

הפעיון

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

- 1 ממנה היה מדליק ובה היה מסיים / רבי יהונתן איבשיץ זצ"ל
- 4 על מלת „טרע“ בתורה / הרב יחיאל יעקב ווינברג
- 10 גישואי תערוכת / הרב ד"ר אליהו יונג
- 15 מגמותיו של „צמח דוד“ לר' דוד גנו / מרדכי ברויאר
- 28 גדרי רפואה בשבת / הרב יהושע נויבירט
- 33 תוארים בספרי עזרא ונחמיה / שמחה בונם שטיין
- 38 מי התיר תוספת שביעית ? / יונה עמנואל
- על ספרים ועל סופריהם
- 48 ספר „פשוטו של מקרא“ להרב ש. כשר / מנחם בן ישר
- 55 הגם זאת, „חכמת ישראל“ ?
- תגובות
- 57 סוף-שבוע ארוך

רבי יהונתן איבשיץ זצ"ל

ממנה היה מדליק ובה היה מסיים

(חכמות חזוניות ומושכלות — חכמת התורה — רוח הקודש)

יש להבין מה ענין זה 'בה היה מתחיל וממנה היה מסיים' (ע"פ שבת כב ע"ב) ונראה כי שבעה נרות הם שבעה חכמות כי ידוע כי חכמה מכונה בשם נר, חכמת אדם תאיר פניו" ושבעה נרות הם חכמות חיצוניות ונר מערבי היא חכמת תורתנו הקדושה — שכינה במערב — וכל החכמות משתלשלות מתורתנו ושם מקורה ושמה ישובו כי כולם הם נערות המשרתות את המלכה כמו שכתב הרמב"ם שהם לרקחות ולטבחות וכולם צריכים לתורתנו כאשר הארכתי בזה וחברתי ספר מיוחד ועל זה אדני הספר הוטבעו כי כל החכמות הם פרפראות וצורך לתורתנו.

חכמת גימטריה שהיא חכמת המדידה ונכלל בו חכמת המספרים ותשבורת ואלגברא צריך מאוד למדידת עגלה ערופה ומדידת ערי לויים ומקלט ותחומי ערים. חכמת המשקלות שהיא חכמת מיכאניקה צריך לבית דין לדקדק להבין במאוני צדק ועול.

חכמת הראיה שהיא אופטיק צריך ב"ד הגדול לדעת לברר זיופי כומרי עכו"ם כי יעשו בתחבולות ההמה מראות משונות, מורים פרצופים משונים נפלאים ומי שאינו בקי יאמרו כי רוח זרה בתוך המראה וכך היה מקדם הכומרים עכו"ם מטעים להביאם בבית עבודתם כאילו רוח מורה להם מתוך המראה אשר לא ידעה וגם מורה באצבע והם הכומרים היו יושבים בחדרי חדרים וע"י טוב מעמד ומצב המראות כפי תנועתם כן נראה לעם במראה העומד בחדר ואין איש למולו עושה כן ולכך חיוב על ב"ד הגדול לדעת תחבולות ההן לבאר ולברר טעות השוטים אשר היו וכהנה רבות הצורך חכמה זו לעדים שאמרו שעמדו מרחוק וראו המראה אם קשת הראיה כ"כ הולך אם ביושר אם בעקלתון.

חכמת התכונה היא חכמת ישראלית, סוד העיבור לדעת מהלך תקופות ומזלות ולקדש חדשים.

חכמת התולדת שהיא חכמת איצטגנינים ונשתמשו בה חכמים הכלדים היא שער גדול להלכות עכו"ם...

חכמת הטבע אשר נכללה בה חכמת רפואה בכללים צריכה מאוד לחכמת התורה, הן לדעת ולהבחין הדמים דמי גדה אם טהור או טמא והיא חכמה לא שערו כל חכמי רופאי זמנינו ואמרו חז"ל, "טבע דארץ לא ידענא ודמא קחזינא?" (ראה גדה כ' ע"ב), הרי צריך לכך חכמת הטבע ומחקר לרפואה וביחוד לדעת בשפיר, אם מתוך מ' יום או לאח"כ ולהבחין בין זכר לנקבה צריך חכמה הרבה חקירה נפלאה וכלו כל חכמים בחקירתם ולא יגיעו לכך ומכל שכן שצריכין להבחין כאשר יכה איש רעהו אם יש בו להמית, ואם מת אם בשבילו הוא מת, ועל איזה חולה מחללים שבת.

חכמת צמחים ומחצבים, כמה גדול כח חכמים בזה בענין כלאים לדעת שיעור יניקה עד כמה ומה הוא טעם התערובות ואיזה מין מותר בהרכבה ואיזה אסור ובוזה

נכלל טבעות בבעלי חיים לדעת איזה מין יש בו הרכבה או לא ואיזה מין חיה או בהמה.

וחכמת אומנות שקורין כאך (בישול) שדבר בו אפלטון בתקוני אכילות ומזונות וממנה נולדה חכמת הרקחים ואפוסיקין בלשון אשכנז, היא הצריכה להבין טעמי קרבנות, מנחות ונסכים ופיטום הקטורת.

וחכמת אלקימייא ובכללן פידמוס בכל חלקי התכת מתכות ושינוי טבעי מחצבים וכדומה הוא צורך להבין טעמי בנין המשכן והמקדש, איזה לכסף ואיזה לזהב ואיזה לנחושת ולברזל וטעם אבני חפץ באפור וסגולתן וכהנה סתרי הטבע מסתעפים בשרשו.

ובחכמת הציור ונתורד יכירו על בוריה חכמת היד וחכמת הפרצוף ומי שאינו בקי בזה בטוב, לא יבין חכמה הנ"ל על בוריה ובוזה נשיג ענין שיר השירים בתוארי שבח הגוף 'ראשך ככרמל' ופי' 'אתה תחווה' כמ"ש הזוהר.

מחכמת ההגיון ומבטא בנין כל חכמת הדקדוק ונועם מליצה ומופתים אמיתיים ומוזויסים ודברי צחות בתורה ובנביאים.

מחכמת המזגא (מוזיקה) אין לדבר כי היא חכמת השיר ובוזה בנין כל עניני הטעמים ונקודות בשיר השירים ובתורה ונועם מליצות לויים וכדומה לכל פרטי דבריהם והם נגונים ישרים לשמח לבבות להסיר מרה שחורה ולקנות הנפש שמחה שיחול בה רוח אלקית כמעשה הנביאים ומה רב כחה של חכמה זו אשר כל מלאכי מעלה וגלגלי שמים כולם יונגו וישורו בשיר ונגון ונועם כפי סדר טוב הקולות וחצי קולות וכולם יש להם שורש בחכמת אמת וכל תנועה יש לה שרשים וכבר הארכתי גם כן בספרי הנ"ל כיצד היתה כוונתה בתנועות עולמות עליונים בנגנם ובשירים ובתנועתם כפי התנועה והניגון בחכמה הנ"ל בפה ובכלי להשמיע קול אחד.

וכמו כן חכמת בעלי נימוסין שהיא משפט הכולל ושה לכל נפש, הכל צריכין בית דין לידע ולהבחין בין משפט אלקים ומשפט בני אדם ומשפטי אלקים צדקו יחדו ומה שהיה בית דין צריכין לתקן עם המלך אשר במשפט יעמיד ארץ לצורך תיקון המדינה וכהנה רבות אשר הן בכלל שבע חכמות וכולן סניפים לתורתנו והנערות משרתות תורתנו הקדושה ועל זה אמר שלמה, „אחת היא לאמה, ברה היא ליולדתה“ (שה"ש ו, ט).

וזהו מאמרם על הנרות נגד גר מערבי ממנה היה מדליק ובה היה מסיים' והיינו כמו שאמרנו כי ממנו מקור החכמות ובה מסיימים החכמות כי הכל ישובון למקורן כמו הים אשר כל הנחלים הולכים ממנו וכאשר הולכים כן שבים ללכת; וכן הדבר בכל החכמות ממנה מדליק ובה מסיים, כולם טפילים אצל התורה.



אך תדע כי כל החכמות בנויות על הקדמות מושכלות, ראשונות יולידו שניות ושניות שלישיות וכן תמיד המושכלות הראשונות בנויות על החושים ולכך יקרה בהם טעות כי אבות חסאו, בנים אינם לרצון — כי החושים יטעו כאשר יקרא לחוש פתאום קול תוף באזניו ובאמת אין קול ואין קשב; וכן בעינים לפעמים יראה קרוב והוא רחוק, שחור והוא לבן ולכן אף התולדות טעות וזהו הכל מה שמושג על ידי מחקר ושכל המושג ע"י מופתים שכליים; לזה צריך הקדמות כאשר רמז

בוה כמה פעמים בצחות לשונו בעל ספר חובות הלבבות. אבל מה שמושג ע"י רוח הקודש אינו צריך הקדמה ומושכל ראשון והצעה וסדר למוד, רק מושג מעצמו ולכך לא יפול בו הטעות. דרך משל, מי שלא ראה ספינה בלב ימים, הוא חוקר בשכלו להיות מושכל כי ישנם איי הים ואנשים אשר בקרבם באים לשאר ארצות ואם כן, תשכיל מאין באו ועל כן ישפוט בשכלו שיש דבר שיכול לשוט בו בים ויעברו בו אנשים; אחר כך צריך לשפוט בשכלו כיצד יעברו וכיצד יהיה אופן עשית הספינה לבל יטבע בגלי הים וכדומה. אמנם האיש אשר עבר בים וראה ספינה, אינו צריך לשום הקדמה וחקירה. וכן הדבר המושג ברוח הקודש, רואה הדבר מה צריך לחקירה ומושכלות ראשונות.

אבל אמרו שאין רוח הקודש שורה אלא על מי שכבר קנה חכמה ומושכלות בחכמות ובחקירות והשחיו שכלו במשחות השכלית ועשה לשכלו הבנה טבעית לחול עליו שכל הקודש ורוח אלוקית ולכך אמרו 'אין שכינה שורה אלא על חכם' וכו' (ברכות נה ע"א), כדכתיב, 'יהב חכמתא לחכימין' (דניאל ב, כא).



וזה הכל מרומז במנורה ונרות כי כבר אמרנו כי נרות המנורה מורים על חכמות חצוניות ונר מערבי על חכמת התורה וכולם צריכים הקדמות לקנין החכמות ומושכלות ראשונות כנ"ל ולכך צריך ליתן בו שמן שהוא כמו מושכל ראשון והבנה לקנין החכמות וכן אפילו על נר מערבי צריך שמן כמדת חברתה כי גם התורה צריכה מתחילה הבנה טבעית במושכלות וכל החכמות אליה תשובנה להשלים אותה ולכך 'בה היה מסיים' כמו שכתבנו. אבל כאשר כבר היה לתורה הבנה טבעית במושכלות וחכמות כראוי והוא שמן כמדת חברתה, חל עליה רוח הקודש ושפעת שכל הקודש להאיר חשכים בלי הבנה ומושכלות כלל ואינו צריך למופת וחקירה כלל כי רוח הקודש נוסס ואינו צריך להבנה ומושכל עוד. ולכך כאשר כלה השמן בכל הנרות ולא הספיק הבנה טבעית ומושכלות ראשונות להשיג עוד וקצרה יד המושכלות להשיגו, היה נר מערבי דולק מעצמו בלי שמן והיה רוח שמימי ממעל המאיר דבר בלי שמן ומה שקצר יד המושכל להשיגו, השיג בעל רוח הקודש. וזהו ענין נר מערבי שהיה דולק כל היום בלי שמן כלל ובלי הכנה קדימה וטבעית כלל.

ולכן השיג בעל רוח"ק יותר ממה שנלאו חכמי מחקר להשיגו ולמצוא לו מופת כי רוח"ק למעלה ממושכל ולכך היה דולק כל היום בלי שמן כלל. וזהו מאמרם האמיתי 'עדות לישראל ששכינה שורה בישראל' (שבת כב ע"ב) כי זהו מורה על רוח"ק וזהו תכלית ענין נר מערבי ולכך עדות ששכינה שורה וחל עליהם רוח"ק להאיר להם חשכת השכל.

ומה מתקו ונעמו דבריהם, ברוך שבחר בם ובדבריהם.

(יערות דבש, חלק ב, דרשה ז, עמ' מ—מא)

על מלת „פרע” בתורה

במאמר הקודם [המעין, תשרי תשכ"ה] הוחכתי דעת חז"ל שמלת „פרע” תרגמו הוא גלוי הראש. גם אונקלוס שמר בתרגומו את הקבלה המסורה ותרגם בפסוק זה „ויפרע ית רישא דאתתא” וכמו כן תרגמו התרגומים העבריים האחרים, וגם התרגומים האחרים כמו תרגום השבעים ותרגום הפשיטא תרגמו מלה זו במובן של גלוי שער ראשה. ואולם המתרגמים הנוצרים החדשים כמו קויטש ובענטש תרגמו מלה זו במובן של סתירת שער ורשמו לעיין במקומות אחרים שבתורה שבאה בהם מלת פרע, ושם אי אפשר לפרש במובן של גלוי השער, כי אם להיפוך, במובן של גדול שער כמו למשל בפסוק: קדוש יהי גדל פרע שער ראשו (במדבר ו, ה). והראב"ע ג"כ נתקשה בבאור המלה של ופרע את ראש האשה (במדבר ה, יח) וכתב ע"ז: ופרע — נגלה ולפי דעתי יוציא פרע ראשה שהי' מכוסה". ונראה שהוא חושב אותו לפעל נבנה (Denominativ) מן השם פרע. מאותו טעם עצמו מתרגמים גם המפרשים הנוצרים הנ"ל את מלת „ופרע” במובן של סתירת השער והם מתרגמים „פרע” — ויסתור את השער באופן שיוכל לגדל פרע. ובמובן זה תרגמו מלה זו בשאר המקומות שבתורה. ואולם לחז"ל היתה שיטה מיוחדת בזה. לא כל המקומות תרגמו באופן שזה. פעם תרגמו מלה זו במובן של גדול השער ופעם תרגמו אותה מלה עצמה במובן של גלוי ולפעמים נחלקו חכמי ישראל בדעותיהם, זה מפרש ככה וזה מפרש באופן אחר. ודבר זה צריך ברור ולבון. ולשם זה צריך אני להקדים ולהביא את המקומות שבהם באה בתורה מלת פרע ביחס אל השער.

המתרגמים הנוצרים		השבעים והפשיטא ¹	חז"ל ואונקלוס	
קויטש	בענטש			
				(א) גדל פרע שער ראשו (במדבר ו ה) ופרע לא ישלחו (יחזקאל מד כ) במקומות אלה דעות הכל שוות כי המשמעות היא גדול השער.
גדול שער	גלוי שער	גלוי שער	גדול שער	(ב) ראשיכם אל תפרעו (ויקרא י 1) את ראשו לא יפרע (ויקרא כא י)
גדול שער	גדול שער	כניל	כניל	(ג) ופרע את ראש האשה (במדבר ה יח)
גדול שער	סתירת שער	כניל	גלוי שער	(ד) וראשו יהי פרוע (ויקרא יג מה)
גדול שער	גדול שער	כניל	לר' אליעזר: כניל גדול שער לר' עקיבא: גלוי שער אונקלוס: גלוי שער	

1 הפשיטא נמשך תמיד אחרי השבעים וגם בויקרא י, ו נמשך אחריו, לא רק בתרגום המלה כי אם גם בהענתקת הכתוב כולו, והוא מעתיק עפ"י השבעים כאלו הי' כתוב כאן:

הקורא יראה כי המתרגמים האחרים שמרו תמיד מדה שזה לכל המקומות, כל אחד עפ"י דעתו בהוראת מלה זו, ורק חז"ל שינו את מדתם ויצאו לחלק בין המקומות השונים. והיודע להוקיר את חכמת חז"ל בלשון התורה יתאה לדעת את שיטתם בזה ועל מה זה ראו לחלק בין הנראים מדומים.

הנה בשפה העברית אנו רואים אותה ההופעה הלשונית שדוגמתה יש לפגוש בכל השפות בכלל ובשפות השמיות ביחוד, שורש אחד משמש למשמעויות שונות ולפעמים גם מהופכות זו מזו. בשפה הערבית כמעט כל שורש מלותי הולך ומסתעף לתמונות-מלה שונות ולמושגים שונים. את החוט המאגד את המלות בעלי המשמעות השונות ומצרפם לשורשם, אפשר למצוא רק ע"י נתוח פסיכולוגי בצירוף נפש העם יוצר השפה². ואולם יש כי מלה בעלת צורה אחת יוצאת למשמעות רחוקות זו מזו, אשר אין למצוא שום יחס ביניהן ואף לא יחס ההפוך. במקום שיש בין המשמעות השונות יחס ההיפוך לכל הפחות, כלומר שאותה מלה משמשת למשמעות מהופכות זו מזו או נקל מאד למצוא את הפתרון. והפתרון הוא על אחד משני פנים: א) כי שורש המלה הונח לכתחילה על מושג נייטראלי-כללי ואח"כ התפתח ויצא לשני סעיפי-מושג שגורמים כמתנגדים זה לזה. כמו למשל מלת „גמול“ הונח לראשונה על המושג הנייטראלי-כללי: לשלם לאיש כפעל ידו בין לשבט ובין לחסד. ואולם אח"כ התפצלו משורש זה שני מושגים מתנגדים זל"ז, מושג הנקמה והעונש מצד אחד ומושג ההטבה והשכר מצד שני. וכן מלת „לחם“ הונח על מושג מזון ככלל. אצל העברים שהיו עובדי אדמה וחיו מתבואת השדה הצטמצמה מלה זו על מיני מזון שגדולם מן הארץ. ואולם הערבים עם נודד ותועה במדבר שכל מאכלם הי' בשר חיה ועוף, צינו במלה זו את המזון המיוחד להם, את הבשר. ב) בפעלים שנבנו משם העצם אפשר שישמשו למושג החיוב ולמושג השלילה כאחד, לפי שבעיקרם באים להורות את הטפול באותו העצם, שאת שמו הם נושאים. נקח למשל את המלות הידועות: הפעל חטא נבנה משם העצם חטא, ולפיכך הוא יכול לשמש למושג עשית חטא ולמושג התטהרות מחטא כידוע לקוראי התנ"ך. פעל חגר נבנה משם חגורה ומשמש לכריכת חגורה וגם להסרתה מגופו (שמואל-ב, כ"ב, מ"ו — לדעת מנחם בן סרוק במחברתו ויש פירושים אחרים. ואכמ"ל) הפעל דשן ממלת דשן בא במובן של הרחקת הדשן אבל גם במובן החיובי = לעשות דבר לדשן (תהלים כ, ד; אבן עזרא ורד"ק ואבן ג'נאח). הפעלים שרש, סלק וירש ידועות ואין מן הצורך לבארם. ואולם במקום אשר המשמעויות השונות של מלה אחת רחוקות זו מן זו עד כי אין למצוא ביניהם שום יחס, או אי אפשר להניח שורש משותף להם. ובע"כ נאמר כי המשמעויות

ויאמר משה אל אהרן ולאעזר ולאיתמר בניו, „הנותרים“ כמו שכתוב בפסוק י"ב ופסוק ט"ז. ובעלי הביבליא הוצ' קיטעל מחפשי שנויי הנוסחאות לא הרגישו בזה. ואולם ברור כי טעות היתה מלפני התרגומים הנ"ל שנמשכו אחרי הפסוקים הבאים אחריהם מבלי שירדו לעומק פשוטו של מקרא, כי במקום זה מלת „הנותרים“ מיותרת היא שהרי משה מדבר עמהם על מאורע זה של מיתת אחיהם ומוהירם שלא להתאבל ומה צורך יש להטעים שדבר רק אל הנותרים ועיין בספרי דרשות חז"ל.

2 עיקר הדברים פרסמתי בזמנו ב„ישורון“ תרפ"ב, חוברת ג וראה שם בהערות בעמ' 2 — גו ציונים לספריהם של כמה חוקרים בענין זה.

השונות נולדו לכתחילה משורשים שונים, אשר בתחלת בריאתם היו נבדלים זמ"ז גם בהברתם, אלא שבהמשך הזמן נתפשט ההבדל הדבורי עד שאין רשומו נכר עוד בצורת הכתב. וכבר עמדו חוקרי-הלשון על הופעה לשונית זו וכתבו ספרים רבים שהפיצו אור על כמה מלות עמומות ומסופקות כי כמה מלות עבריות המשמשות למשמעויות שונות אפשר לבארן עפ"י הסבה הנ"ל³. והדבר מובן ביותר בשפתנו העברית העניה באותיות הגרוניות ושרוקות. הנה האות העברית ח' מסמנת שני קולות משונים קצת זמ"ז בהברתם, בעוד שהערבי מבדיל בין הקולות האלה גם בסימן שבכתב. חית עם נקודה מלמעלה היא חית חזקה וחית בלא נקודה היא חית רפה. וכן הדבר באות העי"ן שהערבי מבדיל בין ההברות בין בדבור ובין בכתב, והערבי ודאי שהיה מבדיל בהברה בזמן מן הזמנים אבל לא בכתב. והוא הדין באותות הטית והצדי וכו'.

ובמשך הזמן כאשר חדלה העברית להיות שפת דבור ונשארה רק שפת-הכתב נשכח ההבדל הדבורי לגמרי, והטשטוש הקולי גרם לטשטוש ההבנה ולבלבול המושגים. הנה למשל מלת חסד באה בעברית במובן החבה, הרחמים והחנינה וגם במובן הקלון, החרוף והגדוף, כמו בפרשת עריות: „חסד הוא“ (ויקרא כ, י"ז). תרגום, רש"י, רמב"ן ואבן עזרא) וכן פן יחסדך שומע (משלי כ"ה, י). וכבר עמדו רבותינו הראשונים על מלה זו ומשמעותה ההפוכות⁴ והשתדלו לבארה באופנים שונים. הרמב"ם במו"נ ח"ג פ"י נ"ג מבאר כי מלה זו הונחה בעקרה על מושג נייטראלי-כללי, על מושג הפלגת איזה דבר בין לטוב ובין לרע! הרמב"ן ז"ל מבאר את הפעל חסד במשלי הנ"ל בתור בנין בניו משם העצם ומשמש במובן השלילה! ואולם רש"י ז"ל בפסוק הנ"ל וכמעט כל הראשונים ועמם החוקרים האחרונים חושבים כי מלה זו היא אחת שהן שתיים⁵. אחת — בצורתה שבכתב ושתיים — בשורשים שונים זה מזה בהברתן. בשפה העברית אנו פוגשים מלה זו על הרוב במובן החנינה ועשית הטוב. בשפה הסורית והארמית באה עפ"י רוב במובן הקלון והרשע. ואולם בשפה הערבית נשתיירו שני השורשים במובניהם המהופכים והשורשים האלה נבדלים זמ"ז לא רק בדבור כי אם גם בכתב (ראה במלון של גיזיוניוס) ואולם בעברית נמחה ההבדל הקולי והכתבי וזה גרם שמלה אחת בתמונתה משמשת למובנים שונים.

והנה גם המלה פרע באה בתורה במובנים שונים ובהוראות מהופכות זו מזו. המפרשים השתדלו לבאר את ההוראות השונות בתור סעיפי מושג אחד כללי,

3 עיין במלון גיזיוניוס-בוהל הוצאה ט"ז בראש ערך עין שהאריך בזה והוכיח מהעתקה היונית של שמות עצמיים כמו עזה ועמורה ב, „גימל“ שגם העבריים היו מחלקים בהברתם בין עין פשוטה לעין עם נקודה (ג), ועיין בערך עבר, בערך עדר, בערך עול, בערך עור, בערך עלם, בערך ענה IV בערך עצב, עצם ו, ערב IV ועוד ועוד אשר מכולם יש לראות כי שתי ההברות השונות של העין נכתבו בעברית באות אחת.

4 עיין סנהדרין נ"ח שדרשו מלה זו כפי משמעותה הרגילה. וז"ל הרמב"ם: כבר בארנו בפ' אבות שחסד ענינו ההפלגה באיזה דבר שמפליגין בו ושמשו בו בהפלגת הטוב יותר.

5 עיין רמב"ן לפסוק הנ"ל: ולדעתי פן יחסדך שומע, יסיר ממך כל חסד וכו' כמלת לדשני ובכל תבואתי שתרש וכיוצא בהן.

מושג הפריצה, הבקיעה והפלישה (עיין בקונקורדנציא של פירסט) ומתוך מושג זה נסתעפו המושגים השונים, גם במקום שבאה מלת פרע בקשר עם שער הראש (עיין בקונקורדנציא הנ"ל) ואחרים אמרו שהשורש פרע הונח בראשונה למושג הריסת הסדר בין במובן הגשמי (תפריעו את העם ממעשיו. שמות ה, ד) ובין במובן הרוחני (ותפרעו כל עצתי. משלי א, כ"ה) ובמקום שבא בקשר עם שער כונתו להריסת תקון השער בין ע"י הריסות קליעות השער ובין ע"י גדול ורובי נפרו מאד⁶. אין קץ להשערות שנאמרו בזה. ואולם חוקרי הלשון האחרונים בדקו ומצאו כי מלה זו מוצאה משרשים שונים. השורש האחד הונח למושג הפריקה, פריקת עול או פריקת מועקה וסיג ובמובן זה הוא בא בערבית בפעל פרג (בנקודה על העיץ) או למושג הגלוי והסרת המכסה ובמובן זה הוא בא בסורית וגם בשפת התלמוד (כמו, „מל ולא פרע" או, „פרע להם בית השחיטה") וגם בכמה מקומות בתורה לפי דעת קצת מפרשים (וירא משה את העם כי פרוע הוא, כי פרעה אהרן (רש"י) שמות ל"ב, כ"ה. פורע מוסר מואס נפשו (אבן עזרא) משלי ט"ז, ל"ב)⁷. השורש השני הונח למושג גדול השער. במובן זה הוא בא בערבית בפעל פרע (בלא נקודה על העיץ) ומשמעותו מי שמגדל שער ראשו, או ביתר דיוק מי שמניח לשער ראשו שיגדל; וגם בשם התואר אפרע לאיש שראשו מכוסה בשער; ושורש זה נמצא בערבית בפסוק: „גדל פרע שער ראשו" (במדבר ו, ה). ולפיכך כל מקום שבו באה מלת פרע בתורה אפשר לפרשו רק באחד משני פנים הנ"ל, במובן של פריקה וגלוי או במובן של גדול שער, אבל בשום אופן לא במובן של סתירה ופריצה והריסה והפרה כמו שהורגלו בזה רוב האנשים. ובאמת כל הפסוקים מתישבים על דרך זו באופן נוח ומתקבל. הנה למשל הפסוק למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו (שמות ה, ד) משמעותו — אתם עושים את העם בטל וחפשי ממעשיו וכמו שתרגם אונקלוס: תבטלון ית עמא מעבידתהון. אמנם במקום זה באה המלה בבנין הפעיל, אבל גם בבנין הקל יש לאותה מלה מובן זה כמו בפסוק ותפרעו כל עצתי (משלי א, כ"ח) הכונה לעזוב את העצה להניח אותה עזובה לעצמה ולא להשיג בה ועיין רש"י ורלב"ג שם, ועל דרך זו מתפרשים כל הפסוקים הדומים. אולם במקום שבאה מלת פרע בקשר עם הראש או אי אפשר שלא לראות במלה זו את השרש העברי השני הנ"ל במובן של גדול שער. הפסוקים ראשיכם אל תפרעו (ויקרא י, ו), את ראשו לא יפרע (ויקרא כ"א, י)⁸, אי אפשר להם להתפרש אלא במובן של גדול שער, היינו שהתורה הזהירה שלא לגדל את שער ראשיהם וכן תרגם אונקלוס: רשיכון לא תרבון פירוע, וחז"ל במ"ק י" ע"ב למדו: מאן שאבל אסור בתספורת וכו' ויפה אמרו חז"ל בספרא על פסוק זה: „ראשיכם אל תפרעו — אל תגדלו פרע, יכול אל תפרעו מן הכובע (כלומר אל תגלו ראשיכם.

6 עיין ב„בביאור" לשמות ה' ד ול"ב, כ"ה.

7 עיין באבן עזרא שם שכתב: כי הלומד מוסר יכתירוהו ויצפינהו והמתרחק ממנו כאלו יגלוהו ויפרעו, מן „כי פרוע הוא", כלומר פורע מוסר וכו'. וכונתו לפסוק בשמות ל"ב כ"ה ושם מפרש האבן עזרא כמו באין חזון יפרע עם (משלי כ"ט, י"ח) ותפרעו כל עצתי (משלי א, כ"ה) וגם שם מפרש האבן עזרא מלשון גלוי ע"ש.

8 הקראים שנמשכו בדעותיהם אחרי הצדוקים מכחישי הקבלה מפרשים פסוק זה במובן של גלוי הראש; עיין ספר כתר תורה להקראי אהרן האחרון.

ראב"ד) הרי אתה דן: נאמר כאן פריעה ונאמר להלן פריעה, מה פריעה האמורה להלן גדול שער (גדל פרע שער ראשו. ראב"ד); אף פריעה האמורה כאן גידול שער"ו. ומכאן אנו למדים אגב אורחא דרך חז"ל במדת הגז"ש שהיא באה לדון על יסוד מלות שוות וללמוד את הסתום מן המפורש רק במקום שהם דומים וז"ל בענין או בהגיגין או בסדר המאורע או בצורתו. והרי במקום זה שאנו עומדים בו, היו יכולים חז"ל ללמוד בגז"ש מפסוק ופרע את ראש האשה (במדבר ה) ששם פרשוהו חז"ל במובן גלוי הראש, וכמו שתעו באמת המפרשים הנוצרים לדרוש סמוכים מפריעת ראש הסוטה לפריעת ראש הכה"ג (ראה בפירושו של בענטש). ואולם חז"ל ידעו את הדרך המסורה המקובלה לנו בפירוש האמתי של דבורי התורה שהיא מתאימה לגמרי לחכמת הלשון וכמו שיבואר עוד¹⁰. בפסוקים המובאים לעיל מוכיח עומק פשוטם שהם מדברים ע"ד גדול השער ולא על גלוי הראש. ואולם בפסוק ופרע את ראש האשה (במדבר ה, ו) אי אפשר לפרש במובן של גדול שער. הפעל פרע בנוי משם העצם פרע והוא פעל יוצא לעצם הבא מתוכו ומביע את המושג של נתינה לדבר שיעשה מעצמו, הוא מניח לשער שיגדל; ובמקום שפעל כזה בא בלשון צווי אי אפשר לו אלא בגוף ראשון אבל לא בגוף שני. אפשר לצוות לאדם שיתן לשערו שיגדל, אבל אי אפשר לצוות לאדם שיתן לשער של אחר שיגדל. ולפיכך אפשר לפרש, „את ראשיכם אל תפרעו" ואת „ראשו לא יפרע" בתור צווי לגדל שער הראש, לפי שבעל השער הוא המצווה. אבל בפסוק ופרע את ראש האשה שהמצווה הוא הכהן, איך אפשר להזהירו שיתן לשער האשה שיגדל? הלא בפעל זה אינו כלול מושג העשיה אלא מושג הנחת העשיה. והאבן עזרא שהזכרנו לעיל אמנם נדחק בזה וכתב לפרש „ולפי דעתי יוציא פרע ראשה שהי' מכוסה". ואולם ברור כי אי אפשר להכניס מושג ההוצאה בפעל של שורש מלת פרע, ומה גם בבנינו הקל.

והמתרגמים הנוצרים החדשים¹¹ סוברים גם הם שמלת פרע היא מן השורש השני שזכרנו לעיל במובן של גדול שער ולכן נדחקו בביאור הכתוב „ופרע את ראש האשה" ששם אי אפשר לפרש אזהרה לכהן שיגדל את שער האשה ופירשו במובן של סתירת השער. וכונתם בזה, שבשעה שהוא סותר את שערותיה או

9 עיין ברמב"ן שכתב שם דדרשא זו היא אסמכתא בעלמא וכי' ואין פריעה ופרימה באבלות אלא מדרבנן ע"ש. והנה על דרך זה דרשו חז"ל מפסוק ופרע את ראש האשה שבנות ישראל מכסות את ראשו, ובכ"ז פריך הגמ' בכתובות ע"ב: „דאורייתא היא" ע"ש ויש להאריך בזה אלא שאכ"מ.

10 כל הג"ש בחז"ל אפשר לבאר בדרך זה, ולדוגמא אעיר על הג"ש של איסי בן יהודה בפסחים כ"ד: מנין לבשר בחלב שהוא אסור, נאמר כאן כי עם קדוש אתה (דברים י"ד) ונאמר להלן כי אנשי קדש (שמות י"ד) מה שם אסור באכילה וכי'. וג"ש זו נראה לכאורה כרחוקה ללמוד על אסור שלא פורש בתורה ואולם כונת הג"ש היא להוכיח כי אזהרת הקדושה באה רק בדיני שבת ויו"ט, טומאה ועריות ומאכלות אסורות שגם הן מביאות טומאה לגוף האדם אבל לא בעבירות שאין מושג הטומאה שייך בהן. ואם נאמר שהתורה אסרה רק את הבישול או לא שייך אזהרת הקדושה. וזו כונת הג"ש וקצרתיו.

11 מלבד קויטש שתרגם את הפסוק בויקרא י, ו במובן של גלוי שער וכנ"ל ולא הרגיש בסתירת דבריו ופירושויו בשאר הפסוקים.

הם יכולים לגדל חפשי. אבל גם זה דוחק כמבואר למעיין. ואולם חז"ל פרשו את הפסוק הזה באופן פשוט ונוח במובן של גלוי השער בחשבם את המלה, "ופרע" בפסוק זה לילידת השרש הראשון שזכרנו לעיל וכפי משמעותו בשפה הסורית-ארמית וכפי שמושו הרגיל בתלמוד. ובוה לא נחלקו הדעות בין חכמי ישראל ודעות הכל שוות בזה. ואולם בפסוק, "וראשו יהי פרוע" (ויקרא י"ג, מ"ה) יש מקום ספק ולכן נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא וכפי המובא בספרא, וז"ל: וראשו יהי פרוע — לגדל פרע, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר נאמר הויה בבגדים (בגדיו יהיו פרומים) ונאמר הויה בראש (ראשו יהיה פרוע) מה הויה האמורה בבגדים דברים שהם חוץ מגופו אף הויה האמורה בראש דברים שהם חוץ מגופו. (פירוש: שלא תצניף ראשו במצנפת ויתפאר בכובע כשאר בני אדם, אלא יהי ראשו וכו'. — הראב"ד).

ובפירושו הדברים לפ"ד הוא דהפעל, "היה" הוא לפי דעת ר"ע לשון צווי, ומכיון שהוא בא בקשר עם פעל בינוני בע"כ שיש לבינוני זה תכונה של פעל ולא של שם עצם, ומוזה מוכח כי בשורש פרע כלול מושג של פעולה אקטיבית ולא זה של המשכת מצב שהרי יש שני מיני בינונים, בינוני בעל אופי של פעולה ובינוני בעל אופי של שם. זהו האחרון מציין מצב מתמיד ונמשך ואין הצווי חל עליו אבל הראשון מציין פעולה שנעשית, אם ע"י המתואר בעצמו או ע"י אחר בזמן מסוים. וכמובן יוכל הוא להאמר בלשון צווי. והנה גבי פרימת הבגדים בע"כ אתה צריך לפרש בלשון צווי, דהרי אי אפשר לפרש שבגדיו יהיו קרועים כלומר שישארו תמיד קרועים, דהלא הוא צריך ומחויב לקרעם תחלה, ואם אין לו בגדים קרועים, הוא מחויב לקרוע אף בגדיו השלמים. ואתה זקוק לפרש את הצווי של בגדיו יהיו פרומים במובן: בגדיו יהיו = יתהו קרועים, כלומר יקרעו. ומתוך זה אתה למד שגם בפריעת ראש הדבר כן, שהכתוב מכוון למעשה אשר על הצרוע לעשות וזה יתכן רק אם נפרש גדול. ואלה הם דברי ר"ע: "מה הויה האמורה בבגדים דברים שהם מחוץ לגופו, (כלומר דברים שאינם באים מאליו אלא צריכים הם להעשות עכשיו ויהיה פירוש חוץ מגופו כמו חוץ מאליו, ובטוי זה שגור לרוב בספרות המדרשית) אף הויה שנאמרה בבגדים דברים שהם מחוץ לגופו", שהם נעשים ע"י המצורע.

נישואי תערובת

הטעם לאיסור

אין חוק אזרחי או מוסרי, המחייב אדם מישראל לשאת אשה מבנות דתו-הוא, רק משום שהוא או היא מורע יהודי. אין אצלנו מתוסס של גזע יהודי, המוציא אדם אחר מכלל האהבה, החיים, החירות והג- הייה אחר האושר, בשל צבע עורו, שאינו אלא עניין של מקרה. היו כמה לאומנים אבודי התקוה בארץ-ישראל, כנגדם הכריז ואמר הנביא בריתחה, בקוצר-רוח: „הלוא כבני כשיים אתם לי, בני ישראל, נאם ה'“ (עמוס ט', ז).

התורה אינה פותחת בסיפור דברי-הי- מים של העם העברי, אלא של האדם האוניברסאלי, בלא צימצום מכוזן של אפ- ליה בין אדם לאדם. יונה בן אמיתי, בהיותו בדרך מן האמונה אל הרמה הג- בחה של נבואה, קיבל לקח ושיעור באוניברסאליות המוסרית של התורה, באמצעות דבר השם: „ואני לא אחוס על ניונה, העיר הגדולה, אשר יש בה הרבה משתים-עשרה רבוא אדם“ (יונה ד', יא). העברי הראשון בחר בא-ל ונבחר להיות ברכה לכל משפחות הארץ, לטעת את האמונה בכל מקום. וכפירושו של הרשב"ם על „ונברכו בכך כל משפחות האדמה“ (בראשית יב, ג): „ונברכו. לשון מברוך ומרכיב, כלומר יתערבו במשפחתך מש- פחות האדמה“.

בכן נשאלת השאלה, מה הטעם לפסילה גמורה זו של חיתון עם כופרים, תיאסטים, דיאיסטים (מאמינים בא-ל יחיד, אך כופרים בהנהגתו), עם לא-יהודים של כל האק- לימים? התורה נותנת טעם אחד ויחיד לכך לאמר: „פן תכרת ברית ליושב הארץ

וזנו אחרי אלהיהם וזכו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו ולקחת מבנותי לבניך... והזנו את בניך אחרי אלהיהן“ (שמות ל"ד, טו-טז).

אין שום שחצנות לאומית, פוליטית, או חברתית באיסור החיתון עם שלא מורע ישראל. הסיבה לכך דתית טהורה. אנו מתנו אלף מיתות, חיינו חיי-גבורה לאין-שעור למען אמונתנו, זכינו בנצחונות והיה חלקנו באימים תוך מהלך הנדודים בהיסטוריה שלנו, עד ששום יהודי לא יורשה לבקש לו קשרי-חיתון מחוץ למס- גרת היהדות. כי הנה בנישואי-תערובת הדרך הבטוחה ביותר לחורבן עמנו.

יש בנישואי-תערובת משום בגידה בדו- רות הרבים שהיו לפנינו, אשר להם נחשבה התורה כאוצר היקר ביותר, כבאר מים חיים, שאין חיים בלא היא ואך בה בלבד יש משום ערובה נאמנה לחיי-נצח.

אנו היהודים תודעתנו תופסת את מלוא-יכובדה של מערכת התפקידים הד- תיים, מכשרות עד שבת, מעיון-חובה בכתבי-הקודש עד האחריות הסוציאלית שיש לקיימה על-ידי כבוד לזולת, ישרות- דרך ורחמנות (אהבה אימהית). אמונתנו, הדת הסובלנית היחידה בין כל הדתות המזונת-איסטיזם, אינה מוציאה מתוך כלל שלה שום יצור-אנושי שמתחייב לחיות חיים של מוסר. בארץ-ישראל הקדומה כל לא-יהודי כזה זכאי היה ליהנות מן היתרונות של אזרחות וכן מתמיכת העדה כולה, בדברים שבממון ובסיוע של בריות- הגוף ושאר צרכים אישיים, בזמנים של מצוקה, או בשעת-חירום. הגר-התושב (נכרי תושב-קבע) בארץ-ישראל בזמנים

הקדומים לא היה מצווה לקבל עליך את כל התורה, עול היהדות, כדי לזכות באזרחות. שום לא-יהודי לא היה צפוי לדינו של גיהי-נום, עם הסתלקותו מן העולם הזה – רק משום שלא השכיל לקבל עליו את דין התורה.

הואיל וקיבלנו, עוד זמן רב קודם שנתגבש הדבר בניסוחו הקלאסי, כי הח-סידים שבין אומות-העולם יש להם חלק בעולם-הבא (בתוספת הראויה לציון של רב קנאי אחד: „ממש כמו ליהודים“), לא היו למעשה ידועים כלל בקרב העדה הי-הודית כל אותם מעשים משונים של מאמצים מיסיונריים. מי שאינו בן-ברית הוא מעתיר בקשתו על רב מוסמר, בלא כוונות מוסתרות, אך מתוך אהבה טהורה לדתנו, והוא איתן בדעתו ועומד על שלו ומבקש להתגייר, – אף-על-פי שהוזהר בכירור, כי הנאמנות ליהדות מחייבת את הגר לקיום חובות חמורות ותמידיות, בכך, אם הוא נכון באמת ובתמים ובלבב שלם לשאת בעול המצוות, יתקבל לתוך העדה ויחשב כיהודי מלא, שזכות לו ליהנות מן החיבה והנכונות לעזרה שאנו מצויים עליהן ביחסים שבין ישראל לישראל.

כל סיבה אחרת אינה מספקת כדי להת-קבל כיהודי.

צעד לא-הוגן כלפי העם היהודי

החזיון של גישואי-תערובת טבוע בש-לושה פגמי-מוסר שאין-להם-כפרה: העדר הגינות כלפי העם היהודי, שבעבר, שב-הווה ושבעתיד; העדר הגינות כלפי הצד שאינו-יהודי; העדר הגינות כלפי המוסד של גישואים.

עמנואל קאנט הוסיף תהילה להילת-הכבוד שלו, המפלגת עד-אין-שיעור, כא-שר נתן מבע משלו לעקרון יהודי קדום

„מיסיונרים“ יהודים

„מיסיונרים“ יהודים בעולם העתיק שק-דו הרבה על הבאת עובדי-אלילים תחת כנפי השכינה. עושים היו לגמילת הפגנים מאכזריות, מסטיות ועקירת האמונה הת-פלות של עבודה-זרה. „הגרים-למחצה“ של ימי התקופה ההילינסטית היו אנשים ונשים יראי-שמים, ישרי-דרך, מאמינים באל-האחד. גדולי-התורה וכן בני-העם הפשוטים נהגו בהם כבוד וחיבה. יוצא יחיד מכלל זה היה בזמן שלטונם של צא-צאי חהשמונאים המתנוונים, שפרצו גדר בחומות האמונה של אבותינו וגיירו בכוח את האדומים שבקרבתם ובקירבתם. הללו נעשו אויבים ללא-רחם של עמנו. מקרב יהודים הללו, שבעל-כורחם הוכנסו תחת כנפי השכינה, קמו והרימו ראש אותם „עמי-הארץ“, גסים, צבועים, שנהגו בנ-שותיהם כבקנין שלהם ונטרו איבה כלפי תלמידי-החכמים והחסידים יראי-השם והתעללו בהם בחמת-זעם.

הואיל והליבראליות טבועה ביסודי-יסוד של דתנו, ממילא לא היתה עילה שתהא דוחפתה להסתערות של „מיסיון“ ולא קמה תנועת-גיור המונית, כדרך שקמה ולא פסקה בנצרות ובאיסלם מיום שהללו התחזקו ועמדו. יהודים מעולם לא התקינו מוקדים להעלות עליהם בני-אדם סרבנים; לא הטיפו למען הפצת אמונתנו בכוחה של חרב. אין אנו גורסים זאת כלל. אנו היהודים מעולם לא נקטנו בדרך של איסוף כספים למימון תנועת-גיור המונית;

בזו הלשון: „כל אדם נחשב כתכלית לכל הרצון
לגבי מצבת-אולפנה מודרניים, או מתוך
נימוקים של מלחמה גרעינית כביכול, אלא
מפולחן משפחתי, ממכלול רגשות הבנה
ומעשים של מסורות משפחתיות בדורות
שעברו. אדם המסתפח אל היהדות פרו-
פורמה, או שמתבקש לעשות זאת, הרי
משמעו של דבר, שאותו אדם נוהג קלות-
ראש ובזיון במה שהוא נחשב כמקור את-
רון של ישרות-לב, אמת ויופי אצל הנוצ-
רים. כל ברית-נישואים, המיוסדת על מו-
טיב או טעם אחד-יחיד, סופה שתתפורר.
אמנם לפי הנסיון, הצד המיני, ברק שכלי,
יתרונות חמריים, יש בהם כדי להבטיח
הגשמה, אך כשאין מוצמדים לכך דברים
שלפי טיבם עשויים שיתקיימו יותר, הרי
סיכון גדול בהם.

בזו הלשון: „כל אדם נחשב כתכלית לכל הרצון
לעצמו ואין צריך לעשותו אמצעי לתכליתו
של אדם אחר“. בוודאי, כל דת הריהי
תכלית לעצמה ואין לעשותה אמצעי
לתכליתו של מישהו. דת הרי היא יותר
ממיכלול חיובים, רגשות, או טכסים. הרי
היא שיטה מדוקדקת של אמונה, חשיבה
ומעשה, המכוונת להדק את הקשר בין
אדם וקונו ובין איש לרעהו. היהדות מש-
משת כמקור לתרבות יהודית, מאתיקה
חברתית עד לתכנית מקפת של חיים
יהודיים. חזיון שאינו שכית כלל הוא,
שעמידה דתית של אדם תהא נעוצה אך
ורק בו. גיווגים אנו באוצר המוסרי והרו-
חני של העבר. הורים וזקני-הורים ועוד
קרובים שונים שמקרוב ומרחוק, הם
שהורישו לבאים אחריהם זיקות ותחושות
ומגמות, אשר בהן משתקפות תגובות שב-
עבר והכרעה שבהזוה והן שמשפיעות
עליהן. לא יהא משורת המוסר בכך ומ-
סוכן הוא, שנבטל כל אלה מפני הדחף
של אהבה, ממדות משיכה מינית עד
לקסמי אישיות, שלא לדבר על מוטיבים
יותר נמוכים. העניין של גישואי-תערובת
אינו הוגן כלפי מיליוני יהודים, שלמען
קיום האומה — זה עם הספר שליח הא-ל
האחד — נדדו ברגליים בצקות מכאב מ-
ארץ לארץ ובמהלך הדורות התייסרו בי-
סוריי-שאוּל למכביר וויתרו על מיקסמים
של גן-עדן מובטח כביכול, עד-אינן-שיעור,
כדי לקיים בחיים את היהדות ועמה העם
היהודי.

לא-הוגן כלפי הצד-שכנגד

גישואי-תערובת אינם הוגנים כלפי ה-
צד-שכנגד, אשר מרוב שהוא (או היא)
נלהב להתחתן עם יהודי, נכון לוותר על
מה שאיחד אותו (או אותה) עם משפחתו.
הרי המורשת של אנשים אלה, ברוחניות
ובמוסריות, אינה באה להם, בשיעור מופ-

ברית-נישואים לעולם אינה נקיה מב-
עיות וממכשולים משלה. רק בנדיר נמצא,
כי סתירה זו הטבועה מעצם טבעה בחיי
זוג זה, כשכל צד רקע שונה לו, תהא
מביאה לידי זיכוך הניגודים והתעלות
כדי הארמוניה יותר גבהה. בשכיח יותר
נמצא, כי השוניות שברקע שני הצדדים
משמשת כמקור לריטונים בלתי-פוסקים,
גוברים הולכים, שבכיון טוב מסתיימים
במצב של לחימה מתמדת, לכל אורך חיי
הזוג, או בבית-משפט לגירושים; או במק-
רה הגרוע, יש שנישואים כאלה מסתיימים
בין הכתלים של איזה מוסד לחולי-רוח,
שבו תיקון המצב נראה ככרוך בסיבוכים
ובהוצאות הרבה ואף אין ודאות להצלחה.
בנישואי-תערובת מתווסף עוד צד העשוי
לגרום לחיכוכים, או להתלקחות הרת-
שואה. גישואים, כשהם מוצלחים, הרי
הם בחינת חוף אחרון של ביטחה ושלווה;
וכשהם משובשים עשויים שני הצדדים
לעגון באין-אורש תהומי.

חוסר-נחת מן הדת של הצד שכנגד
יכול שביא לידי פירוק, אם הזיקה הח-

שמחוץ לגדריה של ההלכה וכן החזון הכולל של העולם היהודי כולו, מאבריהם העברי עד לימות-המשיח העתידיים לבוא, יש בהם כדי לעורר את הלב ולהחזיקו בהתעוררות תמיד ולשמור לעולם על חמימות הרגשות. כל אלה הצדדים של אמונת-חיים שלנו עשויים שיקיימו בקרבנו מידה של אופטימיות, שמגמת פניה לקידום, אהבה כלפי האנושות ודבקות שגאוה לעדה שלנו. מתוך כך נהא מסוגלים ליהנות מתרומת שאר האומות ולהשקיע את מיטב מאוויינו במאמצים לקידום הטובה הלאומית והכלל-אנושית. נהא צועדים בנפרד בתחומים שאין כל הלבבות שווים בהם ונתלכד עם כל ישרי לב שבאומות העולם למען קיום השלום וטיפוח הרוחה בכל אתר ואתר. לשיתוף ממין זה, ללא פשרנות, היתה נודעת חשיבות הראוייה לציון בכמה פרקי-זמן, שנחשבו לתור-זהב ועונות-כסף בהיסטוריה שלנו. אלא למרבה הצער, לעתים קרובות עד למעלה מן השיעור הופרעה, או סוכלה אווירת ליכוד זאת, על-ידי אי-סובלנות דתית, או חילונית שלטונית, במלחמות והדיכויים הבאים בעקבותיהן באין-מנוס.

בזמננו נוכחנו לדעת, כמה נוחה כל תבערה קטנה שתתלקח ותתרחב ביתר שאת. הנה כיום הולכת ומתפשטת ההכרה בעובדה המכרעת של זיקה הדדית ותלות הדדית הרווחת בין בני-אדם. בעולם ללא מלחמות של מחר, כל קבוצה או כת תוכל לחיות בחירות ולטפח סגולותיה.

הכשלונות הבאים בשל האיבה המפעפת של הלא-יהודים ובשל כמה אי-שלמויות בחיים היהודיים, יש בהם כדי לשמש עילה לתשוקה זאת הרווחת אצל כמה יהודים, לבקש מנוס לגפשם בדרך של נישואי-תערובת. המניעים הללו יכונים להיעלם בהדרגה, על-ידי טיפוח קהי-

דשה של הוקרה וחיבה ליהדות קודמת לקשר האישי עם בחור או בחורה מישראל, הרי יש תקווה לגיור אמיתי. מתוך שאדם מקבל עליו את אורח-החיים היהודי, כפועל-יוצא מהכרה אינטלקטואלית פנימית והכנעה מפני צווי ההלכה והשתוקקות להצטרף לשורות העם היהודי, יכולה להיווצר אישיות נעלה, ישנם נישואים, שנוצרו בדרך זאת, בין גרי-צדק כאלה ובין בנות-יוג (או להיפך) מישראל, נעשו והתמידו והתקיימו.

דרכים לתיקון

אם לא לעצור, כיצד נוכל לפחות לרסן את המגפה של נישואי-תערובת, שיהודים הרבה נוהים אחריהם? נהייה זאת, פעמים הרבה, באה כתוצאה מאכזבה, מחוסר סובלנות מצד הגויים שאחינו בני-ישראל שוכנים בקרבם, או מתוך בורות גמורה ביהדות כאמונה וכאורח-חיים המורידה ומצמצמת את ענין ההשתייכות היהודית עד לנימוסי-התנהגות, אמונות תפלות עמיות ודברים כלליים שטחיים. השאלה יכולה להיפתר בדרך של התקנת תוכנית חינוכית מקפת, שתהא מכוונת ללימוד שאלות ההלכה היהודית וטיפוח הדרכים לקיומה; בדרך של הזדהות עם מטרות ועם פעולות יהודיות ובדרך השיפור המתמיד של מסגרות החיים היהודיים, האישיים והציבוריים. באופן כזה תתגבש בלבבות מידה של הערכה נכונה איתנה כלפי האידיאלים הדתיים והחברתיים וכלפי הישגים שעלו בידי עמנו באלפי שנות קיומו. ההכרה היהודית העצמית, ההודאה ביהדות באה מתוך קבלת מרותו של דיני התורה על-ידי לימוד ודיעה. החיים מתוך דבקות נאמנה במצוות מביאים לידי טיפוח האינטואיציה וההתלהבות. החירות שבידיך לנהוג כפי דעתך בכל הענינים

לתי מתמיד. אותה שעה יחזור ויגלה עמנו את הנזק המכיל הרצף לה כלפי העשוקים של המין האנושי. את הנזק ואת העוון שבחיים יהודיים של- מים ויעמוד משתאה על הצירוף המופלא של אידיאלים ושכל-ישר. כשני מעגלים של מעגל בחוך מעגל עשויים החיים הי- הודיים שלנו: מעגל פנימי של יהדות נאמנה, דבקה בתורה ובמצוות ועיטור מס- ביבו כקליפה חיצונית — סימפאטיה פעי-

התרומה העקרית שלנו לאומות העולם צריכה שתהא נתונה כצורת הדת היהודית שלנו וכרוחה, לאמור כתרבותה, כתפיסת- חיים שלה. מן ההתבוללות ומהצטמקות של חיים יהודיים על-ידי נישואי-תערובת, לא תצמח שום בשורה ושום תרומה למש- פחות האדמה, אשר בקרבן אנו חיים.

הכנסת אורחים של אברהם אבינו כלפי עובדי דרך — אשר היו לכאורה עובדי אלילים — מוזכרת תיכף אחרי מצות מילה. המילה מבודדת את זרע אברהם מהאומות האחרות אבל מתפקידם של בני אברהם להיות האנשים ההומניים ביותר. עליהם להיות הניגוד הגמור ביותר לכל העולם כולו, ובכל זאת להיות מוכנים ומוכשרים עבור כל דבר אנושי-כללי.

הרב ש. ר. הירש ז"ל בפירושו לבראשית יח, א

מגמותיו של „צמח דוד” לר’ דוד גנו

מוקדש לזכרו של ר’ יצחק לייזיק הלוי זצ”ל

ר’ דוד גנו נולד בשנת ש”א בווסטפאליה שבצפון-מערב גרמניה. יש משערים כי עיר מולדתו היא ליפשוטאט, אך אין להוכיח זאת בודאות. הוא למד תורה אצל רבי ראובן פולדא בבוך, אצל רבי אליעזר טרייש בפרנקפורט דמיין ואצל רבי משה איסרלס בקראקא, אשר אליו התקשר כתלמיד מובהק. לאחר שלמד בישיבת רמ”א שנים אחדות חזר לגרמניה. נשא אשה בעיר גורטהיים בדוכסות בראונשווייג הסמוכה לווסטפאליה, וישב זמן מה בבית חותנו שם למד בספר אויקליד. סביב לשנת שכ”ד התיישב בפראג ועסק במסחר. לרגל עסקיו נסע פעמים אחדות אל ארץ מולדתו. בשנת שמ”ב ניצל ממגפה שהפילה אז חללים בבוהימיה. תמיכתו של אחיו איפשהו לו להתמסר למחקר ולכתיבת ספרים, ולו הקדיש את ספרו „צמח דוד”¹. מלבד ספר זה כתב עוד כמה חיבורים שמהם נדפס רק „נחמד ונעים” על חכמת התכונה. הוא נפטר בשנת שע”ג ונקבר בפראג.

בקהילת פראג נמנה רד”ג עם חוג של תלמידי חכמים ושוחרי חכמה ומדע. בצ”ד ובנו”נ מצויים רמזים לרוב המעידים על כך שהוא וחבריו שאפו אל טיפוס של „חכם” הנבדל מן הטיפוס המסורתי של תלמידי-חכם אשכנזי שאין לו בעולמו אלא ד’ אמות של הלכה בלבד. רושם זה מתקבל בכיורר מדברי התנצלותו בהקדמה לחלק השני של צ”ד. הוא יודע שהעיסוק הספרותי בהיסטוריה של אומות העולם אחרי חתימת המקורות המסורתיים יש בו משום חידוש והעזה. ברור לו שבעיניהם של רבים מקוראיו ייראה חיבורו, הנשען במידה רבה על מקורות לא-יהודיים, כדבר הפסול ומסוכן מחמת עולם החולין והכפירה ממנו הוא נובע. גם התענינותם של רד”ג וחבריו במדעי הטבע אינה לפי רוח החוגים השמרניים, ונימתו האפולוגיטית בהקדמה לנו”נ תוכיח.

קרבה יתירה היתה בין רד”ג ובין ר’ סיני בן בצלאל אחיו של מהר”ל, והוא מזכיר אותו חמש פעמים בצ”ד². הוא ראה את עצמו כתלמידו ודן אתו בבעיות כרונולוגיות וביבליוגרפיות שהתעוררו עקב עבודתו הספרותית. סברותיו של ר’ סיני מגלות אותה מגמה הרמוניסטית בישוב סתירות בין דברי חז”ל למחקר המדעי שהיא אופיינית לחוג שוחרי החכמה מבית מדרשו של רמ”א.

מהר”ל עצמו זוכה להערכה עמוקה ונלהבת מפי רד”ג³. בהקדמה לנו”נ⁴ הוא קורא אותו „מורי” ומטעים כי ב„באר הגולה” הסביר מהר”ל „דברים רבים

1 להלן אציין את דברי רד”ג ב„צמח דוד” לפי מספר השנה בה הם באים בספר, בלי ציון שם הספר. לדוגמה: שנת א לאלף השלישי: ג.א. את השנים של החלק השני של צ”ד אציין בקו אלכסוני (/), ומן הספירה הנוצרית — במספרים.

2 גשצב, א’תפא, הקפו, שכג, 70.

3 השנב: „הרב הגדול, נזר החכמים, מופת דורותינו, אשר לאורו ילכו כל העמים, ומימיו שותים כל תפוצות ישראל”.

4 דף ח ע”א.

הנמצאים בדברי חז"ל אשר בתחילת השקפה גראין נפלאים ותמוהים ורחוקים מן האמת והשכל. הוא כת(ו)ב עליהן פירוש וישוּב נאה". ידוע שמהר"ל עיין ב,ספרי הטבע" 5, ועכ"פ לא נמנע מלהסתמך עליהם בכתביו. נראה שרבים מהסבריו ב,באר הגולה" מכוונים אל ה,משכילים" מחוגו של רד"ג, ואת הפרק הדין בענין הקשור בבריאת העולם הוא מסיים במלים,, והיו אמרינו לרצון לפני כל בעל חכם ובעל מדע" 6.

רד"ג בא בקשרים הדוקים למדי גם עם מלומדים שאינם מבני ברית. ביניהם יש להזכיר בראש וראשונה את האסטרונום טיכו בראהי, אשר הקיסר רודולף הזמינו בשנת שנו"ט לבא אליו ולשמש כתוכן מלכותי 7. בראהי שהה בטירת בינאטקי הקרובה לפראג עד למותו בשנת שס"א, עסק במחקר אסטרונומי ונפגש שם עם חברים למקצוע. רד"ג מספר שביקר אצל בראהי,, ג' פעמים, כל פעם ה' ימים רצופים וישבתי עמם בחדרי חזיונם". רד"ג כותב על בראהי בהערצה רבה 8 ומביא דברים רבים ששמע ממנו על נושאים מדעיים 9, ואף דברים שהם בגדר שיחת חולין 10. גם בראהי הפיק ממנו תועלת וביקש מרד"ג לתרגם בשבילו את הלוחות האלפונסיניים 11 לגרמנית. בדומה לחוגו הרעיוני של רד"ג תפש גם בראהי עמדה הרמוניסטית בין המסורת המקודשת ובין מסקנות המחקר המדעי. רד"ג אף מביא הסבר של בראהי שלפיו,, הדין היה עם חכמי ישראל" נגד חכמי האומות בשאלה אסטרונומית שבה הכריע ר' יהודה הנשיא נגד חכמי ישראל 12.

מכמה רמזים בנו"נ מתקבל הרושם הברור שרד"ג הפיץ את המדעים שבהם עסק, בעיקר אסטרונומיה, בין תלמידיו בפראג 13.



קשה להסכים להערכתו של גרץ 14, הרואה בצ"ד,, צורה ערטילאית ויבשה של הרצאה היסטורית, שהיתה בשימוש לפנים ע"י כמרים עניי הרוח". גרץ השווה את רד"ג עם טובי ההיסטוריוגרפים של התקופה ולא הבחין בסימני התסיסה

5 באר הגולה, הוצאת פרדס, עמ' 54. מהר"ל התייחס אל,, החכמות החיצוניות" וספרי חכמי אוה"ע בחיוב מסוייג :,, החכמות לעמוד על המציאות וסדר העולם כדאי מותר ללמוד",,, החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה" — נתיבות עולם כד ע"א. ללמוד אסטרונומיה מצוה היא — שם ע"ב. אך תורה, כלומר,, תורה אלוהית", אסור ללמוד מספרי יוונים — שם טז ע"א, ואין לסמוך על דעת חוקרי הטבע,, בחכמת היצירה והבריאה" — באר הגולה עמ' 35.

6 שם עמ' 83.
 7 עי' גר"נ, התיימת הספר.
 8 עי' ההערות הבאות, וכן גר"נ ט ע"ב :,, ובפרט שמצאתי את חכמיהם בזמנינו זה שלמים בחכמה זו".
 9 שם מב ע"א סי' קל, נ ע"א סי' קסא, נ ע"א סי' קסג, נא סי' קמד, סי"ה ע"ב סי' ריט ; יעו' בהערות הבאות.
 10 שם ט ע"א :,, ועי' נשא החוקר הגדול... את משלו ואמר...".
 11 עי' היא, 1251.
 12 גר"נ טו ע"ב סי' כה ; ועי' פסחים צד ע"ב.
 13 עי' בפרט גר"נ עה ע"ב סי' רע.
 14 הוצאה גרמנית, כרך ט' עמ' 442.

הרוחנית הפנימית שבספר. אין למדוד אותו לפי מידותיו של היסטוריון, שהרי התפישה ההיסטורית של ימי הביניים התמידה בגרמניה במאה הט"ו, לאחר שהירפורמציה החניקה את ההתעוררות ההומניסטית של ראשית המאה בעודה באיבה, ומלאנכטון העניק להיסטוריוגרפיה של זמנו מגמה יסודית של חינוך ומוסר. רד"ג מצהיר בפירוש על מגמתו החינוכית-מוסרית של ספרו: „שנתפרסם בסיפורים האלה השגחת השם יתברך שנותן לרשע רע כרשעתו גם בעולם הזה שרוב הקיסרים והמלכים האכזרים והזדונים נהרגו ונאבדו מן העולם". וכן: „כמה דברי מוסר תמצא בדברי הקסרים והם יותר מקובלים ונכנסין באזני ההמון כשנאמר להם דבר זה יצא מפי קיסר פלוני"¹⁵. גם אותות השמים ושאר מאורעות בעלי משמעות אסטרו-לוגית, שצ"ד מרבה לספר עליהם, אינם באים אלא „לעורר את לב הקורא" להרהר בתשובה.¹⁶ אולם אם נעיין בגוף הספר ניווכח כי המגמה החינוכית-מוסרית בולטת הרבה פחות משהיינו מצפים לאחר קריאת ההקדמה. לעתים קרובות יש לנו הרושם שמעשי הרשעים והצדיקים באים בזכות עצמם, בזכות ה„חידוש" שבהם, ולא דוקא בשל משמעותם החינוכית והמוסרית. בין כך ובין כך, המגמה המוסרית מוצהרת רק לגבי החלק השני, ואלו מגמתו העיקרית של החלק הראשון היא „לכתוב כל שנות היצירה על הסדר דרך לוח השנים... אשר בהם לא קדמנו אדם"¹⁷ ו„להוציא ספקת שנות היצירה מלב ההמון"¹⁸. זוהי מגמתו המרכזית של החלק היהודי של צ"ד, ולפיה יש להעריך את הספר, ולא לפי קנה-מדה של כרוניקה סתם. גם על החלק השני של הספר כותב רד"ג: „מסיפורים אלה ילקח ראה על כמה זמנים ומאמרים ממאמרי רונ"ל"¹⁹, ובניגוד ליחסו, שבט-יהודה ושלשלת-הקבלה, המעמידים במרכז דיוניהם את האמונה באמתות קבלת תול"ל ובייעודי עם ישראל, כותב רד"ג בראש וראשונה כאיש הלוח ונאמן החשבון הכרונולוגי העברי. צ"ד הוא יצירתו של אסטרונום שההתרחשות ההיסטורית טפלה אצלו לגבי החשבון הקלנדארי.

מגמה כרונולוגיסטית זו השפיעה השפעה מכרעת על צורת הספר ותבניתו. לא החומר ההיסטורי עיקר, אלא קביעת זמנו ברצף כרונולוגי: „וסדרתי אותם בספר זה איש על דגלו ע"פ שנות היצירה אשר אנחנו נוהגים בו היום"²⁰. רד"ג טורח להבליט את מספרי השנים הן בראש כל קטע, הן בגוף הקטע, הן במפתחות. הוא מנצל כל רמז שיש בו משום סיוע לקביעת התאריך ההיסטורי, והוא מתעלם ממאורעות ואישים בהיסטוריה שמשום-מה לא מצא להם תאריכים. הרצף הכרונולוגי חשוב לו מן הרצף ההיסטורי.

מגמה זו של צ"ד יש לה רקע היסטורי מיוחד. בשנת של"ה יצא ספרו של עזריה די רוסי מפאראה, „מאור עינים", אשר ערער על מהימנותו של מגין שנות היצירה הנהוג בישראל מדורי דורות. בניגוד למהר"ל, שיצא בהתקפה עזה על

15 צ"ד, הקדמה לח"ב, תועלת חמישית ושישית; והשוה דברי המלה"ד לפני ההקדמה, החוזר ומטעים דוקא מגמה זו.

16 הקדמה לח"ב, תועלת שמינית.

17 הקדמה לח"א.

18 גתמח ד"ה על כן, ואתה לשון שם ד"ה אמר הכותב; ועיי' בתתפב: „מ"מ לא יעלה על לב איש שהמקום הזה מביא ספק בשנות היצירה"; ועיי' גק בסוף.

19 הקדמה לח"ב; ועיי' /א"רלה.

20 הקדמה לח"א.

די רוסי ב, באר הגולה", מתוך ר"ג עמ' 276, וביחוד פרק מג: „שאינן להוחיל ביאת המשיח (בתמח, בתחפב, גק, גתמח).

ואף-על-פי-כן אין לתאר את צ"ד כחיבור „יבש ערטילאי“. האופי הסלקטיבי של החומר ההיסטורי וסגנון הרצאת הדברים מצביעים על מגמות נוספות שהדריכו את המחבר, ולא רק בחלק השני, שבהקדמתו הוא מפרט עשר „תועליות“, כי אם גם בחלק הראשון. מרכזיותו של מנין שנות היצירה המקובל יש לה יותר ממשמעות דתית: משמעותה האסכטולוגית מן הנמנע שנעלמה מעיני רד"ג שעה שבא להתוכח עם די רוסי שיצא לערער על מהימנותו של המנין המסורתי. ערעורו של די רוסי הרס עד היסוד את כל החישובים על מועד ביאת המשיח²¹. בחישובים אלה עסקו בני דורו של רד"ג כמו בני הדורות הקודמים, וביניהם אף אנשים מבני חוגו של רד"ג בפראג²². רד"ג ידע שע"י חיוק האמונה בנכונות מנין השנים המסורתי הוא תומך בעקיפין בחישובים האסכטולוגיים, ואם כי אין הוא מרמז על מגמה זו בשום מקום, הרי שזורים בהרצאה ההיסטורית רמזים שעשויים היו לעורר אצל הקורא ציפיה לביאת הגואל. על התנועה המשיחית של ר' אשר לעמלן בראשית המאה נתון רד"ג תאור חי ומציאותי ומחזק את דבריו בהבאת שמועות מהימנות מפי סבו ורבו²³. על מקום גלותם של עשרת השבטים הוא כותב בהרחבה ומוסיף הערה אופיינית: „אך כל זה איננו שוה לי לרוות את נפשינו הצמא“²⁴. יתר על כן, כל תמונת ההיסטוריה של רד"ג בנויה על תפיסת ארבע המלכויות שהיא ביסודה תפישה אסכטולוגית, ולאורה מסתברים רמזים בצ"ד²⁵.

הרבה יותר מפורשת היא עמדתו של צ"ד כלפי הנצרות. עמדה זו באה לידי ביטוי בניסוח מגמתי של הראשונה מבין עשר ה„תועליות“ של החלק השני: „ואם התעוררו מלחמות רבות גדולות ועצומות בסיבת שינוי אמונתם, ולא לבד הכופרים באמונתם כי גם אשר ישתנו רק במנהגם, כידוע ההפרש שיש בין כת האפיפיורי ובין כת הלוטריאני... אשר רק בסיבת חלופי מנהגם לבד נאבדו ונהרגו ונשחטו בזמנינו כמו חמשים שנה ועד הנה יותר מאלף אלפים נוצרים, עם כל זה לכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונן, ברוך ה' אשר הפליא חסדו עמנו²⁶. כשאר הכרוניקאים היהודים במאה זו מבליט כאן רד"ג את פלא קיומו הפיסי של עם ישראל, וזאת מתוך מגמתיות מסוימת שעליה עוד נעמוד. אך עיקר מגמתו כאן הוא להצביע

21 ע"י מאור-עינים (קאסל) עמ' 276, וביחוד פרק מג: „שאינן להוחיל ביאת המשיח לשנת של"ה.

22 ע"י דרשה לפסח לר' יצחק חיות, פראג ש"נ, בה הוא מחשב את ביאת המשיח לשנת ח"ח.

23 ארס.

24 גרה. במקום זה הוא מודיע שבדעתו להרחיב את הדיבור על עשרת השבטים „בספר אשר יעדתי לחברו“.

25 ע"י ביחוד שתי ההקדמות, 263, 403, 457, 614, 1187, 1202, 1300. לענין זה שייכים גם הסעיפים הרבים על התקדמות הטורקים באירופה במאה ה"ט, ואין זה מקרה שרד"ג הכניס לפני סגירת הדפוס עוד ידיעה על נצחון הטורקים ובזה סיים את הספר. בספרי מהר"ל יש הרבה דברים על ענין ארבע המלכויות.

26 הקדמה לח"א; והשוה 1522.

על המשבר הפנימי החמור אצפוק את כהנת המוצרית המפולגת לכתות השואפות להשמיד זו את זו, בעוד שדת ישראל קיימת ועומדת ללא שינוי וללא ערעור רציני.²⁷ בה בשעה שרד"ג משתדל למעט בתאור האימים והזוועות של תולדות הסבל היהודי בגלות, כפי שנראה להלן, מרבה הוא בפרטי פרטים של המארטרולוגיה הנוצרית ומשתמש לגביה באותם המונחים ומטבעות הלשון שנתחדו בדרך כלל לסיפור צרות ישראל. „שמד“, „גזירה“, „יסורים“, „להרוג ולאבד“, „עת צרה“ — אלה הם ביטויי הרגילים לגבי רדיפות הנוצרים בראשית עליית הנצרות.²⁸ גם בת-קופות המאוחרות מבליט המחבר את סבלות הנוצרים ויסוריהם למען אמונתם.²⁹ למאבק בין האפיפיור והקיסר מקדיש הוא תשומת לב מיוחדת.³⁰ עליית הנצרות באירופה, וביחוד בגרמניה, בוהימיה ופולין, מתוארת בפרטים, ומודגשת הצלחתה בביעור העבודה הזרה הקדומה.³¹ גם בפרטי מנהגי הדת הנוצרית והכנסיה מוצא רד"ג ענין רב, ואם כי נזכרים הדברים ללא כל כחל ושרק מגמתי, הרי לעתים מבצבצת מתוך השורות סלידת המחבר מפני סממני פולחן שהוא רואה בהם משרידי האלילות.³²

בתיאור היאבקויותיהן של כתות דתיות שונות בתוך הנצרות בולטות שתי מגמות בצ"ד: תאורן של כתות אלה כתנועות המתמרדות בנצרות הרשמית והמוסרית, ושימת הדגש על אופיין המטהר והמוקק משרידי העבודה הזרה הקדומה. דומה לעתים שרד"ג מרמז על התקרבותן של תנועות אלה למונותיאזם הצרוף של היהדות, ומתבקשת המסקנה שהוא רחוק מלהיות אדיש לעתידה של הנצרות ועוקב בדריכות מסוימת אחרי סימנים הנראים לו כמבשרים את נצחונה של האמונה הישראלית.³³

מכל הנאמר מתקבל הרושם ברור שרד"ג מגלה התענינות ערה ביותר לגבי כל המתרחש בקרב הנצרות, וכן ברור שהתענינותו איננה רק זו של כרוניקאי המונה וסופר מאורעות ותאריכים בסגנון יבש, אלא ניכרות כאן מגמות מסוימות,

27 גם ר' חיים בר' בצלאל מסביר את מעלתה של היהדות לגבי הנצרות המחליפה את אמונותיה, עי' ספר החיים לה ע"ב, והשוה מאמרו של ח"ה בן-ששון בתרביץ, ניסן תש"ך, עמ' 302.

28 עי' „ששה השמדות“: 64, 96, 111, 149, 155, 168.

29 320, 308 („מיתות קשות ומשונות“, בטיוי שכית בספרות המרטירולוגיה היהודית המופיע בצ"ד רק לגבי הנוצרים), 1187, 1522. בשני התאריכים האחרונים מפליג רד"ג במספר ההרוגים, בעוד שבתאור צרות ישראל אין הוא נוקב כמעט שום מספרים.

30 964, 1073.

31 746, 769, 777, 940, כאן מורגשת השפעת המקורות הגרמניים של רד"ג.

32 159, 612, 853, 1000, 1074, 1355, 1413; והשוה י. כץ, מסורת ומשבר, עמ' 39—40; ח"ה בן-ששון, הגות והנהגה, עמ' 64—65.

33 159, 320, 338, 1413 (כאן, לגבי תנועת ההוסיטים, מתנקשות שתי מגמות: מבחינה דתית רוחש רד"ג אהדה לתנועה זו, אך כנאמן למלכות הוא סולד מאופיה המרדני. נאמנות זו הנה קו מגמתי בולט אצלו, עי' להלן), 1522, 1535, 1554, 1555, 1583, 1588. סברתו הכוללנית של י. כץ על אודות אדישותה של יהדות אשכנז כלפי הנצרות בתקופה זו טעונה בדיקה, עי' מסורת ומשבר, עמ' 457; בין יהודים לגויים, עמ' 140; ועי' מאמרו הנ"ל של בן-ששון.

כפי שהראינו. רושם זה מתחזק חזוק יתר אם נשוה כמה מן הקטעים הנ"ל של צ"ד עם מקורותיו הנוצריים. השוואה זו מוכיחה שרד"ג שקד על לקיטת אותן הפרשיות מתוך מקורות אלה המתאימות לעמדתו ולמגמתו כלפי הנצרות. בסיפור דברי הויכוחים הדתיים בין יהודים ונוצרים ממעט רד"ג ביותר ומזכיר בקיצור רק את ויכוח טורטוזה³⁴. יש לשער שסבור היה כי בתקופה של שלום דתי יחסי, כאשר,, לא נמצא בזמן הזה אשר חפץ ומבקש להעביר על דת"³⁵, ויכוחים אלה הם ענין שהשתיקה יפה לו.

„שתיקה מגמתית“ אחרת רבת משמעות, אם כי לא מוחלטת, מקיים רד"ג לגבי ענין אשר אצל כל הכרוניקאים היהודים האחרים בני המאה הזאת היווה אחד ממרכזי דיוניהם, היא פרשת הסבל היהודי בגלות. בניגוד לכרוניקאים הספרדים אין רד"ג מונה את רישום הגזירות כאחת ה„תועליות“ של ספרו. ה„תועלת“ הראשונה, שחלק ממנה הבאנו למעלה, מדגישה את „השגחת השם יתברך על צאן מרעיתו“ אשר „הצילנו תחת כנפיו“. תולדות ישראל בגלות הן לגבי רד"ג לא תולדות של סבל, אלא תולדות של קיום למרות הסבל³⁶, ומתוך מגמה ברורה למעט את משמעותן ומימדיהן של צרות ישראל הוא משמיט מספרו כמה וכמה גזירות שקרא עליהן במקורותיו³⁷, ומקצר מאד בפרטים, אם כי בתחומים אחרים הוא מרבה דוקא בתיאורים ציוריים של שפיכות דמים ומעשי זוועה, כפי שנראה להלן. דבר זה בולט ביחוד לגבי גזירות תתנ"ו, אך כאן מוצא רד"ג לנחוץ להצדיק את מגמתו ברמז: „ושאר פרטי גזירי ושמדו שעברו על עם קודש לא רציתי להעלות על ספרי זה מטעם נמוק“. מהו „טעם נמוק“ זה אין המחבר מגלה לנו, אולם ברור שלא היה כאן רק הרצון להימנע מפגיעה ב„דרכי שלום“ כפי שיש משערים, שכן גם כאן וגם בהרבה מקומות אחרים מציין הוא את עיקרי הדברים בפירושו. והרי בתחומים אחרים, כגון ביחס לגזירות ולמאבק הדתות בכלל, אין הוא נמנע כלל מלכתוב דברים שלכאורה עלולים היו לפגוע בצד זה או אחר. דומה, איפוא, שה„טעם נמוק“ כרוך במגמתו הכללית של המחבר בענין זה, והיא גובעת מתוך גישתו

34 א"קיג: „ככתוב בספר שבט יהודה באריכות“. בשלשלת-הקבלה, קיב ע"א, קרא על וכוחים אחרים ואינו מזכירם.

35 באר הגולה עמ' 148.

36 נימה זו מופיעה גם בכמה מדברי גולי ספרד, בעיקר בדברי ר' יוסף חיון, עי' ח"ה בן-ששון, גלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד, ספר בער, עמ' 222.

37 למשל השמד ה'19 שבטט יהודה. יתכן שגזירות אחדות השמיט מחמת חוסר בהירות אודות זמן התרחשותן, דבר שהוצא אותו מן התבנית הכרונולוגית של צ"ד; כך לגבי השמד השישי והעשירי שבטט יהודה. עלילת דם בפראג, שרד"ג קרא עליה כאחד ממקורותיו הגרמניים, לא הכניסה לספרו. על גירוש יהודי שלזיה בשנת 1582 אין רד"ג אומר דבר. המגמה לקצר בהרצאת פרטי הגזרות בולטת ביחוד במאורעות הבאים: הגזירות בפרס בזמן רב אבינא (ארלד, לעומת אריכות דברים שבטט יהודה, שמד שלישי); גזירת הרועים (אתחב, לעומת שבטט יהודה בכמה מקומות); הגזירה בשנת 1202 (לעומת אריכות ר' יוסף הכהן עז ע"א); גירוש אנגליה (א"כ, לעומת שבטט יהודה, שמד 18 ו-20); גירוש צרפת (א"ס, כנ"ל); גירוש ספרד (א"רנב); גירוש פראג (א"שיט); גזירת המצורעים מוזכרת ברמז דק (א"פא), ובקביעת מספר הקדושים מעדיף המחבר את ה-5000 של בעל צידה-לדרך על ה-15,000 של שבטט-יהודה.

הפייסנית והאופטימית בשאלת היחס לגויים ככלל, כפי שנראה להלן. גישה זו בתיאור הצרות והסבל באה לידי ביטוי גם באותם המקרים בהם באה ישועה לאחר עת צרה: הצרה מסופרת בקיצור האפשרי ואילו הישועה זוכה לאריכות דברים מפורטים. דבר זה בולט ביחוד כאשר נשוא את הטיפול הקמצני בגזירות אנטיוכוס אפיפנס עם הרצאת פרטי מלחמות החשמונאים.³⁸

גם השערותיו של רד"ג אודות מניעי הגזירות ומבצעהן מאשרות את מגמתו המיוחדת. בכמה וכמה מקומות נזכר ההמון הפשוט והנבער כבעל היוזמה העיקרית של מעשי הגזירות, והשליטים מתוארים בדרך כלל כמושפעים ומוטעים ע"י פחותי העם.³⁹ הריגת היהודים בפראג בשנת 1389 מסתברת בחולשת ממשלתו של המלך ונצל, והדברים רומזים על הנחת המחבר ששלטון תקין ומשכיל ושכבת האינטליגנציה בעם מן הנמנע שיהיו בין יוזמי פרעות ביהודים. ולא האמת ההיסטורית חשובה כאן אלא זוית-הראייה של מחברנו. לא פעם מסביר רד"ג את התפרצותן של פרעות וסבילותם של השלטונות בטעות משפטית, כביכול⁴⁰. אין בכוחן של גזירות, אפילו הן מטעם המלכות, להעיב על גישתו של רד"ג, החיובית ביסודה, אל הגוי המשכיל והשליט. את זועות ימי המגפה השחורה, שנעשו ע"י „המון עם הנוצרים“, אין רד"ג יכול להסביר אלא בהתערבות כוח עליון: „ולא היה ביד השררות למחות בידם כי מן השמים נגזרה עליהם“⁴¹. גזירה אחת, שרד"ג היה עד שמיעה לה מקרוב, מוסברת על רקע אסטרוולוגי: „כוכב שבתאי היה במערכה רעה“⁴². אין לדעת כמה רציונליזציה יש כאן, וכמה מן האמונה התמימה. אולם הדברים משתלבים בריקמה אחת ואחידה: הרצון לתפישה אופטימית של הגורל היהודי הקשור קשר הדוק, ולרוב חיובי ביסודו, עם הסכיבה הלא-יהודית.⁴³ רצון זה מתבטא גם בדרך כלל בשינוי לטובה, לעומת דורות קודמים. בהערכת אישים לא-יהודיים, בעיקר שרים ומלומדים. נביא משפט אופייני אחד של רד"ג, שאם כי נאמר על „ההמון“, הרי בלי ספק מגלה גם משהו מתחושתו של המחבר עצמו. בין ה„תועלויות“ שבחלק השני מזכיר רד"ג בהקדמה: „כמה דברי מוסר תמצא בדברי הקיסרים והם יותר מקובלים ונכנסים באזני ההמון כשנאמר להם דבר זה יצא מפי קיסר פלוני“. גם במסורת חז"ל יש והטיפוס של „חסיד אומות העולם“ הוצג למופת⁴⁴. אולם בדרך כלל נלמד כאן קל-וחומר מן הגוי

38 גתרי וכו'. הדבר בולט עוד יותר אם נשוא את צ"ד עם מקורותיו: יוסיפון וספרי החשמונאים. השוה גם גתרמו על המלחמה עם אנטיוכוס פיוס וכריתת הברית בינו ובין יוחנן, ועי' יוסיפון פרק ל ופרק סה.

39 1186 („הטה אוזן לעם הארץ“); „הקמט—1389 („אנשים ריקים ופוחזים“); לעומת זאת: 1264 („יושבי העיר... עמדו לימן היהודים“); 1592 („שמע בקול מקצת יעצויו“); ועי' י. כץ, מסורת ומשבר עמ' 292.

40 ד"שא, שיט.

41 ד"קה, ואותו ניסוח שנית: 1348.

42 1574.

43 שרד"ג יכול גם לשפוך זעם ולעג, אם כי ברמזיה, על גוי רם-מעלה שהחזיקו רשע, על כך מעיד סגנון הסיפור על מותו של הקנצלר יואכים מגויהוין, 1564.

44 למשל דמא בן נתיבה, קידושין לא ע"א.

ליהודי ולא היה בכך משום הערכה חיובית לגבי ציבור שכוה⁴⁵. ואילו דברי רד"ג מניחים את נטיית היהודים להתייחס אל גוים רמי-מעלה כאל אישים אידיאליים כשהם לעצמם⁴⁶.

רד"ג איננו מדלג על שום הזדמנות לציין שמלך פלוני היה „מלך חסד“ כלפי היהודים, ושורת מלכים אלה בצ"ד ארוכה⁴⁷. את המצאתו של שבט-יהודה על רשעותו של אוגוסטוס קיסר הוא מבטל כסיפור דמיוני ומעתיק קטעים ארוכים מיסיפון כדי להוכיח את צדקותו⁴⁸. לעומת זאת הוא דוחה דעת יוסיפון שטיבריוס היה „רשע רע“ ומקבל דברי מקורות אחרים, ביניהם לא-יהודיים, ש„עשה כבוד גדול למקדש“ והיה „חסד עניו ורחמן“⁴⁹. את דברי התהילה הבולטים ביותר קושר רד"ג אל שמותיהם של שליטי אוסטריה ובוהימיה. כל אימת שהוא מזכיר שר משרי שושלת ההאבסבורגים, הוא קושר כתרים לראשו⁵⁰, וקיסרים בני זמנו זוכים לתוספת „ז"ל“ ואף „זצ"ל“, ואין הוא ממעט שבחם של אותם שליטים שבימיהם וביזמתם נגזרו גזירות על ישראל⁵¹.

כאן מתלווה אל הערצת השר והשליט תחושת אורחות בארץ מולדתו ובארץ מגוריו. גם לגבי תחושה זו אצל רד"ג – לשון המסורת לחוד והגיגי לבו לחוד.

45 הגמרא שם מסכמת: „וא"ר חנינא ומה מי שאינו מצווה ועושה כן, מצווה ועושה עאכו"כ“. השוה גם פירוש ר' אברהם הגר על המאמר „קשים גרים לישראל כספחתי“, שם עא ע"א תוס' ד"ה קשים.

46 לגבי הערכת הגוי כאדם בעל ערך עצמי נמצא רקע רעיוני מסוים בדברי מהר"ל: מצד אחד הוא מרבה דברים על פחיתות ערכו לעומת בן ישראל, עי' באר הגולה עמ' 36, 31, 37, 56; נצח ישראל עמ' 15, 22, 40, 51; נתיבות עולם עמ' קב ע"ב. מאידך הוא מדגיש בכמה מקומות שגם הגויים נבראו בצלם אלקים: באר הגולה עמ' 119; נצח ישראל עמ' 45 („הצלם האלוהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם“); בנתיבות עולם פט ע"ב הוא מיחס לגויים „גדולה גשמית“ לעומת בני ישראל שגדולתם רוחנית. דומה שיש סמוכין בין ההערכה החיובית של הגוי כאדם ובין ההתייחסות החיובית לערכים גשמיים, דבר שגם הוא אופייני לרד"ג. „האנשים הנאמנים והישרים“ בצ"ד 1581 כוללים גם גויים, עי' שם. והשוה דברי ח"ה בן-ששון על היחס לשרים וחכמים מבין הגויים בספרד היהודית, ציון כו (תשכ"א), עמ' 49.

47 כורש: ג'שץ; אלכסנדר מוקדון: ג'תמה, ג'תנד; סיליקוס ניקטור: ג'תסו (כאן כותרת בשוליים: „סיליקוס מלך חסד היה“); אנטיוכוס הגדול: ג'תקנט; יוליוס קיסר: ג'תשיח; אוגוסטוס: 15; נרווה: 98; סאלאדין: 1187; פרידריך בארברוסה: 1190 („אוהב ישראל“); מקסימיליאן: 1519 („אוהב ישראל“); המלכה אנה אשת הקיסר פרדיננד: 1547 („תהא נפשה צרורה בצרור החיים“!); קרל החמישי: 1558; מקסימיליאן השני: (1571, ביקורו ברחוב היהודים בפראג מתפרש „לאהבתו ולתשוקתו אל היהודים להראות להם חסדו ואמתו“); זיגיסמונד השני מפולין: (1572 „תנצב"ה“); רחולף: 1576.

48 15; יוסיפון פרק ט; והשוה הערותיו של ע. שוחט על החורבן הראשון בשבט יהודה במהדורתו.

49 צ"ד שם; יוסיפון פרק סב. את דברי המוסר המיוחסים לטיבריוס („רועה נאמן מסתפק בבזו צאנו ואינו חפץ בהפשטת עורם“) מדפיס רד"ג בהבלטה.

50 עי' ביחוד: 1278, 1477, 1519, 1576.

51 כך לגבי הקיסר פרדיננד שערך את שריפת ספרי הקודש בפראג וגירש את היהודים ממנה: א'שיט, 1564; והשוה גם את הדברים החיוביים על טיטוס, 84, בניגוד למהר"ל, נצח ישראל עמ' 19.

בשער החלק השני של צ"ד צצה דת רד"ג על המצאתו בחרוזים אלה: „להודיע חסד שוכן מעונים / אם סובבוני רבבות המונים / לבושי קשקשים ושריונים / בחצים קלעים וכדונים / הוא זכר לנו ברית שלשת איתנים / ולא נתננו טרף לשיניהם השנונים“. זהו ניסוח מסורתי של האמונה בקיום העל-טבעי של עם ישראל בתנאי הגלות, בחינת „ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם...“. אולם אם הרגיש שבגרמניה, בפולין, בבוהימיה ובארצות השפלה הוא נמצא ב„ארץ אויב“, הרי על כל פנים ישיבתו בארצות אלה לא טיפחה בו איבה כלפיהן וכלפי עמיהן. אדרבה, במקומות רבים מאד בספרו הוא מפליג בשבחן, וביחוד בשבחה של בוהימיה ופראג בירתה, מקום מגוריו העיקרי. נביא כאן לדוגמה את דברי פתיחתו בסעיף המספר על ראשית העם הבוהימי: „אמר המחבר: לכבוד הארץ הזאת ארץ באייה"ם אשר אנכי יושב בקרבה להיות חן המקום על יושביו"... בדברים אלה מוצאים אנו הדים חזקים לרגשי ה„פאטריוטיזם הלוקאלי“ המפעם בלבו של רד"ג.⁵² הוא כותב כאזרח נאמן בארץ מגוריו המעורה בעמקי נפשו בחיי העם והארץ. הוא מתרה כנגד כל נסיון להתמרד בשלטון וכאחת ה„תועליות“ של החלק השני הוא מציין: „שהאדם יקח משל ומוסר שלא יריב עם מי שתקיף ממנו ולא יגרה ויתנגד עם מי שהשעה משחקת לו, שרוב המתנגדים נגד המושלים הגדולים הם נפלו תחת כפות גלם“.⁵³ בשקידה מיוחדת מחפש ומעתיק רד"ג מתוך מקורותיו הגרמניים כל ענין וכל רמז הקשור בבוהימיה, במחוזות מולדתו ובאותן ערי אשכנז בהן ביקר או שבתוכן יושבות קהילות יהודיות ידועות.⁵⁴ הדברים בולטים כל כך לעיני הקורא בצ"ד עד שעלינו לקבוע שבמידה מסוימת שונה תפישת הגלות והיחס בין ישראל לעמים אצל רד"ג מן התפישת שחייבה בדלות, איבה או אדישות והתייחסה אל הגלות כאל פורענות שכולה מרה. לא יתכן לפרש את הדברים החיוביים הרבים שרד"ג מביא על ארצות מגוריו, עמיהן, שריהן ומנהיגיהן, כדברים הנאמרים משום דרכי שלום ומשום „דרשו את שלום העיר“ בלבד, אלא יש כאן מדה ניכרת של הזדהות עם הסביבה הלא-יהודית.⁵⁵

דברי רד"ג מבליטים גם הזדהות חזקה במסורת המיוחדת של יהדות אשכנז וביחוד הוא מטעים את סירובם של יהודי אשכנז להמיר דתם בשעת שמד, בניגוד לרבים מיהודי ספרד. על גזירות שנת קנ"א בספרד הוא כותב: „בשנה היא היה שמד והרג רב בספרד ויות' ממאתים אלף יהודים המירו דתם“.⁵⁶ גם בקשר

52 /בתנה; והשוה ביחוד גם: /גתש, 639, 722, 1077, 1160, 1199, 1378, 1483; והשוה מאמרו של בן-ששון בתרביץ, ניסן תש"ד.

53 צ"ד, הקדמה לח"א, „תועלת“ רביעית; והשוה 1525 על „מלחמות הכפריים“. רד"ג עובר בשתיקה על מקרה אחד המובא במקורותיו הגרמניים שבו יהודי אופן הגנו על עצמם בכוח ובהצלחה.

54 עי' 500: „זומן הזה לא מצאתי ממדינת ביהם מאומה זמן משך ק"מ שנה“.

55 השוה באר הגולה עמ' 146-7; ושמא יש למצוא רקע רעיוני לשינוי בתפישת הגלות אצל רד"ג במשנת מהר"ל הרואה באחדות הציבור ובליכוד המקומי של עדת המתפללים „ציאה מן הגלות“; עי' נצח ישראל עמ' 78; נתיבות עולם נו ע"ב. ואולי קרוב לזה גם הסברו שה' קרוב יותר לעמו בגלות מאשר בשיבתו ממנה, נצח ישראל עמ' 39.

56 את המספר הזה קובע רד"ג תוך העדפת מקור אחד בין אחרים. המקור הוא יוחסין קלד ע"א, בעוד ששבט יהודה (שמד 27) אינו מזכיר את ההמרה ההמונית כלל ודוקא

לגזירות שנת קע"ג מטעים המחבר את ענין הקמרה⁵⁷, בעוד שלגבי גזירת המגפה השחורה באשכנז הוא מדגיש: „ובכל מקום האשכנזים עמדו על קדוש השם ולא המירו כבודם”⁵⁸.

נשוב למגמתו הפייסנית של רד"ג כלפי הגויים. הוא מחשיב את דעתם של גויים על היהודי ושואף להציג יהודים ויהדות באופן ש„ימצאו חן” בעיני הגויים: „בהיות שאנחנו בין הגוים וגרים ותושבים אנחנו עמהם, וכאשר יספרו או ישאלו לנו לימים ראשונים... נשים יד לפה לא ידענו מה להשיב... על ידי ספר זה יכול המשיב להשיב ולהגיד... ובוה נמצא חן ושכל טוב בעיניהם”⁵⁹. ודוקא הסתייגותו האופיינית של המחבר בסוף פסקה זו — „ואם אינה תועלת לתכלית מכל מקום העלתיה במספר” — משווה לדברים צליל אוטנטי. רד"ג מלמד את קוראיו לא רק מה ישיבו אלא גם איך ובאיוו מגמה. כאן בולטים שני כיוונים: האדרת דמותם של מלכי ישראל, וציורם של גדולי ישראל כחכמים, „בחכמה ובתכונה”.

את הכיוון הראשון נדגים באופן החיובי בו מציג רד"ג לפנינו את דמותו של הורדוס המלך ואנטיפטר אביו. יוסיפון מתאר את אנטיפטר כ„איש עצות עמוקות... בכל חכמה וערמה ומרמה וגונב דעת אנשים והוא איש תחבולות בכל אשר יפנה”, ואילו רד"ג כותב „חכם חרשים ונבון דעת” — ותו לא, משמיט את כל מזימותיו ומדגיש שאהב את הפרושים⁶⁰. יוסיפון מרבה לספר על פשעי הורדוס ואילו רד"ג מקצר בהם מאד, ואע"פ שהיה „איש דמים ומרמה”, „התחרט על מעשיו הרעים והתנהג במדות טובות ועשה טובות גדולות לישראל, היה אהב את החכמים ומכבדם ונתן להם ספוק ומזון” וכו'⁶¹. משהו מן היחס החיובי הזה מצא רד"ג אמנם במקורותיו, אולם הנימה החיובית היסודית היא בלי ספק משלו עצמו ואינה מסתברת אלא ע"י המגמה שציינו⁶².

הכיוון השני מתבטא בעיקר בכך שרד"ג מבליט אותם חכמי ישראל שעליהם מצא במקורות שעסקו והצטיינו גם בשאר חכמות מלבד חכמת התורה. נציין במיוחד: ר' יוחנן בן זכאי („לימד לישראל כל חכמה”), ר' אליעזר בן יעקב („חכם מופלג בחכמת המדות”), ר' נתן בעל הערוך („חכם גדול בכל החכמות”),

מדגיש ש„עמדו על דתם” ורק „מקצתם יצאו מכלל הדת”. אמנם בשמד 48 הוא מביא תעודה המעידה על המרת קהילות שלמות, אך אינו נוקב שום מספר.

57 200,000 כדברי יוחסין; שבט יהודה (שמד 46) מזכיר רק 16,000.

58 ד"קס; המלים הן העתק מילולי משבט יהודה. התענינותו של רד"ג בצד זה של הגזירות מובנת לאור הדברים שמצאנו על יחסו לנצרות ולצרות הגלות בכלל. הבלטת הבחינה הדתית של הגזירות באה לעומת המעט מימדיהן הפייסיים.

59 הקדמה לח"א, „תועלת” תשיעית; והשוה הקדמתו של ר' חיים בר' בצלאל לעץ-החיים, בה הוא מסביר שחיבר ספר לימוד הדקדוק בגלל הבוץ שהגויים מבזים את היהודים על הזנחתם את לשונם, ע"י המגיד 1869, עמ' 293.

60 ג'תרצו; יוסיפון פרק לו.

61 ג'תשכד, תשסא; יוסיפון פרק מד, סא.

62 ע"י שלשלת-הקבלה כה ע"ב; וע"י תענית כב, סוכה נא ע"ב. בדרך כלל מרבה רד"ג להשתמש בתואר „מלך” לגבי ראשי עדת ישראל, ע"י ביחוד ג'תרכא: „ואף שבספר יוסיפון... לא נמצא למתתיהו או לבנו שם מלך מ"מ מאחר שמן האחרונים נקרא בשם מלך אנכי לא אורידם משם מגדולתם”.

ר' יוסף הדיין (,,חכם גדול אפריטון), מלליותו ההלוי (,,חכם מופלג בכל החכמות"), דון מאיר הרופא (,,העתיק את ספר המדות לאריסטוטלוס ללשון הקדש"), ר' יוסף בן שם-טוב (,,עשה פירוש על ספר המדות"), ר' יצחק ערמה (,,חכם מופלג בתורה ובכל החכמות")⁶⁵. עליהם יש להוסיף את האסטרונומים היהודים⁶⁴. תיאור כזה של גדולי ישראל היה עשוי להעמיד אותם בשורה אחת לא רק עם חכמי אומות העולם אלא עם גדולי מלכי העמים, שכן גם אלה מתוארים לרוב כאנשי חכמה ושוחרי דעת. אלכסנדר הגדול היה, "פילוסוף גדול... חכם ונבון גדול בכל שבע חכמות"⁶⁵; יוליוס קיסר לא היה רק, "גיבור חיל ואיש מלחמה" אלא גם, "נגדל ללמוד כל חכמה"⁶⁶; טיטוס, "היה מופלג בכל החכמות וחיבר ספרים רבים בלשון יווני ובלשון רומי"⁶⁷; קרל הרביעי ייסד את אוניברסיטת פראג; קרל החמישי היה, "חכם מופלג ובחכמת המדידה וידיעות כדור וגבולי הארץ החכים על כל אנשי דורו"⁶⁸.

דברים אלה נובעים מאותה מגמה לראות את אידיאל החכם היהודי כבעל שיעור קומה מכת חכמתו רבת ההיקף והענין, חכם אשר עשוי, "למצוא חן" אף בעיני הגויים⁶⁹. ומכאן מסתברת אף, "שתיקה נמלצת" אחרת של רד"ג: הוא מתעלם כמעט לחלוטין מן הקבלה כתופעה היסטורית וספרותית, וזאת עשרים שנה לאחר פטירתו של האר"י, ולמרות העובדה שאחד מרבתינו נטה כנראה לקבלה⁷⁰ בניגוד לבעל שלשת-הקבלה לעולם אין רד"ג מביא שום מאמר מן הזוהר, אם כי בשאלת חיבור הזוהר הוא הולך בעקבות רבו הרמ"א ומתעלם מספקותיו של ס' יוחסין אודות עתיקותו, ואף אינו מזכיר את ר' משה דיליאון כלל⁷¹. אך דעת המסורת על הזוהר לחוד וגישה לקבלה בתור שכזו לחוד. השוואה מדוקדקת בין שלשת-הקבלה לצ"ד מוכיחה כי באופן עקיב השמיט רד"ג מתארי אישים, שפרטים אודותיהם העתיק מאבן-יחיאל, את דבר היותם בעלי קבלה. כך לגבי ר' נתן בעל הערוך⁷², ר' יחיאל

63 גתשצג, תתלד; דתתסו, תתעג, תתק; דקסה, קצ, רנב. ועי' באר הגולה עמ' 55: ,,כדי להראות לכל העמים כמה גדולים דברי חכמים"; ועי' מאמרו הנ"ל של בן-ששון. יש לציין שרד"ג משמיט מתארי הרשב"א (ד"מ), שמצא בשלשת-הקבלה נח ע"א, את המלים, "חכם גדול בכל החכמות", ואולי משום שידע מתשובותיו את דעת הרשב"א על לימוד חכמות חיצוניות?

64 אברהם אבינו היה, "הראשון הנודע בחכמת המספר ואצטגנינות" (לאתקו); נח היה, "חכם גדול בחכמת התכונה" (לבו); ר' אליעזר בן חסמא ור' יוחנן בן גודגדא (גתתמ); שמואל ור' אדא בר אהבה (דג); ר' אברהם בר חייא (דתתסה); ר' אברהם אבן עזרא (דתתקלד); הראב"ד הראשון (דתתקמ); ר' יצחק אבן סיד (ד"יא); ר' משה אבן תיבון (אל); ר' יצחק ישראלי (א"ע); ר' אברהם בן אביגדור הורוויץ מפראג (ד"שג).
65 /גתנד. 66 /גתשיב.

67 רד"ג ממשיך: ,,וכתבו עליו שהיה מתחרט על דם ששפך"; ועי' הערה 51.

68 1558; 1531.

69 השהו נר"ב י ע"א: ,,שהגויים בראותם אותנו משולל מהחכמות מתמיהים עלינו ומחרפין ומגדפין אותנו ואמרו הוזה הגוי הגדול...".

70 עי' ד"רס, והשהו גרץ (הוצאה גרמנית) כרך ט, נספח 57.

71 עי' גתתפא, על ר' שמעון בר יוחאי; ועי' גתשכח על ס' הבהיר

72 דתתסו: ,,חכם גדול בכל החכמות"; שלשת-הקבלה מא ע"ב: ,,חכם בכל החכמות ובקבלה".

מפריס⁷³, ר' מנחם ריקנטי⁷⁴ וד"ר יוסף-משקלה צג אין זאת אלא שרד"ג לא היה סבור שהתואר „מקובל” מוסיף כבוד בעיני הקורא המשכיל. והגדיל הוא לעשות בהתעלמותו מאנשי הקבלה בהשמיטו כל זכר למקובלי צפת, אם כי בעל שלשלת-הקבלה מזכירם לשבח ובפירוט⁷⁶. וברור שלא איידיעה גרמה להתעלמות זאת, אלא יש בה משום נקיטת עמדה ביקורתית מכוונת⁷⁷.

לא לקורא המשכיל בלבד מכוון רד"ג את ספרו אלא „לבעלי בתים קטני וצעירי התלמידים”⁷⁸. עובדה זו מוסיפה תוקף לטיעוננו לגבי כמה ממגמותיו של צ"ד. שכן חוג זה של בעלי-בתים הוא אשר בא ממגע של משא-ומתן תדיר עם הסביבה הנוצרית, והוא אשר חפץ לדעת מה להשיב לגוי הנכנס עמו בשיחה. בעלי-בתים אלה בקיאים יותר בהוויות העולם מאשר בהוויות אביי ורבא, הם „חפצים ללמוד כל התורה בכדי עמידה על רגל אחת, על כן ומפני זה כדי שלא יגיעו וילאו ויבלו זמנם בחקירת ודרישת ספרי הקדמונים אמרתי להפק רצונם בקיצור ספר זה”⁷⁹. ניכר הדבר שרד"ג מחשיב את הטיפוס ה„המוני” הזה שבין בני דורו, ותכלית חשובה של ספרו היא להביא בידור ותענוג ל„נפשות עגומים” אלה⁸⁰.

במה מבדד רד"ג את קוראיו? קודם כל בסיפורי מלחמות ובהפלגה בעצמתם של הצבאות המצביאים⁸¹. מעשי אכזריות וזכים לתאורים מפורטים העשויים לסמר שערות⁸². מיוסיפון מעתיק רד"ג בפרוטרוט את מעשי הזוועה של כורש ודרישו⁸³, את נקמת הדמים של המלכה תלמירה בכורש⁸⁴ ואת סופו המר של

73 ויהי; שלשלת-הקבלה נז ע"א מזכירו כאיש הקבלה.

74 ויהי; שלשלת-הקבלה סב ע"א מזכירו כאיש הקבלה.

75 אירנב: „רב יוסף בעל שערי אורה”; שלשלת-הקבלה סג ע"ב מאריך על גדולתו כמקובל. השהו עוד אלתקנד: „הרמב"ן הוא הרב הגדול... ציץ נזר הקודש” עם הערכת מהר"ל בבאר הגולה עמ' 28: „הרב הגדול הרמב"ן ז"ל המקובל האלקי אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי תורה”.

76 עי' שלשלת-הקבלה סה ע"א. במהדורה השניה של צ"ד שהופיעה מאה שנה אחרי הראשונה הוכנסו בשנת א'שלב שמותיהם של האר"י, ר' חיים ויטל, ר' משה אלשיך, ר' משה קורדווארי ור' אברהם גלאנטי, בדברי הערצה נלהבים. מכאן הוכחה לדעת ג. שלום שתהליך התפשטות הקבלה הלוריאנית במזרח אירופה התחיל רק בסוף המאה ה"טו; עי' בית ישראל בפולין ח"ב עמ' 36; ציון ה' עמ' 214, 236.

77 כתבי ר' יצחק חיות ספוגים רוח קבלית מובהקת, ורד"ג מזכיר בהערכה מסוימת את פירושיו בדרך הנסתר לאגדות חז"ל, עי' 84 והשהו א'שמד.

78 הקדמה לח"א; והשהו הקדמה לח"ב: „בעלי בתים אשר בנפשם ויגיע כפם יביאו את לחמם”.

79 הקדמה לח"א.

80 צ"ד, שער החלק הראשון. ר' יצחק חיות מדבר בנעימה חיובית על עמי-הארצות בקהילה, עי' דרשה לפסח, והשהו בן-ששון, הגות והנהגה עמ' 195.

81 עי' ביחוד בתקצח, 60, 72, 769, 1313, 1395, 1525.

82 עי' ביחוד 412 (צ"ל 403) ד"ה אלריקוס, 830, 1395.

83 /גשפט: יוסיפון פרק ג.

84 /גשצי; יוסיפון שם בסוף.

אתר דעת - מכללת הרצוג
 קאיוס קיסר ⁸⁵. בהעתיקו סיפורי מלחמות וזועות ממקורותיו הגרמניים, מוסיף רד"ג פעם אחר פעם נופך משלו.
 גם מאורעות נעימים יותר בחיי העולם הזה זוכים לטיפול אוהד בצ"ד. „צחוק וחדוה" בחצרות המלכים ובשעת חגיגות עממיות מתוארים בפרוטרוט ⁸⁶. מתקבל גם הרושם שרד"ג ידע שקוראיו ימצאו ענין מיוחד ב„עסקי נשים": הוא חוקר בדקדוק מתי היה מעשה לוקרציה ⁸⁷, מקדיש תיאור מפורט למלחמות האמאזונות ⁸⁸ ומפליג בתיאור יופיין של בנות מלכים ⁸⁹.
 כללו של דבר, רד"ג קיים את הבטחתו לכתוב „ספרי זה לדור יעפי [עייפי] הגלות לשמח נפש עגומים... למען אשר אחרי הטרדה יגיע ותלאה ינחו מעצבונם בקריאת דברים רבים חדשות גם ישנות" ⁹⁰.
 דומה שר' דוד גאנו הנו נציג טיפוסי של „דור עייפי הגלות" הזה.

- 85 ; יוסיפון פרק סג.
 86 עי' ביהוד 248, 1592 ד"ה זיגיסמונד.
 87 /גתלח; יוסיפון פרק סג ופג.
 88 /בלז; והשוה /כתתעד, גתד, דרכה, 1074.
 89 ; והשוה גם 256.
 90 צ"ד, הקדמה לח"ב. אותו ביטוי, „עייפי הגלות" מופיע בס' החיים לר' חיים בר' בצלאל, אחיו של המהר"ל, אמשטרדם תע"ג, דף טו ע"א.

גדרי רפואה בשבת

מאמר זה לא נכתב כהלכה למעשה, ולכן אל יסמוך הקורא על הדברים האלה כי אם רק בתור בירור העניינים.

סכנה ⁴. אם לדעתו נשקפת סכנה לחולה — מחללין, ואם לאו — אין לחלל את השבת. ולא רק הרופא נאמן להעיד על כך, אלא גם לגבי החולה עצמו יש לנו הכלל: לב יודע מרת נפשו ⁵, גם אם דעת הרופא מנוגדת לכך, כל זמן שאין הרופא טוען שתרופה זו מזיקה לחולה ⁶.

ועוד כלל: אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב. כל שיכול האדם לבוא באיזה צד שהוא לידי פקוח נפש, מחללין עליו את השבת ⁷. מיד נשאלת השאלה: אדם שהוא הצטנן, הרי במקרה אחד מתוך עשרת אלפים מקרים קורה שהוא מקבל דלקת ריאות, מחלה אשר לפי דעת הרופאים מסוכנת היא. ואם כן נאמר שמותר יהיה לחלל את השבת לכל אדם שהוא מצונן? נקדים לתשובה עוד שאלה אחרת: האדם חייב לשמור על גופו, כמו שכתוב: ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ⁸, מכאן שה' דורש ומעניש את שופך דם עצמו ⁹. לפי זה יקשה, איך מותר לאדם ללכת בכביש, הרי אנחנו שומעים כל יום מתאוננות דרכים קטלניות, ועלינו לחשוש אפילו לחשש הרחוק ביותר? והתשובה היא: הגמרא אומרת ¹⁰, כי בימים מסויימים

פקוח נפש

התורה צותה לנו: ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם ¹. ודרשו חז"ל: וחי בהם ולא שימות בהם ². פירוש הדבר: במקום שייתכן, אפילו רק מספק, שעל ידי קיום המצוות יוזק האדם ויבוא לידי סכנה, לא הקפידה התורה על קיומן של המצוות ואמרה: וחי בהם — ולא שימות בהם. שלשה יוצאים מן הכלל: גלוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה ³.

מה נקראת סכנה? אדם אינו יכול להתקיים בלי לחם, אבל אי אפשר לומר שאם אין לחם בנמצא יהא מותר לאפות לחם בשבת כי זקוק הוא ללחם לשמור על בריאותו. יש להבדיל בין דבר חיוני לבין דבר שיש בו סכנה. הלחם הוא חיוני, אבל לא ימות האדם אם לא יאכל יום אחד לחם כי אם מאכלים אחרים. ואילו אם ח"ו מכונית דורסת אדם, ואין הוא מקבל מיד את הטפול הדרוש לו, יש חשש שימות. אמור מעתה: סכנה פירושה חיי אנוש נשקלים אם לחיים או ח"ו לא לחיים. לפי מסורת חז"ל, יכול כל רופא או כל המתמצא קצת בענייני רפואה, לקבוע מהי

- 1 ויקרא יח, ה.
- 2 יומא פה ב.
- 3 עיין רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ה.
- 4 סי' שכח סע' ז.
- 5 שם סע' ה.
- 6 שם במ"ב ס"ק כה, ועיין יו"ד סי' קנה בפ"ת ס"ק ד.
- 7 עיין סי' שכט סע' ב ויומא פה א תוד"ה ולפקח.
- 8 בראשית ט, ה.
- 9 ע"ש ברש"י.
- 10 יבמות עב א.

אין למול תינוק שנולד, כי האווירת האוכלוסייתית והמחגם שבמניעתם לא נשקפת כל סכנה צח ונשקפת סכנה לתינוק, והגמרא שואלת, למה בכל זאת אין אנחנו מקפידים על זה ומלים את הרך הנולד גם בימים אלה? והנה הגמרא מתרצת: „שומר פתאים ה'“, ומסביר ר' אלחנן וסרמן¹¹: אין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו ואז נשמר מן השמים. אבל אם בידו להזהר — אינו בכלל שומר פתאים ה', ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים. אמור מעתה, כל דבר שהאדם רגיל בו ואינו חושש, מותר לו לסמוך על „שומר פתאים ה'“, ולהיפך, כל דבר שהעולם חוששין לו משום סכנה, הרי הוא בגדר של סכנה. ועוד, לא נקרא פקוח נפש בדברים שעתידיים לבוא, שב-הווה אין להם כל זכר. הלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות¹², או במלים אחרות: לא נקרא ספק אלא אם כן סבת הסכנה כבר לפנינו, אבל אם הסכנה עוד איננה אלא שהיא יכולה להתפתח ממצב הענינים, אין זה בגדר פקוח נפש¹³.

במה מותר לחלל את השבת לחולה שיש בו סכנה? דבר זה מסביר הרמב"ם בקיצור: כללו של דבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן¹⁴, ומחלוקת הראשונים, אם מותר לחלל את השבת גם

לחולה¹⁵.
 ושוב מחלוקת הראשונים אם קדושת השבת דחוויה היא אצל פקוח נפש או הותרה¹⁶. הותרה — כמו שמצינו בדרך דמיון, שהתורה התירה אוכל נפש ביו"ט, והחג לענין אוכל נפש הוא כמו יום חול. כך גם כאן, כיון שהתורה התירה פקוח נפש בשבת, כל מלאכה שנעשית בשבת, הרי כאילו עשאה בחול¹⁷. דחוויה — למרות קדושת השבת דורשת התורה שהאדם ידאג להצלת נפש אחת בישראל, אבל יחד עם זה, כל זמן שאפשר להציל חיי אנוש בלי לחלל את השבת, מחוייבים אנו לעשות כן¹⁸. אחד ההבדלים בין 'הותרה' לבין 'דחוויה' הוא בזה, אם יש צורך להאכיל את החולה שבסכנה בשר נבילה או מאידך קיימת האפשרות לשחוט עבורו כדי להאכיל אותו בשר כשר. אם נאמר 'הותרה שבת' אצל פקוח נפש, הרי כל איסורי שבת הותרו ואילו איסור נבילה קיים, ומוטב לשחוט עבור החולה. ואם נאמר 'דחוויה', הרי איסור שבת הוא חמור, איסור כרת וסקילה, והוא קיים, ואילו איסור נבילה הוא קל, שאין בו אלא לאו גרידא, מוטב להאכיל את החולה בשר נבילה מאשר לשחוט עבורו¹⁹. להלכה מובאות שתי הסברות, ואין הכרע בייניהן²⁰.

11 קובץ שיעורים כתובות ס"ק קלו.

12 חזו"א ה' אהלות ס' כב ס"ק לב, ועיין באגרותיו ח"א ס' רב.

13 שבט יהודה ח"א בהערות נוספות לפרק ח"ט.

14 פ"ב מהל' שבת ה"ב.

15 עיין ס' שכח סע' ד ובביה"ל ד"ה כל.

16 רמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"א — רא"ש פ"ח מיומא ס' יד.

17 הרא"ש שם.

18 עיין בכ"מ על הרמב"ם הנ"ל.

19 עיין ס' שכח סע' יד ובמ"ב ס"ק לט, ע"ש דגם אם נאמר דחוויה שבת שוחטים עבורו ולא מאכילין אותו נבילה, דשמא יהיה קץ באכילת נבילה ולא יאכל ויסתכן.

20 ע"ש בשו"ע, וע"ש בערוך השולחן סע' ג-ה.

מיהו חולה שאין בו סכנה? חולה שנפל למשכב מחמת חליו, גם אם אין בו כל סכנה, או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה כל גופו, אע"פ שמתהלך — כנופל למשכב נחשב²⁴.

אסור לחלל שבת בשביל חולה שאין בו סכנה במלאכה גמורה שאסורה מן התורה²⁵, אבל מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה כזו עבורו²⁶.

ומותר ליהודי לעשות כל איסור דרבנן, והוא שיעשהו, במידת האפשר²⁷, על ידי שינוי²⁸. ומחלוקת האחרונים במובן ה"א"י-סור דרבנן", אם איסור תורה שנעשה כלאחר יד, גם הוא נכנס במובן זה, או אולי התירו רק איסור דרבנן שעיקרו דרבנן²⁹.

ומותר לחולה שאין בו סכנה לשתות כל מיני רפואות, גם אם ישתמש בהם כדרכו בחול, דהיינו בלי כל שינוי. והטעם בזה, כיון שעצם שתיית הרפואות אינה אסורה משום מלאכה אלא משום גזירה, לכן לחולה כזה לא החמירו³⁰.

בענין אכילת מאכל שהוא מוקצה נח-לקו הפוסקים, והאחרונים חולקים בהבנת דברי הפוסקים האלה³¹.

גם סכנת אבר אחד שבגוף האדם, דינה כדין חולה שאין בו סכנה בהבדל אחד,

מור על בריאות האדם, ולא לפחד לחלל שבת: השואל, מי שמתחסד וירא לחלל שבת עבור חולה כזה כי אם על ידי מורה הוראה — הרי הוא שופך דמים, שבעוד שהוא הולך לשאול, יחלש החולה יותר ויוכל להסתכן, והרי הכתוב אומר לא תעמוד על דם רעך²¹.

אמדוהו הרופאים (לחולה) שצריך גרוגרת אחת, ורצו עשרה והביאו לו כל אחד גרוגרת, כולם פטורים ויש להם שכר טוב מאת ה', אפילו הבריא בראשונה²².

כשעושים דברים האלו אין עושים אותם לא על ידי נכרים ולא ע"י קטנים ולא על ידי עבדים ולא על ידי נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם. ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם. ואלו האפי-קורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר: גם אני נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם²³. וידועים דברי ר' חיים סולובייצק זצ"ל בענין חילול שבת לצורך חולה שיש בו סכנה: כלום אני מקיל באיסורים? אני מחמיר בפקוח נפש.

21 סי' שכח סע' ב ובמ"ב ס"ק ו.

22 שם סע' טו.

23 רמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ג; ובוה"ו שמסור טפול החולה לידי נשים, אחיות, אין מקום לחשוש שיתעצלו, קצוה"ש סי' קלה בבדה"ש ס"ק ט.

24 סי' שכח סע' יו. 25 שם.

26 שם ובמ"ב ס"ק מז.

27 שם במ"ב סוף ס"ק כב. 28 שם סע' יז וכדעה השלישית ובמ"ב ס"ק נו.

29 עיין סי' תצו בשעה"צ ס"ק ט, אג"ט מלאכת טוחן סע' יח, קצוה"ש סי' קלד סע' ד ובבדה"ש ס"ק ו, ושו"ת שאלי ציון סי' טו.

30 סי' שכח סע' לו ברמ"א ובמ"ב ס"ק קכא.

31 עיין שו"ת רע"א סי' ה, ובהבנת דבריו מחלוקת האחרונים, עיין שערים מצויינים בהלכה סי' צא ס"ק ז ועיין עוד חיי אדם כלל סט סי' טז.

שמותר לעשות כל איסור דרבנן גם בליל - מכלילת שהיאנה³⁶, ואם כן למה נגזור משום כל שינוי³².

סכנת אבר פירושה שרק אבר אחד בלבד הוא בסכנה, אבל אין כל חשש לכל הגוף כולו³³.

מיוחדים — מקצת חולי

כל כאב קל, כמו כאב שיניים, כאב ראש וכדו', וכן נזלת ושיעול, דינם נכלל תחת הכלל „מיוחדים“. חשוב לבאר את דיני רפואה למיוחדים אלה בשבת.

ההלכה אומרת, כי אסור לעשות שום רפואה ואפי' על ידי נכרי, גזירה משום שחיקת סממנים, שמא מתוך שאדם בהול על רפואתו כשהיה מותר לו לעסוק ברפואות, ישחוק בסממנים להתרפא בהם ויתחייב משום טוחן³⁴. ואסרו לנו אפילו את הטלטול של רפואות אלה, כדין כל שאר איסורי מוקצה³⁵.

נשאלת השאלה, האם גם בזמן הזה יש מקום לחשוש לזה, שמא יבוא לשחוק סממנים ויתחייב משום טוחן?

השאלה מתחלקת לשניים. א: אם הגזירה חלה על כל מיני הרפואות. ב: אם הגזירה נתבטלה אחרי שבטל טעמה.

א. כל הרפואות שלנו היום נעשו מחומר טחון, וקיימא לן שאין איסור טחינה

ב. המשנה בביצה³⁸ מביאה: אין מטפין חין (רש"י: ידיו זו לזו), ואין מספקין (רש"י: כף על ירך) ואין מרקדין. והגמרא אומרת, גזירה שמא יתקן כלי שיר.

התוספות⁴⁰ מוסיפים שהגזירה הזו אינה קיימת היום כי אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ואין מקום לגזור. היתר זה של התוספות מובא גם בשלחן ערוך⁴¹ ומבואר שם דבמקום מצוה יש לסמוך על דבריהם⁴². והנה אין אנו בקיאים בשחיקת סממנים, כי הרפואות נעשות בבית החרושת, ואם כן אין מקום לגזור משום שחיקת סממנים. ולא שייך כאן לומר כי דבר שבמנין צריך מנין אחר להתיירו, כיון שיש כלל בידנו, גזירה שעיקר טעמה בטל — ממילא בטילה הגזירה עצמה. וכי עין זה מצינו לגבי מים אחרונים: הטעם שגזרו ליטול מים אחרונים הוא משום

32 סי' שכח סעי' יז.

33 שם במ"ב ס"ק מט, ועיין יו"ד סי' קנו בש"ך ס"ק ג ובאו"ח סי' שכח בפמ"ג מ"ז ס"ק ז.

34 סי' שכת סעי' א, ועיין סי' שז סעי' ה דבמקצת חולי מותר לעשות ע"י נכרי דבר שאין בו אלא איסור דרבנן.

35 מנחת שבת סי' פח ס"ק טז.

36 סי' שכא סעי' יב.

37 עיין מנחת שבת סי' צא ס"ק ט.

38 עיין שם. 39 לו ב.

40 שם ל א ד"ה תנן.

41 סי' שלט סעי' ג.

42 במשנה ברורה שם ס"ק י, ועיין סי' שז סעי' ה, דמקצת חולה ובמקום מצוה דינם שוה, וע"ש בחי' רע"א, וכן סי' שכו סעי' א בחי' רע"א.

שמלח סדומית מסמא את העיניים, ולכן
משום סכנה תקנו ליטול את הידים. וה'
תוספות הביאו שהיום אין אנו רגילים
במים אחרונים משום שאין מלח סדומית
מצוי בינינו⁴³.

עמד על השאלה הזאת הקצות השלחן⁴⁴
והוא מביא בשם התורת חסד: „מי מאתנו
יעיז בדעתו לשקול בפלס שכלו איוה גזירה
חשיב הטעם ידוע שלא נצטרך מנין אחר
להתירו ואין לנו אלא דברים מפורשים
בדברי הראשונים שהטעם ידוע והותרה
הגזירה ממילא כשנתבטל הטעם, עכ"ל.
ואם כן, גם לגבי רפואות יש לומר שאין
הטעם ידוע שאסרו חז"ל את השימוש
ברפואות בשבת רק משום שחיקת סממ-
נים ולכן צריך מנין אחר להתירו.

הקצות השלחן דוחה תירוץ זה לגבי
רפואות בשבת והוא מדמה הגזירה של
שחיקת סממנים לגזירה של איסור תקי-
עת שופר בראש השנה שחל להיות בשבת,
שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים,
גם שם, הלא אין לנו, כמעט, רשות
הרבים גמורה, ולמה נגזור לבטל עשה
מן התורה משום שמא יעבירונו ד' אמות
ברשות הרבים, וזה חשש שאינו קיים
כמעט בשום מקום בעולם. התירוץ הוא,
כיון שסוף סוף נמצא מקום בעולם שיש

שם רשות הרבים גמורה, ושם אין הג-
זירה של שמא יעבירונו בטילה, ולכן אנחנו
אומרים שהגזירה עדיין במקומה עומדת.
וגם כאן, הרי ישנם בעולם עוד מקומות
שכל אחד מכין לעצמו את הרפואות, ושם
הרי שייכת הגזירה של שחיקת סממנים,
ולכן הגזירה במקומה עומדת.

הקצות השלחן סובר שבכל זאת אין
שני הדברים דומים: בענין תקיעת שופר
בראש השנה שחל להיות בשבת יש לומר,
כיון שישנם מקומות שבהם קיימת רשות
הרבים גמורה, ומקומות אלה אינם בטלים
לגבי שאר המקומות, ואדרבה הם מתרבים
יותר ויותר, ולכן כולנו חייבים בגזירה זו.
אבל אין זה דומה לשחיקת סממני הר-
פואה, כי ככל שמתקדמת הרפואה בעולם,
מתמעטת הכנת הרפואות על ידי יחידים.
הקצות השלחן בא לידי מסקנה, שבכל
מקום שקיים איזה שהוא ספק, אם האדם
המצטער הגיע לידי ח'ולה שאין בו סכנה'
או לא, יש ויש מקום להקל ולשתות רפו-
אות בשבת, אבל בכאבים קלים אין לנו
רשות להקל, כי גזירת חכמינו ז"ל במ-
קומה עומדת וקיימת.

כל זה כתבתי לעורר את בעיות הרפואה
בשבת, אבל אין לסמוך על זה להלכה ול-
מעשה, כי אם אחרי ברור נוסף.

43 חולין קה א ד"ה מים.

44 סי' קלד בבדה"ש ס"ק ז.

תוארים בספרי עזרא ונחמיה

(מאמר שני)

(שם ד, ג), אך עוד מעט תפסו הזקנים מקומם ובעת בקורו בירושלים של תתני פחת עבר הירדן, כבר נפגש שם עם „שבי יהודיא“ (שם ה, ט).

גם עזרא מארגן תחילה את ראשי האבות (שם ז, כח; ח, א), אבל עוד בדרך לארץ ישראל הוא מדבר על „שרי האבות“ (שם שם, כח) ¹⁶א.

עם עליית עזרא, ואחרי הקמת מוסדותיה המרכזיים של המדינה, נצטמצם תפקידם של ראשי האבות לשלטון משפחתי-פנימי, ע"כ בעת התאסף העם ע"פ צו מלמעלה, באה הפקודה מהזקנים והשרים (שם י, ח), אבל בהתאסף ראשי עם מרצון עצמם כדי לשמוע תורה מפיו של עזרא, באים ראשי האבות (נחמיה ח, יג).

חורים

בניגוד לזקנים מוזכרים „החורים“ רק בספר נחמיה. עובדא זו מוכיחה שבראשית שיבת ציון טרם היו. הם צמחו מתוך המציאות החדשה של ראשית התהוות המדינה ולכן הופיעו רק בתקופה מאוחרת באופן יחסי.

אין כל רמז על תפקידם ומעמדם הממשי. הם מוזכרים לשבח כמשתתפים בבנין החומה (נחמיה ד, ח, יג) וגם לגנאי מב-

זקנים — שבי יהודיא

תואר זה היה הראשון שהשתמשו בו ביהודה, בתקופת המעבר לממלכתיות מאורגנת. הוא מופיע רק בספר עזרא, ליתר דיוק רק בתקופה שלפני עליית עזרא ובזמן קצר אחריה, אבל בתקופה זו הם באים תמיד כשותפים או עוזרים לבעלי שררה אחרים (עזרא ח, יד).

על פי אבות א, א ואדר"נ א, ג מסתבר שבשם „זקנים“ כינו את ראשי העם, שופטיו ומנהיגיו, אשר זכו במשרותיהם הודות להכרת העם ב„זקנתם-חכמתם“. הם אשר מלאו תפקידי מנהיגות בעתות צרה וצוקה, או כאשר בגלל סיבה אחרת נזדקק להם העם. בהתאם לתנאים החברתיים והשלטוניים של תקופת שיבת מציין התואר „זקן“ ראשות זמנית לנהול עניינים שהזמן גרמם. עם ראשית התארגנות העם לא ביטלו מיד את מעמד הזקנים, עוד נשארו בידיהם תפקידים מקומיים (עזרא י, יד), אך נהיו משנים ליד השרים (שם שם, ח) ¹⁶.

השתלשלות העניינים היתה: בבל חיו היהודים במסגרת משפחתית. גם בעת העליה התארגנו על בסיס זה ונאחזו בה עוד בראשית התישבותם ביהודה. כאשר התעוררה הבעיה הכלל-יהודית הראשונה, התייעץ עוד זרובבל עם ראשי האבות

¹⁶ ראה קאופמן, תולדות וכו' ע' 180 שבניגוד לדברינו רואה את מועצת הזקנים כמוסד קבוע והעומד בראשה היה גם ראש המדינה — פחה. הנ"ל לא שם לב שכבר בסוף ספר עזרא נעלמו בהדרגה הזקנים, ובספר נחמיה אין להם זכר כלל ובמקומם באים השרים, עליהם ידובר בפרק מיוחד.

^{16א} אין ביטוי זה דומה לדה"א כט, ו; ידע עזרא שלא כל בתי אבת וראשיהם נמצאים תמיד בירושלים, רק המיוחדים (השרים) שנתמנו לדאוג לצרכי העם והמקדש נמצאים שם. קרוב הדבר שהשרים הראשונים נתמנו מבין ראשי האבות.

חינה דתית (שם ה, ז) ואפילו מבחינת (שם ל, ה, ו). הם נהיו לעוורים נאמנים
מדינית (שם ו, יז).

בראשית תקופת שיבת ציון היתה ארץ-
יהודה שטח הפקר מבחינה שלטונית ועי"כ
ארץ בעלת אפשרויות רבות לזרזים ובעלי
זרוע¹⁷. גם משפחות מאורגנות היטב
ובעלות כוח עבודה מרובה ועיל, מצאו
לפניהם תנאי התנחלות נוחים יותר, לפי-
עמים אפילו בודדים — הצליחו והתעשרו,
למרות שרוב העם סבל חרפת רעב (חגי
א, ו; נחמיה ה).

שרים — סגנים

הרי"א הלוי (דורות הראשונים ח"א כ"ג
ע' 652 ואילך) עומד על כך שלפעמים
באים „שרים” ו, „סגנים” בערבוביה. הוא
מגיע למסקנה שהשרים היו שרי הקודש —
שרי התורה, בעיקר אלו שעלו עם עזרא
והיו ראשוני אנשי כנסת הגדולה והסגנים
היו עוזרי הפחה, ראשי השלטון ומבצעי
ביהודה.

על פי הנחה זו הוא מסביר את הנאמר
בעת חנוכת החומה: „וילך וכו' וחצי שרי
יהודה — שרי התורה — ועזרא הסופר —
ראש שרי התורה — לפניהם. וכו' ואני —
נחמיה פחה — וחצי הסגנים — עוזריו —
בשלטון — עמי” (נחמיה יב, כז ואילך).
הבחנה זו נראית מאד הגיונית, אעפ”כ
היא מעוררת כמה שאלות: א. התואר
„שר” מוזכר הרבה פעמים בקשר עניני
ברור שאינו „שר-קודש”. לדוגמא, עזרא ט,
ב ונחמיה ג, ט ועוד. אמנם הם מוזכרים

התעשרותם של יחידים וקבוצות הב-
דילתם מהעם, ואנשים אלה אבדו את תחו-
שת האחזה כלפי אחיהם היהודים באשר
הם יהודים (שם ה, ח).

החורים היו מבין הזרזים והחזקים בעם,
אך לא תמיד מן הפרושים והצנועים שבו.
למען בצע כסף שיעבדו באחיהם עד כדי
כבוש בניהם ובנותיהם לעבדים ולשפחות
(שם שם, ה); באו בקשרי גישואין עם
חורי הגוים, והשתדלו לשמור על קשרים
אלה ע”י תווך בינם לבין נחמיה (שם ו,
יט).

כאשר הגיע נחמיה לירושלים, חשד
בחורים ולכן סייר את החומה בלילה.
סנבלט וחבריו היו רחוקים מירושלים
ולולי אגרות החורים אליהם, לא ידעו
על הנעשה בה (שם ו, יז)¹⁸. אבל נחמיה
הצליח לקרבהם ולהלהיבם למען ירושלים,
והחזרת תפארתה — כבשנים קדמוניות

17 דוגמא לחורים הזוכים לשלטון בכחות עצמם בחבל גידח של ארץ בעלת שלטון מרכזי
רופף, אנו פוגשים עוד בתקופה היונית האמצעית בדמותו של הורקנוס בן יוסף בן
טוביהו. אחרי שברח מן הישוב המאורגן ביהודה, השתלט על שטחים נרחבים בעבר
הירדן והחזיק בהם עם השתלטותו של אנטיוכוס אפיפאנס על ארץ זו אשר קבע שם
שלטון מדיני ואדמיניסטרטיבי (קד' יב, 4—11—9).

18 הידיעה ש„בא אדם לבקש טובה לישראל”, נודע להם מאגרות המלך (שם ב, ט—).

19 חושבני שהמוזכרים בנחמיה ג, רובם חורים היו.
ה' קאופמן, תולדות וכו' ח"ח ע' 318 הערה 16 מביא שטות רוב החוקרים בענין זה
ומוכיח טעותם, אך טעותם היסודית היתה ההנחה, שכל החורים ובכל הזמנים היו
מעור אחד.

בדרך כלל כשם נוסף לסגנים, או יחד עם הגדרת תפקידם כמו „שר-פלך“, עכ"פ ברור שלא השתמשו בתואר „שר“ באופן חד משמעי. נשאר איפוא להסביר משמעותו באותם מקומות בלתי ברורים. ב. יש משום עוות דמותו של נחמיה אם מציגים אותו כשליט חילוני ותקיף הרודה בעם בזכות היותו פחה מטעם מלך פרס. אמר גם נהג מלכותו ברמה, אבל הוא היה גם „התרשתא“, האיש הנערץ לא רק בגלל הסדרים שהנהיג במדינה, ונאמר עליו „וירפא הריסותיה“ (בן-סירא מט, יג)²⁰, אלא בגלל חכמתו וצדקתו, בגלל תרומתו לחתימת כתבי הקודש, ע"י אסיפת ספרי הדורות הקדומים (חשמ' ב ב, יג) וכן בגלל היותו אחד מבין אנשי כנסת הגדולה (רמב"ם, הקדמה למשנה תורה). אך יותר מכל מעיד עליו הספר הנקרא על שמו שלא כשליט חילוני כמקובל בתקופה ההיא. אלא היה ראש „ליהוד מדינתא די אלהא רבא“²¹.

השאלה העיקרית אינה מה ההבדל בין „שר“ ו„סגן“, אלא מהי משמעות שניהם גם יחד? מי הוכתר בתוארים אלו ואיך זכה בהם?

ספרי עזרא ונחמיה אינם עונים על שאלות אלו באופן חד-משמעי, אבל ניתן לקבוע אי-אלה כללים על אופני שמושם.

א. כבר כתבנו שארגונו הממלכתי של הישוב התחיל עם עליית עזרא. אבל בעלי משרות היו גם לפניו. הם נשאו את התואר „סגן“ שמקורו אשורי-בבלי (השהה ירמיה נא, נה). עזרא הסופר שדאג את דאגת לשון הקודש ולחם נגד שפת לע-גים בארץ ישראל (רמב"ם, הלכות תפילה א, ד) חיפש ומצא שם קודש מקורי לסגן, הלא הוא ה„שר“.

עם תום תפילת עזרא נאמר: „נגשו אלי השרים לאמר: לא נבדלו העם וכו' ויד השרים והסגנים היתה כמעל הזה ראו-שונה“. (עזרא ט, ב). השרים שנוכחים ראשונים בפסוק, עלו עם עזרא או נתמנו על ידו. השרים והסגנים הם מנהיגי יהודה משכבר הימים, כי לא יתכן ששרים „שרי-קדש“ שרק עתה עלו עם עזרא כבר נכשלו בנישואי תערוכת.

גם כמעל אחר, בניצול העם ונישולו מאדמותיו, נכשלו הסגנים (נחמיה ה, ז) השרים הותיקים ולא „אחי ונערי“ (שם שם, י). הם השרים החדשים שנחמיה מינה אותם (ראה בפרק א' של מאמר זה על המונח „אח“).

לא כל הסגנים נכשלו וגם הנכשלים רובם הטהרו (שם ט, ב) וראויים היו להמציא במחיצתו של נחמיה בעת קידוש החומה.

בין אבות עולם בימי בית שני, מונה בן-סירא ומשבח רק אלה שחלק להם בבנין הבית וירושלים. משובחים זרובבל וישוע, אשר בימיהם קוממו בית, נחמיה „המקים את חרבותינו“, שמעון הצדיק, אשר בימיו נפקד הבית וכו' ומחוק עירו מצר“. (בן-סירא מט, יא ג, ד). זו הסיבה שאינו מזכיר את עזרא שלא השתתף בבנין ירושלים. וזו הסיבה שאינו משבח את נחמיה על פעלו הרוחני-מוסרי.

בקשר לדברי הדה"ר יש גם לעורר בעיה הלכותית. אמנם עזרא, וזכר בעלמא הוא דעבד" (שבועות טו), אך מעשיו בעת קידוש החומה מהוים דוגמא לצורת קיומה של מצוה זו לדורות. כך נראה מסוגיית הגמרא שם. אולם המלך — שהחלטתו הכרחית לעצם הקדשת החומה — לא השתתף בכלל בתהלוכת ההקדשה (עי' תוס' יו"ט שם פרק ב, משנה ב ד"ה ובית דין) ובכלל אין זכר בתלמוד להרכב כזה של תהלוכת חנוכת החומה. נחמיה לא היה מלך, וקשה לאמר שלקח לעצמו זכויות שלא היו אפילו למלך. עוד יותר קשה לאמר שכל התהלוכה הזאת לא היתה כמצותה בתורה שבע"פ, כי אז אין טעם ללמוד ממנה את פרטי המצוה?

ב. בראשונה היו הסגנים נושאי משדות - מאורגן וצגלל ריחוקם מירושלים, טרם נכ-
מקומיים, עד שעלה עזרא ויסד את „מוע-
צת השרים הזקנים“ (י' ח) ומינה שרים
לכל הקהל (שם שם, יד). קרוב הדבר
שהסגנים נשארו עם תוארם המקובל גם
אחרי שהונהג התואר שר.

ג. השרים שמינה עזרא היו בלי שום
ספק „שרי קודש“ ז. א. תפקידם היה לד-
אוג לצרכי בית המקדש ועניני דת ודין.
אבל היו גם שרים, שרים-שליטים בערי
יהודה ופלכיה.

ברשימה שבנחמיה ג מוזכרים בוני החו-
מה לפי שמותיהם או שמות מקומותיהם.
יצאו מכלל זה העיר ירושלים והפלכים
בית הכרם, המצפה, בית צור וקעילה²²,
שבראשם עמדו שרים. בלי אפשרות להו-
כיח זאת ממקום אחר, יש מקום להשערה,
שנחמיה כאשר התחיל להקים שלטון
מרכזי ביהודה, היתה ראשית דרכו לארגן
את ירושלים וסביבתה. בדומה לעזרא,
מינה גם הוא שרים במקומות שכבר סרו
למשמעתו והיה בטוח בעזרתם להרחקת
אויבי יהודה מירושלים.

בכך יש לחפש את הסיבה שסנבלט ביי-
קש להפגש עם נחמיה בבקעת אונו (נחמיה
ו, ב). באיזור זה התיישבו יהודים עוד בימי
עלית זרובבל (עזרא ב, לג) אבל אינם
מופיעים ברשימת בוני החומה. כנראה
בגלל מספרם הקטן לא יכלו לעזור במ-

אדירים

בספר עזרא נעדר זכרו של כנוי זה,
ובספר נחמיה הוא בא פעמים.

א. ברשימת בוני החומה (פ"ג) נאמר
„ועל ידם החזיקו התקועים, ואדיריהם
לא הביאו צורם בעבדת אדוניהם“.

ב. בסיום רשימת החותמים על האמנה
(י, כט) נאמר „ואשר העם וכו' כל
יודע מבין מחזיקים על אחיהם אדיריהם,
ובאים באלה ובשבועה“.

מי היו ה„אדירים“? מה היה תפקידם
או מעמדם ביהודה?

ארבעה נקראים בכתבי הקודש בשם
אדיר — אדירים. א. הקב"ה: כדברי הנ-
ביא „כי אם שם אדיר ה' לנו“ (ישעיה
לג, כא). וכדברי הפלשתים „מיד האלוקים
האדירים“ (שמואל ד, ח ועוד); ב. אדם
השולט בזולתו בעזרת כחו העצום; כמו
„אז ירד שריד לאדירים עם“ (שופטים ב,
יג — אז נתן ה' כח לרדות באדירים מקו-
דם). או בגלל מעמדו החברתי כמו „וא-
דירים שלחו צעיריהם למים“ (ירמיה יד,
ג); ג. הטבע או חפץ המשתלט על
אדם שנחשב עד אז לחזק; כמו „צללו כ-

22. מ. אבי-יונה בספרו גיאוגרפיה היסטוריה של א"י ע' 21 מוסיף עוד פלך ששי,
הוא פלך יריחו. מתוך הנחה ש„ערבות הירדן היוו בכל התקופות מחוז מנהלתי נפרד,
ואין להניח כי סידור זה נשתנה בתקופה הפרסית“, אבל הנחה זו מוטעית מיסודה,
כי היא בנויה על הנחה מוטעית קודמת שעולי בבל קבלו „מדינה“ עם שלטון מאורגן
ודפוסים אדמיניסטרטיביים קבועים. בהמשך מאמרינו הראנו שלא כך היה; שבי ציון
בנו בעצמם את „מדינתם“ ואת שלטונה הפנימי. בעת בנין החומה היה ביריחו ישוב
יהודי קטן (עזרא ב, לד) ונחמיה סטר הספיק למנות עליו שר. על טיבו וכמותו של
ישוב זה מעידה השתתפותו הקטנה בבנין החומה, ע"כ לא הוזכר מה וכמה בנו אנשי
יריחו (נחמיה ג, ב). בכלל יש להעיר שחוקרי תקופה זו עוסקים רק בשמות הבונים,
ולא שמים לב להבדלים בטיב וכמות עבודתם.

עופרת במים אדירים" (שמות טו, י) ²³ וכן
 „וצי אדיר" (ישעיה לג, כא); ד. צדיקים
 שבזכותם (כוחם הרוחני) משפיעים טוב
 לעולם, כדברי דוד „לקדושים אשר בארץ
 המה ואדירי כל חפצי בם" (תהלים טז, ג).
 ברוב המקומות לא בא אדירים במובן
 חזק או גבור ²⁵, אלא חזק יותר ומשום כך
 חופשי בהתנהגותו ופועל כאות נפשו ²⁶,
 מכאן הכנוי „אדירים" לשליטים קטנים
 העומדים לצדו של המלך מרצונם החפשי.
 בנבואת חורבן אשור אומר נחום (ג, יח)
 „גמו ריעך מלך, ישכנו אדיריך". הא-
 דירים הם שרים חפשים העוזרים למלך
 בעת הצלחתו ושוכנים בארמונותיהם בש-
 עת מפלתו ²⁷.
 המצב המדיני, החברתי והכלכלי (כפי
 שתואר בראשיתו של מאמר זה) של

- 23 אמנם יש מפרשים שלפיהם מוסב „אדירים" על המצרים, אבל אנו הולכים כאן לפי
 הפירוש המקובל.
 24 בהתאם לכלל שמשמעות התארים בס' ער"נ משתנה לפי הזמן, המקום והענין, מפרש
 רש"י בפ"ג, אדירים — עשירים, ובפ"ב גדולים ז. א. חכמים.
 25 מ. זריכבוד, „ספרי עזרא ונחמיה" ע' 133 כותב: אדיריהם — תואר כבוד, ודומה לו
 בעזרא ז, כח („לכל שרי המלך הגבורים"), אבל אדירים אינו נדרף עם גבורים.
 הגבור — „על אויביו יתגבר" (ישעיה מב, יג) וכנגד „אלוקים אדירים" (שמ"א ד, ח)
 אין האויב מעיז לקום למלחמה.
 26 ראה „הכתב והקבלה" שמות טו, ו.
 27 השהו דהיי"ב כג, כ, ואת האדירים ואת המושלים בעם". מדגיש את האדירים החפשים
 מעול מלכות ואינם קשורים עם העם, שהפעם גם הם השתתפו בשמחת העם עם המלך.
 28 לדעת המלבי"ם (נחמיה ג, ה) הם שרידי יהודה שלא יצאו בגולה ולא קבלו עליהם
 חובות שבי הגולה.
 29 ע"פ הנ"ל יובנו דברי הנביא: „הייל ברוש כי נפל ארז, אשר אדירם שדדו". (זכריה יא,
 ב) האדירים שאינם משתתפים בדאגות העם ובסבלו, מקוים להמלט גם מגורלו המר
 של העם. והנביא מזהירם שהפעם גם „אדירים שדדו". (כדאי הלעיר שבטוי די נדיר
 כזה המופיע במובן אחד בשלשה ספרים — דה"י, נחמיה וזכריה — מעיד שחברו
 בזמן אחד).

מי התיר תוספת שביעית ?

פרק א

בפרק ראשון ובראש פרק שני של מסכת שביעית מובאים דיני תוספת שביעית, כלומר – אסורי עבודה החלים עוד לפני שנת השמיטה. לדעת רבי עקיבא ישנו למוד מיוחד בתורה – „בחריש ובקציר תשבות“ (שמות לד, כא) – שלפיו נאסר „חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית“ (שביעית פרק א, משנה ד). רבי ישמעאל חולק על רבי עקיבא וסובר שתוספת שביעית היא הלכה למשה מסיני (מועד קטן ג, ע"ב–ד, ע"א), והלכה כרבי ישמעאל. להלכה למשה מסיני, האוסרת חרישה רק שלושים יום לפני שנת השמיטה, הוסיפו החכמים – בית הלל ובית שמאי – איסור נוסף על שדה לבן מפסח ועל שדה אילן מעצרת. איסור נוסף זה נקרא „איסור שני פרקים“. בתלמוד בבלי (מו"ק ג ע"ב) ובתלמוד ירושלמי (שביעית פרק א, הלכה א) מבואר שדין תוספת שביעית, כהלכה למשה מסיני, חל רק בזמן שבית המקדש קיים. בבבלי ובירושלמי הוסיפו שרבן גמליאל ובית דינו בטלו את תקנתם של בית הלל ובית שמאי, ולכן מותר בזמן הזה לחרוש עד ראש השנה. וכן בתוספתא שביעית (פרק א, א) : „רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהו מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה“. ואלה דברי הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל, פרק ג, הלכה א) : „עבודת הארץ בשנה ששית שלושים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני מפני שהוא מתקנה לשביעית. ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה. וגזרו חכמים שלא יהיו חורשים שדה האילן ערב שביעית בזמן המקדש אלא עד העצרת ושדה הלבן עד פסח. ובזמן שאין מקדש מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה כדין תורה“.

איזה רבן גמליאל ביטל דין תוספת שביעית ? בין המפרשים קיימת מחלוקת בשאלה זו, והיא אינה נוגעת לחוקרי ההסטוריה בלבד, אלא גם לרבים אחרים העשויים להיתקל בה אגב למוד מסכת שביעית. שאלה זו נוגעת גם לפירושן של כמה משניות¹.

ישנן שלוש אפשרויות לגבי זהותו של אותו רבן גמליאל שביטל דין תוספת שביעית: רבן גמליאל הזקן, רבן גמליאל דיבנה ורבן גמליאל בנו של רבי יהודה

1 דוגמה לכך במשנה א בפרק ב. התנא קמא מתיר בערב שביעית את החרישה בשדה לבן (שדה תבואה) עד שתכלה הליחה מהקרקע. לפי רבי שמעון החרישה מותרת רק עד פסח. האם רבי שמעון גזר גזרה חדשה או רק מסר את הדין כמו שמעם מרביתו? בעל חזון איש זצ"ל פירש: „דלעולם לא כלתה הליחה עד הפסח ורבי שמעון וב"ד גזרו לאסור אחר הפסח“, אך בעל התו"א הוסיף מיד: „אבל אי אפשר לומר כן דהא בזמן רבי שמעון כבר נהגו היתר כרבן גמליאל ובית דינו“, ז. א. לא יתכן שרבי שמעון גזר גזרה בזמנו והגביל את החרישה עד פסח, שהרי בזמנו כל האיסור לא היה קיים עוד (שביעית סי' יז ס"ק יז). כנראה סבר בעל התו"א שרבן גמליאל דיבנה התיר תוספת שביעית, אבל אם מדובר ברבן גמליאל, בנו של ר"י הנשיא אפשר לפרש שרבי שמעון גזר גזירה חדשה בענין הפסקת החרישה בשדה לבן.

הנשיא (רבן גמליאל דיבנה היה נכדו של רבן גמליאל הזקן; רבן גמליאל, בנו של רבי יהודה נשיא, היה נינו של רבן גמליאל דיבנה). רבן גמליאל הזקן (נכדו של הלל) חי בזמן הבית השני, רבן גמליאל דיבנה חי בזמן החורבן ורבן גמליאל השלישי חי כמאה וחמשים שנה אחרי החורבן.² קשה להניח שרבן גמליאל הזקן ביטל דין תוספת שביעית, שהרי הוא חי שנים רבות לפני החורבן ואיר היה יכול להתיר איסור הבנוי על הלכה למשה מסיני. בכל זאת סובר בעל „משנה ראשונה“ (בפרושו לשביעית פרק א, משנה ה) שרבן גמליאל הזקן הוא שביטל דין תוספת שביעית. רוב המפרשים סוברים שרבן גמליאל דיבנה עשה זאת, והם מסתמכים על דברי הרמב"ם בפרוש המשנה, ריש מסכת שביעית: „וכשבטל בית המקדש בזמן ר"ג התיר עבודת הארץ עד ראש השנה“. המילים „וכשבטל בית המקדש בזמן ר"ג“ מוכיחות שמדובר ברבן גמליאל דיבנה. גם מפרושו של תלמידו של רבנו יחיאל מפריש על מועד קטן ד, ע"א (הוצאת מכון הרי פישל, עמ' כה) משמע שמדובר ברבן גמליאל דיבנה,³ וכן סוברים כך הרשב"ץ בפירושו למסכת אבות (א, טז), מהר"א פולדא בפירושו לירושלמי (שביעית א, א)⁴, בעל „תפארת יעקב“ בפירושו לשביעית, הרב צ. ב. אורבך ז"ל ב„משנת רבי נתן“ (שביעית פרק ב, משנה ב)⁵. וכן ב„נועם ירושלמי“

2 וזו שרשרת הנשיאים מהלל הזקן: הלל — רבי שמעון — רבי גמליאל הזקן — רבן שמעון בן גמליאל — רבן גמליאל דיבנה — רבן שמעון בן גמליאל — רבי יהודה הנשיא — רבן גמליאל — רבי יהודה השני — הלל השני.

מהלל הראשון עד הלל השני ישנם עשרה דורות ויש ביניהם שלושה רבי גמליאל. בעל כפתור ופרח ברשימותיו של קברי התנאים (פרק יא) מציין קברו של ר"ג ביבנה, אך מוסיף: „אבל נרצה לדעת איזה ר"ג הוא שהרי לא היו אלא שנים ר"ג הזקן זקן ר' ור"ג בנו של רבי ואם כן נאמר שהוא ר"ג הזקן...“, וכבר העירו ותמהו על דברים אלה.

ישנה גרסה שר' חנינא בן ר"ג התיר תוספת שביעית ונעמוד על כך במאמר שני.
3 וזה לשונו: „וא"ת כיון דלא גמירי הלכתא אלא בזמן הבית וקרא ליכא לאסור תוספת, למה הוצרכו ר"ג ובית דינו לימנות ולהתירה, הא ממילא אחר חורבן שריא וקיימא. ונרי לי דפאותן הימים לא היה הדבר ידוע לכל שלא נשנית הלכה אלא בזמן הבית והיו כמה מן החכמים שבאותו הדור סבורים דהלכה נשנית בכל ענין בין בזמן הבית בין שלא בזמן הבית, לכך הוצרכו ר"ג ובית דינו לימנות ולהודיע שלא נשנית הלכה אלא בזמן הזה.“

4 וזה לשונו: „רבן גמליאל שהיה קודם רבי התירם וראה בפרושו לירושלמי פרק ב, הלכה ב, ד"ה רבי מאיר כמשנה ראשונה.

5 הרע"ב בפירושו למשנה א דפרק ב כתב: „וכל המשניות הללו דחיות הן כדאמרינן לעיל בפרק קמא שרבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו שהם פסח ועצרת וביטולם ומותר לחרוש עד ר"ה של שביעית“. על דברי הרע"ב אלה שכל המשניות הללו דחיות הן, רשם רבי נתן אדלר הערה קצרה „ל"ד“. הרב צבי בנימין אויערבך ז"ל הסביר הערה זו. כוונת הראשי תיבות „לאו דוקא“ ופירוש ההערה שאין כאן משניות דחיות שהרי כשיבנה בית המקדש תחזור ההלכה של שלוש יום למקומה. הוכחה לכך הביא הרב אויערבך מדברי רבי שמעון במשנה זו „ור"ש היה זמן רב אחרי שבטל ר"ג דיבנה זמנים אלה...“.

ובענין הערתו של רבי נתן אדלר על הרע"ב, מן הראוי לציין שהרע"ב הלך בעקבות פירוש הרמב"ם למשנה בפרק א, משנה א (לפי התרגום המקובל) שממנו משמע שר"ג דיבנה התיר תוספת שביעית. לפי זה כל המשניות האלה הן משניות דחיות שהרי כמאה ועשרים שנה לפני ר"י הנשיא ביטל ר"ג דיבנה את הדין הזה. במשנה

על ירושלמי שביעית א, א וב, אאסת ציון ומלשחכא שם, פרק א משנה ו. בזמנו השמיעו סברה זו הרב מ. י. ל. זק"ש ז"ל ב, זמנים, עמ' קט ובקובץ, תורה שבעל פה" חוברת א (תשי"ט), עמ' כט; הרב יעקב משה טולידנו ז"ל ב, תורה שבעל פה" חוברת א, עמ' ס; הרב בצלאל שושן בפירושו לירושלמי, שושן בצלאל", שביעית (א, א); ר' אליעזר לוי ז"ל ב, משנה מפורשת" מסכת שביעית וכך משמע מדברי הרב יוסף ליברמן שליט"א בספרו החשוב, משנת יוסף"ו, חלק א, עמוד לה—לו ועמ' עד.

בעל, חזון איש" זצ"ל לא דן בספרו הגדול על שביעית בשאלה זו, אבל מתוך פרושו משמע שדין תוספת שביעית נתבטל עוד לפני רבי שמעון ולפני רבי יהודה הנשיא (חזון איש, שביעית סי' יז ס"ק יז, כה, כו).

לעומת אלה אומר רבי שלמה סיריליאו בפירושו לירושלמי (שביעית א, א) שרבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא ביטל דין תוספת שביעית, וכך מביא גם בעל, מלאכת שלמה".

כפי שראינו סבורים רבים שרבן גמליאל דיבנה הוא שביטל דין תוספת שביעית וחלק מהם מסתמכים על דברי הרמב"ם בפירושו למשנה. דומני שישנן כמה סיבות נוספות לאשר סברה זו:

א. הגמרא אומרת שלפי רבן גמליאל דין תוספת שביעית, שהוא הלכה

לא הוזכרה תקנתו של ר"ג ולכן הדגיש הרע"ב כבר במשנה ראשונה של מס' שביעית ש, משנה זו היא משנה ראשונה ואינה הלכה". גם בפרק ב חזר הרע"ב על פירושו זה שכל המשניות הללו דחיות הן ויש לראות בכל המשניות הללו, משנה ראשונה" בנגוד ל, משנה אחרונה" על פי תקנתו של ר"ג דיבנה. הטענה שהאיסור יחזור למקומו כשיבנה המקדש אינה מפריכה את פירושו של הרע"ב שכל המשניות הללו דחיות הן אחרי שרבן גמליאל ביטל את האיסור שנים רבות לפני חיבור המשנה ע"י רבנו הקדוש. לפי הרע"ב הביא רבי רק את המשנה הראשונה שנדחת ע"י המשנה האחרונה שהיתה קיימת כבר בזמנו של רבי.

6 הרב יוסף ליברמן שליט"א (משנת יוסף, שביעית ח"א עמ' לא ב, שיטת המפרשים) כתב שגם בעל, אור החיים" ב, ראשון לציון" למו"ק ד ע"א סבר שמדובר בר"ג דיבנה. אמנם כתוב שם שר"ג, זקנו של רבי התיר תוספת שביעית ורבן גמליאל זה היה חמישי להלל, אבל בעל אוה"ח כתב שם שר"ג זה היה אחר רבי עקיבא ורבי ישמעאל שחלקו ביניהם אם תוס' שביעית היא מן התורה או הללמ"ס שהרי, היכי מצי ר"ע לחלוק על מה שכבר הסכימו ר"ג ובית דינו... אלא ודאי דר"ג ה' להלל ומה שהתיר היה אחר ר"ע וכשחלק ר"ע הוה מקמי הך דר"ג...". וממשיך בעל אוה"ח: ,,ומהשתא בהירח דמאי דשורו ר"ג ובית דינו הוא דוקא שלא בזמן הבית דהא בזמן ר"ג שלישי להלל נחרב הבית...". לא זכיתי להבין דבריו שהרי אין רבן גמליאל כזה שהיה זקנו של רבי ואשר חי אחרי רבי עקיבא וגם היה נכדו של אותו ר"ג שבזמנו נחרב הבית. גם אם נאמר ככוונת דבריו שר"ג דיבנה התיר את תוס' שביעית בסוף ימיו אחרי המחלוקת בין תלמידיו ר"ע ורי"ש, בכל אופן קשה להבין איך ר"ג זה היה נכדו של אותו ר"ג שבזמנו נחרב הבית.

7 הר"ש סיריליאו חזר על שיטתו בפירושו לפרק שני, הלכה ב, ד"ה ומעדרין: ,,ולכא למימר דמתני' כר"ג וב"ד דהא תקנתא דר"ג בטר רבי הוה". בפרק ג, הלכה ו (ד"ה יאות א"ר שמאי) כתב ר"ש סיריליאו: ,,דבהיתר ב' פרקים שנויה משנתנו", אבל אין כוונת הרש"ש שהמשנה נכתבה בזמן התר תוספת שביעית אלא שאיסור זה של בניית מדרגות בערב שביעית חל גם בזמן של התר תוספת שביעית. וראה להלן הערה 11.

למשה מסיני, חל רק בזמן שבית המקדש עומד על יסודותיו. מסתבר אפוא שרבן גמליאל דיבנה, שחי בזמן החורבן והיה ראש בית הדין ביבנה באותה תקופה, תקן תקנה זו.
ב. הגמרא במועד קטן ג, ע"ב מביאה את תקנת רבן גמליאל בשם בר קפרא. תנא זה חי בזמנו של רבי יהודה הנשיא, ולא מסתבר שהוא מוסר תקנה שבנו של רבי יהודה הנשיא תיקן.

ג. בירושלמי (ריש מסכת שביעית) שואלים מדוע נשאר כל המשניות הדנות בתוספת שביעית למרות שדין זה בטל כבר מאז החורבן ע"י רבן גמליאל ובית דינו. מקשה הירושלמי: „ויעקרו אותן מן המשנה” ומשיב: „שאם יאמר אדם כך אני מקובל, יאמרו לו כדברי ר' איש פלוני שמעת וכן שאם יאמר אדם שמעתי שאסור לחרוש עד ראש השנה, יאמרו לו באיסור שני פרקים הראשונים שמעת”. לקושייתו של הירושלמי — „ויעקרו אותן מן המשנה” — אין טעם אלא אם מדובר ברבן גמליאל שחי לפני רבי יהודה הנשיא, מסדר המשנה. אילו היה בנו של רבי יהודה מבטל דין תוספת שביעית לא היה מקום לקושייה „ויעקרו אותן מן המשנה”; וכי אחרי כל תקנת בית דין בתקופות שאחרי רבי יהודה הנשיא נעקרו את כל המשניות הדנות בדינים שנהגו לפני התקנה?! את קושייתו של הירושלמי נוכל אפוא להבין רק על יסוד ההנחה שדין תוספת שביעית בוטל עוד לפני זמנו של רבי יהודה הנשיא וסידורה של המשנה, הווה אומר — ע"י רבן גמליאל דיבנה.

ד. בתוספות מבואר בשני מקומות (ערובין סא ע"ב, חולין ה ע"ב) שרבן גמליאל בנו של רבי מוזכר תמיד במפורש כבנו של רבי יהודה הנשיא או של רבי, וכשמדובר ברבן גמליאל „סתם” אין הכוונה לבנו של רבי יהודה הנשיא.
ה. כמעט שאין תקנות ידועות המיוחסות לרבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא, בניגוד לידוע על תקנותיו של רבן גמליאל דיבנה. גם חוקרי ההיסטוריה יודעים רק מעט על פעולותיו של רבן גמליאל זה.

פרק ב

למרות האמור עד כה אין הדבר פשוט כלל וכלל. ישנם בכל זאת טעמים לראות דווקא את רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא כבעל תקנת הביטול. אם נניח שרבן גמליאל דיבנה התקין תקנה זו, איך נסביר את העובדה שרבי יהודה הנשיא לא הזכיר אותה במשנה. בכמה מקומות בגמרא נאמר שרבי סובר שחיוב שמיטה בזמן הזה דרבנן הוא, בניגוד לחכמים האחרים הסוברים דאורייתא. כמו כן מוסרים המשנה והירושלמי על התרים אחרים של רבי יהודה הנשיא בדיני שמיטה⁸.

⁸ הלן התרים אחדים של רבי יהודה הנשיא לגבי שביעית :

רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד (שביעית פרק ו, משנה ד).

רבי בעי מישרי שמיטתא... ידע רב דלית הוא (רבי פנחס בן יאיר) מסכמא עימיה (ירושלמי תענית פרק ג, הלכה א). בין המפרשים ישנן דעות שונות על הקף ההתר הזה של רבי. לפי „קרבן העדה”, ופני משה” על הירושלמי רצה רבי להתיר עבודת האדמה לעניים בשנת בצורת; בעל „שאליות דוד” ב, קונטרס השמיטה” סובר שרבי רצה רק להתיר איסור ספיחין לצורך עניים בשנת בצורת (ראה „כלכלת שביעית” עמ' שעב—שעג ומבוא ל„שבת הארץ” עמ' ח—ט).

רבי התיר בית שאן, מפי יהושע בן זריז בן חמיו של רבי מאיר שאמר אני ראיתי את ר"מ לוקח ירק מן הגינה בשביעית והתיר את כולה (ירושלמי דמאי פרק ב, הלכה א).

קשה להניח שרבי יהודה הנשיא לא קיבל את תקנתו של סבו, רבן גמליאל דיבנה, עד שאפילו לא הזכיר אותה כלל וכלל במשנה, ומסתבר אפוא שהוא לא ידע עליה כלל. לעומת זאת בתוספתא, ריש מסכת שביעית, מוזכרת תקנתו של רבן גמליאל ובית דינו. אם מדובר שם בבנו של רבי יהודה, הרי יש לנו הסבר פשוט לכך שתקנת רבן גמליאל אינה נזכרת במשנה אלא בתוספתא בלבד: המשנה נתחברה לפני נשיאותו של רבן גמליאל בנו של רבי, ואילו התוספתא נתחברה אחר כך.

אבל על הסבר זה לא־יהוזכרת תקנתו של רבן גמליאל במשנה ישנם מערערים. הרב מ. י. ל. זק"ש ז"ל, בספרו "זמנים" עמ' קט, רצה להוכיח שתקנתו של רבן גמליאל נזכרה פעמיים במשנה; במסכת שביעית פרק א, משנה ה ובפרק ב, משנה ב. בפרק א, משנה ה כתוב: „שלשה אילנות של שלשה אנשים הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן". והנה בירושלמי לשון המשנה „וחורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה". הרב זק"ש מסתמך על לשון הירושלמי במשנה ומציין שכך מביאים עוד כמה ראשונים, והוא טוען שמהלשון „עד ראש השנה" נראה שהמשנה מסתמכת על תקנת רבן גמליאל. אבל קשה לקבל את דברי הרב זק"ש ז"ל. בעל תוי"ט מביא אף הוא את גרסת הירושלמי „עד ר"ה" ומסביר שגם הירושלמי סובר שהמשנה מדברת על תוספת שביעית, בה מותר לחרוש שדה האילן רק עד העצרת, והמשנה מחדשת שלשה אילנות של שלשה אנשים מצטרפים. ההוספה של „עד ר"ה" שבירושלמי אינה — לפי בעל תוי"ט — הנוסחה המקורית: „היא דקאמר בירושלמי בהדיא עד ר"ה היינו לאחר תקנת רבן גמליאל ובית דינו". נוסף עוד שישנם מפרשים המוחקים את המלים „עד ר"ה" שבירושלמי או שאינם גורסים אותן כלל, ויש הסוברים שהיה כתוב בראשי תבות, „ער"ה" ופירושם „ערב ראש השנה" ולא „עד ר"ה"⁹. לכן קשה לקבל את דעתו של הרב זק"ש ז"ל שתקנתו של רבן גמליאל ובית דינו נזכרה במשנה זו. גם ההוכחה השניה מפרק ב, משנה ב אינה משכנעת. וזה לשון המשנה: „מזבלין ומעדרין במקשאות ובמדלעות עד ראש השנה". כאן נאמר בפירוש „עד ראש השנה", אבל המפרשים אומרים שכוננת משנה זו לזמן שבו חל עדיין דין תוספת שביעית, כלומר — ההתר המובא במשנה זו מתיחס גם (ואולי דווקא) לתקופה שלפני תקנת הביטול. המפרשים מוסיפים ומסבירים את טעם ההתר¹⁰. לכן אפשר לסכם: במשנה אין רמז לתקנתו של רבן

רבי התיר בית שאן, רבי התיר קיסרין, רבי התיר בית גוברין, רבי התיר כפר צמח והיו הכל מליזין עליו (שם). לפי הירושלמי התיר רבי מקומות אלה לענין שמיטה. בגמרא חוליו ו ע"ב הובא כעין זה, אבל שם לענין פטור תרומות ומעשרות. על התר נוסף של רבי ראה תוספתא שביעית פרק א, יא וגרסת הגר"א בירושלמי פרק ב, הלכה ב, אך ראה ב, דבר השמיטה" על מס' שביעית דף יב ע"א, ד"ה איברא וירושלמי פרק ד, הלכה ד וחזון איש סי' י"ט ס"ק כ.

9 על הפירושים השונים בנוסחה זו ראה „מסכת שביעית — משנת יוסף", חלק א ב, תוספות אחרונים" עמ' עא—עב. וראה „תוספתא כפשוטו" לפרופ' ש. ליברמן, שביעית עמ' 482.

10 הרב זק"ש ז"ל האריך למצוא רמזים במשנה לתקנתו של ר"ג כדי להוכיח שגם בזמן הזה מותר לחרוש עד ראש השנה רק לצורך האילנות או המקשאות והמדלעות אבל לא לצורך הקרקע. דעה כזו לא הובאה להלכה בספרי הפוסקים ויעוין דברי הרב יוסף צבי הלוי ז"ל ב„תורת ציון" על „תורת שביעית" עמ' ד—ה שדחה דעה זו לחלוטין.

גמליאל ובית דינו, חוץ מגרסת הירושלמי במסכת שביעית פרק א' משנה ה, ועל גירסה זו עצמה קמו מערערים רבים וגם אלו שקבלו אותה ביארו את כוונתו כ, משנה אחרונה" שאינה סותרת את כוונתה המקורית של המשנה. לא מצאנו אפוא הוכחה לסברתו של הרב זק"ש ז"ל ש, המשנה האחרונה של רבן גמליאל ובית דינו נזכרה במשנתנו פעמיים¹¹. בניגוד לדברים הברורים שבתוספתא — „רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהיו מותרים בעבודת הארץ עד ראש השנה" — אין זכר לתקנה זו במשנה שחיבר רבי יהודה הנשיא, וזה מחזק את הדעה הרואה ברבן גמליאל בנו של רבי יהודה את בעל התקנה¹². אגב, בעל „משנה ראשונה" הסובר שרבן גמליאל הזקן ביטל איסור שני פרקים, כותב בפירושו: „ותדע שגם רבנו הקדוש שסידר המשנה גם הוא לא הזכיר תקנת ר"ג ור"ב שבטלום" (שביעית פרק א, משנה ה).



ההוכחה מפירוש הרמב"ם למשנה, ריש מסכת שביעית, אינה פשוטה כלל. בפירוש הנדפס — שהוא תרגומו של ר' יהודה אלחריזי — אמנם כתוב „וכשבטל בית המקדש בזמן ר"ג התיר עבודת הארץ עד ראש השנה", אבל בתרגום החדש והמדויק של הרב יוסף קאפח שליט"א (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג) כתוב: „וכאשר לא היה עוד מקדש בזמן רבן גמליאל התיר עבודת הארץ עד ראש השנה". יש הבדל גדול בין הגרסה הרגילה לבין הגרסה של הרב קאפח. בדפוסים נאמר בפירושו „וכשבטל בית המקדש בזמן ר"ג", אבל לפי הרב קאפח התרגום המדויק הוא: „וכאשר לא היה עוד מקדש בזמן רבן גמליאל". יתכן שהרמב"ם הדגיש רק את העובדה שתקנתו של רבן גמליאל היתה אחרי החורבן, בלי לקבוע על איזה רבן גמליאל מדובר. הרמב"ם הדגיש שבזמן שבית המקדש היה קיים לא היתה כלל אפשרות של ביטול דין תוספת שביעית, ורבן גמליאל ביטל את האיסור „כאשר לא היה עוד מקדש".

ומכאן פליאה על הרב י. מ. טולידאנו ז"ל שעמד במאמרו „שנויים בפירושו הרמב"ם למסכת שביעית" בקובץ „תורה שבעל פה" חוברת א (תשי"ט) עמ' גט—סז על השנויים בין הפירושו הנדפס ובין הפירושו האמיתי של הרמב"ם הנמצא בכתב יד והכולל הערות מכתב יד קדשו של הרמב"ם. לפי דברי הרב טולידאנו נמצאים בכ"ז זה גם „כל התקונים שעשה הרמב"ם לפירושו בכל שנות חייו". על השינוי הנ"ל לא העיר הרב טולידאנו כלל, ורק דרך אגב כתב (עמ' ס) שרבן גמליאל דיבנה ביטל תוספת שביעית!

11 לכאורה אפשר להביא הוכחה אחרת לדעה זו — שהמשנה כבר ידעה מביטול איסור תוספת שביעית — מפרק ג, משנה ח: „אין בונים מדרגות על פי הגאיות ערב שביעית משפסקו הגשמים מפני שהוא מתקנן לשביעית וכו'". בירושלמי (שם, הלכה ו) ישנה מחלוקת אם המשנה מדברת בזמן של איסור שני פרקים או גם בזמן שבוטל איסור זה. אבל גם ממשנה זו אין להביא הוכחה, שהרי הירושלמי דן רק בשאלה אם האיסור המוזכר במשנה קשור לדיו תוספת שביעית או האיסור של בניית מדרגות בערב שביעית נובע מאיסור תקון הקרקע לקראת שביעית; במקרה הראשון אינו חל האיסור הנ"ל בזמן הזה אבל במקרה השני קיים האיסור גם בזמן הזה.

12 וראה דברי הרב אברהם דוד ראזנטאל שליט"א ב„כרם ציון", כרך יב, עמוד מח, שהמשנה לא הזכירה בשום מקום את התרו של רבן גמליאל.

בכל אופן אין להביא מפרוש הרמב"ם למשנה הוכחה ברורה לאותה דעה
הרואה כר"ג דיבנה את בעל התקנה הנ"ל.

בעקבות הערה של הרב איסר זלמן מלצר זצ"ל בקשר לדברי הרדב"ז על
הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל, פרק ג, הלכה א) הגיע הרב יוסף ליברמן שליט"א
לחידוש גדול: הרדב"ז הביז מדברי הרמב"ם שרבן גמליאל דיבנה ביטל את איסור
שני הפרקים עוד לפני החורבן! ואלה דברי הרדב"ז:

... ואמרינן נמי התם אמר ר"ש בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא רבן
גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים אלו והתירונו וכל זה איירי בזמן שבית
המקדש קיים אבל בזמן שאין ב"ה קיים אין שם הלכה למשה מסיני ולא
הפרקים הנזכרים במשנה ולא הוצרכו לביטולם שהכל מותר עד ר"ה כדין
תורה".

לפי פירוש הרדב"ז יוצא שר"ג התיר את איסור שני הפרקים לכאורה
עוד בזמן הבית.

ב, כרם ציון" כרך יב עמ' לד העיר ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל על דברי הרדב"ז
האלה באמרו ששיטה זו מתאימה רק לאוקימתא של ר' יצחק במועד קטן ד ע"א,
אשר לפיה אותם חכמים שגזרו על איסור שני הפרקים נתנו רשות לכל בית דין
אחריהם לבטל שוב את הגזרה הזאת (ולכן יכול ר"ג לתקן את תקנתו עוד
בזמן הבית).

הרב יוסף ליברמן שליט"א האריך ב, משנת יוסף" (עמ' ל—לה) בדיון בשיטת
הרדב"ז (שאינה אלא הבנת הרדב"ז בדברי הרמב"ם), ובא למסקנה שלפי הרדב"ז
ביטל ר"ג דיבנה את איסור שני הפרקים עוד לפני החורבן ואת האיסור של חודש
ימים בטל אחרי החורבן. הרב ליברמן שליט"א מנסה גם להסביר למה היה הרדב"ז
מוכרח לפרש כך את דברי הרמב"ם.

אבל אחרי בקשת הסליחה מהחיים — את אשר ישנו פה עמנו עומד היום
ולהבחל"ח את אשר איננו פה עמנו היום — אין לקבל את הפירוש הזה על דברי
הרדב"ז. הרב ליברמן שליט"א עצמו הרגיש כבר את הקושי בכך שלא מצאנו
שרבן גמליאל דיבנה תקן תקנות עוד לפני החורבן. אבל לא על זה אנו תמהים אלא
על הבנת דברי הרדב"ז. נראה לי שדברי הרדב"ז, וכל זה איירי בזמן שבית המקדש
קיים" אינם שייכים כלל לדבריו הקודמים על תקנתו של רבן גמליאל. הרדב"ז
מתייחס כאן לדברי הרמב"ם — „ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר
מפי השמועה". הרדב"ז מביא את דברי הגמרא ואת תקנתו של ר"ג ואחר כך
חוזר לדברי הרמב"ם הקובעים שכל האיסור היה רק בזמן שבית המקדש קיים,
ועל כך כותב הרדב"ז: „וכל זה (ז. א. האיסור וההלכה למ"מ) איירי בזמן שב"ה
קיים אבל בזמן שאין ביה"מ קיים אין שם הלכה למשה מסיני וכו'".

כוונתו של הרדב"ז להסביר למה לא הזכיר הרמב"ם את תקנתו של ר"ג כלל,
ולכן הוא מדגיש שגם ההלכה למשה מסיני וגם איסור שני הפרקים נקבעו רק
לזמן שבית המקדש היה קיים, ולא הוצרכו לביטולם שהכל מותר עד ר"ה כדין
תורה". לפי הרדב"ז לא הזכיר הרמב"ם את תקנתו של רבן גמליאל מפני שכלל
לא היתה כאן תקנה חדשה, אלא רק הודעה על ביטול האיסור שנתבטל בין כה וכה.
כך מבואר גם בפירוש „תלמיד ר' יחיאל מפריש", ש, באותן הימים לא היה הדבר

ידוע לכל שלא נשנית הלכה אלא **בזמן הבית**. הרצ"ל כד הוצרכו ר"ג ובית דינו לימנות ולהודיע שלא נשנית הלכה אלא בזמן הבית" (שיטה על מועד קטן ד ע"א, עמוד כה). לכן קשה מאוד לקבל את הסברה הנ"ל, לפיה יוצא שהרדב"ז הבין מדברי הרמב"ם שרבן גמליאל דיבנה הוא שביטל את איסור שני הפרקים ושהוא עשה זאת עוד בזמן הבית.

פרק ג

הזכרנו למעלה שרבנו שלמה מסירליו ובעל „מלאכת שלמה" מזכירים את רבן גמליאל בנו של רבי כבעל התקנה. רק שני מפרשים אלה ידועים כבעלי שיטה זו, אבל נראה לי שישנם עוד מפרשים אחרים שראו ברבן גמליאל בנו של רבי את בעל התקנה. בתוספות הרא"ש למועד קטן ד ע"א כותב הרא"ש: „ואחר שח"ב בית המקדש נהגו בהן איסור משום דסברי כר' עקיבא דאסר לה מקרא, עד שבא ר"ג ובית דינו והורו דהלכה כר' ישמעאל ולא גמירי אלא בזמן שבית המקדש קיים וממילא בטלו הרחקה שני הפרקים". הרא"ש כותב כאן שגם אחרי החורבן היה נהוג דין תוספת שביעית, עד שבאו ר"ג וב"ד. והנה, אם מדובר ברבן גמליאל דיבנה אין צורך להזכיר שנהגו כך גם אחרי החורבן; יוצא שכוונתו של הרא"ש, כנראה, לרבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא.

לפני ששים וחמש שנה נדפס „פרוש מסכת משקין" לר' שלמה בן היתום (ברלין תר"ע). לדברי המהדיר, ר' צבי פרץ חיות, חי המחבר באיטליה בערך בזמנם של רש"י וראשוני בעלי התוספות. בפירושו לסוגיה הנ"ל במו"ק (שם עמ' 8) כתב המחבר על בעל התקנה: „הוא רבן גמליאל בנו של ר', הוא אחיו של שמעון, דר' ישמעאל בימי רבי היה". דבריו האחרונים תמוהים, כפי שהעיר שם גם המהדיר; אם אין זו שגיאת המעתיק, יש כאן כנראה החלפה בין ר' ישמעאל, בר פלוגתא של רבי עקיבא, עם רבי ישמעאל ב"ר יוסי שחי בדורו של רבי. עם זאת אין סיבה להטיל ספק בדבריו הראשונים של המחבר שלפיהם מדובר כאן ברבן גמליאל בנו של רבי. אמנם המהדיר תמה על פירוש זה, אבל אין יסוד לתמיהתו.

בעל תפארת יעקב על משנה שביעית (פרק א, אות ג) מציין שקיימות גרסאות בהן כתוב שרבן גמליאל הנשיא ביטל דין תוספת שביעית, וזה אולי הוכחה לרבן גמליאל בנו של רבי. אמנם גם ר"ג הזקן ור"ג דיבנה היו נשיאים, אבל ר"ג בנו של רבי הזכר במיוחד בשם „נשיא" (כתובות קג ע"ב)¹⁸. הרב קלמן כהנא שליט"א מציין שבירושלמי כ"י רומי, בר"ש כ"י פריז וגם בפירוש ר"ש סיריליאו הגרסה היא „רבן גמליאל הנשיא" (חקר ועיון, עמ' קנט, הערה 3). בספר „אהבת ציון וירושלים" לר' בער רוטנר ז"ל, ירושלמי שביעית פרק א, צוין שגרסה כזאת נמצאת גם ב„ילקוט". סעד זה לשיטת הרש"ס מביא גם הרב י. ליברמן שליט"א ב„משנת יוסף" (עמ' לו) וכעין זה בהערותיו של פרופ' שאול ליברמן בביאורו „תוספתא כפשוטו" שביעית פרק א, עמ' 483. בכל זאת יש להודות שבגרסה „ר"ג

13 וראה ב„ספר יוחסין" ערך רבי חנינא בן דוסא: „ורבי היה רצונו שיהיה רבן גמליאל נשיא, הוצרך בימי קודם שיהיה נשיא לקראו רבן בשם נשיא ולהזכירו עם חכמי המשנה בפרק שני דאבות, לומר לחכמים שווה הנשיא".

הנשיא" אין הוכחה ברורה לר"ג אבן עזר תפילתו ומצגו שפרופ' ליברמן הפריז בכותבו ש, מנוסח הירושלמי הנ"ל רבן גמליאל הנשיא ובית דינו מוכח שהכוונה לר"ג ברבי" 14.



כאשר הגמרא (מועד קטן ג ע"ב — ד ע"א) מוסרת שרבן גמליאל ובית דינו התירו עבודת הארץ עד לתחילת שנת השמיטה, היא אינה מסתמכת על דברי התוספתא (שביעית א, א). גם כאשר מובאת דעה שרבן גמליאל התיר רק את איסור שני הפרקים והשאיר בתוקפו את האיסור של חודש ימים לפני התחלת שנת השמיטה, אין הגמרא מזכירה את דברי התוספתא המפורשים, רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהו מותרים בעבודת הארץ עד ראש השנה". בעל, "חזון איש" זצ"ל לא היסס להסיק מכאן מסקנה מרחיקת לכת; לפי דעתו תוספתא זו נדחית ע"י דברי הגמרא במו"ק, שהרי, "לא פריך מהאי תוספ' וש"מ דאינה משנה" (חזון איש, שביעית סי' י"ז ס"ק לב). בהקשר זה יש לציין שהר"ש סיריליאו כבר הרגיש בקושי זה והשיב: "ר' יוחנן כשהיה שונה ענין של רבן גמליאל ובית דינו דתניא בתוספתא ר"ג וב"ד התירו לחרוש עד ר"ה, היה מפ' דלא שרו ר"ג וב"ד אלא איסור שני פרקים דהוו דרבנן ומצינו למימר דכי אמר ר"ג בתוספתא חורשין עד ר"ה עד אלול דהוי ר"ה למעשר בהמה הוא דקאמר אבל ל' יום דתוספתא דאורייתא סמוכין לתשרי לא שרו" (ר"ש סיריליאו ירושלמי שביעית פרק א, הלכה א).

יהיה הטעם אשר יהיה: הגמרא אינה מזכירה את דברי התוספתא ובמקום זה היא מביאה את דברי בר קפרא. והנה דוקא דבר זה יקרב אותנו לפתרון השאלה איזה רבן גמליאל ביטל דין תוספת שביעית. ואלה דברי הגמרא: "ואמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום". במקום אחר מביאה הגמרא גם בשם ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא תקנה אחרת של רבן גמליאל ובית דינו. בריש מסכת חולין (דף ג ע"א עד ה ע"ב) מובאות כמה דעות שלפיהן שחיטת כותי מותרת. בסוף הסוגיה (שם ה ע"ב) מביאה הגמרא: "אמר ר' חנן אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' יהושע בן לוי משום רב קפרא רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שחיטת כותי ואסרוה". אין כאן הקבלה רק בשמותם של אחרוני התנאים אלא גם ביסוד התקנה. בענין תוספת שביעית משמע מהמשנה שגם בזמן הזה היה הדין בר-תוקף עד שבאו רבן גמליאל וב"ד והתירוהו. גם לגבי שחיטת כותי משמע מהמשנה ומכמה ברייתות שהיא היתה מותרת עד שהביאה הגמרא את תקנתם של רבן גמליאל ובית דינו שלפיה נאסרה שחיטת כותי. במסכת חולין מפרש רש"י: "רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא שהיה מן האחרונים ובית דינו נמנו על שחיטת כותי לאחר שנשנית משנתינו דהכל שוחטים ואפי' כותי, ואסרוה". רש"י כותב כאן בפירושו שמדובר ברבן גמליאל בנו של רבי. לפי רש"י מוכרח הדבר שבעל התקנה תקן את תקנתו אחרי סיום

14 בעל, "אהבת ציון וירושלים" רואה את ר"ג דיבנה כבעל התקנה (שביעית א, ו) ובכל זאת גורס ר"ג הנשיא (שם א, א).

חבור המשנה, שהרי מהמשנה משמע ששחיטת כותי מותרת, ומובן אפוא שרבן גמליאל זה אינו אלא בנו של רבי. גם בהמשך הסוגיה חוזר רש"י על שיטתו זו (שם ו ע"א ד"ה מהתם גזרו). מפירש"י זה אפשר להסיק שגם דברי ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא על ביטול דין תוספת שביעית ע"י תקנה של רבן גמליאל ובית דינו מתייחסים לרבן גמליאל בנו של רבי.

למרות נמוקיו החזקים של רש"י מקשים עליו התוספות וסוברים שכבר רבן גמליאל דיבנה אסר שחיטת כותי. שיטת התוספות מתאימה לשיטתם של אלה הרואים ברבן גמליאל דיבנה את מבטל דין תוספת שביעית. לכן יש לעיין בדברי התוספות וכן בדברי האחרונים הדנים במחלוקת זו. בהקשר זה יש צורך לעיין היטב גם בדעתו של מהר"ץ חיות ז"ל בתשובותיו (סי' סט), האומר שדוקא העובדה שבר קפרא הביא את דברי רבן גמליאל מוכיחה „דרך על ר"ג דיבנה כוונתו, דבר קפרא היה שונא לרבי ולבניו... וכיון דכן בלי ספק לא היה אומר משמיה דבית נשיא... וע"כ הכוונה על ר"ג דיבנה אביו(?) של רבי, דרק לבית רבי היה שונא ולא לאבותיו". דברים אלה כתב מהר"ץ חיות בענין המחלוקת בין רש"י לתוספות לגבי זהותו של רבן גמליאל שאסר שחיטת כותי, אבל טענה זו כוחה יפה גם לגבי תקנתו של רבן גמליאל ובית דינו על ביטול דין תוספת שביעית, שהרי גם תקנה זו נמסרה ע"י בר קפרא.

על זה במאמר שני בעז"ה.

כשיתפלל אדם בלשון שרגיל בו, ר"ל שמשתמש בו כל היום לכל צרכיו, יקל עליו לכיין וכשיתפלל בלשון אחר אע"פ שיבין מה שיאמר, לא יקל עליו כל כך; הלא תראה בט' באב אמילו המבינים היטב בלשון הקודש, מתפעלים יותר בקינה אחת בלע"ז לפעמים שאומר אותה יותר מעשרה בלשון הקודש ולכן מי שיכול להרגיל עצמו לדבר בלשון הקודש עם ריעו יעשה וישכיל עשו.

ר' ישעיה הורוץ זצ"ל: שני לוחות הברית, ח"ג עמ' 33

ספר פשוטו של מקרא להרב שמעון כשר

לאחריה. זהו ספק בפרטים, אך ברור הכלל: עקרון של תקופה. נעיר כאן, שבעצם הלי-קוט, כבר קדמו למפעל „תורה שלמה” – לאחרונה הרב א. מ. היימן באנצ' מראי-המקומות „התורה הכתובה והמסורה” – אם גם לא באותה שלמות. אך חשיבותו של מפעל זה איננו רק בליקוט אלא במ-יחד בהערות מאירות-העינים, בעלות ערך תורני ומדעי כאחד.

ולא כמעשה האב מעשה הבן. קריטריון האיסוף של הרב שמעון כשר הוא עניני-תוכני, כשם הספר: פשוטו של מקרא. וכמובן, נשאל מיד: כיצד קובע המחבר, מהו פשוטו של מקרא, מתוך פרד"ס הפר-שנות המסורה לידינו? על שאלה זו עונה המחבר בסוף הקדמתו לכרך הראשון (עמוד 9, פסקא ד'): „ספק אם ניתן להגדיר הגדרה מדוייקת, חד פעמית, את המושג פשוטו של מקרא, שהרי שבעים פנים לפשט, שהרי הפשטות מתחדשים בכל יום (כלשון הרשב"ם בבראשית ל"ז, ב'). דיינו אם נזכיר את שידוע לכול, והוא דבר של שלילה, שהדרש איננו פשט, כפי

דורנו דור של אנציקלופדיות הוא, המ-בקש ללקט ולמייין את אוצרות הרוח של הדורות לקראת יצירות חדשות על גביהם. בשטח הפרשנות המקראית-המסורתית, עומדים אנו בעצומם של שני מפעלים אנציקלופדיים גדולים: האנציקלופדיה ה-תלמודית-מדרשית להרב מנחם כשר שליט"א, והאנציקלופדיה „פשוטו של מקרא” לבנו, הרב שמעון כשר שליט"א¹. שונים שני המפעלים לא רק בתוכן, אלא אף בשיטת-הליקוט. הראשון נקט בקנה-מדה של זמן: „לאסוף ולקבץ את כל מה שנאמר בכל הספרים המיוחסים לחז"ל... על התורה שבכתב: בהלכה ואגדה, בפש-טים וברמזים באסמכתאות ובדרשוה... כל מה שנאמר בפירושה במשך קרוב לאלפים שנה מוזמן קבלת התורה² עד תקופת הגאונים” (תורה שלמה א', מבוא א', עמ' י"ג).

הרב המחבר עצמו מעיר בהמשך מבואו, שע"י קנה-מדה זה מתעורר ספק לגבי מאמרים מדרשיים רבים, אשר אין זה ברור אם מקורם מהתקופה התלמודית, אם

1 פשוטו של מקרא, כינס וערך בצירוף הערות שמעון כשר, כרך ראשון: פרשת בראשית, ירושלים תשכ"ג.

חומש תורה שלמה, אינצ' תלמודית מדרשית, ערך ומסודר... ע"י מנחם מ. כשר חלק ראשון עד חלק עשרים, ירושלים תרפ"ז-תשכ"א.

2 „מוזמן קבלת התורה” כולל את ספרי הנביאים והכתובים, שבהם כבר מצויים קירוישים לדברי-תורה. כגון ביהושע ה' 12, הסבר לויקרא כ"ג 11. מלכים-ב י"ד 6 מדגים את דברים כ"ד 16. נחמיה ח' 15 מסביר את ויקרא כ"ג 42. רבים כן בתהלים, כגון: מזמור ע"ז מפרט את קריעת ים סוף. ורבים בדבה"י, כגון: דהייא ב' 3 מוציא מידי הדרש (כנעני-סחור) בבראשית ל"ח 2. דהיי"ב ל"ה 13 והפרשה כולה שם מסבירה את הקשיים בדברים ט"ז 1, 7. אלה דומיהם חייבים להיכלל ב„תורה שלמה” לפי קריטריון הזמן שנקט, וחלקם גם ב„פשוטו של מקרא”.

שנוהג רש"י לומר בהרבה מקומות בפירושו³ - מידה, היצי המחבר גלותו לנו. ואם לאו, מה הגדרה יש כאן? קרוב לודאי שהדורות השונים וחכמיהם השונים גרסו אבחנות שונות לפשט ולדרש⁴, ואם המחבר יקבל את כולן, הלא יכניס ערבוביה לתוך ספרו. ויתרה מזו: במקומות רבים מציין רש"י: זה פשוטו, וזה מדרשו, ובמקומות רבים אחרים אינו מציין זאת. אף פרשנים אחרים הנוזקים לפשט ולדרש, כגון לקח טוב, חזקוני, אינם נהגים לציין את ההבדל והשוני שביניהם⁴. ממילא, אין מקום להסתמך על אבחנותיהם של דורות ראשונים.

המחבר מביא גם הגדרה של שלילה: שהדרש איננו פשט. איני יודע, אם מידות ההגיון מתירות הגדרה שמתוך שלילה. אך גם לצורך שימושי יש לנהוג בה זה"ר; ולענינו: שהדרש איננו פשט, יכול אולי לשמש כהגדרה שימושית (לא מד-עית) לדרש (אם נתעלם מרמז וסוד), כי אותו קשה יותר להגדיר מאשר את הפשט. הגדרה לפשט ודאי שאין כאן.

שלוש הדוגמאות של פשט ודרש, שמצ-טטן המחבר מתוך רש"י לתורה, מבהירות לנו את הפשט והדרש רק לדידיהם של אותם שלושה מקראות. הן בהירות ומבהי-רות, כי הן דוגמאות קיצוניות, יש בהן כדי לאפיין את הניגוד בין פשט ודרש, אך

שנו: „זהו פשוטו... ומדרש אגדה...“ ולשונות דומים. נביא שלוש דוגמאות מ-רש"י, שייטכן שהן מבהירות כהרף עין, ללא כל תוספת באורים, את עצם המושגים פשט ודרש בדרך כלל. שמות ב' 6: „ותפתח ותראהו את מי ראתה? את הילד; זהו פשוטו, ומדרשו שראתה עמו שכינה“.

ועוד שתי דוגמאות דומות מרש"י מביא המחבר: משמות ל"ד 7 ד"ה ונקה, ומדב-רים ל"ד 32 ד"ה למקצה השמים.

וממשיך המחבר הרב שמעון כשר: אולי ההגדרה הטובה ביותר לפי שיטתנו בחיבור זה היא: כל אותם פירושי מקרא שחז"ל, ראשונים ואחרונים מחכמי התו-רה חשבו אותם לפשוטו של מקרא, הם-הם „פשוטו של מקרא“. עד כאן לשון המ-חבר.

לעניות דעתי, נסיונות אחדים להגדרת המושג פשט יש כאן, אך הגדרה אחת של ממש אין, ואולי משום כך רבוי הנס-יונות.

נתחיל בבדיקת ההגדרה האחרונה, שהיא הטובה ביותר, או לפחות השימו-שית ביותר, בעיני המחבר: מהו פשט? מה שחכמי הדורות חשבוהו כפשט.

זוהי השתמטות מאבחנה והטלתה על הדורות הקודמים. אם היה בידי אלה קנה-

3 בבבלי יבמות כ"ד ע"א „פשוטו של מקרא“ הוא משמעו המילולי, ודוקא הדרש של הגמרא, „המוציאה לגמרי מידי פשוטו“ נחשבת לפשט בעיני פרשנים ותיקים כראב"ע וחרשים כרד"צ הופמן ורוב החוקרים. לעומת זאת, בבבלי שבת סג ע"א מובא „פשוטו של מקרא“ במובן שלנו. אברבנאל ודאי ראה עצמו כפשטן, אך יש מפירושו שבענינו רחוקים הם מן הפשט, כגון במדבר כ"ז 7. „הכתב והקבלה“, ובמידה פחותה ממנו אף המלכ"ם ורש"ר הירש משתדלים לראות במדרש חז"ל את פשט הכתוב, אך יש טוענים שהגרא התנגד לשיטתם (ראה תורה שלמה, כרך י"ז עמ' רפ"ט). בדרך אחרת שוב העלה שיטה זו עדין שטיינלץ („דעות“ כ' תשכ"ב עמ' 15). מתוך הרשב"ם הידוע לבראשית ל"ז 2 ניתן אולי להבין שרש"י עצמו, אבי הפרשנות הפשטנית השיטתית, שינה בשלבי הסיום של עבודתו את דעתו על מהות הפשט. על דברי הרשב"ם האלה בשם רש"י עמד באחרונה הרב י. קופרמן ב„המעין“ תמוז תשכ"ז, עמ' 19 והציע כוונה אחרת בדברי הרשב"ם.

4 כגון: חזקוני לבראשית ד' 26, ה' 28, דברים ל"ג 24 ד"ה רצוי אחיו.

לא כדי להגדירו. והלא ההגדרה נחוצה לנו דוקא במקרי-הביניים והגבול, כאשר האבחנה בין פשט ודרש אינה מובנת מאליה ממבט ראשון.

מעשה מובנים לנו דברי המחבר בהמשך מבואו: „פקפוקים לא מעטים היו לעורך ספר זה בשעה שהיה עליו להחליט כבי-כול (למה כביכול?) מידי פעם בפעם מהו פשט ומהו דרש“. דומה, שבהעדר קנה-מידה מחייב ואחיד לפשט ודרש לא רק קשה, אלא ממש בלתי אפשרי הוא להחליט, מה יש לכלול במפעל „פשוטו של מקרא“. הרב ש. בשר מבקש להמתיק גלולה מרה זו של אי-בהירות, לפחות לגבי הכרך הראשון הכולל פרשת בראשית, בהסתמכו על דברי מורה-הנבוכים: „שכל מה שנו-כר במעשה בראשית אינו כולו על פשוטו כפי מה שידמו ממנו ההמון“. ומוסיפה הערה זו על אי-הבהירות; שכן, מה שכעדות הרמב"ם חשבו ההמון כ„פשוטו“, הוא באמת „משמעו של כתוב“ בלשון הדייקן רש"י, כלומר, הפירוש המילולי – הראשוני, אשר בשום אופן אינו חייב לבטא את תוכן הפסוק, אף לא כפשוטו. הלא ברור, כי בהזכיר התורה את יד ה', עיני ה' פי ה' ודומיהם, אין פשוטם כמשמעם. וכן ייתכן במעשה-בראשית; מי שסובר, כרמב"ם, שחלק מהכתובים שבמעשה בראשית אין פשוטן כמשמען, הרי יגיע על נקל למצב שדוקא הדרש האמיתי יסתמך על הבנה פשטנית-מילוי-לית של הטכסט⁵.

ב.

אם לנסות ולהגדיר מהו הפשט שב-פרד"ם, הייתי מונה לו שלושה קריטריו-נים; שניים עקריים ומאפיינים, השלישי נספח.

שני העקריים: א) הפשט חייב להת-אים ללשון הכתוב, מבחינה לכסיקאנית, דקדוקית ותחבירית. ב) הפשט חייב להש-תלב בהמשך הכתובים מבחינה ענינית. ג) הנספח הדוגמאטי: פשוטו של מקרא לא יסתור את פשוטו של מקרא בכתוב אחר.

אדגים ואפרט: את הכלל הראשון, הלשוני, אדגים מאחת הדוגמאות שהביא הרב ש. בשר במבואו. בשמות ב' 6. הכינוי שב„ותראהו“ אף שמיותר הוא מבחינה לשונית, אין לשייכו אל השכינה, כי לא הוזכרה בפסוקים הקודמים כנושא או כנשוא. הדרש אינו חייב להתחשב במגבלה דקדוקית זו. הפשט לעומת זאת, חייב למצא פתרון אחר לכינוי המיותר שבמלת ותראהו. ייתכן למצאו בהדגשת אפית-דרמטית של הפתעת בת פרעה, וייתכן למצאו בשיוך-יתר של המושא הילד אל הנשוא ראה, לאמר: בדקה את הילד; כפירוש הרשב"ם וכדוגמאות שמ-ביא קסוטו למקום מלשון צידון.

קנה-המידה הלשוני אינו כמובן מטה-קסם להורותנו את פשוטו של כל מקרא, שהלא תיתכנה הוראות דקדוקיות שונות למלה אחת. כגון: הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו (בראשית מ"א 38). מלת „הנמצא“ יכולה להיות קל עתיד בגוף מדברים, ויכולה להיות נפעל הווה נסתר, וממילא ישתנה התחביר של הפסוק. במק-רה הראשון, איש כזה הוא מושא, במקרה השני הוא הנושא. יש והבנה תחבירית שונה משנה את ענינה של פרשה שלמה. בבראשית ל"ז 28 מי הנושא של „וימשכו ויעלו“? האם האנשים המדינים, כדעת הרשב"ם, והם שמכרו את יוסף מצרימה, או האחים, כדעת רוב הפרשנים?

5 כגון: בראשית ברא אלקים – בזכות „ראשית“, שהוא משה רבנו, חלה, מעשרות ובכורות (ב"ר א' ד).

באופן הגיוני בהמשך הפרשה, אף הוא אינו מבטיח חד משמעות של פשט אחד ויחיד, אדרבה: יותר מן הכלל הלשוני, המוגבל בחוקי דקדוק ובמימצא לשוני מוסכם, נתון הכלל הענייני-תוכני לשיקול סובייקטיבי. ומכיוון שעצם עניינה ותוכנה של פרשה נתון לעתים לויכוח פרשני (כגון: מיהו עבד ה' בפרקי הנחמה שבי-שעיה), בודאי שיש פנים רבות לשילוב פסוק וביטוי בתוך העניין.

ואף כאן, הגבול בין פשט לדרש אינו מוחלט. רש"י מפרש בבראשית ל"ז 25, על גמלי הישמעאלים הנושאים נכאות וצרי ולט, שאלה נודמנו להורדתו של יוסף מצרימה לבל יזוק מריח רע (אלא ייהנה מריח הבשמים). הרגש אומר לנו: מדרש-אגדה כאן. אך תחילת אותו ד"ה ברש"י מוליכנו לדרך הפשט, שכן פותח הוא: למה פירסם הכתוב את משאם? אין התורה מוסיפה דברים מיותרים, וע"כ נצטרך למצוא קשר-דברים ענייני בין בשמיהם של הישמעאלים לבין ספור-המעשה, וקשר כזה מציע לנו רש"י⁶.

בבראשית ב' 15, כשמניח ה' את האדם בגן עדן לעבדה ולשמרה, מפרשים כל הפשטנים (ראה, „פשוטו של מקרא“ למ-קום) לעבוד ולשמור את הגן; או את אדמת הגן, כדי לצאת ידי חובת לשון הנקבה. בראשית רבה (ט"ז ה) דורש: לעבדה ולשמרה, אלו הקרבנות. לכאורה, דרש מובהק כי הקרבנות חורגים מענין הספור; עד שבא בעל „מנחת שי“ בעק-

יש ספקות לכסיקאליים, שאין להם פתרון חד-משמעי. מי הוא „שילה“ בב-ראשית מ"ט 10, ומה הוא „שכם“ בברא-שית מ"ח 22? אך גם כאן ברור הגבול שבין פשט לדרש; ואם בעל „הכתב והקבלה“, מתוך מגמתו לתאם את המדרש שים לפשוטו של מקרא, מפרש במדבר י"ג 22 „שבע שנים“ במשמעות שבע פעמים, הריהו חורג מהגבולות הלשוניים שיש להציבם לפשט.

אולם גם בשטח הלכסיקאני יכולים הפשטים להתחדש בכל יום, בעזרת תג-ליות ארכיאולוגיות וחקירות פילולוגיות. כך קרה לאותו „פים“ שבשמואל א' י"ג 21, שהיה מוקשה לפרשנים ואבן-גנף למ-בקרים, עד שבאו הארכיאולוגים והעלו בידם את הפים שהוא משקל ומטבע ארצישראלי קדמון, והפסוק נתיישב על אופניו.

ואף קורה, שמה שנחשב לנו כדרש, נהפך לפשט בכח המחקר המדעי. למלה מכתותיהם, בראשית מ"ט 5, מציע רש"י בין השאר את פירושו התנחומא: כלי זיון, כי הסייף בלשון יוני, מכיר ייקרא. חשבנו זאת לדרש נאה, שכן מה ללשון יונית בספר בראשית? עד שבא פרופ' כורש גורדון, ובמחקריו על התרבות המיקנית הוא מגלה קשרים לשוניים עתיקים ביותר בין העולם האגאי למזרח הקרוב: הדברי הדרש מתגלים לעינינו כאפשרות של פשט. הקריטריון השני לפשט, שהיא משתלב

6 ייתכן שרודפי-הפשט לא יסתפקו בתירוץ זה של רש"י ויבקשו לפירוט פרטי השיירה הסבר היסטורי-ארכיאולוגי: המעיין במפת הדרכים של א"י העתיקה (כגון: אינצ' מקר' כרך ב' עמ' 714) ימצא, שהדרך הסבירה מגלעד למצרים — ומסתבר שלאבותינו ידועה היתה דרך מובילי הבשמים — אינה עוברת בדותן. הישמעאלים בחרו בדרך העקיפין מסיבה שבחרו, מלחמה או כדומה, והכתוב רואה בכך יד ההשגחה לקיים את גזירת בין הבתרים. יש אף חוקרים הסוברים שאותם בשמים אינם מגידולי הגלעד, אלא הובאו מערב בדרך השיירות סלע אדום — דמשק העוברת בגלעד. בכך תגדל הפליאה על דרך-העקיפין מצרימה.

כות בעל, "יפה תואר" ומציע את המצוייט מכלי התצאומא" ואף מוסיף מדרש אחר, אולי לפשט הפסוק ע"פ ספר תורה, בו שתי הה"איים הסופיות הן בלי מפיך.

ג) הכלל השלישי, שפשוטו של מקרא אחד לא יסתור פשוטו של מקרא חברו, ואף לא יסתור עקרון-אמונה יהודי מקובל הריהו דוגמאטי בעיקרו, אך יש להדגישו כדי שחקירת הפשט תישאר בתוך תחום הפרשנות היהודית-מסורתית, ולא תגלוש לעבר המדע הבקרתי. כלל זה מחייבנו לפרש, כמקובל, שבשמות כ' 5 ה' פוקד עוון אבות על בנים ההולכים בדרכי האבות. ביחזקאל י"ח לעומת זאת, אין עוון אבות נפקד על בניהם, כאשר הב-נים שבים בתשובה. ואמנם, עיון מדוקדק בכתובים בשמות וביחזקאל, מוליך למס-קנה זו גם ע"פ משמעות הפסוקים הפש-טנית.

כללם של דברים הוא, שההגדרות שהצעתי אין בהם כדי לברר בכל פסוק את פשוטו, אף אין בהם כדי לגדור בכל מקרה את הגבול המדוייק שבין פשט לדרש. אך יש בהם כדי ליצור מצע משותף וברור, שעל יסודו ניתן להתווכח ולשקול לענין פשוטו של מקרא. ולא נהא עוד זקוקים לאותה הגדרה ידועה: הפשט הוא הפירוש שלי, הדרש הוא הפירוש שלך.

ג.

כבר אמרנו: לעומת אנציקלי, תורה שלמה, המצטמצמת לתקופה מסויימת, מצטמצם הספר שלפנינו לנושא מסויים; לכן תמוה, שאף הוא מגביל עצמו לת-קופה. עיקרו, הפשטים שבספרי חז"ל, גאון-נים וראשונים. מפירושי האחרונים ניתן אך לקט, בהערות שמתחת לקו.

עצם המושגים ראשונים ואחרונים מקומם בעולם התלמוד וההלכה. הג-בול שביניהם נקבע ע"פ מפעל שב-הלכה — השלחן הערוך — ודינו יפה בסמכויות שבפסיקת ההלכה. הפשט ש-בפרשנות היהודית אינו מחייב; ממילא אין חלות בו פסיקה וסמכות; ממילא אין

ייתכן, שאילו שקל וקבע הרב ש. כשר את פשוטו של מקרא לפי אמת מידה קבועה מראש, לא היה מכניס למסגרת הפשט את המדרש, המובא ברש"י ובפר-שנות אחרים, על למך הצייד הסומא שהרג בשתי שגגות מוזרות את זקנו קין ואת בנו טובל קין. רש"י מציין, כך דרש

7 תמוה מדוע אין, פשוטו של מקרא" מצטט כאן את פירושו המענין של הרב הירש. אותה תמיהה, לגבי פירוש הרב הירש על עץ הדעת, ופסוקים אחרים כגון בראשית ד' 7, שם מחזיר הרב הירש למלת רבץ את משמעה הרגיל: רובץ במנוחה, לא אורב לזנוק, וכן במלת תשוקה, וכך משנה את מובן כל הפסוק.

לחלוקה בין ראשונים לאחרונים ואחרות - משטות העתיקות וחדשות, גם ידיעות בשטח הגיאוגרפיה והטבע, גותנים בידינו אמצעי- עים להבנת הכתובים, שלא היו כמוהם בידי קדמונינו.

ג) בקורת המקרא החדשה העמידה בפנינו בעיות והעמידה לנו אתגר שלא היו כמוהם בדורות שקדמונו. בדורות שקדמו, אפשר היה להשאיר פסוק ב-

„צריך עיון“, מתוך ההנחה שלא עליך המלאכה לגמור, וכפתגם „מקושיה אין מתים“. בימינו, כל פרצה כזו היא פתח לכפירה. מכאן זכינו למפעלו הגדול, הבלתי-מושלם לצערנו, של הרב דוד צבי הופמן, ומכוון אחר, בלתי-אורתודוקסי, למפעלו רב החשיבות של בנו יעקב.

מתוך כך יובן, שנתחדשו בדורותינו באורים חדשים לפסוקי-תנ"ך, למאות ולאלפים. מנהג - הדור גרם, שחלק גדול, אולי רובו של אוצר זה לא נדפס בספרי פרשנות סדירים, ששם קל למצואם, אלא מפוזר כמאמרים וכהערות על פני עשרות-עשרות כתבי עת, עבריים ולועזיים תורניים, מדעיים ויהודיים-כלליים. כדי להגיע אליהם ולהינות מהם יש לעבור על פני אלפי חוברות של פרסומים אלה, נוסף על ספרי-יובל מרובים. אילו טרח בעל „פשוטו של מקרא“ לרכוז חלק גדול מפירושם מפוזרים אלה (לשלמות בריכוזם כמעט אי-אפשר להגיע) היה משרת את צבור הלומדים ואת מדע הפרשנות בש-רות רב⁸ הרבה יותר משוכינו עתה; כי הספרים, שמהם לקט את פירושיו, הם ממילא בהשגידו של כל משכיל. על סי' בראשית ובתוכו פרשת בראשית, מצויים ביאורים מהרב ד. צ. הופמן בחוברות „ישורון“ מראשית מאה זו וחבל שלא נכנסו לכרך הראשון של „פשוטו של מקרא“.

לחלוקה בין ראשונים לאחרונים ואחרות - משמעות לגביו, כמו לגבי ההלכה, ומכיון שהמחבר אינו נותן כל הסבר אחר, לא היסטורי, לא ספרותי ולא עניני למהות הפרשנות, לחלוקה זו שנקט בה, נשאת היא תמוהה.

אדרבה: כמה נאה היה אילו יכולנו בעזרת אנציקלופדיה זו לעקוב אחר רצף כל הפרשנות הפשטנית היהודית, החל מסי' דברי הימים ועורא, דרך חז"ל, גאונים, ראשונים ואחרונים ועד חכמי התורה שב-דורותינו; אילו יכולנו לעמוד כך על ההתפתחויות שבפרשנות, על רציפויות ועל תפניות. אמנם גם כאשר עתה, בידינו לקט קטוע בראשו ובסופו, עדיין יש בו ערך של ספר-עזר חשוב.

ומן האחרונים, אל פרשנות דורותינו. אומר המחבר במבואו (עמ' 9): לא נעלמה ממני פרשנות המקרא של פרשנים וחוקרי-רבי בני זמננו. אך בשלב זה, פרשת בראשית, כמעט שלא מצאתי בספריהם ובמאמריהם שלא נאמר כבר, במפורש או ברמז, בספרי הראשונים והאחרונים שקדמו להם.

עלי לאשר מנסיוני את דברי המחבר; כי כבר נתנסיתי בכעין זו. דומה עליך שנצנץ בך ביאור חדש ובהיר על מקרא סתום עד שמתגלה לך שכבר קדמוך בספרים, ולא נותר בידך אלא לברך „ברוך שכיונתו“. כך פעמים רבות, אך לא תמיד. ואכן, גם המחבר הסתייג ואמר „כמעט“ שלא מצאתי בספריהם חדוש. יש ויש חידושי-פשט גם בדורותינו.

גורמים לכך:

א) „הפשטות המתחדשים בכל יום“, גם בימינו, מתוך עצם העיון.

ב) שטחי מחקר שונים, כגון הארכי-אולוגיה, ההיסטוריה, הפילולוגיה של

8 ע' א. מ. הברמן ב, בית מקרא" כ-כ"א, תמוז תשכ"ד עמ' 84.

כאשר התעלם המלֶקט בעקבותיה מֵה־מַלְקָה מִלְּפָנֵי הַמֶּלֶךְ יִלְקוּט כּוֹה ? אֵין לְהַעֲלִים פְּרָשִׁים הַמְדַעִים, כְּאִילוּ אֵין בִּידֵיהֶם מַה לְחַדֵּשׁ, הוּא פֶטֶר עֲצָמוּ מִבְּעִיָּה חֲמוּרָה : מִי וּמָה אֲפֶשֶׁר לִקְבֹּל מֵהֶם וּלְהִכְנִים לְהִיכֵל הַפְּרָשׁוֹת הַיְהוּדִית ? הַאֲפֶשֶׁר לְהַכְשִׁיר לְמַפְעֵל זֶה כֹּל פִּירוּשׁ פֶּשְׁטָנִי טוֹב, מִבְּלִי לְהִתְחַשֵּׁב בִּידֵי מִי וּבֵאִיזוֹ מִסְגֶּרֶת נִכְתָּב ? וּפְרָשִׁים כְּגוֹן בְּנוֹ יַעֲקֹב וְקִסְטוֹ, הִיכִירִם

9 מתוך העדר דוגמות ברורות ל"כשרות" מחקר מקראי, ביקש יעקב לוינגר ("דעות", ה', תשי"ח, עמ' 10) לשלול את עצם אפשרות קיומו של מחקר־מקרא, "דתי", דהיינו מבוסס על עקרונות האמונה היהודית. אולי הוא צודק לפי מידות הלוגיקה. אך למעשה, העדר דוגמטיקה פורמלית אין פירושה העדר כל קנה־מידה אמונתי. רצוי שאנשי מקרא דתיים יתכנסו וינסו לנסח כללים פרגמטיים — לא דוגמטיים! — על גבולותינו במדעי־המקרא.

בתחילת המאה סנוורה הבקורת בברק החדוש. מצבנו נוח הרבה יותר, כי הבקורות איבדה את בטחונה העצמי המופרז, וקנינו עמדה מאוזנת כלפיה. נוכל לזרוק את קליפת הכפירה של המחקר ולאכול מן התוך, העוזר לנו להבין לא רק פרטים של ריאליה, אלא בעזרתם גם גופן של פרשיות ומשמעותן הדתית. ואם תטען כנגד זאת, הייתכן, הן התורה היא על־זמנית ונותנה בהוראה לכל הדורות, ואשיבך: צפתה החכמה העליונה, שעתידיים לקום בישראל דורות שכלתניים, שלא יסתפקו בהוראה הדתית שבדרש (שאף הוא מאמיתות התורה), ומתוך אותה שכלתנות יידע להתקרב הרבה לפשוטו של מקרא ולמצא בו תורת־חיים. ואף עתידיים לקום אחרינו דורות שימצאו את הסינטזה וההרמוניה האמונתית שבין עומק הפשט לעומק הדרש, שלא בדרך ההתאמה המילולית — מלאכותית שנקט, "הכתב והקבלה". ניצוצי הסינטזה הפנימית כבר מצויות בספרי הרב הירש, בנו יעקב וקסטו, אף ששני האחרונים טרם השתחררו מן הקליפה; דומה, שהרב קוק ניסח את הסיכויים הגדולים והתפקידים הגדולים הצפויים לנו מן המהפכה השכלתנית־מדעית, בכל שטחי התורה ולימודיה.

נתקבל במערכת

שו"ת ברכת חיים להרב חיים יצחק ירוחם ז"ל, אב"ד אלטשטאדט. תוצאת סיני, ניו־יורק תשט"ז.

מדריך להלכות ניקור, ספר עזר ללומד ולמעיון בהלכות ניקור עם תמונות אנטומיות, מאת ד"ר ישראל מאיר לוינגר, שו"ב. תוצאת המכון לחקר החקלאות על פי התורה, ירושלים תשכ"ד.

שמעתין, במאון אגוד מורים לתורה שבע"פ בבתי"ס תכונים דתיים. גליון ג, תשרי תשכ"ה.

הדרום, קובץ תורני בהוצאת הסתדרות הרכנים באמריקה; העורך הרב חיים דוב שעוועל. חוברת כ, תשרי תשכ"ה.

אתר דעת - מכללת הרצוג הגם זאת, חכמת ישראל?

מאז עלייתה של „חכמת ישראל“ במחצית הראשונה של המאה הי"ט, נעשתה יצירתם הרוחנית של גדולי ישראל בקעה שכל יודע ספר ביקש להתגדר בה. אמנם בעטייה של „חכמת ישראל“ נעשו עבודות חשובות וכבירות להבהרת דמותו ההיסטורית של עם ישראל ולגילוי כתבי יד יקרים וההדרתם, אולם למעגל העוסקים בה נמשכו גם אנשים שהתרחקו ממקורות האמת של תורה וחכמה ושחסרו הציוד האישי והלימודי ההכרחי לכל מי שניגש לעבודת הקודש הזאת. והנה מונח לפנינו ספר שיצא לאור לא מכבר בניו-יורק, ועליו הגושפנקה של אחד מראשי המלומדים היהודים באוניברסיטת ברנדייס, והוא מתימר להיות מחקר מדעי רציני על אחד הפרקים החשובים והמזהירים בתולדות יהדות אשכנז — והוא מלא שיבושים כרימון. העובדה שמחברו הוא „רבי“ אינה בימינו, למרבית הצער, ערובה למהימנותו המדעית-יהודית, אולם הקריאה בספר מעורר תמיהה על אנשי „חכמת ישראל“ באמריקה דהשתא, הגומרים את ההלל על עבודה „מדעית“ ששיבושיה מזדקרים לעיני כל בר בי רב דחד יומא.

בספרו על ר' יעקב מולין הלוי (המהרי"ל) מגסה ס. סטיימאן * לסכם את פרשת חייו ויצירתו של אחד מגדולי רבני אשכנז בסוף תקופת הראשונים ולהעריך את תרומתו לגיבוש „מנהג אשכנז“ העתיק. ברור שתרומה זו היתה גדולה ומכרעת, אך אם המחבר מציג את מהרי"ל עוד בהקדמתו כ„אביו של מנהג אשכנז“, הרי מתעורר החשד שלא עיין בספרי החידושים והפוסקים האשכנזים בתקופת בעלי התוספות, שהרי אלו עשה כן, היה מגלה שכמעט כל מנהגי מהרי"ל יש להם שורש ויתד בדברי קודמיו. ואכן, לבריור השאלה על אודות מקומו של מהרי"ל בהתגבשות מנהג אשכנז אין ספרו של סטיימאן מוסיף ולא כלום. למשל: בעמ' 34 מביא המחבר „דוגמה טיפוסית“ של מנהג שמיסדו הוא המהרי"ל כביכול, והוא אופן נטילת האתרוג לפני הברכה כדי לקיים את הכלל של „עובר לעשייתו“. והנה מנהג זה נזכר כבר בתוספות סוכה לט ע"א ד"ה עובר לעשייתו, ובטור או"ח סי' תרנא, ואין המחבר נכנס כלל לבדיקת המקורות על מנת לקבוע שעור תרומתו של מהרי"ל לגיבושו של מנהג זה.

גרוע מזה הוא גילוי עם-הארצות של המחבר. בסוף סי' לז בשו"ת מהרי"ל כותב הרב: „והנה גיליתי לכם סכלות דעת, אף כי לחם ושמלה אין בביתי, יגעתי באנחתי, ותהי לי לחם דמעת, ומן המצר קראתי, אל צור ישועתי“. מדברים אלה מסיק סטיימאן (עמ' 7) כי מהרי"ל חי אז בעוני ודלות, שכן אפילו „לחם ושמלה“ לא היה בביתו! והנה הביטוי „לחם ושמלה אין בביתי“ שגור למדי בפי המשיבים, הוא אינו אלא מטבע לשון המביע את ענותנותו של הרב, ואין לו כל משמעות כלכלית (ראה שו"ת ר"י ווייל סי' עג ושו"ת מהרי"ק סי' קסג). המליצה נשענת על הפסוק בישעיה ג, ז, ועי' בילקוט שמעוני שם. ומה נאמר על מחבר המתימר לכתוב מחקר על מנהגי אשכנז הקדומים ואינו יודע מנהג „מתנת יד“ מהו (עמ' 41, הערה 56)? ומה על המצאתו (עמ' 88 הערה 28) שמהרי"ל נמנע מלכתוב „שלום“ בכתב מלא, מפני שהאות וי"ו הוא „חלק משם קודש“ (עי' יו"ד סי' רעו סע' יג

.S. Steiman, Custom and Survival, New York 1963 *.

בהגה ובביאור הגר"א? ! ומה על הכללת שבת הגדול בין ארבע הפרשיות והשמטת פרשת שקלים (עמ' 92 הערה 52) ? !

אי־דיוקים וסתירות מצויים ב„מחקר“ זה לרוב. קהילת קרמו (קרמזיר) היתה עיר ואם בישראל בתקופת מהרי"ל ולאחריה, אך סטיימאן אינו יודע על כך, ומכיון שהטכסטים שלנו מימי הביניים אינם מנוקדים, הוא מבטא את שם הקהילה „קארמאס“ (עמ' 31), ואינו חל ואינו מרגיש כי בעמ' 34 הוא מעתיק את השם בצורה נכונה מהיסטוריון בר־סמכא! באותו עמוד הוא כותב כי רק בסוף המאה הי"ד התחילו רבני אשכנז לקבל שכר רבנות, ואילו בעמ' 38 — בסוף המאה הטי"ו. מאה שנים פחות או יותר אינן חשובות בעיני החכם דנן. זאת כנראה גם הסיבה שהוא מאחר את פטירתו של בעל חות־יאיר במאה שנים (עמ' 97) !

המחקר ההיסטורי היהודי בדורות האחרונים נעלם ברובו מעיני סטיימאן. הוא אינו יודע על אודות השאלה, באיזו מדה רבנו גרשם מאור־הגולה ייסד בעצמו את התקנות המיוחסות לו (עמ' 11) ; הוא לא שמע על כך שחלקו של ר' מאיר הלוי מוינה בחידוש הסמיכה האשכנזית מוטל בספק (עמ' 32) ; הוא מזהה את „עבדי האוצר“ היהודים עם „צמיתים“ (עמ' 27) ; והוא לא מצא שרבנים מלאו תפקיד של מסדר־יקידושין לפני המאה הי"ד (עמ' 48). אם התקשה בקריאת מקורותינו הראשונים, הרי לכל הפחות היה צריך לעיין בספרים ובמאמרים שנכתבו על נושאים כאלה בדורות האחרונים. אולם דא עקא, גם חיבורים אלה נכתבו לרוב — בעברית !

ומה נאמר על „שיטתו המדעית“ של המחבר ? כמה „צימוקים“ יספיקו כדי שנעמד על טעמה של עוגה זו. מהעובדה שהגויים לא הקפידו תמיד להקדים לשמותיהם של רבנים את התואר „רב“ בתעודותיהם, מסיק סטיימאן שפרנסי הקהילות האשכנזיות במאה הי"א לא היו מחוגי תלמידי החכמים (עמ' 24) ! לרמ"א הוא מיחס את הדעה שמותר לקרא „דברי חשק“ הכתובים עברית (הגה או"ח שז, טז), ואינו מבחין שרמ"א מקל רק ב„שיחת חולין“ ו„סיפורי מלחמות“, ורק משום עונג שבת (עמ' 51). בדברו על טעמי הסוכה אומר מהרי"ל „שצריך להיות נע ונד מביתו לסוכה ודומה לגלות שהוא מכפר גמי עונות“. ועוד : „כל אדם יעשה סוכתו קבע ודירתו עראי שאם ח"ו שנגזר עליו גלות נתכפר בזה“. מדברים אלה מבין סטיימאן שמצות הסוכה היא לדעת מהרי"ל אחד מאותם „מנהגי ישראל המוסברים כסמלים לגלות ישראל וכסימני אבלות לפאר הלאומי והדתי הקדוש של עם ישראל“ (עמ' 96) !

דומה שעמדנו די הצורך על טיבה של אותה „חכמת ישראל“ הבאה אלינו מעבר לים. סימן עגום הוא ליהדות „שמרנית“ ו„ריפורמית“ הלוקחת תורתה מ„חכמה“ שכזו. אם כאלה הם פירות מחקרה, מה נצפה מצעיריה ותלמידיה המת־חנכים על ברכיהם של מורים שאין להם „לא לחם ולא שמלה“ ?

ואף־על־פי־כן נסיים בשבת. אחד הרעיונות העיקריים של סטיימאן הוא שהדבקות במנהג אשכנז היתה אחת התגובות המיוחדות בהן הגיבה יהדות אשכנז על הרדיפות והשמדות שאיימו לכלותה, ובהן ביקשה לבצר את קיומה וזהותה. דבר זה נראה לנו נכון ביסודו, אך יש צורך במחקר רציני ומדעי, שלא כספרו של סטיימאן, כדי להוכיחו ולבססו.

מ. ב.

סוף־שבוע ארוך: נוחיות לדתיים וסכנה לשבת

ואין להכחיש את היתרונות של יום חופש נוסף ליהודים הדתיים. במצב הקיים נבצר מיהודי דתי לבקר את קרוביו הגרים במקום אחר; כיום אין ליהודי דתי אפ־שרות לערוך טיולים עם ילדיו. יום השבת מוקדש לתפילה וללימוד, למשפחה ולמ־נוחה ואין אפשרות בימות החול להשתחרר מעול הפרנסה ולנסוע לקרובים וידידים או לטייל ברחבי הארץ. סוף־שבוע ארוך יפתור בלי ספק בעיה זו. גם בארצות מפותחות רבות הונהג בשנים אחרונות ויק־אנד של יומיים ולמה נפגר אחרי העולם הגדול, במיוחד אם זה יעזור לנו בשמירת השבת.

כן, זה יעזור לנו, זה יעזור ליהודים הדתיים. אך לא כל דבר שטוב ליהודים הדתיים. מוכרח להיות טוב ליהדות. יתכן שדבר מסוים נוח מאוד לדתיים רבים, אבל יחד עם זה, זייק לקיום התורה. לגור באר־צות הגולה ולחיות שם מתוך רמת חיים גבוהה — זה בלי ספק דבר נוח מאוד לרובות יהודים דתיים אבל יש להטיל ספק (!) בכך אם זה תורם תרומה להרמת קיום התורה. ועוד דוגמא: בימים אלה הצטרפו ח"כים חרדים לדרישה עבור הקלות נוספות במס הכנסה לנשים עוב־דות הואיל וזה יעזור לנשים צדקניות ה־עובדות במקום בעליהן הלומדים תורה. הקלות כאלו תעזורנה למשפחות דתיות חשובות אבל עצם העידוד ל„אמהות עוב־דות“ היא עידוד לחילוניות ועומד בסתירה לדרישת היהדות לראות את האשה כעקרת הבית ולא כמפרנסת המשפחה. וכך גם לגבי סוף־שבוע ארוך. כותב הטורים יש־מח מאוד ביום חופש נוסף אבל קשה לו להתעטף באיצטליה של ידישקייט ופרומ־

בחדשים האחרונים נזרקה סיסמה חדשה להצלת השבת: שבוע של חמישה ימי עבודה. הן מפלגות דתיות והן סופרים דתיים משבחים ומפארים את הסיסמה הח־דשה אשר ביצועה יעזור רבות לשמירת השבת ברחבי המדינה. אמנם כל הרעיון איננו חדש אבל ההצעה הובאה עכשיו בפרהסיה הדתית כתרומה חשובה לביסוס הדת. והחשבון הוא פשוט בתכלית הפש־טות: תן לעם יום אחד בשבוע עבור ספורט, טיול ובידור; כאשר יוצר יום כזה, יהיה יותר קל לשכנע (ובשטח השכ־נוע וההסברה רב כוחה של היהדות הד־תית!) את רוב רובם של תושבי מדינת ישראל שיכבדו את יום השבת, שיקדישו יום השבת למשפחה ושיעברו יום זה מתוך מנוחה.

רבים התייחסו להצעה זו כלחלום וכדבר בלתי־מציאותי, אבל החדשים האחרונים הוכיחו שהדבר איננו כל כך רחוק מאי־תנו. ראשי משרד העבודה דנים בכובד ראש בהצעה של שבוע עבודה של חמישה ימים ונמוקים משקיים שונים הועלו לטו־בת ההצעה. לעומת זאת מתנגדים ראשי משרד האוצר להצעה זו ועיקר טענתם הוא שיום חופש נוסף ירבה את ההוצאות של הצבור וממילא יגדל מחזור המטבע. מול מחלוקת בין־משרדית זו קמה הע־תונות הדתית על כל פלגיה ומבליטה את חשיבותו של שבוע בן חמישה ימי עבודה למען השבת. וכל כך בטוחים עתונאינו וסופרינו בחשיבות הענין ליהדות הדתית עד שהגיבו על אי־הצדק שהופעל נגד היהדות הדתית כאשר לא צורף אחד מנ־ציגיה לועדה של משרד העבודה אשר תבדוק את הבעיה מכל צדדיה.

קייט כאשר ישנו חשש שהצעה החדשה תביא סכנות ובעיות חדשות למעמדה השבת-אמנם כמעט בטוח שבסופו של דבר יונהג שבוע עבודה של חמישה ימים, אבל נשאלת השאלה אם לקבל את זה בשמחה כהשג או כבעיה חדשה ליהדות הגאמנה.

נפסיק לריגע קט את המחשבה המוקדשת שכל דבר טוב לדתיים, גם יהיה טוב לקיום התורה. אמנם יש להיזהר מאוד מלהוציא שם רע על כלל ישראל, אך נדמה שגם אסור להתעלם מהמציאות. מחויבים אנו לראות את המציאות, לחסד או לשבט וכל שכן שאסור להציע הצעה ל"טובת" השבת שתגרום ח"ו להרס השבת. ובכן, מה תביא לנו חופשה בת יומיים? הרחבת חלולי השבת על פני כל החזית: ירבו חלולי שבת בכבישים, ירבו חלולי שבת בקיוסקים ובבתי קפה ויהיו חלולי שבת בעקבות אירועי הספורט.

אפרש את דברי והלואי שטעיתי. למרות חלולי שבת הרבים הקיימים כיום, ישנו יתרון גדול למצב דהאידיא: סוף-סוף זה יום מנוחה היחיד העומד לרשותם של רבבות פועלים הזקוקים למנוחה. גם אם זיקתם לקדושת השבת רפויה בידם, בכל זאת אינם יכולים להמנע ממנוחה ביום השבת, אפילו אם אין זו מנוחה שלמה שהקב"ה רוצה בה. כל אדם העובד מוכרח לנוח, ואפילו אם בני ביתו היו מעדיפים לנסוע, בכל זאת עליהם להתחשב במנוחה הדרושה לאנשים העמלים משך ששת ימי המעשה. אבל כאשר יהיו שני ימי חופש בכל סוף שבוע ירד כובד המשקל של השבת כיום המנוחה הבלעדי. במצב הקיים כיום, יום מנוחה אחד — קשה לנסוע בסוף השבוע לאילת או לים כנרת, לדרום הארץ או לגליל; זה דבר קשה, הן מבחינת המאמץ והן מבחינת הזמן. אך אין צורך לכשרונות ספרותיים כדי לתאר את היקף התחבורה בכבישי הארץ, כאשר

יונהג ויקאנד ארוך. התאורים בעתונות מלכת פנצוגהכבישים בשני ימים של ראש השנה האחרון יכולים לשכנע את האופטימיסט הגדול ביותר. ואל נשכח שרבים הם מחללי שבת שבקרו בבית הכנסת בראש השנה ולא השתמשו בכלי רכב ביימים אלה. סוף-שבוע של יומיים יהפוך טיול לאילת או לראש פינה לדבר הפשוט ביותר ונסיעה כזו תבטיח עוד אפשרות למנוחה ולשינה.

גם אל נשכח את ההבדל בין יום השבת המתחיל ברבבות בתים ע"י הדלקת נרות עם/או בלי בקור בבית הכנסת — וזה לפעמים רק מתוך מסורת או נמוס משפחתי — לבין אותו יום שבת שפוגע באותו יהודי באמצע טיולו ברחבי הארץ בסיום יום א' של פגרת סוף השבוע.

כל הרחבת בולמוס הטיולים תגדיל את חלולי השבת בבתי קפה ובקיוסקים. בעלי קיוסקים רבים שסגרו את חנויותיהם עד עכשיו, לא יעמדו לפני הפיתוי. סגירה ביום השבת תביא להם הפסדים ביום החורף השני שהרי המטיילים והנוסעים ידלגו על הקיוסק ובית הקפה שלפעמים פתוח ולפעמים סגור. מאות יהודים פשוטים יעמדו בפני נסיון גדול ומי יודע כמה מהם יעמדו בו.

גם העברת אירועי הספורט מיום השבת ליום החופש השני לא תבטל את חלולי השבת. ראשי התעשייה וראשי משרד העבודה אינם מסכימים כידוע ליום חופש נוסף באמצע השבוע וגם הפועלים מתנגדים לכך. כנראה שהיום הנבחר יהיה יום שישי, שהרי בין כה וכה עובדים ביום שישי רק כחצי יום. אמנם אפשר גם לבחור את יום ראשון כיום חופש נוסף אבל זה יצמצם את שבוע העבודה לארבע וחצי יום ודבר זה דחים ראשי המדינה ואילי התעשייה. גם ממבט הדתי יש לפסול את יום ראשון כיום חופש שני שהרי זה יש-

בעי, שהלא לא דבר ריק הוא שבת קדשנו. יתכן שיגיעו למסקנה שאין לשמוח כל כך ביום מנוחה נוסף, על אף העובדה שאין טעם ללחום נגד המציאות הממש-משת ובאה. אולי יש לבחור בכל זאת את יום ראשון כיום שני של הפגרה. יכנסו נא גדולי התורה ויעמיקו בבעית השבת. יתכן שיוכחו לדעת שסכנת ויק-אנד ארוך אינה נופלת מסכנת הטלביזיה — שאין לבטלה כלל — ואולי אף עולה עליה.

אבל כמובן יש הבדל עקרוני בין טל-ביזיה לבין סוף-שבוע-ארוך: הטלביזיה תביא בעיות למשפחות הדתיות, ולעומת זאת, יביא ויק-אנד ארוך גוהיות לדתיים וממילא ממהירים לתת לו הכשר, כשר למהדרין מן המהדרין.

או אולי נמצאים בשני השגים הנ"ל של העולם המודרני צדדים שליליים וגם צדדים חיוביים, שיש לדון עליהם בכובד ראש, אך לא מתוך פזיזות, שבה יש מקום רק לשני צבעים: כולו שחור או כולו לבן. ע.

וזה את סוף השבוע במדינת ישראל לסוף השבוע בעולם הנוצרי. העברת משחקי הספורט מיום השבת ליום שישי לא תביא הרוחה ליהדות הדתית ויש לחשוש להפוכו של דבר. רבים מהנוער הדתי לא הלכו עד עכשיו למגרשי הספורט אבל יתכן שהמצב החדש יפתח את שערי האצטדיונים לפני הנוער הדתי. בימי החורף הקצרים יתנגדו הורים רבים שהבן ילך לחזות במשחק הספורט שיתקיים ביום שישי אחרי הצהריים, למרות ההבטחות של הבן שיחזור לפני כניסת השבת. ארגוני הספורט לא יסכימו להעביר את המשחקים לשעות הבוקר ביום שישי שהרי אינם מוכנים לוותר על ההכנסות מציבור תלמידי בתי הספר התיכוניים והמקצועיים.

ויק-אנד ארוך במצב של היום יביא גוהיות והרוחה ליהודים דתיים רבים, אבל יביא ח"ו גם סכנות גדולות למעמד השבת בארץ ישראל. ידונו נא ראשי היהדות האמנה בפרשה זו, יבררו את הבעיה כד-

הננו פונים אל קוראינו שטרם חתמו על "המעין", לחתום על מנוי שנתי. נא להשתמש לצורך זה בתלוש ההזמנה שבעבר דף זה.

דמי חתימה לשנה (4 גליונות): — 4 ל"י בישראל, — \$2 בחוץ לארץ, כולל דמי משלוח (מחיר הגליון הבודד 1.25 ל"י).

מערכת "המעין"

אל קוראינו

מנויים המעוניינים לרכוש גליונות „המעין” כרך א–ג,
תשי”ג–תשט”ז (חוץ מכרך א, גליון א), יכולים לפנות
למערכת “המעין”.

מחיר כל גליון חצי לירה.

מערכת המעין

תלוש מנוי עבור שנת תשכ”ה

לגזור כאן

לכבוד

מערכת “המעין”

רחוב צפניה 26

ירושלים

א. נ.

הנני חותם בזה על מנוי ל”המעין” ומצרף בזה דמי מנוי לשנת תשכ”ה

..... השם

..... הכתובת

..... התאריך

.....
(חתימה)

