

# הפעמי

את הדעת - הרצוג

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

הועתק והוכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org בתוכן:  
ע"י חיים תשס"ט

על מה אבדה הארץ / רבי יעקב עטלינגר ז"ל  
זכרונות בעורים מק"ק „עדת ישראל” בברלין / ד"ר יעקב לוי  
הוראת התורה במסגרת בית הספר העל-יסודי / הרב יהודה קופרמן  
שור סיני — בכמה / הרב קלמן כהנא

תגובות:

זה מול זה

על ספרים ועל סופריהם:

פירוש הטור הארוך על התורה — מהדורת הרב י. שטרן / יונה  
עמנואל

המימד הנוסף / מרדכי ברויאר

פרקי אבות (לקט עיוני)

## על מה אבדה הארץ

אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב: מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ נצתה כמדובר מבלי עובר (ירמיה ט, יא). דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו דכתיב: ויאמר ה' על עוזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה (שם, שם, יב), היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה, אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה (גדרים פא ע"א)

רבים תמהו איך יש להסביר שחכמים ונביאים לא פרושו על מה אבדה הארץ. הלא כל דברי הנביאים היו תוכחות לישראל על עברות חמורות עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים והתרו בהם התראה אחר התראה באבדון הארץ ואיך שייך שלא ידעו עד שפירשו הקב"ה "על עוזבם את תורתי"? וביותר יש לתמוה מה חטא גדול היה כל כך שלא ברכו בתורה תחלה שנחרב על זה הארץ וכי העונות הגדולות של ע"ז וג"ע וש"ד לא היו בעכרם יותר מזה ומה גם שדייק שלא ברכו בתורה תחלה, משמע הא בסוף ברכו ולמה לא ברכו תחלה דוקא? אכן כבר פתח לנו פתח להבין את כל זה הר"י במגלת סתרים, הביאו הר"ן בגדרים שם וזה לשונו: "דקרא הכי דייק דעל שלא ברכו בתורה תחלה אבדה הארץ דאם איתא על עוזבם את תורתי כפשטא משמע שעזבו את התורה ולא היו עוסקין בה, כשנשאל לחכמים ולנביאים למה לא פרושוהו והלא דבר גלוי היה וקל לפרש אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ עד שפרשו הקב"ה בעצמו שהוא יודע מעמקי הלב שלא היו מברכין בתורה תחלה, כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזולזלין בברכתה והיינו לא הלכו בה" כלומר בכונתה ולשמה; אלו דברי הרב החסיד ז"ל והם נאים ראויים למי שאמרן, עד כאן לשון הר"ן.



ולענ"ד על מה שכתבתי בזה יש להטעים דבריו עוד כשנדקדק החילוקים בין ברכת התורה שמברכים; שקודם הקריאה מברך, אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ולאחר הקריאה "אשר נתן לנו תורת אמת וחי עולם נטע בתוכנו". בזה נאמר תורתו ובוה תורת אמת, בזה אשר בחר בנו מכל העמים ובוה וחי עולם נטע בתוכנו. ויש לפרש החילוקים על פי מה דאמרינן בע"ז (דף יט ע"א): ואמר רבא בתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה ולבסוף על שם שלו שנאמר כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה, עיין שם וכן אמרינן בפרק קמא

דקידושין (דף לב ע"ב) דתלמיד עמשכסכתו דתרוצודיליה היא דכתיב ובתורתו יהגה ועיין שם בפירוש רש"י דבתחלת הלמוד נקראת תורת ה' ומשלמה נקראת תורתו דיליה. והנה אמרינן בברכות (דף לה ע"א) כל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה כאילו מעל בקדשי שמים דכתיב לדי הארץ ומלואה.

וכן הענין בתורה כשהיא תורת ה' ורצה להנות משכרה כאילו מעל בקדשי שמים אבל בשכבר נעשית תורתו או יוכל להנות משכרה. ובוה מבוארים החילוקים בהברכות דקודם שקרא היא תורת ה' ואין לבקש ולהזכיר שכר ולכן כל ענין הברכה רק ליתן הודאה להקב"ה שבחר בנו ליתן לנו תורתו. דהיינו שעדיין נקראת תורתו של הקב"ה. אבל לאחר שקרא כבר נעשית התורה שקרא שלו, לכן לא נאמר 'אשר נתן תורתו' אלא 'תורת אמת' וגם עתה מזכיר השכר דהיינו 'וחיי עולם נטע בתוכנו' שהתורה נותנת חיי העולם הזה והעולם הבא דאחר שנעשית תורה שלו רשאי להנות ממנה.



ובוה יש לבאר המאמר הנ"ל דודאי לא נעלם מהחכמים והנביאים שישראל על פי מעשיהם הרעים ראויים לעונש ושיגלו מן הארץ כמו שהוכיחום הרבה פעמים, אבל עדיין היה להם תקוה שינצלו מן העונש הראוי על ידי הגנת זכות הצדיקים ותלמידי חכמים הרבים שביניהם כדכתיב גבי גלות יכניה, והחריש והמסגר אלף כלם גבורים עושי מלחמה" ואמרינן בגטין (דף פח ע"א) שהיו גבורים במלחמה של תורה כשפותחים נעשו הכל כחרשים. וזה שנאמר ששאלו הנביאים והחכמים על מה אבדה הארץ ולא נצולו בזכות הצדיקים שהרי בסדום הסכים הקב"ה עם אברהם להציל הרשעים בזכות הצדיקים אשר ימצאו בתוכם לבלתי האביד הארץ ולא ידעו להשיב עד שהשיב הקב"ה בעצמו שבוחן לבבות: "ויאמר ה' על עונם את תורתו", דייקא שלא עסקו בתורה מפאת שהיא תורתו ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה, פירוש בכוונתה ולשמה כמו שכתב ר"י הנ"ל וזה מה שמפרש רב יהודה אמר רב: שלא ברכו בתורה תחלה, פירוש שלא ברכו על התורה לשמוח בה באשר שבחרתי בהם ליתן להם תורתו לעסוק בה לשמה אלא ברכו ברכה שבסוף לבד, שהיתה להם שדה תורתו כמי שעובד אדמתו לשבוע לחם ורק בשביל לקבל שכר עסקו בה. ולכן לא היה די בעסקם בתורה להגן על עצמם וכל שכן להציל הרעים מעונש והארץ מאבדון כי רק תורה לשמה היא הנותנת חיים לעוסקיה וראויה להגן על העולם.

וזה פירוש הכתוב "וכל בניך למודי ה'" אל תקרא בניך אלא בוניך, דאם בוניך שהם תלמידי חכמים שבך למודי ה' שעוסקים בתורה לשמה באשר היא תורת הקב"ה ולא בכוונה שהיא תורה שלהם לקבל תועלת על ידה, או "ורב שלום בניך", או מזכים גם לאחרים שמרבים שלום בעולם שהיא מקור כל הברכות. ערוך לנו: כריתות כח ע"ב

## זכרונות נעורים מקי"ק „עדת ישראל" בברלין\*]

א. בית הספר „ללימודי דת"

בשנת תרנ"ו (1896) הביא אותי אמאמר גבריאל יוסף לוי ז"ל למשרד הקהילה של „עדת ישראל", בו סידר המנהל, ד"ר מאיר הילדסהיימר ז"ל, גם את ענייני בית הספר. משרד הקהילה היה בדירה שכורה, מול הבית שברחוב גיפסשטראסע 12א, בו שכן הסמינר לרבנים ובחצרו — בית הכנסת של קהילת „עדת ישראל". בית הספר קיים את שיעוריו בבנין בית ספר עירוני בקרבת מקום, שעמד לרשותו רק בימים ראשון ורביעי אחרי הצהריים, ואני, שבאתי ביום אחר, נבחנתי אפוא במשרד הקהילה. המנהל הטיל עלי לקרוא חלק מתפילת „שמונה עשרה" וקבע, לפי קריאתי, שאוכל להתקבל כבר לכיתה השניה. אבי השתתף בכל יום ראשון בישיבת ועד-הנציגים (רפרונטנטן-קוללגיום) של הקהילה, בו היה חבר עד סוף ימיו בשנת תרצ"ח, אשר התקיימה באותו בנין, כך שמאז כניסתי לבית הספר „ללימודי דת" נסענו בכל שבוע ביחד הביתה — הוא מהישיבה ואני מבית הספר — ב„אומניבוס" (רכב ציבורי משוך ע"י סוסים) עד לאלכסנדר-פלץ, מרכז השכונה היהודית דאז, שבקרבתו גרנו.

בבית הספר „ללימודי דת" ניתנו חמישה עד ששה שיעורים ביום ראשון לפני הצהריים ושניים עד שלושה ביום רביעי אחרי הצהריים. נוסף לכך התקיימו

\* מתוך מאמר שיופיע בגרמנית בקובץ על קהלת עדת ישראל ברלין בעריכתו של מ. סינרן.

אופי מיוחד היה ללימוד התנ"ך אצל ד"ר יוסף וולגמוט ז"ל הידוע בפעילותו הספרותית ובעיקר בכתביו הפילוסופיים. הוא היה אישיות יהודית מובהקת, בעל רגש ומרץ, והוא הכניסנו לעולם הרע-יונות של ספר תהילים ומאוחר יותר גם לספרים הבעיתיים קהלת ואיוב. בעית „צדיק זרע לו" ורעיון תחית המתים העסיקו אותו במיוחד. נטייתו אל האסטטי נתגלתה במאמציו ללטש כל ביטוי בתרגום הגרמני, לפני שקבעו לבסוף והכתיבו לנו. למדנו פרקים שלמים על-פה, בלשון התנ"ך וגם בתרגום הגרמני.

עוד היום זכורים לי פרקים אחרים שמתלל בהם ההפדגוגיים הצליח לרכוש את לכבות נתרשמתי אז משיעוריו. בכל שנה נערכו בחינות פומביות בכל הכיתות. הכיתה שלנו נבחרה פעם בשבת אחרי הצהריים במסדרון בית הכנסת בארטיילרישטראסע. כשהחשיך הדליק השמש הלא-יהודי, פהלברג, את המנורות מבלי שנתבקש לעשות זאת ונתעוררה השאלה מה לעשות. הרב הופמן ז"ל, רקטור הסמינר לרבנים ויו"ר בית-הדין, פסק שאסור להנות מהאור. ובכן — לסגור את הספרים! אך ד"ר וולגמוט המשיך ללא שום קושי את הבחינה בעל-פה: זכורני עוד שהיה עלי לדקלם את כל פרק כ"ח באיוב (פרק "המכרות").

ד"ר וולגמוט הרחיב את פעולתו החינוכית בטיולי הכתה הקבועים לסביבה רבת-היערות והאגמים של ברלין. הוא אהב לטייל, ולימד אותנו שירים ומנגינות יהודיים. גם הטיולים עם הרב ד"ר מונק היו אהובים עלינו מאד; לעתים קרובות בדרנו בזמן הטיול שאלות "למדניות". במשחק הוא למדנו את עקרונות המשפט העברי. רק ד"ר ביבר-פלד סירב לחלוטין לצאת אתנו לטיולים. רבים ממורי הכתות הנמוכות היו תלמידי הסמינר לרבנים וסטודנטים באוניברסיטה. אלה לא היו, בדרך כלל, בעלי השפעה רבה, חלקם גם לא היו בעלי אישיות יהודית. הם למדו בסמינר בשנותיו האחרונות של ה"רעבע", הרב ד"ר עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, וכבר לא זכו להשפעתו הגדולה והברוכה של המורה הרגול. אחדים מהם אף לא נשארו נאמנים לעקרונות הסמינר ועברו למחנה ה"ליברלי". אמנם נשלל מהם היתר ההוראה מטעם הסמינר אם שימשו כרבנים בבתי כנסת שבהם ניגנו בעוגב. ייבדל לטובה אפרים קרליבך (מאוחר יותר בלייפיציג), שנוסף לכשרונותיו

משה אויערבך דאג לכל אחד מתלמידיו באופן אישי, במיוחד באלה שידע בהם שגדלו בבית שאינו שומר מצוות. הוא גם ביקר בבתיים כאלה ודיבר עם ההורים. ובכוח השכנוע החזק והגישה האנושית הכנה רכש נפשות ומשפחות לה' ולתורתו. עוד היום חי כאן בארץ רופא המצטיין באורח חייו התורני — והוא אחת הנפשות שעשה משה אויערבך.

ליאו דויטשלנדר, להבדיל בין החיים לחיים, היה אף הוא, בשעתו תלמיד בית הספר "ללימודי דת". כשהיינו בני ארבע עשרה או חמש עשרה בערך הופיע יום אחד בכיתה הנמוכה מכיתתנו תלמיד חדש שבא מהמבורג. היה זה נער חיוך וצנום, אך עיניו הכהות והמבריקות, שהעידו על אופי מיוחד, והחן שהיה בהבעת פניו עשו עלינו רושם רב. שתי הכתות למדו ביחד בשיעורי הגמרא. ומיד הבחנו בכוח שכלו הגבוה. זה היה ליאו דויטשלנדר, בן המנהל המנוח של בית הספר ללימודי-דת של "עדת ישראל". לנער היו כשרונות רבים, ביניהם כשרון מיוחד לחזנות, אשר העלה אותו מעל לרמתם ה"חזנית" של כל הנערים האחרים. הוא היה בעל קול נעים וידע ניגונים יפים, ובמהרה נתכבד לעבור לפני התיבה בתפילת מוסף בימים הנוראים במנין הנערים שלנו.

כבר בזמן לימודיו באוניברסיטה היה ליאו דויטשלנדר מורה אהוב ומצליח בבית הספר. הוא לימד תנ"ך וכתב באותו זמן את הדוקטורט שלו על "גיתת" והתנ"ך". בימי מלחמת העולם הראשונה עבר לארצות המזרח ושימש שם בתפקידים פדגוגיים, בין השאר הניח את

אבן הפינה לרשת החינוך החרדי הגדול ביותר בימינו – תנועת בית יעקב. בלי כשרונותיו הפדגוגיים ונסיונו הרב ובלי הכשרתו בלימודי חול לא היתה שרה שנירר מצליחה בבתי הספר ובסמינר למורות שלה כפי שהצליחה. מנין הנערים, שנוסד ע"י מאיר הילדס-היימר, היווה חלק חשוב של חיי החברה שלנו. שם היינו בעלי הבית, ולממשל העצמי הזה היו תוצאות רצויות. לקראת ימים הנוראים הדבקנו על קירותיו של אולם התפלה הגדול פלקטים שבהם מראי-מקומות לספרים (סידורים, מחזורים וחומשים), כדי שהילדים יידעו באיזה דף „נמצא“ הש"ץ או בעל הקורא. הילדים הצעירים החליפו בזמן התפילה את מספרי העמודים, והנערים חלקו ביניהם את כל התפקידים בבית הכנסת. בצורה דומה פעל הממשל העצמי בתפילת-הנערים בשבת אחרי הצהרים, בבית הכנסת בגיפסשטראסע. מאחר שרוב

הנערים ביקרו בשבת לפני הצהרים בבתי הספר העירוניים (כמובן בלי להשתתף בכתיבה), התפללו אחרי הצהרים מנחה ואחר כך מוסף. ד"ר מאיר הילדסהיימר שר אתנו הרבה תפילות במקלה. איני יודע מנין היו לו הניגונים. בשביל הגדולים, שביקרו בבקר בגימנסיה, קראו בבית הכנסת של הסמינר לרבנים את כל פרשת השבוע מהתורה. בגלל העצמאות שניתנה לנו עברנו פעם על גבולות המותר לנו: פעם שינו את סדר הישיבה בבית הכנסת, ומאחר שה-חידוש לא מצא חן בעינינו עזבנו, כל הנערים בני-המצוה, את בית הכנסת ופתחנו בחדרי הסמינר „מנין נפרד“ על דעת עצמנו, ועל ידי כך נשאר הילדים המתפללים בבית הכנסת בלי מנין. מעשה זה גדש את הסאה, אפילו בעיני מאיר הילדסהיימר שתמיד הבין לרוחנו: ביום ראשון היה על „המנהיגים“ לבוא ולספוג בזה אחר זה סטירת לחי מידי המנהל בכבודו ובעצמו.

## הדין

זכרונותי על ה„רעבע“ הרב ע. הילדסהיימר זצ"ל דלים ביותר. ראיתיו תמיד יושב בבית הכנסת בקיר המזרח על יד החזן והמילים האחרונות בסוף קריאת שמע, שאותן אמר בקול, עודן מצלצלות באוזני. אולם לא הוא, אלא הרב ד"ר הופמן, השמיע את הדרשה בשבת הגדול. בבית הספר „ללימודי דת“ ראינו תכופות את ה„רעבע“ כשהוא עולה במדרגות במהירות, על אף גילו הגבוה ותעודותינו הראשונות היו עדיין חתומות על ידיו, אך במרכז חיי בית הספר עמד בנו מאיר. הוא גם דרש בשבתות, ועמד בשורה הראשונה בבית הכנסת: מימין היה מקומו של הדיין, הרב ד"ר חיים (אדוארד) ביברפלד ז"ל.

גם הדאגה לכשרות היתה מוטלת על הדיין ד"ר ביברפלד. המעשה הבא אופיני לפעילותו בשטח זה: פעם נערכה בקהילה סעודה חגיגית, בה הגישו כבד עגל. תמיהתו של ד"ר ביברפלד היתה רבה, כי לפי הערכתו לא הספיקו כבדי העגלים שנשחטו בזמן האחרון בשום פנים ואופן להכנת המנות שהוגשו בסעודה זו. הוא שאל את בעל הבית איפה קנה את הכבד ונסע מיד בכרכרה לאלטליו. שם האשים את הקצב על היותו בלתי מהימן והלה הודה שבגלל ההזמנה הגדולה לסעודה ההיא קנה חבית כבד עגל חתומה מורשה, תחת השגחת הרבנות שם. הדיין לא יכול להסכים לפעולה זו והסיק את מסקנותיו בענין אי-מהימנותו של האטליו.

אחרי פטירתו של ה"רעבע"א היה על כלל האומה להכיר את חשיבותו של ד"ר ביברפלד נגד התיאוריה של ה"דויטרו־ישעיה", לה נטה פרופ. ברט, הדוצנט בסמינר לרבנים. פרופ' ברט ראה בהתנגדות עניינית זו עלבון אישי ובין שני האנשים היה קיים מתח תמידי (גם במסגרת ועד־הנציגים, בו היו שניהם חברים), ורק כשד"ר ארנולד (אהרן) ברט נכנס לוועד הנציגים במקום אביו וד"ר ביברפלד נבחר לראש הוועד החלה התקר-בות אישית והתפתחו יחסי ידידות בין ד"ר ביברפלד ומשפחת ברט.

תוצאת הבחירה היתה אחת האכזבות הקשות ביותר בחייו של ד"ר ביברפלד. היא פגעה בו ביתר עוז מכיון שבגללה — עד כמה שידוע לי — נדחו שוב נישואיו לפאני דויטשלנדר אשר להם ציפה זמן רב. בהחלטה מהירה ויתר על כס הרבנות והחל ללמוד רפואה — דבר שלא היה קשה לו מפאת כשרונות המצויינים שלו. הוא הוסיף להחזיק רק ברבנות הצנועה של "בית המדרש" הישן, שם לימד בשעה 6 בבקר. השתתפתי בשיעור זה בהיותי סטודנט. היתה לו שיטת לימוד מיוחדת; הוא היה מתחיל בסוגיה מסויימת בגמרא ועובר באותו ענין דרך כל הראשונים. כך היתה לי הזדמנות ללמוד גם חושן משפט. היה זה המקום היחיד באשכנז בו למדו חושן משפט באופן שיטתי. ברשות ספרית בית המדרש היה מספר גדול של טפסי חושן משפט, דבר יחיד במינו בזמן ההוא באשכנז. בימים אלה מצאנו אנו הצעירים, בפעם הראשונה דרך אל אישיות המיוחדת של ד"ר ביברפלד. מאחורי הקליפה הקשה גלינו אדם גדול, שעם כל כשרונותיו השכליים נשאר יהודי בעל רגש חם שקיים את המצוות בהתלהבות. באהבה קבל את מכות־הגורל במשפחתו ונשאר אישיות השלמה עם עצמה. על אף אכזבתו

מוסדות הקהילה, לפי התקנות, לבחור ברב החדש. איזידור רוזנבליט (אשר אשתו היתה בת אחות ה"רעבע") היה יו"ר הפרנסים, וד"ר אברהם ברלינר יו"ר ועד־הנציגים. את פרטי הבחירה למדנו רק מאוחר יותר. היו שני מועמדים: ד"ר ביברפלד, תלמידו המקורב של ה"רעבע", וד"ר עזריאל (עזרא) מונק ז"ל. ד"ר ביברפלד, שהיה כבר ממלא מקומו של ה"רעבע", הניח שייבחר. אמת, הוא היה אחד הלמדנים הגדולים ביותר בקרב רבני אשכנז ודרשותיו היו מושלמות מבחינת התוכן והצורה אם כי חסרות מעוף ריטורי. אולי צד חלש זה שבדר־שותיו היה אחת הסיבות לכך שלא הוא נבחר אלא ד"ר מונק. נוסף על כך הצטיין ד"ר ביברפלד בחריפות התנגדותו לחפשים, אולם באותה חריפות יצא לעתים גם נגד דעות או פעולות של אנשי חוגנו כאשר אלה לא נראו לו הולמים את המסורת היהודית.

בנו של ה"רעבע" הרב עזריאל הילדסהיימר, הדוצנט הנודע של הסמינר לרבנים, ד"ר הירש הילדסהיימר, היה בין האנשים שציידו בכניסה ל"לוג". גם פרופ' ברט וגם — עד כמה שידוע לי — יו"ר "עדת ישראל", איזידור רוזנבליט, היו חברים בה. ד"ר ביברפלד התנגד לארגון זה, כי על ידי עבודת הפילנטרופית הראויה להכרה רצה לפעול גם בשטח ה"תרבות", וזאת בשיטת ה"השכלה". כמו כן התנגד ד"ר ביברפלד להשתייכותם של רבנים בוגרי הסמינר של הילדסהיימר ל"ארגון הרבנים הכללי", בו היו חברים גם רבנים פורקי עול, שכן היתה בכך הכרה בפורקי העול כ"רבנים". את התנגדותו זו יכול היה לבסס על כך שגם ה"רעבע" לא היה מרצה מהשתייכות בוגרי הסמינר

מתוצאת בחירת הרב לא הפסיק להשתתף בחיי הקהילה; אדרבה, מאז עבד במשנה מרץ בגופי הקהילה השונים, והקהילה חייבת לפעילותו הענפה הרבה מהצ' לחותיה.

עד כמה היתה חשובה לו לד"ר

ביברפלד עבודתו בקהילה אפשר לראות מאפיזודה קטנה: בזמן בחירות לועד הנציגים עמדו לבחור שוב בד"ר ביברפלד ואז הגיע ליו"ר מכתב בעילום-שם: אין לד"ר ביברפלד זכות היבחרות. מאחר שהוא כמורה בבית הספר "ללימודי דת" דינו ב"עובד הקהילה", ולפי התקנות

מובן שאת רוב הענינים האלו שמענו אנו, הילדים, רק מאוחר יותר. בשבילנו היה הזמן הזה, התקופה של "בין הרבנים", זמן קריטי. בכל לבנו היינו קשורים ב"מאירכין", כפי שקראנו לד"ר מאיר הילדסהיימר, ובפחד, אולי אפילו באי-אמון, חכינו לבואו של הרב החדש.

#### הרב החדש

היהודיים. ד"ר מונק לא זו מדרכו של דודו ומורו הגדול — דרך היהדות החרדית הבלתי תלויה. בשבילו היתה "עדת ישראל" הקהילה בברלין, בה"א הידיעה. הוא היה בדעה שמאחר ש"הקהילה היהודית" פנתה עורף ליהדות, אבדה לה הזכות להכרה ב"קהילה יהודית". "עדת ישראל" היתה היורשת הלגיטימית של הקהילה היהודית הישנה. ד"ר מונק, כקודמו, ראה את עצמו כמרא דאתרא בברלין, ובית הדין של "עדת ישראל", שבראשו ישב הרב ד"ר הופמן, נחשב לבית הדין המקומי.

אולם עמדה זו, שלא נשתמעה לשני פנים, לא מנעה ממנו להתיידד עם אנשים שלא היו חברים ב"עדת ישראל". הוא גם לא הפסיק את הקשרים עם אותם רבנים אשר משרת הרבנות ניתנה להם רק כמשקל-נגדי נגד "עדת ישראל", שכן ביסודו של דבר לא היו רבנים אלה מתנגדים "לעדת ישראל" ואת ילדיהם שלחו לבית הספר של "עדת ישראל". הטרגדיה של פעילותם היתה שאיפתם להגשים תכנית קונסרבטיבית בתוך הק-

כשעלה ד"ר עזריאל (עזרא) מונק ז"ל לכס הרבנות (בשנת תרנ"ט) התחיל מיד להתעניין בלימוד הצעירים. הוא קירב אותנו, הנערים, ונוסף על השיעורים הרשמיים בבית הספר — בתחילה בחומש — הוא נתן לנו שיעורים מיוחדים בדירתו ברח' קראוסינק, בתחילה במשנה. מאוחר יותר בגמרא. דמיון רב היה בין ד"ר מונק ובין מאיר הילדסהיימר. גם לו היה רגש חם בלפניו, הנערים, אולם אצלו נוסף קו רציני: ראינו בו את הרב — היום היו קוראים לרגש זה שלנו "כבוד התורה". דבר זה לא מנע ממנו להתקרב אלינו; כבר אז נהנינו מכך שהוא דן בבעיותינו הקטנות ברצינות. לקו-אופי זה נשאר נאמן כל ימי חייו: בכל הבעיות שהובאו לפניו, קטנות כגדולות, דן ברצינות ובחן את כולן באותה מידה של יסודיות.

כך מצא במהרה את הדרך ללבנו, לב הילדים, ובבר אחרי חודשים מועטים היינו מוכנים לעבור למענו באש ובמים.

טעו אלה שחשבו שלרב החדש תהיה עמדה מקילה יותר בחיים הפוליטיים



הילה הגדולה, שזנה מזה אל דעת כל הנהגת השתדל להקים במסגרת הקהילה ישראל" מבחינה אידיאולוגית, אלא שמנעו מהם את הכלים הדרושים לכך; אפילו בשטח הכשרות נדחו דרישותיהם על ידי פרנסי הקהילה הגדולה, ורק לאט לאט, תוך מלחמה תמידית, השיגו פה ושם שיפורים. הם עצמם השתמשו תחילה במצרכי מזון בהשגחת "עדת ישראל", עד שלבסוף דרשו מהם פרנסי הקהילה הגדולה לקנות את הבשר באטליזיה. במצב זה של "רבני הקהילה" קל היה לד"ר מונק לקבוע עמדה חד-משמעית בשטח הדתי-הפוליטי אך לא לתת לה, מאידך, להתבטא גם בחייו האישיים-החברתיים. התנהגותו זו של הרב הפכה לטיפוסית עבור היהדות התורתית בברלין.

שוני גדול היה מבחינה זו בין ברלין ובין פרנקפורט, אשר בה שררה מחלוקת-אישים חריפה, והיו שניסו להסביר זאת בהבדלים באופים של הרב הילדסהיימר ז"ל והרב הירש ז"ל. בדיקת הרקע של המצב בפרנקפורט ובברלין תסייע להב-הרת הדברים. כפי הנראה נקטו מנהיגי "קהל עדת ישורון" בפרנקפורט קו פעולה חריף יותר מהסיבה הבאה: כש"חוק הפרישה" נכנס לתוקפו, נוכח הרב הירש שאפילו פרנסי קהילתו ורבים מחבריה לא הסיקו את המסקנה שהוא דרש ולא "פרשו"; בתוך "קהל עדת ישורון" עצמו היה קיים מעין "גיס חמישי" נגד רעיון הפרישה, זאת ועוד: כדי למנוע שחברי הקהילה הקונסרבטיביים יעברו ל"קהל עדת ישורון" השתדלו פרנסי הקהילה הגדולה למצוא רב ירא שמים, כמשקל-נגדי נגד הרב הירש, והצליחו למשוך אליהם את הרב ד"ר הורוביץ, בוגר סמינר הרבנים בברלין ובעל שם תלמיד חכם. הוא עלה לכס הרבנות בפרנקפורט נגד רצון רבו, הרב ע. הילדסהיימר, ד"ר

הגדולה מרכזו חרדי וראה את עצמו כמרא דאתרא בפרנקפורט. בהתנהגת זו ראו "חרדי הקהילה" כוונה ברורה להפ-ריע ל"קהל עדת ישורון" בהתפתחותו ולהרסו. הרב הירש ראה את מפעל חייו — קיר המגן שהקים נגד הריפורמה — מובא בסכנה ע"י ד"ר הורוביץ ואנשיו וכך אפשר להבין שהוא ראה בד"ר הורוביץ אויב היהדות החרדית, ושהוא הסיק מזה גם מסקנות אישיות. אחר היה המצב בברלין: "חרדי הקהילה הגדולה" היו חלשים בהרבה מכדי ל"התחרות" עם "עדת ישראל" הרעננה. ניהול "עדת ישראל" לעומת זאת, נשאר בידיים נאמות לעקרונות, כי לפי התקנות רשאים היו להיבחר רק חברים ש"פרשו". דוקא על ידי זה הוקל הקשר עם חלקים אחרים של האוכלוסיה היהודית ואפשר שיתוף פעולה בשטחים נויטרליים (למשל עבודה סוציאלית, בעיות השחיטה). שיתוף פעולה זה, הונהג ע"י הרב עזריאל הילדסהיימר והרב מונק, ביחד עם ד"ר מאיר הילדסהיימר, הביא לידי שינוי דעות בתוך "קהילה הגדולה": מנהלי הקהילה סרבו להרב הילדסהיימר בשנת תרל"ג (1873) כש-ביקש לקבור את ה"פורשים" בבית הקברות של הקהילה: "אם ד"ר הילדס-היימר אינו רוצה לחיות אתנו, גם לא ייקבר אתנו!". אך מאידך: אותה קהילה שלחה משלחת אל הרב מונק לרגל יום הולדתו השבעים כדי להביע לו הכרה ותודה על עבודתו הפוריה למען הכלל. נמצאנו למדים: תיחום ברור, עד למסקנה של פרישה ארגונית, לא הביא לידי איבה ושנאה; אדרבה — הוא היה תנאי לשלום של אמת. "פרישה מן האחרים — למען האחרים" (הרב ש. ר. הירש).

רב הרוצה להשפיע על חברי קהילתו,

ובעיקר על הנוער, צריך לנקוט עמדה ברורה לגבי שאלות היום בשטח היהודי- הפוליטי, וזאת עשה הרב ד"ר מונק. ביסודו של דבר לא היו לדידו שאלות היום האלה שאלות "פוליטיקה", המבוססת על תועלתיות. הוא בדק את הבעיות על פי השקפת העולם היהודית והשתדל לבסס את הפתרונות על עקרונות הלכתיים, וכך הצליח להישאר עקבי. היתה לי הזכות להיפגש אתו כמעט יום יום במשך עשרות שנים, בשיעוריו, בעבודתנו בהנהלת "ברית האקדמאים היהודיים", בהתעצויות בענין שאלות השחיטה וכו'. מיומו הראשון עד האחרון היתה עמדתו עקבית.

כבר בשנים הראשונות של כהונתו היה עליו לנקוט עמדה כלפי התנועה שהפכה להיות התופעה ההיסטורית בעלת המשמעות הגדולה ביותר בעולם היהודי עד היום הזה — הציונות. ד"ר מונק הביע את דעותיו בפומבי בהרצאות ובדרשות. זכרני שנתן לי לקרא מכתב מחאה של אחד מהמשתתפים בשם מר דוד (מאוחר יותר בנהריה), עליו כתב מיד תשובה: הריעון של תנועה יהודית "לאומית", אשר לדידה הדת הוא ענין פרטי של כל אחד ואחד, אינו הולם כלל וכלל את רעיונות היסוד של היהדות. זה קרה עוד לפני אותו קונגרס בבזל בו הוחלט לכלול עבודת "תרבות" יהודית בתכנית הציונות. אז הכריז הרמן שטרוק, כמנהיג המזרחי, שהיה עליהם להסיק את המסקנות ולפרוש מן התנועה הציונית, אולם רק מעטים מאנשי המזרחי עשו זאת ואמנם הצטרפו לאידיאולוגיה של ד"ר מונק. הרמן שטרוק עצמו נשאר נאמן לציונות עד יום מותו, על אף הכל.

בישיבות הנהלת הפ.י.א. (ברית האקדמאים היהודיים) דבר הרב מונק לעתים קרובות על בעיות יהודיות-פוליטיות.

בפ.י.א. שלט "עקרון הנויטרליות", אשר לפיו לא נקבעה עמדה ע"י הארגון לגבי כל השאלות היהודיות-הפוליטיות בהן יש חלוקי דעות בין החרדים. באספות החברים התוכחו, כמובן, הרבה על שאלות אלה, וגם על ההנהלה מוטל היה לברר אותן, שכן היו צריכים להבין את הרקע לחילוקי הדעות. בשבילנו, הצעירים, היו הבהרותיו היסודיות של הרב מונק בשאלות אלה בעלות משמעות מיוחדת. הוא תמיד הטעים שהוא הביע את דעותיו כחבר ולא כאישיות רבנית. דוגמה אחת: כשנוסדה האוניברסיטה העברית בירושלים התעוררה השאלה אם לשלוח מברק ברכה. ד"ר מונק באופן אישי היה בדעה שאין להכיר במוסד לימוד יהודי בו עמדו ללמד תורה וכפירה ב"שויין זכויות". הוחלט, איפוא, לא לשלוח מברק, מאחר שפעולה זו היתה מביעה בעד האוניברסיטה, וזה מתנגד ל"עקרון הנוי-טראליות", וכן קבעו ששליחת מברק כזה על ידי חברי הסניף בשטראסבורג על דעת עצמם היתה מנוגדת לעקרון הנ"ל. מעשה אחר מהנהלת הארגון: אוגוסט 1914. חלק גדול מאלף חברי הארגון גויס מיד. רצינו לדאוג שיקויים קשר אתם ונסחנו חוזה, בו דובר בהקדמה על הענין הצודק של העם הגרמני ועל השיטה האנטישמית של שלטון הצארים. הבאנו את הנסוח שלנו להרב מונק שקראו — כתמיד — בעיון, הרהר רגע ואמר: "מוטב שתשיטו את כל הפסקה הראשונה הזאת. מה אנו יודעים? תבקשו פשוט שידועו את כתבתם הצבאית וכו'". היתה זאת התקופה בה פרסם ד"ר וולגמוט את חיבורו "הקיסר שלנו" ב"ישורון".

בסניף הברלינאי (פ.י.א. — אגוד האקדמאים היהודיים) הרצה ד"ר מונק כמעט בכל סמסטר על נושא אקטואלי מדעי או על שאלות השקפה יהודית. זכרני



והתחיל במלים הראשונות של הקדיש, בניגון הידוע זה מאות בשנים. אם לא אלפים, ניגון שהשפעתו אינה סרה. הוא שר אותו בפשטות אך בקול בטוח, ובכך כבר נקשר הקשר בינו ובין הקהל; הכל נמשכו אחריו. גם העיף והיגע מהצום קם על רגליו כאילו נגע בו מטה קסמים, ו"אמן" הקהל נשמע כשהוא יוצא מלב מלא ושלם. רעננות זו שהפיח בשומעיו, החזיקה את האנשים במשך כל תפילת נעילה.

באחת משנותיו האחרונות הצייע הרב לועד למסור תפילה זו לבעל תפילה אחר, כי לפי דעתו קולו כבר לא נשמע די הצורך באולם הגדול של בית הכנסת. התשובה היתה מיידית: אם קשה לרב לדרוש ולעבור לפני התיבה גם יחד, מוטב לוותר על הדרשה, שכן על תפילת נעילה לא נוכל לוותר. אולם הדמות המרכזית בבית הכנסת לא היו לא בעל הקורא ולא בעל התפילה. לא הרב ולא השמש: היא התגלמה בחוקר המפורסם בספרות היהדות ד"ר אברהם ברלינר, יו"ר ועד בית הכנסת, אשר היה הקובע בענייני מנהגי ביהכ"נ. הוא לא היה זקוק לעזרת השמש כדי להתגבר על הפרעות לפני שהתפתחו: די היה בכך שהסתובב ונענע בקלות באצבעו, אפילו רק העיף מבט חריף במישהוא בעד זכוכיות משקפיו הנוצצות — וכבר נמנע חילול כבוד בית הכנסת. הוא הקפיד על הופעה חיצונית. בימים ההם היה נהוג לחבוש כובע צילינדר בהזדמנויות חגיגיות, ואומנם כך נהגו להופיע גם בבית הכנסת. ד"ר ברלינר לא נתן "עליה" למי שלא חבש כובע צילינדר. אין להניח שלנוער הישראלי של ימינו תהיה הבנה לדברים כגון אילו. מובן, הקפדה חיצונית זו היא רק אמצעי למטרה, אך יש לה השפעה בל תשוער על כבוד בית הכנסת,

כשקראתי "חטאת", כאילו היה מוחה נגד הדילוג על האליף. אולם האסון קרה בפרשה האחרונה: במקום "התועבות האל" קראתי ה"אלה" — כך למדני תלמיד הסמינר שהכין אותי לקריאה. אז תיקן גולדשמידט בקול רם, והייתי צריך לחזור על המשפט ולקראו — נגד סברתי — "האל". גולדשמידט צדק, כמוכן.

החזן בתקופת ילדותי ונערותי היה דובובסקי. הרב מונק הצהיר פעם קבל עם ועדה שרק על ידי תפילתו של דובובסקי חדר לעמקם של מקומות אחדים בפיזוט. באמת היה ביכלתו של חזן זה להביע בניגון מלה אחת בלבד הרהורים ורגשות רבים. עוד היום מצלצלת באוזני מלת השאלה הפשוטה "מתי" בקדושה של שחרית בשבת, בה הוא הביע את כל קושי עול הגלות ואת הגעועים למלכות ה' בציון. הדועעונו מצעקתו בסליחות: "אל תשליכנו לעת זקנה"; בלי משים הסתכלנו בשערות השיבה שלו. המסולסלות קמעה, ושמענו בקולו צליל-לראי צרוד במקצת. שונות בתכלית היו הסליחות שהשמיע הרב דוד צבי הופמן כל שנה בערב ר"ה. עוד רואה אני אותו, האיש הגדול נמוך הקומה ואציל הפנים, שעה שעמד לפני העמוד. בפשטותו, בקולו הערב השקט ובניגוניו האהובים והנכנסים אל הלב, עמד כילד המבקש מחילה מאביו. גם לו היתה מלה אחת אופיינית — "נא" שבפזמון "נא כל מידה נכונה".

תפילת הנעילה של הרב מונק היתה דומה לזו של הרב הופמן, רק נמרצת יותר, שכן הוא הדגיש את הצד הרגשי ומשך עמו את הקהל. לפני שעמד להתפלל פנה הרב שוב אל הקהל במלים קצרות ופשטות בקריאה אחרונה לתשובה. בכל שנה שזר רעיון חדש לתוך הדרשה הקצרה הזאת, משסיים ירד במהירות מעמדו על יד ארון הקודש, הגיע לעמוד

המקדש מעט", והרי אנו מצוים מן המורה היה שמעט לא הכניס שינויים. התורה לשמור עליו ועל קדושתו. זכותו של ד"ר ברלינר היא שבתי הכנסת בגיפסשטראסע ובארטילרישטראסע היו מקומות של כבוד וקדושה, ועתים מתעוררים בי געגועים לאוירה זו, ש־ הרבה מבתי הכנסת כאן חסרים אותה כל כך, לצערנו.

מנהגים מסוימים היו קבועים בבית הכנסת. ד"ר ברלינר דרש, למשל, שגם בימי חול יחבוש החזן — גם בעל יארצייט — כפת קטיפה גבוהה קצת, אותה סיפק השמש מטעם הקהל. לאבי לא היה נעים לחבוש אחת מכיפות הקהל, אבל ד"ר ברלינר לא הסכים ליוצאים מן הכלל, ולמרות שהכיר, בודאי, בזכר־ יותיו של אבי (ששימש במשך שנים רבות כמנהל החשבונות של הקהילה שלא על מנת לקבל פרס, ובתור שכזה עבד יום יום שעות אחדות במשרדי הקהילה) לא לא רצה לוותר. לבסוף, כפשרה, תפרה אמי לאבי כיפת קטיפה "פרטית", לפי הדוגמה ה"רשמית", וזאת אושרה על ידי ועד בית הכנסת.

גם לרבנים היו מנהגים קבועים. אמנם הם לא לבשו גלימות ו"בפכץ" — גם ה"רעבע" לא עשה כן — אבל בשבתות ובחגים חבשו כיפות קטיפה גבוהות, ובחול המועד חבשו כובע צילינדר.

לדעתו של ד"ר ברלינר תרמה, כאמור, הצורה החיצונית הרבה לכבוד בית הכנסת ולקדושתו, אך את העיקר ראה גם הוא בתפילה עצמה. חקירת סדרי התפילה היתה חלק ממפעל חייו. גם בענין זה היה דיקטטור מוחלט בבית הכנסת. כאן לא נתקלה הדיקטטורה שלו בשום התנגדות, בניגוד למצב בוועד הנציגים בו היה עליו להתחשב בדעות מנוגדות של אישים מוסמכים. על פיו ישק כל דבר בבית הכנסת, הוא איש שיקבע את הנוסח —

המורה היה שמעט לא הכניס שינויים. התורה לשמור עליו ועל קדושתו. זכותו של ד"ר ברלינר היא שבתי הכנסת בגיפסשטראסע ובארטילרישטראסע היו מקומות של כבוד וקדושה, ועתים מתעוררים בי געגועים לאוירה זו, ש־ הרבה מבתי הכנסת כאן חסרים אותה כל כך, לצערנו. מנהגים מסוימים היו קבועים בבית הכנסת. ד"ר ברלינר דרש, למשל, שגם בימי חול יחבוש החזן — גם בעל יארצייט — כפת קטיפה גבוהה קצת, אותה סיפק השמש מטעם הקהל. לאבי לא היה נעים לחבוש אחת מכיפות הקהל, אבל ד"ר ברלינר לא הסכים ליוצאים מן הכלל, ולמרות שהכיר, בודאי, בזכר־ יותיו של אבי (ששימש במשך שנים רבות כמנהל החשבונות של הקהילה שלא על מנת לקבל פרס, ובתור שכזה עבד יום יום שעות אחדות במשרדי הקהילה) לא לא רצה לוותר. לבסוף, כפשרה, תפרה אמי לאבי כיפת קטיפה "פרטית", לפי הדוגמה ה"רשמית", וזאת אושרה על ידי ועד בית הכנסת. גם לרבנים היו מנהגים קבועים. אמנם הם לא לבשו גלימות ו"בפכץ" — גם ה"רעבע" לא עשה כן — אבל בשבתות ובחגים חבשו כיפות קטיפה גבוהות, ובחול המועד חבשו כובע צילינדר. לדעתו של ד"ר ברלינר תרמה, כאמור, הצורה החיצונית הרבה לכבוד בית הכנסת ולקדושתו, אך את העיקר ראה גם הוא בתפילה עצמה. חקירת סדרי התפילה היתה חלק ממפעל חייו. גם בענין זה היה דיקטטור מוחלט בבית הכנסת. כאן לא נתקלה הדיקטטורה שלו בשום התנגדות, בניגוד למצב בוועד הנציגים בו היה עליו להתחשב בדעות מנוגדות של אישים מוסמכים. על פיו ישק כל דבר בבית הכנסת, הוא איש שיקבע את הנוסח —

מאידך הכניס תפילות חדשות הודות לכוח ההשפעה שלו: הוא מצא, למשל, בנוסח החסידי פיוט לליל ראש השנה, עם הפזמון "תכלה שנה וקללותיה, תחל שנה וברכותיה", והוא עצמו השמיע בבית הכנסת פיוט זה, במרץ רב, שהיה צריך למלא את מקום הניגון והקול הערב שבהם לא ניחן. הוא דיקלם אותו בדיוק, בנטיה קלה למבטא המזרחי שהיתה חלק מלשונו. באותו מרץ מלא רגש השמיע את המלים "עברי אנכי" בהפטרת יונה, בה נתכבד שנה שנה.

החידוש החשוב ביותר שברלינר הכניס בבית הכנסת היה, בודאי, מה שכונה בפי הילדים "התפילה הרומית". כשהיה ברומא שמע בבית כנסת שקראו בקול את פרשת התמיד לפני תפילת מנחה; דבר זה נראה לו, ומאז שמענו יום יום את השמש למקי. חבוש כיפת קטיפה גבוהה, קורא בניגון של קריאה בתורה את פרשת וידבר בקולו הערב, אפילו ביום הכיפורים, פעם

נשאלנו ע"י אורח האם זהו מנהג ברלין  
והתשובה היתה: "זה אינו מנהג ברלין,  
זהו מנהג ברלינר!"

מובן איפוא שה"בימוי" היה בידי ד"ר

ברלינר גם בזמן העברתם של ספרי  
התורה מבית הכנסת בגיפסטרסאסע  
לארטיילרישטראסע, בשנת תרס"ד (1904).  
לנו, הילדים, היתה רשות להשתתף  
והוקצבו לנו מקומות עמידה בבית הכנסת  
החדש שהואר בשלל אורות. עוד היום  
רואה אני לפני את התמונה: ד"ר ברלינר  
עולה במדרגות השיש לארון הקדש כדי  
להדליק את נר התמיד; כל דמותו אמרה  
הוד, על אף קומתו הנמוכה וגזרתו הצרה.  
יכולת לקרא בפניו את הסיפוק מפעולתו.  
את הגאווה שבבעלות של "עדת ישראל"  
עתה אחד מבתי הכנסת המפוארים ביותר  
בכל רחבי גרמניה.

זוכר אני את הדרשה שדרש הרב

מונק בשעת חנוכת בית הכנסת. הנושא  
היה תפילה ובית הכנסת: "מוחר לכם  
להתפלל מה שתרצו, בכל שפה שתרצו,  
בכל צורה שתרצו, בכל עת ובכל מקום  
שתרצו — כשלבכם דוחף אתכם לדפוק  
בשערי שמים בענייניכם האישיים שלכם;  
אולם לתפילת הכלל קבעו חכמינו את  
צורתה, שפתה, וזמנה — ובית הכנסת  
הוא המקום המתאים לתפילות הקהל".  
דברים אלה השאירו בי רושם עמוק. בכלל  
היו לדרשותיו של הרב מונק השפעה  
ניכרת עלינו: הן היו מיוסדות על ערכי  
היהדות שצמחו על קרקע מאמרי חז"ל,  
והן ניתנו בתכונה חשובה אולי עוד יותר  
— הרצינות הקדושה בה נאמרו.

לתיאור התנהגותו האומרת כבוד של  
ד"ר ברלינר עלי להוסיף עוד את הפרט  
הבא בקשר להקפות בסוכות ובשמחת  
תורה. בשמחת תורה היה הרב מונק  
צועד אחרי החזן דובובסקי, אחרי ד"ר  
הילדסהיימר, לבוש בטלית מקושטת

עלינו לנסות להבין עמדה פטריוטית-  
גרמנית זו, בעיקר בקרב היהודים יוצאי  
המזרח. הם קראו את כתביהם של  
המשוררים וההוגים הגרמניים וראו את  
הציביליזציה הגרמנית, ולעומת זאת הכירו  
את חוסר התרבות אצל השכנים הסלאביים  
מעבר לגבול. אפילו איש כד"ר ביברפלד  
לא יכול להמנע מהשוואה זו. בזמן מלחמת  
העולם הראשונה הוא ראה במלחמה נגד  
רוסיה מלחמת קודש נגד כוחות החושך  
של הצריוזים ורדיפות היהודים שם, ועל  
רקע זה אפשר להבין מדוע קרא לאחד  
מבניו על שם המצביא הגרמני המנצח,  
בדומה לנוהג של היהודים בתקופה קדומה  
לקרא לבניהם על שם אלכסנדר הגדול  
ולהביע בזה את רגשי תודתם כלפיו.  
לצערנו הביר ד"ר ביברפלד כעבור  
עשרים שנה גם את הצד השני, הגס  
וקשה של מטבע ה"תרבות" הגרמנית.  
מאז לא מצא עוד את השקט הנפשי ועלה  
לארץ ישראל, שלמען בינה היה פעיל

עשרות בשנים מקודם במסגרת העסקי הכללי הקודש ונשא דרשה בהמשך לאותו רעיון דים והאמרכלים, כתלמיד נאמן של הרעבע"ע זוריאל הילדסהיימר. לבסוף אזכיר, דרשה שנשא הרב ד"ר מונק ב-1 באפריל 1933, ב"שבת הש-חורה" (בויקוט-שבת) הידועה. בעוד שירת הקהל — חדש ימינו כקדם — מהדהדת, עלה הרב לעמוד שלפני ארון

#### בית החולים

בית החולים. על הרמה המדעית של העבודה הרפואית תעיד העובדה הבאה שנוכחתי בה במסגרת עבודתי כעוזר בשנת תרס"ט: האסיסטנטים ביצעו כבר בזמן הזה בעצמם בדיקת חנקן בדם. ובמעבדה הקטנה במרתף בית החולים בדקו וערכו ספירות-דם של הכדוריות הלבנות לפי שיטת צביעה שהיתה אז חדשה לגמרי. אבל לא זה היה עיקר משמעותו של בית החולים. הדבר האופיני היה שמלבד הטיפול הרפואי המצויין שניתן לחולים שרר רוח היהדות בבית החולים. היא היתה תוצאת שיתוף הפעולה בין שלושה גורמים: היתה שם, קודם כל, אישיותו של משה קנולר, יו"ר ה"חברא", שדאג באופן אישי לכל הפרטים, ושביקר באופן קבוע אצל החולים. צורת דיבורו לא היתה עדינה ביותר, אך הוא דבר עם החולים בלבביות רבה, מאזין לתלונותיהם ועודד אותם. "אני, פרופ' משה קנולר, אומר לך שבעוד שבוע תהיה בריא!" שמעתי אומר לאחד החולים, ואף של-מעשה לא היה יסוד לבטחון מופרז זה שנשמע מדבריו, ידעתי שצדק במעשהו בראותי שפני החולה אורו משמע את דבריו. בשנים מאוחרות יותר, אחרי מותו של משה קנולר, דאג גוטליב ביר לשלום החולים ובית החולים.

הגורם השני — גישתם היהודית של הרופאים האסיסטנטים שמשו קנולר משך

בית החולים היהודי היה מוסד של ה"חברא קדישא" של "עדת ישראל". אחד מתפקידי ה"חברא" היה גם בקור חולים. אמנם היה גם בית החולים של הקהילה הגדולה, שעמד על רמה רפואית גבוהה, אבל רבים מחברי "עדת ישראל" היססו להשתמש בו, בעיקר מפני שמצב הכשרות שם לא סיפק את דרישותיהם. היתה זו זכותו של ד"ר ביברפלד, בעיקר, שהיה מנהיגה הרוחני של ה"חברא" ואחד מחבריה הפעילים ביותר ש"עדת ישראל" הקימה בית חולים משלה (בשנת תר"ס-1900). עזר לידו ד"ר יוליוס פרויס, החוקר ההיסטורי הידוע, בעל ה"רפואה בתנ"ך ובתלמוד" (ביבליש-תלמודישע מ-דיצין). ריכלו או שד"ר ביברפלד רצה ליצור לעצמו "פרנסה", אף שלאמיתו של דבר היתה שאיפה זו רחוקה ממנו ביותר: אדרבה, הוא טרח הרבה על מנת למצוא רופאים מנהלים מתאימים. הוא הצליח לרתק לבית החולים כרופא ראשי של המחלקה הפנימית, את הפרופ' ד"ר פרייננד בלומנטל, שהיה לו שם כמדען וכחוקר לסרטן בחוגי הרופאים בברלין. הכירורג היה ד"ר אדלר, טכניקאי טוב (מאוחר יותר ד"ר פיזר), וכרופא נשים שימש הגינקולוג הצעיר ד"ר יוסף הירש, בן למשפחת הירש (הלברשטדט). יוספר, תוך הכרת תודה, שמשפחת הירש הש-תתפה גם בסכום ניכר בייסוד בית

למוסד. אזכיר רק שמות אחדים: אַמֶסְדֶּת־בְּגִינָה מְצַבֵּה המסוכן לא ראה הרבורגר מאיר (כעת בארה"ב), שלמה ליבן, וילי הופמן, רפאל גלוסקינסקי, איון הרבורגר, יצחק במברגר (כעת ת"א) ושמעון שרשבסקי (כעת ירושלים) ששימש מאוחר יותר כרנטגנולוג של בית החולים במקום ד"ר טוגנדרייך. הרופאים הצעירים האלה מסרו את נפשם לא רק על החולים, אלא גם על רוח היהדות.

ולבסוף — השפעת האחיות. אזכיר כאן רק שני שמות: האחיות סלמה, שנישאה אחר כך לסלי גוגנהיים (ברלין, מאוחר יותר בזל), והאחות רכה פויכטונגר. מושגמה על צדקותה של האחיות רכה אפשר לקבל כששומעים שהיא נהגה לקום שעה תמימה לפני התחלת העבודה כדי להתפלל תפילת שחרית במנוחה. המעשה הבא הוא אופיני לרוח היהודית ששררה בבית החולים. האחיות רכה חלתה פעם בצורה מסוכנת במחלת לב, ושכבה בבית החולים במצב קשה. בדיוק באותו זמן קרה אסון נוסף: אחיה, היינריך, שהיתה קשורה אליו באופן מיוחד ושהיה מבקר אצלה יום יום, נפטר פתאום. בשורה רעה כזאת היתה עלולה לגרום למותה של האחיות רכה, ומשום כך העלימו ממנה את הדבר והמציאו סיפור לפיו חלה, כביכול, במחלת שנית (סקרלטינה). היא היתה פקחית מכדי שתקבל סיפור זה ללא היסוס ולא האמינה. בעת ההיא היה איון הרבורגר רופא-אסיסטנט, ובו לבדו נתנה את אמונה, כי אופיו הישר היה ידוע לכל: «אם איון הרבורגר יגיד לי, שאחי חלה בסקרלטינה — אאמין לו» — אמרה.

כאלה היו בני האדם שפעלו בבית החולים של „עדת ישראל” — דאגו לרפואת הגוף ולרפואת הנפש היהודית גם יחד. כיום היו קוראים לזיווג כזה: „פסיכוסומטיקה”.



את הימים ההם, התקופה שלפני חמי-שים-ששים שנה חייתי כילד ב„עדת ישראל”, וכילד שגדל ב„עדת ישראל” סיפרתי מה שיפרתי — לא בצורה אוביקטיבית. אבל האמנם סיפרתי יותר מדי? אולי היה עלי להתעלם מהענינים הקטנים הללו של שגיאות וחולשות אנושיות שראיתי אצל האנשים הגדולים שהיו או מנהיגי „עדת ישראל”? נדמה לי שלא שנית. דוקא מעשים קטנים, המסופרים מנקודת מבט סובייקטיבית, מוכיחים לנו כי דמויות אלה היו בשר מבשרנו ולא דמו למלאכים, ודוקא זה הוא שהכשיר אותם להיות נושאים ומורישיה של רוח „עדת ישראל”, בק"ק ברלין.

נדמה לי, שאף היום היה לאישים אלה עוד מה לומר לנו.



## הוראת התורה במסגרת בית הספר העליסודי

מאמר שני: החלק ההלכתי של התורה

דהלכתא. נקודת המוצא איננה בהכרח הפסוק, וייתכן כי מבחינה עניינית ואף מבחינה דיקדקטית ניתן ללמוד וללמד סוגיות מסוימות בתלמוד, כשנקודת המוצא היא הנושא או המושג התלמודי, וממנו באים אל הפסוק בתורה.

לא כך לימודו של החלק ההלכתי של התורה: כאן נקודת המוצא היא הפסוק בתורה, וממנו מגיעים אל דף הגמרא ואל יתר הספרות התלמודית מחד, ואל ספרות הפשטנים מאידך. מתחלק, איפוא, לימוד זה בתורה לשניים: הלימוד על פי מדרשי חז"ל, והלימוד בדרך הפשט.

דרישות מיוחדות ישנן להוראת החלק ההלכתי של התורה, הן מן המורה והן מן התלמידים. אין צורך להזכיר ולהדגיש כי לא הרי הוראת החלק ההלכתי של התורה כהרי הוראת תלמוד. יכול תלמיד ללמוד דפים רבים במשך חדשים רבים של יגיעה ושקידה בלימודו, בלי ללמוד אפילו פסוק אחד. אפילו בסוגיא רגילה בתלמוד בה מובאים פה ושם פסוקים, עיקר המאמץ הלימודי הוא להבין את השקלא וטריא של הגמרא, — כשדרשת הפסוק הינה רק חלק מאותה שקלא וטריא — ואח"כ לאסוקי שמעתתא אליבא

לימוד החלק ההלכתי של התורה על פי מדרשי חז"ל

לימוד זה בנוי על שלושה יסודות: הלכה, מחשבה — השקפה ופרשנות.

א. הלכה.

לית מאן דפליג כי עיקר לימוד החלק ההלכתי של התורה מכוון לברר את הפסוק על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, כפי שבא לידי ביטוי בספרים הקלאסיים בנושא זה. חייב, איפוא, המורה להיות מוכן להכין את שעוריו על פי שני הש"סים, מדרשי התנאים (מכילתא, ספרא, וספרי), ספרי מוני המצוות (בה"ג, רמב"ם, רמב"ן, החינוך, סמ"ג, סמ"ק, של"ה ועוד), ספרי הפסוק (משנה תורה טור ושולחן ערוך ועוד), ואם אפשר, גם מתוך ספרות הראשונים והאחרונים. מגמת הלימוד הזה היא ללמד לתלמיד את ההלכה הנלמדת מתוך הפסוק. כאן לומדים כי "עין תחת עין" ו"וקצות את כפה" הם ממוין, וכאן לומדים שכונתו של "והיה הבכור אשר תלד" היא שהגדול שבין האחים מיבם, ו"יקום על של אחיו המת" מלמד כי אח זה יורש את אחיו המת. בסוף השעור חייבים התלמידים לדעת את ההלכה הפסוקה, ואת מקורה של ההלכה במקרא.

ענין זה של מקור ההלכה במקרא, הוא המאפיין את לימוד החלק ההלכתי של התורה, והוא אחת הנקודות המבדילות בין לימוד זה ובין לימוד הלכה. לא

1 למשל בחלקים נרתבים של מסכת בבא בתרא וכדו'.

2 לפעמים הפרשה כולה או הפרק ולפעמים הפסוק או אפילו המלה.

3 כמוכן, מדובר כאן על לימוד בבית ספר תיכון.

כל הלכה מקורה בכתוב, ואף באותן ההלכות הנלמדות מן הכתוב, מרובה ההלכה, דקדוקיה ופרטיה, פי כמה מן המקור בכתוב. בשעה שלומדים תורה, מרוכז הלימוד ההלכתי סביב לשאלה: איזו הלכה מלמד פסוק זה? כל עוד עוסקים אנו בשאלה זו, אנו נשארים בתוך התחום הלגיטימי של לימוד החלק ההלכתי של התורה. מובן מאליו כי לא כל מורה יטפל באותו פסוק באותו דרך. טיפול זה של מורים שונים יושפע לא מעט הן מדיעותיו והן מדיעותיו. מה שנראה חשוב למורה אחד ללמד ייראה טפל לחברו, והיות ואי אפשר להקיף את הכל בשעורים רגילים, ובמסגרת השעות העומדות לרשותנו, ניתן רק לומר כי כשם שפרצופיהם של המורים אינם שווים כך דיעותיהם אינן שוות. על כל אלה המתכוונים ללמד את התורה כתורה מן השמים, יש לומר אלה ואלה דברי אלקים חיים, ואם לימדונו חז"ל כי "לעולם ילמד אדם מה שלבו חפץ", שמא ניתן לומר כי "לעולם ילמד (פיעל) אדם מה שלבו חפץ". מורים בעלי אופי שונה יכולים "להעביר" שיעור מוצלח בדרכים שונות לחלוטין, ואין לכופ עליהם כגיגית הר של אסכולה זו או אחרת. יש להניח כי הלימוד בחלק ההלכתי של התורה יהיה יעיל ומבורך כל עוד לומדים התלמידים מפי מורה אשר הכין את שעוריו לאור המקורות הנ"ל, והנותן לתלמידו להרגיש בכל מהלך השיעור כי לומדים את התורה אשר "משה רבינו כתב... כולה מפיו של הקב"ה", כש"כל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאונן של משה".

לעתים לא רחוקות נשמעת הטענה: "אתה אינך מלמד תורה, אתה מלמד גמרא"! טענה זאת, יש לה על מה שתסמוך, משום שאי אפשר לחלק בין לימוד תורה שבכתב ובין לימוד תורה שבעל פה. כל לימוד פסוק עם רש"י הוא לימוד תורה שבעל פה (משנה, ברייתא, גמרא, מכילתא, ספרא, ספרי, מדרש רבה), ובכל זאת אין אנו באים בטענה לרש"י שהוא מלמד גמרא! כמו כן רמב"ן מוסיף כהנה וכהנה במובאותיו מתוך דברי התורה שבעל פה, כשמפליג אף לעבר הירושלמי. עיון קל (כאילו ייתכן דבר כזה!) בפירושו של הרמב"ן לפרשת בהר, יתן רושם של לימוד סוגיא בגמרא יותר מאשר לימוד תורה על פי המשמעות המקובלת של "לימוד תורה", ובכל זאת נשאר הרמב"ן פרשן התורה ולא מורה לגמרא. למה מותר ללמד את כל הקטעים הארוכים של הרמב"ן בענין טעמי המצוות (כגון שילוח הקן) ובעניני מחשבה כלליים (כגון: "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי") ובורחים מדבריו בעניני הלכה?! אם הרמב"ן בענין חטא פרעה ועונשו שייך ללימוד תורה, ואין "פוסלים" אותו כלימוד של "מחשבת ישראל", ליסם מה נפסול את הרמב"ן הדין בשאלות ספ"ח וביעור? כלימוד גמרא? בקטעים אלה, וברבים אחרים, עוסק הרמב"ן בבירור סוגיא שלמה

4 על החשיבות של הלכות בעלות מסען מחשבתי וחינוכי עיין להלן.

5 הקדמתו של הרמב"ן לבראשית.

6 ויקרא כה, ב.

7 שם, סם ז.

בתחום ההלכה, והוא מצדיק את מלומדי הגיטימי של תורה, באשר הוא, הרמב"ן, עצמו כתב פירוש על ש"ס, ובנקל יכול היה להפנות אותנו לשם, אילו חשב שאין זה מעניינה של לימוד תורה.

ברור, איפוא, כי אין זו שאלה של אם ללמוד תורה עם חז"ל, אלא כמה מותר או רצוי להביא מדברי חז"ל בשעה שמלמדים פסוק תורה.

הרי דוגמה פשוטה: התורה אומרת „שום תשים עליך מלך“<sup>8</sup>, שחז"ל מבארים „שתהא אימתו עליך“<sup>9</sup>. לית מאן דפליג כי דרשה זו של חז"ל שייכת ללימוד תורה, באשר היא מבארת את הכתוב, וגם במקרה זה מלמדת על אחד היסודות הגדולים של המלוכה לפי דין תורה. ועתה נשאלת השאלה: — אימה זו מהי, מה טיבה ובמה היא מתבטאת? שאלה זו נידונה בחז"ל, ראשונים ואחרונים. הדיון נסב על פירוש המושג „אימה“ שהוא ביאור המלה „עליך“, שהיא מלה הכתובה בתורה, כך שביאורה שייך ללימוד תורה. אין טעם לומר לתלמיד כי יש „מצות אימה“, אם אין יודעים במה היא מתבטאת. ייתכן מאוד כי אין זמן ללמד את הנושא הזה בכחה, ייתכן כי ישנם דברים יותר חשובים ללמד באותן השעות העומדות לרשותנו, אבל בודאי ובודאי שאין לפסול לימוד זה כלימוד תורה. והנה דוגמה שניה: התורה אוסרת את לקיחת השוחד<sup>10</sup>. חז"ל מבארים כי איסור זה חל לא רק על לקיחת כסף, אלא גם על פעולות מסוימות שהנשפט עושה לטובת השופט<sup>11</sup>, ואף על דיבור שלא היה רגיל לומר העלול לשחד את השופט ולעוות את הדין<sup>12</sup>. שוב ייתכן כי אין זמן ללמד את כל זה מן המקורות, אבל אין לפסול לימוד זה, כי הוא לימוד גיטימי של תורה באשר הוא עוסק בביאור המלה „שוחד“.

מפי דברי תורה שבעל פה אנו חיים ואין רשות לגשת אל תורה שבכתב בלעדיה. להלן ידובר על החשיבות והערך של לימוד „פשט“ כשאנו עולה בקנה אחד עם מדרשי חז"ל; אבל ברור כי אף גדולי הפשטנים („רודפי הפשט“) הרשו לעצמם לעסוק במקצוע הפשט משום שהסתמכו על הפירושים שכבר נכתבו על פי מפרשי חז"ל, וחשבו לתקן את הזלזול (המכוון או העקיף) בביאור המקראות על דרך הפשט. מרבים לצטט את דברי הרשב"ם<sup>13</sup> למען „לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום“. דברים אלה של הרשב"ם שימשו בסיס לנסיגות מסוימים לבאר פסוקים בדרכים חדשות על פי הבנה חדשה הנובעת מתוך ידיעת ההיסטוריה, הלשון, התחביר, הארכיאולוגיה וכדו'. ברם מן הראוי לצטט גם את תחילת דבריו של הרשב"ם, והרי לשונו: „ישכילך ויבינו אוהבי, שכל מה שלימדונו רבותינו כי „אין מקרא יוצא מידי פשוטו“<sup>14</sup>,

8 דברים י, טו

9 ספרי שופטים קכז.

10 דברים טז, יט.

11 כתובות קה ע"ב

12 שם

13 בראשית לו, ב ד. ה. אלה חולדות יעקב.

14 בביאור מושג זה עיין להלן.

אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמזים הפשט וההגדות וההלכות והדינים, ועל ידי אריכות הלשון ועל ידי שלושים ושתים מידות של ר' אליעזר, בנו של ר' יוסי הגלילי, ועל ידי שלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים, מתוך חסידותם, נתעסקו לנסות אחרי הדרשות שהן העיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא<sup>15</sup>. ולפי שאמרו חכמים "אל תרבו בניכם בהגיון", וגם אמרו "העוסק במקרא, מידה ואינה מידה, העוסק בתלמוד, אין לך מידה גדולה מזו", ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות. וכדאמרינן במסכת שבת: "הוינא בר תמני סרי שנין, (הייתי בן שמונה עשר שנה), וגרסינן כולה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו". וגם רבינו שלמה אבי אמי, מאיר עיני הגולה, שפירש תורה נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא<sup>16</sup> ("כ לשון הרשב"ם).

מפורש יוצא מפי הרשב"ם כי עיקר לימוד תורה הוא על פי מדרשי חז"ל. התכוין הרשב"ם לתקן מעוות בתחום הפסל, שהוא עומק הפשט או פשוטו של מקרא. דבקותם של קודמיו (הראשונים) בעיקרה של תורה (שהוא מדרשי חז"ל) גרמה לכך שלא שמו לב מספיק לטפל, שהוא פשוטו של מקרא. הרי חז"ל בעצמם הרגישו צורך "לחדש" לנו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, כלומר להפריך את ההוה אמינא שישנם פירושי חז"ל למקראות בהם דלגו על העיקר. בכל ש"ס אין פתגם "שאין מקרא יוצא מידי מדרשו", כי ברור היה לחז"ל כי זה עיקרו של כל פסוק ופסוק בתורה, ואף פעם אין הוה אמינא שהעיקר חסר מן הספר!

הרשב"ם הביא ראייה מזקנו רש"י, שאף הוא, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא<sup>17</sup>, כלומר שאף הוא ניסה לתקן את המעוות של אי-תשומת הלב לפשוטו של מקרא, שאמנם טפל הוא למדרשו של מקרא. אם נעיין בלשונו של רש"י עצמו, נראה כי הקדים לבאר לנו את מטרת כתיבת פירושו, בצינו כי דברי חז"ל ידועים לנו מכבר. בראשית ג. ה. רש"י ד. ה. וישמעו (את קול ה' מתהלך בגן). "יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר המדרשות. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". מסביר לנו רש"י כי בא "לפשטו של מקרא" משום ש"יש מדרשי אגדה רבים וכבר סידרום חז"ל על מכונם". במלים אחרת: רש"י הרגיש בצורך לבאר את הכתוב על פי פשוטו, משום שידע כי דברי חז"ל כבר מסודרים על מכונם בספרים מיוחדים, כך שניתן לכל אחד לעיין בהם ולזה אין צורך בפירוש נוסף — פירוש רש"י<sup>18</sup>. בא רש"י, איפוא,

15 נראה לי כי כוונת הרשב"ם בעומק פשוטו של מקרא<sup>15</sup> היא לדעה כי "הכתב והקבלה תאמים יחדיו", כלומר שמדרש ההלכה אינו סותר את עומק הפשט. ורק אינו עולה בקנה אחד עם הפשט הפשוט. ועיין להלן בלשונו "פשוטן של מקראות", ונראה כי כוונתו במונח זה היא לפשט הפשוט.

16 בהקשר זה יצוין כי במשך כל שנות ההיסטוריה שלנו, לא נמצא פרשן תורה, מאמין בתורה מן השמים, אשר העיז לפרש את המקרא פירוש פשטני, כל עוד שבילי חז"ל במקרא לא היו נהירים לו.

להוסיף פירוש על הקיים כבר ובהו"ל לעלות זאת בתחום הפשט. משום שהרגיש כי כאן הנקודה הטעונה תיקון וטיפול.

רחוקים מרחק מורח ממערב דברי רשב"ם ורש"י מדברי אלה המתמרים ללמד תורה רק על פי הפשט, ושגורים בפייהם ביטויים כגון "המדרש מבאר כך וכך, ובכבודו של המדרש, המדרש במקומו מונח". לא רבותי! אין המדרש במקומו מונח, אלא במקום תורה שבכתב מונח! דברי חז"ל הינם חלק אינטגרלי של תורה, והם הצעד הראשון שבכל לימוד תורה. רק לאחר שלימדנו תורה על פי חז"ל, מותר לנו, בעקבות חז"ל עצמם שלימדונו כי אין המקרא יוצא מידי פשוטו, לעיין שוב בדברי תורה בדרך הפשט — כי כפטיש יפוצץ סלע. על הערך של לימוד "פשט הלכה" ידובר להלן.

### ב. מחשבה — השקפה, וטעמי המצוות.

מאז חז"ל ועד לאחרוני האחרונים מקובל לצרף את הלימוד המחשבתי ללימוד ההלכתי של התורה, אם כי במידות שונות לחלוטין אצל המפרשים השונים. תלמידינו כבר למדו בביה"ס היסודי כי ניתן לשאול מה ראה האוון להירצע, וכי לא בחנם חיבה התורה תשלומי ד' במקרה אחד ותשלומי ה' במקרה שני. אנו הרואים את מקצועות הקודש כמקצועות מחנכים, אשר לימודם היעיל מסוגל להביא את תלמידינו לידי חיי תורה ומצוות, בודאי ובודאי לא נחמיץ כל הזדמנות להראות לתלמידינו לא רק את ההלכה הנלמדת מן הפסוק אלא גם את העולמות העמוקים של מחשבה תורנית. מחשבה זו עשויה לטהר את מחשבת תלמידינו מדעות נפסדות המסתננות מן "הרחוב", ורצוי ביותר אף להעמיד עולם זה של מחשבה תורנית מול מחשבת הדור. גם כן כפי שגם כן אין דעותיהם של המורים שוות, וכשאחד מתבסס בעיקר על רבנו בחיי, מרבה השני להצביע על קטעים באור החיים, כשהשלישי מרבה לצטט מפירושו של הרב הירש — ואלו ואלו דברי אלקים חיים<sup>17</sup>.

וכאן יש להזהר ולהזהיר מפני תופעה ההולכת ופושטת, והיא הנטייה להפוך את ה text של התורה ל- pretext, להטיף למוסר זה או אחר, אם אנו מאמינים שישנה מצות עשה מדאורייתא ללימוד תורה, הרי חלה מצוה זו על שמות י"ב לא פחות מאשר על מסכת פסחים. כשם שנסכים לדברי רבי ישראל מסלנט כי לימוד "שור שנגח את הפרה" מביא לידי חיי תורה ויראת שמים, כך עלינו לומר כי לימוד "כי יגח שור איש את שור רעהו" מביא לאותה תוצאה רצויה. אין ללמד על התורה וזו התורה, כל עוד לא למדנו את התורה. לימוד תורה היא מצוה נעלה ואין לכופה לשרת אפילו אינטרס "חינוכי". יותר

17 אם בדעתנו לחנך את תלמידינו ולהביאם לידי התמודדות עם מחשבת הדור מתוך עולמה של תורה, ניטיב לעשות אם נמעיט להראות כיצד עומדת מחשבת התורה מול מחשבת דורות קודמים. בדור זה קא עסקינו, והרבה "יצרי הרע נשחטו", שאין טעם להרגם מחדש!

18 יש רק להסתמך מן השימוש הרחב בפירושו של הרש"ר הירש בארץ, עד אשר תלמידינו יזכו לראותו כשפה העברית — במהרה יבא!

מדי דיברנו וכתבנו בכתה על למה הנזיר מביא קרבן חטאת, בעוד שלא ידעו תלמידינו כיצד נעשה אדם נזיר, ומהו קרבן חטאת. בל נשכח כי ערך חינוכי נעלה יושג גם על ידי לימוד הלכה מן הפסוק, כשכל מגמתנו היא להבין את דבר ה' <sup>19</sup>.

ישכיל המורה לשלב את המחשבה עם ההלכה, את המצוה עם טעמה, אבל אל יסיח אף לרגע את דעתם של התלמידים מן ההלכה המחייבת, תהיה המחשבה אשר תהיה. מספרים בשם גאון אחד כי לכך התפילין שבראש (מחשבה) הן פרודות, בעוד התפילין של יד (הלכה מחייבת) הן בבית אחד. יראה התלמיד ויבין כי ההלכה מחייבת מאז משה רבנו ועד עתה, אם כי בכל דור ודור ניתנו טעמים שונים לאותה מצוה. ישכיל המורה ויבין כי לא תמיד "הטעם" שהוא למד ושהוא מצא במצוה, הוא הטעם המתאים לתלמידיו.

מן הראוי להעמיד את תלמידינו על ההבדל העקרוני בין אלה הנותנים טעם רק לכלל המצוה (הרמב"ם), ובין אלה הנותנים טעם אף לפרטיה ולפרטי פרטיה (הירש, הנצי"ב). רק על ידי כך יבין התלמיד למה אין טעמו של הרמב"ם בענין שילוח הקן מתאים לכל המשניות שבפרק שילוח הקן במסכת חולין, אותן המשניות שהרמב"ם בעצמו מביאן כפסק הלכה בחיבורו משנה תורה <sup>20</sup>.

### ג. פרשנות

האלימנט השלישי, והמאפיין ביותר של לימוד תורה בכל צורה שהיא, היא הפרשנות. ציון ההלכה הנלמדת מפסוק זה או אחר, בלי לציין את הצנורות דרכם נלמדת הלכה זו, הופך להיות לימוד הלכה, אבל איננו לימוד תורה. נקודת המוצא שלנו — טקסט הכתוב — מחייבת אותנו לשאול תמיד את השאלה, כיצד למדו חז"ל את ההלכה מן הכתוב. אנו עומדים כרגע במישור מדרש ההלכה, אותו "מכשיר אלקטרוני" עדין ביותר הקולט כל טון וחצי טון, כל שינוי קל ביותר בלשון הכתוב הבא לפתוח פתחו של אולם להלכות יסוד עולם. החל בחז"ל עצמם וכלה באחרוני האחרונים, ביארו לנו כיצד כל אות ואת של התורה נדרשת לאין סוף. על ידי בחירה טובה וקפדנית יוכל המורה להכניס את תלמידיו לעולם הפרשנות של גדולי האחרונים: הגר"א, הכתב והקבלה, המלבי"ם, הירש, הופמן, משך חכמה ועוד. בכל הספרות הענפה הזאת

19 ואמנם מבחינה עקרונית ניתן להעלות על הדעת את לימוד החלק ההלכתי של תורה בלי לימוד המחשבה, לא כל משנה, ברייתא או גמרא העוסקת בהלכה עוסקת גם בצד המחשבתי של ההלכה. חובתנו כמחנכים המנסים לעצב את דמותו התורנית של התלמיד, היא המחייבתנו לדרוש מעצמנו את החוס המשולש ולא להסתפק בלימוד ההלכה והפרשנות בלבד, למרות הערך העליון של לימוד תורה.

20 בדרך זו נבין כי דברי הרמב"ם ב"מורה" ודבריו ב"משנה תורה", שניהם דברי הרמב"ם הם, ואין להפריד ביניהם. ועיין עוד משך חכמה שמות כ, ב, ד. ה. לא יהיה לך: "וכבר אמרתי כי דברי רבינו (הרמב"ם) בכל ספריו, ביד (החוקה), ב"מורה" ובפירושי המשניות, רוח אחת כהיא".

יש להבחין בארבע גישות לשאלת הקשר בין הכתוב ("הפשט") ובין מדרשי חז"ל.

א. חז"ל קיבלו פירוש זה לפסוק אם כי אין מקור בכתוב לפירוש זה דוקא. בפרשת המקלל בויקרא אמור כ"ד, י. מדובר על "בן איש מצרי". רש"י מביא בשם ויקרא רבה פרשה לב: "הוא המצרי שהרגו משה". על פירוש זה של חז"ל מעיר הרב יצחק הורוויץ מיערסלוב (בעל "באר יצחק" על רש"י): פשוט שהוא על פי קבלתם ז"ל, ואינו נרמז בכתוב<sup>21</sup>.

ב. ההלכה נלמדת באמצעות דרשה "טכנית", ושייכת כולה לתחום מדרשי ההלכה, כאשר אין בינה ובין תחום הפשט (קרי לשון דקדוק תחביר וכדו') ולא כלום. שמות יב, ט: אל תאכלו ממנו גא ובשל מבושל במים, עליו דורשים חז"ל א'<sup>22</sup>: ר' עקיבא אומר, אין לי אלא מים, שאר משקין מנין? תלמוד לומר "ובשל מבושל" — להביא שאר המשקין.

הרב אליהו מזרחי מבאר את הדרשה הזאת של חז"ל, בהצביעו על כך, כי שונה היא אף מן הדרשות הידועות של "אפילו מאה פעמים"<sup>23</sup> וזה לשונו: אם לא כן ליכתוב קרא "ובשל" או "מבושל", תרתי למה לי? וכי האי גונא דרשו בפרק "אלו מציאות", הענק תעניק — מכל מקום, "פתוח תפתח" — מכל מקום. ואין לומר דברה תורה כלשון בני אדם, אלא היכא דמוכחי קראי כדאיתא התם ובפרק השואל, אבל היכא דלא מוכחי קראי לא. וכל שכן הכא שהאחד שם (עצם) והאחר פועל, ואינו דומיא. "דהעניק תעניק" ו"פתוח תפתח" ששניהם פועל ונופל בו דברה תורה כלשון בני אדם. אבל הכא אינו אלא לדרשה.

מלה מיותרת או נוספת אומרת דרשני, ועל כל תוספת מלה באה תוספת דרשה או יותר נכון דרשה של תוספת, ואין זאת אומרת כי דרשה זו בנויה על יסודות אלה או אחרים בלשון העברית, והנה על יסוד דרשה זו באים לידי הוצאת מלה ממשמעותה, כשחל האיסור לא על "מים" בלבד, כי אם על "שאר משקין"<sup>24</sup>.

21 בניגוד לדעתו סבור המהר"ל כי אמנם המקרא מהזה המקור לדיעת חז"ל: דאם לא כן "איש" למה לי, הוי למכתב והוא בן מצרי! אלא לומר לך, זהו "איש מצרי" הכתוב למעלה, "וירא איש מצרי מכה וגו'".

22 א' מכילתא מסכת דפסחא בא פרשה ו'.  
23 א' אותן מוכן הרמב"ם (ובעקבותיו גדולי הראשונים והאחרונים) להבין מכחינה דקדוקית, כפי שביאר בפירושו למשניות חולין יב, ג (בענין שילוח הקן אפילו מאה פעמים): שלח מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה.

24 ג' ולא כך מבין בעל הכתב והקבלה הנאמן לעמדתו הבלתי פשרנית כי דברי הכתב ודברי הקבלה תואמים יחדיו, ואלו דבריו: ממלת "ובשל" למדונו רבותינו לכלול אסור הבשול גם בשאר משקין. ואל יקשה בעיניך מלת "מים", דבאמת מלת במים אינו המים דוקא (ואססער), כי אמנם עיקר הנחתו על כל לח נוזל, לכן ישמש גם על הליחות הדמעות הנוזלות מן העין בעת הבכיה, כמו ועפעפי יזלו מים..... ואחרי שהודיעונו רבותינו במלת "ובשל" להורות גם בשאר משקין, אם כן מלת "במים" על כרחך ביאורו כל דבר לח הנוזל, וכולל כל המשקין. וזוה דעת הקבלה מיושבת על פשטה דקרא. והרא"ם ומשכיל לדוד דחוקים בזה. ע"כ דברי הכוה"ק.

ג. מדרשי חז"ל בנויים על עומק פשוטו של מקרא. הקריאה בדרך פשוטה בכתוב אמנם לא תגלה לנו את מקורות ההלכה. לשם כך יש להרכיב את המשקפים של עומק הפשט המגלות לנו את כל הצורות הלשוניות הבלתי רגילות כגון צירוף בנין ההופעל לבנין ההפעיל<sup>22</sup>, השינוי בסדר מלות הכתוב<sup>23</sup>, אפילו הקדמת הפועל לשם העצם או להיפך<sup>24</sup>, ועד כדי אות מיותרת<sup>25</sup> או חסרה<sup>26</sup>.

תפישתנו וראייתנו את התורה כטקסט מוכתב מפיו של הקב"ה לאחזנו של משה חושפת לנו את ההלכה בין השיטין ובין המלים עצמן. כל שינוי ב"סגנון" אומר דרשני<sup>27</sup>, וכל כפל לשון ספוג משמעות נוספת<sup>28</sup>, ולא רק בפסוק אחד יש לעמוד על ה"סטיות" מן הנורמה, אלא אף שינוי סגנון או לשון בין שני פסוקים אומר דרשני<sup>29</sup>, ומכל שכן שיש לחדור לעומק הבנת המלים והמושגים, ומשם לשאוב את משמעותם ההלכתית המלאה<sup>30</sup>.

ד. ואם שלוש גישות אלו קנו להן שביתה בתודעת לומדי התורה, גם על הרביעית לא נדלג, כי היא מעניינת בגלל החידוש המיוחד שבה. הכוונה היא לשיטת כל גדולי האחרונים לגלות לנו מקור בתורה לדרשות חז"ל במקום שחז"ל בעצמם לא ציינו כל מקור לדבריהם, ואף במקום שחז"ל ציינו מקור אחר מזה המוצע על ידי הפרשנים. בעוד שהמלבי"ם<sup>31</sup> עשה את מלאכתו כשתורה שבכתב לפניו, ודרשת חז"ל צמודה כבר לפסוק במכילתא ספרא או ספרי, ועליו הוטל התפקיד לגשר ולקשר בין ה"תורה" וה"מצוה", באים הרב מעקלענבורג, הנצי"ב והמשך חכמה, ומגלים לנו כי הלכה מסוימת הכתובה בגמרא כנטולה מכל מקור מקראי, נלמדת מכתוב מסוים, באותן הדרכים בהן נלמדו ההלכות של מדרשי התנאים<sup>32</sup>.

22 מלבי"ם ויקרא, ד, כ"ח. ד. ה. "הודע אליו חסאתי", צירוף של הופעל והפעיל הבא ללמד גם על הפעיל וגם על הסביל.

23 משך חכמה ויקרא ד, כו. ד. ה. מעם הארץ: "אולם נראה באמת דדרשת רז"ל מפורש בפסוק כהדיא". הכתב והקבלה דברים כב, כס ד. ה. ונתן האיש השכב: "הנה על כל פנים דברי חז"ל אינם מתנגדים למשפטי הלשון" ועיין עוד נצי"ב שמות לב, ה. ד. ה. ויאמר אלה אלהיך וגו'. מכאן למדו חז"ל דהאומר אלי אתה חייב מיתה וכת".

24 הרב אליהו מורחי לדברים כה יד ד. ה. לא תחסום שור בדישו.

25 הכתב והקבלה במדבר כג, ג ד. ה. וראיתה אתה ונאספת.

26 שם ויקרא כ, ו ד. ה. שבת הארץ.

27 משך חכמה ויקרא ט, ט ד. ה. ואת הדם יצק, על ההבדל שבין "יצק" ובין "שפך". ועיין נצי"ב שמות לב, טו ד. ה. מזה ומזה הם כתובים, בענין מקום כתיבת תיאור חשיבות הלוחות בתורה.

28 רמב"ם פירוש המשניות מסכת חולין פרק יב משנה ג בענין "שלח תשלח את האם".

29 נצי"ב (העמק דבר) במדבר לא, יא ד. ה. מלקוח: "ולא דבר ריק הוא". והשוה רמב"ם בראשית יא, לב ד. ה. וימת תרח בחרן.

30 נצי"ב ויקרא כה, טו ד. ה. במספר שנים "והרי מבואר בכתוב הדין כקבלת חז"ל".

31 נקטנו בשמו של המלבי"ם כטיפוסי לשיטה זו. אותה עבודה נעשתה על ידי כל גדולי האחרונים, אולם דרך רביעית זו לא באה לידי ביטוי בפירושו של המלבי"ם בעצמו.

32 ועיין בכתב והקבלה. דברים טז, ג ד. ה. לחם עוגי, ויקרא יח, יז ד. ה. שארה הנה



אתר דעת - מכללת הרצוג  
בסיכום ניתן לומר, כי בלימוד החלק ההלכתי של התורה על פי מדרשי חז"ל יש להראות לתלמידינו כיצד ההלכות נלמדות, או במסורת איש מפי איש ממש רבנו ללא דיוק מן הכתוב<sup>33</sup>, או בדרכים המיוחדות לכללי מדרש הלכה ושאינן לקראן אפילו בשם עומק פשוטו של הכתב (כי לא בשם פשוט ייקראו כלל וכלל), או תוך דיוק עמוק בלשון הכתוב תוך כדי שימוש מעמיק בכללי הלשון, הדקדוק, התחביר ועוד. כמו כן ניתן להשתמש בדרך שלישית זו לקשר עוד בין חלקים "בלתי תלויים" של תורה שבעל פה אל מקורם בתורה שבכתב.

## לימוד החלק ההלכתי של התורה על דרך הפשט — אין מקרא יוצא מידי פשוטו

כבר לימדונו חז"ל, אשר אמנם עיקר התעסקותם היה בתחום מדרשי הלכה, כי אין המקרא יוצא מידי פשוטו. יפה העיר הרמב"ן, בהשגותיו לספר המצות, שורש שני, כי לא לימדונו חז"ל כי "אין במקרא אלא פשוטו". בראותם את הסכנה כי לומדי תורה יעסקו אך ורק בעיקר, שהוא מדרשי ההלכה הזהירנו חז"ל כי גם אחרי שגמרנו ללמוד את ההלכה מן הפסוק, עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק! כי פנים רבות לדברי תורה, ו"כפטיש יפוצץ סלע", ועם גמר עיסוקנו בדברי הלכה, עדיין נשאר לנו הפשט, ותורה היא, וממילא לימוד היא צריכה!

נשאלת, איפוא, השאלה, מהו ערכו התורני של לימוד הפשט הזה? לולא דבריהם הנ"ל של חז"ל, יכולנו לומר כי אמנם אחרי שגמרנו ללמוד את ההלכה, גמרנו גם ללמוד את הפסוק. אם ישאל אז השואל, לשם מה כתבה התורה "וקצתה את כפה" (דברים כה. יב), שעה שהכוונה היא ל"ממון", נשיב לו כי כתיבת התורה בצורה זו או אחרת, שייכת לתחומי לימוד למעלה מהשגתנו, מכניסו לעולמה של תורת הסוד והקבלה, שהרמב"ן בעצמו כבר הזהירנו מלהיכנס בו. דרך כתיבת התורה מוכתבת גם על ידי כך ש"כל התורה שמותיו של הקב"ה" ועוד כהנה וכהנה חישובים, שרק הבורא ברוך הוא, — הוא אשר הכתיב את זאת התורה למשה רבינו מילה מילה ואות אות — יודע אותם עד תומם<sup>34</sup>. ברם, מאז מאמרם זה של חז"ל כי אין המקרא יוצא מידי פשוטו,

(החל במלים "ואף לדברתינו") ובשמות יב, טו בענין "בל יראה" כלאו הניתק לעשה, ועוד ועוד. ועיין נצי"ב (העמק דבר), במדבר כח. כג. ד. ה. מלבד עולת התמיד, שם ו. א. ד. ה. אשר תחת (סוף היבור), ויקרא כז. טו. ד. ה. המקדיש יגאל (בענין הקדש מפקיע מידי שעבוד) ועוד ועוד. ועיין עוד משך חכמה ויקרא ו. י. ד. ה. כחטאת כאשם, שם א. ח. ד. ה. וערכו בני אהרן הכהנים ועוד כהנה דוגמאות רבות, ועיין עוד הגר"א (אדרת אליהו) לדברים יב. ב. ד. ה. אבר תאבדון.

33 כעין ה"אסמכתא בעלמא" על פי תפיסת הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות.

34 למרות מה שייאמר להלן בנושא זה, סבורני כי דעה זו על השפעת תורת הסוד על סגנון כתיבת התורה נכונה היא. ושוא על ידיה ניתן להסביר את המקומות בהם כותבת התורה חזרות של ממש, כלומר כשאין מתחדש מאומה בחזרה, לא בתחום הפשט ולא בתחום ההלכה — כגון חנוכת המשכן בפרשת נשא וכדו'.

הרי אין אנו יכולים להסתפק בהסניית הלומד אל תורת הקבלה. באשר גילוי שמותיו של הקב"ה וכדו' בכתב אינו לימוד הכתוב על דרך הפשט. ואם כן, הדרה קושיא לדוכתה — מה לעשות עם הפשט. או יותר נכון, מה רצו חז"ל שנלמד מן הכתוב אחרי שלמדנו את דבריהם במדרש הלכה? במלים אחרות: איזו פונקציה ייחסו חז"ל לפשט, שעה שהם אומרים לנו כי הפסוק לא יצא מידי פשט זה ושעה שהם מלמדים אותנו כי ההלכה היא אחרת?<sup>36</sup>

בעיון מעמיק בין מפרשי התורה, ובעיקר אצל גדולי האחרונים שעסקו לא מעט בשאלה זו, נגלה כי אמנם, לא דבר ריק הוא הפשט הזה בכתוב. פונקציה חשובה ביותר ממלא פשט-ההלכה, כחלק אינטגרלי של תורה מן השמים, ואספקטים רחבים של תורת ה' הופקדו דוקא בידי הפשט.

### 1. פשט הלכה כהלכה מחייבת.

אפילו במקום בו חז"ל דרשו את הפסוק שלא כפשוטו, עדיין יש מקום לפרשו על דרך הפשט כהלכה מחייבת. הר"ן בחידושו למסכת סנהדרין הסביר כיצד ייתכן דבר זה. בספר דברים כ"ד, טז כתוב, "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות", עליו דרשו חז"ל<sup>37</sup> את דין פסול קרובים לעדות, כלומר "לא יומתו אבות בעדות בנים". הרי שהפשט הוא "בעון בנים", והמדרש הוא "בעדות בנים". והנה בענין אמציה נאמר<sup>38</sup> "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה"<sup>39</sup> אשר צוה ה' לאמר, לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו ימתו. ספר מלכים מבאר, איפוא, את הכתוב בדברים על פי ההלכה, שלא לפי מדרש חז"ל כי אם על פי הפשט! על זה כותב רבנו נסים סנהדרין כו ע"ב ד. ה. לא יומתו אבות בעדות בנים: א"ת הא איצטריך קרא לגופיה. שלא יומתו האבות בעון בניהם, כדכתיב באמציה 'ואת בני המכים לא המית' וגו', איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו. דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו האבות בעון בנים, ומדרשו שלא יומתו בעדות בנים ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים, כדכתיב<sup>40</sup> "אחת דבר אלקים, שניים זו שמעתי". גם הרמב"ן עמד על פירוש הכפול — ע"פ קבלת חז"ל וע"פ הפשט — של הפסוק הנ"ל ב"משפט החרם" וגם רמז על זה בפרושו לויקרא כו, כט. רואים, איפוא, גדולי הראשונים אפשרות לפרש פסוק פירוש הלכתי על דרך הפשט. נוסף על פירושים של חז"ל, במקרה כזה, שאין הפשט והמדרש סותרים זה את זה, ושתיים זו שמעתי מכתוב אחד.

35 הנסיון בהוראה בארץ מלמדנו כי בעיה זו מסרידה לא מעט את תלמידינו (ביודעין ושלא ביודעין), כך שמצויים המורים לתורה להשיב עליה, כשם שמצויים להשיב על כל שאלה המסרידה את תלמידיהם. יש להצטער על ההתמודדות עם שיטות נפסדות שעבר זמנן, כשם שיש להצטער על קיום מצות "והתעלמת" מבעיות נוקבות המציקות על תלמידינו.

36 סנהדרין כו ע"ב.

37 מלכים"ב, יד, ו.

38 ספרי הנ"ך נוהגים לקרא לספר דברים בשם "ספר תורת משה", כי "הואיל משה באר" — משך חכמה, דברים יב, כו. השוה מדרש חוקת פרשה י"ט.

39 תהלים סב, יב.

הכתב והקבלה, דברים יז. יח ד. ח. (וכתב לו) את משנה התורה: ... וראיתי לרנ"ו שאמר מלת "משנה" כמו פירוש וביאור דברים, לכן ספר דברים שבו "הואיל משה באר את התורה- נקרא משנה תורה. וחיבורי חכמים נקראים משנה, לפי שהתורה שבעל פה היא פירוש לתורה שבכתב. וכן כאן "משנה תורה", פירוש התורה, ואע"פ ש"דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן", למלך חייבה תורה שיכתבם מטעם שאמר "וקרא בו כל ימי חייו", וזהו "וכתב לו", לבדו הוא יעשה כן. והכתיבה תהיה "מלפני הנהנים הלויים", והם ראשי סנהדראות אנשי קבלה, הם ימסרו לו הידיעות הללו הנשגבות מדעת ההמון, ועל ספר התורה הזאת שהתחברה עמה המשנה צוה "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". עכ"ד, ואין אנו מקבלים פירושו זה, כי אין אנו רשאים לחדש במצוה פירוש שאין לו יסוד מפי מקבלי התורה שבעל פה יי. ע"כ דברי הכתב והקבלה.

## 2. פשט הלכה כהלכה לשעה.

פונקציה שניה של פשט-ההלכה, — וכאן מדובר באותם המקומות שאין לקבלו יחד עם המדרש על משקל "אחת דבר וכו'" —, היא לראות בפשט אמנם הלכה, אבל לא הלכה מחייבת "כימי השמים על הארץ", כי אם אותה הלכה שהיתה נהוגה לשעה בלבד. גם משמעות זו של הפשט מוצאת את ביטוייה הן בדברי הראשונים והן בדברי האחרונים.

ויקרא ז. כד. וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה, ואכל לא תאכלהו... על האיסור "ואכל לא תאכלהו" דורשים חז"ל במסכת חולין דף לו, א. מה תלמוד לומר? אמר רבא: אמרה תורה יבא איסור נבילה ויחול על איסור חלב, ויבא איסור טרפה ויחול על איסור חלב.

היות והתורה כבר לימדה כי "כי כל חלב וכל דם לא תאכלו" (ויקרא ג', י"ז), הרי אין טעם אף בדרך הפשט שהיא תכתוב זאת בשניה במקרא שלנו; וכי סבורים היינו כי החלב של נבילה או טריפה יותר לנו באכילה כשחלב רגיל אסור, ונבילה וטרפה אסורות באכילה? ! אם כן דורש מדרש ההלכה כי חייב משום שני לאווין — של חלב ושל נבילה — ואין אומרים כאן שאין איסור חל על איסור.

אבל נשאלת עדיין השאלה בדבר הבנת פשט ההלכה — הרי איסור חלב ידוע לנו, ולשם מה נכתב כאן כשהשכל הפשוט היה מבינו בכל שכן! ואם נאמר שחלב נבילה אסור, הרי משמע כי בשר נבילה מותר! על זה משיב הנצי"ב: "הדרש ידוע, אכן לפי הפשט הוא תמוה, דנבילה וטריפה גם הבשר אינו נאכל! ונראה דלפי הפשט קאי נבילה שהיא נחירה במדבר שהיו רשאים

41 בעבודתם של המפרשים בלימוד הלכות חדשות מפשוטו של מקרא עיין עוד נצי"ב (העמק דבר) ויקרא כז, כ ד. ה. ואם מבר, שם במדבר לה, ל ד. ה. ועד אחד לא יענה, שם שמות כה, לא ד. ה. מעיל האפוד, ועוד; ועיין עוד משך חכמה דברים כב, ב ד. ה. והשבות לו; שם כא, ז ד. ה. אשר ימצא לה, ועוד; ועיין עוד הכתב והקבלה דברים סז, ח ד. ה. ששת ימים; שם ויקרא כה, ס ד. ה. והעברת שופר; שמות יב, יד (בענין "תשביחו"), ועוד ועוד.

לאוכלו (לפי שיטת רבי עקיבא במסכת חולין דף יז ע"א שבשר נחירה הותר לבני ישראל בתקופת המדבר), ומכל מקום אינה זבחה ומקרי נבילה טהורה... משום הכי אמרה תורה דמכל מקום החלב אסור באכילה, והוא הדין חולין בזמן הזה, אלא שהכתוב מדבר בזמן המדבר שלא נאכל בשר כשרה שחוטה אלא על ידי קרבן- (ע"כ לשון הנצי"ב).

אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ונשאר ששט ההלכה על מקומו ומלמד כי אסור לאכול את החלב של הנבלה/טריפה. להלכה זו יש משמעות הלכתית דוקא לדור יוצאי מצרים שלהם הותר בשר נחירה באכילה, ואת בשר הנחירה הזה קורא התורה בשם "נבילה" (הנצי"ב מוכיח כי ה"טריפה" כאן היא בהמה מסוכנת וקרבה למות" שהיא כשרה לאכילה אבל פסולה לקרבן). היות ובשר זה הותר לדור יוצאי מצרים, חייבת התורה לחזור ללמד לאותו דור כי עדיין נשאר החלב באיסורו, כי "הכתוב מדבר בזמן המדבר".

ועוד לפני הנצי"ב ביאר כך הגר"א את המקראות, ויקרא טו, כב: "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקודש והניחם שם", ודורשים חז"ל במסכת יומא לב ע"א: —

תנו רבנן: "ובא אהרן אל אהל מועד", למה הוא בא? אינו בא אלא להוציא את הכף ואת המחטה, שכל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה. לפי קבלת חז"ל שהכהן הגדול ביום הכיפורים מקיים חמש טבילות ועשר קידוש ידים ורגליים (בהחלפת בגדיו מבגדי לבן לבגדי זהב ולהיטף) חייבים לומר כי "ורחץ את בשרו במים... ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם וכפר בעדו ובעד העם" (פסוק כד) נעשה לפני שיפשט "את בגדי הבד... והניחם שם". אם כן מדרש ההלכה דורש כאן שאין מוקדם ומאוחר בפסוקים; אבל הפשט בשלו, כי אמנם כתובים הפסוקים כסדרם, וכיצד, איפוא, אלה ואלה דברי אלקים חיים?

על כך משיבים בעל חיי אדם (בסוף "חכמת אדם") והנצי"ב בשם הגר"א על פי השיטה במדרש ויקרא רבה כי אהרן הכהן עצמו יכול היה לבא אל קודש הקדשים במשך כל ימות השנה, אחרי שעבר את התהליך המצווה בפרק זה, ורק כוהנים גדולים אחריו היו מוגבלים לפעם אחת בשנה בלבד, והנצי"ב מסביר: לפי השפוט חזר לתחילה הענין ("דבר אל אהרן אחיו... בזאת יבא אהרן... והקריב אהרן... ונתן אהרן... וסמך אהרן...") דמדבר באהרן לבדו, שאם רצה באיזה יום בשנה לבוא אל אהל מועד, יהי אחר כל ההכנות האלו, אבל כל זה אינו אלא באהרן לבדו, אבל לדורות מתפרש המקרא להוציא כף ומחטה וכפירוש הגמרא. (הנצי"ב לויקרא טו, כג) 42.

אם הבינונו את שיטת הגר"א-נצי"ב אל נכון, עלינו לומר כי ההלכה לשענה הטביעה את חותמה על לשון תורה שבכתב, לולא ההלכה לשעה יכלה

42 ולכן לא הוכר ענין יום הכפורים עד סוף הפרק (פסוק כט, "והיתה לכם לחוקת עולם בחודש השביעי וגו'"), ורק בפסוק לב נאמר לראשונה "וכפר הכהן" (ולא אהרן).

תורה שבכתב לוותר על כתיבת התאסור<sup>43</sup> ואפילו לא תאכלהו<sup>44</sup> מבחינה הלכתית<sup>45</sup>, ולולא ההלכה לשעה יכלה התורה שבכתב לכתוב את הפסוק „ובא אהרן במקומו הנכון.

נדמה כי הרמב"ן עצמו הוא אשר כבר פירש לנו פסוקים בתורה, כשההלכה לשעה היא המכתיבה את לשון תורה שבכתב. בפרשת בנות צלפחד (במדבר כ"ז) מביאה התורה את סדר הנחלות ודיני ירושה: „ואל בני ישראל תדברו לאמר; איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו, ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו.

ומקשה הרמב"ן: קיבלו רבותנו (מדרש הלכה) כי האב יורש את בנו כאשר אין למת זרע, והכתוב לא הזכיר זה! ובין התשובות שמביא הרמב"ן לקושתו זו הוא כותב: „אולי לא היה זה בבאי הארץ שינחל האב את הבן, שבהם ידבר.

הרי שההלכה לשעה היא שהשמיטה מן הטקסט של התורה את דין ירושת האב את הבן, והיא שקבעה את צורת כתיבת הכתוב.

ואם דברי הרמב"ן מהוים ראייה לשיטת הגר"א—נצי"ב מן השתיקה, הרי דבריו המפורשים של אבן עזרא בענין „ממחרת השבת" נראים לנו כיסוד וכמקור ראשון לשיטה זו. בעית „ממחרת השבת" והמחלוקת בין חז"ל ובין הצדוקים ידועות היטב. הרבה עסקו בישוב הסתירה בין הפשט ובין מדרש ההלכה, כשלפי הפשט נראה „שבת" פירושה שבת בראשית<sup>46</sup>, ואילו מדרש הלכה מפרש שזה יום טוב ראשון של פסח.

וכותב רבנו אברהם אבן עזרא, בין השאר: „גם יוכל המאמין להשיב כי בדרך גבואה ידע היום שיהיה בו חנוכת העומר שיום השבת יהיה הקביעות (ולכן אמר משה „ממחרת השבת"). והעד (הראיה) מערך הלחם שהיה בשבת (שהיה יום הקמת המשכן שחל בראש חודש ניסן, וממילא חל באותו יום בו חל יום ראשון של פסח) והזכיר הכתוב איך יחשבו בשנה הראשונה (כלומר הלכה לשעה — אבל לדורות למדו מן העיקרון הזה, שהוא יום טוב ראשון של החג).

אילו באנו לסכם את האמור למעלה, היינו אומרים כי פשט ההלכה הוא מה שהקב"ה אמר, ואילו מדרש הלכה הוא מה שהקב"ה אומר. כשם שאין עוסקים בחיי שעה כל עוד לא עסקנו בחיי עולם, כך בודאי שאין למורה לעסוק בהלכה לשעה עד אשר לימד את ההלכה לדורות. אלה ואלה דברי אלקים חיים — והלכה לדורות!<sup>47</sup>

43 מובן מאליו שאין זה מעלה או מוריד לגבי ערך כל אות ואות שבתורה בדרך הרמז והסוד.  
44 ואמנם הרב דוד צבי הופמן טוען כי רק לשון „יום השבת" פירושה שבת בראשית לפי הפשט — ובזה נקודת מחלוקת בין שיטת הנצי"ב ובין שיטת הכתב והקבלה המיוצגת כאן על ידי הופמן. מעניין הדבר שהכתב והקבלה בפרושו „ממחרת השבת" ניטה להסברו של אבן עזרא.

45 בענין הפשט בהלכה לשעה, עיין עוד משך חכמה ויקרא ג. ב. ד. ה. וזרקו בני אהרן את הרים, שם שם ג, א ד. ה. ואם זבח שלמים קרבנו.

3. הפשט משקף את התקופה בה נאמרה ההלכה.

בפרשת משפטים<sup>46</sup> מדובר על "חמור אויבך", ואילו בפרשת כי תצא<sup>47</sup> מדובר על "חמור אחיך". בעל משך חכמה מבאר את לשון הכתוב "אויבך" על דרך הפשט: — משום דבערבי פסחים<sup>48</sup> אמר: מי שרי לשנויי? הא כתיב "לא תשנא את אחיך בלבבך"? ומוקי בראה בו שעבר עבירה וזה היה קודם העגל אשר היו כולם ממלכת גוי קדוש, או הוה שרי לשנויי אם ראה בו עבירה. לא כן אחרי כל המסות אשר נכשלו בעונות, אם יראה אדם בחבירו חטא, אם יפשפש במעשיו ימצא כמה מכשולים ופקוקים, זה בפרט זה וזה בפרט זה. לכן אסור לשנוא איש כזה, רק מי שהוא בעצמו סר מרע וצדיק תמים בדרכיו. אבל קשה למצא כמותו, ועל זה אמרו: ראיתי בני עליה והמה מועטים, לכן כתיב "אחיך"<sup>49</sup>.

4. הפשט מגלה את טעם ההלכה.

בדין חטאת כתבה התורה<sup>50</sup> את דין "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת". בפסוק אחד יחד עם הכותרת "וזאת תורת החטאת". ואילו בפרשת האשם<sup>51</sup> היא כתבה את דין שחיטה בצפון בפסוק הבא ולא יחד עם הכותרת "וזאת תורת האשם". בשינוי זה בסגנון, רואה בעל משך חכמה רמז לטעם מצות שחיטת חטאת בצפון, שהיא לכסות על עוברי עבירה, שיחשבו המסתכלים כי עולה הוא מביא (ששחיטתה בצפון) ולא חטאת.

"..... ולכן בחטאת, דעל שוגג בא, הקפיד הכתוב לכתוב תיכף (— באותו פסוק) "במקום אשר תשחט", אבל באשם, דבא גם על זדון (כך שממילא אין מה לחוס עליו), לכן לא הזכיר הכתוב תיכף, "במקום אשר ישחטו", רק כתב קודם (בפסוק א') "קודש קדשים הוא", ואחר כך (כלומר בפסוק ב') "במקום אשר ישחטו" וכו' פשוט.

5. פשט ההלכה מגלה את הראוי.

עמדה זו באה לידי ביטוי מובהק בפירושו של רבנו עובדיה ספורנו לשאלת עין תחת עין<sup>52</sup>: — "כך היה ראוי כפי הדין הגמור, שהוא מידה כנגד מידה, ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערתנו פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה"<sup>53</sup>. כעין זה כתב הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק, פרק א הלכה ג: זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן יתן בו אינו לחבול

46 שמות כב

47 דברים כב, ד.

48 פסחים קיג ע"ב

49 ועיין עוד משך חכמה דברים טז, ז.

50 ויקרא ו, יא.

51 שם ז, א.

52 — שמות כא, כד.

53 — נימוק זה של אסורות לטעות ביחס למידת העונש מובא כבר על ידי חז"ל בבבא קמא ריש פרק התובל — עין תחת עין ולא עין ונפש תחת עין.

בזה כמו שחבל בחברו אלא שהאחד חזיל לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נוקו.

6. הפשט מגלם בתוכו את תורת היסוד.

כבר לימדונו חז"ל, כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, מלבד הפסוק "והיה הבכור אשר תלד"י, אשר שם ההלכה עוקרת את הפסוק מפשוטו<sup>54</sup>. והנה כאן לימד הרמב"ן כי פשט הכתוב קשור עם תורת הסוד: "איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון בשם המת ראובן או שמעון כמוהו, שהרי בבוטו נאמר כן, ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו"<sup>55</sup>, ולא קראו אותו מחלוק, אבל הכתוב הזה על דרך האמת הבטחה<sup>56</sup>, והנה הוא כפשוטו.

נסכם, איפוא, ונאמר כי לימוד החלק ההלכתי של התורה כולל בתוכו את שני תחומי הלימוד, האחד לפי מדרשי חז"ל והשני לפי כללי הפשט. מדרשי חז"ל הם המנגנים לפנינו את מנגינת ההלכה המחייבת, את אורח הדין של היהודי שומר תורה ומצוות. נתוסף לו תחום פשט ההלכה המגלה לקורא את כל יתר הטונים הצדדיים של הלכה שהיתה, של טעם ההלכה, הלכה ברקע מסויים שכבר עבר זמנו, ואת הרצוי המוחלט בהלכה. כל אלה חברו יחדיו ללימוד מקיף עמוק וממצה של תורת ה', תוך כדי תחושת והרגשת נצחיותה במסגרת תרי"ג, ואין סופיותה ב"פנים" אשר לשיהם היא נדרשת.

54 — דברים כה, ו.

55 — יבמות כד, א.

56 — רות ד, י.

57 — שיקום על שם אחיו — טור. נראה לומר כי רק במקרה הזה שחז"ל בעצמם ציינו כי באה ההלכה ועקרה את הפסוק מפשוטו, יש לחפש את ערך הפשט בתחום הקבלה ככל מקום אחר ושאר הפשט על פי כללי הפשט.

## שור סיני בכמה?

א.

הוא נידון בעשרים ושלושה<sup>1</sup>. בהמה שנעצה בהר סיני או עלתה בו כינוה חז"ל "שור סיני". ונשאלה בגמרא<sup>2</sup> השאלה: "שור סיני בכמה?" כלומר, בכמה הוא נידון. "מי גמר שעה מדורות?" האם לומדים אנו דין שהיה רק לשעה — בסיני — מדין שהוא לדורות — שור הנסקר. — או לא<sup>3</sup>. שאין אנו משווים.

הגמרא פושטת איבעיא זו ממה ששנה רמי בר יחזקאל: "אם בהמה אם איש לא יחיה — מה איש בעשרים ושלושה" אף בהמה בעשרים ושלושה. כלומר, היות והקיש הכתוב בהמה לאיש. לכן דינם שוה — בעשרים ושלושה.

הרי שברור לה לגמרא כי "איש סיני" דינו בעשרים ושלושה. ואף שהרכב עשרים ושלושה לרון דיני נפשות נלמד כאמור מהכתוב: "ושפטו העדה... והי צילו העדה" וכתוב זה נאמר רק בערבות מואב סמוך לכניסת ישראל לארץ<sup>4</sup>. כבר כתבו רש"י ותוספות<sup>5</sup> שכאשר תיקן יתרו סנהדראות, תקן לדיני נפשות בית דין של עשרים ושלושה. ופירוש הדבר רים הוא, שהיות ובסיני נאמרו דברים שחייבים עליהם עונש מיתה, הרי וודאי נהג דין זה של דיני נפשות בעשרים

לפני מתן תורה הוגבל הר סיני ונאסרה הגישה אליו. וכך כתוב: "השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצהו כל הנוגע בהר מות יומת. לא תגע בו יד, כי סקול יסקל או ידה יירה, אם בהמה אם איש לא יחיה"<sup>6</sup>. לדעת פשטנים אחדים, "לא תגע בו יד" פירושו לא תגע יד באדם הנוגע בהר, והרואים אותו נוגע בהר יורוהו בחצים מרחוק או ישליכו עליו אבנים לסקלו<sup>7</sup>. אך לדעת חז"ל מדובר כאן בעונש שיוטל על הנוגע בהר על ידי בית דין, והעונש הוא מוות בסקילה; כי מהכתוב "סקול יסקל או ידה יירה" לומדים חז"ל דיני סקילה<sup>8</sup>. ולפי זה "לא תגע בו יד" הנה חזרה והדגשה של האמור בפסוק הקודם "השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו" ופירושו לא תגע יד בהר.

חיוב סקילה — לפי חז"ל — הוא הן על האדם הן על שור העולה בהר או נוגע בקצהו. והנה למדנו<sup>9</sup>, כי דיני נפשות נידונים בעשרים ושלושה דינים, ודבר זה נלמד מהכתוב, "ושפטו העדה... והצילו העדה"<sup>10</sup>. ולא רק דיני נפשות של אדם, אלא אף שור הנסקל על שהרג אדם, או שור רובע ונרבע אף

1 שמות י"ט י"ב—י"ג.

2 עין ראב"ע ורשב"ם ועיין בעלי תוס' עה"ת. ועיין תרגום יונתן שפירש סקול יסקל וירה ירה במיתה בידי שמים.

3 סנהדרין מ"ה ע"א, ירוש' סנהדרין מ"ו ה"ה.

4 סנהדרין ב ע"א.

5 במדבר ל"ה כ"ד—כ"ה.

6 סנהדרין ט"ו ע"ב.

7 עיין במדבר ל"ה י' כי אתם עוברים את הירדן ארצה כנען.

8 סנהדרין ט"ו ע"ב רש"י ד"ה מה איש בכ"ג ותוס' ד"ה שור סיני בכמה.



ושלשה כל ארבעים שנה ואח שנתה מתן תורה בא יתרו ויש מהם שאמרו בתורה על פי מה שנאמר בערכות מואב וודאי נהג כבר כל ארבעים שנה שהיו במדבר. ונראה<sup>9</sup>, שנאמר כשתיקן משה סנהדראות על פי עצת יתרו<sup>10</sup>. אמנם כאן מתעוררת השאלה מתי נתן יתרו את עצתו למשה על כינון הסנהדראות, שהרי שור סיני ואיש סיני היו במעמד הר סיני. וכבר נחלקו בזה רבותינו<sup>11</sup>. יש מהם אומרים, כי קודם

9 עיין חזון איש א"ח — מועד סי' קכ"ה סי' ו'.

ואגב נעיר: הרמב"ם מבדיל בהקדמה לפירושו למשנה בין פירושים מקובלים שיש להם רמז בתורה או אפשר להיות סוברים עליהם סברא, ובין פירושים מחודשים שהוצאו מן התורה בדרך סברא<sup>12</sup>. כלומר בין פירושים שמקורם בקבלה והמדרש שלהם מן המקרא נדרש אחרי כן, ובין פירושים שמקורם במדרש (עיין מה שהארכתי על זה בספרי "חקר ועיון" ע' ז' ולהלן, ע' י"ח ולהלן וע' י"ח ולהלן). לפי ההסבר האמור מוצאים אנו כאן פירוש מקובל שהיה ידוע בעל פה עוד טרם נכתב ונכללה דרך דרשתו במקרא.

10 והנה כל מה שפירשנו לעיל הוא על פי רש"י ותוספות. אך בחזושי ר' יונה לסנהדרין נאמר עוד הסבר אחר: "ויש אומרים מסתמא כיון דחס רחמנא עלן לאחר מתן תורה להצריך לנפשות כ"ג אין לחלק בין קודם מתן תורה לאחר מתן תורה. ולפי זה אין ההלכה שדיני נפשות כ"ג תלויה בתקנת יתרו כלל ויכולה להיות אף לפניו. ודברים ברורים בעיניו זה נאמרו אף ע"י רש"י סנהדרין נ"ו ע"ב ד"ה לעדה בקשר לזה אמרנו של הגמרא שעל מצות דינים שנאמרו לכני נח הוסיפו במרה דינים ש"עדה, ז"א שכבר במרה נצטוו להיות דנין בסנהדרין של כ"ג."

11 מכילתא ריש פרשת יתרו וזבחים קטז ע"א.

12 כלשון הרמב"ן ריש פרשת יתרו. ועיין רבנו בחיי על התורה שמביא את הנמוקים לשתי הדיעות מן המקראות.

13 יתרו י"ח י"ג.

14 מובא ברש"י שם "מוצאי יום הכפורים היה. כך שינוי בספרי. וכונתו כנראה למכילתא, שכן מצאנו בראשונים שמכנים המכילתא לשמות גם בשם ספרי. עיין י"ג אפנשטיין ב"תרכיב" שנה ו' ספר ג'.

(\*) בהקדמה הנ"ל נאמר בדפוסים שלפנינו: "מהם פירושים מקובלים מפי משה ויש להם רמז בתורה או אפשר להיות סוברים עליהם סברא... ומהם שהוציאו בדרך היקש וסברא". במהדורת ההקדמה הנ"ל שהו"ל הרב יששכר המבורגר ז"ל (ברלין תרס"ג) עם המקור הערבי ועל פיו מתרגם את הפיסקא האחרונה, ומהם מה שהוציאו בדרך היקש". ולי נראה שהנכון הוא: "ומהם מה שהוציאו בדרך סברא. אומר הרמב"ם כאן בערבי "ומנהא מא אסתכירג בקיאס". ובדברי הרמב"ם לפני זה תורגם "החלק הראשון... בדרך סברא" (בקיאס) — "החלק השלישי... שהוציאו על דרכי סברא" (אלמתיס כריגיה בוגוה אלקיאס) ועיין י' ו'. נזיבויאר: "הרמב"ם על דברי סופרים" ע' ה' הערה 4 שגם בספר המצוות יש שתרגמו "בקיאס" בהיקש" ויש שתרגמו "בסברא". והכונה בדרכי המדרש. ועיין בספר המצוות מהדורת ר"ח העליר (תש"ו) השרש השני הערה 4 שלפנינו כתוב: "בהיקש משלש עשרה מדות" וא"א תרגם: "בסברא" וכו' ובערבית נאמר כאן: "במדה". ובתרגום החדש לפיה"מ שתרגם הרב יוסף קפאח (ורע"ם — ירושלים תשכ"ג) תרגם "בקיאס" באחת המדות".

תקנתו של יתרו לאחר מתן תורה היתה, קים לכת. לראב"ע היה זה אחר רדה איך חלה היא על איש סיני ושור סיני? שאלה זו נשאלה בבית מדרשם של אחרונים. וכמה דרכי פתרון נראים לה, אשר בחלקם נידונו כבר ע"י אחרונים.

ב.

נחלקו הראשונים בקשר למשך זמן האיסור לעלות בהר ונגוע בקצהו. אכן נאמר בתורה "במשוך היובל המה יעלו בהר"<sup>15</sup>. רבו הפירושים למקרא זה ונבא אחדים מהם. רש"י פירש בו שני פירושים. האחד<sup>16</sup> כשימשוך היובל קול ארוך ויארך התוקע את קולו כמנהג התוקע באחרונה סימן לסילוק שכינה. הפירוש השני<sup>17</sup> של רש"י הוא על פי המכילתא שימשוך התוקע מלתוקע. כלומר בהפסק קול השופר. ר' סעדיה גאון<sup>18</sup> מפרש במשוך היובל — כאשר יתקע משה בשופר. מאידך עדיין לא הוגדר בזה מתי היה האות הזה של משוך היובל. ומצאנו בזה חילוקי דעות מרחי-

לרש"י בהענייתו<sup>19</sup> שלא נסתלקה שכינה מההר עד לוחות האחרונות שניתנו ביום הכפורים וגם כל ימות החורף שעסקו במלאכת המשכן שהיתה שכינה בהר, ומשם ניתנו כל המצוות בקולי קולות ולפידים ביום קבלת עשרת הדברות עד אחד בניסן שהוקם המשן ונסעה וזה שכינה מן ההר וישבה לה על הכפורת באהל מועד. וכנראה שרוצה לאמר שרק אז הופסקו הקולות בכדי שיתאים הדבר לפירושו שבמשך היובל הוא בסיום השופר כלומר בתקיעה אחרונה. תאריך נוסף נותן לנו רש"י בביצה<sup>21</sup>, לפיו לא נסתלקה שכינה ביום מתן תורה עד לאחר שהוקם המשכן.

15 שמות י"ט י"ג.

16 עיין רש"י שם ובביצה ה' ע"ב ד"ה ת"ש, ותענית כ"א ע"ב ד"ה במשוך.

17 ביצה שם. וכן פירש ברשב"ם. ועיין מה שהקשה הראב"ע על פירוש זה.

18 מובא בראב"ע שם.

19 כפי המובא בחוקוני.

20 כ"א ע"ב. לדברי רש"י אלה ובביצה (עיין בהערה 21) מציין בספר "אמרי צבי" לסנהדרין.

21 ה' ע"ב ד"ה מכדי כתיב. הבאנו דברי רש"י ע"פ מה שהם מובאים ב"שיטה מקובצת".

ועיין ב"דקדוקי סופרים" לביצה שם שמגיה בדברי רש"י כן. אמנם ברש"י שלפנינו

כתוב: "לא נסתלקה שכינה... עד אחד בחדש שהוקם המשכן ועד בעשרים באייר".

זכן מובאים דברי רש"י בתוספות שם. אך כל זה הוא ע"פ הגהת הרש"ל בדברי רש"י

(עיין בהחכמת שלמה", ובדקדוקים שם). ועל פי הגירסא הזו ברש"י פירש הרש"ש

וב"חכמת מנוח" שרש"י מפרש שהשכינה נסתלקה או בא' ניסן או בכ' באייר. והרש"ש

אף מציין שברש"י בתענית פירש רק פירוש ראשון. אך כאמור הגירסא הנכונה

ברש"י בביצה היא רק כ' באייר, ונשתבשו הספרים שלפנינו. ומקור השיבוש הוא

עוד בדפוסים ראשונים. שכן בדפוס ויניציאה רפ"א ורפ"ו כתוב ברש"י "מיום מתן

תורה עד אחד בחדש שהוקם המשכן בעשרים באייר". והגיה הרש"ל "ועד עשרים

באייר". ובתוס' שם בדפוס ויניציאה מביא פי' הקונטרס "מיום מתן תורה עד יום

שהוקם המשכן בעשרים באייר". וגם בתוס' הגיה הרש"ל כהגהתו ברש"י. והנכון

הוא כמוכא בשטה מקובצת. עד לאחר שהוקם המשכן דהוא בעשרים באייר שנעלה

הענן". ואין חתירה בין רש"י שלפנינו ובין רש"י שבתענית, שהרי כידוע רש"י

דהוא בעשרים באייר שנעלה הענן. בדבריו אלה מתכוון רש"י לאמר שהי שכינה שרתה על הר סיני והוא היה אסור בעליה ובנגיעה עד היום בו נסעו ישראל מהמקום כאמור: „ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים לחדש נעלה הענן מעל משכן העדות“<sup>22</sup>.

לפי פירושים אלה האיסור לעלות בהר ונגוע בקצהו נמשך ממעמד הר סיני לפחות עד ליום הכפורים, או יותר מכך, ועל כן אם יתרו נתן עצתו ממחרת יום הכיפורים<sup>23</sup> ואז נתקנו סנהדראות, הרי נידונו איש סיני ושוור סיני בפני אחת מסהדראות אלה, כלומר בפני עשרים ושלושה.

לפי האמור עד כה, עלינו להסביר את הכתוב המגביל את ההר לפני עליית משה האחרונה עליו „ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא בכל ההר, גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר והוא“<sup>24</sup> כדרך הרמב"ן, הרמב"ן אומר שבעלית משה האחרונה עדיין היו עומדי דים באזהרה הראשונה ממעמד הר סיני, אלא שעתה החמיר בלוחות אחרונות יותר מהמעמד הראשון, שהרי כאן אסר אף על כך שאיש אל ירא בכל ההר, גם בתחתית ההר מקום מעמד ישראל בראשונה, ושגם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר והוא ובראשונה אסר רק שלא תגע בו יד.

על דיעה זו המאריכה את זמן האיסור לעלות בהר חולקים התוספות<sup>25</sup>. לדעתם נפסק האיסור ביום מתן תורה, שרק בו ביום היו קולות, ובמשוך היובל כשלא היו קולות הותרו לעלות. הרי שעונש מיתה באיש סיני ובשוור סיני היה רק בו ביום. ואם יתרו נתן עצתו למחרת יום הכפורים קשה היאך נידונו איש סיני ושוור סיני בעשרים ושלושה, אך גם כאן עלינו לאמר, שאף אם אזהרת מיתה של איש סיני ושוור סיני היו רק ביום מתן תורה לא נידונו על כך אלא למחרת יום הכפורים, כלומר אחר התקנת הסנהדראות. שהרי רש"י מנמק פירושו „ויהי ממחרת — מוצאי יום הכפורים היה“ בכך, שמשה לא ישב לשפוט את העם ממתן תורה עד יום הכפורים, שבימים אלה עלה שלש פעמים למרום, לקבלת לוחות ראשונות, להפיל על העם ולקבלת לוחות אחרונות, ילא היה סיפק בידו לדון בינתיים את העם<sup>26</sup>. נותרה אמנם עוד אפשרות אחרת, במפורש הרי נאמר לפני קבלת לוחות אחרונות איסור עלות בהר לאדם ולבהמה. ואף שלדעת תוספות איסור זה מחודש הוא — ועצם הצורך להודשו משמש להגרא<sup>27</sup> ראה לכך שלא חל האיסור כל התקופה ממתן תורה ועד לאחר קבלת לוחות אחרונות — אפשר אולי לאמר שתנאי איסור זה היו כתנאי

בתענית אינו אלא מתלמידיו של רש"י ולא מרש"י. עיין דקד"ס לתענית לרף כ"א ע"ב אות ש' ועיין „שרי האלה“ להרב מ. כשר וי. ד. מנדלבוים ע' קנ"ח. 22 במדבר י"א.

23 ואין זה נוגע לשאלה אם „ממחרת יום הכפורים“ שבמכילתא הוא ממחרת ממש — כפי שמפרש הרא"ם ע"פ רש"י — או שהכונה היא ליום המשפט הראשון שלאחר יום הכפורים שאז ניתנה עצתו של יתרו והחלו לדון דיני נפשות בכ"ג. והנה עד ליום הכפורים לפחות נמשך לפי הדעות האמורות איסור עלות בהר ונגוע בקצהו.

24 שמות ל"ד ג'.

25 ביצה ה' ע"ב ד"ה מכדי כתיב.

26 כך תירץ קושיא זו בחזון איש א"ח — מועד סי' קכ"ה סי"ק ו'.

27 אדרת אליהו ל"כ כי תשא פרק ל"ג.

מיד אחר מתן תורה ונאסרה שנית העליה להר בקשר למתן לוחות אחרונות. ואף כי נמקנו לעיל את הפירוש „ויהי ממחרת — מחרת יום הכפורים“ על פי דברי רש"י שלא היתה שהות למשה לדון את העם בתקופה שבין מתן תורה ליום הכפורים; ולפי הפירוש שהבאנו כעת הרי היתה שהות לדון דין גם בארבעים יום שבין לוחות ראשונות לאחרונות, אף על פי כן אין מן ההכרח להזיז פירוש זה של המכילתא ממקומו. ויתכן לאמר גם לפירוש זה ש„ויהי ממחרת“ היא ממחרת רדת משה מן ההר אחרי לוחות אחרונות, כי המכילתא אינה מנמקת כלל את דבריה, ועלינו אז לפרש על פי השערתנו לעיל, שדין ההגבלה בלוחות אחרונות היה כדין ההגבלה ביום מתן תורה ועל כן יתכן איש סיני ושור סיני בכ"ג אף אם יתרו נתן עצתו ממחרת יום הכפורים.

אלא שלאמתו של דבר רבו המפרשים<sup>34</sup> „ויהי ממחרת“ כוונתו ממחרת היום בו הקריב יתרו קרבנותיו ואכל לחמו עם אהרן ועם זקני ישראל. ולפי"ז נתן יתרו עצתו למשה עוד לפני מתן תורה ואפשר אף לאמר שמשה ביצע את העצה לפני מתן תורה. לפי הסבר זה אין כל קושי בשאלת הגמרא „שור סיני בכמה“, אף אם נאמר שדין שור סיני — היה רק ביום מתן תורה, כי עוד לפני מתן תורה נתקנו סנהדראות.<sup>35</sup>

האיסור הראשון של יום מתן תורה; וכשם שביום מתן תורה נידונו בסקילה אם עברו עליו, כן בזמן קבלת לוחות אחרונות.

## ג

בדברינו עד עתה התבססנו על פירושו של רש"י על פי סדר עולם רבה שממתן תורה עד ירידת משה מההר לאחרונה ביום הכפורים היה משה שלש פעמים ארבעים יום בהר סיני. אך יש בזה עוד דיעה אחרת — של פרקי דרבי אליעזר<sup>36</sup>, שמשה שהה במרום רק שתי פעמים, פעם אחת ארבעים יום לקבלת לוחות ראשונות, ופעם שניה לקבלת לוחות אחרונות. וארבעים יום שבאמצע שבהם ביקש משה רחמים על ישראל שהה משה בין ישראל. על ימים אלה נאמר לפי דיעה זו שמשה נטה אהלו חוץ למחנה וקרא לו אהל מועד<sup>37</sup>. לרש"י<sup>38</sup> מן הכרח לומר שנטית אהל זו היתה בימים שלאחר יום הכפורים עד להקמת המשכן, וכבר הק' הרמב"ן<sup>39</sup> על כך, שהרי לאחר יום הכפורים נתרצה הקב"ה לעם ואין טעם שמשה ינהג בהם מנהג מנוודים. ומתוך כך מפרשים גם היעב"ץ<sup>40</sup> וגם הגר"א<sup>41</sup> ששמה בארבעים יום האמצעים לא שהה בהר, אלא נטה בהם אהלו חוץ למחנה ועלה להר ליום או ליומיים ושוב ירד לאהלו. וליעב"ץ הסתלקה השכינה מההר

28 פ' ל"ו ומובאים דבריהם כרמב"ן לשמות ל"ג ו' וברא"ש סוף ראש השנה וע' גם תנא דבי אליהו זוטא פ"ד.

29 שמות ל"ג ו'—א.

30 שם שם י"א.

31 שם שם ז'.

32 בהגהות לסדר עולם רבה פ"ו.

33 שם וכאורת אליהו פ' כי תשא פ' ל"ג.

34 עיין רמב"ן שמות י"ח י"ג, ומלבי"ם ונצי"ב שם.

35 ואף אם נאמר כדעתו של ר' דוד צבי הופמן ז"ל, בפירושו (כת"י) לשמות שבכל

אתר דעת - מכלילת כתובות  
בדיעה זו ש"ממחרת" היה ממחרת הקרבנות  
הקרבנות מחזיק גם בעל הטורים בפירו-  
שו לתורה והוא אף מפרש את המכילתא  
"ממחרת יום הכפורים", שכוונתה ליום  
שבו נתכפר יתרו בהקריבו קרבנות  
יום הכפרה, בקיצור "כפר", והמעתיקים  
טעו והעתיקו "כפורים".

ובידינו לפרש גם לפי הדיעה שיתרו  
לאחר מתן תורה בא<sup>36</sup>, שאם בא באר-  
בעים יום אמצעים, ואז נתן עצתו, הרי  
שור סיני יכול להיות בלוחות אחרונות,  
ואם בא אחר יום הכפורים אז שור סיני  
יכול להיות לדעת רס"ג ורש"י המובאת  
לעיל גם בימים שלא נסתלקה שכינה  
עדין מהר סיני לאחר יום הכפורים,  
אם עד ר"ח ניסן יום הקמת המשכן,  
ואם עד כ' אייר יום העלות הענן ומסע  
העם מהר סיני, והרי ודאי לפני אותו  
זמן הגיע יתרו, שהרי בא ל"הר  
האלקים"<sup>37</sup>.

## ד

פתרון נוסף לבעיא שהעמדנו היאך  
שור סיני נידון בעשרים ושלושה, הרי  
דין עשרים ושלושה — לאומרים שיתרו  
התקין תקנתו ממחרת יום הכפורים  
— חלל רק אחרי מעמד הר סיני, תורם  
לנו בעקפיין המאירי<sup>38</sup>, הוא מעלה  
כשאר ראשונים שאלה אחרת, איבעיא  
זו של הגמרא, "שור סיני בכמה" שייכת  
לסוג הבעיות שעליהן אפשר להקשות:  
מאי דהוה הוה ומה לנו בכך, ואחד

מתירציו הוא שבעיא זו נשאלה לענין  
מה שאמרו בתלמוד מערבי: "או ירה  
יירה לרבות שילה ובית עולמים, ושאלו  
שור סיני בכמה שאם יכנס שור בשילה  
ובית עולמים יתברר ענין דינו להיותו  
כשור של סיני לידון בעשרים ושלושה".  
לפי דיעה זו הרי דין שור סיני לא  
היה דוקא בסיני אלא גם לאחר מכן  
והאיבעיא "שור סיני בכמה" יכולה  
להיות לגבי "שור סיני" ממש עיונית  
לגמרי — כלומר שאם לא היה בזמנו  
בית דין של עשרים ושלושה למרות הכל  
אפשר לשאול, אם היה נידון בכ"ג אילו  
היה ביד של כ"ג, שהרי בתקופה אחרת  
שבה היה בית דין של עשרים ושלושה  
גם כן היה קיים דין שור סיני.

הסבר זה של האיבעיא נתקל בשתי  
קושיות חמורות. האחת, הרי הגמרא  
בפרשה את האיבעיא אומרת "מי גמר  
שעה מדורות?", כלומר שדין זה של  
שור סיני הוא דין לשעה, ולפי הסברו  
של המאירי נהג אף לדורות ונלמד  
מאותו כתוב שנלמד לשעה, חומרתה של  
קושיא זו מחייבת כנראה לאמר שלפני  
המאירי לא היתה בגמרא הפיסקא "מי  
גמר שעה מדורות?". ואכן פיסקא זו  
תמוהה היא ועמדו על כך כבר בעלי  
התוספות<sup>39</sup>, שהרי בדיון קודם לא למדנו  
אפילו "דורות" "מדורות" והצרכנו  
פסוקים נפרדים, כדי ללמוד דין כ"ג  
לשור הנסקל לרובע ולנרבע, ועיין שם  
מה שתירצו, ואף מדברי חידושי רבינו

אופן ביצוע עצתו של יתרו היה רק לאחר מתן תורה, כי ודאי לא היה סיפק בידו  
של משה לבצע עצה זו לפני מתן תורה הרי אם נידון דין לאחר מתן תורה ודאי  
נידון כבר על פי עצתו זו של יתרו שקבלה אישורו של מקום. אמנם דעת ד רמ"ה  
בסנהדרין היא שהוקבעו סנהדרין על העם קודם למעמד הר סיני.

36 עיין הערה 10 ר"י.

37 שמות י"ח ה'.

38 בית הבחירה לסנהדרין ע' 49.

39 סנהדרין ט"ו ע"ב ד"ה מי גמרי שעה מדורות או לא.

המאירי. אכן כבר הגיה הגר"א במכילתא זו וניסחה: „בו אתה מוזהר ואי אתה מוזהר בשילה ובית עולמים“. ומפרשי מכילתא רבים פירשו גם את לשון המכילתא שלפנינו כן, „לא בשילה“ וכו', כלומר שבשילה וכו' אין איסור נוהג<sup>40</sup>. ואם כי הוכיחו ממקורות שונים שאין איסור מגע בבית עולמים ואין חיוב מיתה על מגע וכניסה, הרי אין זה מן התימא אם יש מחלוקת בדבר. ויכול להיות שהמכילתא חולקת על שאר מדרשי ההלכה הקובעים שאין סקילה בנגיעה או בכניסה לבית עולמים.

כנראה מתוך כך שלא מצאנו איסור מגע בבית עולמים פירשו שהכוונה של המכילתא על מקום קדש הקדשים<sup>41</sup>. ואף רד"ה בפירושו לשמות (כת"י) כתב: „מפליאים דברי המכילתא לא תגע בו יד וכו' אולי הכוונה למזבח או לארון, אך בכל אופן היא הוראה שקשה לכללה בכתוב“.

אך, איך שלא יהיה, כנראה היה לפני המאירי מקור אחר מאשר המכילתא ללמוד את מה שלמד, וללימוד זה — אף שיש עליו חולקים — שור סיני הגו ענין לדורות ומוצדקת השאלה „שור סיני בכמה?“.

יונה לגמרא שלנו יש כדמות הוכחה שלא גרסו בגמרא פיסקא זו. שהרי רבינו יונה מסביר לנו למה אין אנו לומדים דין זה של שור סיני מדורות, באמרו: „ומדורות ליכא למיגמר שעה בשור סיני, אף על גב דאשכחן דגמרינן שעה מדורות“, ונימוקו עמו, שלומדים שעה מדורות רק במקום שיש יתור במקרא, ומוסיף ואומר „ותו ליכא למיגמר שעה מדורות דהא אף דורות מדורות לא גמרינן הכא“. ולדבריו „נסתפק בדבר כיון שכתוב אם בהמה אם איש לא יחיה אם יש משמעות אותו פסוק הקיש ודרוש וקבל שכר“<sup>39</sup>. הרי שנראה מדבריו כאילו לא גרס אף הוא את הפיסקא מי גמר לה מדורות או לא. קושיא שניה נתעוררה בקשר להירו-שלמי שהביא המאירי. מתברר שבירו-שלמי שלנו ליתא. הג"ר אברהם סופר שליט"א מהדיר המאירי העיר על כך, אך ציין למכילתא הדורשת „לא תגע בו יד לא בשילה ולא באהל מועד ולא בבית עולמים“. ופירשה כדעת כמה ממפרשי המכילתא, שבאה דרשה זו להוסיף ולאסור במגע גם אהל מועד ושילה ובית עולמים. והרי היא להדיא כעין ראייה לדברי הירושלמי המובאים ע"י

39 א וגם בחידושי הר"ן מפרש שהשאלה היא אי מקשינן לאדם או לא ואינו מזכיר הענין אי גמרינן שעה מדורות.

40 עיין תורה שלמה יתרו א' מלואים פרק י' באריכות. ועיי"ש שפירוש זה מתחזק ע"י מכילתא דרשב"י שלשונה הוא: לא תגע בו יד אין בית עולמים בשום מגע. 41 עיין לדוגמא „זה ינחמנו“ למכילתא.

**זה מול זה****א.**

סופר מסוים כתב ספר. סופר שאיננו תופס כל עמדה לא בצבור ולא בספרות. אחד מרבים, שאין דברו נשמע במיוחד ואינו צריך להשמע. בספרו השמיץ עדה שלמה. כך מוסרים. והצבור הודעוץ. הודעוץ ראש הממשלה. והודעוץ ראש הממשלה לשעבר. הודעוץ חברי כנסת. והודעוץ ראשי צבור, סופרים, מדינאים. והעתונות על כולם. הודעוץ כולה. עשתה אגב פרסומת, שאין לשלמה, לספר. ואפשר אף לאמר שהודעוץ בצדק. שהרי הושמץ חלק ניכר מהעם כולו. חלק נכבד וחלק חשוב ממנו.



וזה מול זה. אישיות מהראשונות בצבור. התופסת מקום נכבד עד מאד במערכת השיפוט במדינה, הדנה על ענינים העומדים ברומו של עולמנו. ומכריעה בהן השמיעה לפני חדשים מספר הערכה על מערכת המשפט התורתי. השוותה חלק ממנו עם מערכת משפטית של השונא הגדול ביותר של העם היהודי, שהשמיד מיליונים מהעם. הושמץ עברו ההיסטורי של העם, מקור חייו כעת, ואף חוק לפיו נדון העם כיום בשטח חיוני מסוים. והושמץ לפחות חלק נכבד מהעם, חלק זה שהתורה קו מנחה לחייו להלכה ולמעשה. והושמצו אבותינו ואבות אבותינו. והעם לא הודעוץ. לא ראש הממשלה הנוכחי, ולא ראש הממשלה לשעבר. לא חברי כנסת. לא עתונאים. כולם מלאו פיהם מים. רק חלק מהצבור — הצבור הדתי הוא התריע. והתרעתו לא נשמעה.

**ב.**

התקימו הפגנות בניו-יורק. הפגנות נגד מדיניות מסוימת במדינת ישראל. הפגינו יהודים חרדים, אשר מכנים אותם "קנאים", "קיצוניים". ובהקשר להפגנות אלה נמצאו פרחחים אחדים, אשר צירו צלבי קרס על קירות הקונסוליה הישראלית בניו-יורק. מארגני ההפגנות הסתיגו מהם. וקמה צעקה. הודעוץ. הודעוץ שרת החוץ. הודעוץ העתונות. בכנסת דובר על כך. כלפי אלה אשר לא מיהרו להסתיג הוטחה ההאשמה כי מזדהים הם. נאמר "החרדים בניו-יורק צירו צלבי קרס". הודעוץ לאורך כל החזית.



זה מול זה. בעיר הקדש ירושלים מצאו צלבי קרס על כתלי ישיבה. בתוך הישיבה מצאו כתבי קדש קרועים.

ושקט בכל החזית. אף אחד לא הודעו. העתונות שותקת. הצבוריות שותקת. אחרי ימים מספר נמצא הסבר ותרופ. עבריינים צעירים צירו צלבי קרס אלה. ואין כל ספק שזה נכון. כי רק עברין עלול לעשות דבר שכזה. אבל אין צורך בהסתייגות, אין צורך בהכתמת הפשע. הכל עובר בשקט ובמנוחה.

## ג.

בעיר ואם בישראל התאספו אנשים מספר בבית פרטי לשם עריכת "תפלה בצבור" שהנה בצורתה התגרות במסורת ישראל, בהלכה המקובלת ומקורה במרכזי ההתבוללות, ברצון להתדמות לגויים וללמוד ממעשיהם. ו"תפלה בצבור" זו נערכה בסביבה שיש בה משום התגרות קשה בצבור נאמני התורה.

ראש אותה עיר שוחח עם אחד מעובדי העיריה אשר בדירתו התקיימה "תפלה" זו. על יסוד שיחה זו סירב עובד העיריה הזה להרשות להמשיך בדירתו באותה "תפלה".

ורעשו אמות הספים. העתונות כתבה על כפיה. ראש העיר הועמד מול אש צלבנית של שאלות. וסגן ראש הממשלה, אחד מראשי המפלגה הגדולה במדינה, אשר איננה מוכנה להשלים עם שום לחץ וכפיה, אביר הדימוקרטיה, דרש בממשלה קביעת קיום וכללים לפיהם תשמר לעובדי הצבור הזכות להתנהג לפי מצפונם הם ללא כל כפיה.

והממשלה קבלה את תביעתו. מונתה ועדה אשר עליה לקבוע תקנות וכללים להבטחת חופש המצפון של עובדי הצבור.



ולאחר אותו דיון לאחר אותה התרגשות, לאחר אותה החלטה קרה מקרה אחר. רב בעיר ואם בישראל פנה לאנשי קהלתו בכרוז להבטיח לילדיהם חנוך דתי במסגרת בית ספר רשמי של המדינה, בית ספר ממלכתי, שתקציבו על המדינה, שפיקוח המדינה עליו מלא, שלכל המשרות בו מתמנים העובדים על ידי מוסדות המדינה. הרב בקש לפנות אליו בנוגע לפרטי ההרשמה.

ואז קמה סערה. עתונות החלה להשמיץ את הרב. מועצת הפועלים בעיר זו החלה לאיים עליו ואף הנהלת העיריה התפנתה לדיון בשאלה. ובמכתב רשמי דרשה מהרב שיחזור בו מפניתו, תוך איומים בנקיטת צעדים נגדו. הנהלת העיריה אף הגדירה את פנייתו כנוגדת את החוק, כהפרת חוק גלויה. היא קבעה כי החוק אוסר בפירוש מתן עצות וניהול תעמולה לבחירת מוסד חינוך. היא הוסיפה שכרוו של הרב כמוהו כפתיחת תחנה להרשמת ילדים לבתי ספר והרי דבר זה אסור לפי החוק. וכל מה שקובעת ואומרת העיריה היא מלווה ברור שתדע להכרית פת לחמו של הרב שהוא למעשה עובד העיריה, כלשונה הטהור של הנהלת העיריה.

והעובדות הן פשוטות. הרב לא פתח כל תחנת רישום, רצה רק ליעץ לאנשי עדתו היאך לרשום ילדיהם. הרב ניהל תעמולה, אבל אין חוק האוסר



אתר דעת - מכללת הרצוג  
זאת. אסור לנהל תעמולה רק בימי הרישום וכרוזו של הרב לא פורסם בימי הרישום. לא היתה כאן כל פעולה בלתי חוקית אלא היפוכו של דבר. הרב מלא תפקידו ותפקידו הראשון הנו התענינות בחינוך הדור הצעיר. והעיריה אימה עליו, במכתב רשמי, בכריתת פת לחם מפיו. העמידה פנים כשומרת חוק והסתמכה על חוקים שאינם קיימים. הפעילה מתוך שימוש בנימוקים בלתי נכונים, מתוך הסתמכות על חוק שאיננו קיים לחץ בלתי חוקי. ושקט בישראל. אף אחד לא זע ולא נע.  
וזאת אחרי מה שקבעה הממשלה בקשר להבטחת חופש המצפון של עובדי צבור.

ואף סגן ראש הממשלה לא הזדעזע. לא דרש ולא תבע כלום.  
זה מול זה.

---

ואכן מדת הבטחון קניין הלב, ומטבע הבוטח באמת בהצנע לכת ולא ישמע מפיו כי הוא מן הבוטחים, וגם בלבו הוא נאנח על חסרון בטחונו ומיעוט שלימותו בזה, ורק למעשה תלוה עמו בטחון ועצמה בו ית', לא יחת אם רעהו פותח חנות, ישתדל עוד לעזור לרעהו, לתקנו בעצה טובה, לעשות עבורו, ולשקוד על תקנתו. וכמה מן הקדושה מוסיף בעולם לראות איש עושה חסד עם המתעתד להתחרות עמו, ומוסיף תהלה ליראיו ית', אשריו ואשרי דורו.

ויתרון אור מן החושך, יתרון האמת מן השקר, ויתרון בטחון אמיתי מבטחון מזויף.

ספר חזון איש על עניני אמונה, בטחון ועוד, פרק ב' סעיף ה'

---

יש לי הצעה ל"המעין": להביא קצת פרשיות מתולדות ראשוני עולי אשכנז, אנשי כולל ה"ד והמוסדות שנוסדו או נתמכו ע"י יהודי אשכנז במאה הקודמת (כגון בי"ס דורש ציון בירושלים, בי"ס נצח ישראל בפתח תקוה, בתי חולים "שערי צדק" ו"בתי מחסה" בעיר העתיקה. מעט ידוע אפילו בחוגינו על פרשיות אלה ונדמה לי שעל ידי העלתן על הכתב לדורות הבאים נוכל גם מצדנו לעשות דבר מה במסגרת הערכה נכונה של "שנת ראשונים".

פרץ טורא, רחובות

הערת המערכת: בגליון הבא יופיע אי"ה מאמר מהרב שמואל סלנט שליט"א על ראשוני הראשונים, תלמידי הגר"א ותלמידיהם שהקימו את היסודות לישוב החדש. בהמשך למאמר זה נקוה לפרסם מאמרים על פעולותיהם של יהודי אשכנז בישוב ארץ ישראל.



בגליון ג, כרך ד' של המעין (ניסן תשכ"ד) עמוד 55 הדפסתם ע"י שמו הפרטי של הרב שכנוביץ סימן שאלה. הנני מודיע לכם ששמו המלא היה: יהושע זליג שכנוביץ.

יונה היינריך, בני ברק



בבקורת ספרים על ספרו של הרב מ. ח. שלנגר (גליון ניסן תשכ"ד) עמ' 49, הערה 3 הובאה שטתו של מרן החזון איש זצ"ל נגד השימוש בפח או אסבסט בין הקדירה ובין האש. הריני מעיר ששטתו של החזון"א היא כרוב האחרונים (דלא כהמשנה ברורה) ששהיה מותרת אף בלי גרופה וקטומה ועל כן מחמיר החזון"א רק לענין החזרה אבל לא משום דלענין שהיה הוה כגרופה וכקטומה ע"י פח או אסבסט.

ש.א. בני ברק

הערת בעל המאמר: גם מחבר הספר, הרב מ. ח. שלנגר שליט"א העיר לי כנ"ל. כונתי היתה להרגיש שגם אליבא דשיטתו של החזון"א אין מקום להחמיר בשימוש של פח או אסבסט בפתיחה לענין שהיה, שהרי הוא מחמיר רק לענין החזרה ע"פ הכרעתו במחלוקת הראשונים והאחרונים בענין גרופה וקטומה. בספרו של הרב שלנגר משמע שלפי החזון"א אין להשתמש באסבסט על הפתיחה והערתו שמדובר רק לענין החזרה כמו שהחזון"א כתב בפירושו. רק אם מרכיבים את דינו של המשנה ברורה (שהחזון"א אינו מקבלו) על תומרתו של החזון איש תצא החומרה להחמיר בכל שמוש באסבסט או בפח על הפתיחה. ימצוה ללמד זכות על מנהגו של ישראל.



## פירוש הטור הארוך על התורה

מהדורת הרב יי שטרן

ספר פירוש הטור הארוך על התורה מרבן ומאורן של ישראל רבינו יעקב בן כבוד מרנא ורבנא רבינו הרא"ש זצ"ל עם הערות, מראה מקומות, פענוח ראשי תיבות עם הגהה מדויקת והוספות רבות. הובא לדפוס ע"י הרב יצחק שטרן. הוצאת "בפירוש וברמז" ירושלים תשכ"א. מהדורה שניה: ירושלים תשכ"ד.

### כוונת הפירוש

"כדרכו של הטור בפסקים כן דרכו בפירושו, נחמדים מזהב ומפז רב ותוספות מדילי". כדרכו ב"ארבעה טורים" כן דרכו בפירושו לתורה "מלוקט מראשוני ראשונים" עם הוספות שלו. הגדרה זו לקוחה מתוך ההסכמה שכתב בעל "חתם סופר" על המהדורה השניה (הנובר, תקצ"ט). המהדורה הראשונה הופיעה כעשרים ושלוש שנה לפני כן (זלקוויי, תקס"ו), ובהפסקות של עשרים שנה בערך הופיעו עוד שתי מהדורות נוספות (השלישית — ורשא, תרי"ד, יחד עם חמשה חומשי תורה, והרביעית ורשא, תרמ"א). זה שמונים שנה לא נדפס פירוש הטור הארוך פעם נוספת. וספר זה היה ליקר המציאות אשר רבים רק שמעו עליו. אך לראות בעיניהם לא זכו.

עומדים אנו כאן לפני חידה: מה גרם להפצה כה איטית של פירוש זה? למה לא זכה ספר זה, שנכתב ע"י אחד מגדולי הראשונים ומעמודי ההלכה, לאותה הפצה לה זכו ספריהם של מפרשים אחרים ואף שאר ספריו של "בעל הטורים" עצמו? המהדיר של המהדורה החדשה, הרב יצחק שטרן שליט"א, עונה על שאלה זו בציטטה ידועה מספר הזוהר: "הכל תלוי במזל, אפילו ספר תורה שבהיכל". גודה שטרם זכינו להבין דברים אלה של הזוהר; יחד עם זאת נדמה לנו שתשובה כזאת בדברי ההקדמה "בשער הספר" (עמ' יד) אינה במקומה. יש לחפש אפוא סיבה אחרת לתופעה זו. לפי דברי ההקדמה לפירושו חיבר הטור פירוש על התורה על פי גימטריאות וטעמי המסורה ובסוף כל פרשה חזר ופירש כל פסוק. החיבור הראשון ידוע בשם "בעל הטורים" ונדפס כמעט בכל חומש עם מפרשים, ואילו פירוש הטור הארוך נשאר כמעט בלתי ידוע. הסיבה לאי־הדפסת הפירוש הארוך טמונה, לפענ"ד, בתוכנו. ספר זה הוא בעיקרו ליקוט מתוך פירושיהם של רש"י, ראב"ע ורמב"ן. במיוחד ליקט רבנו "בעל הטורים" מדברי הרמב"ן. וכה דבריו בהקדמתו: "והנה ראיתי את הים הגדול ורחב ידים, פירושי התורה להרב הגדול הרמב"ן ז"ל גדול הנוצה ורב כנפים, ונפשי אותה לעבור אף במי מתנים, ואירא כי גדול מאד וגבהו המים, ואומר אלכה לי על השפתים, כי על שפתו עץ רב מאד מזה ומזה נחמד הוא למשכיל ותאיה הוא לעינים, ואקח מפרי

מלא כפים..."; ומוסיף רבנו יעקב: "ואין כונתי בזה רק כי יען נפלאו ממני דברי הרב והם סתומים, אמרתי אלקטה מהם הדברים הפשוטים ואשאיר הסתומים, כי בסודו לא באה נפשי למען היות נקל בעיני ללמוד בו"<sup>1</sup>. הליקוטים הרבים והארוכים מדברי הרמב"ן — יחד עם הליקוטים מפרש"י ורבי אברהם אבן עזרא — הם גרמו, כנראה, לאדישותם של המדפיסים: יש שעמודים שלמים בפירוש הטור הארוך אינם אלא העתקה מתוך דברי הרמב"ן — ובדברי הרמב"ן האלה מוזכרים גם פירושי רש"י וראב"ע — ורק טבעי הוא שהמדפיסים לא ייחסו חשיבות מיוחדת לפירוש-ליקוט כזה. המדפיסים הוציאו אפוא לאור את הגימטריאות ואת הפירושים הקצרים על המסורה הנמצאים בפירוש הטור ודלגו על הפירוש הארוך.

כמובן יש להצטער הרבה על ההזנחה האמורה. ראה רבנו בעל הטורים שרק ליחידי סגולה ניתנת האפשרות ללמוד את כל פירושי הראשונים, על דברי הויכוח והדברים הסתומים שבהם, לכן ליקט והניח לפנינו מבחר מהחשובים שבפירושים שנאמרו בבתי מדרשם של גדולי המפרשים. דברי הסוד "על דרך האמת" שבפירוש הרמב"ן ודברי החקירה והפילוסופיה שבדברי אבן עזרא מכבידים מאד על עיון שיטתי בדבריהם, וכתרופה לכך ניתנת בפירוש הטור הדרכה נאמנה ללימוד ולעיון בפירושי הראשונים תוך השמטתם של אותם חלקים המיועדים רק ליודעי סוד. עיון בפירוש הטור מראה שגם הליקוט אינו תמיד העתקה גרידא, אלא פעמים רבות הוסיף המעתיק מילים אחדות כדי לפרש הציטטה ולהקל על המעיין. הציטטות הרבות מפירוש הרמב"ן מהוות גם מקור חשוב לקביעת הנוסחה הנכונה של פירושו שנפלו בו שיבושים רבים בדפוסים הידועים<sup>2</sup>.

בהקדמת המחבר רבינו בעל הטורים "מדגיש המחבר ש"לא הזכרתי את שם הרב (הרמב"ן) בכל המקומות כי רובם דבריו ולא הזכרתי רק במקום הצריך כפי הענין", וכך אנו רואים שפעמים רבות מובאים דברי הרמב"ן — וגם דברי ראב"ע — בצורת "סתם". זה מקשה על המעיין להבחין בין פירוש ידוע לבין פירוש חדש. בתחילת פרשת ויחי (בראשית מו, כט) מביא בעל הטורים את פירוש הרמב"ן על הפסוק "ויקרבו ימי ישראל למות" בכותבו: "פירוש: אין זה חוליו שמת בו, אלא כאשר קרבו ימיו למות והרגיש חולשתו ואפיסת כוחותיו, קרא ליוסף והשביעו...". אמנם זהו פירוש הרמב"ן, אבל רבנו יעקב הכניס בו

<sup>1</sup> כעין זה בפירושו לשמות לג, טו: "לא כתבתי אלא מעט מדבריו מהם שאני מבין לפי ששטם כי לא באה נפשי בסודם". וכן בויקרא יח, ו: "ואני בסודו לא באה נפשי". המהדיר הרב שטרן מציין ב"שער הספר" עמ' יג, הערה 10 שהטור "לא נגע במה שחורג מפשטות הפסוק. פעם כותב על הרמב"ן: "והוא החזיר אותו סוד ואיני מגלה סוד...". (ויקרא א, ח). דוגמה זו אינה ברורה כל צרכה שהרי בפנים הספר כתוב, לפי הנדפס לפנינו וכן בדפוס הנובר (תקצט) חרשא (תרמא): "והוא החזיר אותו סוד, ואינו גוף שלישי) מגלה סוד". ז. א. הטור טוען שהרמב"ן רמו כאן לסוד, בלי להביא אותו. לעומת זה, נדפס בדפוס הראשון, זאלקחי (תקסו): "ואיני מגלה סוד", כגרת המהדיר ב"שער הספר". במהדורה החדשה אין תשומת לב לחלופי גרסאות חשובים כאלה.

<sup>2</sup> בהקדמתו לפירוש הרמב"ן על התורה (ירושלים תשי"ט) מציין הרב ח. ד. שעזעל שליט"א את חשיבותו של פירוש הטור להבנתם של דברי הרמב"ן. עדים לכך ההבאות הרבות מקירוש הטור בהערותיו של הרב שעזעל על פירוש הרמב"ן.

שינוי סגנוני. הרמב"ן כתב שיעקב „הרגיש בעצמו אפיסת הכוחות ויתרון החולשה ואיננו חולה“, ואילו בעה"ט מתחיל מיד בעיקר חידושו של הרמב"ן, ש„אין זה חוליו שמת בו, אלא כאשר קרבו ימיו למות והרגיש חולשתו“ וכו'. על הרמב"ן, כמפרש ומחדש, היה להוכיח קודם כל שכאן טרם דובר על מחלה, אבל „בעל הטורים“ מדגיש רק את מסקנתו של פירוש הרמב"ן: „אין זה חוליו שמת בו. „בעל הטורים“ המשיך לפרש על פי שיטת הרמב"ן פסוקים אחרים, גם כאשר הרמב"ן בעצמו נמנע מזה. על הפסוק „וישתחו ישראל על ראש המטה“ (שם, לא) מביא רש"י: „מכאן אמרו (שבת יב ע"ב) שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה“. הרמב"ן איננו מעיר כאן כלום, ואילו „בעל הטורים“ מביא את פירש"י ומעיר: „ולמאי דפרישית לעיל אכתי לא חלה עד אחר כן דכתיב 'הנה אביך חולה'“. כאן מסיק „בעל הטורים“ מסקנה מפירוש הרמב"ן שבתחילת הפרשה ועל יסוד זה הוא דוחה את פירש"י ל„וישתחו ישראל“ ונותן פירוש אחר במקומו.

כדי להקל על הלומד הופך „בעל הטורים“ לפעמים גם את הסדר בפירושי הרמב"ן. בהתחלת פרשת מי מריבה (במדבר כ, א) מאריך הרמב"ן בפירושים השונים על חטאם של משה ואהרן. בפירוש „הטור“ לא הוזכר מאומה מכל פירושי הרמב"ן: „הטור“ ממשיך ומפרש את כל הפרשה, פסוק אחרי פסוק, גם מצטט הרבה מפירוש הרמב"ן על פסוקים אלה, ורק בסוף הפרשה, בפסוק „יען לא האמנתם ב'י' וכו' (שם, יב), חוזר הטור ומביא את כל דברי הרמב"ן שבתחילת הפרק, המונים את הפירושים השונים על חטא משה ואהרן. הפיכת הסדר מראה בעליל שיש כוונה מיוחדת בסדר הפנימי של הלקט ואין כאן אוסף ציטטות בלבד. במקומות רבים מביא הטור את פירושי ראב"ע, הן מתוך פירוש הרמב"ן, הן בציטטה הפותחת במילים „כתב ר' אברהם“ והן מבלי להזכיר כלל את ראב"ע. הציטטות הרבות מדברי הראב"ע המובאות בלי להזכיר את שמו מראות שבעל הטורים ראה בפירושים אלה את הפירוש המקובל והנכון בפסוק. אהדה זו לפירושי ראב"ע לא מנעה, מאידך גיסא, את בעל הטורים מכתיבת בקורת וקושיות על דברי ראב"ע. בבראשית מו, כז מביא הטור פירושים רבים לגבי חשבון שבעים הנפש שירדו למצרים, שהרי הפסוק מפרט רק ששים ותשע, והוא מסיים: „ואיני יודע מה צורך לאלו הפירושים, וכי כעורה זו שדרשו רבותינו זכרונם לברכה (ב"ב כג, ב) זו יוכבד שנולדה בין החומות, ואילו היה דעת כל אלו הפירושים המפרשים כדעת ר' אברהם שהרחיב פיו לדבר על רבותינו, הנה הרמב"ן יצק זהב רותח לתוך פיו וסתר כל דבריו, והמה בפירושו“. נדמה שבקורת חמורה כזאת לא באה בגלל שראב"ע נטה מפירוש חז"ל, אלא בגלל ביטויי החריפים כגון „ולא די לנו הצער עד שעשו פייטנים פיוטים ביום שמחת תורה...“<sup>3</sup>. אם

3 את הביטויים החריפים האלה של ראב"ע אפשר להבין על רקע התנגדותו העקרונית לפיוטים בכלל ולשימוש בפירושים מדרשיים בפיוטים בפרט. ראה על זה בפירוש ראב"ע לקהלת ה, א.

על אף דברי הבקורת הרבים על פירושי ראב"ע בפירושי הרמב"ן והטור, אין להטיל ספק בחשיבות הרבה, בה התייחסו הרמב"ן והטור לדברי הראב"ע. נדפס גם מכתב מהרמב"ם לבנו ר' אברהם על ערכו הגדול של פירוש הראב"ע, אבל ישנם חוקרים שמטילים ספק על זהותו של מכתב זה. ראה על זה בהערותיו של הרב ק. כהנא שליט"א

ראינו שהטור דוחה, בעקבות הרמב"ן, את דעת ראב"ע, אנו מוצאים גם כן לפעמים שבעל הטורים מקשה קושיות חדשות על פירוש הראב"ע. בשמות יד, יג מסביר ראב"ע שישראל, שסבל את עול מצרים, לא היה מסוגל ללחום נגד אדוניו הקודמים ולכן פחד בעומדו לפני ים סוף. לפי דעת ראב"ע היו בני ישראל נרפים ולא מלומדי מלחמה, ולולא תפלת משה ברפידים היה עמלק חולש את ישראל; משום כך גרם ה' שכל העם היוצא ממצרים ימות במדבר ובמקומו יקום דור חדש שלא ראה גלות והוא, ברוחו החזקה, יוכל לעמוד במלחמה. על דעתו זו של ראב"ע משיב רבנו יעקב: „ואילו ראה הדרש שדרשו רבותינו (מכילתא א, ז) בפסוק 'ושלשים על כלו' שכנגד אחד מישראל היו שלשה מצריים, ואיכא למאן דאמר שלש מאות, לא היה מפליג עליו ולא היה תימא, ומי הגיד לו שלא בא עמלק בעם כבוד מאוד" (שמות יד, י).

#### המהדורה החדשה

דוגמאות אלו — ואפשר להוסיף עליהן רבות — מראות את דרכו של בעל הטורים בפירוש לתורה. המהדיר, הרב יצחק שטרן שליט"א, זיכה אותנו ופרסם שוב פירוש יקר זה. הרב שטרן נמנה על חשובי חסידי סטמר בירושלים, ואביו, הרב מנחם זאב שטרן שליט"א, מכהן רב ואב"ד במושב גבעת שאול ב', כפר חרדי בכניסה לירושלים (נוסד ע"י פועלי אגודת ישראל אחרי קום המדינה). ר' יצחק שטרן השקיע כוחות רבים כדי להוציא דבר מתוקן מתחת ידיו. בהקדמת המו"ל צויינו שיפורים אחדים במהדורה החדשה: א) פירושים שבעל הטורים העתיק בלשון קצרה מובאים במהדורה זו במלואם; ב) נרשמו מראי מקומות לפסוקי תנ"ך ומאמרי חז"ל; ג) פוענחו אלפי ראשי תיבות וקטעי תיבות; ד) התחלת כל פסוק באה בשורה חדשה.

כל מי שישתמש במהדורה החדשה יכיר במהירות מה רבה הברכה במהדורה זו ומה גדולה התועלת בהשלמתן של לשונות קצרות ובציון מקומם של פסוקים ומאמרי חז"ל<sup>4</sup>. כל ההוספות האלה הוכנסו בתוך דברי הטור וזה מקל על העיון. יש להעיר כאן על שגיאת המהדיר (שמות יב, כה) בציון הפסוק „וי'עשו בני ישראל את הפסח". אין פסוק כזה ב"יהושע ה, י" אלא צ"ל במדבר

לספר הזכרון להריטב"א, עמ' סט הערה 6.

גם אצל האחרונים נמשך הייחוס מסביב פירוש הראב"ע. לעומת הבקורת החריפה של מהרש"ל בהקדמתו לג' של שלמה" על בבא קמא ושל מהר"ל מפראג בספרו תפארת ישראל, — הפליג בעל פחד יצחק במהדורה בתרא, חלק א, ערך אברהם, שבחחו של ראב"ע ודוחה את הטענה כאילו ראב"ע סטה ממסורת חז"ל בפירושו (דברי הפחד יצחק על ראב"ע נדפסו פעם ראשונה בספר יובל לר"א ברלינר, עמ' 72).

אלפים סימני פיסוק שבמהדורה החדשה מקילים רבות על הקריאה והעיון. משום מה לא הוכנסו סימני פיסוק לפני „עד כאן" שבסוף כמה הבאות מפירוש הרמב"ן. כך בשמות לג, טו: „אבל הפרשה הזאת אי אפשר להולמה למי שלא שמע סתרי התורה עד כאן...". הטור גמר כאן הבאה מפירוש הרמב"ן ולכן יש לקרוא: „... למי שלא שמע סתרי התורה, עד כאן". שוב ראיתי שבדפוס ראשון תקס"ו נמצא רוח לפני „ע"כ". וכן בויקרא ה, ב: „כי השם בחר באהרן ובזרעו עד כאן, וצריך להיות: „כי השם בחר באהרן ובזרעו, עד כאן".

ט. ב. גם יש להצטער על הוספות בתוך דברי הטור — אפילו בסוגריים — שאין שום הצדקה להכניסן לתוך הטכסט<sup>5</sup>. הוספות אלה מוכיחות שהיתה כאן עבודה ושקידה רבה של המהדיר, אך חבל מאוד שלא עשה זאת בדרך הנכונה ולא הסתפק בהערות שוליים קצרות שהיו מביאות ברכה רבה.

המהדיר הוסיף ב"שער הספר" פרק חשוב "לתולדות רבנו" ובו סקירה קצרה על רבנו יעקב וחיבוריו. כל ימיו חי חיי עוני וסבל, ועל כך מעידה גם הכתובת שעל גבי מצבתו: "... כל ימיו היו מכאובים וסבל יסורין בחבה". על מצבו הדחוק מספר גם הוא עצמו בטור או"ח סי' רמב: "וכמה פעמים נשאתי ונתתי בדבר לפני א"א ז"ל (הרא"ש): כמוני היום שיש לי מעט משלי ואיני מספיק לי וצריך אני לאחרים, אם אני בכלל 'עשה שבתך חול [ואל תצטרך לבריות] אם לאו' ולא השיבני דבר ברור". אולם מצד שני היה רבנו יעקב חבר בית הדין בטוליטולה (טולדו), ולכאורה קשה להבין למה חי חיי דוחק ועוני. המהדיר מנסה לענות על שאלה זו באומרו שרבנו יעקב "לא רצה לקבל עליו שום משרה כנראה מרוב ענותנותו, ועוד שכל משאת נפש רבנו היה חיבוריו העצומים, וכל משרה היתה מפריעו" (עמ' טז, הערה 19). נדמה לנו שלהסבר זה אין יסוד וחבל שהמהדיר נזקק לתירוצים דחוקים של "וכל משרה היתה מפריעו" וסירוב למשרה "מרוב ענותנותו". לפני בעל הטורים לא עמדה בעיה של "ביטול זמן" או "עונה", ובסרבו לקבל שכר כדין ורב בקהילתו הגדולה והעשירה עשה זאת מתוך גורמים שמקורם בהלכה. כידוע אסר הרמב"ם — בעקבות חז"ל — ליהנות מדברי תורה: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל השם ובוה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו... אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נוטל חיי מן העולם" וכו' (הל' תלמוד תורה פרק ג הלכה י—יא). פוסקים רבים חפשו ומצאו היתרים לאיסור חמור זה, אבל רבנו יעקב (טור יורה דעה סי' רמו) פסק כדברי הרמב"ם והוא מצטט בהרחבה את כל דברי הרמב"ם הנ"ל, ואינו מזכיר כל היתר שהוא. על דברי הרמב"ם — "ועוד צו ואמרו על תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן" הוסיף הטור והבהיר: "ועוד צו ואמרו לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לאכול מהם"<sup>6</sup>. חבל שזהירותו של בעל הטורים באיסור זה זוכה בדורנו להסברי סרק של "רוב ענותנותו" וכדומה<sup>7</sup>.

5 בפירושו על "סר צלם מעליהם" (במדבר יד, ט) מצטט הטור מפירוש הרמב"ן ומזכיר "ליל החתימה". כהסבר לליל החתימה הוסיף המהדיר בסוגריים מרובעות "ליל הושענא רבה" ואף מוסיף "מוכא בש"ע או"ח תרס"ד, א"א! הוספה כזו מיותרת כהערה בשולי הגליון, וכל שכן בתוך פירוש הטור.

6 ב"אורח חיים" סי' קנו כתב הטור: "ואחר כך ילך לעסקיו דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון". בהקשר זה יש לציין שגם אביו, הרא"ש, תבע את כבודם של תלמידיו חכמים שנהנים מיגיע כפם: "כל תלמיד חכם שתורתו אומנותו ועושה תורתו קבע ומלאכתו עראי והוגה בתורה תמיד ואינו מבטלה להתעסק בדברים בטלים אך לחזור אחרי פרנסתו כי זו היא חובתו כי יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון" ובכל עת לבו על גרסתו... הוא בכלל רבנו כי הכניס צוארו בעול זה תורה". (שו"ת הרא"ש, כלל סו, סי' ז). הרא"ש מביא שם גם תשובה מרבי מאיר הלוי: "... ובהריא אומר (בבא בתרא קי.) 'לעולם יעבוד אדם עבודה שהיא

## הקשר בין הפירוש לתורה לשאר ספריו

ראינו שאין להבין את פרשת חיינו של בעל הטורים בלי להזדקק לפסקיו בחיבורו, ובמקביל לכך נראה שיש ללמוד גם את פירושו לתורה תוך השוואה לפסקיו בארבעה הטורים. לכאורה אין מקום לעיונים כאלה, שהרי כאן פירושים שרובם בנויים על פשוטו של מקרא ושם, ב"טורים", פסקי הלכה, אך לא כן הדבר: ההשוואות תעזורנה להבנת דברי הטור ומקורם. הנה דוגמה קטנה: בטור או"ח סי' תרכה מסביר המחבר את חלותו של חג הסוכות בסוף הקיץ: "ואע"פ שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים...". הסבר זה מובא בספרי האחרונים בשם הטור. בפירוש הטור על התורה אנו רואים שהסבר זה ניתן בשם "ויש מפרשים" (ויקרא כג, מג), ומכאן שבעל הטורים מסתמך בפירושו זה על מקור קדום יותר. עוד דוגמה: הרמב"ם והטור לא הזכירו את דין קדימה לעניי ארץ ישראל בקבלת צדקה, למרות שדין זה מובא בספרי (דברים טו, יא), ובהשמטה זו דן בעל חתם סופר בתשובותיו (יר"ד סי' רל"ג). מדברי הטור בפירושו לתורה (דברים טו, יא) ניתן להבין שלא גרס דין זה בספרי, וכה דבריו: "ולאבינוך בארצך. תימה למה אמר בארצך שאין זה מצוה תלויה בארץ, וכן בראש הפרשה 'באחד שעריך בארצך', ואפשר (הדגשה שלי, י. ע.) שבא להקדים עניי ארץ ישראל, כמו שדרשו הפוסק 'את העני עמך' (שמות כב, כד) להקדים עניין עיר אחרת (ב"מ עא, א)". ממילת "ואפשר" יש להסיק שהטור התכוון לתת כאן פירוש חדש, אחרי שלא מצא בספרי הקדמונים

זה ממנו ואל יצטרך לבריות' וכתוב יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך' (תהלים קכח, ב) וזו היא מדה טובה שבמדות ותנן (אבות פרק ב, ב) יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ' ותנן... ואמרינן...".

7 כמובן שיש לדחות בתוקף את הנוהג בחוגים מסוימים לבנות תלמידי חכמים שתורתם אומנותם, ע"י כמה הבאות מתוך דברי הרמב"ם. גדולי ישראל מצאו היתרים לקבל שכר בטילא ואין להטיל דופי ביסודות ההלכתיים של ההיתר, אף שיש חבל של ראשונים המסכימים עם הרמב"ם. אך מצד שני יש להצטער על כך שטרם נעשה ניסיון לחנך קבוצות של תלמידי חכמים צעירים שרצונם עז לא להזדקק להיתר זה, כמו שרבים מדקדקים במצוות ובאיסורים אחרים בלי להשתמש בהיתרים. ויעוין "קרן אורה" נדרים סב ע"א: "וכבר האריכו הראשונים למצוא היתר להתיר הנאה לתלמיד חכם בשביל כבוד תורתו, ואחרי כל ההיתרים לא נמצא תרופה שלימה, ובעבור זאת הת"ח נבויין בעיני ע"ה...". ויעוין בשו"ת תשב"ץ, חלק א, סי' קמב—קמח שמכריע שחובת הציבור לפרנס העוסק בלמודו ומניח כל עסקיו, אף כי הרשב"ץ סותר את דברי הרמב"ם, הוא כותב: "אמנם החכמים והתלמידים אם נהגו סלסול בעצמם שלא ליטול ושיתפרנסו מיגיע כפם או בדוחק, יש להם שכר טוב בעולם וחסידות הוא להם ומוטב שיבטלו קצת עתים מלקיים 'והגית בו יומם ולילה' מלסמוך על הצבור במזונותם".

נדמה לי שיש כאן תפקיד חשוב להתישבות הדתית, ובפרט להתישבות הקיבוצית, לתת לתלמידים מצטיינים מוכשרים פרנסה מכובדת הבנויה על חצי יום עבודה ושאר שעות היום והערב תהינה מוקדשות ללימוד תורה. חכמינו ז"ל, גדולי הראשונים והאחרונים ראו בדרך-חיים כזו את האידיאל התורתי ו"מדה טובה שבמדות".



פירוש שיגדיר את „ולאבינוך בארצך“. זו אפוא הסיבה שגם הטור וגם הרמב"ם לא הזכירו את דין קדימה בספרי ההלכה שחברו.

### שיטת הטור בטעמי המצוות

פירוש הטור לתורה עשוי לסייע במידה גדולה בהבנת שיטתו בטעמי המצוות. בטור יורה דעה, סי' קפא, על הלכות הקפת הראש והזקן כתב רבינו יעקב: „גם באלו כתב הרמב"ם שאסרם הכתוב מפני שעושין כן עובדי אלילים ע"כ וזה אינו מפורש ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות כי מצות מלך הם עלינו, אף לא נדע טעמן“. מדברים אלה משתמעת בצורה ברורה התנגדותו העקרונית של בעל הטורים לחיפוש אחרי טעמי המצוות, וכך הבין גם מרן בית יוסף את הטור בכתבו: „דבריו מבוארים שדעתו לחלוק על הרמב"ם למה לבקש לו טעם מדעתו לשום מצוה שנראה שאילו לא היו יודעים טעם המצוה לא היינו מצווים לעשותם ואין הדבר כן כי מצות מלך הם עלינו ואף אם לא נדע טעמם אנו מצווים לעשותם“. הבית יוסף חולק על דברי הטור ומסביר את הרמב"ם באופן אחר, אבל מתוך דברי הטור הבין את התנגדותו המפורשת לחיפוש אחרי טעמי המצוות מאחר שהדבר עלול להביא לידי זלזול במצוות כאשר אין מוצאים את טעמן. האחרונים הבינו את הטור בכיוון אחר, אבל נשארת השאלה: מה דעתו של הטור בטעמי המצוות? הרב קלמן כהנא שליט"א, בקובץ הרצאות „תורה שבעל-פה“, חלק ה (עמ' קפח הערה 4), מעיר שבניגוד לדברי הטור הנ"ל אנו מוצאים שבפירושו על התורה הביא גם הוא טעם לאיסור הקפת הראש (ויקרא יט, כז): „כתב ר' אברהם שלא לעשות כמעשה הגויים להיות מובדלים מהם: הטור עצמו מציע אפוא, בעקבות ראב"ע, טעם לאיסור ההקפה והוא ההתרחקות מ„מעשה הגויים“. לשם הבנת שיטת הטור בטעמי המצוות יש להוסיף שבעשרות מקומות בפירושו לתורה מביא הטור טעמים למצוות, הן מהרמב"ם ב„מורה נבוכים“, הן מפירושי הרמב"ן והראב"ע והן ממפרשים אחרים. מפירושו לתורה אנו רואים שלא היתה לבעל הטורים שום התנגדות לחקירות בטעמי המצוות, דבר שעשו אותו רבים מגדולי הראשונים. אמנם הטור מצטט פעמים רבות את פירושי הרמב"ן, בהם הקשה הרמב"ן על דברי מורה נבוכים בקשר לטעמי מצוות מסויימות, אבל גם כאן אין התנגדות לעצם החקירה על טעמי המצוות אלא רק כלפי אותם טעמים שהרמב"ם נתן ע"פ שיטתו במורה נבוכים. נראה אפוא שקשה לקבל את דעת הבית יוסף שהטור בא „לחלוק על הרמב"ם למה לבקש לו טעם מדעתו לשום מצוה“. עם זאת מסתבר שבספר ההלכה שלו היה הטור זהיר יותר בהצעת טעמים למצוות, שכן בקביעת טעם המצוה בספר הלכתי ישנה סכנה של השפעת הטעם הספקולטיבי על קיום המצוה. אף אם נאמר שהרמב"ם לא התכוון לכך כלל וכלל, בכל זאת יש להבין את חרדת בעל הטורים שלא להזכיר טעמי מצוות בספרי הלכה, שהרי כאן יש חשש סביר שהלומד יסיק מסקנות הלכתיות מתוך טעם המצוות. דוגמה קלסית של עיון בטעמה של מצוה יש למצוא בדברי הטור על ספירת העומר (ויקרא כג, טו). הטור סבור שהמצוה נועדה במיוחד לעם עובד אדמתו אשר העבודה הרבה בשדה באותה עונה עשויה להשכיח ממנו את תחולתו של חג השבועות: „יש מפרשים טעם לספירת העומר לפי שהם ימי הקציר והעם טרודין

ואינו מצויין בבתיהם לשמוע מפי שלוחי בית דין היוצאים ולא היו יודעים מתי קדשו החדש, ולכך צוה לספור, ומטעם זה נמי הספירה בלילה כי ביום הם טרודים. הטור מביא פירוש זה בשם „יש מפרשים” ומקורו, כנראה, בדברי רבי אליעזר מגרמייא בספרו „הרוקח” סי' רצד: „ולמה לא אמר ששה בסיון תעשו שבועות אלא לענין שבועות הוצרך לספירה כי כל הרגלים היו בביתם אבל בשבועות לא היו מצויין בעיירות כדכתיב 'ופנית בבקר והלכת לאהליך' זה בפסח ולא בשאר רגלים היה כל אחד בשדהו אצל תבואתו כבועו. הואיל ולא היו מצויין בעיירות היאך ידעו מתי חדש סיון, לכך צוה לספור שידעו בכל מקום מתי שבועות וצוה לספור בלילה ולא ביום שבו יהיו טרודין וישכחו”. כעין זה ב„שבולי הלקט” סי' רלו בשם ר"י החסיד. פירוש זה, המתבסס על הווי חקלאי בארץ ישראל, זוהר ביופיו ופשטותו, ויש לו זכות קיום א גם אם לא נוותר על הטעמים האחרים שנאמרו על מצוה זו. אף על פי כן, למרות יופיו של ההסבר, קשה לפענ"ד להבין את הנימוק המתבסס על הנחה שהעם הנמצאים בשדה עלולים לא לשמוע את שלוחי בית דין ולא לדעת מתי נתקדש החדש. לפי המשנה במסכת ראש השנה (פרק א משנה ג, דף יח ע"א) יוצאים השלוחים על ששה חדשים: ניסן, אב, אלול, תשרי, כסלו ואדר; וכשהיה בית המקדש קיים היו יוצאים אף על אייר, מפני פסח שני. מהמשנה משמע שהשלוחים לא היו יוצאים על חדש סיון. התוספות (שם ד"ה על ניסן) מסבירים את העדרו של חודש סיון ברשימה זו: „אבל על סיון מפני עצרת לא צריך דבעומר הדבר תלוי כדאמרינן לעיל (דף ו ע"ב) דתני רב שמעיה עצרת פעמים חמישה [בחודש], פעמים ששה, פעמים שבעה”. מכאן אנו רואים שעל חדש סיון מעולם לא נשלחו שלוחים, ועל דין זה אין חולקין. גם אם אין להקשות על עצם טעמה של מצות ספירת העומר, כפי שהוצע ע"י הטור ובעל ס' הרוקח, בכל זאת יש לתמוה על כך שהם מתבססים דווקא על אי יכולתם של בני הישובים לשמוע מתי קדשו את חדש סיון, שהרי, כאמור, לא יצאו כלל שלוחים על חדש זה וגם חג השבועות אינו קשור בקביעת ראש חודש סיון. פלא הדבר שגם אחד מגדולי הפוסקים, רבי שניאור זלמן מלאדי, בעל „שולחן ערוך הרב”, כתב בהלכות ראש השנה (סי' תר, ס"ק א): „שהבית דין שבירושלים היו שולחים שלוחים להודיע להם יום שנקבע בו החודש בניסן ובסיון ובתשרי...”. אולי אין הכוונה בדברי הרוקח והטור אלא ל„הוה אמינא”, כלומר — לולא הקשר הקיים בין תחילת הספירה ובין חג השבועות היתה קביעת החג תלויה בראש חודש סיון, ואז היה הקושי שהעם הנמצאים בשדה לא תמיד יפגשו את שלוחי בית הדין, וכדי להתגבר על קושי זה

7א ראה הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א ב„קול סיני” גליון סיון תשכ"ד, עמ' 253 הערה 2.  
8 ראה הלכות החודש להרמב"ם, פרק ג, הלכה ט ושם ב„פירוש” וכן מבואר בירושלמי, ראש השנה, פרק א הלכה ד, ועי' ב„תרועות מלך” להרב יוסף זוסמנוויץ (קידון — תרצז) סי' מא, ס"ק א, אגב, יש לציין שבהמשך ביאורו על קביעת חג השבועות מביא המחבר — חתנו של הגרמ"מ עפשטיין מסלובודקה — את הוכחתו של „הגאון הצדיק נשגב מהר"ר שמשון רפאל הירש זצ"ל היה אז אב"ד בק"ק ניקלסבורג והמדינה בספרו נפתלי” נגד המזולזים ביו"ט שני של גלויות. את דברי הרב הירש מביא המחבר מספר חדושי מהרד"ם להרב ד. מייזלש, אב"ד דורשא על ספר המצות, מצוה קנב (חורשא תרל"א).

קבעה התורה את מצות ספירת העומר שבועותה ייקל לעם לדעת מתי יחול חג השבועות. אמנם הסבר כעין זה אינו מועיל לגבי דברי רבי שניאור זלמן בשולחן ערוך הרב<sup>9</sup>.

#### פירושי הרא"ש בפירוש הטור

הרב המהדיר מציין ב"שער הספר" (עמ' יג, הערה 12) ששה עשר מקומות בפירוש הטור על התורה, בהם מובאים פירושים בשם אביו הרא"ש. ברוב המקומות כותב הטור על אביו "ז"ל" או "זצ"ל", אבל בשני מקומות הוא כותב "א"א הרא"ש יצ"ו". מזה הסיק המהדיר שבעל הטורים חיבר כנראה את פירושו חלקים חלקים אך לא לפי הסדר שבו הם מופיעים כעת. כך שבתחילת חיבורו אנו מוצאים אחרי שם אביו את התוספת "ז"ל" ואילו באמצע חיבורו הוא מזכיר את אביו כשהוא מוסיף "יצ"ו"<sup>10</sup>. יש לציין כאן הבדל נוסף: לפעמים מובאים דברי הרא"ש כ"לשון א"א הרא"ש ז"ל" ולפעמים כ"וא"א הרא"ש ז"ל אומר". ז.א. לפעמים ישנן העתקות מקונטרסים ולפעמים פירושים שרבנו יעקב שמע במישרין מפי אביו.

לעומת ששה עשר המקרים האמורים לגבי פירוש הטור אנו מוצאים יותר ממאה פירושים מובאים בשם הרא"ש בספר "מושב זקנים". קובץ פירושי בעלי תוספות ז"ל על התורה. פירוש יקר זה נדפס לפני שנים אחדות מתוך כתב יד (לונדון תשי"ט). תוך כדי השוואה בין המובאות בשם הרא"ש ב"מושב זקנים" ובין המובאים בפירוש הטור מתברר שכמעט כל הפירושים המובאים ב"מושב זקנים" בשם הרא"ש נמצאים גם בפירוש הטור אך בלי ציון המקור. לא זו בלבד, אלא שהפירושים, רובם ככולם, זהים גם מבחינה מילולית בין שני הספרים והם נבדלים זה מזה רק בתוספת "פי' הרא"ש" או בציון הקצר "הרא"ש" המציינים את ההבאות ב"מושב זקנים". מתעוררת כאן השאלה אם הפירושים ה"סתמיים" בפירוש הטור לוקטו מתוך קונטרס המיוחס לרא"ש או אולי אינם אלא העתקות

9 ואולי אין זה אלא אשיגרת לישנא כמו שאנו רואים לפעמים אצל הראשונים. דוגמאות לכך בתו"ט יבמות, פרק ט משנה ג ובהגות ר"מ שטראשון בחידושי אביו, הרש"ש לגמרא שבת כא ע"א. ר' יצחק שטרן נ"י הפנה אותי לקונטרס השלחן להרב א. ח. נאה זצ"ל על שולחן ערוך הרב. לפי הרב נאה "תיבת זכסיון מיותרת" ואין כאן אלא הוספת המעתיק" (שם עמ' נג, הערה 13).

10 במאמריו החשובים על רבנו אשר ובניו "דיא אשרידן" (יארבוך דר יודישליטריישן גולשפט, פרוקפורט, כרך 12—13) סובר א. פריימן שהטור כתב את כל פירושו לתורה בחיי אביו ורק אחרי פטירתו של הרא"ש הוכנס ע"י המעתיק ברוב המקומות "ז"ל" אחרי שמו; ראה שם כרך 13, עמ' 205, הערה 9. סמך לדעה זו יש אולי למצוא בלשון הטור בפירושו לויקרא י, יט ובמדבר ז, כב: "וא"א הרא"ש זצ"ל אומר" (לשון הוה) וכעין זה בבראשית לב, יח ושמות טו, י — בניגוד ללשונו של הטור בחבורו הגדול, בו מזכיר את דברי אביו, הרא"ש, בלשון עבר.

ויעוין בהערות הרב ראובן מרגליות שליט"א לספר חסידים סי' ג, הערה ג שהראשונים השתמשו בלשון "זכרונו לטובה" גם כלפי החיים, כמו שהעיר מהרש"א בח"א לקדושין לא סוף ע"ב: "גם בחייו מצינו שיש לומר 'זכרונו לברכה' כמ"ש גבי אברהם יהיו יהיה לנוי גדול, [ב]מותו מוסיף 'לחי עולם הבא'". ויעוין תוספות שבת כג ע"ב, ד"ה דבי נשא.

מתוך "מושב זקנים" תוך השמטה של מקור הפירוש. עיון נוסף יביא אותנו למסקנה הפוכה והיא שהפירושים המובאים בשם הרא"ש ב"מושב זקנים" אינם אלא העתקות מפירוש הטור. מחבר "מושב זקנים" יחס, כנראה, את פירושו של הטור לאביו, הרא"ש, ולכן ציטט בספרו את הפירושים הסתמיים הלקוחים מתוך פירוש הטור תוך ציון "פי' הרא"ש"<sup>11</sup>. תופעה כעין זו אינה נדירה כלל, במיוחד כאשר מדובר בפירושיהם של הרא"ש ובנו שבמידת־מה אפשר להגדיר אותם כיושבי בית מדרש אחד. פליאה גדולה יותר מתעוררת עם חקירת מקורם של פירושים אלה, שהובאו כ"סתם" בפירוש הטור ושהופיעו ב"מושב זקנים" בשם הרא"ש, שכן מתברר שכמעט כל הפירושים האלה מלוקטים מפירוש... הרמב"ן.

נבאר קצת את הענין. בהקדמתו לפירושו כתב בעל הטורים שלפעמים אמנם יביא את פירוש הרמב"ן בשם אומרו אבל בדרך כלל לא יעשה זאת, שהרי גם בלי לציין זאת במיוחד ידוע שרוב הפירושים שהוא מביא מלוקטים מפירוש הרמב"ן: "ועל כן לא הזכרתי שם הרב בכל המקומות כי רובם דבריו, ולא הזכרתי רק במקום הצריך כפי הענין". כך מתחילים פירושים רבים ב"כתב הרמב"ן" או "פירש הרמב"ן". אבל מיד אחר כך עשוי להופיע פירוש "סתמי" שגם הוא העתקה מלולית או עניינית מפירוש הרמב"ן. ברור אפוא שיש כאן מקום לטעות ושהיו שראו בכל הפירושים ה"סתמיים" בטור פירושים חדשים שנתחדשו בבית מדרשם של הטור והרא"ש. יש להוסיף עוד, שלגבי ספרי "בראשית" ו"דברים" לא צוטטו ב"מושב זקנים" פירושים מתוך פירוש הטור ויש אפוא מקום לסברה שלפני בעל "מושב זקנים" לא היה מונח כתב יד שלם של פירוש הטור, ומלבד ספר "בראשית"<sup>12</sup> חסרה גם הקדמת הטור לפירושו. כך יצא שלא ידע על הודעת הטור — "על כן לא הזכרתי שם הרב בכל המקומות" — ולא ידע את מקורו של "סתם" פירוש.

<sup>11</sup> לפעמים נמצאות שניאות ההעקה דומות בפירוש הטור וב"מושב זקנים". בפירוש הטור לויקרא ו, כג הובאו דברי הרמב"ן, שהכתוב מספר בחטאות הפנימיות — וב"מושב זקנים" (בשם הרא"ש) "שהכתוב מכפר בחטאות הפנימיות". בפירוש הרמב"ן נמצאת הנוסחה "שהכתוב מדבר...".

נרמה לי שהגרסאות ב"מושב זקנים" מגלות קצורים של המעתיקים שהעתיקו את פירוש הטור. יתכן שהטור בעצמו קיצר לפעמים בהבאותיו מפירש"י ומפירוש הרמב"ן, אבל לא כל הקצורים הם מעשי ידי בעל הטורים. בוויקרא כה, א מסיים הטור (כפי הנדפס לפנינו בכל הדפוסים, כולל במהדורה החדשה): "והרמב"ן כתב ולפי דעתי נכתבה כאן בסדר נכון וכו' עד שבת לה'". אין להניח שהטור ציטט בצורה כזו את דברי הרמב"ן. ב"מושב זקנים" הובאו כאן כל דברי הטור עם הבאה מושלמת של דברי הרמב"ן. לכן יש להטיל ספק רב בדברי המהדיר של הדפוס הראשון של פירוש הטור, זאלקווי — תקסו, שטען בשער הספר שהעתיק מ"כתיבת יד רבינו המחבר בעצמו". המהדיר של המהדורה החדשה לא השתמש בכתיב יד עתיקים של פירוש הטור — שיש בהם שינויים רבים, על סמך דברי המהדיר של המהדורה הראשונה כאילו היה לפניו כתב ידו של רבנו בעל הטורים. קיצור דומה בפירוש לכמדובר יג, ב: "ואמר לו 'שלח לך אנשים' וכו' עד והם גמלו רעה לנפשמ". אולי גם כאן מעשה קיצוץ של המעתיק שהסתפק בציינו את ההתחלה והסיום של ההבאה מפירוש הרמב"ן שצוטטו כנראה במלואם בפירוש הטור. וכן בוויקרא יח, ד.  
<sup>12</sup> המקומות הראשונים, בהם מצוטטים דברי "הרא"ש" ב"מושב זקנים" הם הבאות מפירוש הטור הקצר לפרשת בשלח.

והנה דוגמאות אחדות שכולן מחילת פירוש הטור לפרשת שמיני:  
ויקרא יא, א: "וידבר ה' אל משה ואל אהרן. אף על פי שפרשה זו  
נוהגת בישראל כבכהנים, מכל מקום עניינה מרובה בכהנים שצריכים להשתמר  
תמיד מנגיעת הטומאה בשביל שצריכים ליכנס למקדש ולאכול קודש. ועוד אם  
שגגו ישראל בהן חייבין להביא קרבן שיקריבוהו הכהנים, ועוד שצוה אותם  
להבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור... ולכך נאמרה בספר  
תורת כהנים".

כל הפירוש הזה, המובא בפירוש הטור בצורת "סתם", מופיע גם ב"מושב  
זקנים" מלה במלה, אך בראשו נמצא הציון "פי' הרא"ש". לאמיתו של דבר מקור  
הפירוש הם דברי הרמב"ן על הפסוק הזה.

והנה דוגמא שניה: רבי ישמעאל מפרש את מיתת נדב ואביהו כעונש על  
שנכנסו שתויי יין למשכן, והיו שהקשו על זה שעדיין לא הוזהרו על איסור זה.  
בפירוש הטור מצוטט פירוש הרמב"ן על שאלה זו: "והרמב"ן פירש לא מפני  
היין נענשו אלא מפני יינם טעו באש זרה ועל זה נענשו". הטור מביא את פירוש  
הרמב"ן בשם אומרו אבל הוא מקדים לו פירוש אחר: "יש לומר שעיקר דינן  
נגמר למיתה ממעשה העגל שנתחייב אהרן כלייה אלא שנתארך להם עד עתה.  
שגילגלו עליהם חובה על ידי חייב, ובהכי ניחא נמי שנידונו בשריפה, דאילו  
משום שתויי יין לא היו חייבין שרפה". לפי פירוש זה של הטור גם מאן דאמר  
שמתו על שנכנסו שתויי יין מודה שזה לא היה הגורם היחיד. תירוצו זה של  
הטור מובא במלואו ב"מושב זקנים", אבל כאן מתחיל הפירוש ב"הקשה הרא"ש...  
ותירץ...".

אפשר להוכיח שהתירוץ הנ"ל לא נאמר ע"י הרא"ש, שהרי בשו"ת הרא"ש,  
כלל שלשה עשר, סי' כא, מציע הרא"ש תירוץ שונה לגמרי על הקושיה הנ"ל,  
ואלה דבריו: "וקשיא לך שתויי יין עדין לא הוזהרו דכתיב יין ושכר אל תשת  
וכו', הא לא קשיא מידי דאין מוקדם ומאוחר בתורה, אתו כל דיני כהונה ועבודה  
ומומין הפוסלים באדם ובבהמה ודין טומאת קדשים לא נאמרו קודם שהתחילו  
בעבודה... ואין מוקדם ומאוחר בתורה וכל הפרשיות הצריכות לעבודה נאמרו  
קודם פרשת מלואים אלא שלא נכתב על הסדר... דודאי הדבר ידוע שכל  
הדברים המחללין את העבודה הוצרכו לידע קודם עבודה".

הארכנו קצת באי־הבנה שנגרמה, כנראה, ע"י פירושים שנאמרו כ"סתם"  
בפירוש הטור, עד שבעל "מושב זקנים" ייחס רובם ככולם לרא"ש למרות שיש  
ביניהם פירושים רבים מפירוש הרמב"ן. בקורת זו לא באה לפגוע, ח"ו בהאי  
גברא רבא, המחבר האלמוני של הקובץ רבי־הממדים "מושב זקנים" ובחיבורו  
החשוב הזה שבו מלוקטים מאות פירושים מעשרות בעלי תוספות ומפרשים  
אחרים בלתי ידועים, במיוחד על פירוש רש"י לתורה.

תירוץ קושיותו של בעל מנחת חינוך

ראינו למעלה שפירושים "סתמיים" בפירוש הטור גרמו לאי־הבנה מסוימת  
בדבריו, בעקבות זה ננסה כעת לתרץ קושיה של "מנחת חינוך" על פירוש  
מסויים של הטור (ושוב בפרשת שמיני), אשר עליו כתב "דבריו תמוהים מאוד"

באשר מדברי הטור משמע שנעלמה ממנו גמרא מפורשת. וזאת קושית בעל מנחת חינוך, בהשמטות, על מצוה קנב («קומץ מנחה», בסוף מנחת חינוך): «ראיתי בטור על התורה פ' שמיני בפסוק יין ושכר וכו' וז"ל שם: «והרמב"ם כ' (כתב) דעל שאר משקין באזהרה ואיני מבין למה יהיה חילוק בין יין לשאר משקין ע"ש ודבריו תמוהים מאוד שהרי שיטת הר"ם מבואר בפ"א מה' ביאת מקדש ופוסק כר"י במס' תענית בגמ' דעל יין במיתה ועל שאר משקין באזהרה והיא בכמה מקומות בש"ס בכריתות ד' יג ובכורות וצ"ג».

נבאר את קושיתו של ה"מנחת חנוך". בגמרא ישנה מחלוקת בין רבי אלעזר ורבי יהודה על איסור «יין ושכר אל תשת», החל על הכהנים במקדש. רבי יהודה סובר שהאיסור כולל מלבד יין גם שאר משקין משכרים, אבל יש בכל זאת הבדל בין היין ובין המשקין האחרים — «על היין במיתה ועל שאר משקין באזהרה», כלומר — איסור שאר משקין אינו אלא לאו שיש עליו מלקות. לעומת זאת סובר רבי אלעזר שאין איסור על כל סוגי השכר בכלל וכוונת האיסור רק ל"יין דרך שכרות". מחלוקת זו בין ר"י ור"א מבוארת בספרא על הפסוק הנ"ל ובגמרא כריתות יג ע"ב. הרמב"ם פוסק כרבי יהודה, ורבים מקשים על הרמב"ם מהגמרא הנ"ל שבה נאמרה בפירוש שההלכה כרבי אלעזר<sup>13</sup>. וכאן מקשה בעל

<sup>13</sup> רבים דנו על פסק זה של הרמב"ם והוסיפו קושיות אחרות. בעל «מגילת אסתר» שלא בא אלא להגן על הרמב"ם מהשגות הרמב"ן על ספר המצות, כתב: «אמנם במה שפסק כרבי יהודה שאומר שעל שאר המשכרים במלקות, לא ידעתי טעמו שהרי בגמרא פסקו כר"א כמו שכתב הרמב"ן» (מגילת אסתר, סה"מ ל"ח עג). ה"כסף משנה" תמה על שתיקתו של הראב"ד על דברי הרמב"ם: «ויש לתמוה למה לא השיגו הראב"ד». בהמשך דבריו הביא הכ"מ תשובה ארוכה משו"ת הרשב"א, ח"א סי' סג; וראה בהשגות הרמב"ן לספר המצות, ל"ח עג וב"ד הלוי" שם.

וראה עוד קרבן אהרן ומלבי"ם על הספרא, ויקרא י, ט ובפירוש «שם עולם» על הספרא (שם) לר' אליעזר ליפמן ליכטנשטיין (דף פ ע"ב); חק נתן וערוך לנו, כריתות יג ע"ב; אור הישר, שם; תוספת יום הכפורים (שמות בארץ) יומא עו ע"א; כתר המלך ואבן האזל על הרמב"ם הלכ' ביאת המקדש פרק א, הלכה א, וז"ל המריה על הרמב"ם, סימן יט, סעיף א, ס"ק ח; טורי אבן על הרמב"ם להרב אלעזר רוקח ב"השמטה" להלכות ביאת המקדש; פירוש רי"פ פערלא לספר המצות לרס"ג, ל"ח רלג; העמק שאלה, שאילתא פא, סי' ו; משנת ראשונים להרב ישראל בארי על הלכ' ביאת מקדש, פרק א הלכה ב; צפנת פענח לויקרא י, ט ושם בהערות הרב מנחם כשר שליט"א.

המלבי"ם סובר ש,לחנם הרעישו כולם על דברי הרמב"ם והאיסור של שאר משכרים לא נובע מאיסור «יין ושכר אל תשת» אלא משום שזה בכלל בעל מום. כך מסביר גם בעל «כתר המלך» בפירושו על הלכ' ביאת המקדש, אבל מלשון הרמב"ם בספר המצות לא משמע כך שהרי שם כתוב: «ויש חלוק בעונש לאו זה, כי שתוי יין... חייב מיתה בידי שמים ואם שתה מן המשקים המשכרין וזלה יין ועבד, חייב מלקות לבד ולא מיתה». לעומת המפרשים שהסבירו למה הרמב"ם פסק כרבי יהודה בניגוד לדברי הגמרא «אמר רבי יהודה בר אחותאי הלכה כרבי אלעזר» וקרי רב עליה דרבי אלעזר 'טובינא דחכימי'» (כריתות יג ע"ב) — מוכיחים מפרשים אחרים שהרמב"ם פסק כרבי אלעזר, על פי פירושו של רב אחאי גאון בשאילתות, ויקרא, סוף שאילתא פא: «ברם צריך שאר משכרין מי אית ליה לר' אלעזר אי לא, כיון דאפקיה לשכר דרך שכרותו, שאר משכרין לית ליה או דלמא אית ליה לדרך שכרותו ושאר משכרין נמי ומחמר טפי מרבי יהודה דמחייב נמי מיתה, ת"ש דאמר רב אכל תמרים אל יורה ומדאמר רב הלכה כרבי אלעזר ואמר רב

מנחת חינוך קושיה חמורה על הטור, שהרי לכלל הציג לכאורה נעלמה ממנו מחלוקת זו בספרא ובגמרא והוא אף מקשה על הרמב"ם. ואיני מבין למה יהיה חלוק בין יין לשאר משכרים". ובעל מנחת חינוך מסיים ב"וצריך עיון גדול".

בכל זאת נראה שהמחלוקת הנ"ל בספרא ובגמרא לא נעלמה מעיניו של רבנו יעקב. כבר גדולי הראשונים, הרמב"ן והרשב"א, עמדו על המחלוקת הזאת ודנו בפסקו של הרמב"ם, וכל זה לא נעלם, ח"ו מבעל הטורים. נבין את דברי הטור כאשר נדע שהוא אינו שואל כאן שום קושיה על הרמב"ם אלא אך ורק על הרמב"ן; ראינו כבר למעלה שהטור מביא פירושים רבים מתוך פירושו של הרמב"ן בלי לציין זאת במפורש ובהקדמתו לפירושו הדגיש הטור דרכו זו. גם כאן, בפירושו על "יין ושכר אל תשת", ציטט הטור את הרמב"ן בלי להזכירו. בפירושו הביא הרמב"ן את שיטת רש"י "יין דרך שכרותו", הסביר את פי' רש"י ומוסיף: "וכן הדבר לפי דעתי אבל על דעת הרב ר' משה על שאר המשכרים באזהרה ושכר כפשוטו". למרות שהרמב"ן מסכים עם פי' רש"י (כרבי אלעזר וכמסקנת הגמרא בכריתות) הוא מוסיף נימוק פרשני לטובת שיטת הרמב"ם בכותבו שאם נפרש, לפי שיטת הרמב"ם, שהאיסור חל גם על שאר משכרים, אז "יהיה שכר כפשוטו". בכך הוא מודה שפשוטו של מקרא מתאים יותר לפסקו של הרמב"ם, שהאיסור חל באופן כללי על "יין ושכר". על הוספה זו של הרמב"ן — "ויהיה שכר כפשוטו" — מקשה הטור קושיה נכונה שגם לפי שיטת הרמב"ם אי אפשר להגיד ש"יהיה שכר כפשוטו", שהרי גם הרמב"ם מודה שעל יין יש עונש מיתה בידי שמים ואילו על שאר משקין משכרים יש רק אזהרה. לכן הקשה הטור על הרמב"ן. "ואיני מבין למה יהיה חלוק בין יין לשאר משכרים" ושאינו לטעון שפשוטו של מקרא מתאים יותר עם הרמב"ם. אם נוסיף לפני פירוש הטור רק את המילים "כתב הרמב"ן" נבין נכונה את דבריו: "יין ושכר". [כתב הרמב"ן] פי' רש"י "יין דרך שכרות" ולדעתו לא נצטוו על שאר משכרים והרמב"ם כתב 'על שאר המשכרים אזהרה, ויהיה שכר כפשוטו [עד כאן פירוש הרמב"ן] ואיני מבין, למה יהיה חלוק בין יין לשאר משכרים".

נסכם אפוא: "ואיני מבין" של הטור מוסב אך ורק על "ויהיה שכר כפשוטו" שבפירוש הרמב"ן<sup>1</sup>, וכזה מתורצת לפענ"ד תמיהתו של בעל מנחת חינוך.

אכל תמרים אל יורה, שמע מינה אית ליה שאר משכרין נמי וכן הלכתא. נראים הדברים שדברי הרמב"ם בנויים על פירוש השאלות שגם ר"א אוסר שאר משכרים, אבל אנו מוכרחים לאמר שהרמב"ם גרס קצת אחרת ב"שאלות" ולא גרס "ומחמר ספי מרבי יהודה דמחייב נמי מיתה". גרסה כזאת מוזכרת אצל הראשונים.

14 בלשון "ואיני מבין" מקשה הטור על הרמב"ן גם בפירושו לבראשית לו, כב; ויקרא כה, א; דברים יב, ח.

## המימד הנוסף

מתתיהו מונק: המימד הנוסף —  
נתיב ליהדות. ההפצה בידי הור  
צאת ראובן מס. ירושלים,  
תשכ"ג.

מצוות התורה אינו מתקשה בדעות וב-  
התנהגות שנגלה ונסתר משמשים בהן  
בערבוביה. אדרבה, חיי האמונה והמצוות  
עצמם מביאים אותו בהתמדה לידי „מגע“  
עם עולם הנסתר, עולם הקדושה והכפרה,  
עד כדי טשטוש הגבולות בין שני העו-  
למות, ועד שלעתיים נסתר נעשה לו  
כנגלה.

גדולי המחשבה היהודית, מרב סעדיה  
גאון ועד לימינו, עסקו בהסברת מצוות  
התורה ואמונותיה בעיקר לאלה מבני  
דורם אשר ביקשו להסביר להם גם  
את עולם הנסתר ביהדות בעזרת מושג-  
גים השאולים מעולם הנגלה. משום כך  
הסביר הרמב"ם לקוראי „מורה נבוכים“  
את טעם הקרבנות בדרך „ראציונאלי“,  
בעוד שלגבי לומדי „משנה תורה“ יכול  
היה להסתפק בציון שרשם המיסטורי.  
משום כך אנו מוצאים נסיונות להסברת  
טעמי המצוות בדרך הסימבוליקה דוק  
אצל אותם גדולי המחשבה שפעלו בחוגים  
יהודיים שהיו מצויים אצל החכמה והפיי-  
לוסופיה, כגון בעלי „נפוצות יהודה“,  
„מלמד התלמידים“, „עקדת יצחק“ ו„כד  
הקמח“, וגם הרמ"א ב„תורת העולה“  
אינו יוצא מכלל זה. ההסברה הסימבו-  
לית של טעמי המצוות מוותרת על הט-  
עמת הקשר הסיבתי בין עולם הנגלה  
ועולם הנסתר, ומפנה תשומת לב האדם  
אל התועלת המוסרית והאמונתית הצפויה  
לו עצמו מקיום המצוות ע"י ההתבוננות

מאז ומתמיד עסקה מחשבת היהדות  
בשאלת התיחסותם ההדדית של שני  
תחומים: תחום התבונה ותחום המיס-  
טורין. תחום התבונה הוא עולם הנגלה,  
הניתן להבחנה ולבדיקה על ידי השכל  
האנושי בעזרת החושים והנסיון. תחום  
המיסטורין הוא העולם הנסתר מעיני  
השכל ואין הוא נתפש בדרך כלל על-ידי  
החושים והנסיון האנושי. על קיומו של  
עולם נסתר, על המתרחש בו ועל הקש-  
רים בינו ובין עולם הנגלה אין אנו  
יודעים אלא באמצעות המסורת והקב-  
לה מדורות קדומים, ומקור ידיעתם של  
הללו הוא בהתגלות על-אנושית ועל-  
ארצית.

כל העוסק בתורה, במצוותיה ובתו-  
רותיה, מתנסה במעברים בלתי-פוסקים  
מעולם הנגלה לעולם הנסתר. כשרות  
המטבח היהודי, למשל, דיני איסור והי-  
תר — עניינים שבנגלה הם, ותחום  
קיומם — המציאות הראשונית והיומיו-  
מית של תזונת האדם. אולם המושג  
היסודי של „טמטום הלב“, אשר לפי  
חז"ל הוא תוצאה מידית מאי-קיום הדי-  
נים האלה, מושג זה אין אדם מגיע אליו  
דרך היסק הגיוני הנשען על תצפית,  
נסיון וחישוב שכלי. באמרנו „מאכלות  
אסורים מטמטמים את הלב“, אנו עוברים  
מעולם הנגלה לעולם הנסתר. הוא הדין  
לגבי מושגים כגון טומאה וטהרה, כפרה,  
קדושה וכדומה. האדם המאמין והשומר



מאכלות אסורים, כלאים. הקושי הוא בכך שהסתכלות-המרחב של האדם מוגבלת לשלשה מימדים, ואלו דעות ומצוות אלה לא זו בלבד שהן מניחות מציאותו של עולם על-חשושי, "מימד נוסף" בלשונו של המחבר, אלא יסודן בהנחה שהאדם עצמו מצוי באותו מימד, ורישומן של פעולותיו ניכר לא רק בשלשה המימדים החושיים אלא גם ב"מימד הנוסף", וכן קיים מגע תמידי בין המתרחש ב"מימד הנוסף" ובין עולמו החושי של האדם. דרך הסברתו של המחבר יוצאת מן ההנחה שהסתכלות-המרחב התלת-מימדית של האדם היא רק אחת האפשרויות של הסתכלות האדם והתבוננות בו ובעולמו. לא ההגיון ולא הנסיון מונעים מן האדם את אפשרות ההסתכלות הארבע-מימדית, הכוללת את "המימד הנוסף" של העולם העל-חשושי. אדרבה, לא פעם מתנסה האדם בחווייה שבה הוא חש מעין תחושה של מגע עם "המימד הנוסף". כיון שכך, הרי לא יקשה לקבל ולהבין כאמת אפשרות הסתכלותו של האדם בפעולה ניסית של הקביה, נוכחותו הניסית בשעת התגלות ה', והשפעתם של מעשי המצוות על האדם המקיים אותם ושל מעשי העבירות על האדם העובר אותם. כל אלה אפשריים כיון שהאדם מצוי כל הזמן ב"מימד נוסף", הקיים במציאות, מבלי שהוא נתפש ע"י פעולות החושים התלת-מימדיים.

דומה שהמחבר מצליח להראות ש"אמנם דרך התורה ודרך התבונה עשויות לעלות בקנה אחד". מי שמוכן ללכת בדרך זו בהדרגת המחבר, צפונות לו בספר קטן-הכמות זה פנינים לא מעטות בהסברת אמונות ודעות וטעמי מצוות. יש כאן תרומה נכבדה לחיזוק אמונתו של המאמין. שאלה אחרת היא אם דרכו

בפריטהן-סמליהן. אין פלא שגם רש"י הירש נזקק במדה רבה להסברה סימבולית של טעמי המצוות, שכן הוא היה בראש וראשונה מחנך, והוא ביקש לחנך את בני דורו על פי דרכם הם, כלומר על פי אותה דרך שהם היו מסוגלים ללכת בה.

איזו דרך בהסברת טעמי המצוות קרויה לרוח בני דורנו? שאלה זו נדונה רבות בשנים האחרונות. דומה שקיימת נטיה מחודשת להיוקק לתורת הסוד ועדים לכך כתבי הראי"ה קוק וצ"ל והרא"א דסלר וצ"ל, שרבים מעיינים בהם בימינו. לכאורה אין דבר זה מתמיה בתקופה שבה נתמעט העיסוק בחכמה ובפילוסופיה בין לומדי התורה, אך לא אמתו של דבר נכון יותר ליחס פנייתי עורף זו מן התפישה ה"ראצינאלית" של עולם הנסתר למגמה להפריד הפרדה אכסיסטנציאלית בין עולם הנסתר ועולמם הנגלה, ולחדור אל שני העולמות בעזרת המושגים המיוחדים לכל אחד מהם. הפרדה כזו מורגשת גם בתחומים אחרים, רעיוניים וחברתיים.

והנה נתעשרנו בזמן האחרון בנסיון מענין ומקורי של הוגה דעות חרדי ותיק ר' מתתיהו מונק בלונדון, להסביר את היהדות לאלה "המותחים ביקורת על התורה והמצוות". הללו מתיחסים בספקנות אל "עולמות על-חושיים", כיון ש"אצלם מוחזק כאמת מה שמושג לאדם על ידי חושי ועל ידי שכלו" (מתוך "הערות מבוא"), לפיכך קשה להם להשיג לים עם קיומן של תופעות על-חושיות, התופשות מקום כה מרכזי בעולמה של יהדות, כגון הנסים, ההתגלות האלקים, הנבואה, שכר ועונש. אף מצוות מעשיות רבות נתקלות אצלם בחוסר הבנה, וביחוד אותן מצוות אשר בולט בהן היסוד העל-חשושי, כגון דיני טומאה וטהרה,

של המחבר עשויה לפתוח שערי האמונה לשאינם מאמינים. הללו מבקשים „אות ומופת“, הוכחה חותכת לקיומו של „המימד הנוסף“ וזאת אין ביד המחבר לתת, כמובן. אפשרות קיומו של „המימד הנוסף“ מוכחת, אך לא ודאותו המדעית. ספק אם בן־דורנו, הממונע ע"י יצריו יותר מאשר ע"י תבונתו יתחיל להאמין ולקיים מצוות. משום שהוכחנו לו שקיימת אפשרות הגיונית ומדעית שאמנם מצוי „מימד נוסף“ שבו אנו חיים תדיר, וש־אפשר בהחלט שפעולותינו ומחדלינו משפיעים ומושפעים בהקשר של מימד זה. שמענו שאפשר בהחלט שהעישון מזיק לבריאות, אך לא שמענו על בית חרושת לסיגריות שפשט את הרגל... ברם, המבקש חיזוק לאמונתו ולהבנתו

את טעמי המצוות, וכן התוהה בדרך חייו ומבקש הדרכה לעולמה של יהדות, יפיק תועלת וברכה מדרך הסברתו של המחבר. ביהוד יש ליעץ למורים ולמד־ריכי הנוער הדתי המשכיל לעיין בה. המחבר הנכבד שימש שנים רבות מורה בבית הספר התיכון ע"ש רש"ר הירש בפרנקפורט, ותלמידים רבים זוכרים ב־חיבה ובהערצה את דמות אישיותו הקור־סמת והלוהטת. ר' מתתיהו מונק הוא אחד האישים המעטים והמיוחדים מבית מדרשו של רש"ר הירש, החיים אתנו היום, שלא פסק פומיה מגירסא דאז, כלומר מן ההגות התורתית בדרך החיים, תוך גיוס הישגי המדע והשיטה המדעית לשירות התורה והאמונה.

כה לחי!

הישיבות היו קסועות וכל הקהלות היו מתנדבים להעמיד שם התלמידים בכבוד גדול עד שבכל הארצות היו מהם הרבה שולחים בניהם ללמוד וכשלוּמדים כל דרכם לפי רצונם היה כל אחד שב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו, ומתוך כך מלאה הארץ דעה את ח'.

המאירי : פתיחה למסכת אבות

כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן

שאם אין לו לאדם אלא פת חריבה שיטבול במלה. אע"פ כן אל ימנע עצמו מלעסוק בתורה ואם הוא עשיר כל שכן שיעסוק בתורה וטוב לו כדי שינחל שני עולמים.

מחזור ויטרי: פרק ו משנה ד

### מסורת סיג לתורה

נראה לי לפרש שהיא סיג להמתפרצים מחכמים בעיניהם לעשות „טעות סופר“ בכתבי הקודש במקום אשר הלשון דחוק לפנייהם לפרשו כפשוטו או שהוא נגד כללי הדקדוק או אם נמצא איזה סתירה ממקום למקום ובפרט בספר דברי הימים אשר הוא בעיניהם כעיר פרוצה ושם „תורה“ כולל כל ספרי תנ"ך. חידושי הרש"ש: פרק ג משנה יג

### אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות

והבן איך הפליגו חכמים באהבת המלאכה, בפרט כאשר אוהב לעשות מלאכה כמו שאמרו „אהוב את המלאכה“ ורצונם לאמר שעיקר המעלה כאשר אוהב את המלאכה ולא אמר „בחור לך המלאכה“.

מהר"ל מפראג: פרק א משנה י

### המחלל את הקדשים אין לו חלק לעולם הבא

שלדעתו הנפסדת אין שום קדושה בעולם והכל כחולין גמורים וכאפס ותהו נחשב לו אפילו היותר קדוש בעולם. ואין דברי התנא יוצאים מידי פשוטם. כי לדעתו המושחתת אין אלקים ואין עבודה, אין קרבנות ואין תודה, כי אין מנהיג לבירה וכל הקדשים כחולין גמורים הם.

תפארת ישראל: פרק ג משנה יא

### אלישע בן אבויה אומר: הלומד ילד למה הוא דומה וכו'

מצאתי כתוב בפי' ספר קהלת שחבר החכם השלם הר"ר משה גלנטי נ"ע על פסוק „טוב אחרית דבר“ וזה לשונו: „בא וראה כמה איכא בין תלמיד חכם שסרח לעם הארץ שכששמע אלישע אחר מטלפי הסוס שרבי מאיר הגיע עד תחום שבת לא רצה שיחטא על ידו. וראיתי כתוב בספרי הגאונים שבשכר זה זכה שיוזכר שמו בפרקי אבות; אלישע בן אבויה נקוב שמו אצל חסידי עולם ואין הקב"ה מקפח שכר כל בריה“ עד כאן.

מלאכת שלמה: פרק ד משנה כ

הם אמרו שלשה דברים: הוּו מתונים<sup>1</sup> צדיק<sup>2</sup> והעמידו<sup>3</sup> תלמידים הרבה ועשו סיג לתורה

כל זה הוא סיבה להגדיל הפלפול והחקירה בישראל. ופירוש „הוּו מתונים בדין“ שלא תצא הוראה בשקול הדעת אלא להטיל ספקות ולחקור ולהעמיק עד שיבא להכרעה ברורה. וגם על ידי דבוק תלמידים ושאלותיהם הרבה תורה וחכמה יוצאת כידוע מאמר ר”ח בתענית דף ז „ומתלמידי יותר מכולם“. עוד הזהירו לעשות סייגים לתורה, היינו אסמכתות וגורות דרבנן ועי”ז מתרבה הדעת והחקירה מהו דאורייתא ומהו דרבנן.

הנצי”ב: קדמת העמק, פרק א סעיף ח

### והעמידו תלמידים הרבה

נראה לי שהוא אומר „והעמידו תלמידים“ להעמידם על רגליהם, כלומר בהבנת אמתתה של תורה שזוהו עמידה וקיום, ושקר אין לו רגלים וכדרך „כמעט נטיו רגלי“, מפני שר”ל „הרבה“, לפיכך הוצרך להזהירו על ההעמדה שאע”פ שיהיו הרבה, עם כל זה יהיה הלמוד באופן שיהיו עומדים על האמת כי זולת זה אין זה העמדת תלמידים אבל הם הוויים שוכבים בתרדמת האולת. ויצא לנו מכלל הדברים הללו שאין אנו מקיימים המוסר הזה אלא כשמלמדים האמת והצדק, לא זולת.

תוספות יום טוב: פרק א משנה א

### התורה נקנית... במעוט דרך ארץ

כל חיי הפרט והכלל עלי אדמות מהוים נושא ללימוד התורה. התורה רוצה להאיר ולשפר כל פעולות האדם. לכן אסור להזניח את המצוה להכיר את כל שטחי פעולות החברה ולהתעסק בבעיותיה. התעסקות זו מקנה לאדם אוסף בלתי ישוער של ידיעות באותם דברים שהבנת התורה מותנית בהם, אבל גם כאן מוכרחים למעט, אם נרצה לשמור על זמננו, בהירות הבנתנו, ושקול דעתנו, ללימוד התורה. הרב ש. ר. הירש: פרק ו משנה ו

### הפך בה והפך בה דיכולא בה

והסתכל נא מה עלתה לאומות הקדומות אשר עלו מאד בסולם הפלוסופיא מאה חוקים. כמעט כבשו כל העולם בחכמתם מה היה סופם ואחריתם? מי לא ידע מחכמת מצרים (שזוכרת גם בכתוב) שהגדילה לעשות לה שם בארץ לא יהל שם ערבי ועתה היא נוה שודדים. וארץ כשדים המלאה לה חכמים מחוכמים ועתה היא נוה רועים ומדרשיהם גדרות צאן. איה מעוז אריות הפלוסופיא בארץ יון אשר מלאו מחכמת בני קדם ושמע חכמת יונית הלך בכל הארץ להכניע כל יושבי תבל תחתיה. לפניו תכרע כל אומה ולשון, עתה מעון תנים ואע”פ שלא נצטוו על למוד התורה נעקרו מן העולם ולא עמדה להם חכמתם, על אחת כמה וכמה אנו שיש לנו חכמה אמתית בטוחה שנתנה לנו על מנת שנעסוק בה כל ימינו ולא בזולתה.

הרב יעקב עמון: פרק ה משנה כב

ידוע שהצמא למים אין מניחין אותו לשתות הרבה בפעם אחת אלא מעט מעט ואם שותה הרבה מזיק לו, ומעין דוגמא הוא בלמד מהרב שאם ירבה ללמוד הרבה ושהרב ישפיע לו הרבה, הוא דומה כתינוק יונק אשר אם יבוא לו חלב הרבה בבת אחת יחנק וצריך לאט לאט. וז"ש 'והוי שותה בצמא את דבריהם' כלומר מעט מעט ולא הרבה בפעם אחת שיויק לו דוגמת הצמא, כן יזהר ללמוד שיעור שיוכל לעמוד בו.

הרב חיד"א: זרוע ימין, פרק א משנה י

שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב ליצים

והיינו דוקא כשיושבים ואין להם עסק כלל לדבר בו ועוסקים בדברים בטלים, אבל אין הכוונה על היושבים ומדברים בעניני העולם הצריכים, דאם כן לא שבקת חיי לכל בריה, זוהי מדת רבי שמעון בר יוחאי ובנו כשיצאו פעם אחת מן המערה והחזירו אליה שיצאה בת קול ואמרה "להחריב עולמי יצאתם".

הרב יעקב עמון: פרק ג, משנה ב

הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה

בהיות האדם טרוד בעניני עולמו, הנה מחשבותיו אסורות בזיקי המשא אשר עליהן ואי אפשר להן לתת לב אל המעשה. והחכמים ע"ה בראותם זה אמרו "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה" כי הנה העסק מוכרח הוא לאדם לצורך פרנסתו, אך ריבוי העסק אינו מוכרח שיהיה כל כך גדול עד שלא יניח מקום אל עבודתו, על כן נצטוינו לקבוע עתים לתורה.

מסילת ישרים: פרק ה

יגיעת שניהם משכחת עון

מלאכה, ככל מעשה טרחה הדורש התרכויות ויגיעה, יש בכוחה להרחיק מהאדם את מחשבות התאוה, כאמרם ז"ל "משכחת עון". אבל מצד שני הרי תוכנה הוא בדרך כלל גשמי ועל כן ממילא מרחקת היא גם את הפנימיות הרוחנית ומבטלת את האדם מתורה.

הרב א. א. דסלר: מכתב מאליהו חלק ב' עמ' 58

אהוב את המלאכה

כפי מעלת האיש כך הוא מוסר שלו, לפיכך בא להזהיר כאן שיאהב את המלאכה כי הוא דבר גדול שתולה בו עיקר גדול, בפרט אצל החכמים, לא בלבד השלימות אשר הוא מגיע מן המלאכה, יותר על זה כבוד שמו ית' שראוי שמו ית' אהוב בעולם על ידי חכמים בפרט.

מהר"ל מפראג: פרק א משנה י

אף שלכאורה דיני הקנין והנדה כל פרטיהם הוא לפי כללי החשבון כמ"ש במס' קנין כמה דברים ע"פ חשבון וכן בנדה ימי הזיבות והנדות והטועות והוה אמינא שלא הוצרך להם בתחלה רק הכללים וכל הפרטים נעשו על ידי כללי החשבון, לזה אמר קנין כו' הן הן גופי הלכות, ר"ל שניתנו מסיני ואם כן הוה אמינא שחשבון תקופות וגמטריאות גם כן גופי הלכות, לזה אמר תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה.

באורי הגר"א: פרק ג משנה כג

### בעשרה מאמרות נברא העולם

לא במאמר אחד ברא שדיי את הכל, את כל יצור ויצור ואת כולם יחד שאלמלי כן היה כל יצור תלוי בהויתו, בחייו ובפעולותיו רק באופן בלתי אמצעי בדבר ה', ולא היו היצורים נושאים אחד את השני ומקימים ביניהם השפעת גומלין. על כן ברא הקב"ה את עולמו בעשרה מאמרות, בעשר דרגות התפתחות יצר את שפע כחותיו, צוה עליהם להתלכד יחדיו ולפעול כפי דבריו, ואחר כך הבדיל ביניהם כדי שאחד ישא את השני, ואף אחד מהם לא יכיל בקרבו רק את אמצעי חיותו ופעולותיו אלא יקבל אותם מיצור אחר לו ויפיצם בין יצורים אחרים. הרב ש. ר. הירש: אגרות צפון, מכתב ג

עו פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן. יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתבנה עירך במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך

ומן הטובות שחנן הש"י לזאת האומה שיש להם בושת פנים וכן אמרו שמופתי זרע אברהם שהם ביישנים ורחמנים וגומלי חסדים ואמר „ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו“. וכאשר סיפר זה מעלות הבושת, בקש ואמר ה' אלקינו כאשר חננתנו זאת המעלה, כן תחננו להבנות עירך במהרה בימינו. רמב"ם: פרק ה משנה כ

### כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם

האומר דבר בשם אומרו הוא גם כן מביא גאולה לעולם כאשר מחזיר הדברים שהם ביד אחר אל מי שהדברים שלו ויצאו הדברים מרשות אחר אותם שהיו תחת ידו ומחזירם אל מי שהדברים שלו ולכך על ידו גם כן הגאולה של ישראל כי ישראל היו תחת אחרים ועל ידו ראוי שיחזרו ישראל אל מי שהם שלו וישראל הם של הקב"ה בודאי ולפיכך כאשר אומר דבר בשם אומרו והוא מחזיר הדברים מרשות אחר אל רשות מי שהדברים שלו, גם כן ראוי שעל ידו תהיה הגאולה ויצאו ישראל מרשות אחרים אל מי שהם שלו ואם אין מביא גאולה גמורה הנה מביא דבר הרוחה שכל הרוחה מיד האומות ומיד המושלים הכל גאולה הוא.

מהר"ל מפראג: פרק ו משנה ו

אף על פי שהמלך לפעמים בלתי כשר כמו שקרה ברוב מלכי בית שני והוא אולי גוזל וחומס, מכל מקום ראוי להתפלל בשלומו כי אז יטיל מוראו ולא יסכים שיגזלו העם זה את זה ובזה מסיר החמס מבין המון העם.

הרב עובדיה ספורנו: פרק ג משנה ב

גלות בא לעולם על עובדי עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים ועל שמיטת הארץ

לפי שהיתה הארץ הנבחרת עשוקה מבני ישראל במונעם ממנה שביתתה ולכן היה זה גם כן מענין עבודה זרה שמורה על כפירת פנת החדוש והמחדש הרצוני ית' וזה היה גם כן ממין גלוי עריות כי גלו את ערות הארץ וגם שפיכת דמים כאילו בעבודתה בשנה השביעית היתה רציחתה, והיא סבת הגלות כמו שאמר „והארץ תעזב מהם ותירץ את שבתותיה“.

הרב יצחק אברבנל: פרק ה משנה ט

אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם

...אמנם המשתדל להשיג בהם חיי שעה ותכליתו מכוון בזה להוסיף לקח עיון מעשה לעצמו או לזולתו אין זה אלא כמשתמש בכלי קודש לעבוד עבודת קודש...ועל זה הדבר אמרו ז"ל שגזורי גזרות בירושלים ומלמדי הלכות שחיטה וקמיצה לכהנים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ועל זה הדבר צוה הוא יתברך לתת מתנות תרומות ומעשרות.

הרב עובדיה ספורנו: פרק ד משנה ה

---

כל טורח שאתה טורח באדמה בחרישה וזריעה הוא כדי להוציא ממנה פירות, כן כל מה שאדם טורח בעניני גופו הוא כדי לקיים הנשמה, ופרי מעשה כל היום, עת התפילה, ופרי מעשה כל השבוע, יום השבת.

מתוך תוכחת רבנו יעקב בן הרא"ש לבניו

---

## כרך ד,

### רשימת המאמרים בכרך ד, גליונות א—ד

שם המחבר	שם המאמר	הגליון היעמוד
אויערברך, הרב משה	על אודות מכללה חרדית לבנות	ג 1
בן חיים, מנשה	עקרי תורת ישראל במשנתם של הראשונים	ב 46
בן ישר, מנחם	דברות ראשונות ודברות שניות	ב 19
ברויאר, מרדכי	פרקים בתולדות רבי שמשון רפאל הירש	ב 7
ברויאר, מרדכי	המימד הנוסף למתתיהו מונק	ד 55
דסלר, הרב א.א. ז"ל	מכתב על „תורה עם דרך ארץ”	א 61
הירש, הרב ש. ר. ז"ל	אופיון הלאומי של הסליחות	א 3
זוסמן-סופר, הרב ש. א.	על ארגון היהדות החרדית בהונגריה	ב 4
כהן, י. יוסף	תשובות „מראה יחזקאל” לר' יחזקאל פאנעט	
	זצ"ל	ב 34
כהן, י. יוסף	העיוור בהלכה	ג 3
כהנא, הרב קלמן	תורה שבכתב ותורה שבעל פה	א 7
כהנא, הרב קלמן	לדרכה של יהדות התורה באשכנז	ב 1
כהנא, הרב קלמן	תשובת ר' יהודה מודרן בענין חמץ שעבר עליו	
	הפסח	ג 34
כהנא, הרב קלמן	שור סיני — בכמה	ד 31
לוי, ד"ר יעקב	זכרונות נעורים מק"ק „עדת ישראל” בברלין	ד 3
עטלינגר, הרב יעקב ז"ל	על מה אבדה הארץ	ד 1
עמנואל, יונה	גליון הש"ס לרעק"א — מהדורת הרב שעוועל	א 39
עמנואל, יונה	שו"ת שרידי אש להרב י. י. ווינברג, חלק ב	א 47
עמנואל, יונה	החס לאומות העולם ולחכמות כלליות בספרי	
	בעל תוי"ט	ב 50
עמנואל, יונה	יסודות הלכות שבת להרב מ. ח. שלנגר	ג 47
עמנואל, יונה	פירוש הטור הארוך על התורה — מהדורת	
	הרב י. שטרן	ד 42
פרדס, הרב חיים	ותוספתו מעט מאלקים	ג 29
קופרמן, הרב יהודה	עיון בפירוש רש"י על התורה	ב 13



שם המחבר	שם המאמר	אתר דעת - מכללת הרצוג	הנליין העמוד
קופרמן, הרב יהודה	הוראת התורה במסגרת בית הספר העל-יסודי	ג	17
קופרמן, הרב יהודה	כנ"ל, מאמר שני	ד	16
קוק, הרב א. י. ז"ל	קריאה לתלמידי הרב הירש ז"ל	ג	55
שטיין, שמחה ב.	עברית לעברים	א	23
שלוזינגר, הרב מאיר	המלטה בשבת	א	18

#### שוניות

חנוכה — דברי מחשבה	ב	60
על פטור הנשים ממצות עשה שהזמן גרמא	ג	52
פרקי אבות — לקט עיוני	ד	58
מלון ישראלי : „כפיה דתית“	א	35
מלון ישראלי : „מדינת חוק“	ב	26
לקט תגובות על ספר הרב ש. ר. הירש משנתו ושיטתו	א	54

רשימה זו אינה כוללת מאמרי תגובות על מאורעות הימים.