כ ביחידות.

★ ★ ★

והנה כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור לאסור את המותר, כמבואר בש"ך י"ד סוף סי' רמ"ב, ואעפ"כ למיגדר מילתא מותר אפילו להקל נגד איסור דאורייתא, כמבואר יבמות דף צ ע"ב וברמב"ם פ"ט מהל' יסודי התורה ה"ג; ומכ"ש להחמיר, וכבר ביאר הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים; וכלי ספק ידעו הרבנים המופלגים הנ"ל כי בגליל שלהם נכון לגדור גדר אף בדבר שלא נמצא האיסור בש"ס ופוסקים, ואף שאין גזורים גזירה על הציבור אא"כ רוב הציבור יכולים לעמוד בה, כמבואר בפ' אין מעמידין וברמב"ם פ"ב מהל' ממרים ה"ה; בלי ספק הם יודעים כי בגליל שלהם באמת רוב הציבור יכולים לעמוד באלו התקנות, ואין לדין אלא מה שענינו רואות. אכן כל האיסורים שאסרו הרבנים הנ"ל אין להם שום קיום רק בקהלתם ולהשוכנים תחת דגלם לבד, אבל לשאר מקומות והגלילים אין להם שום כח ורשות למיגדר מילתא ולגזור גזירות ולתקן תקנות; כי רק לב"ד הגדול לבד יש כח זה, כמבואר ברמב"ם הלכות ממרים, והעובר על איסורים האלו לא נכשל בשום דבר איסור, והוא בלי שום פקוק שבעולם. ואנחנו החותמים מלמטה, בראותנו כי לא לבד במדינות שלנו אין רוב הציבור יכולים לעמוד בה, רק גם יצמח מזה הפסד גדול יותר ויותר מן השכר אשר המבין יבין זה בעצמו — והדברים ארוכים מלהרחיב זה כדיבור, — ע"כ מצאנו את עצמינו מחובכים להודיע איזהו מן הפסקים מותרים מצד הדין, ואיזהו אסורים.

א: [בענין דרשה בלשון האומות] — לא נמצא בשום פוסק, והראיות אשר מביאים לסמוך יסודותם עליהם קצתם אינם מכריחות וקצתם יש לדחות תשובה נצחת; ומובן מעצמו כי לא נמצא שום רמז בשום מקום שהשומעים מחויבים לצאת חוצה.

ב: [בענין בימה שאינה באמצע] — אף כי חובה עלינו להעמיד הבימה באמצע ביהכ"נ, כמבואר בש"ע אשר אנחנו כפופים לכל הלכותיו, עכ"ז לא נמצא שום רמז שאסור לכנוס לביהכ"נ אשר הבימה איננה באמצע; ומה נעשה לרוב בתי כנסיות של הספרדים אשר הבימה שלהם במקצוע מערבית?

ג: [איסור מגדל לביהכ"נ] — אמת שאסור לעשות ביהכ"נ ומגדל עליו ולא לבד מגדל אשר קשה לסיים ככל פעם מה זה נקרא מגדל ומה בנין גבוה הנזכר באו"ח סי' ק"ן סעי' ג, רק כל מה שנעשה להתדמות בזה לצורת בית תפילת העמים וראוי

להסירו אף אחר שנעשה: אכן שלא לזנוס לביהכ"נ כזה, לזה לא נמצא שום מקור עפ"י דת והלכה.

ד: [מלבושים לש"ץ] — גם אנו מסכימים שיש בזה איסור חמור לעשות מלבושים מיוחדים לש"ץ ומשוררים להדמות בזה לחוקות הגויים. אמנם אין להחליט מיד איסור כזה; וכי כל הנהגה בביהכ"נ אשר פעמים רבות גם הכשרים מוצאים את עצמם מוכרחים לתווך השלום להנ"ל וכוונתם רצוי' להסיר עי"כ מכשלה גדולה מזה, יפול ח"ו ע"י דמיון רחוק הנ"ל תחת איסור החמור הנ"ל?

ה: [איסור הסתכלות אנשים בנשים בביהכ"נ] — בזה אנו מסכימים בכל וכל עם פסק ב"ד הנ"ל ומקור דין זה במשנה ובגמ' פ' החליל וברכות דף כד וש"ע א"ח עב סעיף א-ב.

ו-ז: [מקהלה] — הרבה מיני קהאר יש, המכווער שבהם הוא ע"י זמרי נשי ועני גברי או להיפך וח"ו ליכנס לבית כזה וכל באיה לא ישובון. — המין הב' ע"י אנשים לבד אבל בהכפלת אמירת השם ב"ה או מלת "אחד" כ"פ בקדושת מוסף. ובאמת עוד יש מין ג' אשר לא נעשה שום איסור מאיסורים האלה או שאר איסורים על ידי זה ובית כזה חלילה לתוארו לבית אפיקורסות וח"ו לדמותו להמדובר בשבת קטז, ואף שהחדש אסור מן התורה בכל מקום, ולא לבד שנכון שלא להנהיג גם המין האחרון, רק יש למנוע עד מקום שידינו מגעת, אם לא נגרום הפסד יותר מרובה משכרו ע"י אש המחלוקת וכו', אבל עכ"פ שיהא אסור לזנוס לביהכ"נ כזה ולשבת בדד ולדום בשבת קודש ור"ה ויוה"כ, לדברים כאלה אין שום יסוד מצד הדין.

ח: [איסור חופה בביהכ"נ] — להעמיד חופה בביהכ"נ לא יכונה בשום מקום בש"ע בשם "איסור", רק הרמ"א מביא "יש אומרים" להעמיד חופה תחת השמים, ומטעם זה מקדמת דנא לא קבלו עליהם המנהג הזה כמה קהילות ומדינות קדושות, ואם כי לאותם שקבלו יש למנוע השנוי כמו בכל מנהג, אכן אין להאשים על אותם שמתוך ההכרח מסכימים לזה אשר כמה גדולים וצדיקים מצאו טוב יותר שלא להבעיר עי"ז אש המחלוקת.

ט: [אין לשנות מנהגים] — זה מפורש בירושלמי והובא במ"א הל' תפילה. אכן אנו מוצאים אנחנו א"ע מחויבים לעורר אחב"י באזהרה זו, כי גם שינוי מנוסח אשכנזי המסור לנו מאבותינו ואבות אבותינו לנוסח ספרד אין למצוא היתר עפ"י הדין להנהיג כזאת בתפילת ציבור.

כל הנ"ל עלה בהסכמה לנו ח"מ ותפילתנו לאלקים חיים שיעשה שלום בין המאמינים בה' ובתורתו הקדושה ולא יחצו עוד בכל יום ויום לשני מחנות, וה' עוז לעמו יתן ויברך את עמו בשלום*.

* בתשובה זו כלולה הסכמה לדרשות בשפת המדינה. בהסבריו שם על איסור חוקת הגוי הרב הילדסהיימר מסביר שאין שום איסור לדרוש בשפת המדינה, כמו שעשו זאת "צדיקים וגאוני הדור", ביניהם רבו הרב יעקב עטלינגר, בעל ערוך לנר וביכורי יעקב. מאידך בולטת התנגדותו לשינויים במחיצה בין עזרת אנשים לעזרת נשים וכן התנגדות למקהלה החוזרת על שם השם ב"ה או על מילים בקדושה. איסור זה חל בודאי גם על התזן.

אתר דעת - מקלט הרצף אין כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום*

אמר ר' שמעון בן לקיש פינחס הוא אליהו. מדרש זה הובא בילקוט בראש פרשת פינחס, אך לא אדע כעת מקורו, אבל ענינו מובא גם במקומות אחרים, עיין בזהר ברעיא מהימנא לפרשת פינחס, שלי"ה דפוס אמסטרדם דף שס"ה ע"ב, עקרים פרק אחרון.

...אכן יש בזה בחינה נפלאה מאוד, נחוצה בעת ובעונה הזאת אשר "שלום שלום" על כל פנים ותנאי מעבירין בתוך המחנה העברים עד שעי"ז יחלשו אנשי דורנו בתכלית החולשה ונגד כל הרס חדש שמהרסים משנאינו ומנדינו [ואין שנאה כשנאת הדת] אין להם רק החלטה אחת לחזור אחר פעם אחר פעם כל כמה שירחמו בעלי ריבנו שלא להוסיף חדשות על הישנות, ונתונים נתונים המה הנחלשים בחולשה זו ממש ביד המתפרצים כחומר ביד היוצר וכעבדים ביד אדונים קשים הממיתים כל חיות עבדיהם עד שנעשו כפגרים מתים, ושלום כזה הוא ממש כמו שמקונן ירמיהו "וירפאו את שבר עמי על נקלה לאמור שלום שלום ואין שלום" (ירמיהו ו' יד, ח' יא), כי אין דרך לעשות שלום עם 'פגר מת' כידוע מפי המלך האדיר בצרפת שנפל פתאום אח"כ. והנה רודפי שלום 'על כל מחיר' חושבים שיש להם סמך ואילן גדול לתלות בו אשר אין גדול ממנו, דהיינו קודשא בריך הוא בכבודו ובעצמו במראה שהראה אליהו הנביא "לא ברוח ד' ואחר הרוח רעש לא ברעש ד' ואחר הרעש אש לא באש ד' ואחר האש קול דממה דקה" (מלכים א' יט יא-ב).

...אם יהיה באמת כי הדרך הנכון בהתנהגות אלקית הוא רק "בקול דממה דקה", למה חטא הקב"ה בכבודו ובעצמו כביכול נגד יסוד המוסד הזה, ובאותו מקום דהיינו הר חורב שנראה השי"ב לאליהו ובאותו הר נגלה הקב"ה בגילוי שכינתו במתן תורה "ויהי קולות וברקים... וקול שופר חזק מאוד", עד שחרד כל העם אשר במחנה. למה נתן הקב"ה הקולות וברקים — ולא בקול דממה דקה.

...והענין הוא כך. מי לא ידע בכל אלה כי אין כלי מחזיק ברכה יותר מן השלום, הלא הוא משנה סוף המשניות אבל חסר עוד בהעתק מלה אחת דהיינו אין כלי מחזיק ברכה לישראל דהיינו אם אפשר להיות עוד ישראל עם חובתו המצווה לו מתוה"ק. ואם כן רק באופן זה יש לקיים השלום אם אנחנו מוכנים בכל עת ובכל עונה להלחם ולמסור נפשינו בעד קיום התורה והמצוה, אבל לא להעלים עינינו מחובותינו שנוכל לשבת עי"ז בהשקט ובכטחה.

...ועפ"ז נכון מאוד המאמר שהתחלנו בו "פינחס זה אליהו". כי זה הכלל האמיתי, מקודם [כל אחד] נחוץ לזיין את עצמו בכח הקנאה לד' אלקי צב-אות עד שהוא מוכן ומזומן בכל עת ועונה להלחם בעדו כי כבר הגיע בגבול האחרון של אהבת שלום, ואח"כ באמת יש ללכת בגדר "קול דממה דקה" עד הגבול האחרון. על כן גם הקב"ה בכבודו ובעצמו מתחלה בא להר חורב בקולות וברקים וכו', ובזמן רב אח"כ הורה ההוראה של "קול דממה דקה".

* "על התורה", בסוף שו"ת רבי ע' הילדסהיימר, ח"ב, עמ' תצט-תק.

למען שוב ארץ ישראל *

...ומדי דברי זכר אוצר גדול מצות ישוב ארצנו הקדושה ת"ו ומצוה גדולה שאין לשער ערכה להחזיק יד אותן אשר אין ידם משגת לקנות קאלאניא שלמה עם כל מכשירים ולהיות לאלו לאחיעזר ואחיסמך, ומי יתן ויתנדבו הגבירים הנדיבים מארצות אשכנז רוסיא עסטרייך וכו' כסף קדשים למטרת החפץ הנשגב הלזה. ואני מוכן ומוזמן לקחת גם אלו הנדבות ולשמרם בפקדון על אחריותי והיה מעשה הצדקה שלום.

ההשם יראנו בנחמת ציון וירושלים ויזכנו לבנות חורבותיה —
פק"ק בערלין ביום ה'ג'ל [יום ג' לסדר ולפרט ותתן לנו נחלת שדה וכרם לפ"ק,
כ"ו סיון תרמ"ב].

* מועתק מס' אגרות רבי עזריאל הילדסהיימר, מאת מרדכי אליאב, ירושלים תשכ"ו, עמ' סח.

ש א ל ה :

מפרנסי קהלתנו אחר פטירת מ"ר הגאון מ"ה עזריאל הילרעוהייסער
אי רשאין להביא את מסתו לביהכ"נ ולהספירו שם.

ת ש ו ב ה :

הנה החכמת אדם סתערעם על המנהג שנהגין להכניס המת לביהכ"נ
וכחב שרק להגרי"א שהיה יחיד ברורו עשו כן, ומ"ר מהר"ם שיק בסי'
שס"ה עשה תכלין לרברי החכמת אדם וכחב שרינו נכון וברור. אמנם
בענינא רידן אין ספק שמוחר להכניס ארון של רבינו הכ"מ לביהכ"נ, כי הוא
היה ג"כ יחיד ברורו דור יתום, אשכול איש שהכל בו קרושה וטהרה
חריפות ובקיאוח, הנה וינע יומם ולילה בתורה ובמצוות ובמעשים טובים, רץ
כצבי תבור כארי לעבוד לעמול בשביל עניי אה"ק ובשביל שאר עניים האומללים,
מסר נפשו ונלחם בעד אמונתנו נגד כל אויביה והכל כחנם לא כער בצע
כסף ולא רדף אחר הכבוד, כי אם היה ענוותן ושפל ברך, וכיבר לכל תלמיד
חכם שבא אצלו כאילו היה רבו מובהק, ועוד מדות טובות שאין לשער
ולספר היו בו, וע"כ משום כבוד התורה והעבודה ונסיח ראוי להכניס מסתו
לביהכ"נ ולהספירו שם. ושמעתי שהמנהג כמדינות אונגארן שמכניסין ארון
רב גדול לביהכ"נ, וכן עשו לארוננו של מ"ר הגאון כתב סופר זצ"ל, וכן
העידו שהכניסו את ארוננו של רע"א זצ"ל לביהכ"נ, ואין כאן בית מיחוש.
ועי' סי' תורת חיים על אר"ח סי' קנ"א אות ו'.

שו"ת מלמד להועיל להרב דוד צבי הופמן זצ"ל, ח"ב סי' קו

ולא יהא מטמא למתים ומשמש בבית המדרש

(דמאי פ"ב, מ"ג)

המפרשים לא פרשו מה כוונת תנאי זה להתקבל כחבר. הרב אברהם צבי ווינדר מפרסבורג שאל בשעתו את הרב עזריאל הילדסהיימר "לא ידעתי פי' דהאי משנה שתומה פ"ב דמאי מ"ג ד"ה ולא יהא מטמא למתים ומשמש בבהמ"ד וכו'". הרב הילדסהיימר השיב (שו"ת רע"ז, ח"א או"ח סי' נג) וז"ל: "לא אדע לפרש כיון דכל המפרשים הראשונים והאחרונים תופסים כמדת השתיקה ואולי ב' הדברים שייכי להדידי והיינו לפי הירושלמי כתבו הרא"ש בפ' מי שמתו דאין מדקדקים במת בבית המדרש יע"ש וא"כ אולי הפירוש דמדת חברות הוא דלא יהא מטמא למתים ומשמש בבהמ"ד דהיינו כשהוא בבהמ"ד. וחוצ' מזה י"ל עכ"פ דשימוש ביהמ"ד הוא דבר בפני עצמו ומשמש שם ללמוד הדינים הצריכים".

הכוונה לדברי הרא"ש, ברכות פ"ג, סי' יב ע"פ הירושלמי כלאים, פרק ט, הל' א "תני אין מדקדקין במת ולא בכלאים בבית המדרש", ובפני משה שם "משום ביטול תורה". על החבר לדעת שיש חשש טומאה בביהמ"ד.

שאלות ותשובות הרב הילדסהיימר הופיעו רק בשנת תשכ"ט, אף שהתשובה נכתבה לפני כמאה ועשרים שנה. והנה שנים רבות אחרי שהרב עזריאל כתב את פירושו הנ"ל, דן החזון איש זצ"ל במשנה זו, והציע כמעט אותו פירוש. וז"ל (חזון איש דמאי, סי' ה, ס"ק ט): "ולא יהא מטמא למתים ומשמש בביהמ"ד. אין ספק שהחברים אינם צריכים להמנע מלטמא למתים ולהניח מצות קבורה לע"ה, והלכך אין פעולת התטמא למתים מגונה חלילה אלא שראוי לטמא מת להתרחק מן הטהורים שלא יגרום להם טומאה, ושימוש בביהמ"ד בזמן הטומאה היא פעולה יתירה בקירוב בין הטהורים שבביהמ"ד כולן פרושים והן נמצאין שם כל היום ואם בא לביהמ"ד בזמן טומאתו גורם גם טומאה לאחרים, ולשון משמש צריך פירוש אם ר"ל שימוש של כיבוד וריבוץ וכיו"ב שבזה מטפל יותר בכלים של ביהמ"ד ואין הצורך בו גדול כל כך אבל בא ללמוד תורה אינו בכלל זה או אפי' בא ללמוד בכלל זה".

בין לומדי תורה נפוצה האמירה שכאשר אחד זוכה לחדש הסבר טוב, דבריו יאמרו אחר כך גם במקומות אחרים.

י. ע.

עדיות פרק א' משנה ג'-ו' *

מ"ג. הלל אומר מלא היו מים שאובין פוסלין את המקוה אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו, ושמאי אומר תשעה קבין [והוא פי שלש מהמדה הנזכרת ע"י הלל שזהוין שווה לג' קבין]. וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא עד שבאו שני גרדיים משער האשפות והעידו משום שמעיה ואבטליון שלשה לוגין [שהוא רביעית ההין המוזכרת ע"י הלל] מים שאובין פוסלין את המקוה, וקיימו חכמים את דבריהם.

מ"ד. ולמה מזכירים את דברי שמאי והלל לבטלה, ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם.

מ"ה. ולמה מזכירים דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין, שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו, שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיחיה גדול ממנו בחכמה ובמנין וכו'.

מ"ו. אמר רבי יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובים לבטלה, שאם יאמר האדם כך אני מקובל [כרעת היחיד], יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת.

במשניות אלו רבו הקשיים והתמיהות, נמנה אחדות מהן. א. במ"ג, מה הביאור למשפט "אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו". ב. שם, מה היא דעת חכמים, לא יתכן שהם רק חולקים בלי להביא במקום זה דעה אחרת, ראה למשל גדה פ"א מ"א, ומה הסבר המלים "אלא עד" וכו'. ג. שם, מה פירוש "וקיימו חכמים את דבריהם", וכי שייך קיום לדברי קבלה, ואם היתה להם קבלה, מדוע לא העידו מיד. ד. במ"ד, מה פירוש "לבטלה" (כך הגירסה גם בעין יעקב, במשנה שבתלמוד ובמשניות דפוס ראשון וכן בעין יעקב דפוס ראשון, הגירסה "לבטלן", וראה דקדוקי סופרים). ה. במ"ו, אמר ר"י "אם כן" וכו', משמע שנוקט כדעה שקדמה לו במ"ה, ולכאורה הוא

* במקורו נכתב בגרמנית בכת העת "איסראליטשע מונאטשריפט", בשנת 1886 גליון 2, תחת הכותרת: "נסיון לפירוש המשנה עדיות פרק א' משנה ג'-ו'". תורגם ע"י נכדו הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, ועובד לצורך ההדפסה. רבי עזריאל זצ"ל לחם מלחמת חרמה נגד תנועת הרפורמה שהחלה להתפשט בתקופתו, וניסתה בין היתר לערער על סמכות קבלת חז"ל ודרכי פסיקתם. על רקע זה נכתב מאמר זה.

מתנגד לה, שלפי דעה זו יתכן שלדעת המיעוט ינתן אח"כ תוקף, ואילו לדעת ר"י אין תוקף לדעת המיעוט. ו. יש להבין מה הוא הקשר בין משניות אלו. המשפט "אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו" מפורש ע"י הרמב"ם, שרבותיהם של הלל ושמאי, שהם שמעיה ואבטליון (גיטין נו, ב), ביטאו כגרים אות א, במקום ה' ("אין" במקום "הין"), והלל מסר את שמועתם בדיוק באותה לשון שאמרו, וכפי שמוסיף הגר"א מווילנא, הלל אמר "מלא הין" ולא רק "הין", מפני שבלי הוספת המילה "מלא", יתכן שהשומע היה מבין ש"אין מים שאובין פוסלין את המקוה", ובהוספת המלה "מלא" נותנת את המשמעות האמיתית, ולמרות שהלל יכול היה לבטא ברורות את האות ה', היינו "הין", ולא היה מקום לטעות, בכל זאת אמר "מלא הין", כיון שרבותיו אמרו כך. בניגוד לביאור זה מבאר הראב"ד, שהקושי היה מדוע הלל ושמאי לא קבעו את כמות השאובין לפי "קב" (שלשה קבין) הרגיל בדברי המשנה, אלא נקטו בציון "הין" (הזהה לשלושה קבין) הכתוב בתורה. הלל ושמאי לא שמעו ישירות את ההלכה מפי רבותיהם, וכל אחד שמע מפי תלמיד חכם אחר שהיה נראה בעיניו בר סמכא בדבר אמיתות הקבלה. חכמים ששמעו שתי דעות מנוגדות אלו, הוכרחו שלא להגיע להכרעה. (בזמן שסנהדרין עוד היה קיים, לא היו ספקות [רמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ד]. רק כאשר רבו תלמידי שני בתי מדרשות אלו שלא שמשו כל צרכן, התחילה הקבלה להיות מוטלת בספק [סנהדרין פת, ב; סוטה מז, ב]. אילו היתה בידי חכמים קבלה מוסמכת, לא יכלו גם שני האורגים להכחיש את דבריהם). כאשר באו לפניהם שני האורגים, ומסרו עדות זוה וישרה, החליטו חכמים בהתאם לרוב יחסי זה לפסוק הלכה כך. (ראה מהרי"ק שורש מ"א, מובא ברמ"א חו"מ סי' כ"ה סעיף ב', שבספק הלכה הולכים אחר רוב שדעתם שוות אף שנימוקם שונה זה מזה. בדומה לכך יתכן שאין לדבר על רוב מוחלט כשדעות שניים מנוגדות לדעת שניים אחרים, שהם אמנם אינם שוים בינם לבין עצמם, הם מתנגדים להחלטת שנים האחרים). יתכן שלבסוף אף הלל ושמאי עצמם קבלו את עדות הגרדיים בגלל נאמנותה הגדולה יותר, וזה מה שנאמר בסיום המשנה "וקיימו חכמים את דבריהם", שהכוונה לכל החכמים שהוזכרו, כולל הלל ושמאי, ומשום כך נוספה כאן המילה "חכמים" שלכאורה נראית מיותרת.

ממשיכה משנה ד' ושואלת, מדוע מוזכרים דברי הלל ושמאי לבטלה (גם ע"י עצמם, שחזרו בהם). ומשיבה, כדי שנלמד שלא לעמוד על דעתנו הקרובה להיות מיוסדת על טעות, שהרי אפילו אבות העולם לא החזיקו בדעתם אף שלא יצרו אותן בעצמם והיו בנויות על יסוד קבלה, ובמקומות מסויימים ניתן לעמוד עליהן אפילו מול המרובים (ראה להלן פ"ה מ"ו), ומה גם שכאן נידחו דבריהם רק ע"י רוב דעות יחסי. במשנה ה' ממשיכה המשנה ושואלת, הגם שההסבר שבמשנה הקודמת דיו להצדיק מקרה של קבלה מול רוב דעות יחסי, אך היאך ניתן להסביר הזכרת דעת יחיד כשהוא עומד בניגוד לרוב ברור ולעתים אף רוב מוחלט, הרי הפסוק אומר "אחרי רבים להטות", ומכאן שלמיעוט אין חשיבות. על כן ניתנה התשובה העקרונית, היחס של רוב ומיעוט הוא רק בקשר לבני אדם, אך לעולם לא בקשר לרעיון עצמו, והגם

שרצונו של נותן התורה של יחיד דייניפיאית דעת גדולי הפוסקים בדבר איסור והיתר יש תוקף כדעת אמיתית בלעדית, ולפיה צריך לנהוג למעשה, אין זה נוגע לרעיון כשהוא לעצמו, ויתכן שבפעם אחרת יסכימו הדיינים לדעת היחיד.

במשנה ו' נחלקו המפרשים. לפי תוס' שאנץ (והשווה גם פירוש הראב"ד), ר' יהודה חולק על המשנה הקודמת, ואילו לפי הרמב"ם זה המשך לנאמר קודם, שכאן ר"ד דן בדעת יחיד שלעולם אין עושים כ"ד כדבריו, וכפי שמסביר התויו"ט עמפשו"כ הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב ה"ג "שראו כ"ד לגזור ולאסרן לעשות סייג, אם פשט איסורין בכל ישראל אין כ"ד גדול אחר יכול לעקרן ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים". לכאורה שני הביאורים מוקשים. לפי הפירוש הראשון, במקום "אמר רב יהודה", היה צ"ל "רבי יהודה אומר", כפי שכתוב בתוספתא פ"א ה"ב (ראה בראב"ד), למרות שיש מקרים יוצאים מן הכלל שכתוב כעין זה (ראה תויו"ט ביכורים פ"ג מט"ז). ועוד קשה לפי פירוש הראב"ד, מש"כ "אם כן". כן קשה לפי שני הפירושים הכפילות בשאלה "למה מזכירים דברי היחיד בין המרובים" שהוזכרה כבר קודם, שעליה ניתנה, לפי פירוש אחד, תשובה הפוכה, ולפי הפירוש השני, הרחבה של המקרים שהוציאה המשנה הקודמת מן הכלל. ועוד קשה, לפי הפירוש השני העיקר חסר מו הספר.

שמא ניתן לפרש כך. במשנה ה' נשאלה השאלה מדוע הובאה בכלל דעת היחיד, ועל כך ניתנה התשובה שהדעה כשלעצמה לא נדחתה ויתכן שהיא תקבל בפעם אחרת. במשנה ו' השאלה, אף שהזכרת דעת היחיד מוצדקת, מדוע היא הוזכרה יחד עם דעת הרבים שנפסק כמותם, ולא הובאה בנפרד במקום אחר, שגם בצורה זו היא לא תשכת. לפיכך ההבדל בין שתי השאלות הוא כך, שבמשנה ה' ההדגשה היא על "למה מזכירין", ובמשנה ו' על "בין המרובין". (תמוה שהראב"ד מפרש כך את התוספתא שהובאה על ידו, אבל כותב שאת המשנה יש לפרש בדרך אחרת, ושר"י מתייחס לשאלה שבמשנה ה' ונותן עליה תשובה הפוכה מזו שכתובה במשנה ה'. ולפי הנ"ל ניתן להסביר את המשנה כפי התוספתא).

התשובה שהשיב ר' יהודה על שאלה זו מקבילה לתשובה שניתנה במשנה הקודמת ומשלימה אותה. למרות שדעת היחיד יכולה, כאמור, להתקבל בפעם אחרת, אין לנהוג כך בנקל. כדי למנוע זאת, הועמדו אלה שנקטו כדעת הרוב מול אלה שנקטו כדעת המיעוט, ובכל זאת לא הסכים הרוב לדעת המיעוט, ומכאן לבאים אחריהם שצריכים לשקול את דבריהם היטב קודם שיסכימו לדעת המיעוט (וראה ב"מ לד, א ועוד "מידי גבי הדדי תניא", וברמ"א חו"מ סי' כ"ה ס"ב).

באופן הנ"ל יושבו הקשיים הרבים, ובין ארבע המשניות קיים קשר הגיוני.

סמינר או ישיבה לרבנים?

ליום הזכרון המאה של הרב ע' הילדסהיימר זצ"ל

ד' תמוז תרנ"ט-תשנ"ט

שמו של הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל קשור קשר הדוק עם הסמינר לרבנים ליהדות החרדית בגרמניה, בעיר הבירה ברלין. הקמת הסמינר בשנת תרל"ג (1873) לא נתקבלה בעין יפה בחלקים שונים ביהדות הנאמנה. לא למדו לימודי חול בסמינר, אבל המגמה היתה שתלמידי הסמינר ילמדו גם באוניברסיטה. סיכום ממצה בנושא זה כתב פרופ' מרדכי ברויאר נ"י במאמר "בין סמינר לישיבה" ב"המעין" תמוז תשנ"ה, עמ' 14-26.

בסוף מאמר זה תיאר פרופ' ברויאר את התנגדותו הנמרצת של רבינו חיים עוזר גרודזונסקי זצ"ל להעברת הסמינר לארץ ישראל, אחרי עליית הנאצים לשלטון בגרמניה. גם ראש הסמינר בשנים אלו, הרב יעקב יחיאל ויינברג זצ"ל, לא צידד בהעברת הסמינר לא"י, אבל נעלב, כאשר רבינו חיים עוזר כינה את הסמינר "בית חרושת לרבנים" ונימק בכך את התנגדותו להעברת הסמינר לארץ ישראל. במכתבו אל רבי חיים עוזר מחה הרב ויינברג על כינוי זה, ואף טען שבסמינר זהירים יותר במתן היתר הוראה מבישיבות בפולין וליטא, "כי תלמידים שלא יכלו להשיג אצלנו תעודה בשביל מיעוט ידיעתם נסעו לפולין ולליטא ולמדו איזה זמנים — לא למדו אלא בילו שם — וקבלו סמיכות" (המעין, שם עמ' 25).

הרב י"י ויינברג הודיע להרב חיים עוזר שבהנהלת הסמינר לא נתקבלה שום החלטה על העברת הסמינר לארץ ישראל. לא ידועים נימוקיו של הרב ויינברג נגד העברת הסמינר לארץ ישראל. האם הרב ויינברג התחשב בהתנגדות עולם הישיבות משך עשרות שנים לעצם הסמינר בברלין, ולכן גם הוא התנגד להקמת סמינר לרבנים בארץ ישראל, בפולין של מלך? ואולי הרב ויינברג היה בדעה, שסמינר לרבנים טוב ונחוץ במקום שאין ישיבות כמו שהיה בגרמניה. האם הרב ויינברג חש שבברלין הסמינר היה מוסד חרדי, ואילו הקמתו על ידי ישיבות קיימות תדחוף את הסמינר להיות מוסד הרוואה את עצמו כמוסד מתקדם, — תחליף אקדמאי לישיבה? מי שקרא את מאמרי הרב ויינברג על שנות נעוריו בסביבת גדולי הדור וראשי תנועת המוסר בישיבות ליטא, מרגיש את ההזדהות הנפשית העמוקה של הרב ויינברג עם עולם הישיבות. לכן סביר להניח שהוא לא רצה להעביר את הסמינר

למקום בו קיימות ישיבות. למרות החשיבות האלה התנגד הרב ויינברג להטיל דופי כסמינר בברלין, בו גדלו מאות תלמידים והיו לרבנים חשובים ונאמנים, שחלקם אף הלכו ללמוד בישיבות ליטא לאחר סיום לימודיהם בסמינר.

דרכו של הסמינר לא היתה קלה מיום היווסדו. גם חלק מרבני גרמניה, כיניהם הרב יצחק דוב במברגר, הרב מוריצבורג, ראו כסמינר לרבנים דבר מיותר. הרב ש"ר הירש לא ראה חשיבות, — בניגוד להרב עזריאל הילדסהיימר, — שרבנים עוסקים במחקרים תורניים ובתולדות עם ישראל, גם אם אין בהם פגיעה בעקרונות היהדות הנאמנה¹. גדולי פולין וליטא ראו כסמינר מוסד של "כדיעבד", אבל שבתו את ראשי הסמינר עבור מסירותם לשמור על גחלת היהדות הנאמנה בגרמניה. למעשה הסמינר היה עוגן הצלה עבור מקצת תלמידי ישיבות במזרח אירופה ובהונגריה שבקשו להשתלם בלימודים כלליים, ואכן אחוז לא קטן מתלמידי הסמינר היו תלמידים ממזרח אירופה, שלמדו בסמינר לימודי קודש ולמדו גם באוניברסיטה. הכינוי "בית חרושת לרבנים", בו כינה רבינו חיים עוזר את הסמינר לרבנים, מבטא נאמנה את הגישה הקרירה והחשדנית כלפי הסמינר. כך נהיה הסמינר "כבשה שחורה" ו"עוגן הצלה" כאחד. מצד שני, גדולי ליטא, כגון הרב מפוניבז' וצ"ל ורב אלחנן וסרמן הי"ד נתנו שיעורים בסמינר בזמן ביקורם בברלין.

רבינו חיים עוזר פנה בשעתו גם אל הרב א"י קוק וצ"ל בירושלים וביקש פעמים אחדות את עזרתו למנוע את העברת הסמינר לארץ ישראל, לא לירושלים, וגם לא לתל אביב². רבינו חיים עוזר ביקש מהרב ויינברג לא להעביר את הסמינר לארץ ישראל אלא אל "מדינות הסמוכות ממערב אירופה". במכתב זה, בתאריך ר"ח אדר תרצ"ד, רבינו חיים עוזר משבח את הרב ויינברג "שמאשימים את כת"ר כי רוצה לשנות מסמינר לישיבה.... והלואי שיעלה בידו כי מעלין בקדש ולא מורידין". לגבי המצב בארץ ישראל, הרב חיים עוזר ציין "בודאי טוב שיהיו שם אינטעלעגענציע חרדית ושתהי' השפעתם ניכרת, אבל לא שתהיה התחלה מרבנים אינטעלעגענטים". משמעות רבה למשפט זה של רבן של כל בני הגולה, שהיהדות החרדית בארץ ישראל צריכה לעודד אינטלגנציה חרדית, אבל אין צורך ברבנים "אינטליגנטים"³. במכתב זה אל הרב ויינברג אין כינוי של הסמינר בברלין כ"בית חרושת לרבנים". כאמור הרב ויינברג טען במכתבו אל הרב חיים עוזר, שהסמינר מנע תעודת היתר

- 1 ראה על זה בס' עדה ודיוקנה מאת פרופ' מ' ברויאר (ירושלים תשנ"א) עמ' 121-126. מאידך, עוד לפני פתיחת הסמינר לרבנים בשנת תרל"ד היו גדולי ישראל בגרמניה שרכשו השכלה כללית, כגון הרב יעקב עטלינגר, בעל ערוך לנר וביכורי יעקב, הרב צבי בנימין אויערבך, בעל נחל אשכול, הרב ש"ר הירש ועוד. וראה דברי הרב רפאל אויערבך שליט"א בהקדמה לס' אבי הנחל (ירושלים תשנ"א) עמ' 10.
- 2 אגרות לראי"ה, סי' שטז, שיח, שכ, שכה, ובעיקר שם סי' שיח "אבל איך יעלה [על] הדעת ליסד בית חרושת כזה לרבנים באה"ק... שאצלם דרך ארץ עיקר ותורה תפל". וראה עוד שם סי' שכח, שנד.
- 3 המכתב נדפס מתוך כ"י בס' חידושי בעל שרידי אש (ירושלים תשנ"ה) עמ' תקעח-ט.

הוראה מתלמידים שאינם ראויים לקבל היתר הוראה, אבל לפעמים הם השיגו אותו אחרי ש"בילו" זמן מה בישיבות בפולין ובליטא. ולא רק בזמנו של הרב ויינברג היה כך. ד"ר מלך שפירא נ"י פרסם ב"המעין" (תמוז תשנ"ז, עמ' 2-3) מכתב מהרב דוד צבי הופמן זצ"ל אל הרב שלמה סופר זצ"ל, אב"ד בערעגסאס בהונגריה, כחצי שנה לפני פטירתו של הרב עזריאל הילדסהיימר, בדיוק לפני מאה שנה, ב"יום ב' לסדר אנשים אחרים אנחנו תרנ"ט לפ"ק". הרב ד"צ הופמן השיב על טענת הרב סופר שהסמינר נתן היתר הוראה לד"ר פונק, שדרש אחר כך בבית כנסת שבו עמד עוגב. הרב הופמן השיב שהאיש אמנם למד בסמינר, אך לא ניגש לאף בחינה, אבל השיג היתר הוראה משני רבנים בהונגריה!

למרות ההצלחות של הסמינר לרבנים מיסודו של הרב הילדסהיימר, הסמינר לא נולד במולד טוב. היהדות הנאמנה אינה מקבלת בקלות שינויים בדפוסי החינוך. [גם היום קיימות ישיבות, כגון ישיבות ההסדר, בהן לומדים בהתמדה, אבל הן לא הוקמו לפי הדגם המקובל, ולכן משפטן חרוץ בעיני היהדות החרדית. מאידך קיימות ישיבות שבמשך הזמן נכנסו בהן ריב מכוער ואף קטטות, ובכל זאת הן מצליחות לשמור על שמן הטוב.]

אולי יש להבין את הכינוי "בית חרושת לרבנים" בצורה פחות חמורה. בישיבות לומדים תורה ללא הגבלת זמן, ואילו מטרת הסמינר לרבנים לסיים אחרי שנים אחדות את הלימודים. אם כך, יש מקום לכינוי "בית חרושת", מתחילים ומפיימים את הלימוד, כמו עבודה קבועה בבית חרושת. זה מתאים לטענה נוספת של רבינו חיים עזר "איך יעלה על הדעת ליסד בית חרושת כזה לרבנים באה"ק שיש שם ישיבות גדולות ורבנים גדולים, גדולי תורה ויראה, לבחור ברבנים חדשים שאצלם דרך־ארץ עיקר ותורה טפל"⁴.

כנראה שהחשש מפני "רבנים חדשים שאצלם דרך־ארץ עיקר ותורה טפל" מבטא נאמנה את משבר האימון של ראשי הישיבות בליטא כלפי הסמינר. כאן יסוד הויכוח. היו תלמידים שהיה אפשר לטעון כלפיהם שעשו את התורה טפל, אבל האם יש להשמיע טענה זו גם נגד הרב שלמה קרליבך ובניו, הרב מאיר להמן, הרב חיים ביברפלד, הרב עזרא מונק, הרב פינחס כהן, הרב שלמה אנסבכר ובניו, הרב יונה מרצבך, הרב פינחס וולף ובנו הרב אברהם, הרב יחיאל מיכל שלזינגר, הרב משה אריה במברגר ואחיו הרב שמחה, הרב אהרן נויבירט, הרב משה אויערבך, הרב קלמן כהנא ועוד רבנים רבים, שלמדו בסמינר לרבנים, וכל חייהם היו קדושים ללימוד תורה והפצת התורה. ומה עם הרב אהרן שמואל אסאד ואחיו הרב מרדכי, בניהם של מהר"י אסאד שלמדו אצל הרב הילדסהיימר בישיבת אייזנשטט? האם אפשר לומר על תלמידי הסמינר שהם "רבנים חדשים שאצלם דרך־ארץ עיקר ותורה טפל"? נכון,

4 אגרות הגרמ"ע זצ"ל, בסוף אגרות מאת מרן החזון איש, ח"ב, בני ברק תשט"ז, עמ' קעב, מובא גם במאמר הנ"ל של פרופ' מרדכי ברויאר. וראה לעיל בהערה 2 מ"מ למכתבי רבינו חיים עזר להרב א"י קוק.

הם סיימו את לימודיהם בסמינר אחרי שנים אחדות, אבל הם המשיכו בלימוד תורה באופן מופלא ביותר. האם לימוד תורה ומסירות הנפש שלהם ליהדות צרופה לא עלו על אלה של יוצאי ישיבות ליטא לא מעטים?

בשעתו לא הגיב הרב ויינברג על הטענה הנ"ל, למרות שכנראה זה היה יסוד אייהבנה בין ראשי הישיבות במזרח אירופה ורבני מערב אירופה. בהערת שוליים בשו"ת שרידי אש, ח"ב (ירושלים תשכ"ב), סי' ל מתאר הרב ויינברג את תלמידו הרב משה בורר הי"ד, אב"ד גאלינגען, שנספה במחנה ריכוז אחרי מעצרו בליל הבדולת, וז"ל "השואל היה תלמיד ותיק של בית מדרש לרבנים, מיסודו של מרן הגאון הצדיק מהר"ר עזריאל הילדסהיימר זצ"ל. הוא נספה בשואה הגדולה ע"י המרצחים הגרמנים ימ"ש. הוא היה צדיק תמים, עוסק בתורה יומם ולילה ונוהג בקדושה ובטהרה בכל הוויות חייו. ואף שהיה באפשרותו להציל א"ע קודם פרוץ המלחמה כדרך שעשו שאר רבני גרמניה, לא רצה לעזוב את קהלתו לבדה בשעת צרה ומצוקה. וראוי לקבוע לדורות, כי בין רבני גרמניה נמצאו אנשים צדיקים, חסידים וקדושים, אשר במדינות אחרות היו רבבות אנשים רצים אחריהם ליהנות מזיו תורתם ויראתם. את השכלתם האקדימאית שקבלו במכללות גרמניה, הורידו למדרגה של רקחות וטבחות ממש, לא יאומן כי יסופר. את התוארים האקדמאיים הסתירו מעין כל ולא השתמשו בהם אלא במגעם עם השלטונות ובמלחמתם נגד החופשיים המתבוללים". הרב ויינברג השיב כאן על הטענה שבוגרי הסמינר לרבנים עשו את התורה טפל ודרך ארץ עיקר⁵.

★ ★ ★

הסמינר לא הועבר מברלין לארץ ישראל. מה שטוב לברלין אינו מוכרח להיות טוב לירושלים. ההתנגדות לסמינר לרבנים לא הצטמצמה ליהדות החרדית האגודאית. גם גדולי רבני "הציונות הדתית" לא חשבו על הקמת סמינר לרבנים בירושלים. הרב א"י קוק זצ"ל לא הקים בירושלים סמינר לרבנים, אלא ישיבה גדולה, ישיבת מרכז הרב. הרב י"א הרצוג זצ"ל הקים בלב שכונת רחביה את ישיבת אהל תורה, "בית המדרש הגבוה לתלמוד", בו למדו תלמידי חכמים מוכשרים וידועי שם. אין רב ראשי לישראל שהביע את רצונו להקים סמינר לרבנים. הרבנות הראשית לישראל מארגנת מבחנים להיתר הוראה, בהם נבחנו משך השנים אלפי בני תורה. הנבחנים לא נדרשים להשתלם בלימודים כלליים, ואף לא נבחנים בתנ"ך ודקדוק, ואפילו אין חובה להיבחן בהלכות ארץ ישראל, מצוות התלויות בארץ!

לימוד התורה שוקק בארץ ישראל במאות ישיבות וכוללים. גם קמו מכונים להוצאת כתבי ראשונים ואחרונים, כגון מוסד הרב קוק ומכון ירושלים. תלמידי חכמים מוכשרים מצאו כר רחב של פעילות תורנית. עובדה היא שהיהדות הנאמנה

5 וראה שם חלק יורה דעה, סי' טו, דברי הערכה על הרב יוסף צבי קרליבך הי"ד, אך ראה גם שם סי' סה, ד"ה ואולם מה שכת"ר.

חיה ללא סמינרים לרבנים! אלפי צעירים מכל החוגים רוצים להיות "בני תורה" ורעינו של הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל אינו מקובל היום. לפני שמונים שנה היה השם 'רב ד"ר' שם כבוד, ואילו היום התואר הזה אינו מבטיח הרבה! רבינו חיים עוזר הודה בחשיבות הסמינר בזמן היוסדו "להתחרות עם הריפורמים והי' בזה צורך השעה, הזמן והמקום, שיהיו גם לקהלות החרדיות רבנים מדופלמים בעלי השכלה גבוהה" (שם). הרב חיים עוזר קבע, שרק במערב אירופה יש צורך בסמינר לרבנים.

היום רב אינו זקוק לתואר דוקטור בפילוסופיה, במתמטיקה או בהסטוריה, כדי להיות רועה נאמן לקהילתו. אולי קיימות קהילות מעטות בחוץ לארץ המחפשות דוקא רב עם תואר אקדמאי, אבל זה יוצא מן הכלל. אנו זקוקים לרבנים שהם מלאים תורה, ש"ס, ראשונים ואחרונים. יש דרישה לרבנים שלמדו שנים רבות בישיבות. אבל לא די בכך. על רב הקהילה להיות בקי גם בתנ"ך ומפרשיו, מדרש, תורת המוסר והחסידות, דקדוק לשון הקודש, תפילה ופיוטים, היסטוריה של עם ישראל ועוד. רב בישראל לא צריך להיות מומחה בפילוסופיה העתיקה, אבל הוא צריך לדעת איך להסביר את היסודות של תורה שבכתב ותורה שבעל פה, היחס בין פשט ודרש, ועליו לדעת איך מכינים דרשה, מה לומר ומה לא לומר, לא להתחיל כל דרשה עם מספר קושיות, ואף לא להאריך⁶. רב המכהן היום כרב במדינת ישראל צריך להיות בקי במצוות התלויות בארץ, בעיות כשרות, רפואה וטכנולוגיה ועוד. רב בישראל מוכרח לדעת מה זה כתב יד מינכן של התלמוד, מהו ערכם וחסרונם של כתבי יד, מהו יסוד המאבק בין יהדות נאמנה ליהדות שמרנית, מה תשובתנו לביקורת המקרא ולמחקר מדעי של התלמוד, מה זו "מסורה" המופיעה במקראות גדולות, ועוד ידיעות תורניות רבות, שלא לומדים בישיבה ואי אפשר לרכוש אותן ע"י קריאת מאמרים פובליציסטיים בעתונות. הצלחתו של רב בישראל אינה תלויה בידיעותיו במדעים, אלא בשליטתו בש"ס ופוסקים ובידיעותיו התורניות.

רבים חושבים היום שעבר זמנו של סמינר לרבנים, אבל בקביעה זו לא פתרנו את הבעיות. יש לכחון בתבונה איך לחנך בני תורה מתאימים להיות רבנים לקהילות ישראל. כבר נפרצה החומה הפסיכולוגית של התנגדות מוחלטת לשינויים. לפני כמה עשרות שנים לא הכירו עריכת בחינות בישיבות, והיום זה מקובל, ואף חובה. עלינו להמשיך בדרך זו, לשיפור הלימוד, בזהירות ובצורה מבוקרת. יש למצוא דרך המאפשרת לבני תורה ללמוד תנ"ך עם מפרשים בין כותלי הישיבה. הכוונה כמובן ללימוד תנ"ך כמו שצריכים ללמוד תנ"ך, עם המפרשים המקובלים ועם חרדת קודש, בלי פזילה ללימוד מדעיי-ביקורתי. יש למצוא את הדרך שבישיבות הגדולות

6 תלמידי הסמינר נשלחו לדרוש בשבתות בבתי כנסיות של קהילת עדת ישראל בברלין, וכך התרגלו לדרוש כרבים. פעם אמר הרב י"י ויינברג לרב צעיר שקיבל משרה רבנית, שאין צורך שישימע בדרשה הראשונה את כל ידיעותיו, והרב ויינברג הוסיף "תשאיר משהו לדרשה הבאה!" — כך שמעתי מרוב קלמן כהנא זצ"ל.

לומדים חמישה חומשי תורה עם הממושים המקובלים, כגון רמב"ן ור"ע ספורנו, ואף ספר ויקרא עם פירוש המלבי"ם. אגב, הנצי"ב לימד כל יום חומש בישיבת וולוז'ין.

תלמידי הישיבות לומדים ש"ס ומפרשים, אבל אינם לומדים כל מה שרוב בישראל צריך לדעת היום. גם לימוד הלכה דורש הכנה טובה. גם בני תורה שלמדו בישיבות "ציוניות" אינם מצטיינים תמיד בידיעות ובהבנות תורניות הדרושות לרב בישראל. קריאה בבטאון של כוגרי ישיבה אינה מבטיחה תמיד קריאת מאמרים על פרשנות המקרא המיוסדים על אמונת חכמים ועל ענוה רצויה.

יש צורך בהדרכה לרבנים צעירים, בדרך של שיעורים נוספים בין כותלי הישיבה. יתכן שראשי הישיבות מעדיפים לא לשנות את הדרך המקובלת בישיבות, ולכן יש להקים ישיבות מיוחדות להכשרת רבנים. מאה שנה אחרי פטירת הרב עזריאל הילדסהיימר ושישים שנה אחרי סגירת הסמינר לרבנים בכרלין אין להתעלם עוד מבעיית הכשרת רבנים. עלינו לדעת, שאם אנו לא נדאג להכשרת רבנים, יעשו זאת חוגים אחרים.

ועוד נקודה חשובה בהכשרת רבנים לתפקידם. בני תורה, אפילו לומדי תורה משך שנים רבות, צריכים לדעת דבר יסודי: בני תורה אינם יודעים את הכל, והיוהרה כאילו יודעים את הכל ומבינים את הכל מזיקה מאוד. רכישת הידע התורני הדרוש היום לרב בישראל אינה מהדברים הקלים, ואין להשלות את עצמנו, כאילו רב בישראל ילמד ויודע את הכל. אנו זקוקים לבני תורה שכבר בצעירותם למדו לומר שתי מילים פשוטות וכובשות לכבות: "אינני יודע". זהו המפתח וזה השער לה'. ואיך זיל גמור.

...ואני נשארתי לבדי בבקשתי להאציל חלק מנדבות אחב"י גם למשתוקקים לארץ אבותינו לרצות אבניה ולחונן את עפרה, אך שומע לא היה לי וכולם פה אחד החליטו, כי אין טוב לפני הנודדים בלי אם לצאת לאמריקה, לארץ החרות ולכונן שם מושבות ברבי רבבות כסף הקדשים. ומה היתה אחרית הדבר הזה? לדאבון מיסדי הישוב באמריקא חזרו כמה וכמה אלפים ערומים וחסרי כל לשוב לארץ מולדתם.

אגרות רבי עזריאל הילדסהיימר, עמ' עט

אורתודוקסיה בין נסיגה, עמידה ועשייה יצירתית

אבקש לפתוח בתיקון ההנחה השגויה המופיעה שוב ושוב בספרים ובמאמרים הנוגעים בנושא שלפנינו. המונח "אורתודוקסיה", המציין את זרם היהדות המאמינה והשומרת מצוות, מקורו אינו בדבריו של פקיד ממשלתי מברסלאו בשנות התשעים של המאה השמונה-עשרה, ולא בנאומו של אחד מחברי אסיפת הנכבדים בפאריס בעשור הראשון של המאה התשע-עשרה. האיש הראשון בעל מעמד ציבורי, שהשתמש במונח זה לגבי יהודי היה, למיטב ידיעתי, חכם התיאולוגיה והמורחן החשוב יוהאן דוד מיכאליס מגטינגן. בשנת 1770, בעיתון מקומי (Göttinger Anzeigen), הציג המלומד הזה את עמדתו בפולמוס לאוואטר-מנדלסון¹. הוא נתן ביטוי לאהדתו למנדלסון וכינה אותו "יהודי אורתודוקסי", אף כי הרצה את השקפת היהדות בלבוש פילוסופי ובשפה מודרנית². מנדלסון עצמו השתמש במונח זה כעבור שש-עשרה שנה כפרסומו האחרון שהיפנה אותו אל ידידי לסינג, ולמרבחה ההפתעה בהתייחסו אל לא אחר מאשר שפינוזה. הוא כתב: "ידעתי שיש גם שפינוציזם מזוקק העולה יפה מאד בקנה אחד עם כל דבר מעשי שבדת ובתורת המוסר; [...] ידעתי שניתן היטב לאחד את הספינוציזם המזוקק הזה בראש ובראשונה עם היהדות, וששפינוזה, למרות משנתו הספקולטיבית, יכול היה להישאר יהודי אורתודוקסי, אלמלא לא כפר ביהדות האמיתית בכתבים אחרים, ובכך הוציא את עצמו מחוקת התורה"³. ובכן רואים אנחנו שמלכתחילה מציין המונח "אורתודוקסי" יהודי החי על פי מצוות התורה, בין אם הוא אדם "נאור" פחות בין אם יותר.

נשאל עתה: האם יהודי אורתודוקסי עדיין אורתודוקסי גם אם אינו מדקדק במצוות כחוט השערה? שאלה זו נוגעת ביסוד חילוקי הדעות בין יעקב כ"ץ לעזריאל שוחט לגבי המשמעות ההיסטורית של סימני הרפיון בקיום המצוות בחברה היהודית בגרמניה לפני תקופתו של מנדלסון. בעוד ששוחט ביקש להקדים בכמה דורות את שינוי המיבנה הרוחני של החברה היהודית ביחסה למסורת על סמך החומר התיעודי

1 כתבי הפולמוס הזה הופיעו בתרגום עברי בכתבי משה מנדלסון, ספר ראשון, תל-אביב תש"ן, עמ' 177-213.

2 אלכסנדר אלטמן, משה מנדלסון (אנגלית), פילדלפיה 1973, עמ' 241.

3 Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit, Berlin 1916, p. 295. מנדלסון השתמש במונח "אורתודוקסי" גם בהקשר חיבורו "ירושלים", ראה אלטמן (הערה 2), עמ' 516, 518.

הרב שאסף, עמד כ"ץ עליאפך ישאין מלדנהעלגשינוי המיבנה בטרם התרחש שינוי בתודעה שיתקיף את מערכת הדת בתור שכזאת, ודבר זה אין לקבוע לפני תקופתו של מנדלסון⁴. לדעתו של כ"ץ, מידת אדיקותו של ציבור יהודי כלשהו בקיום מצוות קפדני פחות או יותר אין בה משום קריטריון לזיקתו לאורתודוקסיה. הקריטריון מצוי בעמדתו העקרונית כלפי תוקף חיובה של חוקת התורה בכללותה. עוברי עבירות היו מצויים בישראל מאז ומתמיד; החידוש שבהשכלה היה בעליית התופעה של כופרים בעצם חובת קיום המצוות⁵.

נשקם של אנשי ההשכלה הורכב בחלקו הגדול ממושגים ומרעיונות שנלקחו מדרכי המחשבה של הפילוסוף עמנואל קאנט. די בהצצה אל חיבורו 'מהי השכלה?' על מנת להבין את ההתנגשות בין כיוון מחשבתו לבין האורתודוקסיה היהודית השומרת מצוות. אני מצוטט: 'ציאת האדם מתוך מצב חוסר הדיעה העצמית שהביא על עצמו; 'סיסמת ההשכלה: 'היה אמיץ והשתמש בשכלך שלך'; 'לצורך השכלה זו לא דרוש אלא החופש...הווה אומר, החופש להשתמש בתבונתך בפרהסיא לגבי כל עניין ועניין'.

בתחילה עמדו נציגי המסורת, ובפרט הרבנים מהאסכולה הישנה, מוכי תדהמה מול התופעה החדשה. שפת המשכילים היתה להם בלתי־מובנת. אבל השקפתם של רבים מבין המשכילים הרדיקאליים, שעל פיה מצוות התורה, כולן או חלקן, נטולות כוח מחייב מבחינה עקרונית, היתה רק ראשי־חץ למתקפה על המסורת. נוספו לכך: ההצטברות הכמותית של העבירות על חוקים ומנהגים שבמסורת הדתית; ההתקוממות בפומבי כנגד מרותה וסמכותה של הרבנות (אף מנדלסון דחה את השימוש באמצעי כפייה מצד הרבנים והפרנסים); פקודת הסובלנות של הקיסר יוסף השני (1781) ובה סעיפים על ענייני החינוך היהודי שחוללו שינויים מעמיקים במסורת היהודית-האשכנזית; חיבור התעמולה של נפתלי הירץ ויזל, "דברי שלום ואמת", אשר כביכול העניק לפקודה את ברכתם של חוגי היהדות השמרנית (החיבור הוכרז על־ידי רבנים חשובים כספר פסול); שיתוף פעולה בין יהודים עוברי עבירות לבין רשויות המלכות במטרה להגביל את אמצעי הכפייה שבידי הרבנות והקהילה⁶. האחרונה שברשימת התופעות האלה, ה"ברית" שבין היהודים ה"חדשים" ובין רשויות האבסולוטיזם הנאור, קוממה את היהודים השמרניים באופן מיוחד. התרבו מקרים שהצביעו על "ברית" שכזאת: החברה קדישא של ברלין נאלצה לוותר, לגבי משפחות "מתקדמות", על העקרון הדתי של איסור הלנת המת; ובברסלאן נוסד

4 עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות, ירושלים תש"ך; יעקב כ"ץ, *Out of the Ghetto*, קימברידג' (מאס'), 1973, עמ' 34 ואילך.

5 על ההבדל בין עבריינים וכופרים ראה גם: ארנסט סימון, *Entscheidung zum Judentum*, פרנקפורט ענ"מ 1979, עמ' 41.

6 "כ"ץ (הערה 4), עמ' 161 ואילך.

כיוזמת הממשלה בית הספר המלכותי על שם וילהלם עבור היהודים, והיה זה מוסד שתכנית הלימודים שלו סטתה במידה רבה מן המקובלת.⁷

פרוץ המהפכה הצרפתית, פחות משלוש שנים וחצי אחרי מות מנדלסון, והשפעותיה ארוכות הטווח בגרמניה ובאירופה כולה, יצרו אקלים חברתי-פוליטי שהגביר פי כמה את הלחץ החיצוני על החברה היהודית להרבות השכלה, מודרניזציה וטמיעה בתרבות אירופה וגרמניה. רוב הרבנים שקעו יותר ויותר בפסיביות קפואה. מחאותיהם של רבנים נגד חידושים באורח החיים היהודי נשארו לרוב ללא תוצאות. כיוזמת אב בית הדין הרבני באלטונה (ר') מנחם מנדל פרנקפורטר, סבו של ר' שמשון רפאל הירש) נוסד בשנת 1805 בקהילת המבורג — קהילתו של ויזל — בית ספר אשר התחשב בתכניתו, במידה ידועה, ברוח הזמן, ובכך העניק לויזל מידה של צידוקלאחר-מעשה. במיוחד יש לציין שרבים מכני החברה האורתודוקסית הכניסו לבתיהם את ה"ביאור" של מנדלסון, שעם הופעתו הביעו כמה רבני קהילות חשובים את מורת רוחם.⁸ בעוד שהרבנים השמיעו את דרשותיהם בבתי הכנסת בשפת יידיש המערבית כבימים ימימה, עברו בבתי פנימה, וכפרט בני הדור הצעיר, בהדרגה אך בביטחה, אל השימוש בשפה הגרמנית התקנית. בעיניהם של משכילים, יהודים ונוצרים כאחד, מעבר זה היה הרבה יותר מדי איטי. הרי התבדלותם הלשונית של היהודית היתה כצנינים אפילו בעיני אותם הנוצרים שהשתדלו באורח פעיל לטובת היהודים ולמען השוואת תנאי חייהם לאלה של הנוצרים. היינריך וירצר (Würzer), מורה בכיר נוצרי שניהל בתחילת המאה ה-19 בית ספר ציבורי מתקדם בהמבורג, שהיה מיועד במיוחד לילדי היהודים, פירסם מאמר שברובו היה מוקדש להדיפת תלונות נגד היהודים, ושם כתב: 'לא אוכל להבין למה היהודים שלנו בחלקם הגדול ביותר עדיין מתעקשים כל כך לדבר בעגה משובשת ופגומה של השפה הגרמנית. איזו תועלת תצמח משימוש ב'ורגון זה? שום תועלת! שפה זו הבולטת כל כך בייחודה הבלתי-ינעים היא אחד ממפריעי השלום העיקריים'.⁹ שנים רבות לאחר מכן מצא איש המבורג אחר את ההסבר הנכון לעקשנות שבה המשיכו עדיין הרבה אורתודוקסים להשתמש בשפת יידיש: האורתודוקסים נחרדו נוכח חריפות מאבקם של הלוחמים למען הפקרת כל דבר יהודי תחת מחץ השפעתה של המהפכה הצרפתית, ולכן נסוגו עוד יותר אל אורח חיי המסורת.¹⁰

בפרנקפורט דמיין ניתן היה לצפות בתמורה שהתרחשה בקצב מואץ במיוחד. עוד

- 7 מרדכי אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א, עמ' 80.
- 8 Steven M. Lowenstein, 'The Readership of Mendelssohn's Bible Translation,' Hebrew Union College Annual 53 (1982), pp. 179-213; מאיר הילדסהיימר, 'עמדתו של החתם סופר כלפי מנדלסון' (אנגלית), Proceedings of the American Academy for Jewish Research 60 (1994), pp. 141-187.
- 9 המקור הגרמני נדפס בתוך: P. Freimark, F. Kopitzsch (Hg.), Spuren der Vergangenheit sichtbar machen, Hamburg 1991, p. 18.
- 10 Allgemeine Zeitung des Judenthums 9 (1845), pp. 93-95.

בסוף המאה ה-18 היתה קיימת¹¹ שם מלבד צה"ח חסידיית קבלית, שדובר בה הרבה ושהסעירה את הרוחות בקהילה¹¹. תלמידים נמשכו מקרוב ומרחוק אל הישיבה הגדולה. תוך שנים מעטות התפזר החוג החסידי והישיבה נסגרה. בשנת 1794 ניסו כמה בעלי-בתים לפתוח בית ספר יהודי עם תכנית לימודים מותאמת לעידן החדש; רב הקהילה, ר' פינחס הורוויץ בעל "הפלאה", הטיל עליו חרם, אולם תוך עשרה ימים ביטל אותו סינאט העיר. ועד הקהילה ערער על צעד זה של הסינאט, אולם הערעור נדחה על-ידי בית הדין הגבוה של הרייך (Reichskammergericht) בווצלאר. אכן בגלל מהומות המלחמה והשריפה הגדולה ברחוב היהודים (1796) נתעכבה לפי שעה פתיחת בית הספר. לאחר מכן, בשנת 1804, הוקם בית הספר שנודע בשם "פילאנטרופין", והוא התפתח ונעשה תוך זמן קצר לאחד המרכזים העיקריים של תנועת הקידמה והרפורמה היהודית בגרמניה. בשנים שלאחר מכן עברה על קהילת פרנקפורט תמורה עמוקה אשר הביאה בשנות הארבעים לידי קרע חריף בין מיעוט קטן של שומרי מסורת ובין רוב מוחלט ולוחם של ידידי הרפורמה. תמורה זו היתה קיצונית יותר מאשר בקהילות גדולות אחרות¹², ובין נסיבות הרקע שהיו בגו אציין במיוחד שני גורמים חיצוניים. האחד: נפילת חומות הגיטו שאפשרה ליהודים להשתחרר מן המעקה הפיסית של רחוב היהודים הצר, החשוך והמלוכלך ולצאת אל האויר החופשי של העיר; ויש לזכור שלא היו בשום מקום אחר בגרמניה תנאי מגורי הגיטו כמו בפרנקפורט. הגורם האחר בא מכוח השפעתו החזקה של רעיון החירות שזרמה מהצהרותיהם וממקצת מעשיהם של שלטונות הכיבוש הצרפתי בפרנקפורט ושל בעלי בריתם הגרמניים.

אכן, ההתפתחויות הפנימיות ביהדות היו נתונות במידה מכרעת להשפעות חיצוניות. שתי העיקריות שבהן היו גם הן כרוכות בהגמוניה הצרפתית: ה"סנהדרין" בפריס והתלטותיה, והקונסיסטוריה (גוף ההנהגה היהודית הדתית) של וסטפאליה והוראותיה. תולדותיהם של שני המוסדות האלה והשפעתם על ההתפתחות הפנימית של היהדות חשובות לענייננו, אך אין כאן מקום לפורטן.

בתקופה שלאחר תבוסת נאפוליון המשיכו ממשלותיהן של ארצות גרמניות רבות את המדיניות הזאת. פקודת היהודים של בוואריה משנת 1813 ומגמת הקידמה של ממשלת בוואריה ושל ממשלות אחרות במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה צידדו ברפורמה וקידמו אותה. מגמה זו גרמה לכך שהתנו מתן זכויות אורח נוספות לא רק בשינויים לגבי מחיות היהודים אלא גם בתיקונים במנהגי הדת. במקרים רבים ביקשה הממשלה לקדם תיקונים אלה בדרכי כפייה: רבנים שלא עמדו בכחינה בלימודי חול, שהונהגה על פי חוק, נאלצו לפרוש ממשרותיהם; היו מקרים שהמטרה סגרה בתי כנסת בהם שימשו רבנים או חזנים שלא עמדו בכישורים הדרושים. במלכות הנובר הוצאה בשנת 1820 פקודה שמתר לקבור מתים יהודים

11 רחל אליאור, 'נתן אדלר והעדה החסידיית בפרנקפורט', ציון נט (תשנ"ד), עמ' 31-64.
12 יעקב כ"ץ, בונים חופשים ויהודים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 80 ואילך.

רק כעבור 48 שעות אחרי פטירתם, דבר שנוגד את ההלכה, ועוד כשנת 1838 הזהיר רב המדינה האורתודוקסי ר' נתן אדלר את הפרנסים שיקיימו פקודה זו¹³. במדינות באדן ווירטמברג הקימו הממשלות רשויות על יהודיות, כדוגמת הקונסיסטוריות הצרפתיות, שהנהיגו דרך הוראות מחייבות רפורמות בתפילה בציבור ובחינוך. פרנסים אמידים, ואלה היו בדרך כלל שוחרי הרפורמה, נהנו מיחס אוהד של הרשויות. במדינת באדן נקבע כבר בשנת 1809 שאסור לרבנים לדון דיני ממונות; לאחר מכן הלכו מדינות אחרות בעקבותיה.

כרם קידום תנועת הרפורמה בידי הרשויות במספר מדינות גרמניות אין פירושו שלא היתה לתנועה זו דינמיקה פנימית יהודית משלה. את ההוכחה הטובה ביותר לכך סיפקה מדינת פרוסיה. כאן הלכה מדיניות היהודים של פרידריך וילהלם השלישי בדרך של ריאקציה ושמרנות ושאפה למנוע כל שינוי וחיידוש בתפילת הציבור של היהודים. אולם דבר זה השפיע אך כמעט על התפתחות תנועת הרפורמה בפרוסיה בדורות הללו. צמיחתה נעצרה לפי שעה למראית עין, אולם לאחר מכן התחדשה ופרצה ביתר שאת. אפילו המשטרה הפרוסית היעילה לא יכלה לעצור את "לידת המודרנה".

בשנים הללו החל במקומות רבים תהליך של התנוונות הקהילה כחברה דתית. הוכנסו שינויים בתפילת הציבור בבתי הכנסת, כמידת נטייתם של הרב והפרנסים לעבר הרפורמה. המתפללים נחלקו לקבוצות נבדלות שיחסי איבה שררו ביניהן. כך הפך בית הכנסת מאתר התכנסות הקהילה למרכז הפילוג. המתפללים הפכו יותר ויותר ממשתתפים פעילים למאזינים סבילים. לימוד התורה, שהיה מימים ימימה חלק בלתי נפרד של הפעילות שהתנהלה בבית הכנסת, שקע יותר ויותר בתהום הנשייה. יהדותם של יהודים רבים שוב לא התבטאה בביקור יומיומי בבית הכנסת, אלא בחברות בארגון יהודי כלשהו, במינוי על עיתון יהודי ובהתעניינות בוערת באמצעיפיציה ובהשכלה. הרבנות במתכונתה הישנה היתה בקהילות רבות במצב של גסיסה. במקרים רבים, כאשר התפנתה משרת רב, הותירו אותה פנויה במשך שנים. בקהילות גדולות רבות, כגון בברלין ובהמבורג, הניחו את ההנהגה הרבנית במשך שנים בידי רבני משנה ודיינים. קם ועלה טיפוס חדש של רב שעיקר תפקידו הצטמצם בהשמעת דרשות שבועיות בשפה הגרמנית. דרשות אלה היו חיידוש חשוב, לא רק כאשר לשפה אלא עוד יותר בתוכן. בדרך כלל בלטה בדרשות הנימה המוסרית-פילוסופית; המטיפים ציטטו אמנם פה ושם איזה פסוק, אבל כמעט שום מאמר מן הגמרא והמדרש. הם הקפידו שלא להזכיר למתפללים את חובת קיום המצוות ולא ניסו להאיר את עיני שומעיהם בעלי השכלה רבנית בשקלאוטריא בסוגיה הלכית כלשהי, דבר שמעולם היה מוקד הדרשה בבית הכנסת. מטיפים שכאלה מננו עתה במידה גוברת בקהילות, אפילו במקומות כמו וורמס¹⁴, שם עדיין

13 עותק הודעותיהם של המשטרה ורב המדינה נמצא בארכיון ישיבה אוניברסיטה, אוסף ברנשטיין.
14 Fritz Reuter, Warmaisa, Frankfurt a.M. 1987, pp. 161f.

כיהן רב אורתודוקסי, אך הלה לא היה מסוגל לראות את מכוני הדרוש בדרוש בסגנון החדש. מאוחר יותר הוצע פתרון מעין זה אפילו מטעם אישיות אורתודוקסית. הרב צבי הירש קאלישר מטורן, שלא כיהן כרב הקהילה, אך היה תלמיד חכם וסופר מאד מכובד, הציע בשנת 1846 שכל קהילה תמנה ליד הרב דרשןמטיף כזה: המחדשים ימצאו סיפוק בדברי המטיף, ושוחרי המסורת — בדברי הרב¹⁵.

אולם לכל המאוחר משנת 1816 כבר נשאו רבנים אורתודוקסים דרשות בשפה הגרמנית. באותה שנה הופיעה בעיתון היהודי שוחר הקידמה "שולמית" כתבה בה נאמר שהרב שמואל (זאנויל) לוי איגר (או איגרס) בבראונשווייג, שלאחר מכן שימש כרב המדינה, וכן רבנים אחרים, 'עושים מעשה למופת בכך שהם מסדרים קידושין בבית הכנסת בצורה נאותה, ללא דברים שוליים [כנראה רמז לווייתור על ה"הקפות" של הכלה סביב החתן], ובו בזמן פונים אל בני הזוג בדרשה נמלצת בשפה הגרמנית על החובות הכרוכות במעמדם החדש החשוב'¹⁶. איגר גילם את הטיפוס של רב מהסוג הישן, שלא עצם את עיניו בפני שינויי העיתים אלא ניסה להתחשב בהם. העמדת החופה בבית הכנסת, ולא בחצר בית הכנסת או ברחוב שלידי כנהוג עד אז, היה בה משום ויתור לא בלתיחשוב לטובת העידן החדש שנתקבל על ידי רבנים אורתודוקסים רבים, ושעד אמצע המאה הונהג בכל בתי הכנסת האורתודוקסים. ואלה כמה מן החידושים האחרים שאומצו בהדרגה בקהילות האורתודוקסיה במרוצת המחצית הראשונה של המאה: הגלימה שלבשו הרב והחזן, שירת המקהלה וזמן מה טקס בתימצוע בבית הכנסת¹⁷. אף אחד מבין החידושים האלה לא נתקבל ללא התנגדות, בכל מקום פרצו על אודותיהם ויכוחים מרים, אולם לחץ הפרנסים ובמקומות ידועים נכונותם של הרבנים לבוא לקראת המחדשים הכריעו את הכף, והציבור התרגל לחידושים, עם שהיו בו כאלה שהתמרמרו ורטנו.

לא כאן המקום למנות את כל הרבנים האורתודוקסים שהנהיגו או השלימו עם רפורמות מתונות בשנות העשרים והשלושים ונקטו כלפיהם עמדה פסיווית או נטלו בהם חלק פעיל. הם לא יצאו מן הכלל אלא נכון יותר לומר שהם ייצגו את הכלל. נסתפק כאן בציון החשובים שבהם.

את "הקפות" הכלה שהזכרנו למעלה ביטל כבר "החכם" ר' יצחק ברנייס, רבה של המבורג, אחד הלוחמים ברפורמה¹⁸. אכן הוא נטל לעצמו את התואר "חכם" — להבדילו מן התואר "רב" הישן. שכנו באלטונה, הרב יעקב עטלינגר, שעל מנהיגותו במלחמה נגד הרפורמה נשמע להלן, ניהל זמן מה את טקסי הבתימצוע בבית הכנסת ונשא דרשה במעמד זה. תלמידו הרב צבי בנימין אויערבך נכנס לכהונתו בדרמשטט בתחילת 1835. בהוראות שקיבל מאת הפרנסים לגבי ביצוע שירותו נקבע בסעיף 6

15 שומר ציון הנאמן (גרמנית) 1846, עמ' 56.

16 שולמית (גרמנית) שנתון 4 כרך 6, עמ' 400.

17 מרדכי ברזיאר, עדה דיוקנה, ירושלים תשנ"א, עמ' 44-45.

18 יצחק היינמן, 'יהיח שבין ש.ר. הירש ויצחק ברנייס רבו, ציון טז (תשי"א), עמ' 86-87.

שעל הרב להכין את ילדי ישראל לקראת הבר־מצוה ושעליו לנהל טקס זה. אויערבך הנחה את טקסי הבר־מצוה בפומבי בבית הכנסת, שכללו בחינה, בנוכחות אנשי־דת נוצרים וחברי ועד הקהילה, יחד לבנים ולבנות¹⁹. בשתי שנות כהונתו הראשונות הנהיג שירת מספר רב של מזמורי תהלים ושירים בשפה הגרמנית לפני ואחרי הדרשה, אולם כאשר יותר ממחצית הקהל נתנו ביטוי למורת רוחם נוכח רפורמה זו, השמיט אותה. לבסוף אילץ הוועד את אויערבך לפרוש ממשרתו בדרמשטט²⁰.

תלמיד נוסף של ר"י עטלינגר, שהיה גם תלמידו של ר"י ברנייס, היה הרב שמשון רפאל הירש. בכל מקומות כהונתו כרב הלך בעניני העמדת החופה בעקבות מוריו, וגם בדברים רבים אחרים היה כ"מחדש" בעיני ה"אורתודוקסים הישנים"²¹. 'במקום שמה שקיים אינו שפיר, עליו לסגת בפני הדבר המשופר יותר', כתב הירש בשנת 1841 לזכריה פראנקל, ואילו בשלב מאוחר יותר עתיד היה לגנות בפומבי את סטייתו של פראנקל מן האורתודוקסיה. בכל זאת לא היסס ראש ישיבת פירט, ר' וולף המבורג, ממנהיגי האורתודוקסיה הישנה, לסנגר על רש"ר הירש נגד אחד שניסה להכפיש את שמו, וציין אותו כרב מצוין, 'אשר עומד תמיד לנס עמי'²². ר' נתן אדלר, שקדם לרש"ר הירש באולדנבורג ושימש לאחר מכן כרב ראשי באנגליה, קבע בשנת 1832, כרביהמדינה בהנובר, סדרי בית הכנסת שאמנם לא סטו מסעיפי השולחן־ערוך, אך בכל זאת אפשר היה בדין לכנות אותם 'רפורמה של מערכת החינוך היהודי וסדרי התפילה בבית הכנסת'²³. אייחסדר, הרעש וחוסר הכבוד והדר־ארץ, שפרצו מזה דורות כבתי הכנסת ואשר היה בהם ממש משום גיוון, הצדיקו רפורמה שכזאת דווקא מבחינת דיני השולחן־ערוך, דבר שרש"ר הירש לא חזל מלהדגיש בשלב מאוחר יותר.

הרב יעקב (קופל) במברגר בוורמיזא היה ראש ישיבה, משכיל במידה ידועה ותפש עמדה מתונה כלפי מגמות הרפורמה שבקהילה, דבר שהחוג האורתודוקסי המחמיר בקהילה לא סלח לו²⁴. הרב אברהם זוטרא (מינסטר ופאָרבורן) הצטרף בתחילה אל החידושים של הקונסיסטוריה בקאָסל, אבל אחרי 1830 שינה כיוון

- J. Lebermann, 'Das Darmstädter Rabbinat', Jahrbuch der Jüdisch-literarischen Gesellschaft 20 (1929), p. 195. 19
- הענק התכתובת בין הרב אויערבך וועד הקהילה בנוגע לדרישות הוועד להנהיג רפורמות (1848) נמצא ברשותי. 20
- היינמן (הערה 18), עמ' 87. 21
- כ"י הטיוטה של המכתב אל פראנקל נמצא ברשותי. דברי ר' וולף המבורג על רש"ר הירש מופיעים באיגרת שנדפסה בתוך: אברהם הלוי שישא, ויוסף אברהם, לונדון תשנ"ד, עמ' 31-29. אני מודה לרב אליהו מאיר קלוגמן שהיפנה אותי אל הפירסום הזה. 22
- "...da die Juden in unserm Landen einen Rabbiner erwählen". Beiträge zum 300. Jahrestag der Errichtung des Landrabbinats Hannover, Hannover 1987, pp. 34f. 23
- חיצוד על כך מצוי בארכיון יו"א בניו יורק. 24

לעמדה מחמירה יותר, ובשנת 1836 התחיל לפרסם שורה של כתבי פולמוס נגד הרפורמה בשם מלחמות השם.

לבסוף יש להזכיר את מרדכי וצלאר, רב בגן־נסברג, בנפת פריצלאר שבמדינת הסן. בשנת 1838 הוא כתב אל רב אורתודוקסי צעיר שהיה מיודד אתו, אחרי שהלה הראה לו חיבור אפולוגטי שעסק בכתיבתו. מכתבו של וצלאר אופייני לגישתם העיפיה, הנעדרת רוח לחימה, של רבנים אורתודוקסים רבים באותן השנים. הוא כתב: 'אולי המלה המודפסת תתפרש שלא כהלכה על ידי המתנגדים, ואם יש בחיבור קטעים מוקשים, הרי שינצלו אותם לצורך התקפות חדשות. יותר מאיפעם תופש כאן הכלל הישן של "שב ואל תעשה עדיף": רק על ידי השתיקה ניתן לעייף את המתנגד. החכם ברניים בוודאי מסוגל להתמודד עם התיאולוגים המודרניים, ועם זאת אינו מכבד אותם על ידי איזכור כלשהו, מתעלם מאתגריהם, הולך בדרכו בשלווה ומטפל בעסקי רבנותו. נוהג זה הוא עתה החכם ביותר, כי אפילו הרמב"ם עשה רק שירות מפוקפק ליהדות כאשר כתב את מורה נבוכים'²⁵.

גם מהתבטאויותיו של וולף היידנהיים על מצב האורתודוקסיה משתמעת זהירות דומה ונטייה לפסיוניות נוכח ההתגרריות ממחנה הרפורמה. היידנהיים, תושב רדל־היים ליד (היום פרוור) פרנקפורט דמיין, לא היה רב, אבל היה ידוע ומוכר בעולם היהודי כתלמיד חכם. הסידורים והמחזורים, שיצאו לאור בעריכתו ועם ביאוריו ובהקדמה תרגום גרמני, נפוצו בכל הקהילות של מנהג אשכנז. היידנהיים כתב בהבנה ובאהדה על פעילות הרבנים של הקונסיסטוריה שבווסטפאליה²⁶, עם כי הגוף הזה הנהיג כמה רפורמות מתונות. אף על פי כן כתב עליו הרב האורתודוקסי המיליטנטי ר' משה סופר ("חת"ם סופר") תמיד בכבוד גדול וכיבד אותו בתואר רב²⁷. גם הירשל לֶהָרֶן באמסטרדם, שהיה ידוע בשל פעילותו למען חיוק האורתודוקסיה, העריך מאד את היידנהיים²⁸. בשנת 1821, אחרי פתיחת הטמפל הרפורמי בהמבורג, כתב היידנהיים אל נמען בלתי־ידוע בהמבורג על 'המצב העגום של דתנו הקדושה, שבעת הזאת מעמדה רעוע כל כך; גם אלה המבקשים להגן עליה רק מוסיפים על מעמד זה כהנה וכהנה מתוך קנאות בלתי מחושבת ומרחיקה לכת. לצערנו קטן וחלש מספר האנשים כמוך [הנמען] מכדי להקים סכר איתן כנגד הזרם המתפרץ והסוחף, אם לא תפעל ההשגחה ותחולל ניסים הגלויים לעין'²⁹. עם כל יושר אמנותו דחה היידנהיים בעקיבות כל קנאות, ונוסף על כך לא ראה כל אפשרות להתגבר על התנועה לעיצוב־מחדש של הדת.

M. J. Japhet, 'Erinnerungen an Rabbi Mordechai Wetzlar', Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft 22 (1931/32), p. 279.

26 ישורון 10 (1923), עמ' 213.

27 שו"ת חתם סופר, או"ח סי' ט: חו"מ סי' עט: קובץ תשובות, סי' מח, ליקוטים סי' יב.

28 דבר זה מתועד בכ"י איגרת של היידנהיים הנמצא ברוונטליאנה שבאמסטרדם.

29 Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1932, p. 11.

קשה לקבוע בכל מקרה ומקרה את המניעים לנכונותם של רבנים אורתודוקסים להתפשר עם הרפורמה. אצל רבים היתה זו רתיעה פחוּדה בפני לחץ חיצוני; אצל אחרים — הבנה לגבי צרכיו של עידן חדש; והיו כאלה שלגביהם היה זה נסיון טקטי להידברות כדי למנוע הידרדרות נוספת. אצל רב זה או אחר מצויה היתה גם מידה ידועה של חולשה אישית. בשנת 1810 כתב הרב זנוויל איגר אל נשיא הקונסיסטוריה ישראל יעקובסון, שהוא ורבנים אורתודוקסים אחרים, בניגוד לרצונם של כמה רבנים 'חשובים ונכבדים', סירבו למחות על הרפורמות שהנהיגה הקונסיסטוריה בתפילה בציבור, וזאת 'כיון שיתכן שהרפורמות האלה יביאו לידי שיבה לצוותא דתי משותף אתנו אותו חלק של בני עמנו אשר פנה עורף לאמונה היהודית'. אולם בחריפות מחה הרב איגר על פגיעתה של הקונסיסטוריה בדיני ישראל הקיימים כאשר ביטלה את איסור הקטניות בפסת, ובכך הפעילה כפיית מצפון כלפי הרבנים³⁰. חשוב לציין שאיגר השתמש כאן להנמקת הימנעותו מלמחות על הרפורמות בתחום התפילה בציבור — באותו נימוק עצמו כמו רבני הרפורמה, הווה אומר, להשיב אל היהדות, ולו אל יהדות רפורמית, יהודים שכבר נעשו אדישים לדתם. אם היה איגר מודע לכך או לא — צריך עיון.

אחת הסיבות העיקריות, שגרמו לכך שהאורתודוקסיה פסחה על שתי הסעיפים ביחסה כלפי תנועת הרפורמה, היתה עמדתה ההססנית בעד ונגד האמנציפציה. הקשר בין האמנציפציה והרפורמה היה גלוי לעין. כל ילד ידע, שמע וראה ש'תיקון' היהודים, גם מבחינה דתית, הוא המחיר שהיה עליהם לשלם עבור השוויון האזרחי. יהודים ונוצרים תקעו תדיר בשופר זה. לדחות את האמנציפציה מכל וכל בגלל הסכנות שהעמידה בהן את הנאמנות למסורת — זאת עלה על דעתם של מעטים בלבד מבין יהודי גרמניה. לא היה בנמצא רב בגרמניה, ויהא אף אויב מושבע לרפורמה, שעלה על דוכן בית הכנסת ונשא קולו להביע דברי צער וגינוי על האמנציפציה, כדרך שנהג הרב משה סופר בפרשבורג³¹. אמנם יש להביא בחשבון שבזמנו של החתם סופר היתה האמנציפציה בהונגריה עדיין תקועה לגמרי בשלב של ויכוח ציבורי. ואילו ר' יעקב עטלינגר השמיע בשנת 1824 בקארלסרוה, בתור מועמד צעיר לרבנות, דרשה, שבה דיבר בלשון נוקבת על כך ששפעייתר של אושר ארצי יחנוק רגשות אציליים' ושקרבתו 'קול הרינה והישועה של הדת מוכרחה לעתים קרובות להשתתק'. אף על פי כן סיים את דרשתו בדברי חיוב ושמחה על האמנציפציה: 'אל תירא יעקבו! אבות מדינתנו הנכבדים והמפוארים [...] כבר שברו את עול הלחץ הגופני מעל צוארך [...] והישוו את מעמדך אל מעמד שאר תושבי ארצותיהם'³².

B. H. Auerbach, *Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt*, Halberstadt 1866, pp. 217-19.

31 ראה על כך מאמרי 'האמנציפציה והרבנים' (אנגלית), ניב המדרשה יג (תשל"ח/ט), עמ' 51-26.

32 Predigten, gehalten in den Synagogen zu Karlsruhe und Brühl, *Carlsruhe 1824*, pp. 27, 36.

שנים מעטות לפני כן היה ראוי להתייחס ללמודים הפיזיקליים בוורצבורג, שם למד באוניברסיטה.³³

עתה מגיעים אנו אל מאורעות שיש לראותם כ"פרשת דרכים" ביחסים שבין האורתודוקסיה לתנועת הרפורמה, והיינו אסיפת הרבנים הרפורמיים בבראונשווייג בשנת 1844 ותגובות האורתודוקסיה בעקבותיה. באסיפה זו עשתה תנועת הרפורמה נסיון ראשון ללכד את מנהיגיה, לאחד אותם בדרך של החלטות משותפות ולסכם כמה מן השינויים העיקריים בחיי הדת היהודית שיש לדגול בהם. תחת הרושם של אסיפת בראונשווייג והחלטותיה התלכדה האורתודוקסיה, עברה להתקפה, פיתחה תחושה חזקה של בטחון עצמי, החריפה את עמדותיה הדתיות — בקיצור, קיבלה אותו אופי של אורתודוקסיה מגיבה, קשוחה ולוחמת שעד אז נמנעה בדרך כלל מלהציג. כבר בסוף שנות השלושים גברה יותר ויותר תוקפנות הפרנסים שוחרי הרפורמה. הגיע הזמן שדור ילידי שנות המהפכה הצרפתית תפס את הגה הנהגת הקהילות, ובמקומות רבים לא יכלו רבנים אורתודוקסים לעמוד בפני לחצם.³⁴ בברסלאו התנהל סכסוך קשה בין שתי המפלגות, מאז שהפרנסים מינו בשנת 1838 את הרב הרפורמי החשוב אברהם גייגר לרב שני ליד רב הקהילה האורתודוקסי שלמה טיקטין.³⁵ בשנים 1838 ו-1843 אסר הסינט בפרנקפורט דמיין, על פי יוזמת פרנסי הקהילה, את פתיחת בית ספר יהודי מסורתי.³⁶ בסוף 1843 מינו הפרנסים את הרב הרפורמי ליאופולד שטיין לרב שני תחת רב הקהילה הקשיש ולמן טריר. הנסיבות המיוחדות של מינוי זה, שהביא לידי ניתוק הקשרים בין ועד הקהילה לבין המנהל האורתודוקסי של סניף בנק רוטשילד בפרנקפורט, עוררו סנסציה.³⁷ נוסף על כך עלו על הבמה "ידידי הרפורמה" של פרנקפורט עם החלטותיהם המהפכניות וכוונותיהם במגמה של 'אפשרות של עיצוב מתמשך ובלתי-מוגבל של דת משה', והם לא נעצרו אפילו בפני מצוות ברית המילה. גילויי הדעת על המילה (פרנקפורט 1844), שפירסם הרב טריר עקב כך, גילו את עיניהם אף של אנשי מסורת מתונים, עד כמה יהודי רפורמה קיצוניים היו מוכנים להרחיק לכת. כל זה אינו אלא סיכום קצר מתוך רשימה ארוכה של מאורעות שזיעזעו את האורתודוקסים בשנים אלה עד לעמקי נשמתם.

33 יעקב כ"ץ, 'פרעות "הפ-הפ" של שנת 1819 בגרמניה על רקען ההיסטורי, ציון לח (תשל"ג), עמ' 78 הע' 91.

34 על כך ניתן ללמוד מן התכתובת בין הרבנים קופל במברג, וולף המבורג וצ"ב אויערבך, השמורה בארכיון יו"א בניו יורק.

35 מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה. תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, ירושלים תש"נ, עמ' 132 ואילך.

36 על כך ועל הדברים הבאים ראה: Robert Liberles, Religious Conflict in Social Context, Westport/London 1985, pp. 70f.

37 Mordechai Breuer, 'Die Frankfurter Rothschilds und die Spaltung der Jüdischen Gemeinde', LBI Informationen 5/6 1995, pp. 170-78.

וגז באה בראונשוויג. בשנת 1837 התחיל לודוויג פיליפסון, מטיף יהודי במגן־בורג, להוציא לאור את "העיתון הכללי של היהדות" (Allgemeine Zeitung des Judentums), שהוא הקפיד להציג אותו כ־בטאון בלתי־מפלגתי לכל ענין יהודי. פיליפסון היה אחד ממנהיגי תנועת הרפורמה, אולם הוא הדפיס בעיתונו גם כתבות מהמחנה האורתודוקסי, כדי להפגין את תכונתו הבלתי־מפלגתית, כביכול. אבל כאשר נטל את היוזמה לקרוא לכינוס אסיפת הרבנים ועשה את עיתונו לדובר־שופרו של הכינוס, לא נשאר זכר לעמדה הבלתי־מפלגתית. מעתה נוכח כל קורא העיתון לדעת שהרפורמה היא עניינה של מפלגה אחת, ועל כל רב היה להחליט אם הוא בעד או נגד. בזה ניתן האות להתלכדות האורתודוקסיה.

בוועידת בראונשוויג ישב ראש "הרב הראשי" (Oberkirchenrat) יוסף מאיר משטוטגרט, שהנהיג בוויירטמברג רפורמות דתיות בכוח מינויו הממשלתי. דבר זה הכעיס את האורתודוקסים. אולם מספר המשתתפים בוועידה לא עלה על 23; מבין הקהילות הגדולות הופיעה נציגות רק מהמבורג, ולא מברלין, פרנקפורט ענ"מ, ברסלאו, קניגסברג. מכל בוואריה לא הופיע אפילו נציג אחד: הממשלה אסרה על הרבנים להשתתף. דברים אלה אימצו את רוח האורתודוקסיה. לאחר פירסום הפרוטוקולים של ועידת בראונשוויג נטל הרב יעקב עטלינגר יוזמה והפיץ קול־קורא נגד רבני הרפורמה (שלומי אמוני ישראל, תר"ה), שחתמו עליו רבנים אורתודוקסים רבים בגרמניה, צרפת (אֶלֶז) והונגריה.

הנקודה העיקרית המעניינת אותנו כאן מופיעה מיד בראש הקול־קורא. ר"י עטלינגר קובע: אלולא פירסום הפרוטוקולים מבראונשוויג היינו שותקים כמו עד כה. יחד עם הקול־קורא פירסם מספר רב של גילויי דעת נגד הרפורמה, חתומים בידי למעלה ממאה רבנים. כאן נציין רק משפט אחד מתוך גילוי הדעת של הרב שמשון רפאל הירש בשפה העברית, כיון שהוא נוגע בנושא שלנו. אחרי שהוא מדגיש את בטחונו שתקוות תנועת הרפורמה לעולם לא תתגשמה, הוא ממשיך: "ורק בזה תרעו לנו, יען אשר רק במעול מעל בקודש דמיתם לרפאות שבר נחלתנו, כמעט הבאשתם ריח כל תרופה וכל תיקון בעיני הולכים בתום, בכל חדש, אף כי בקודש יסודתו, ימאסו מדאגה פן ממקור נרפש כדמות עצתכם נובע"³⁸. כפי שכבר ראינו היה הרב הירש בהחלט בדעה שיש לשפר כמה פרטים באורחות חיי הדת של הציבור האורתודוקסי, ולכן חרה לו במיוחד שהרפורמה הטילה צל של חשד אף על הצעות תיקון שהיו כשרות מבחינת ההלכה. פעם אחת, בשנת ת"ד (1839), ביטל באולדנבורג את אמירת כל נדרי בליל יום כיפור, מנימוקים שנראו לו נוקבים, אולם בלחץ רבנים אורתודוקסים מבוגרים ממנו, ביניהם מורו החכם ברנייס, נאלץ לחזור בו מחידוש זה.³⁹

אין טעם, אפוא, לאפיין את האורתודוקסיה היהודית בגרמניה לפני אמצע המאה

38 יונה עמנואל (עורך), הרב שמשון רפאל הירש משנתו ושיטתו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 335.

39 ראה מאמרי: "על ביטול "כל נדרי" בק"ק אולדנבורג", המעין, טבת תשכ"ד, עמ' 7-12.

התשע־עשרה כקבוצה מיליטנטית־יהודית־לחמונית בשמירת המצוות ואינה מוכנה לשום ויתורים לטובת השגת הבנה יהודית כללית. כמעט שנות דור שלם, מייסוד הטמפל בהמבורג ועד לאסיפת הרבנים בכראונשווייג, היו צריכות לחלוף כדי שנאמני המסורת ירצו ויוכלו להתלכד ולעבור מהגנה עצמית ושמירה על הקיים אל דרך של התקפה מרוכזת ובלתי־מתפשרת על מתנגדיהם, תוך עשייה חיובית וחיפושי מענה יצירתי לאתגרי העידן החדש. מעבר זה לא ייחד את המחנה האורתודוקסי בגרמניה בלבד. גם במזרח אירופה לא קפאו שומרי התורה לאורך ימים על השמרים של התנגדות עיקשת לתביעות המודרנה — ותו לא. גם שם צמחו מתוך קיפאון, חוסר אונים ותגובתיות מחמירה שבתחילה — נכונות, רצון וכוחות להשתלבות חיובית ויצירתית במצבים חדשים. להלן נסקור בקצרה, ממש על קצה המזלג, שמונה תופעות בתולדות היהדות הנאמנה לתורה ברחבי אירופה מאז עלות תנועת ההשכלה, תופעות המסמנות את הצמיחה הנוכרת.

1. החסידות. לדעתם של חוקרים רבים היתה בה בחסידות משום תגובה חיובית, יצירתית, על נסיבות חברתיות משתנות בעיירות היהודיות. עלייתה קדמה אמנם לעליית ההשכלה, אולם התברר שהיא היוותה מעין "רפואה שקדמה למכה", כשהמכה היא שקיעת כוחה המלכד והמנחה של הקהילה, והרפואה — יצירת מוקדי הנהגה חלופיים בדמותן של חצרות האדמו"רים והתפשטות אורח חיים, שבו הדביקות הדתית הרגשנית והעממית החליפה במידת מה את עליונותה של אליטה למדנית מצומצמת ומוגדרת.

2. תנועת הישיבות. עם הקמת ישיבת וולוז'ין בתחילת המאה התשע־עשרה פתח ר' חיים מוולוז'ין פרק חדש בתולדות הישיבות. חלק ניכר של החידושים שהנהיג בישיבתו ושהנהיגו ראשי הישיבות שבאו אחריו, נועד לעצב פנים חדשות למוסד הישיבה, לשחרר אותו מן התלות בקהילה, לזקוף קומתם של התלמידים וללכד אותם בעדת לומדים תוססת ומלאה שמחת חיים, לשחרר את הלימודים מנטל הפלפול העקר והמעוות ולעשות אותם לאתגר אינטלקטואלי אמיתי — תרתי משמע. נראה שבתחילה היו ישיבת וולוז'ין, והישיבות שנפתחו בעקבותיה, אמורות להתמודד עם אתגר החסידות. במרוצת המאה, שבסופה החלו ישיבות חסידיות להיפתח מטעם גדולי האדמו"רים כעצמם, נעשתה הישיבה למיבצר מול האתגרים והפיתויים של התנועות היהודיות החילוניות שראו בישיבות את היעד העיקרי לתעמולתן. כל האמור בסעיף זה יפה, כשינויים לפי העניין, גם לגבי ישיבות הונגריה בעקבות ישיבת פרשבורג שבראשותו של החתם סופר.

3. תנועת המוסר. תנועה יצירתית זו, מייסודו של ר' ישראל סלנטר, היתה אמורה לחולל שינוי גדול באורח החיים השגורים של בעלי הבתים ולהעמיד את דרישות המוסר, היושר והחסד במוקד תודעתם. בהשפעת תלמידיו של ר' ישראל התפשטה התנועה בישיבות ליטא. בו בזמן גברה מאד חזירת פיתויי ההשכלה ושאר תנועות חילוניות מבעד לכותלי הישיבות והמוסר הועמד כקיר מגן בפני חדירה זו. המוסר ענה על שני צרכים חיוניים: הוא העלה את איכות החיים הפנימיים והאישיים של בני

הישיבות; והוא הציע להם אתגר אינטלקטואלי רביצודי, מעבר לעיסוק הכלבדי בש"ס ופוסקים⁴⁰. מימד החידוש הנועז שבהנהגת תנועה זו בתוך הישיבות השתקף בכירור בפולמוס החריף והממושך, "פולמוס המוסר", שזעזע את אושיות הישיבות ועם זאת חישל וליכד את ישיבות המוסר ואת עדת תלמידיהן.

4. תורה עם דרך ארץ. התנועות שנסקרו עד כה התפתחו במזרח אירופה והתמודדו עם אתגרים קשים, שהועמדו בפני היהדות הנאמנה לתורה, מתוך קבוצות יהודיות אחרות. במערב אירופה ובמרכזה היה האתגר העיקרי בעל אופי אחר לגמרי, ידידותי לכאורה ולא עוין, והוא בא מגורם חיצוני, ממושלי ארצות הגויים: האמנציפציה. התגובה האינסטינקטיבית של יהודים חרדים לאמנציפציה היתה שלילית, שהרי היא טמנה בחובה סכנות גדולות ומיידיות לאורח החיים המסורתי. אולם קמו רבנים גדולים מרחיקי ראות ובעלי העזה דקדושה, משיעור קומתם של ר' שמשון רפאל הירש ור' עזריאל הילדסהיימר, והורו דרך חדשה של השתלבות חיי תורה שלמה עם פתיחות לגבי העולם המודרני⁴¹.

5. הכשרת רבנים. עידן האמנציפציה ונסיבותיה גררו עמהם את הצורך בעיצוב דמות חדשה של רב הממוג באישיותו ובכישוריו תורה, חכמה, טוהר מידות ופתיחות להישגי המדע והטכנולוגיה. הישיבות שהיו קיימות או כמזרח אירופה לא ראו בהכשרת רבנים מטרה מרכזית, ואילו במערב אירופה נסגרו הישיבות במרוצת המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה. נוכח מציאות שכזאת הקים ר' עזריאל הילדסהיימר את בית המדרש לרבנים בברלין, ששם לו למטרה את עיצוב דמותו של רב בעל תכונות וידיעות הדרושות לקהילות החרדיות במערב אירופה. היה זה לא פחות ממעשה הצלה, והעיקר לענייננו כאן: מעשה חיובי, חלוצי, בעל אופי יצירתי מובהק.

6. מחקר ומדע. האמנציפציה פתחה לפני היהודים את שערי כל התעסוקות שהיו לפני כן נעולות בפניהם. בתקופת הגטו לא הניחו ליהודים להתפרנס אלא מחלק מצומצם של עסקי כספים ומסחר. עתה הותרו להם מחיות בתחום המקצועות ה"חופשיים" והאקדמיים, שהכניסה אליהם היתה מותנית בהכשרה ממושכת במוסדות להשכלה גבוהה. הכשרה זו היתה בבחינה אליה וקוץ בה: היא הבטיחה פרנסה מרווחת ומכובדת (כגון פרנסת רופא, עורך דין, מהנדס וכיו"ב), אולם היה בה משום סכנה רבה של התקרבות לאורח חיים של אומות העולם. בראשית המאה העשרים התברר כי למרות סכנה זו גדל משנה לשנה מספר בני הקהילות החרדיות שלמדו באוניברסיטאות. גם נוכח מציאות זו נוצרה תנועה בעלת מטרות חיוביות וכוחות יצירה, היא תנועת האקדמאים שומרי תורה ומצוות. תנועה זו הקיפה מאות

40 ראה: מרדכי ברויאר, 'תולדות הישיבות כאספקלריה של תולדות ישראל', ר' פלדור, ע' אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 191 ואילך.

41 ראה גם מאמרי 'אורתודוקסיה ותמורה', מרדכי ברויאר (עורך), תורה עם דרך ארץ – התנועה, אישיה, רעיונותיה, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 85 ואילך.

רבות של יהודים אורתודוקסים ביניהם תלמידי חכמים, שעסקו בענפי מחקר ומדע כלא שעיסוקם זה פגע כהוא זה בשמירת המצוות והאמונה.

7. ארץ ישראל. במרוצת המאה התשע-עשרה עלה על הפרק נושא שיבת עם ישראל אל ארצו ויישוב שממות הארץ. בין ראשי המדברים היו רבנים ותלמידי חכמים בעלי שיעור קומה כגון ר' צבי הירש קאלישר. ברבע האחרון של המאה, תחת רושם גילויי שנאת ישראל מחודשת, החלה התארגנות סביב נושא ארץ ישראל, תחילה במסגרת "חובבי ציון" ולאחר מכן במסגרת ההסתדרות הציונית, ורבנים בעלי השפעה וביניהם ראשי ישיבות דגולים, הביעו אהדתם לתנועות אלה ואף הצטרפו עליהן. בין האוהדים והפעילים ללא לאות היה ר' עזריאל הילדסהיימר⁴². כאשר גברו בתנועות אלה ידם של שוחרי החילוניות וגם ביישוב החדש בארץ ישראל נראו סימנים מדאיגים של פניית עורף לדת ולמסורת, נוצר קרע ביניהן לבין חלקים גדולים של היהדות הנאמנה. אף על פי כן נוצרה תנועה ציונית-דתית למען יישוב ארץ ישראל ברוח התורה, וגם תנועה זו שאפה להשתלב בעידן המודרני בישראל בדרך החיוב והיצירה.

8. חינוך הבנות והנשים. וזו אולי גדולה מכולן. תנועת חינוך הבנות והנשים ביהדות התורנית כמוה כמהפכה ממש, לא פחות. הרי עד שלא קמה תנועה זו לא ידעו קהילות ישראל באשכנז, מערב ומזרח, אף לא חלקים גדולים של עדות המזרח, חינוך פורמלי, כלומר כיתות בית ספר, לבנות והשכלה יהודית מעמיקה לנשים. תנועת תורה עם דרך ארץ במערב אירופה, מאז מחצית המאה התשע-עשרה, ותנועת בית יעקב במזרחה, באיחור למעלה מיובל שנים, שינו שינוי רדיקלי את תפיסתה ואת מעשיה של היהדות החרדית בתחום זה. מהפכה על שום מה? על שום שלכאורה ארגון חינוך הבנות במסגרות שמבחינה פורמלית אינן שונות ממסגרות חינוך הבנים נוגד את מסורת החינוך בישראל המושרשת במקורות המצוה והאמונה. והוא הדין לגבי ארגון ציבור נשים לשמיעת שיעורי תורה והרצאות תורניות. אלא מה? 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. כך הכריעו גדולי ישראל נוכח צורכי השעה וצעדו לפני המחנה ובידם דגל העשייה והיצירה.

רשימה זו של העשייה האורתודוקסית נרשמה כאן על רגל אחת ויש לפרט ולבסס את הדברים. הקורא המעוניין יוכל בנקל למצוא אסמכתאות לכל מה שנאמר כאן. ניתן גם בקלות להוסיף על הרשימה ולכלול בה, למשל, את עליית המפלגה הפוליטית האורתודוקסית או יצירת העיתונות האורתודוקסית למן "שומר ציון הנאמן" מייסודו של ר' יעקב עטלינגר. בגליונו הראשון של עיתון זה (1846) הופיע מאמר פרוגרמטי בו נאמר שאורתודוקסיה אין פירושה קיפאון. התנועות שסקרנו הוכיחו את האמת שבהגדרה זו, ולא עוד, אלא הצד השווה שבין כל החידושים שמנינו היה בכך, שהם לא היו נסיונות לשמור על המסורת ועל הקיים ויהי מה, אלא להעניק למסורת כוחות חיים בעידן המודרני. חדשן מובהק כמוכן זה היה רבי עזריאל הילדסהיימר.

42 ראה: מרדכי אליאב, אהבת ציון ואנשי הו"ד, תל-איכב תשל"א, פרק שלישי.

הרב אברהם אליהו קפלן זצ"ל

שבעים וחמש שנה לפטירתו (תרפ"ד–תשנ"ט)

חלק א'

שבעים וחמש שנה עברו מאז פטירתו הפתאומית של הרב אברהם אליהו קפלן זצ"ל והוא אך בן ל"ד שנה. ר' אברהם אליהו כיהן כראש ישיבה בביהמ"ד לרבנים מיסודו של הגר"ע הילדסהיימר זצ"ל בברלין, כארבע שנים בלבד. ברם גדולי תורה, שמבוגרים ממנו היו, שיבחוהו בהתבטאויות נפלאות. הגרא"ז מלצר זצ"ל כתב עליו¹:

הורגלנו לראות צדיקים זקנים, או אלה שלפחות כבר עברו רוב שנותיהם. אבל איש גאון וצדיק בימי הנעורים, הוויתו קשה, קשה להימצא. אין אומר ודברים לבאר גם במקצת האבדה הגדולה לכלל ישראל. אילן גדול בעל שרשים מרובים ויחד עם זאת פרח נפלא מרהיב עין. הזקנה והבחרות שמשו בו כאחת בכח נפלא... ספר שלם נחוץ לעשות לזכרון נשמתו.

באזכרה שנערכה בירושלים עשר שנים אחר פטירת ר' אברהם אליהו, אמר הגרא"ה קוק זצ"ל:

...וגדלות המחשבה והתכנית של המנוח ראויה להיות נזכרת לדורות. כאדם הגדול הזה נצטברו ונתמזגו כמה מעלות ותכונות בכשרון, ברגש, בזקוק המדות, בסדרנות, במבט פילוסופי, ועל הכל כיראת שמים עמוקה ובשאיפה להשפיע על כל עומק החיים. ולכן יש ויש להזכיר אותו ואת מחשבותיו הנשגבות גם אחרי עידן ועידנים (בעקבות היראה עמ' רעב).

מי היה איש פלא זה?

¹ "בעקבות היראה", מהד"ב, מוסד הרב קוק, תשמ"ח, עמ' רעג. יש לציין שהרבה מן החומר אשר נדפס ב"בעקבות היראה" יצא לאור לראשונה באחד משני מקומות: בכת"ע "שורון" בעריכת ד"ר יוסף וולגמוט זצ"ל, שיצא לאור בברלין, או בכת"ע "הנאמן" — ירחון חרדי מוקדש לדור הצעיר" אשר יצא לאור בטלז שבליטא, ואשר הודפס מחדש לאחרונה (תשנ"ו) ע"י מרכז "זכרון קדושי פולין" ת. ד. 3620, אשדוד, 77135.

ר' אברהם אליהו נקרא על שם אביו, שנפטר — אף הוא בשנת השלושים וארבע לחייו — לפני הולדת בנו. ר' אברהם אליהו האב נודע כ"עילוי מרקוב", והיה ידידו של בעל ה"חפץ חיים" זצ"ל (בעקבות היראה, עמ' רסט). הגר"ד סלובייצ'יק זצ"ל סיפר שזקנו, הגר"ח זצ"ל אמר:

אין אני מאמין בעילויים ששמים מהלך לפניהם. רק אחד היה יוצא מן הכלל, והוא העילוי מרקוב שלא האריך ימים (בעקבות היראה עמ' רפ"ה).

מסופר שבשנת פטירתו ניגש ר' אברהם אליהו האב לא' מידידיו ולחש לו שחשש שלא יוציא שנתו. לשאלת רעו בשל מה חשש זה, אמר לו:

כי חש הוא לעצמו עתידות לא טובות, שנה זו, משום שזה כל עשרת ימי תשובה לא נתחדשו לו שום חידושי תורה. דבר זה כל כך הפליאהו עד כי היה בעיניו לסימן רע ויפג לבו. ואכן כך היה, כי באותה שנה מת מיתה חטופה. (הנאמן, אייר-סיון תרפ"ט, עמ' 13).

ר' אברהם אליהו הבן נולד, וכילה את שנות ילדותו, בבית אבי אמו שבקיידן, פרבר קובנו שבליטא. קטע מיומנו של ר' אברהם אליהו מתרס"ב — בהיותו כבן י"ב — מגלה את מעמקי נפשו ואת ניצני המחשבה הנוקבת אשר התפתחו אצ"כ:

בשעת עייפות הרוח, — בשעה שהזכרון מחיה את צללי העבר וקור חודר מהם אל הלב, — בשעה שהרעיון, כמו שמש סתיו, מאיר על הערכוביה של ההוה, ומתבדר בזעף על מקום אחד, מאין אונים להתנשא אל על ולעוף קדימה, — בשעות הרעות האלה של עייפות הרוח אני רגיל לצייר לפני, בדמיוני, את אפיו הנשגב של האדם. האדם! כאילו שמש ילוד בנפשי, מדי זכרי אותו... האדם... עזוב לנפשו וחפשי, כמו העולם, פוסע לו שפי — קדימה! או מתנשא לו שפי — למעלה! האדם היפה והטרגדי... אבד בין ערבות הציה, יחידי על כדור-ארץ הטסה במהירות במרחביה שאין לו סוף יחיד, ומעונה בליחשך ע" השאלה המענה את נפשו: — "בשל מה הוא חי?" — יחידי הוא שואף בעזמה — קדימה! ולמעלה! בדרך הניצחונות על רזי ארץ ושמים. — קדימה ולמעלה... (בעקבות היראה עמ' קנג).

בעת ההיא נישאה אם ר' אברהם אליהו לאיש העיר טלו, ור' אברהם אליהו היה מקורב מאד לאביו החורג, ואף קרא לו "האב" (בעקבות היראה עמ' ח). משך השנים הבאות למד ר' אברהם אליהו בישיבה שבמקום. בהגיעו לגיל שש עשרה נמשך ר' אברהם אליהו אחר רוח תנועת המוסר, ונסע ללמוד בישיבה שבקלם, מיסודו של הג"ר שמחה זיסל זיו זצ"ל². משם הוא עבר לישיבה המפורסמת שבסלבודקה,

2 ראוי לציין ששירו המפורסם ביותר של ר' אברהם אליהו (אשר היה משורר בתסד עליון)

שבראשה עמדו "דער אלטער" הסבא מסלבודקה, הגאון נתן צבי פינקל זצ"ל והג"ר משה מרדכי עפשטיין זצ"ל. ר' אברהם אליהו נשאר בסלבודקה שבע שנים, עד שפרץ מלחמת העולם הראשונה הכריחו להישאר בבית אמו בטלז. בסלבודקה מצא ר' אברהם אליהו את מנוחתו ונחתלו. לרגל יום הולדתו העשרים ואחד חרט ביומנו את רישומו בזמן בואו לסלבודקה לפני ארבע שנים (בעקבות היראה עמ' רמט):

פה חוזר הגלגל! פה מתחילים חיים חדשים! — ובערב אחד, בשוכי מבית המשגיח [הסבא], אחרי שמעי דברי כבושים כבירים שחדרו עמוק ללבבי, שרפתי בחוזק יד — את כל השירים וכל הכתבים. ניצחון גדול הרגשתי בקרבי בשעה הגדולה היא ואיני יודע אם עוד יהיה לי כחיי רגע יפה ונהדר מלא עוז ואמת כמותו!

מני אז מורגשת הטעמה אחרת ברשימותי של ר' אברהם אליהו, הטעמה של שמחה, פעמים אפילו עליזות. ברשימה שרשם זמן קצר אחר בואו לסלבודקה אנו מוצאים את הנקודה העיקרית שבמהלך מחשבותיו:

החרב היותר חדה המונחת על צווארנו ואינה נותנת אותם להתפשט בקומה זקופה נגד החיים, הטבעות של ברזל היותר כבידות המעיקות על אצבעותינו ומעכבות אותן מהתכנס לאגרוף חזק אחד כלפי אירופה "החצופה" הנלחמת אתנו — הם אותם הרעיונות הגדולים ע"ד הבליות העולם הזה שהוריש לנו ה"מוסר" מבלי ללמד אותנו מתי להשתמש בהם ומתי לסור לאידך גיסא... בהיפגשנו עם גל קטן של חיים, עם מעצור אחד של העולם הזה, אנו מבטלים אותו מיד כעפרא דארעא, ונסים ממנו בנשימה אחת, מבלי התבונן כלל: מה יש לנו לענות עליו? מה תובע הוא מאתנו, ואם באמת מודים אנחנו לו במקצת או כופרים בכל?... כל עבודתנו לאלקי ישראל אינה אלא מ"יראה" חלשה (לא יראת החטא הגדולה של לוצאטו...) מחששא של רפיוך העצבים פן נכשל ח"ו בדבר שאינו הגון... אנו אין לנו אלא... גמגום של מלים: "שמא, שמא, שמא לא טוב כך... פן, פן, פן לא נאה כך"... וכזה אנו מחזיקים אותנו ליראי שמים. אוי לאותה בושה וכלימה! איה הבריאות האכירה של שכל-התורה? איה האכירות הכריאה של ההוראה התלמודית שלנו הנוקבת כ"דין" את ה"הר"?

"שקעה חמה" (בעקבות הידאה עמ' קצא), אשר מלא יגון נפשי והתלבטויות על תכלית חיי אנוש עלי חלד, חובר על ידו לפני בואו לקלם או בעת שהותו שם, ואין השיר משקף כלל את האישיות מליאת השמחה אשר היה ר' אברהם אליהו אחרי בואו לסלבודקה. (ברצוני לציין שהפעם הראשונה ששמעתי על ר' אברהם אליהו היה בהיותי תלמיד בכתה ט' בישיבת נתיב מאיר בעיה"ק, וכיום אביב אחד הוציא הר"מ, הרב ר' אברהם כ"ץ נר"ו, את הכתה, הושיב אותנו על הדשא, ולימד אותנו שיר זה.)

— ומשום כך אנן ועשים לחלשי השכל-הניסיוני, לפקפקנים גרידא
 אתו דעת-מכללת הרצוג, המעוררים געל נפש, ומשום כך איננו יכולים ליכנס בשיחה עם מאךד הוא,
 לברר וללכך לפניו את הגיונותינו כמלים חריפות וקצרות, כאשר הסכינו
 לעשות חכמי התורה בכל דור ודור, וגם אחרי כנוס רב של כוחות הלב
 והמחשבה אנו מוכשרים לפלוט רק את הפראזה: "רחוקים אתם מן התורה,
 טובעים אתם בבוץ החיים, על כן לא תבינו אותנו!" אבל התורה מה אומרת?
 "שובו לאשר העמיקו סרה..." התורה יש לה מלים ובאורים גם בעד אלה
 אשר שכחו כבר את לשון בני האדם...
 הוי, עם שפנים, עד מתי תהיו לשפנים! (בעקבות היראה עם קנד).

שנותיו של ר' אברהם אליהו בסלבודקה היו מלאי התעלות — והתעמקות.
 ברשימותיו הוא מטפל בצורה פתוחה וברורה באידיאלים ובאידיאולוגיות, הן של
 אירופה המודרנית והן של הציונות. הוא מטיל תחת בקרתו מגוון עשיר של הוגי
 דיעות, מביאליק ועד טולסטוי, ובורר מה לקרב ומה לרחק. הוא עורך לעתים קרובות
 את חשבון נפשו הפרטי, ובוחר עבודתו את בוראו, תוך כדי הערכות נמשכות של
 חובתו ותכליתו בעולמו. למרות שלקוראים כערכנו ברור הדבר שהשתייך למדרגה
 העליונה של בני עליה, אלה שניתן לקרותם "בעלי מוסר" באמת, הוא בעצמו
 מסתפק בכך.

ר' אברהם אליהו היה תלמידו האהוב ביותר של הסבא³. קשר הדוק היה ביניהם,
 ור' אברהם אליהו הרגיש שהסבא מיועד למחשבותיו הכי נסתרות. תוך כדי שיחה
 מסוימת בשנת תרע"ג העיר הסבא על רוחות הזמן שהטרידו את ר' אברהם אליהו:

מבין אני לרעך... יודע אני מה שאתה צריך לחשוב עתה. תמה אתה על כל
 אותם הדברים שעומדים ברומי של עולם, כל אותם השאיפות והמגמות
 והרצונות שעל ידם הולכים ונגרים נחלידם שאין להם סוף מדור לדור
 וממדינה למדינה, כל אותן המדות המנצחות בקרב החיים — תמה אתה
 עליהם, איכה נחשבו פה, בד' אמות שלנו, לנבליחרש שאין להם תקנה,
 לצללים שאין בהם ממש? מבין אני לך, גם אני תמה כמוך, אבל אין תימהון
 זה מביאני לידי עיוורון! האמת היא אמת, אע"פ שיש עליה חולקין! ואני
 לעצמי, לפי הבנתי (לא לפי מעשי) איני רואה בכל הרצונות אלא דמיונות
 כוזבים בלבד!! (בעקבות היראה עם קס).

ר' אברהם אליהו כותב על אופן התבטאותו של הסבא:

האמרה האחרונה הזאת יצאה בעוז נפלא, ונדמה היה כאלו גזרה את האויר
 לגזרים.

Reb Yaakov: The Life and Times of HaGaon Rabbi Yaakov Kamenetsky, 3
 Mesorah, New York, 1993, p. 85.

ר' אברהם אליהו הבין: התעלות מתמות הינה עיקר החיים עלי אדמות, ואילו כל נטיה, שאיפה או מטרה אחרת, טפילה היא. הפרספקטיבה הסלבודקאית שקיבל ר' אברהם אליהו מרבו משתקפת בצורה בולטת בשיחה של הסבא שר' אברהם אליהו רשם לעצמו:

מה הוא האדם החי ומה הוא העולם הזה? — אין לך עשב מלמטה שאין לו מלאך מלמעלה, המכהו ואומר לו: גדלו! והאדם מטייל על רכבות עשבים, דורך עליהם במנוחה ובקלות, ועושה עליהם מה שלבו חפץ, ואינו מרגיש כלל כי עומד הוא על במתי החכמה, כי תחת רגליו מוטלים תכליות החיים של מלאכי ה' אשר כל הוויתם הוא רק לגדל עשב אחד קטן... "וכל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה", וגם העשב הפחות הזה לא נברא אלא בשביל האדם, בא וראה מה גדול הוא האדם!... כמה צריכה היא נפש האדם להתרומם, בצאתו החוצה ובסקרו בעינו על כל אלה החבורות-חבורות של מלאכייצירה, שנבראו רק להנאתו. הלא ימלא אז לבו הדרת-קדש ורחשי תודה על כל הכבוד הזה שנעשה לו, על חופת השמים שנשתטחה עליו לגאון ולתפארת, על רצפת הדשא הירוק הרך כמשי, ועל האויר הזך והבהיר המוכן בעדו לנשימתו. איכה יעיז האדם ליכנס לתוך אהלי-הקדש הזה בנעליו המטונפות ובכגדיו הצואים? איך לא יבוש בלבו להרהר בשעה זו בכל אותם ההבלים הריקים והפוחים!... כל העולם הזה בכלליו, בפרטיו ובפרטי-פרטיו, זכרון הוא לנו על כל צעד ושעל לדעת את ה', "בכל דרכיך דעהו" (בעקבות היראה, עמ' רכא)⁴.

התעלותו של ר' אברהם אליהו בעבודת בוראו נתלוותה בפיתוח כשרונותיו הכבירים בתחומים אחרים. מסופר שכאשר נשא הג"ר אהרן קוטלר זצ"ל את בתו של הג"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל, העביר ר' אהרן "פלפול" מסובך להפליא, אשר עקב היקפו ועומקו נלאו השומעים להבינו. אז קם ר' אברהם אליהו, וחיוך נסוך על שפתיו, וחזר בדייקנות על השיעור — בתרומים⁵!

ר' אברהם אליהו חשב לפעמים שכבר הגיע הזמן לעזוב את סלבודקה, ואף עשה זאת מפעם לפעם, בהרגישו שההדגשה על העבודה המוסרית היתה מדי אינטנסיבית. ברם פעם אחר פעם חזר למקום, ואף כתב:

4 אפייני לאסכולת המוסריות (להוציא ישיבת טלז, עובדא שנעיר עליה בעו"ה בהמשך) הינה ההתעלמות מן היסודות שבתורת הנסתר שניתן לדון בהן כאשר מתייחסים לדברי חז"ל אלה. ההדגשה הינה על הלקח המוסרי, ההשלכה ל"צירוף הבריות" שיש בדברי אגדה אלה. המיוחד שבגישה הסלבודקאית הינה הכוונת הלקח ל"גדלות האדם" — מן עקרונות היסוד של הסבא.

5 בעקבות היראה, עמ' רעז ורצו. ר' אברהם אליהו היה תנון בכשרון מיוחד בתחום זה. מסופר שכאשר חזרה ישיבת סלבודקה מגלותה כתום מלחמת העולם הראשונה, ואף ר' אברהם אליהו חזר לבקרה, חזר בתרומים על שיחתו הראשונה של הסבא (Reb Yaakov, שם).

סיני אחד יש לנו בדורנו זה — סלבודקא שמה! וכל הפורש מן הסיני אל יקווה למצוא אחר: יותר נכון, כל הפורש מן ההר נופל בבקעה... (כעקבות היראה, עמ' קצד).

ר' אברהם אליהו כילה את שנות מלחמת העולם הראשונה בטלו, והתעמק בלימודיו ורכש אז ידיעות מקיפות בש"ס, בבלי וירושלמי. הוא יצר קשר עם רב העיר וראש ישיבת טלז, הג"ר יוסף ליב בלוך זצ"ל. למרות שר' יוסף ליב וישיבתו הזדהו עם תנועת המוסר, שיטת המחשבה והעבודה בטלו התבססה גם על יסודות "עולמם של יודעי ח"ן" — תופעה שהיתה נדירה בעולם הישיבות הליטאיות⁶. וכך כתב הגרי"ל לזכרו של ר' אברהם אליהו:

רבים וכן שלמים יעריכו את אישיותו של אהוב נפשי, גאון צעיר, המנות ר"א קפלן ז"ל בתור פועל ומשפיע, מורה ומאיר, כפי אשר הספיק להראות במשך ימי חייו הקצרים. אך בלבי עוד חי רגש האהבה וההוקרה, אשר עורר בי תמיד, בהיותו תלמיד בבית מדרשנו הגדול ואת אשר רחש לו לבי אז אעלה בזה על הגליון.

מצויין היה ר"א קפלן באהבתו לחכמה ובתשוקתו העזה לידיעת התורה והבנתה. כשם שהיה ראשון במעלה כך היה תמיד ראשון בזמן, מקדים ומשכים אל השיעורים והלימודים בהלכה ובאגדה...

אוהב חכמה הוא התרגום של התואר המקובל "פילוסוף", כי מושג שם "חכם" אין לו שיעור, ומיוחד הוא בעיקרו למי שהחכמה שלו, אבל גדול האדם, איש רם המעלה, מסומן בשם אוהב חכמה, ועל מעלה יתירה במדרגת החכמה צריך לעמוד האדם בכדי לשאוף אליה, וסגולות נפשיות נעלות ונשגבות דרושות לו, בכדי לטעום את צוף אמריה ולהרגיש את נועם דבריה. וכן חכמינו ז"ל תאור את גדוליהם בשם "תלמיד חכם" כאשר זאת היא המעלה הנפשית הנכונה לאדם כאשר הוא אדם, להיות תלמיד החכמה.

תוארים אלה היה ההולמים לו לאהובי המנוחו הנ"ל (הנאמן הנ"ל, עמ' 3).

לקראת סוף המלחמה, התחיל ר' אברהם אליהו לעסוק בצרכי ציבור והרבצת תורה. הוא השתתף בייסוד תנועת נוער תורנית, "תורה ועז", ותנועה מקבילה לבנות

6 יתכן שנטייה למיסטורין מתגלית בשירו של ר' אברהם אליהו מתר"ף "הארע" (כעקבות היראה עמ' קפב, רנז). ידוע גם שלר' יוסף ליב היה יחס חיובי לעולם היהדות של אשכנז — יחס שכנראה לא היה לסבא מסלבודקה. מסופר שהסבא אכן התנגד לתכניתו של ר' אברהם אליהו לעבור לברלין. יש מקום להשערה שר' יוסף ליב היה זה שעודד אותו בצעד זה. אולי גישה חיובית זאת נעוצה בשנות מגע עם התרבות היהודית שבגרמניה משך הכיבוש בימי המלחמה. ואולי גם את הפעילות נוסח תירדי אשכנז של ר' אברהם אליהו לקראת סוף המלחמה יש לזקף על חשבון זה.

"אגודת בנות ישראל"⁷. בתום שנות המלחמה, בשנת תרע"ט, העניקה ממשלת ליטא העצמאית אוטונומיה לחושבים היהודים. התנועה שר' אברהם אליהו עזר להקים גדלה עד שנהיתה הסתדרות עם שלוחות ככל רחבי ליטא, ונקראה בשם "צעירי ישראל"⁸. ר' אברהם אליהו ייצג את התנועה בוועד הלאומי של יהודי ליטא, והיה אחד מן היושבים בראש מחלקת החינוכית. ברם ר' אברהם אליהו התלכט לגבי התעסקותו בצרכי הציבור, וכתב על זה:

אולם מתוך כל ריבוי העבודה הזו תשמע נפשי קול מדבר: "והתורה מה תהא עליה? תורה זו שעמלת עליה כל ימי נעורים, שבזכות לה את כל הגייגך ושנעשתה לך למקור חיים וענג — האם תעזבנה עתה ונסשתה? זו תורה וזו שכרה?!"... אמנם אמת, נכון הדבר, כי גם עבודה זו שבקורסן תחילתה תורה וסופה תורה תחילתה מתתורה לצעירים העומדים על מפתן בית-החיים וסופה מתתורה לילדים שילמדו מפיהם בימים יבואו — אבל סוף סוף אין כאן מקום לכל אותו המקצוע הרחב והנאור, הככיר והנשגב, אשר נקרא לו "לומדות", אותו הטיוול הנהדר בסירת מחשבתי על גלי ים התלמוד... במקום פנטסיה להיות ראש בית-מדרש למורים, הלא תוכל לשמש לפני ברעיוני הפנטסיה להיות ראש ישיבה (בעקבות היראה עמ' רא).

התקופה האחרונה בחיי ר' אברהם אליהו התחילה בשנת תר"ף. בשנה הזו נשא אשה בת משפחה מיוחסת מטלו, והזמן לשמש ר"מ בכיהמ"ד לרבנים מיסודו של הגר"ע הילדסהיימר זצ"ל בברלין (ה"סמינר"). תכונתו הנפלאה של ר' אברהם אליהו ללמוד מכל אדם הועילה לו לקלוט תוך זמן קצר את דרכו של ראש הישיבה של הסמינר, הגר"ד דוד צבי הופמן זצ"ל ה"מלמד להועיל" (בעקבות היראה עמ' רעו), ולאחר פטירתו של הגרדצ"ה היה ר' אברהם אליהו ראש עורכי תשובותיו

7 דודתי-קנתי, מרת לאה הולצברג שחיי, היתה תלמידה של ר' אברהם אליהו בטלו בחקופה הזו, ולהבחילת, אחיה, סבי הרה"ג ר' דב יהודה שחט זצ"ל אף הוא היה מן המושפעים מר' אברהם אליהו (סבי היה גם ידיד נפש של אחיו של ר' אברהם אליהו, בן אמו מזווג שני, הרב יצחק אליעזר רבינוביץ זצ"ל הי"ד, שנספה בחורבן טלו בש"א). שמעתי מדודתי שבעקבות השפעתו של ר' אברהם אליהו נסע סבי מאוחר יותר לאוניברסיטה בלייפציג. נפלא היה לראות, בשיחות עם דודתי, איזו התלהבות עורר זיכרונו של ר' אברהם אליהו אחרי למעלה משבעים שנה;

8 ר' אברהם אליהו אף כתב המגן לתנועה, אשר מתחיל:
אחים לעבודה כולנו יחדיו / נעבדה, נעמלה, נכונה לדור / דור בריא ורענן, דור על מעבדיו / תהיה תורתנו לו שמש אור / דור חי בתורה, דור חי ביהדות / דור בני עם חפשי, חפשי מכל עבדות / דור בני עם קדוש, עם עובד השם / נעבדה, נכונה לחיים והם! (בעקבות היראה עמ' קפא).

הבית השני של השיר מתמקד בארץ ישראל ובלשון הקודש. ר' אברהם אליהו אהב את אה"ק בכל נפשו, וכותב לעתים קרובות על שאיפותיו לעלות ולפעול בארץ. אי אפשר להימלט מן המחשבה שמטרת המגן זה היתה לשמש תחליף ל"התקה".

לדפוס. ר' אברהם אליהו החל לשמש ככותב לשאלות בענייני הלכה מכל רחבי גרמניה, וכאשר נפטר גרדצ'ה בתרפ"ב, נתמנה ר' אברהם אליהו לראש ישיבת הסמינר. כראש המוסד התורני החשוב ביותר בגרמניה, נעשה ר' אברהם אליהו אחד מן הכותבים והמנהיגים הגדולים שבמדינה.

ר' אברהם אליהו היה הראשון שהביא את הדרך הליטאית והמחשבה הלמדנית המעמיקה לאשכנז — מדינה שעד אז היתה הרבה יותר קרובה לדרך ההוגרית. שנתיים אחר כואו לברלין כתב ר' אברהם אליהו:

...כי תחת אשר בראשית עבודתי הייתי אומר לנפשי, כי שיעור של טלז אינו יכול להיאמר בברלין, אני יכול עכשיו לומר לי, כי שיעור של ברלין יכול להיאמר בטלז" (בעקבות היראה עמ' רד).

אחד מהישגיו הגדולים היתה השפעתו על תלמידיו להמשיך את לימודיהם כישיבות ליטא⁹. ברם על כל מה שפעל ר' אברהם אליהו עלתה הצלחתו בהבאת תורת המוסר ליהודי אירופה המערבית. היסוד להצלחתו היתה התנהגותו, שהיתה למופת, ואופיו, שעבר צירוף אחר צירוף. על יסודות אלה סללו שיחותיו המוסריות את הדרך עבור תלמידיו להשלים את המישורים הרוחניים והנפשיים שבהם. על השיחות האלו כתב אחד השומעים שהן:

הציתו לכות ברקי אור רעיונות, נגוהות הציפו ראשים, רטט מזכך תקף את כל ההווה... בוקע אור יקרות מסביב, משתלט ענג מסביב. בפנים ולפני ולפנים... נכספת וגם כלה הנפש לשמע כן יותר ויותר דבריו של הרב. תרעפנה נא אמרות החן, ירכו נא זרזיפי האורה, יימשך נא, ישגא נא שטף צוף אמרי קשט סלה, סלה... בוקע ועולה תוקף וסוחף רצון אדיר, תשוּקָה כבירה להטיב ולהיטיב, לעלות ולהעלות, ער להיות, טהור להיות בכל הליכות האדם, להימסר לגמרי לנגהות קדושתה של תורה ובה לעשות חיל... (בעקבות היראה עמ' רצד).

עבודתו האישית היתה לשם דבר, וכך כתבו:

מי שלא שמעהו קורא בליל הפסח את ההלל באכסטזה של מעלה ובנעימה אשר יצר לעצמו עוד בימי ילדותו — לא ראה חיי יהודי בדורנו. מי שלא

9 שמעתי מבנו יבלח"א, ר' צבי קפלן נר"ו מעיה"ק ירושלים ת"ו, ועי' במאמרו של הגר"י סרנא זצ"ל ב"דברי תלמוד" ח"א (מוסד הרב קוק, תשי"ח) עמ' 1, שהופיע לראשונה כמכתב ב"הנאמן" הנ"ל, וגם ב"הקדמת העורך", ר' צבי קפלן, שם, עמ' יב. יש לציין כאכזבה שלמרות ש"בעקבות היראה" נדפס הלוך וחוזר במהדורות מהדורות, הרי ש"דברי תלמוד", ספר של ב' כרכים המכיל את כתביו של ר' אברהם אליהו בתלמוד ובהלכה (ואשר בעז"ה נייחד עליו את הדיבור בחלק ב' של מאמר זה) כבר אול מן השוק מזמן, וא"א להשיג את הספר. אמנם מאמרו של ר' אברהם אליהו על עריכת פירוש חדש לש"ס (כלי הנספחות), אשר נוכיח בהמשך, נדפס ב"הנאמן" הנ"ל.

ראהו רוקד רקוד הרבי מקוצק בשמחת החג — לא ראה שמחת יהודי בדורנו, היה והחיה (בעקבות היראה עמ' רצז).

ר' אברהם אליהו לא נטש לרגע את הרצון להתעלות. רשימותיו מתקופת היותו כברלין מלאים ביקורת עצמית והתחננות בפני ה' לעזרה בהשתלמות (עי' בעקבות היראה עמ' קסה-קסז) הוא נהג כל שנה לחזור לימים הנוראים לסלבודקה, לשאוב ממקורות עבודתו. הסבא סידר שבתקופות אלה יתאכסן ר' אברהם אליהו יחד עם תלמיד צעיר בימים ההם — הגר"י הוטנר זצ"ל. (כך שמעתי מאת תלמידו של הגר"י, יבלח"א, הרב ר' מתתיהו גרינבלט נר"ו מק"ק מונסי שבניו יורק).
השפעתו המוסרית של ר' אברהם אליהו לא הצטמצמה לכותלי בית מדרש הסמינר. רוחו של ר' אברהם אליהו היתה מהכוחות שדחפו את ד"ר נתן בירנבוים זצ"ל ומקורביו מכל רחבי הגלות האירופאית — מערבית, מזרחית, ואף מארץ ישראל, לייסד את תנועת "העולים", לפעול עבור התעלות בסגנון המוסרי האופייני בכל תחומי החיים, הפרטיים והציבוריים ("דעת, תפארת, רחמים") של האומה הישראלית¹⁰. בקול קורא שהתפרסם בביטאון אגודת ישראל בגרמניה וב"הנאמן" בשנת תרפ"ח (טבת, עמ' 2) מטעם "העולים" נאמר:

פה עלינו להוכיר שם איש אחד שלדאבוננו כבר נפטר והלך מאתנו: הרב ר' אברהם אליהו קפלן ז"ל היה בתוך אלה שהתחילו להתרכז תחת רעיון ה"עולים" לפני איזה שנים שבא על החתום גם על הקול קורא הנוכחי. בוודאי היה שמו כתוב על הקול קורא הזה והיה משתתף בעבודתנו גם עתה לעזר ולהועיל, אם היה עוד בחיים.

ר' אברהם אליהו נפטר בצורה פתאומית¹¹, ביום ט"ו לחודש אייר שנת תרפ"ד. על מצבתו נחרטו בין השאר מלים אלה:

10 עי' במאמרו של כותב זה: "Der Aufstieg: Dr. Nathan Birnbaum Zi'l, Ascent and Agudah", The Jewish Observer, New York, May 1997.

11 שמעתי מדודי זקני, ר' יוסף דב הלוי הולצברג נר"ו מעיה"ק ירושלים ת"י, שהן ר' אברהם אליהו הבן, והן ר' אברהם אליהו האב, העילוי מרקוב, נפטרו משטף דם פתאומי במוח, בהיותם שקועים במחשבה בלימוד. (משפחת דודי, ובפרט אביו, ד"ר רפאל יצחק הלוי עציון זצ"ל, שלפני עלותו ארצה עמד בראש המערכת החינוכית "יבנה" שבטלז — ואשר דבריו לזכרו של ר' אברהם אליהו מופיעים בהנאמן הנ"ל עמ' 30-32 — היו מקורבים מאד למשפחת ר' אברהם אליהו, ואף לאלמנתו ובנו שעלו ארצה אחרי פטירתו). כנראה חשש ר' אברהם אליהו שלא יאריך ימים, שהרי מיום הולדת בנו התחיל לכתוב יומן בשם "למען יהיה עמו כאשר יגדל", והרי קטע ממנו:

סודן של ישראל, זה העיקר. ימי העולם הזה לא כל כך פשוטים הם, רבים סודותיהם. כל המטה אוזן שומעם, אבל מי שאינו שומעם ממשמע שאינו מטה אוזן... והמטה אוזן ישמע את רגנת הסודות המהלכים מעולם ועד עולם דרך העולם הזה, והנה היא ספוגה כולה בסודן של ישראל... (הנאמן הנ"ל, עמ' 23).

איש יהודי, גדול דעה ומעולה תישיב לכתוב רוח.
שר התורה, אדיר האמונה, אביר התכונה ונעים זמירות.
אוהב לרעהו כמוהו וחביב לכל רואהו,
לתלמידיו אח ונפשם בו קשורה.
בזוהר הרקיע הזהיר מזרח ומערב.
שקעה חמה בלב יומה.

אחרי פטירתו הפתאומית של ר' אברהם אליהו הופיע הספד מזעזע בכתב העת
"ישורון"¹².

מעולם לא נראה בברלין חזיון דומה של קינה כזאת שנשמעה בעת שהובא
ר' אברהם אליהו קפלן למנוחת עולמים. ההתבטאויות של יגון קודר, הבכיות
הממושכות, של יהודי מערב אירופה אשר הורגלו בריסון רגשותיהם, לא די-
להסביר אותם כתגובה למאורע הטרגי של אב צעיר שנקרע ממשפחתו ושל
קריירה מבטיחה שנגדעה. היה בזה הרבה יותר. ממעמקי תהייה הכרה בקעה
תחושה אשר שברה בכוחה הכביר כל צורה מקובלת של התנהגות, תחושה
שאמרה לנו שמוות זאת הכתה את כולנו והביאה לסוף הרושם הקדוש אשר
שיכנע את כולנו, כי זה האיש היה המיועד להביא לידי תחיית היהדות
בגרמניה.

ב. עולם מחשבתו

הדוגמא שהאירה את דרכו של ר' אברהם אליהו היתה מרן הג"ר ישראל סלנטר
זצ"ל, מחולל תנועת המוסר — אישיותו ודרכיו. לפי ר' אברהם אליהו, יש להגדיר
"מנהיג בישראל" ע"פ הבטה אל ר' ישראל:

שום "מרכז", שום "ועד הפועל", ואפילו "מועצת גדולי התורה" ו"כנסיה
גדולה" ככבודן ובעצמן, לא יעצרו כח כלם יחד לקנות להם בלב העם אותה
חשיבות ואותו כבוד שהוא רוחש לתלמידיהם גדול בשעה שהוא נגלה לו,
לא בתור באיכוחה של מפלגה ללמד פוליטיקה לרבים כי אם בתור צנוע
יושב־אהל הלומד תורה בינו לבין עצמו ומוסר מה שלמד לתלמידי בית
מדרשו, מורה דרך בנחת לבני קהילתו, ובין כך וכך נקנה לו שמיטוב בכל

12 ראה תרגום הספד בספר "Three Generations: The Influence of Samson Raphael Hirsch on Jewish Life and Thought, Jewish Post Publications, London. 1958, p. 77.

בספר זה מאת דיין הרב יצחק גרינפלד זצ"ל, מעמ' 74 והלאה ישנו חומר ביוגרפי חשוב על
ר' אברהם אליהו ועל ממלא מקומו, חברו מסלבודקא, הגרי"י ויינברג זצ"ל, בעל ה"שרידי-
אש". בספרו של הגרי"י "לפרקים" (בילגורי, תרצ"ו) עמ' קנה, מופיע הספדו על ר' אברהם
אליהו.

תפוצות ישראל על שם תורתו, יראתו וחכמתו... די לכך לזכור את שמו של ר' ישראל סלנטר ז"ל בכדי להסכים אל האמור (בעקבות היראה עמ' קא).

מנהיג אמיתי — ממשיך ר' אברהם אליהו, הולך בעקבות ר' ישראל, משלים את עצמו, ועי"ז משפיע אף על אחרים. וכך, הרבה ממאמריו עוסקים בבירור ויישום גישת ר' ישראל לנושא הנידון. וכך כותב ר' ישראל במאמרו הנפלא "שני דרכים" על ההבדלים שבין חסידות חב"ד של האדמו"ר מהר"ש זצ"ל מליובאביטש והגישה המוסרית של ר' ישראל:

המוסר אינו חולק על החסידות. לעתים קרובות, רווה הוא גם נחת ממנה. בייחוד, מן החוסך היהודתי שלה, היכולת שלא להתבטל בפני הסביבה; או מן גלוי הלב שבין אדם לחבירו, המרכך את הנימוסיות החיצונית השוטה, האירופאית; או מן הנכונות להתמסר למען מטרה נעלה, ולוותר לשמה, בקלות כ"כ, על הרגלי-חיים נוחים; או מן רוח הנעורים במצוות ובמעשים טובים, אשר לא תפסק ולא תיבול עד זקנה ושיבה; ועוד מעלות כגון אלה, אך כפי שנאמר כבר לעיל, "יש לו גם בקורת" עליה. והביקורת גדולה היא: רואה הוא את החסידות כחיצונית יותר מדי, כרעיונית-מופשטת יותר מדי. יותר ממה שיש לו לחסיד מן החסידות — הריהו משלה את נפשו כי יש לו ממנה. אכן, החסידות עצמה יש לה עסק במחשבות עמוקות ובמעשים גדולים, אך בנוגע למהותו של החסיד, הריהו נשאר ועומדת בחוץ. חודרת היא אמנם אל תוך-תוכם של בעיות-התורה הגדולות ביותר, שבין בורא לנברא, ושבין הנבראים לבין עצמם, אך פחות מדי חודרת היא אל תוך ה"אני" של האדם, כדי לראות היכן הוא עומד בחשבון-עולמו, בחשבון כל חובותיו בעולמו, וסימן לדבר: החסיד מטיב לבקר את זולתו, אך את עצמו — מעט מאד. החסיד הממוצע משלה את נפשו, דרך משל, כי ניגון שהוא מגן הריהו דבר היוצא מן הלב, וכי הדביקות שהוא שרוי בה מקורה בנשמה, אף כי יתכן מאד, שאינם אלא מצבי רוח בני-חלוף, ואין להם שייכות לעיקר מהותו¹³.

ודאי שאין לחרוץ משפט בנקל על דברים כגון אלה. לא נוכל לומר לחסיד — ואפילו לפשוט שבפשוטים — בעת היותו שרוי בדביקות, שאינו אמיתי דיו. אבל אותה "תביעה עצמית" מתמדת, אותה מחשבה: "יתכן שאני משלה את נפשי", אותה מחשבה מתמדת "על אודות עצמו", המחשבה המתעוררת עם כל פרט בר-ערך בהנהגת החיים: כלום לא נטיתי כאן מן הדרך הישרה? — כל הנכלל באותו רעיון שתנאי קודם ל"שוייתי ה' לנגדי תמיד", כל זה מצוי במוסר, יותר מאשר בחסידות (אם לא נהא מחמירים יותר מדי, ולא

13 יש להדגיש שלא היחה כוונת ר' אברהם אליהו לשלול את כוחו של עולם הניגון כאמצעי לדביקות בה' — מי לנו גדול בתחום זה מר' אברהם אליהו עצמו? (עי' בעקבות היראה עמ' רטו-ריז).

נאמר, כי בחסידות אשכנזי-מזרחי-מזרחית שאין זה מצוי כלל). הבעש"ט ז"ל ותלמידיו, ודאי שידעו מזה, ואף דברו על זה — אך בהמשך הזמן, נשתקע הדבר אטיאט... (בעקבות היראה עמ' כב)¹⁴.

ר' אברהם אליהו ממשיך להביא דוגמאות של ביקורתו העצמית על כל צעד ושעל של ר' ישראל. ר' ישראל היה שוקל כל פעולה, להבחין שמא יש בה שמץ פסול זה אשר קוראים אותו חכמי המוסר "נגיעה". נכספה נפשו של ר' אברהם אליהו להביא את המוסר של ר' ישראל לאירופה המערבית (יעד שהציב ר' ישראל עצמו שנים לפני כן — ע"י בעקבות היראה עמ' קכ). אחד מחידושיו של ר' ישראל היה הרעיון של "בית המוסר", מקום מיוחד ומוקדש אך ורק להתעלות מעל שאונו ובלבולו של חיי יום יום, ותוך כדי השתקעות בספרות המוסרית, לבקר האדם את עצמו ואת התנהגותו, ולערוך חשבון נפשו לעומת חובו בעולמו. ר' אברהם אליהו האמין שיותר מכל הרצאה בע"פ או מאמר בכתב, טמונה יכולת האדם להגיע לנבכי לבבו — למרות המהומות הנוראות שחיי הכרכים של המערב גורמים לנפשו — במפלט אל בית המוסר, מקום ליחידים המבקשים את ה' ללכת ולחזק את עצמם ואת הנלווים עמם בביקושם, ע"י השקטת הרוח, התבוננות וחשבון נפש (בעקבות היראה עמ' קכא).

אכן, ראה ר' אברהם אליהו את המוסר כאמת המדידה של כל תופעות וענייני תבל. יש לקחת לדוגמא את השקפתו של ר' אברהם אליהו "על חכמת ישראל וחכמת האומות" (בעקבות היראה עמ' כז-לא, ובפרט עמ' כח). ר' אברהם אליהו ניגש לברר את הנושע ע"י הצגת ארבעה כללים הלכתיים המגדירים את היחס שבין לימודי קודש ולימודי חול:

- א. תלמוד תורה חייב להיות עיקר עיסוקו של אדם, לא ענין צדדי.
- ב. לימודו הרגיל והאינטנסיבי של אדם יתמקד ברכישת ידיעות תורניות (ר' אברהם אליהו הכיר בצורך לרכוש הקדמות חיוניות מסוימות כדי להבין את חכמות האומות — ברם לא טיפל בהקצבת זמן ומשאבים לצורך זה).
- ג. אין להגדיר מושגים תורניים ע"פ מושגים העולים מן חכמות האומות¹⁵.

14 במקום אחר ציין ר' אברהם אליהו שמייסדי החסידות ידעו היטב ואף הורו לשומעי לקחם שנחוץ לכל עובד ה' ביקורת עצמית נוסח תנועת המוסר, — אך ברכות העתים נשכח צורך זה (בעקבות היראה עמ' קלו).

15 ז"א שאין לערכב או למזג את התחומין. (מעניין לציין שמסופר, ששנים ספורות אחרי כן, עת ביקשו ראשי ישיבת ר' יצחק אלחנן שבניו יורק למנות את הג"ר שמעון שקאפ זצ"ל — אף הוא טלזאי — לראש הישיבה, הוא נעתר לבקשתם — ואף שימש במשרה זאת ששה חדשים — בתנאי שלימודי הקודש והחול יתקיימו בכניינים נפרדים. יש מקום להשוות גישות אלה לגישת בנו ומלא מקומו של ר' יוסף ליב, הג"ר אברהם יצחק בלוך הי"ד, אשר ביטא בתשובתו בענין לימוד לימודי חול שהביא ד"ר יהודה לוי גר"ו בספרו "שערי תלמוד תורה", אבל אכ"מ). במאמר בקורת על "יסודי המשפט העברי" של גולק (בעקבות היראה עמ' 10-עד) מכיר ר' אברהם אליהו בערך רכישת "סכום הידיעות הלשוניות וההיסטוריות וכו', הנצרכות

כבר גמרתי אותה [תורה], אלך ואלמד חכמת האומות בלעדיה... מעניין הוא לראות כיאורו של רש"י הירש ז"ל, המתאים לפסק זה: שלא להיפטר מתוכן — אשר גם בעסקנו כענפי מדע אחרים — לא נזניח לעולם את יסוד התורה ומטרתה, ולהן לבדן תהא עבודת־הרוח שלנו מוקדשת, ומאלה — אינך רשאי ליפטר מתוכן.

ר' אברהם אליהו המשיך לומר שרצונו של האדם לדעת הכל ולהגדיר את הכל — הן את החול והן את הקודש — הוא יסוד חכמות האומות. לעומת זאת גישת חכמת ישראל דורשת את ההכרה שאין ביכולתנו לדעת ולהבין את הכל. הרי שלמרות הרצון של בני אדם לגלות ולהשיג את סודות העבר עתיק היומין, העתיד הרחוק, את האטום הזעיר, את חלל השמים, ועל כלנה, את ה"למה" שמאחורי כל פרטי הבריאה, שאלות אלה לעולם לא תיפתרנה. הגישה המדעית, סוף סוף מוגבלת היא. שונה היא חכמת ישראל. לר' אברהם אליהו, חכמת ישראל הינה שאיפתו של העובד לעבוד את ה' בשלמות מחד גיסא: "ישמח לב מבקשי ה'". מאידך: "אין שמחה כהתרת הספיקות". אם, כאמור, נמנע מאתנו למצוא את כל התשובות שנבקש, כיצד נשמח? כמענה על כל גילוי לנו חז"ל (שבת לא ע"ב) שיש חכמה אמיתית אחת בלבד: "ראשית חכמה יראת ה'" ו"תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים". בין הראשית לתכלית: ההלכה והמצוות — והכל למען התקרב לה. טוענת הנצרות שהמדע והפילוסופיה חכמות שכליות המה, ואילו יראת האלקים הינה ענין של רצון גרידא — אם רק ירצה האדם לירא, ייראו היהדות חולקת על כך — ובחריפות. יראת ה' הינה עבודה ממושכת הדורשת חכמה, אשר על האדם לשאוף להשיג ולהתגדל בה. ראשיתה מוסר, המשכה הלכה, וסופה תשובה ומעשים טובים. אז באות התשובות לשאלות המעיקות — מאליהן:

מה רבות הן השאלות אשר תיפתרנה — ע"י שלא יפתרון! כעבור אי־אילו שנים, מופתעים מן העובדא כי השאלה אינה קיימת עוד (בעקבות היראה עמ' ל). (ר' אברהם אליהו הביא פתגם זה מפילוסוף צרפתי ידוע, רנן).

זוהי כוונת חז"ל (עי' סוטה יד, א) בדברם על הפסוק (דברים יג): "אחרי ה' אלקיכם תלכו": "מה הוא רחום אף אתה רחום וכו'". הדביקות בה"ת המתבטאת בצירופן של מידות האדם והתמסרותו להשגתו וביצועו של רצון ה' — "דביקות" זאת הינה ה"טוב" אשר ב"מעשים טובים" אשר המה תכלית החכמה. כאשר נשיג חכמת ישראל על בוריה, התשובות תהיינה מונחות בדביקות אשר השגנו. [מעין יסוד זה הוא גם הפסוק "טעמו וראו כי טוב ה'"].

לליבון יפה... " (שם עמ' עד), אבל איננו מגדיר איך יגיע האדם לאיזון נכון של התעסקות בכל התחומים השונים למיניהם.

דרכו של ר' ישראל היה להחשיב את ההתעלות¹ ככל מקום אשר תמצא [ידוע שע"פ עיקרון זה ר' ישראל עודד את ההדפסה מחדש של ספר "חשבון הנפש", ואכ"מ]. להורות עיקרון זה מספר ר' אברהם אליהו שסבו, רב מובהק ומפורסם, למד מקרא עם ה"ביאור" מאת משה מנדלסון. נשאל הרב איך יתכן שילמד ממקור כה מפוקפק. נענה הסב שהבעיה העיקרית עם ה"ביאור" הינה הגישה הפסולה לגביאים שנמצא במבואות לספרים (אשר כינה בשם "מבואות אפלים"). ע"כ השמיט הרב את המבואות שכתב"ן שברשותו, כרך את הכרכים מחדש בלעדיו, ושוב השתמש בתרגום המעולה (בעקבות היראה עם קלט).

גישה דומה אפיינה את יחסו של ר' אברהם אליהו לציונות. מחד גיסא, השיטות התרבותיות של הציונות הכללית לא הניחו לר' אברהם אליהו להתרצות להשתייכותו של ה"מזרחי" לתנועה הכללית (בעקבות היראה עם צב). מאידך גיסא הוא תלה תקוות רבות בתנועת אגודת ישראל:

ובחודש אלול שנת ה' תרפ"ג... מופיע שוב בעולמן של ישראל זמן כנסיה גדולה... מן העולם כולו, מתפוצות ישראל בכל מקום שהם. אמנם נקראה הכנסיה הזאת לא ע"י קהילות ישראל, כי אם ע"י אגודת ישראל; אבל אין ההפרש הזה חל אלא על קריאתה בלבד ולא על מהותה וערכה. בשעה שתופיע כבר כנסיה זו על במת חיינו הכלליים, ברגע שתכנס לשיבתה הראשונה ותתחיל לדון בכובדראש מתוך דעת-תורה כפתרון כל שאלות עמנו העומדות על הפרק המפורק הזה שאנו חיים בו — אז תחדל פתאום להיות אחראית רק לפני אגודת-ישראל, כי אם לפני כללי-ישראל.

ועיני ישראל אל הכנסיה הזאת! הן זו היא הראשונה אחרי מאות בשנים אשר תוכל לכתוב בראש הפרוטוקול שלה כאשר נהגו לכתוב בכנסיות "הוועדים" בימים ההם: ראשית חכמה יראת ה'. ומי בכל תפוצות ישראל, מבני איוז מחנה שהיא, שלא ישים את לבו להסתכל היטב באחריתן של דרכי-החכמה שעתידיים למצוא חברי האסיפה הזאת כדי ללכת בס אל לבי-האומה בצאתם לדרכיהם אלה מתוך אותה ראשית חכמה הנקראת יראת-ה'! (בעקבות היראה עם קיד-קטו).

ברם הוא ידע להכיר מה העניק תיאודור הרצל לעם ישראל:

הוא לא למדנו תורת משה, הוא לא למדנו הלכה ואגדה, הוא לא למדנו חכמת-ישראל ומוסריהדות — כי את כל אלה לא הורו לו מעולם. הוא נתגדל בסביבה, אשר כל אלה לא נמצאו בה. אך הוא למדנו לומר שתי מלים, בהזדמנויות כאלה אשר עד לו — לא העזנו ולא יכולנו לאומרן בהן: עברי אנכי! — אכן, בבית המדרש ליד העמוד יכולנו לומר זאת תמיד. — יכולנו אפילו לכתב זאת ולקרוא זאת בכל ספרינו ומאמרנו, בכל עיתונינו וחוברותינו, יכולנו להכריז על עצמנו כעם בכל מקום שתרצו, רק לא במקום

אחד, כאותו מקום בו מוצגים ביהודי שאת כל אומות העולם — במדיניות העולמית!

שם היינו כצאן תועה, כפי שכבר אמר פעם אחד טלזאי: "לא עם, לא עדה, כי אם עדר" (יל"ג). ולא כאותם כבשים אשר מלטפים ומפטמים אותם היינו, כי אם כאותם אשר או שגוזזים אותם, או שמוכילים אותם לשחיטה... הגיע ראשון לכולנו — הרצל, והביע שם בגלוי ותוך־חרות, ללא כל קושי וללא כל מאמצים ארטיסטיים: "עברי אנכי". ועוד — "גנב גנבתי מארץ העברים, וגם פה לא עשיתי מאומה, כי שמו אותי בבור"... (בעקבות היראה, עמ' פה-פ).

כלום אין אתם חשים את תנועת ידה הנסותרת של ההשגחה? — ויודע אני, כי כשם שמוכרחה היתה לבא תחיית רוח־הלאום היהודי, כן מוכרחה תהיה לבא סוף־כלי־סוף, בעתיד הבלתי נראה לעין, תחיית רוח־תורתנו. כסורי־עבים הוא אפקה של תורתנו. ועוד יותר — אופקן של מצוותיה, של חוקי־החיים אשר לה. נעזבת היא ע"י הנוער, אין היא זוכה לתשומת־לב מאת מנהיגי־הדור המודרניים. "והיא יושבת וראשה חפוי, כאשה עקרה שלא ילדה" — אך היא עוד ילד תלד!... והאלקים אשר ישיבנו לציון — ישיבנו גם לתורה מציון. — אני מאמין! (בעקבות היראה עמ' צא)¹⁶.

בחלק שני של מאמר זה נעסוק בעו"ה ב"דברי תלמידו" ובמאמרו "בעקבות היראה" של ר' אברהם אליהו.

16 מלבד המאמרים שהכין לדפוס, בתחומי המחשבה, ההשקפה, הביקורת, ואף הסיפור המוסרי, השאיר ר' אברהם אליהו הרבה "רשימות" — הערות וקטעי יומן, ושירים — לפעמים עם מנגינה — אשר שופעים עבודת ה', אהבה ויראה טהורה. דומה לכותב זה אשר חשיבותן עולה על כל עיזבונו העשיר של ר' אברהם אליהו — בכך שרשימות ושירים אלה פותחים אשנב לדמות המוסרית בשיא פיתוחו, וגדול כוחן לחזק כל מבקש את הקב"ה.

נחקהל במערכת

מנחת שלמה שאלות ותשובות, בירורי ענינים וחקרי הלכות. חלק שני בעניני או"ח ויו"ד. חלק שלישי בעניני אה"ע, חו"מ זרעים וקדשים. מאת הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל. מכון "אוצרות שלמה", ירושלים תשנ"ט. שעא ו-רמד עמ'.

בצירוף מפתחות לג' חלקי מנחת שלמה, רכט עמ'.

מֵהָר שְׁלֹם עיוני תנ"ך — ענייני מקדש. מאת הרב שלמה זלמן מן ההר. הוצאת מרחבים, מרכז תורני ליהדות ולחינוך. ירושלים תשנ"ט. תכג עמ'.

אנציקלופדיה הלכתית-רפואית כך ששי [ראות — תורת המוסר]. מאת פרופ' אברהם שטיינברג. בהוצאת המכון ע"ש ד"ר פלק שלזינגר ז"ל לחקר הרפואה ע"פ התורה ליד המרכז הרפואי שערי צדק. ירושלים תשנ"ט. יח + 754 עמ'.

פרנס לדורות הגהות ומאמרות מהרב אליעזר ליפמן פריינד ז"ל. ספר המשך ל"פרנס לדור". ההדיר וביאר מאיר הרשקוביץ. עורכת אלס בודהיים. הוצאת כתב, ירושלים תשנ"ט. 496 עמ'.

באהלה של תורה שאלות ותשובות ביו"ד, אה"ע, חו"מ והלכות מדינה. מאת הרב יעקב אריאל, רמת גן. מכון התורה והארץ, כפר דרום, תשנ"ח. 578 עמ'.

מאהלי תורה מאמרי הגות ומחשבה לתורה ולמועדים. מאת הרב יעקב אריאל. מהדורה שניה. מכון התורה והארץ, כפר דרום, תשנ"ח. 366 עמ'.

התורה והארץ מאמרים בעניני תרומות ומעשרות. חלק ד. מכון התורה והארץ, כפר דרום, תשנ"ט. 358 עמ'.

טופס כתובות כולל ביאורים בהלכות כתובות ונוסחאות מדוייקות לשטרות הכתובות. מאת הצב"י יצחק רצאבי. מכון פעולת צדיק מהרי"ץ זצוק"ל. בני ברק תשנ"ה. שז עמ'.

שיחות ליום הכפורים שיחות מוסר ומחשבה, עפ"י שיחות הרב אביגדור הלוי נבוצל. עם הספד אבי אבי על מורו ורבו הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל. מהדורה חדשה, ירושלים תשנ"ט. רס עמ'.

מעליות כ' עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם. ספר העשור השני לשיבת "ברכת משה" מעלה אדומים. בעריכת הרב אלחנן סמט ואייל פישלר. הוצאת מעליות, מעלה אדומים תשנ"ט. 338 עמ'.

נחום איש גמזו והתיבה המופלאה סרט תקליטור תורני, בהפקת שאול אביגור. מסרטי 'א מחיה' מפעלי חינוך יהודיים [תשנ"ט].

קישוטי תורה פירושים חידושים והגיגים לפי סדר פרשיות התורה. והערות לפי אור החיים. מאת יעקב קאפל רייניץ. הוצאת אורייתא, נתניה תשנ"ט. מהדורה שלישית. שכא עמ'.

על נוסח הגר"א בתפילה

אין זה המקום לספר על גדולתו המופלאה של הגאון החסיד ר' אליהו מוילנא זצ"ל, שאנו כעת עומדים בשנה המאתיים ואחד לפטירתו (ליל הסדר ת"פ — חוהמ"ס תקנ"ח). גם מעיין היצירה בעקבות תורתו ומשנתו לא פסק, בכל תחומי התורה, הנגלה והנסתר, ההלכה, האגדה והתנ"ך.

ענין מיוחד מבין תחומים אלו קיבל תאוצה גדולה לאחרונה, והוא הטיפול בנוסח התפילה. הגר"א, כמו שעשה בכל הספרות התורנית, עסק גם בניפוי, בסיקול ובביקורת נוסח סידור התפילה, בין אם באופן ישיר — הערות ותיקונים על נוסח הסידור והתפילות, והנהגות מיוחדות בתפילה שנמסרו לנו מפי תלמידיו, ובין אם באופן עקיף — הערות ותיקונים בנוסח המקורות מהם נבנתה התפילה היהודית. המדובר בעצם על בירור גישתו של הגר"א בענין דברי חז"ל, גאונים וראשונים מכל רחבי הספרות התורנית: מדרשי האגדה וההלכה, שני התלמודים, וכתבי הקדמונים בנגלה ובנסתר — כאלו המורים על סדרי התפילה ונוסחה, וכן כאלו שהם עצמם נהפכו במשך הדורות לחלק מהסידור. למדנים וחוקרים, וסתם יהודים טובים המחבבים כל חידוש והנהגה מבית מדרשו של הגר"א, החלו לאחרונה ביתר-שאת להפנות את תשומת ליבם לתחום זה מתוך משנת הגאון מוילנא.

ידוע ש'נוסח אשכנז' המקובל בארץ ישראל, נוסח 'אשכנזים פרושים'¹, הושפע הרבה ממנהגי הגר"א ונוסחיו, מאחר שנקבע ברובו על-ידי תלמידי הגר"א שעלו לארץ בקבוצות גדולות יחסית; אולם אין הוא ממש 'נוסח הגר"א'. בכלל — להגיע ל'נוסח הגר"א' אינו דבר פשוט, מפני שכאמור לא הכין הגר"א נוסח משלו, ואף לא תיקן באופן שיטתי סידור מסויים. כך הרי נהג הגר"א גם בענייני הלכה — הוא לא כתב 'שולחן ערוך' משלו, ואף לא כל הערותיו על השו"ע מבטאות את הכרעתו להלכה; פעמים רבות כתב הגר"א את מקור ההלכה של בעלי השו"ע — מרן הבית-יוסף והרמ"א — כאשר ידוע ממקורות אחרים שדעתו האישית והנהגתו בפועל היו שונים². חובבי תורתו של הגר"א וההולכים בדרכיו בפסקי הלכה נאלצו לחכות דורות רבים עד שנעשו נסיונות רציניים להגיע לסידור המבטא את 'נוסח הגר"א'.

1 להבדיל מנוסחי החסידים על פליגיהם השונים.

2 ראה על כך בהרחבה בספר 'עמודים בתולדות הספר העברי — הגהות ומגיהים' מאת פרופ' י"ש שפיגל עמ' 384 ואילך, ובעיקר עמ' 410 ואילך.

'סידורי הגר"א' שהתפרסמו ^{אחד העת} ^{ממלכת הרצוג} ^{לא המיימרו} כלל לשחזר את נוסח הגר"א, כי אם באופן חלקי ביותר. לפני כשני עשורים נעשה נסיון ראשון בידי הרב שריה דבליצקי שליט"א להגיע לנוסח הגר"א האמיתי: הוא הוציא לאור 'סידור על-פי נוסח הגר"א', שהיה מעשה שעטנז של צילום של סידור רגיל — עם הגהות, תיקונים ושינויים בתוך הטקסט ובשולי הדף על-פי דעת הגר"א. לפני כמה שנים יצא לאור הסידור 'עליות אליהו': הוא התייחד בציון שיטתי של מקורותיהם של קטעי התפילה השונים, ובהפנייה לדברי חז"ל והפוסקים הראשונים שקבעו לומר קטע זה או אחר בתפילה. במקומות רבים השתדלו מהדיריו גם לשחזר את נוסח הגר"א המקורי, ובמשימה זו הצליחו במידה מרובה.

אולם השנה יצא לאור סידור שהוא הנסיון הרציני ביותר שנעשה מעולם להגיע לנוסח הגר"א בתפילה: סידור 'אזור אליהו' — על פי נוסח הגר"א, יצא לאור בידי מכון 'כרם אליהו' בירושלים, שנוסד בידי אחד מגדולי חוכבי כתיב הגר"א בדורנו — ר' ישעיה וינוגרד, איש ירושלים. את הבסיס לעריכת הסידור הניח הרב יהושע כהן ז"ל, תלמיד חכם מעולה וצנוע, שכצאצא למשפחה של תלמידי הגר"א נהג מילדותו לפי מנהגי הגר"א בהלכה ובתפילה, ובבגרותו וזקנותו עסק בכל רגע פנוי בהכנה של סידור שלם ע"פ נוסח הגר"א והנהגותיו. הרב יהושע כהן הספיק אף לקבוע את שם הסידור — סידור שאזן וחקר ר' אליהו, אך נפטר לפני השלמת המלאכה: אז נרתמו לענין ר' ישעיה וינוגרד הנ"ל והרב דוד כהן שליט"א, ת"ח ירושלמי (שאינו קרוב משפחה של המהדיר הראשון), והם המשיכו את המלאכה עד להדפסת הסידור 'אזור אליהו', בסיוע בניו של ר' יהושע הנ"ל.

מלאכת שיחזור נוסח הגר"א נעשתה בשלבים: השלב הראשון היה למצוא את הסידור שבו התפלל הגר"א, כדי לדעת מה תיקן, ולא פחות — מה לא תיקן, דהיינו לאיזה נוסח הסכים. הדבר נכון גם בספרי הגר"א האחרים, שבלי לדעת את נוסח הספר שהיה בידי הגר"א ואותו הגיה — פעמים רבות מביא השימוש בהגהה לכילבול גמור³. את השלב הראשון ביצע המהדיר באופן מושלם: למרות שהסידורים שבהם התפלל הגר"א לא הגיעו לידינו, וגם לא ניתן היה לוודא בדיוק באיזו מהדורה התפלל, הצליח המהדיר להגיע למסקנה ברורה איזה נוסח תפילה היה מקובל בוילנא לפני כמאתיים וחמישים שנה, כשקרוב לוודאי שבאחד הסידורים המבטא נוסח זה התפלל גם רבנו הגר"א. אך המהדיר לא הסתפק בכך: במבוא מתאר המהדיר בתימצות אך בדיוק רב את מהלך התפתחותו של נוסח אשכנז, מאז ראשיתו בנוסח סדר רב עמרם גאון שהשפיע רבות על נוסח אשכנז, דרך ההנהגות והפוסקים של מהר"ם מרוטנבורג, רבותיו ותלמידיו, ופסקיהם והנהגותיהם של מייצבי מנהג אשכנז, בעלי ספרי המנהגים הגדולים — המהר"ל, ר' אייזיק טירנא ועוד, ועד לקביעתו בעידן הדפוס. בהמשך מתאר המהדיר את מהלך התפלגות נוסח אשכנז למזרחי ומערבי, כאשר הגר"א התפלל כמובן בנוסח שנהג במזרח אירופה.

3 דוגמאות לכך ניתן למצוא בקנטרסו החשוב של הרב קלמן כהנא ז"ל לחקר ביאורי הגר"א.

המהדיר ממשיך ומתאר את חמשת המדונות: הסוצר שהטביעו את חותמם על מנהג אשכנז. הראשון הוא סידור ר' שבתי סופר, שנערך בשנים שע"ד-שע"ח, והשפיע עמוקות על נוסח אשכנז למרות שנשאר בעיקרו ככת"י⁴. השני הוא סידור 'דרך שיח השדה' שנערך על-ידי ר' עזריאל ובנו ר' אליה מוילנא (דפו"ר פפד"מ תס"ד). אחריו סידור 'בית תפילה' שערך רש"י כ"ץ, הידוע יותר בכינויו ר' זלמן הענא (הרו"ה; דפו"ר תפ"ה), שיצא כתגובה על סידור ר' עזריאל ובנו⁵. הרו"ה היה הראשון ששינה באופן שיטתי את הנוסח המקובל, על-פי כללי דקדוק שחדש ועל-פי הבנתו בתוכן התפילה; אך למרות שעורר עליו ביקורת חריפה של גדולי ישראל אחדים, כיניהם ר' יעקב עמדין והנודע ביהודה, ואף נחשד בזיוף חלק מההסכמות שקיבל — זכה שרבים מחידושו יתקבלו על-ידי המדפיסים בדורות הבאים⁶. הסידור הבא שעליו התבסס נוסח אשכנז הוא בעייתי עוד יותר: המדובר על הסידור 'זיעתר יצחק' מאת המשכיל הידוע יצחק סטנוב (דפו"ר ברלין תקמ"ד). סטנוב היה מומחה בדקדוק ובקי גדול, אך חסר אחריות וחסר מחוייבויות מוסריות והלכתיות. סטנוב הוסיף על שינויו של רו"ה עוד מאות שינויים, וגם רובם התקבלו — ללא שום הצדקה — על-ידי המדפיסים שאחריו⁷.

החמישי הכי נכבד הוא הסידור 'שפה ברורה' שנערך בידי ר' וולף הייזנהיים (הרו"ה; דפו"ר רדליהים תק"ס), גדול המדקדקים ובעלי המסורה בדורות האחרונים. אולם צדק המהדיר דידן כשהעיר שגם הרו"ה נמשך להוותנו אחרי 'תיקוניהם' של רו"ה ושל סטנוב: התפוצה האדירה שזכה לה סידורו, כמאתיים [!] מהדורות, החדירה את התיקונים האלו באופן כמעט בלתי-הפיך לתוך נוסח אשכנז המקובל.

נוסף על כך בדק המהדיר קרוב למאה סידורים נוסח אשכנז שנהגו באותה תקופה במזרח אירופה, וערך השוואה בין הנוסחאות שלהם. אולם המהדיר מדגיש במבואו שאין לו שום כוונה להמליץ לשנות את הנוסח המקובל, אלא להציע לפני המעיין את נוסח אשכנז כפי שהיה לפני שחלו בו ידי המשנים. גם הגר"ש דבליצקי מדגיש

4 רק לאחרונה יצא לאור לראשונה רובו של הסידור [ח"א תשמ"ו, ח"ב תשנ"ד] בידי המומחים בענייני נוסח ומסורה — הרב יצחק סז ומשננו הרב דוד יצחקי, שסייעו גם למהדיר דידן, כפי דברי התודה שלו במבוא, וחלק נוסף עומד לצאת בקרוב. המהדורה החדשה של סידור הרש"ס נסקרה בזמנו בדרחבה בידי הח"מ על-גבי דפי 'המעין': 'סדור מה"ר שבתי סופר מפרעמישלא, כרד לה גליון ג [ניסן תשנ"ה], עמ' 71-78.

5 עמו יצא לאור גם הספר 'שערי תפילה', המבסס את הכללים הדקדוקיים שעל-פיהם נערך הסידור.

6 גם ענין זה ניתן לצרף לדיון בענין קביעתו של מרן החו"א, שנאמרה לגבי נוסח התלמוד — אך נכתנה בוודאי גם לגבי נוסח ספרי הקודש האחרים, שגדולי ישראל נתנו בכל הדורות את דעתם לשמור את הנוסח הנכון. וראה בספר 'עמדים בתולדות הספר העברי' (הג'יל הע' 2) עמ' 491 ואילך בדעת החו"א בענין, ואכמ"ל.

7 סטנוב היה קשור גם לר' שאול לוי-ברלין, מייף שר"ת 'בשמים ראש'; על פרשה זו ראה בין השאר במאמרי 'על שר"ת בשמים ראש ומחברו', 'מספרא לסייפא', גל' 44-45, ישיבת שעלבים, קיץ תשנ"ג, עמ' 243 ואילך, ובמקורות שצויינו שם.

בהסכמתו, שאפילו בבתי כנסת בארץ-התורה-וגיהים להתפלל כ'נוסח הגר"א' לא נזהגים את כל מנהגי הגר"א, ושאין לשנות נוסחאות ומנהגי בתי כנסת, ורק במניינים חדשים יש אולי מקום להנהיג את כל פרטי מנהגי הגר"א, ואף זה אולי באיזה הגבלות שיש להתיישב בוה'.

השלב השני היה איסוף כל המקורות שמהם אפשר ללמוד על נוסח התפילה של הגר"א. המקור העיקרי הוא ספר 'מעשה רב' שחיבר ר' יששכר בער המו"ץ של וילנא (הוכן לדפוס בתקע"ז אבל נדפס לראשונה בתקצ"ב), ובו נלקטו רוב הנהגות הגר"א בתפילה⁸. ר' יששכר היה אומנם רק בן שמונה עשרה שנה כאשר נפטר הגר"א, אך הוא הספיק עוד להתפלל באופן קבוע עם הגר"א במניינו, ואחרי מותו להתקרב לגדולי תלמידיו; גם היותו מרכיץ תורה ודיין בוילנא שנים רבות מחזק את מעמדו כנאמן מנהגי הגר"א ונוסחיו, ולא לשוא ראו גדולי הפוסקים בליטא, כבעל ה'חיי אדם' וכרכנו ה'חפץ חיים', להתייחס לספר בכבוד רב. בנוסף ל'מעשה רב' ליקט המהדיר את הנהגות הגר"א ונוסחאותיו מ'ביאור הגר"א' על שו"ע, עם ההגבלה הנ"ל שלא בכל מקום בביאוריו הגר"א מבטא את דעת עצמו, ולפעמים הוא רק מפנה למקורותיהם של בעלי השו"ע, המחבר והרמ"א. מקורות חשובים נוספים הם עדויות שונות של תלמידי הגר"א, הגהותיו במקורות הסידור, מנהג אשכנזים פרושים בארץ ישראל המבוסס כאמור בחלקו הגדול על דעת הגר"א, ועוד.

יש לציין שבמקומות שבהם היתה סתירה בין נוסח מקורות הסידור לבין נוסח הסידורים הישנים, העדיף המהדיר את הנוסח המקובל בסידורים⁹, אלא אם כן מצא המהדיר גילוי דעת מפורש של הגר"א על הנוסח הנכון בסידור לדעתו; זאת למרות שהגר"א עצמו הגיה פעמים רבות את נוסח התפילות על-פי נוסח מקורות הסידור. מעניין שהמסקנה העיקרית של המהדיר היא שרוב הגהות הגר"א הן חזרה לנוסח אשכנז הקדום שעבר שינויים ברכות הימים, והדוגמאות הבולטות ביותר לענין זה הן התוספות של פרקי תהילים במקומות שונים בתפילה — מזמור שיר חנוכת הבית לפני 'ברוך שאמר', 'לדוד ה' אורי וישעי' בחודש אלול ועוד. החזרה לנוסח הסידורים הישנים הביאה כיךהשאר גם לשינוי שיטתי של ניקודה של מילה מפורסמת — 'רבי': הופתעתי לראות שנוסח 'כל הסידורים הישנים ללא יוצא מן הכלל עד המאוחרים שבהם' הוא לנקד את התיבה 'רבי' בשני חיריקים, וזה שינוי לרבי בפתח הוא משינוי וי"צ, היינו סטנובו!¹⁰ גם הנוסח 'חשמנאי' [המ"ם כקבוץ] בעל הניסים הוא לדברי

8 יש לציין במיוחד את המהדורה המצויינת של 'מעשה רב' שערך ר' מרדכי גלושנסקי (דפרי-דירושלים תשמ"ו, מהדורה שניה מתוקנת ומורחבת ירושלים תש"ן, ועד), על-פי כתבי יד וספרים רבים, עם הערות והפניות מחכימות.

9 ראה למשל עמ' 2 בנוסח 'ויהי רצון שתרגילנו בתורתך'.

10 ההערה בענין נמצאת על ד' ישמעל אומר' שלפני 'ברוך שאמר', ולא בברייתות שקדם שכבר בהן מופיע 'רבי'. ואמר לי המהדיר ר"ד כהן שהדיון בענין זה במדקקים הקדומים הוא בהופעה זו של המילה, אולי בגלל שרובם לא גרסו כלל לומר את הברייתות הנוספות במקום זה, ולכן גם הוא השאיר את ההערה שם, והסתפק בהפנייה להערה זו בהופעה הקודמת של התיבה 'רבי'.

אֲתָהּ דַעַת - מְכַלֵּת הַכֹּאֵב
המהדירים נוסח כל הסידורים הישנים, וזוהי ה'זשינה', וממנו בכל הסידורים. כמו כן ביטלו המהדירים את ההפסקה בין 'נאמן לפניך' ו'זכרות עמו', שהיא שיבוש שנבע מן המנהג שהמוהל ובעל הברית שרים מ'זכרות עמו' כשהיתה ברית-מילה בבית הכנסת. הם גם ביטלו את ההפסקה לפני 'את שם' בברכה שלפני ק"ש [עמ' לג]. אך כנראה בטעות האותיות מ'את שם' עדיין גדולות יותר.

אולם המלאכה הכבירה שלקחו על עצמם המהדירים השאירה אחריה עוללות, שניתן לענ"ד לתקנם במהדורות הבאות: למשל, בניגוד לכלל העובר כחוש השני בכל הסידור, שאין מתחשבים במקובל בסידורים אלא מציינים את מנהג הגר"א בלבד — מתחיל הסידור ב'מה טובו' ו'אדון עולם', עליפי דברי המהדיר — 'כדי שלא לשנות מצורת סידורי אשכנז הישנים'; אך לפי מנהגי הגר"א יש לומר את כל התפילות והברכות שלפני 'ברוך שאמר' בבית לפני התפילה, ואסכן היה צורך להעמיד את שני אלו לפני 'ברוך שאמר'! זהו 'יותר' שעשה המהדיר לנוסח המקובל, אולם על פי שיטתו הוא אינו מצדק. ועוד הערה כאותו ענין: מקומה של ברכת התורה של שחרית בסידור הוא אחרי הנחת תפילין, וראה בהערות שם עמ' יא: אך לדעת החיי אדם יש לאומרה אחרי אלוקי נשמה¹¹, ונראה לענ"ד שדרך זו מתאימה לרוב המתפללים היום, גם הנוהגים במנהגי הגר"א, שאינם אומרים את ברכות השחר בשעת קימתם — אלא לפני יציאתם לבית הכנסת או לאחר הגיעם אליו. אולם יתכן שלגר"א יש סיבה מיוחדת לומר את ברכת התורה לפני פרשת התמיד דווקא, וצ"ע. האמירה 'מודה אני' אינה מופיעה בסידורים הישנים, ואף אין מקומה כלל בסידור — אמירתה היא סעיף בשו"ע בהלכות השכמה, שגם אין עליו שום התייחסות מיוחדת של הגר"א: מדוע אסכן פותח 'מודה אני' את תפילת שחרית? שוב עולה שאלה עקרונית, ששבה ומבצבצת במקומות רבים בסידור: היכן הגבול בין 'סידור גר"א' מקורי ושלם — לבין 'פשרות' בעריכת הסידור הזה לטובת הנוסח והמנהג המקובלים? כך הכניסו המהדירים לסידור 'אזור אליהו' את ההקדמה לפרשת הקטורת 'אתה הוא ה' וכו', שאינה בכל הסידורים הישנים; אולם האמת שגם כל פרשת הקטורת והברייתא לא נמצאים ברוב הסידורים הישנים, וספק אם היה צורך להכניסם: אא"כ יש כאן שוב פשרה עם הנוסח המקובל, והדרא קושיא לדוכתא... מצד שני לא נמצא בסידור הנוסח של 'הגני מכווין' בהנחת תפילין, שהוא חיוני לכל הרוצה לכווין בהנחת תפילין על פי ההלכה, למרות שאכן אינו מופיע בסידורים הקדומים. האם הכוונות שחייבים עליפי הדין לכווין בהנחת התפילין אינן עומדות בקריטריונים ל'יותר' על החיקוי של הסידורים הישנים, אליכא דמהדירי הסידור 'איזור אליהו'? כל ענין זה זקק עדיין ליבון ואחידות.

11 ראה ב'מעשה רב' המהדורה הנ"ל (הע' 8) אות ח [ב], שם משמע שהת"א טוען שברכת התורה נאמרת לפני 'עולם יהא אדם' ולדעת הגר"א לאחוריו: אך אמר לי המהדיר הרב דוד כהן שודאי לו שהת"א אמר את דעת עצמו, והוא לא התכוין לומד שהגר"א יסכים לאחד את ברכת התורה.

מקום אחר, בנוסח ברכת המינים, חששו המהדירים לשחזר את הנוסח המקורי — למשומדים אל תהי תקוה, וכל המינים' וכו', ותיקנו את הנוסח עליפי הנמצא במקורות שונים בשם הגר"א. אין ספק שנוסח אשכנז שלפנינו בכל הסידורים, כבר דורות רבים, שובש לחלוטין בידי הצנזור¹². כל יום שעובר בלי להשיבו על כנו הוא אבידה שאינה חוזרת! יותר מכך: נוסח הגר"א ששיחזרו המהדירים נראה תמוה ביותר, מערב לשון יחיד ולשון רבים [למשל: 'וכל הרשעה כרגע יאבדו!'], אין בו כלל את הלשון 'מינים' ועוד, ולא לשוא נשארו בעניינו המהדירים בצ"ע. ושמא גם דברי הגר"א בענין שובשו מחשש מ'עינא בישא'!

בעמ' נ מובאת תפילת הכוהנים לפני ברכתם, ולמרות שאינה מופיעה בסידורים הישנים — צירפו אותה המהדירים עליפי נוסח הגמ' בסוטה (לט, א): 'יהי רצון... שתהא ברכה זו שצויתנו לכרך את עמך ישראל לא יהיה בה מכשול ועוון'. כל קורא רואה מיד שיש כאן כפל־לשון לא מוסבר: 'שתהא' — 'לא יהיה'. אין ספק שהגירסה בגמרא שלנו היא משובשת, והגירסה המופיעה ברמב"ם (הל' תפלה פי"ד, הי"ב) ובראשונים אחרים היא הנכונה: 'יהי רצון... שתהא ברכה זו שצויתנו לכרך את עמך ישראל ברכה שלמה, ולא יהיה בה מכשול ועון מעתה ועד עולם'. כבר מרן הבית־יוסף [או"ח סי' קכח] העיר על כך שבנוסח שבגמרא הענין לא ברור, ונוסח הרמב"ם ברור ומוכן. ועי' דקדוקי סופרים לסוטה¹³, שברוב כתיביו נוסח הגמ' בנוסח הרמב"ם או קרוב לו ביותר; וראה שם בציונים לגירסאות השונות בראשונים. המהדיר מעיר שהוא נוהג כרש"ס בסידורו, שבכל מקום של ספק בנוסח התפילה יש לשוב לנוסח המוזכר בתלמוד; אך אִי־אפשר להתעלם מכך שלא תמיד הנוסח המופיע בגמרות שלפנינו הוא הנוסח המדויק, ולא יתכן שלא להשוות אותו עם הנוסח המופיע בראשונים ובכתב־היד המדויקים.

גם חידושים להלכה נובעים מן הדקדוק שדקדק המהדיר בנוסח ובהערות: אחרי ברכת כוהנים מקובל היום לומר את התפילה הקצרה 'אדיר במרום שוכן בגבורה' וכו', אך המהדיר מגלה לנו שמפורש בגמ' [ברכות נה, ב] שאת הנוסח הזה אומר רק מי שחלם חלום רע אחרי שסיים את 'רבש"ע אני שלך וחלומתי שלך' וכו', ולא כל אדם. רק בחו"ל, שברכת כוהנים נהגה פעמים בודדות בשנה, נהג כל הציבור לומר את 'אדיר במרום' אחרי ה'רבש"ע' לאחר שמיעת ברכת הכוהנים, כשההנחה היתה שבזמן הרב שעבר מאז ברכת הכוהנים הקודמת בוודאי חלם כל אדם חלום זה או אחר. אולם כעת בא"י אין שום צורך בזה, וזו הפסקה שאינה צריכה באמצע חזרת הש"ץ!

המהדיר 'יותר' על הכנסת 'אין כאלוקינו' בסוף תפילת שחרית, שאכן מנהג אשכנז העתיק שלא לאומרו בימות החול. אולם חסרון זה מקשה מאוד על המתפלל העכשווי, שצריך להביא ממרחק לחמו — שחרית של שבת. כך גם שינה המהדיר את חלוקת

12 ראה במ"ש במאמר הנ"ל (הע' 4) עמ' 73 והע' 10.
13 מהזרות מכון התלמוד הישראלי כרך שני עמ' קע-קעא.

הפרשות לקריאה בב' וה' ומנחה בשבת — הוא הבין מפסקה אחת במעשה רב, בה כתוב שהגר"א ציווה לקרוא רק עשרה פסוקים בשני חמישי ז'אין להוסיף שלא לצורך, שאין צורך לשמור על המנהג המקובל בחלוקת הפסוקים לכל עולה, ושגם אין חובה לשמור על היגיון בחלוקת הפיסקאות לשלושת העולים. בהערה הוסיף המהדיר שעליפי כת"י אחד של ספר 'מעשה רב' משמע שאפילו לצורך התחלה וסיום בדבר טוב אין צורך לקרוא בשני חמישי פסוקים נוספים, שהרי כתוב בנוסח זה ז'אין להוסיף שלא לצורך, רק עד סמוך לב' פסוקים לפתוחה או סתומה וכו'; אולם הדיוק הזה אינו חד-משמעי כלל, שהרי לסיים בדבר טוב דווקא הוא צורך לא קטן! לענ"ד לא רק שיש כאן סטייה משמעותית ביותר מהנהגה המקובל, מה שמפריע מאוד למתפלל כעת בסידור זה, אלא שכל החלוקה הזו צריכה עיון רב: הסיבה לצמצום מספר הפסוקים למינימום בקריאה של ימות החול הוא ביטול מלאכה ו'סירחא דציבורא', שהם בוודאי ענינים שאין להתעלם מהם. אולם לא מתקבל כלל על הדעת שיסרסו לחלוטין תוכן של פסוקים, עליידי הפסקה באמצעו של משפט כדי לחסוך כמה שניות — איני יודע אם ה'צערא דציבורא' במקרה זה לא גובר על ה'סירחא דציבורא' וראה רש"י במגילה [כא, ב ד"ה ראשון]: 'אם יש להם רווח בפרשה וקראו כל אחד ד' פסוקים כולם משובחים'. הגר"א עצמו בענין קריאת שניים מקרא ואחד תרגום מקפיד לשמור על התוכן, ומכריע שלא לומר את התרגום 'אחרי כל פסוק, רק אחר מקום שנראה יותר הפסק ענין' [מע"ד אות נט]. האם יתכן שכדי לחסוך כמה שניות יעדיף הגר"א לסיים את הקריאה בשני חמישי שלפני פרשת 'חיי שרה' למשל במילים 'לכל באי שער עירו לאמור? או בפרשת 'מקץ' אחרי משפט אחד של שר המשקים: 'יתן אותי במשמר אותי ואת שר האופים', שם תסתיים הקריאה? או בפרשת 'ויגש' במילים 'אתם ידעתם כי שניים ילדה לי אשתי! יש להודות שגם בקטע שקורא המפסיר בשבת יש לפעמים התחלה באמצע ענין, ואין מוסיפים פסוקים כדי להתאים את הפיסקא הנקראת לתוכן; אך יש הרבה מה לחלק — שם זו בעצם חזרה על מה שכבר נקרא, ולכן יש להקפיד פחות על החלוקה לקטע בעל תוכן מוגדר, ובנוסף לכך העיקר הוא הסיום — ואצל המפסיר כמובן תמיד הסיום בסוף הפרשה; אולם מפתיע לראות שלמרות שלכו"ע מעיקר הדין מספיק לקרוא למפסיר שלושה פסוקים בלבד, אא"כ לא נותרים ג' פסוקים מפרשה פתוחה או סתומה קודמת, בכליזאת בעשר מפרשות השבוע הקטע שקורא המפסיר עליפי המנהג המקובל הוא בין ארבעה לשישה פסוקים, נוסף לפרשות שבהם ענין זה הכרחי בגלל פתוחות וסתומות: נת, לך, וישלח, וישב ויחי; משפטים; צו; פנחס; מטות; ונצבים. אומנם בשבת יש אולי פחות צורך להקפיד על סירחא דציבורא, ואין בה ביטול מלאכה, אך דווקא לדעת הגר"א עצמו גם בשבת 'סירחא דציבורא' הוא ענין רלוונטי, ויש לכן לדעתו למנוע ריבוי עולים¹⁴.

14 מע"ד אות קלב; וראה למשל את השתנו של א"מ ד"ר משה קטן ו"ל ב'שיח מישרים' גל' 21 (חשירי חשנ"א) עמ' 17-18 בענין החלול הנהוג בענין 'סירחא דציבורא'.

בין ירמיהו למשה רבינו

עיון במקורות חז"ל

מלבד היות משה רבינו מעתיק התורה מפי הגבורה כלשון ר' נחמיה: הקב"ה אומר ומשה כותב¹, הוא פעל גם בתפקיד של נביא כלשון הכתוב, נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך (דברים יח, יח), ובתפקיד זה הוא נחשב "ראש לנביאים"². בתור נביא אמר משה כמה מזמורים הכלולים בספר תהלים: אחד עשר מזמורים שאמר משה בטכסיס של נביאים אמרן, ולמה לא נכתבו בתורה, לפי שאלו דברי תורה ואלו דברי נבואה³.

יש לציין שגם ספר משנה תורה אמר משה אותו כראשונה בטכסיס של נבואה, שכן בו מופיע משה בגוף ראשון וה' בגוף שלישי, לעומת שאר ספרי התורה שבהם הדבר הוא להיפך. כך משתמע מדברי אב"י האומר: קלות שבמשנה תורה... משה מפי עצמו אמרן⁴, ובתוספות שם מוסיפים "וברוח הקודש". והכוונה לכל משנה תורה שמשא אמרו מפי עצמו⁵. כמה פירושים ניתנו לדברי אב"י, ומסתבר פירושו של המלבי"ם בריש דברים, ובדומה לו האברבנאל: "הדברים האלה דבר משה מדעת עצמו בזמנים מחולפים כדרך הדורש והמוכיח... כדברי תוכחה שנאמרו על פי חכם, או כדברים שדבר איש הרוח ברוח הקודש, אבל כארבעים שנה באחד לחודש שבט צוה לו הקב"ה לאמרם שנית לישראל... וכן צוה לו שיכתבם בספר מפי ה'". באשר לספקו של המלבי"ם באיזה אופן נאמרו הדברים כראשונה יש להכריע כצד השני שנאמרו בטכסיס של רוח הקודש. כך יש להסיק מדברי ר' יוחנן: כל האומר שמשא הוכיח את ישראל מדעתו אינו אלא חוטא... לא הוכיחן אלא מדעת הקב"ה⁶. וכך מוסר

1 כ"ב טו, א. השהו ספרי, דברים פי' שנו.

2 אסת"ר, פתיחתא י. והשהו "שהיה (משה) אביהו של נביאים" (ויק"ר א, ג).

3 מדרש תהלים ז, ד.

4 מגילה לא, ב. במאירי שם: "פירושו, בלשון עצמו". וכוונתו, בסגנון עצמו, אבל עצם הדברים

בא מרוח הקודש.

5 "האי דאקרי משנה תורה, משה מפי עצמו אמרן" (זוהר, ריש ואתתנן לדברים ד, יב).

6 מדרש הגדול, דברים עמ' יב.

ר' יעקב קראנץ המגיד מדובנא מפי הגר"א: ספר דברים היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים אשר אחר משה⁷.

המלה "כמוך" בפסוק דלעיל, נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, נתפרשה שהכוונה לירמיהו: את מוצא כל מה שכתוב בזה כתוב בזה. זה נתנבא ארבעים שנה וזה נתנבא ארבעים שנה, זה נתנבא על יהודה וישראל וזה נתנבא על יהודה וישראל, זה עמדו בני שבטו כנגדו וזה עמדו בני שבטו כנגדו, זה הושלך ליאור וזה הושלך לבור, זה הוצל על ידי אמה וזה הוצל על ידי עבד, זה בא בדברי תוכחות וזה בא בדברי תוכחות⁸. בפירושו הרוקח על התורה ובעל הטורים לפסוק יש רמז לזה במלים "נביא אקים להם" שהן בגימטריא "זהו ירמיהו". ונראה שהנימוק לכך הוא במלה "נביא" שהיא לשון יחיד, ולכן פירשו שהכוונה במיוחד לירמיהו, שאם הכוונה לכל אחד מן הנביאים שיבואו היה הכתוב אומר, נביאים אקים להם, כלשון רבים.

לפי מדרש שאינו לפנינו כבר בתחילת נבואתו של ירמיהו הודיע לו ה' שהוא יהיה נביא כדוגמת משה: "אמרו חכמים ז"ל, אמר ליה הקב"ה לירמיהו שיהיה במקום משה, אמר לפניו, רבוננו של עולם, הנה לא ידעתי דבר כי נער אנכי... מי אני להיות במקומו של משה מי יתן שאהיה כאותו שנאמר עליו, ומשרתו יהושע בן נון נער, עד כאן במדרש" (דרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב, ריש פר' פנחס).

באשר להשוואות המנויות לעיל גם כאן כדרך חז"ל "תנא ושייר"⁹, שכן "אטו תנא כי רוכלא ליחשיב ולזיל"¹⁰. ואכן ברוקח על התורה מוסיף: משה הוציאם ממצרים וירמיה הוציא י' שבטים ליאשיהו ומלך עליהם¹¹. ויש לציין שממקורות חז"ל עולות כמה השוואות נוספות, ונמנה אותן אחת לאחת.

א. משה נולד מהול וכן ירמיהו¹². שמשה נולד מהול נלמד שם מן הפסוק, ותרא

7 אהל יעקב. ריש דברים. השוה תפארת ישראל למת"ל מפרג פמ"ג. יש לציין שאם כי בני ישראל שמעו את הדברים כדרך נבואות הנביאים שבאו אחרי משה, אבל הוא קבל את הנבואה בדרך יחודית כלשון הכתוב, פה אל פה אדבר בו (במדבר יב, ח). ולכן רק ביחס למשה נאמר, וידבר ה' אל משה, ולא נאמר כך לשאר הנביאים. ובאשר ליהושע שנאמר, וידבר ה' אל יהושע לאמר... תנו לכם את ערי המקלט (יהושע כ, א; ב) תרצו בגמ' "מפני שהן של תורה" (מכות יא, א). מעניין לציין שבביטוי, וידבר ה' אל משה לאמר יש טפחה מתחת לשם ה', אבל בביטוי הגדון יש זקף קטן על שם ה', שהוא טעם מפסיק יותר גדול. והטעם, כדי למעט את ישירות הדיבור של ה' ליהושע בהשוואה לזו של משה.

8 מסדר"כ, דברי ירמיהו, מהד' מגדלבוים עמ' 229. כדאי להוסיף שהשוואה זו משתקפת במקורות חז"ל ובפיוטים גם בניגודים שיש בין ימי ירמיהו לבין ימי משה (פסדר"כ שם, עמ' 237; איכה זוטא, יט). פיוטי יניי, מהד' רבינוביץ כ"ב, 309, הפניות המהדיר שם.

9 סוכה נד, א, וש"נ.

10 גיטין לג, א, וש"נ.

11 מגילה יד, ב ועי' בהגהות ר' יעקב עמדין שם שהוכיח זאת מן המקרא. ערכין לג, א. וראה המיחס לרש"י סנהדרין קי, ב, ד"ה אין עתידים לחזור, שירמיה החזיר רק מקצת מכל שבט ושבת.

12 אדר"נ פ"ב.

אותו כי טוב הוא (שמות ב, ב) ויראה שחידוש מבוסס על הרעיון שאין אומרים כי טוב על דבר כלתי גמור, ולכן לא נאמר "כי טוב" על מלאכת יום שני "לפי שלא נגמרה מלאכת המים"¹³.

ב. על משה נאמר שמשעה שנולד היה הגון לנביאות¹⁴. אף זאת מבוסס שם על הפסוק, דלעיל, ותרא אותו כי טוב הוא. התואר טוב נתפס בדרש זה במובן ראוי והגון לתפקיד חשוב. וכך משמעו בכיטוי "הבוחר בנביאים טובים" (בברכות ההפטרה), דהיינו בנביאים הגונים וראויים לתפקידם. ועל ירמיהו נאמר מפורש, ובטרם תצא מרחם הקדשתיך נביא לגוים נתתיך (ירמיה א, ד).

ג. גם משה וגם ירמיהו סרכו כראשונה לקבל עליהם את השליחות מאת ה' בטיעון דומה. משה טען שאינו ראוי ואמר לא איש דברים אנכי... כי כבד פה וכבד לשון אנכי (שמות ד, י). בדומה לכך אמר ירמיהו לא ידעתי דבר כי נער אנכי (ירמיה א, ו). על שניהם אמרו חז"ל: כמה ביקש ירמיה שלא להתנבאות, ונתנבא שלא בטובתו... כמה סרב משה שלא לילך בשליחותו של הקב"ה... ולבסוף הלך בעל כרחו¹⁵. מעניין לציין שלאחר סירובו של משה נתן לו ה' שני אותות, המטה שנהפך לנחש, והיד שנהפכה למצורעת כשגלג (שמות ד, ג:ו). בדומה לכך הראה ה' לירמיהו שתי מראות, מקל שקד וסיר נפוח (ירמיה א, יא: יג).

ד. ירמיהו דומה למשה בדרך קבלת הדיבור. על משה נאמר: אני יורה דברי לתוך פיך כחץ¹⁶. גם נאמר: כמין סילון של אש היה יורד מן השמים לבין שני הכרובים ומדבר עמו¹⁷. ובמקור אחר מוסיף: כשהיה פניו של משה מאדימות היו יודעים שהדיבור בא אצלן¹⁸.

בדומה לכך נאמר על ירמיהו, הגני נותן דברי בפיו לאש (ירמיה ה, יד). וכך מפיט ניני, זיק דברו כחץ ירה ב¹⁹. ה' אמר לירמיהו, ואת כל אשר אצוך תדבר... הנה נתתי דברי בפיו (ירמיה א, ז: ט). וכדומה לכך בפסוק, נביא אקים להם מקרב אחיהם כמורך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו (דברים יח, יח), שנתפרש על ירמיהו כמבואר לעיל.

13 בי"ד ד, ו.

14 סוטה יב, א.

15 שמ"ד ד, ג, והשוה תנחומא, שמות, יח. רמשי"כ מעיר שמשם התנהג על פי הכלל ששליח ציבור פעם ראשונה יסרב, שניה מהבהב, ורק בפעם השלישית יורד לפני התיבה (ברכות לד, א). ובאשר לכלל, אין מסרבים לגדול (פסחים פו, ב) הוא מתרץ על פי דברי מגן אברהם בסי"ג, שלדבר של שררה אין לגדול מסרבים (משך חכמה, פ"י וארא). ולי נראה שרק אם הוא מסרב בפעם הראשונה מטעם דרך ארץ או הכלל הוא שאין מסרבים לגדול, אבל אם הוא מסרב משום שהוא מרגיש שהוא אינו ראוי לתפקיד או גם לגדול מותר לסרב.

16 תנחומא, מה' בוכר שמות יח.

17 ספרי וזטא, סוף נשא. השוה במ"ד יד, יט.

18 פסי"ד, יהי ביום כלות, מהד' איש-שלום כב, א.

19 מחזור פיטוי רבי ניני, מהד' רבינוביץ כ"ב, עמ' 305.

ה. יש דמיון בין לשון התוכחות של ירמיה לבין זו של משה. כך הם דברי ר' שמואל (בר נחמן): מה ראה משה רבינו להוכיח את ישראל בלשון "אלה", על שאמרו אלה אלהיך ישראל (שמות לב, ד). וכן ירמיה הוכיח אותן בלשון "אלה", העל אלה לא אפקד בכם נאם ה' (ירמיה ט, ח), ואומר, לא במחותרת מצאתים כי על כל אלה (שם ב, לד)²⁰. ושם מאמר נוסף שלפיו במלה "אלה" שבפסוק, אלה הדברים אשר דבר משה, מרמז משה לנבואתו של ירמיהו: מפני מה הוכיח בלשון "אלה", אמר להם, אם עוברים אתם על שלשים ושש כריתות שבתורה מנין "אלה", עתיד נביא לעמוד ולקונן עליכם במנין "אלה" ואיזה, זה ירמיה שקונן על ישראל, איכה ישבה בדד.. מנין "אלה" ומנין "איכה" שוין²¹.

ו. גם בענין שמירת שבת יש דמיון בין ירמיה לבין משה. משה תיקן שבת לישראל עוד בהיותם במצרים כבמאמר: ראה שאין להם מנוחה, הלך ואמר לפרעה, מי שיש לו עבד אם אינו נח יום אחד, אינו מת? ...אמר לו לך ועשה להם כמו שתאמר. הלך... ותקן להם את יום השבת לנוח²². המלאכה הראשונה שמשעה ציווה את בני ישראל שלא לעשות בשבת היא מלאכת הוצאה, בפסוק 'אל יצא איש ממקומו ביום השביעי' (שמות טז, כט)²³, בדומה לכך הוכיח ירמיה את העם על חלול שבת (ירמיה יז, כא-כז), ובמיוחד על איסור הוצאה, ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת. ומה מעניין שמפסוק זה המסתיים במלים, וכל מלאכה לא תעשו, למדו שהוצאה נקראת מלאכה²⁴.

ז. וכמו כן יש דמיון בתגובת בני ישראל לתוכחת משה ושל ירמיהו, כבמאמר: יען קראתי ותמאנו (משלי א, כד) זה משה... שנאמר, ועד אנה לא יאמינו כי (במדבר יד, יא). דבר אחר: זה ירמיה... שנאמר, וימאנו להקשיב ויתנו כתף סוררת (זכריה ז, יא). וכך בדרש על הפסוק, ותפרעו כל עצתי (משלי א, כה): זה משה... ותוכחתי לא אביתם (שם): זה ירמיהו וכו'²⁵.

ח. הפסוק, ויקנאו למשה במחנה (תהלים קו, טז) נתפרש שחשדוהו מאשת איש...

20 מדרש הגדול, דברים עמ' ד.

21 שם. השה סנהדרין קד, א וריש איכ"ד.

22 שמ"ד א, כת. לפי אחד מן הפירושים זאת הכוונה של הביטוי, ישמת משה במתנת חלקו, בתפילת שחרית לשבת (סידור רבינו שלמה מגרמיזא, מהד' ורש"ר עמ' קסו).

23 ערוכין יו, ב, ותוסי' שם ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

24 ירושלמי שבת א, א: הוריות ד, א. השה דברי ירמיהו לישראל: "אפילו דבר אחד אם קיימתם אני סולח לכם, ואיזה הדבר הזה, יום השבת, שכן הוא אומר לירמיה, לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכו'" (פס"ד פכ"ח, ס"ד, מהד' איש"שלום עמ' קג, א).

25 מדרש משלי לפסוק. וקשה, מה ענין פסוק מזכירה לירמיהו. בובר במהדורתו מעיד "ויותר נכון להביא קרא מירמיה, ולא מזכירה, כמו הכתוב, מאנו קצת מוסר (ירמיה ה, ג)". ונראה ליישב שניתן לייחס פסוק מזכירה לירמיהו על סמך המאמר, שנבואת חגי זכריה ומלאכי כבר היתה פקודה בידם עוד מימי ירמיהו. ראה הדברים להלן ליד ציון 52.

שכל אחד ואחד קנא את אשתו ממש²⁶. וכזאת נאמר גם על ירמיהו שחשדוהו מאשת איש²⁷.

ט. לפי דעת ר' אליעזר כאשר משה אמר לאהרן, קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר מן והנתן אותו לפני ה' למשמרת לדרתיכם (שמות טו, לג) הכוונה "לימות ירמיה הנביא, שבשעה שאמר ירמיה לישראל, מפני מה אין אתם עוסקים בתורה, אמרו לו במה נתפרנס, באותה שעה הוציא להם צלוחית של מן, ואמר להם, הדור אתם ראו דבר ה' וגר'" (ירמיה ב, לא)²⁸.

י. בנוסף על כל הצדדים דלעיל, גם בעצם תיפקודו של ירמיה כנביא הוא דומה למשה. משה מכונה בתואר "סרסור" על יסוד הכתוב, אנכי עומד בין ה' וביניכם (דברים ה, ה)²⁹, דהיינו מתווך בין ה' ובין ישראל. משה היה ראוי לכך לפי ר' נחמיה: אמר לו הקב"ה נזדרת במלאכתך לפני פרעה בא ועשה סרסור ביני ובין בני ישראל שנקראים מלכות³⁰. ומה מעניין שלכן היה על משה לפסול בעצמו את הלוחות השניים, כי ההלכה קובעת "אם היה סרסור ביניהם נשברה החכית נשברה לסרסור, אמר לו הקב"ה אתה היית סרסור ביני לבין בני, אתה שברת אתה מחליף³¹. לפי דעה אחת משה זכה לקירון עור פניו בשכר הסרסרות שלו³².

יש לציין שכתחליף לתואר סרסור, אבל באותו מובן, מכונה משה בשם שלישי או שלישי. במקום התואר סרסור במאמר על הכתוב, אנכי עומד בין ה' וביניכם, דלעיל, מכונה משה במקור אחר בכינוי שלישי³³. בפיוטים במקום הכינוי שלישי מכונה משה שלישי³⁴.

גם ירמיהו מכונה בתואר סרסור בדרש באיכ"ר לפסוק, צדיק הוא ה' כי פיהו מריתי (איכה א, יח): פיהו ופום סרסורו, היינו ירמיהו. מה שנשאר לברר הוא טיבה של סרסרות זו, הן של משה והן של ירמיהו, ואיך דומה ירמיהו בכך למשה.

26 סנהדרין ק, א: תנחומא, קרח, י.

27 ב"ק טז, ב.

28 מבילתא, ויסע, פ"ה.

29 ירושלמי מגילה ד, א. במקור אחר הוא מכונה "ביניי" (כמובא בתרכ"ז, טר"ך כ, עמ' 96). על הכינוי סרסור למשה בספרות החיצונית, ראה ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כ"א, עמ' 191. ועל כינויים למשה כמתווך אצל השומרונים, ראה זאב כר"חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כ"ג, ס"ב, עמ' 232.

30 פסי"ד פ"ו, ס"ב, מהד' איש-שלום כג, א. השוה שמ"ד ג, ה; ו, ג. משה מכונה סרסור גם בהקשר אחר (פסדר"כ, החודש, מהד' מגדלבוים עמ' 84).

31 ד"ד ג, יב על פי משנה ב"ב ה, ת.

32 שמ"ד לג, א.

33 פסדר"כ, בחודש, מהד' מגדלבוים עמ' 214. ואולי יש לפרש כך גם את הכינוי "חליאתאי" כארמית לגבי משה (שבת פח, א) כמובן שלישי, וזה שלא כפירוש רש"י שם.

34 מחזור פיוטי רבי ניי, מהד' רבינוביץ כ"ב, עמ' 182. וכן בפיוט ליהודה "יפה וברה כרדה לגיא פתרוסים" לשבת חוה"מ סוכות. וכן בפיוט "אורח חיים תוכחות מוסר" ליום ב שבועות, בטור: שלשת שלישי משבט שלישי.

סרסרותו של משה מתוארת יפה בתולדות עליוהפסוק, מוכיח אדם אחרי חן ימצא (משלי כת, כג): אמר הקב"ה כביכול משה הוכיחני אחר ישראל, והוכיח לישראל אחרי, לישראל אמר אתם חטאתם (שמות לב, ל), להקב"ה אמר, למה ה' יחרה אפך בעמך (שם פסוק יא)³⁵. משה משמש כאן כמתווך המראה לכל צד את הטיעון של הצד השני. כעין זאת מפרש רש"י לשון מוכיח בפסוק, לו יש בינינו מוכיח (איוב ט, לג): מראה לכל אחד חובתו וזכותו. בכך משמש הסרסור כמפשר בין שני הצדדים. ואכן נאמר כך על משה. את הפסוק, מי כהחכם ומי יודע פשר דבר (קהלת ח, א) מפרש רש"י מי כמשה עושה פשרים בין ישראל לאביהם שבשמים³⁶. סרסרות זו מופיעה במקורות בדימויים שונים: כאן המקום ממיר ומשה מגביה, ובמקום אחר המקום מגביה ומשה ממיר³⁷; כשתראה אותי נותן רותחין הוי נותן צונן, וכשתראה אותי נותן צונן הוי נותן רותחין³⁸. העולה מכל האמור, שהסרסור משמש כמפשר ומכריע בין שני צדדים ככך שהוא מסביר לכל צד את העמדה של הצד שכנגדו³⁹.

אף סרסרותו של ירמיהו כנביא דומה במהותה לזו של משה. זאת משתקפת במאמר: שלשה בנים הם, אחד תבע כבוד האב וכבוד הבן, ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא כבוד האב. ירמיהו תבע כבוד האב וכבוד הבן שנאמר, נחננו פשענו ומרינו אתה לא סלחת (איכה ג, מב)⁴⁰. במקור אחר הנוסח הוא:

35 ד"ר א, ב.

36 פסוק זה נדרש על משה (סוטה יג, ב), אבל לא נפרש איך. וגם שם מפרש רש"י שהיה יודע לעשות פשרה ביני ובין בני. בערוגת הבושם (ח"ג, עמ' 335) נאמר: נדרש על משה רבינו שעשה פשרה בין ישראל לאביהם שבשמים. דרש זה נמצא במדרש הגדול, שמות, עמ' תשי. וכנראה שהיה לפנייהם מקור שאינו נמצא בדינו.

37 מכילתא, ויסע, פ"ו: ספרי, במדבר, פ"ז.

38 ד"ר ג, טו. השווה שמו"ר מה, ב; מדרש תהלים כה, ו.

39 כך משתמע מן המאמר: סדר הדיון כך הוא, הדין יושב והנידונין עומדים, והסרסור מכריע ביניהם (קה"ד י, טז). המפרשים נתקשו במעמדו של סרסור בהקשר של תהליך במתן פסק דין. ונראה להציע שהסרסור הוא מופלא של בית דין, שאינו נחשב מכלל הדיינים, ואינו נמנה עמיהם (תוס' סנהדרין ג, ב, ד"ה ר' יהודה אומר). כך משתמע מן הדרש בו מכוונה המופלא בכינוי "סריס" (שהש"ר ג, ז. השוה ירושי סנהדרין א, ב; כ"ר ע, ת, מהד' תיאודור אלבק עמ' 808, ומנחת יהודה שם). ושם מבואר "למה קורא אותו סריס, שמסרס את ההלכה". המפרשים נתלבטו בפירושו של כיוונו זה. ולי נראה שהוא מלשון סרסור, ופירושו מי שמראה פנים בהלכה לטובת כל צד בדיון. המפרשים והחוקרים נחלקו בהגדרת תפקידו של המופלא. ונראה שכדי להבטיח שהדיינים יהיו מודעים לכל טיעון חכות שיש בהלכה לכל צד היה צורך למנות חכם מופלא, איש בעל ידיעות רחבות ועמוקות בהלכה, והוא היה מראה פנים בהלכה לדיינים לזכא ולזכאן. ולכן אם הורו כלי נוכחות המופלא אין הוריתם הוריה "מפני שהיה להם ללמד ולא למדו" (הוריות ד, ב). בכך מתפרש הדרש בשהש"ר על הביטוי, אל יחסר המזג (שה"ש ז, ג). אל תחסר סנהדרין מופלא שלה... זה שהוא ממזג לה את ההלכה (ראה פ"י מדר"ז שם). ונראה ש"ממזג" פירושו מי שמצרף את כל צדדי ההלכה בנושא שעומד לדיון, והוא מציע אותם לסנהדרין.

40 מכילתא, פסחא, פ"א. במקור אחר הנוסח הוא "שלשה נביאים הם" (אדר"ג, נר"ב, פמ"ז).

אתר דעת: מכללת ברעז
 ארבעה בנינים הם, אחד תבע כבוד האב ולא תבע כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא תבע כבוד האב, ושנים תבעו כבודו של בן וכבודו של אב. אליהו תבע כבודו של הקב"ה כשהיה עומד ומקטרג⁴¹. מכאן והלאה הפיסקה קטועה וחסירה, לכן אין לדעת מי הם השנים שתבעו כבוד הבן וכבוד האב. אולם בהתאם לאמור נראה שהשנים הם משה וירמיהו.

תפקיד זה בא לידי ביטוי במאמר: רוח הקודש סניגוריא, היא מלמדת זכות לכאן ולכאן, אומרת לישראל, אל תהי עד חנם ברעך (משלי כד, כח), ואח"כ אומרת להקב"ה, אל תאמר כאשר עשה לי כן אעשה לו (שם)⁴². כאן משמש המונח רוח הקודש במשמעות בעל רוח הקודש, דהיינו הנביא, שכן זהו מתפקידו של הנביא לשמש כמתווך בין העם לבין ה' – תפקיד שביצע אותו משה בשלמותו ובדומה לו ירמיהו.

ואולי על פי האמור אפשר לפרש את הביטוי "ואל תפגע ביי" בפסוק, "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה... ואל תפגע ביי" (ירמיה ז, טז) במשמע שונה מן השגור. הביטוי ופגעו לי בעפרון בן צחר (בראשית כג, ח) נתפרש: סרסוניה לי, ואם לאו צלו לי עילוי⁴³. מכאן שהפועל לפגוע ב... עשוי לשמש במובן לסרסר. ובכן ניתן לפרש את הפסוק הגדון כזאת: אל תתפלל בעד העם וגם אל תהיה סרסור ביני וביניהם.

באשר למעמדו של הנביא כסרסור, בבחינת שלישי ומתווך, יש להוסיף, שהוא גם עשוי להזדהות לפעמים הזדהות שלמה עם העם, ואז הוא פונה לה' כ"אני האחר" של העם, כאילו הוא העם בזעיר אנפין. חז"ל מתארים מצב זה כדימוי מוחשי. הביטוי, ויאמרו שם חטאנו לה' (ש"מ"א ז, ו) נתפרש ששמואל הוא זה שאמר זאת, כי הוא "לבש חלוקן של ישראל"⁴⁴, כלומר, שהוא עמד במקום העם. בכך ניתן לבאר את התרגום לביטוי, קהל גוים (בראשית לה, יא) כתי"י "כינישת נביאין וכהנין". על כהנים מוכן שניתן להתייחס אליהם כגוי, כי הם עם בפני עצמם כמו שנאמר "כהנים איקרו קהל"⁴⁵, והם נקראים "עם קדושין"⁴⁶, אבל על סמך מה יש להתייחס לנביאים כעם. ברם, על פי האמור ניחא, כי לפעמים הנביא פועל כאילו הוא העם בזעיר אנפין.

41 פס"ד, פ"ר ל, ס"ה, מהד' איש-שלום קלח, א.

42 ויק"ד ו, א. השוה ד"ר ג, יא.

43 ב"ד נת, ז. במקור אחר במקום "סרסוניה ליי" נאמר: אין פגיעה אלא פרקליטין (בתי מדרשות, מהד' ורטהיימר כ"ב, עמ' תנט). ושניהם לאותו דבר מתכוונים, שכן סרסור פועל כעין פרקליט לכל אחד מן הצדדים.

44 ירושלמי תענית ב, ז. במקור מקביל, הלשון "נתעטף שמואל בחלוקן של ישראל" (יל"ש לפסוק, רמז קג). דימוי זה נמצא גם בהקשרים אחרים: לבש אדם לבושו של אביו הרי הוא כיוצא בו (ב"ר עד, יג); אמר לו (לאברהם) הקב"ה ... תפסת אומנתי בא לבוש לבושי, ואברהם זקן (שם, סוף פנ"ח). באשר למעמדו של משה יש להשוות: "משה הוא ישראל, וישראל הן משה, ללמדך שראש הדור, כל הדור" (במ"ד יט, כח).

45 הוריות ו, א.

46 משנה יומא ד, ב (יומא מא, ב).

בכך יש להסביר את הדימוי נשים לנביאים, במאמר: אשה יראת ה' היא תתהלל (משלי לא, ל), זה משה... מפני מה הוא מושל את הנביאים בנשים, אלא מה האשה הזאת אינה בושה לתבוע צורכי ביתה מבעלה, כך אין הנביאים מתביישין לתבוע צורכיהן של ישראל מלפני הקב"ה⁴⁷. כידוע, כנסת ישראל מדומה כביכול לאשתו של הקב"ה (הושע ב, ד; ירמיה ב, ב ועוד), ולכן ניתן לדמות את הנביא לאשה, שכן הוא מסוגל להרגיש ולפעול כאילו הוא העם בוער אנפין.

ובכך יש לנו טעם לדרש בספרי על הפסוק, נביא... יקים לך ה' (דברים יח, טו): ולא לגוים, ומה אני מקיים נביא לגוים נתתיך (ירמיה א, ה), בנוהג מנהג גוים. והטעם, מכיון שלנביא יש צורך ליכולת הזדהות גמורה עם העם אליו הוא שלוח, ואת זאת אי אפשר לאחד מישראל להרגיש ביחס לעם נכרי. וכאשר לנבואות שנבא הנביאים על האומות, הם לא נבאו נבואות אלה אל האומות, אלא לבני ישראל על האומות, משום שנבואות אלה נוגעות לישראל והן מהוות חלק בלתי נפרד מהנבואות המתייחסות לבני ישראל.

רק יונה הנביא נראה לכאורה כחריג, שהרי הוא נשלח אל נינוה לדבר אל יושביה. ואמנם נמצא שהתלונן על זאת ואמר: מה נשתיתי אני מן הנביאים, שהם מתנבאין ממקומן אל העיירות ועל האומות, ולי אתה אומר לך אל נינוה וכו'⁴⁸. ברם, אם כי הוא חריג מבחינה זו, אך הוא לא נשלח לנינוה בתור נביא המדבר על החטאים של יושביה וקורא להם לחזור בתשובה. תפקידו היה רק להכריז שנינוה עומדת להחרב כמו שכתוב, וקרא אליה את הקריאה... ויקרא ויאמר עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת (יונה ג, ב; ד). והתשובה שעשו אנשי נינוה באה מאליהם. ולכן אין סתירה מיונה לדרש בספרי שאין נביא מישראל לגויים.

אולם עדיין נחשב יונה לחריג כזה שהוא נשלח לעם נכרי להכריז הכרזה מאת ה'. ונראה שזהו היסוד לדרשות הבאות: הביטוי, הן האדם היה כאחד ממנו (בראשית ג, כב), והביטוי, ויהי האחד מפיל הקורה (מל"ב ו, ה) נדרשים שהכוונה ליונה⁴⁹. וכן הביטוי, אחד מבני הנביאים (שם ט, א) נתפרש שזהו יונה⁵⁰. הצד השוה בדרשות אלה שהשם "אחד" מתפרש בהן שמשמעו, מיוחד ושונה, וזהו יונה ששונה משאר הנביאים. מעתה גם מובן למה נחשב יונה כספר בפני עצמו: "הוסיף עליהם י"א מן תרי עשר חוץ מן יונה שהוא בפני עצמו"⁵¹.

עתה נשוב לענייננו. ירמיהו נחשב לאחרון הנביאים: "ירמיהו אחרון לכל הנביאים"⁵². ועל השאלה, הלא נתנבאו אחריו חגי זכריה ומלאכי, ניתנו שם שני תרוצים. האחד, "כבר היתה נבואה פקודה בידן" עוד מימי ירמיהו, והם פירסמו אותה

47 פסדר"כ, בחדש השלישי, מהד' מגדלבוים עמ' 204.

48 בראשית רבתי, מהד' אלבק עמ' 59.

49 ב"ר כא, ה.

50 סדר עולם רבה פ"ח.

51 תנחומא, קרת, יב; במ"ר יח, כא, ועי' במתנות כהונה ורד"ל שם.

52 פסדר"כ, דברי ירמיהו, מהד' מגדלבוים עמ' 238.

כל אחד מהם בשעתו. השני, "קיצרי נבואה היו". ביטוי סתום. ונראה שיש לפרשו על פי לשון "קצרים" בביטוי, דבש יש בו קצרים⁵³, ושם הכוונה כנראה לשעוה וכדומה. ולכן "קיצרי נבואה" פירושו דברי נבואה מאיכות אחרת. ועדיין צריך עיון. על פי האמור שירמיהו הוא הנביא האחרון מתווספת לנו השוואה כוללנית בינו ובין משה, שכן מבחינה מסוימת יש דמיון בין האחרון לראשון. משה בתור "ראש לנביאים" אצר בתוכו בכוח את ההשתלשלויות של הנבואה שבאו אחריו לידי גילוי כמו שנאמר: משה אמר כל דברי הנביאים ושל, וכל שהיה מתנבא מעין נבואתו של משה היה⁵⁴. וירמיהו בתור הנביא האחרון קיפל וגילם בנבואתו את כל הנבואות שנאמרו על ידי הנביאים שבאו לפניו.

53 שהש"ר א, ב.

54 שמו"ר מב, ח.

בענין דברי תורה ודברי קבלה

תענית טו, א במתני': הזקן שבהן אומר לפניו דברי כבושין, אחינו, לא נאמר באנשי נינוה וירא א-להים את שקם ואת תעניתם, אלא (יונה ב) וירא א-להים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. ובקבלה הוא אומר (יואל ב) קרעו לבככם ואל בגדיכם.

ובפירושו המיוחס לרש"י (ד"ה ובקבלה) כתב: והקשה תוספות מאן דהו, מאי שנא כהאי קרא דכתיב כיונה וירא הא-להים את מעשיהם וגו', ולא קרי ליה דברי קבלה, ובהאי קרא דזוקרעו לבככם קרי ליה קבלה. ופריק איהו, כל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל, קרי ליה קבלה, ובכל דוכתא דלא איתפקד נביא, כי האי וירא האלהים שהוא כמספר והולך דיליף מיניה אגב אורחיה מילתא, לא קרינן ליה קבלה.

ובגליון הש"ס ציין לדברי רש"י בחולין (קלו, א ד"ה תורת משה). וז"ל רש"י שם: תורת משה קרויה תורה, לפי שנתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא קבלה שקבלו מרוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך הדור והשעה והמעשה, ע"כ. והתם מייתי קרא דלא מיירי בציווי, כי אם בסיפור דברים גרידא. וא"כ קשה אמאי קרי לה דברי קבלה. ובמסורת הש"ס (חולין שם) ציין אף הוא לדברי פי' המיוחס לרש"י כאן. גם בהגהות מראה כהן כאן ציין לדברי הגמ' בריש בבא קמא [ב, ב] דקרי דברי קבלה לפסוק בנביא אע"ג דלא הוי ציווי. וכבר הביא בהגהות מהרי"ץ חיות כאן, שבשש"ת חות יאיר (סימן נ') כ' דתלמיד טועה כתב את דברי רש"י כאן, שהרי ראינו בחגיגה (יא, ב) ובנדה (כג, א) דקראה הגמ' דברי קבלה אף שאין ענין לתוכחה ומוסר. וכן ציין לדברי רש"י בחולין הנ"ל, ע"ש. וכ"כ בהגהותיו לחולין (שם).

ויש לציין דאין להקשות מדברי רש"י במסכת זו לרש"י במסכת אחרת, שכן כפי הנראה אין הפירוש לתענית מרש"י, וכמ"ש בהגהות מהרי"ץ חיות (בסוף המסכת), ע"ש.

וי"ל דאין כאן מחלוקת, וכן דברי הגמ' בכל המקומות הנ"ל יש ליישב, דמקור השם "דברי קבלה" בא ממה שקיבלו ברוח הקודש כל נבואה ונבואה וכמ"ש רש"י בחולין הנ"ל, וזה לא שייך כי אם בעצם הנבואות ולא בסיפורי הדברים, אולם מכיון שאף שאר הפסוקים (שבהם סיפורי הדברים) אינם מתורת משה, לכן נקראו אף הם "דברי קבלה" להבדילם מתורת משה, ומשום שהינם סמוכים לדברי הנבואות שהתקבלו ברוח הקודש. אולם עיקר ושורש המושג "דברי קבלה" הוא הנבואות

עצמן שנתקבלו ברוח הקודש, ופשוטוקיאומו דברי כיבושין אמר לעם דברי הפסוק ביונה בראשונה, וכשרצה לומר הפסוק השני ביואל שהוא מדברי נבואה ברוה"ק, רצה להדגיש הדבר לעם שדבר זה נאמר ע"י הנביא בעצמו בקבלתו מרוה"ק, ולכן אמר "ובקבלה הוא אומר" להבדיל מהפסוק הקודם דאע"ג שאף הוא מדברי קבלה, מ"מ עיקר דברי קבלה הן הנבואות ברוה"ק.

וראיתי בס' ברכת בצלאל למהרב"ב יעקבזון ז"ל (כמאמר דברי תורה ודברי קבלה שבסוה"ס) שהביא דברי המשנה בתענית ודברי המפרש שם, וגם הביא דברי הגליון הש"ס שהעיר מדברי רש"י בחולין, ושוב כתב: ונראה לומר כזה דהנה דברי רש"י בחולין צ"ע, דהא במגילה (יד, א) איתא, תניא, הרבה נביאים עמדו להם לישראל כפלים כיוצאי מצרים, אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ושלא הוצרכה לא נכתבה. וא"כ, מה שנכתב הוא לדורות, ואיך כתב רש"י דדברי קבלה דברי נביאים שנכתב רק לאותו דור, וצ"ל דבאמת איכא ב' סוגי נבואות, וכמ"ש רש"י בתענית, א' שזה רק סיפור דברים, והב' ציווי. ומה שהש"ס אמר שנכתב רק החלק שהוצרך לדורות, היינו דוקא בסוג הנבואה של ציווי, אבל כסיפורי הדברים שאף הם דברי קבלה נכתב גם מה שלא נצרך לדורות. ומעתה לא יסתרו דברי רש"י אהדדי, דהא אי אפשר לומר רק את החילוק של רש"י בתענית, דאי הכי קשה מהגמ' בחולין, ואי אפשר לומר רק את חילוקו של רש"י בחולין, דהרי קשה על זה מהגמ' במגילה, ולכן פירש רש"י את ב' הדברים, ושני החלקים האלה נקראים דברי קבלה וכמו שנתבאר, עכת"ד.

ומה שהקשה ע"ד רש"י בחולין מדברי הגמ' במגילה, אפשר ליישב דאע"ג שהוצרך לדורות, מ"מ ודאי שהוצרך גם לאותו דור, ולכן אמר הנביא את אותה נבואה באותו דור.

גם מה שכתב לכאר דברי רש"י שאינם סותרים, לא הבנתי דבריו, שהרי הפסוק ביונה שמביאה המשנה הוא סיפור דברים בלבד, ולדברי הברכת בצלאל הנ"ל למיקרייה דברי קבלה אע"ג דלא הוי לדורות.

מתוך קול קורא — כארבעים וחמש שנה לפני חוקי הגזע בגרמניה!

...כי לשונאינו ורודפינו די הוא אם נולד אחד כשהוא יהודי, ואף אם נולד בקרב עמם אך אבותיו או אבות אבותיו היו יהודים, אזי כבר נחשב הוא בעיניהם כסעמיט (Semite) גמור ואחת דתו להרחיקו ולגרשו ולקפח פרנסתו בכל מאי דאפשר.

אגרות רבי עזריאל הילדסהיימר, עמ' עט

מנחת שלמה

ליקוטים מספר "מנחת שלמה", תשובות
ובירורי הלכה מאת הרב שלמה זלמן אויערבך
זצ"ל, חלק ב-ג, ירושלים תשנ"ט.

אל החזון איש זצ"ל

לגאון ישראל רבנו בעל חזון איש יברך ד' חילו ויזכנו במאור תורתו.
...פסק זה של רבנו גרם לי צער כי זה למעלה מעשר שנים שהי' לי מו"מ בזה עם
אחד מחשובי המוצי"ם שבירושלם שהוא כבר בעלמא דקשוט, ואחרי עיון רב הסכים
לדברי ועשיתי מעשה להתיר — לאמי מורתי תחי' שלצערנו הגדול כבדו אזניה
משמוע — להשתמש בשבת במכונה שקולטת קול המדבר ומקרכתו לאוזן השומע
והוא ממש "טלפון קטן" לפתוח ולסגור תמיד את הזרם היינו לפתוח בשעה שרוצים
לשמוע ואח"כ סוגרים כדי שלא יכלה כח החשמלי של האבן לבטלה וגם מפני רעש
המכונה שקשה לסבול תדיר, והתרנו לפתוח ולסגור בשבת ויו"ט [בסוג זה שאין
מנורות, וגם לא להכניס אבן בשבת כי זה דומה להכנסת רצועה חדשה תוך מנעל
ישן שכתב המג"א בשו"ז דאסור].*

מנחת שלמה ח"ב, סי' יז, א *

אל החזון איש זצ"ל

לגאון ישראל רבנו בעל החזון איש שליט"א
תשובתו היקרה קבלתי בשמחה המהולה בתוגה כראותי כי לדעת רבנו שיחי'
נכשלתי ח"ו בחשש של איסור בונה, ולכן אמרתי אחרי אשר הואלתי לבוא אל המלך
אחלה פניו גם לדבר הוזה לכל יחר אפו אם אוסיף לדבר בענין זה עוד דברים אחדים,
ותקותי תשעשעני, כי ענותו תרבני את דעתו הרחבה שנית להודיעני.

מנחת שלמה ח"ב, סי' יז, ב

* ראה ביאור נוסף בס' בנין שבת, פרק ז (עמ' נט והלאה).

אין איסור שבות בחליבה מותרת ממושכת

גם נלענ"ד דבכה"ג שבאותו עמל וטורח קעביד נמי מצוה, שפיר מודה גם הרמב"ן בפר' אמור [ויקרא כג, כד] דליכא כלל שום סרך איסור וכמו שמותר בעמלה של תורה כל היום כך מותר גם בעמלן של מצוות, וכיון שבחליבה התירו שבות דאמירה לעכו"ם משום טעמא דצער בע"ח, ה"ה נמי דבכה"ג שפיר מותר להיות יושב ועוסק בכך כל היום.

מנחת שלמה ח"ב, סי' כד, ב ס"ק ד

על שימוש בחשמל בשבת

ואף שבארנו במק"א דאפשר שמעיקר הדין אין לאסור ליהנות מהחשמל בשבת אף אם נעשה ח"ו ע"י ישראל, מ"מ יש לדעת שע"י השימוש שאנו משתמשים בשבת בחשמל הננו גורמים שיכופו שם את הפועלים לחלל שבת, וכמה מכוער הוא להתענג בשבת באש זרה אשר לא צוה ה' וכ"ש לכבד את מקדשי ד' אלו בתי כנסיות ומדרשות באורים שהם חושך ולא אור, וחובה גדולה מוטלת על עיני העדה להאיר את ההולכים בחושך ללכת באור ד' והיה לנו לאור עולם.

מנחת שלמה ח"ב, סי' כז, ו

איסור מוקצה בתרופות

בדבר טלטול תרופות שאינן ראויות אלא לחולה, נראה דכיון דמוקצה של מלאכתו לאיסור, הוא אפי' כשעומד רק לאיסור דרבנן, ואף גם בזה כללא הוא דאף שעומד קצת גם להיתר אפ"ה אזלינן בתר רובא ואסור לטלטל מחמה לצל, וכיון שכן אפשר הואיל ורפואה הרי אסור בשבת הו"ל כעומד ע"פ רוב לדבר האסור בשבת — בתרופות כאלה שכך הוא המצב — ולכן אסור משום כך לטלטל מחמה לצל.

מנחת שלמה ח"ב, סי' לד, לא ס"ק א

רובה ואקדח בשבת

מעולם לא אמרתי שאקדח גרידא או מחסנית גרידא דינם כשברי כלים שהרי הם עומדים תמיד לפרק ולהחזיר, אך מה שאמרתי שרובה או אקדח דינם כמלאכתם להיתר — נכון הדבר, כי הם עומדים בעיקר להטלת אימה ופחד, אך גם בזה אין שום חילוק בין יש בו מחסנית או לא.

מנחת שלמה ח"ב, סי' לד, לא ס"ק ג

החלפת משמרת עם הנפא שאינו שומר תו"מ

אם החולים הם יהודים אסור להחליף עם ישראל אחר שהוא עובר עבירה, שהרי הלה קעביד מצוה ואילו העבריינן לפי מחשבתו הוא מחלל שבת, רק לא איכפת ליה. ואם החולים הם נכרים אין לחלל שבת עבורם.

מנחת שלמה ח"ב, סי' לד, לה

שימוש בעגלה בשבת

בעניי לא ידעתי איזה איסור יש בהולכת זקן חולה בשבת בעגלה ע"י אדם במקום שיש עירוב.

מנחת שלמה ח"ב, סי' לה, א

אמירה לנכרי בשבת

הדבר פשוט דבאיסור תורה גמור אסור לרמוז לעכו"ם גם ברמז שאינו של ציווי... אמנם אגיד לו נאמנה שמיים עמדי על דעתי ראיתי שמקילים לקרוא לגוי ואחר כך מרמזים לו לעשות מלאכה ברמז שאינו של ציווי, אך לא הבינותי כלל היתר בזה וכמו שהעיר ורק במקום דליקה התירו לקרוא לגוי (עי' או"ח ש"ז סי"ט).
...אך מעולם לא כתבתי בשום מקום בזה, כיון שאינני רוצה שיהא כתוב בשמי לאיסור בה שהוא דבר שנהגו להקל, ולעומת זה אינני רוצה לומר היתר בזה.

מנחת שלמה ח"ב, סי' לה, יג

על שימוש במברשת שיניים בשבת

כנים הם דברי הרה"ג שיש כמה פנים להיתר ולענ"ד הוא מהדברים המותרים שנהגו בהם איסור, ורבים מהיראים רואים בו איסור חמור עד מאד ואני לא ידעתי איסור.

מנחת שלמה ח"ב, סי' לה, ג

ניקוי שיניים מכוסות זהב לפני פסח

ועתה טרם אכלה לדבר הנני מבקש מהדר גאונו שליט"א שלא ישיב את פני ריקם בדבר זה ונא להזדקק לשואל בענין ולהודיעני ע"ז את דעתו דעת תורה כי נחוץ לי מאד לדעת דבר זה לי לעצמי שיש לי שיניים מכוסות בזהב.

מנחת שלמה ח"ב, סי' מו

כ"ה ברביעי לחדש הראשון שנת תרצ"ו לפ"ק
אחרי מבוא הברכה והשלום לכהדר"ג כמשפט, הנני מתכבד בזה למשדר למר את
ספרי מאורי אש על הדלקת האלקטרי בשבת ויו"ט, וחפץ אני מאד שכתר"ה יעיין
בו מעט ולהודיעני כמה שימצא ששגייתי ולהעמידני בהם על האמת, ועוד זאת אבקש
אולי יואיל נא בטובו לכבדני בספרו על עניני עירובין יען כי חפץ אני ללמוד הלכה
זו ושמעתי שהוא מעיר ומאיר הרבה בזה, ועתה הנני להציע לפני הדר גאונו שליט"א
שאלה חשובה שנוגעת לי למעשה.

מנחת שלמה ח"ב, סי' מו

ביקור חולים בטלפון

מצות ביקור חולים כלולה בעשיית חסד והיינו לעשות נחת רוח לחולה וכן לעשות
לו צרכיו ולבקש עליו רחמים, ולכן אם הביקור איננו נוח לחולה או בלתי אפשרי
ודאי שגם לשוח אתו בטלפון היא מצוה גדולה וגם זה כלול במצות ביקור חולים.

מנחת שלמה ח"ב, סי' פב, ט

הקדמת נדבן להשתלת כליה

יצו ד' אורך ימים ושנות חיים וכ"ט סלה למע"כ ידידי ומכובדי חכים ורבי [ד"ר]
יעקב לוי הי"ד.

עברתי על מאמרו החשוב ולא מצאתי בו שום דבר שנוגד את ההלכה, ולעומת זה
ראיתי בו הרבה דברים חשובים שמעורר ואשר הם באמת זקוקים לפתרון. עם כל
זאת הנני רושם לתשומת לבו דברים אחרים.

כאשר יש כליה והנדון אם להקדים את העשיר כדי להרחיב את המחלקה ויוכל
להציל את עצמו וגם אחרים, למה לא יהיה לו זכות קדימה, הרי נוטל את שלו וגם
נותן לאחרים.

מנחת שלמה ח"ב, סי' פב, ג

על מות מוחי

ועתה הנני להדגיש שבעיקר הנדון בחולה ששוכב על מטנו ונתברר שמוחו כולו
הרוס, זחלתי ואירא מלהיות בין הקובעים שעבור זה בלבד כבר נחשב למת, וכל מה
שכתבתי הוא רק על מי שצמוד למכונת הנשמה שזה רק כאילו לא נותנים לו למות
ועדיין הוא חי.

הראיתי מכתבי זה למחותני הגאון המפורסם לשו"ת מוהרי"ש אלישיב שליט"א ושנינו הננו בדעה אחת שיש בדבר זה משום שפיקוח דמים וחלילה לעשות כן.

מנחת שלמה ח"ב, סי' פג, ב

השתלת איברים בארץ ישראל

חולה המועמד להשתלה, אין לו להמציא את עצמו לקבל את ההשתלה בארץ ישראל, כי גורם הוא בכך לקצר חייו של התורם, ואף אם גם בלעדיו יהיו מועמדים אחרים שיעברו על כך, אפי"ה אסור הואיל ובא"י רובם יהודים.

מנחת שלמה ח"ב, סי' פג, יא

גילוח במכונה

...ולכן איני יודע להורות בזה, לא להיתר ולא לאיסור.

מנחת שלמה ח"ב, סי' צז, ו

קימה לפני אשת תלמיד חכם

מאלו שהביאו דעת האר"י הק' משמע שפוטר לגמרי לקום אפי' מפני אשת חבר בחיי הבעל וגם בין נשים אין חיוב לקום לפנייה ולא נזכר כלל מפני הצניעות... אך כל זה כתבתי רק לדעת האר"י, אולם לדינא חושבני דשפיר צריכים לקום מפני אשת חבר ולא ליחוש לצניעותא.

מנחת שלמה ח"ב, סי' צז, ח

הונאת הבריות בצדקה

בדבר עסקן שנותנים לו כסף לצדקה שיחלק לאיזה מוסד שירצה, ורוצה לחלק לת"ת של בניו ולהפטר עי"כ משכר לימוד. כפי שנלענ"ד גניבת דעת הבריות הוא איסור חמור ואפי' למאן דשרי גזל עכו"ם מ"מ גניבת דעת אסור.

מנחת שלמה ח"ב, סי' צז, ט

הונאת הבריות בצדקה

הן אמנם תמה אני תמיד במה שידוע לי מכמה מקרים אשר המוסדות ממש גונבים דעת הבריות ושולחים שליחים חשובים לחו"ל לאסוף כסף עבורם. ומסדרים את

הדבר בצורה זו להיות זהירים שהתורמים כל יעלו על דעתם שהשליח עושה את מעשהו ע"מ לקבל פרס. כמו כן רבים ממוסדי התורה והחסד רגילים להגזים על מספר התלמידים או את מספר הנתמכים על ידם וכדומה. וזאת למודעי כי אין אני מהרהר ח"ו על זה כי ידוע לי שגדולים וטובים ממני עשו ועושים דבר זה ומסתמא בדקו ומצאו היתר, אולם למען האמת הנני כותב לו כי אנכי בעניי בער אני ולא אדע מקור להיתר זה.

מנחת שלמה ח"ב, סי' צז, ט

תביעה שיש בה הלבנת פנים

פשוט הדבר שאם אחד תובע מחברו ואומר לו כפה מלא ראיתי בעיני שגנבת ממני חפץ, והדין הוא שבי"ד מחייב את הנתבע בשבועת היסת, ואף שהתובע יודע שהגנב חשוד להשבע גם על שקר, אפי"ה מותר לתובעו בבי"ד ואינו צריך לחשוש בזה שלאביו ולכל משפחתו יהיה ממש הלבנת פנים, שהרי עלבון גדול מאד לשמוע שאומרים עליו בפני בי"ד שהוא גנב.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קה, ה

איסור הלבנת פנים של חשוד

וגם מאי דמסיק שמותר להגיד לעוזרת "הנני חושד אותך בגניבה", לענ"ד אין זה כ"כ פשוט, ואם כדי שלא יעבור על לא תשנא, צריך הוא לגבור על עצמו שחלילה לשונאה רק מפני חשד ולא להלבין פניה ולעבור על אביוזא דרחיצה, או להתנהג כהרמב"ם בהל' דעות הנ"ל [פ"ו ה"ז] במדת חסידות למחול ולא לשנא, ולכן אפשר דעדיף טפי לפטר אותה מפני החשד בדרכי שלום ולא להלבין פניה.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קו, ז

על הפקר שביעית בירקות

אלא שהיה נלענ"ד לומר בזה דבר חדש, והוא דהפקירא דשביעית הו"ל רק "הפקר לזמן". כלומר שהתורה נתנה בהן בירקות זמן של שנה אחת שיוכל כל אדם לזכות בהן, אבל אם עברה שנת השבע ולא זכה בהן שום אדם, הו"ל ממילא של הבעלים בלא שום קנין, כיון שמעיקרא לא הפקירן התורה אלא לשנה אחת.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קכה, ה

הפרשת תרומ באתרוגים

(ואגב נ"ל להעיר דלפ"ז מוכרי אתרוגין שבשעת לקיטתן לוקטים הם גם אתרוגין שאינם ראויים כלל לברכה אלא לוקטים אותם לאכילה, אין לתרום מזה על זה, כיון דאלה שלקיטתן למצוה לא מחייבי בתרו"מ אף בזמן הבית אלא מדבריהם, ונמצא שהתרום מזה על זה הו"ל כתורם מתבואה שגדלה בעציץ נקוב על תבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, עיי"ש ברמב"ם פ"ב ממעשר בכס"מ שם)*.

מנחה שלמה ח"ג, סי' קכז, ג

על ביעור פירות שביעית

ברור הדבר שהאכילה והחלוקה הם לפני שכלה לחיה מן השדה וגם צריך להזהיר את אלה שמחלק להם ג' סעודות שיגמרו אכילתן לפני זמן הביעור... אך גם אני פירשתי כדבריו** אך קצת באופן אחר. עיקר המצוה הוא "לאכול" כי התורה אמרה "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", "תהיה כל תבואתה לאכול", ולכן מצוה לקיים כל זה כל זמן שאותו המין מצוי בשדה...ומ"ש "הגיע שעת הביעור" היינו שאם זמן הביעור ממשמש ובא ימהר אכילתן ע"י עצמו או ע"י חלוקה לאחרים כדי שלא יאסרו הפירות.

מנחת שלמה ח"ג סי' קלב, טו, א

על תוארים מופלגים

רגיל הייתי להציע דברים לפני גדולי תורה, אבל רק בהצעה בלבד, כי יודע אני בעצמי שלצערי לא הגעתי להוראה, ועגמה נפשי בראותי התואר שכתב אלי בפתח מכתבו***.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קלב, יז

* יש להעיר, שמדובר שנטעו כל הפרדס עבור אתרוגים למצוה, וגם הפסולים המיועדים עכשיו לאכילה נטעו ואולי אף נלקטו למצוה. — המלקט.

** זה מתייחס למש"כ ב"המעין", טבת תשכ"ז [ז, ב], עמ' 32-33, ושם הערה 3א, מובא ב"ברכת הארץ", עמ' 76. וראה מנחת שלמה ח"ג, סי' קלב, יג [בתאריך טו"ב אייר תשמ"ח] שדעת מו"ר זצ"ל לא כמקובל, וראה שם בסוף המכתב "ותמה אני על עצמי שכתבתי לפני הרבה שנים אחרת".

*** הרב ש"ז אויערבך זצ"ל פסק בהלכות קשות ביותר, אך התנגד לכך שפונים אליו בתואר "פוסק הדור" או בתואר דומה. פעם התנצלתי לפניו שאינני משתמש במכתבים אליו בתואר "מרו" ואף לא בתואר "גאון". מו"ר קטע את דברי ואמר שאיננו רוצה כלל לדבר בנושא זה, ואף הוסיף "חשבתי שאתה מכיר אותי!"

אתר דעת - מכללת הרצוג
להפריש תרו"מ שלא מדעת הבעלים

...סוף דבר נלענ"ד שהמעייין בכל הדברים שכתבנו בקונט' זה יראה שקשה מאד לסמוך על הפרשה זו אפילו בשעת הדחק, אלא שעכ"ז חושבני שחכמי תורה נבוני דעת יוכלו ודאי למצוא דרך נכונה איך לשכלל את הפרשה באופן שיהא ראוי עכ"פ לסמוך על זה בשעת הדחק וצורך גדול.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קלט

הפרשת תרו"מ של פירות גוי שנגמרה מלאכתם אצל יהודי

והנני פותח בהא דסיים מר וכתב "ופעם שאלתי את מרן החזו"א ז"ל על בננות שקניתי מגוי אם מקרי גמר מלאכה אצל יהודי והשיב בחיוב אבל לא שאלתי לענין ברכה", ותמהני הרי ידוע שאין נוהגים כלל לברך [על הפרשת תרו"מ] על פירות שגדלו ברשות גוי ורק נגמרה מלאכתם ברשות ישראל, ולכן לא ידעתי מה נסתפק לענין ברכה.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קמד

אין להשתמש בטבל טמא

...ויצא לנו חידוש גדול, דדוקא תרומה טמאה הוא דשרי להדליק בבתי כנסיות מפני שמצותה בשריפה, משא"כ טבל שאין בו מצות שריפה איו מדליקין כלל, ואסור בין לישראל ובין כהן ליהנות ממנה בשעת ביעורה.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קמו, ג.

על הפרשות תרו"מ מקליפות תפוזים

...אינו חייב כלל לדקדק בין קליפה דקה לעבה, וגם בלא"ה אף אם ננקוט כדברי מר, מ"מ קשה איך מעשרין אגוזים, ודלמא אחד ריק או מקולקל עד שאינו ראוי כלל לאכילה גם ע"י הדחק. אלא ודאי שלא נתנה תורה למלאכי השרת ואין לחוש כלל לכך, דהלא השוקל משובח משלשתו, ואפי"ה אין מחמירים כלל לענין דיעבד, וע"כ צ"ל שמקובל ה' לחכמים שלא לחוש בזה לא לרבוי ולא למיעוט, אלא לעשר כדרך שבני אדם עושים.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קמח, א

אין לחדש כלל גזירות מעצמינו ע"י השואה לגזירות חז"ל אף בכהאי גוונא שמצד הסכרא אין שום מקום לחלק ביניהם, וכ"ש בזה שיש כמה סברות לחלק. מנחת שלמה ח"ג, סי' קנא

מכתב אל הרב חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל בשנת תרצ"ה

למען הגאון האדיר המפורסם בכל קצוי תכל רשככה"ג מרן ר' חיים עוזר גראדזענסקי שליט"א שלומו הטוב ישגה סלה. אחדש"ת הרמה כראוי, מכתב קדשו הגיעני בשבוע זה ע"י מו"ר הגרא"ז מלצר שליט"א, והנני לשלם לו תודה על זה. ואף כי לא הגיעני הפסק וההסכמה במועד הראוי, יען כי זה חודש וחצי שנגמרה כבר הדפסת ספרי [מאורי אש], אך מחמת חשיבות דבריו שהם לתועלת גדול הדפסתי אותם הדפסה מיוחדת והדבקתי אותם על כל הספרים הנמצאים עוד תח"י, והנני שולח לו היום את ספרי יחד עם דבריו הקדושים.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קנא

על ספר "אשל אברהם" מהרב א"י ניימרק בשנת תרח"ץ

חוזר אני ומודה לו שוב פעם על ספרו זה שכבדני בו, ואם כי מי אנכי להגיד שנחמד העץ להשכיל למעיינים בו, בכ"ז האמת ניתן להאמר דאית ביה "מיני פירות שמאירין העינים" וגם יש להמליץ על ספרו זה את אשר אמרו רבותינו ז"ל בסוטה יוד ע"א ויטע אשל — מלמד שעשה פרדס ונטע בו כל מיני מגדים.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קנא

על הצעת הרב ק' כהנא לזרוע בשביעית בחממות

כיון למעשה סומכים על הפוסקים ששביעית בזה"ז רק מדרבנן, לכן חושבני שנכון מאד לקבוע את הדבר למעשה וכמו"ש כת"ר, יחד עם צירוף של עציץ שאינו נקוב גם לענין ד' העבודות וקדושת שביעית.

מנחת שלמה ח"ג, סי' קנא, ז

[ליקט: יונה עמנואל]

פיהוק ולעזיו בהלכה

לעילוי נשמת אחי אמי מורתי ע"ה הי"ד,
הרה"ח ר' אלישע מיכאל בן הרה"ח ר'
בצלאל פרידמן ז"ל מהאלמין — בני ברק.
נפטר ביום שב"ק ח' אייר תשנ"ט. תנצב"ה.

במשנה נדה (סג, א): ואלו הן הוסתות מפקת וכו' פירש"י: "אישטריילי"ר בלעז". ואילו בשבת (קלו, א) בד"ה שפיהק פירש"י "ביילי"ר בלעז". בתוס' במסכת נדה שניבא להלן, מביאים את לעזו של רש"י בשבת, ורעק"א בגליון הש"ס למסכת שבת שם מציין את התוס' במסכת נדה.

הלעז אישטריילי"ר, שממנו, ורק ממנו, נובעת הלכה חשובה ברא"ש ובטור ובכל הפוסקים, לא רק משובש, כרוב הלעזים ברש"י וראשונים, אלא שהוא גם מטעה: כי לעז הוה פירושו "לקרצף". ומובא במוכן זה ברש"י פסחים יא, ב בד"ה מקרדיון, ביצה כג, א בד"ה ומקרדיון וב"מ ס, ב בד"ה מוקפתא, וכאן צ"ל אישטינדליי"ר, שפירושו להתמתח, זיך אויסשטרעקן, פישוט זרועות ואברים. ומחמת דמיון הלעזים בכת"ב, טעו "ותיקנו" המעתיקים והמגיהים ושיבשו הספרים.

כתב הטור ביר"ד סי' קפ"ט (סי"ט): "יש קובעת וכו' כגון מפקת ורואה ופירש"י כאדם שפושט זרועותיו מחמת כובד, ויש מפרשים [הכוונה לתוספות] כאדם שפותח פיו מחמת כובד, ורבנו חננאל פירש כאדם שמוציא קול דרך הגרון [מתוך המאכל שאכל — (פרישה)] ושלשתן אמת". וכתב ע"ז הבי": "זה לשון הרא"ש שם, מפקת פירש"י אישטנלי"ר, והוא אדם שפושט אבריו ובפרק ר' אליעזר דמילה פירש באליי"ר והוא אדם הפותח פיו, וכן נראה מהא דאמרינן בברכות (כד, ב) גבי רבי כשהיה מפקה היה מניח ידו על סנטרו" עכ"ל.

הלעז אישטנלי"ר עם שיבוש קטן, עכ"פ בלי לערוב בין מתיחה לקירצוף, נשמר בדברי הבי" הנ"ל, אחרי שבש"ס ומשם ברא"ש נשתבש לאישטריילי"ר (כי לבי" היתה עוד הגירסא היותר טובה ברא"ש). יצויין שכטורים מהדורת מכון ירושלים העתיקו בטעות את הלעז בבי" מהרא"ש שבגמרות שלנו, ויש לתקן ולהחזיר את הלעז ככטורים האחרים. נביא גם שהלעז אשטינילי"ר נשמר גם במאירי ברכות כד, א ובנדה שם. ע"כ בענין הלעז הזה שהוא, כאמור, המקור היחידי לשיטת רש"י. נעיין בדברי התוס' בנדה שם בד"ה מפקת: "פי' בקונטרס אישטריילי"ר (!) ואין

נראה, אלא כמו שפי' [הקונטרס] בשבת גמ' פיהקצומת כאליי"ר כדאמר בברכות גבי רבי וכו', עכ"ל. אין לפרש שכוונת התוס' להגיה את הלעז או שרש"י היה צריך ללעזו גם כאן כמו בשבת, שהרי רש"י שם בע"ב על דברי הגמרא וכן כיוצא בהן לאתויי וכו' גוסה, פירש בלאיי"ר, וא"כ פתיחת הפה, לרש"י, היא רק הריבוי ואינה במשמעות מפקת שבמשנה, ודברי רש"י אלה מובאים שם בתוס' ד"ה מעטשת: "אישטורני"ר. וגוסה פירש"י בגמרא כאליי"ר, ואין נראה אלא פירושו רוטי"ר, וכן גיהק בתפילה רוטי"ר". (פירוש הלעזים בטבלא בסוף המאמר).

ב"צפונות" גליון טו עמ' ע' הארכתי לבאר כוונת רש"י בהביאו לעזים שונים על מלה עברית אחת, עיי"ש. והנה למלת פיהוק יש לרש"י שתי משמעויות, ובצרפתית יש לכל משמעות מלה שונה, לכן לועז רש"י בכל המקומות, ללמדנו איוז משמעות יש למלה במקום הנדון. בדייליי"ר (- בייליי"ר, באיליי"ר ועוד, בשיבושים קלים בדפוסים) פירושו מה שאנו קוראים לפהק, גענעצין, כהגדרת רש"י בברכות כד, א בד"ה פיהק: "חיך מלקוחו פותח להוציא רוח הפה מלא, כאדם הרוצה לישון או שעמד משינה", ואילו אישטינדליי"ר פירושו להתמתח, פישוט אברים וזרועות. ולרש"י, שניהם כלולים במלת פיהוק. מפקת בנדה פירושו שפושטת אבריה, ופיהוק בשבת משמעו כאדם שפותח פיו. וזה מ"ש בתוספי הרא"ש על הדף בנדה (עם השיבושים כנהוג). ועי' כתבו התוס' "ואין נראה", כלומר פליגי ארש"י הסובר שמפקת בנדה פירושו זיך אויסשטרעקן, ולדידהו פירושו גענעצין כמו שפירש"י פיהק בשבת, ואין שתי משמעויות לפיהוק. וגם מ"ש רש"י גוסה היינו גענעצין "אין נראה" לתוס', אלא פירושו רוטי"ר-גרעפצין, כמו גיהק שגם רש"י פירש כך בברכות שם. (והנה לפי' התוס' יש ללעז רוטי"ר שתי מלים בעברית, גוסה וגם גיהק). והדברים מבוארים בדברי הטור והב"י שהבאנו. הטור כותב שמפקת פירש"י כאדם שפושט זרועותיו, ועי' מביא הב"י את מקורו של הטור בדברי הרא"ש אביו שתירגם ופירש את הלעז שברש"י אישטנדליי"ר (כצ"ל) "והוא אדם שפושט אבריו". ומה שהביא הב"י את המשך דברי הרא"ש: "ובפרק ר"א דמילה פי' בלייא"ר הוא אדם הפותח פיו, וכן נראה מהא דאמרינן בברכות וכו' היה מניח ידו על סנטרו", לאו למימרא ד"זכך נראה" שצריך לגרוס גם כאן ברש"י בלייא"ר שפירושו אדם הפותח פיו, דהרי הב"י בא לפרש את דברי הטור ושם הלכה זו מופיעה בשם "ויש מפרשים", והם דברי התוס' שהבאנו. לע"ד, כוונת הב"י וגם הרא"ש להראות שיש במשמעות פיהוק, גם לרש"י, אדם הפותח פיו, והראיה מזה שרבי הניח ידו על סנטרו. (או דהרא"ש ס"ל כתוס', ולפי' ה"ש מפרשים" בטור הם גם דברי הרא"ש! מ"מ הראיה מברכות שהביאו התוס' והרא"ש אינה באה לסתור את פירש"י בנדה, דהרי בברכות רש"י עצמו לועז ומפרש באריכות פתיחת הפה, אלא כיון דשם א"א לפרש אחרת, שהרי הניח ידו על סנטרו, לכן נראה לתוס', ואולי גם לרא"ש, שכך פירוש פיהוק בכל מקום. כנלע"ד.) אבל מפקת בנדה, לרש"י, פושטת אברים גם לפי פירוש הרא"ש והב"י בדבריו, ומכאן פסקו של הטור והבאים אחריו. וראה גם המאירי ברכות שם, וברטנורא בנדה: "מפקת י"א פותחת פיה וי"מ פושטת

זרועותיה וגופה", וראה גם תפא"ר שם: "קלע יציל המחלוקת בין רש"י ותוס' רמז רעק"א בגליונו.

ולתת טעם למה לענין וסתות פירש"י אחרת משפירש בתינוק שפיהק, לדעתו מוסבר הדבר בדברי רש"י בתינוק שפיהק, שם בשבת: "כלומר אחרי לידתו לא ראו בו אלא חיות מעט שפיהק ומת", הרי שפיהוק שם הוא דבר מועט, פתיחת הפה גרידא (והמאירי שם: "ולא אמרה בלשון פיהוק אלא שכך דרך הקטן כ"כ שמעט חולי ממיתו בנקל וכו'") ואילו בנדה מפהקת מחמת כובד זרועות ואברים. ובגמרא מפרש רש"י וכן כיוצא בהן לאתווי נמי גוסה באליי"ר, דהיינו גם פתיחת הפה. כנ"ל.

הנה גם רש"י סובר שבליי"ר-גענעצין מסימני הווסת הוא כדעת התוס', אלא שהוא לומד את זה ממלת גוסה שבגמרא, ולפ"ז לא היה הטור צריך להביא את המלים "ויש מפרשים" על פתיחת הפה וגם בשו"ע (יו"ד סי' קפ"ט סי"ט) על דברי המחבר "כגון שמפהקת דהיינו שפושטת זרועותיה או כאדם הפותח פיו" מציין באר הגולה שהראשון לפירש"י והשני לפי התוס' [ולא הוסיף "והרא"ש", ודו"ק], דהרי גם רש"י סובר כך בשניהם, ונ"ל דפירשו הכי משום דנקטו מלת "מפהקת" שבמשנה, ובפירוש מלה זו ישנה המחלוקת, אבל לקושטא "שלשתן אמת".

מעניין שהמאירי לומד את שניהם בדיוק בדרך ההפוכה משיטת רש"י. את מלת מפהקת בנדה הוא מפרש בדליי"ר-גענעצין, ובגמרא במקום מלת גוסה הוא גורס "גייסא" וכותב: "ר"ל מפשטת זרועותיה בכבידות להאי גיסא ולהאי גיסא, והוא הנקרא בלשון לעז אשטינדלי"ר" (הלעז הנכון!), והוא ממשיך: "וי"מ התעוררות הקיא וכו'", ואפשר שהם דברי הראב"ד שמביא שם ר"א סופר: "גיסה פי' חוששת בכסלה, פי' אחר רוצה להקיא, מעין אכילה גסה".

את דברי הראב"ד האלה מצינו גם בפירושו על הספרא עה"פ ואכלתם לחמכם לשובע (בהר פרשתא ג פ"ד ה"ד) אוכל ולא גוסי: "ולא אכילה גסה, פי' אכילה גסה אינה לשובע אלא פשטידי"ז בלעז (גועל, כחילה)". חיפשתי לברר איך מפרש רש"י מלת גוסי שבספרא ומצאתי שבספרא בחומש מלבי"ם (אות לו) גורס "אוכל ולא ניפיי", ובתחילה חשבתי שגם רש"י גרס כך, כי איך יפורש אוכל ולא גוסי במשמעות מפק-גענעצין? ובפירוש החפץ חיים על הגהות הגר"א כתוב: "ונראה שהוא [הגר"א] מפרש ולא גוסי שלא תצטרכו לאכול הרבה כי במעט יהיו שבעים", וכותב עוד: "מאמר ולא גוסי ליתא בילקוט, ולפי הנראה לא גרס זה בתו"כ". וחשבתי שגם רש"י לא גרס ליה. ואח"כ ראיתי פי' הר"ש: "אוכל ולא גוסי, פי' אינו צריך למלאות בטנו עד שיהא פותח פה מחמת הבלו ועשן של מאכל, אלא באכילה מועטת ישבע וקל ובריא" (והיא הגדרה יפה לרוטי"ר-גרעפצין), ומוסיף הח"ח: "ולפי הנראה רש"י ג"כ כיוון לפירוש זה, שהרי פירש אוכל קמעא ומתברך במעיו, ובוודאי כוונתו למאמר זה של התו"כ". ע"כ דברי הח"ח, וא"כ הדרה שאלתי לדוכתה, אי גרס ליה היאך מפרש ליה. ובכלל צריך ביאור מה ההבדל לרש"י בין פיהוק לגבי תינוק ובין גוסה, ששניהם תירגם באליי"ר-גענעצין, ולתוס' ההבדל בין גיהק לגוסה שפירשו את שניהם רוטי"ר-גרעפצין, וגם איך לא התייחסו מפרשי

צרפתית עתיקה	צרפתית דהיום	פירוש הלעז	המלה בלעז
estrellier	ETRILLER	לקרצף	אישטריליי"ר
estendeillier	S'ETIRER S'ETENDRE	להתמתח	אישטינדיליי"ר
badailier	BAILLER	לפהק (גענעצן)	בדייליי"ר
router	ROTER	לגהק (גרעפצין)	רוטי"ר
esternuer	ETERNUER	להתעטש (ניסן)	אישטרנוא"ר
sangloter	HOQUETER, SANGLOTS	לשהק (שליקיצין)	שנגלוט"ר
(fastidieux, etym. latine: fastidium)	DEGOUT	גועל, בחילה	פשטידי"ן

כאשר אתם [ראשי תנועת הרפורמה] משתתפים בתחבולות וכותבים 'פסקי דין' אשר אנשים פשוטים חושבים אותם כהוראה רבנית מוסמכת, אז אסור לשתוק. הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל: על פסול עבריינים לעדות

יהיה טוב לנו, כאשר יבינו במחננו שכתובת מאמר היא חובה קדושה. לדאכוננו רוב הקוראים חושבים שפעילות זו באה מתוך בזבוז זמן ואינטרסים אישיים. זה נדיר שהציבור מרגיש את הרצינות וההתנגדות הפנימית לכתיבה, כולל הרצון להפסיק באמצע, והצורך בהתגברות גדולה על ההתנגדות להמשיך.

הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל: על חוקות הגוי

שום דבר בעולם לא יכול להתיר דבר, בנימוק שכך עושים כפרים או בלונדון, בניו-יורק או בסדני, אלא רק הוראת פוסקים מוסמכים לפי תלמוד ופוסקים.

הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל: על הרפורמה בשבועה באוסטריה

כרך ל"ט

רשימת המאמרים בכרך ל"ט, גליונות א-ד

שם המחבר	שם המאמר	גליחן	עמוד
אויערבך, הרב ש"ז זצ"ל	על איסור לא תכלה במצות פאה	ג	1
אויערבך, הרב ש"ז זצ"ל	מנחת שלמה, ח"ב וחי"ג	ד	66
אליצור, איתי	ויכס הענן את אוהל מועד	ג	39
אופנהיימר, יעקב	ר"י האן על "דע מה שתשיב"	א	17
בךשחר, הרב מתניה	על מידת הזריוות	ב	22
בקהופר, הרב יוסף ג'	הרב אברהם אליהו קפלן זצ"ל	ד	31
ברויאר, פרופ' מרדכי	אורתודוקסיה בין נסיגה, עמידה וכו'	ד	17
ברונזניק, ד"ר נ"מ	הניב "מטייל...ארוכות וקצרות"	ג	51
ברונזניק, ד"ר נ"מ	בין ירמיהו ומשה רבינו	ד	55
גולדברג, הרב ז"נ	בעניני מעשר שני	ג	6
גלאנצר, אברהם מאיר	על דרכי הבקורת	1	62
גלאנצר, אברהם מאיר	עוד בענין "הודה ולא בוש"	ג	68
גלאנצר, אברהם מאיר	פיהוק ולעזיו בהלכה	ד	75
הורביץ, אלעזר	"קובץ חדש של תשובות הגאונים"	א	58
הילדסהיימר, הרב עזריאל	מאה שנה לפטירתו – מדבריו	ד	1
הילדסהיימר, הר"ע ז"ל	לזכרו	ג	17
הילדסהיימר, הר"ע ז"ל	דרשה לז' אדר	ג	25
הכהן, אביעד	הר"יב זולטי על מנורה עגולה	א	1
ווינברג, הרב י"י זצ"ל	קבורת לאייהודי בבי"ק יהודי	ב	1
וילמן, הרב פנחס	"שותף למעשה בראשית"	ב	19
יסלזון, שמואל	משה איש האלוקים – יומו האחרון	ג	29
כהן, הרב כרמיאל	סכך פסול פוסל בארבעה	א	31
כהן, הרב כרמיאל	הלכה "מורכבת" בהל' הזכרת גשמים	ב	35
לב, פרופ' זאב	הערות על מגילת אסתר	ב	11
לוונטהל, הרב משה ד"מ	ההלכה במסכת אבות	ג	45
לוי, יהודה ויוסף	גילויי המדע עוזרים	א	11
לויזן, הרב פרץ	הגולל ספר תורה נוטל שכר כולן	א	21
לויזן, הרב פרץ	על הגולל ספר תורה	ב	65
מצגר, הרב א'	על ספרי תורה שכתבו גדולי ישראל	ב	71

1	א	אמנם כן, יצר סוכן בנו	נוי, ה'
17	ב	בסוגית "אדם חשוב" בקידושין	סכתו, הרב חיים
43	א	[על ספר] הערות במסכת סוכה	עמנואל, יונה
52	א	מסילת ישרים מהד' הרמ"ח שלנגר	עמנואל, יונה
55	א	ס' יונה, מהד' הרב"צ קריגר	עמנואל, יונה
23	ב	פתיחה למסכת מעשר שני	עמנואל, יונה
59	ב	משכיל לדוד' מהרב דוד אוקס ז"ל	עמנואל, יונה
56	ג	אחרי ההפגנה הגדולה בירושלים	עמנואל, יונה
59	ג	סדר החליצה למהר"י מרגלית	עמנואל, יונה
11	ד	סמינר או ישיבה לרבנים?	עמנואל, יונה
9	ג	איסור כלאים במאכל בהמה	עמנואל, הרב מרדכי
69	ב	הערה ל"הודה ולא בוש"	פוזן, רפאל בנימין
64	ד	בענין דברי תורה ודברי קבלה	פרץ, הרב משה
49	א	דרשות שפת אמת' מהר"א הנדלר	קטן, הרב יואל
50	א	בנבכי התשובה מי איזק וא' קליין	קטן, הרב יואל
53	ב	מסכת ברכות הלכה ברורה'	קטן, הרב יואל
56	ב	תקליטורים תורניים חדשים	קטן, הרב יואל
47	ד	על נוסח הגר"א בתפילה	קטן, הרב יואל
69	ג	בענין "דן דין אמת"	קליין, הרב דוד ב"צ
70	ג	זריזות למצות לא-תעשה	רובין, שמואל דוד
57	ג	הודה ולא בוש	תמר, פרופ' דוד

המשתתפים בגליון זה:

יונה עמנואל, רחוב בראנד 17, ירושלים

פרופ' מרדכי ברויאר, שד' בן מימון 54, ירושלים

הרב יוסף ג' בקהופר,

6147 N CENTRAL PARK AVE, CHICAGO ILL. 60659-2215, U.S.A.

הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 99784

ד"ר נחום מ' ברונזניק, רח' דיסקין 11/35, ירושלים

הרב משה פרץ, רח' הפסגה 64, ירושלים

FRANKRIJKLEI 160, ANTWERPEN, BELGIE, אברהם מאיר גלאנצר,

אתר דעת - מכללת הרצוג

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' בראנד 17, ירושלים 93878

דפוס צורי־אות, ירושלים

