

# הַמַּעֲנֵי

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

## בתוכן

- 1 . . . . . הרב רפאל קצנלנבוגן זצ"ל
  - 3 . . . . . על תקומת מדינת ישראל
  - 11 . . . . . החלפת מכתבי תורה עם הרב צבי פסח פרנק זצ"ל
  - 34 . . . . . אזלת יד כלפי בוגרי החינוך הדתי / יונה עמנואל
  - 42 . . . . . השקפת רבי חיים מוולוויץ על החסידות / מאיר הילדסהיימר
  - 58 . . . . . תשובה בדיני פועלים / הרב יהושע השיל לבוב זצ"ל
  - 67 . . . . . ו"ו יוצאת דופן / ד"ר יחיאל בן-גון
  - 74 . . . . . מכתבים למערכת
- \*
- 79 . . . . . ס' מושב זקנים על התורה, כת"י פריס / יצחק לנגה

בס"ד. ירושלים ת"ו המזז תשל"ב \* כרך יב, גליון ד \* המחיר — 3 ל"י  
מנחם שנתני: בישראל — 10 ל"י  
בחוק לארץ — \$ 4.

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל. 88883

## הרב רפאל אליהו יצחק הלוי קצנלנבוגן זצ"ל

ה' אדר תרנ"ד — כ"ג ניסן תשל"ב

אין דרכם של עורכי "המעין" לכתוב הספדים ובודאי לא על גדול בתורה אשר צוה לא להספידו וכל שכן לא על אחד משרידי גדולי ירושלים אשר נפשו קצה בריבוי התוארים ביהדות הנאמנה.

עם הסתלקותו של הרב רפאל אליהו יצחק הלוי קצנלנבוגן זצ"ל אבד לחוג "המעין" יזיד נאמן, אשר ליווה את "המעין" מהגליון הראשון, תשרי תשי"ג ועד הנה.

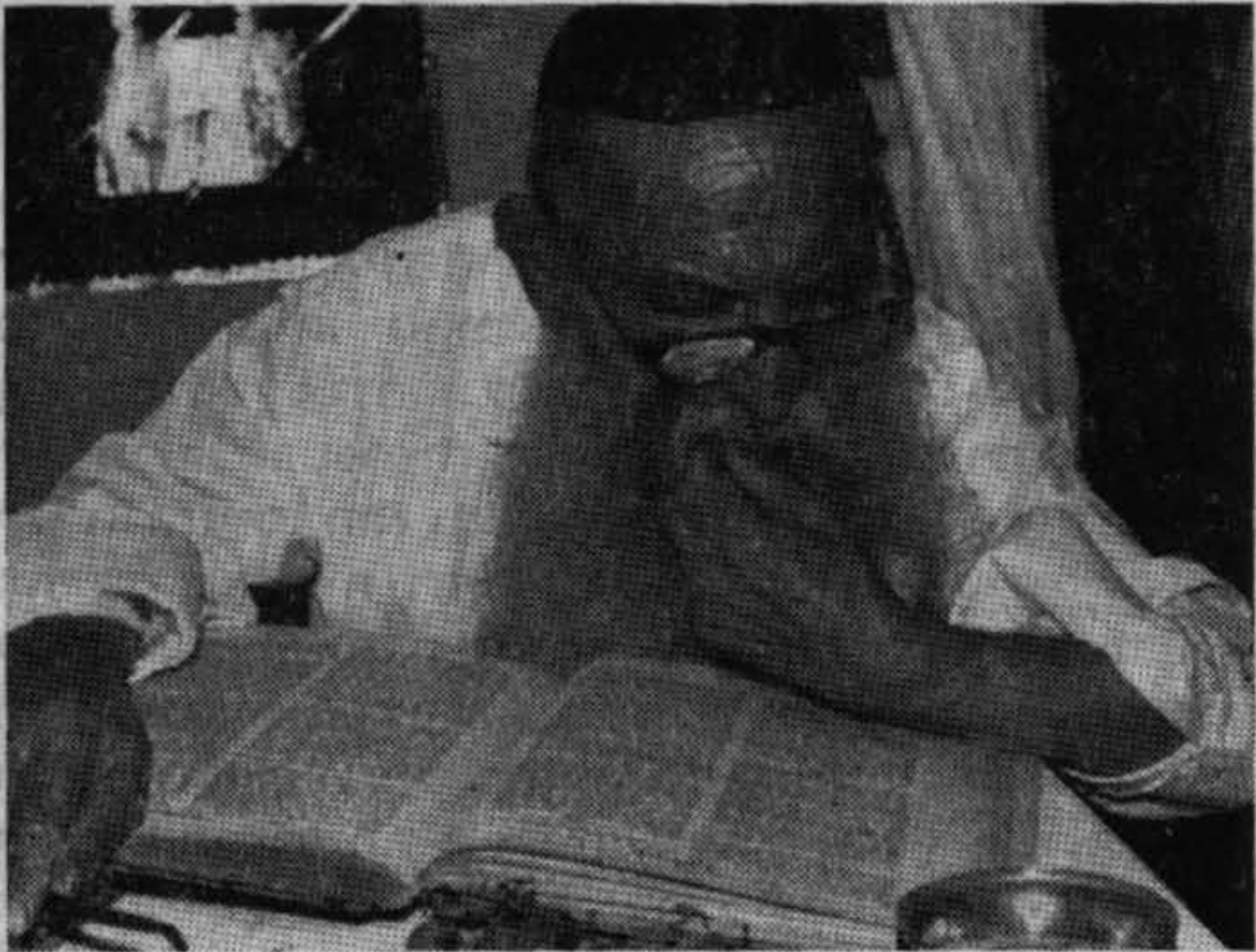
עד היום הזה מבורכת ירושלים ת"ו בגדולי תורה, למדנים מובהקים בעלי ענוה טבעית ומושרשת אשר אינם מחפשים כבוד ופרסומת. בפשטותו ובענותנותו היה הרב רפאל זצ"ל לשם דבר אפילו בין אנשי ירושלים. עילוי היה, מחונן בזכרון פנומינלי; בקי נפלא בש"ס ובפוסקים, במדרשי אגדה ובספרי מחשבה ומוסר. לזה הוסיף ידיעות יסודיות בתנ"ך ובמפרשיה והבנה עמוקה בתולדות עם ישראל ובמאבקיו הרוחניים. הוא נמנה בין־היחידים בדורנו שחדר למשמעותם האמיתית של מאורעות רבים בחיי עם ישראל. שילוב זה של עילוי ירושלמי, פקחות והתמדה בלימוד התורה, הבנה הסטורית וגישתו החרדית והעצמאית למאורעות חיינו — כל זה הקנו לו את מקומו המיוחד בין גדולי ירושלים בדורנו, ואילו גישתו המיוחדת, המורכבת מקנאות חיובית וכמיהה לשלטון התורה בארץ ישראל עשו אותו למנהיג הרוחני של פועלי אגודת ישראל עד יומו האחרון.

זכות גדולה ל"המעין" שהרב רפאל זצ"ל האציל את רוחו על "המעין" ואף נתן עידוד לעצם הופעתו.

רצוי שמאמריו הרבים של הרב רפאל זצ"ל ירוכזו ויופיעו בצורה מרוכזת. מפעל זה יעשיר את היהדות הנאמנה בחומר לימודי, השקפתי ומחקרי רב ערך. תצוין כאן רק סדרת מאמרים עם כשלושים פרקים על תולדות החינוך החרדי במאה השנים האחרונות אשר הופיעה לפני כעשרים שנה ב"שערים", וכן מאמרים רבים על תולדות גדולי ישראל, על רבני ירושלים, ישוב ארץ ישראל, על בעית השביתה לאור ההלכה, על בעית ריבית בחברות בע"מ ועוד ועוד.

בגליון זה — הראשון אחרי הסתלקותו של הרב רפאל זצ"ל — מתפרסמים חידושי תורה מתוך כתב ידו, שכתב בצעירותו — הערות על קונטרס בענין חיוב כרת במילה מאת הרב צבי פסח פרנק זצ"ל אשר הופיע בשנת תרס"ח (בסוף ספר "נשמת חיים" ונדפס מחדש בס' הצבי ישראל). מכתב הראשון כתב הרב רפאל זצ"ל בהיותו בן 19 שנה!

הערותיו הביאו להחלפת מכתבים בינו לבין הרב צ"פ פרנק זצ"ל המובאים כאן במלואם. כמו כן יופיע כאן מאמר מאת הרב רפאל זצ"ל על הבעיות ההשקפתיות שהתעוררו ע"י הקמת מדינת ישראל ואת האתגר שהמדינה העמידה ליהדות הנאמנה ואת דעתו — הוא של הרב רפאל זצ"ל אשר בנויה על השקפת עולמו של הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל. (מאמר זה מתוך שני מאמרים ב"המעין" (תשרי תשי"ג, תשרי תשט"ו).)



יוקירו וינצו כל רבני תימן, ושלמה לוי חזקוני  
בהקב"ה הווינ ישראלי, ע"ת ופקודה ירחמי, לענין הא"ל  
שלמה רפאל זצ"ל, זצ"ל קונטרס יוקירו וינצו

סיום מכתב עם חידושי תורה של הרב רפאל קצנלנבוגן זצ"ל עם חתימתו ששלח אל הרב צבי פסח פרנק זצ"ל, אביב תרע"ג; ראה להלן עמ' 15 ושם בהערה בסוף העמוד.

הרב רפאל הלוי קצנלנבוגן זצ"ל

## על תקומת מדינת ישראל

מדינת ישראל, התכוננותה, מציאותה, תחוקתה, מוסדותיה וכל מהלך החיים שלה — בצורתה ובדרכה הנוכחית — הביאה לחילוקי וחילופי דעות שונים בחוגי היהדות, שומרת תורה, על העמדה שיש לנקוט כלפיה. יש מחייבים אותה בהחלט, ויש שוללים מדינה יהודית בכלל וכופרים בה. ויש גם כאלה ששאלת קיום המדינה היא אצלם כעין „אין ולא ורפיה בידיהו“, והם בגדר „גים ולא גים, תיר ולא תיר, קרו להו ועונים, ולא ידעי לאהדורי סברא, וכי מידכרו להו מידכרי“, (פסחים ק"כ). אמנם, הצד השווה ביניהם הוא, שתקומת מדינת ישראל זו אינה „גאולה“ המקווה שאליה ציפו וחיכו בני ישראל, זה אלפיים שנה, ואין במדינה זו משום התגשמות יעודי נביאינו וחזונו — יעוד משיחי.

והרמב"ם פוסק: „אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד“, ואומר: „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית. אלא עולם כמנהגו נוהג“. „ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו. אין הדבר כך“. ומאידך, כשמדבר על התפקידים של המלך המשיח הוא אומר דברים ברורים ומפורשים: „המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה“. „ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוה כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמת ה', הרי זה בחזקת משיח. אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי, ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד“. (רמב"ם הלכות מלכים פרק י"א וי"ב).

ואם נבוא למדוד מדינתנו זו בקנה המדה של פסק הרמב"ם על מלכות המשיח, הרי ברור שאף צל או בבואה דבבואה של מלכות המשיח אין לראות במדינתנו זו. העומדים אנו לפני בנין המקדש? האם בכחם ובאפשרותם של נדחי ישראל, בכל מקומות פזוריהם, להתקבץ לתוך מדינת ישראל? האם יש ברצונה של ממשלת מדינה זו להחזיר את כל המשפטים כמו שהיו מקודם? האם עולה על הדעת שבימי ממשלת מדינה זו יקריבו קרבנות. האם ממשלת מדינה זו, או איזו ממשלה שהיא — שתקום במדינה כזו — תקבל עליה את התפקיד הגדול הזה: „שיעשו שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה“? האם יש סיכויים כל שהם שהעומד בראש הממשלה של מדינה זו יהא הוגה בתורה ועוסק במצוה כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף את כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה? והא האופטימיסט הכי גדול, ויהא מהווי ההזיות הכי נשגבות לא יגיע לאמונה עיוורת כזו: שמדינתנו הנוכחית תאפשר ותכשיר להעמיד בראשה איש

בתנאים כאלה, ודוקא בתנאים כאלה. לבשתנו ולכלימתנו הגדולה מוכרחים אנו לומר, שמאד מאד רחוקים אנו ממצב אידיאלי כזה.

✱

האור והחושך, השמש והצל הנראים לעינינו אומרים לנו דבר מה, אלא שבעונותינו הרבים אין הדור ראוי וזכאי לגלות העינים ולפקוח אותן. לפתוח את הלבבות הסתומים, לראות ולהבין את דרכי ה' הגלויות והנסתרות, ללמוד וללמד „מה ה' אלקינו דורש מאתנו“. לא זכינו, לצערנו הגדול, להבין ולהשכיל, „מה חובתנו ונעשנה“. לא עמדנו על הגובה למלא תפקידנו: להיות לאור גוים, להראות לעמים הדרך בה ילכו. להיפך, המגמה והשאיפה של מוסדות מדינת ישראל הנוכחית הן: ככל הגוים בית ישראל. ולפעמים גם כהמקולקלים שבהם. העומדים על יד ההגה של ממשלת ישראל לקחו להם לסיסמה: מדינה חילונית. ובכל כוחם הם מתאמצים להגשים סיסמה זו.

היהודים שומרי התורה והמצוה, תושבי מדינת ישראל, מתאבקים קשה במלהמת מגן לחיי תורה ואמונה. וכל סיסמת מלחמתם היא, אך ורק לעזוב „אותם“ למנוחות, לתת „להם“ חופש הדת. כאותן הדרישות והבקשות שהיהודים בגולה תבעו משלטונות הנכרים. ויש לציין בצער, שבארצות שונות, בזמנים שונים, הצליחו בבקשתם ובדרישתם הרבה יותר ממה שהצליחו ומצליחים כאן במדינת ישראל. הרושם המתקבל ממצב זה הוא שהיהודים המאמינים בה' ובתורתו הכתובה והמסורה, היושבים במדינת ישראל, כותיקים וכעולים, נחשבים לאיזו כחה דתית. וממשלת ישראל היא טולרנטית, וסובלת כתות דתיות שונות, וממילא גם כחה דתית ישראלית.

והגיעו הדברים עד כדי כך שישנם משרדים ממשלתיים במדינתנו שהם סגורים כמעט לגמרי בפני יהודים שומרי שבת ומועדי ישראל. כל „ההישגים“ — כביכול — שהמפלגות הדתיות מתפארות בהם, משתרעים על שטח מצומצם. וכולם לא באו אלא למעט, עד כמה שאפשר, הפגיעה ברגשותיהם של היהודים שומרי תורה ומצוה.

ההשתדלויות השונות והמרובות לפני השרים והסגנים בעד שמירה על עקרי הדת מזכירות לנו הריצות של משלחות יהודיות לשרים ולרוזנים, למושלים ולפקידים בגולה, וגם בארצנו הקדושה, בזמן ממשלת הטורקים וממשלת המנדט. לבשתנו ולכלימתנו הגדולה עלינו לומר שבהרבה מקרים הצליחה ההשתדלות אצל שלטונות הגוים למצוא אוזן יותר קשבת לבקשותיהם ולדרישותיהם, ממה שהשיגו ומשיגים בהשתדלותם לפני שלטונות מדינת ישראל. זה מצער אמנם, אך זה הוא המצב.

המעמד של היהודים שומרי התורה והמצוה ומאמינים בתורת משה, תורת ישראל, במדינת ישראל, הוא כעין גיטו רוחני וחברתי. ומכיון שחיי התורה וחיי המדינה הם מנוגדים, ובגדר תרתי דסתרי, הרי הדעות ביהדות המסורתית, על הכוון והקו שיש ליהודים שומרי התורה והמצוה לנקוט במצב כזה, אינן שוות.

✱

אמנם, מצב מעין זה, ואולי מעין דמעין, היה לעמנו בזמן הכרזת שוויון

הזכויות, אמנציפציה, במדינות אירופה. זו היתה כקרון אור בחשכת הגלות. גם אז היו יהודים שראו בה אתחלתא דגאולה, אם לא הגאולה השלמה. משוררים שרו, סופרים כתבו על האושר הגדול, הגאולה והתמורה. ונמצאו גם סופרים שהעיון לכתוב שהגיעו כבר „ימות המשיח“ מאחרי שעול הגלות סר וסולק, ואין שעבוד מלכויות. וכדאי לצטט דברים אחדים מהר"י ליפשיץ ז"ל שכתב בספרו „זכרון יעקב“ על כך.

„רוח החופש אשר בשב על פני כל הארץ למן הימים אשר אחרי מלחמת קרים, התרחב והתפשט יותר ויותר, והרוח היה לרוח מתעה עד מאד. רבים וכן שלמים חשבו, כי אכן עברו ימי החשך, שמש הדעת הביאה מרפא בכנפיה למשובת בני האדם, לא ירעו ולא ישחיתו איש לאחיו עוד בגלל האמונה והדעות! שנאת דת וקנאת עם — לא תזכרנה ולא תעלינה עוד על לב. ההולכים לרוח הזמן, ראו את הדעת כעמוד אש התולך לפני ישראל להאיר לפניהם את הדרך החיים והטוב בקרב העמים שכניהם. גם בחלק ממחנה החרדים החלו לאט לאט לחדור רעיונות שונים ברוח עושים, ויש שלא ראו את הנולד, והברק המתעה של אור ההשכלה הוליד אותם שולל, והיו גם אלה שאמרו כי הימים ההמה הם, כביכול, „ימות המשיח“... ולדוגמא אביא בזה רק איזה דברים מאחד המאמרים בענין הזה, ב„הצופה“ ו„המגיד“ שנה ששית תר"ך הנקרא „מעין ימות המשיח“ ז"ל: „אמר שמואל אין בין העוה"ז כו', אלא כך אמר שמואל ברוח חכמתו, שבאחרית הימים כשיפסוק כבר השעבוד ועבודת פרך שסבלו בני" כו' וכל בני בשר יקראו בשם ה' א-ל עולם, ויזבחו זבחי האחוה על מזבח השלום בלי הבדל דת ואמונה, הימים האלה יהיו ימות המשיח כו', כל איש אשר לב בשר לו בראותו חבר לאומים נוצרים ויהודים נקבצו יחדיו, לכל דבר טוב ומועיל באהבה ושלום, ושאחינו בני עם אחר ידרשו שלום העיר, אשר עיני כל ישראל אליה כו', ימלא רגש קודש כו' ויאמר גדול שמך ותחל להראות למו את טובך אשר הבטחתנו כו', והיה באחרית הימים כו' " עכ"ל.

גם הרב הגאון המפורסם ר' צבי הירש קאלישער זצ"ל, שבא אחריו לבקר את מאמרו זה ב„המגיד“ גליון 4 בשם „תוכחת אהבה“ אומר בזה"ל: „ובה אסכים עמד, כי זו הקדמה קטנה בעין מחט סדקית לתקוח המשיח“. והוא הרצה"ק, משיג על עיקר המאמר, יען כי בעל המאמר ממתיק הרעל בדבריו הנעימים, בהכחישו את עצם מציאות המשיח המקווה, ומתחכם להחליט כי רוח החפש ואהבת אדם אשר בין עם לעם בלי הבדל דת, הוא הצרור ברוח מליצה חידותית בשם „משיח“... והר"י ליפשיץ מסיים את דבריו: „אין את נפשי להכנס בזה בגוף הענין, וחפצי הוא רק להראות עד כמה נתעו הרבה מחכמי הדור או לחשוב את רוח החפש אשר עברה אז על פני הארץ להשתלמות עצמית, העתידה להתקיים ולהוסיף לתת כחה וכבודה לאושר המין האנושי בארץ, עד אשר גם תקות ישראל הלאומית והמשיחית תבנה ותתכונן ממנה“. („זכרון יעקב“ ח"ב ע' 19).

בני דורנו זה, שראו בעיניהם את הענן והערפל שעבר על העם היהודי, אחרי ההכרזות היפות והמצלצלות של שוויון הזכויות, כשיקראו היום את שירי השבח והתהלה ששרו אז להופש ולדרור ההוא, הלא עומדים תמהים ומבולבלים. איך נתעה לבב היהודים להאמין, ששנאת העמים לעם הנרדף פג והלך. איך נתנו בני

הדורות הקודמים אמון בהבטחת העמים, אשר נעים זמירות ישראל כתב ברוח קדשו: „אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר“.

אולם, בכל תנועה רועשת מקולות ברקים ורעמים גשמע לפעמים קול דממה דקה, המכריז ואומר „לא ברעש ה'“. והקול השקט והצנוע הוא המכוון והמורה את הדרך הנכונה, לבלי לתעות אחרי משאות שוא ומדוחים. מובן מאליו שרק און קשבת המוכשרת לשמוע מתוך רעש גדול של קולות וברקים, קול חלש אך צלול וברור, יכולה לקלוט ולהאזין לקול ההוא. ולא כל האזנים מוכשרות ומתוקנות לשמוע ולהקשיב רק לקול היוצא מדממה דקה וחרישית. כך היה המצב אז ברעש הגדול ההוא. נמצאו חכמים וגדולי ישראל אשר בקולות דממה דקה התריעו והתרו על גודל הסכנה שיש בחסד לאומים זה. ומהשיבות הדברים, שהם אקטואליים גם היום, נמסור תמצית דברים שכתב אז אחד מחכמי הדור בימים אלו, הרה"ג ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל, ב„אגרות צפון“ שלו, על שאלת שוויון הזכויות.

„הגך שואל אותי ידידי, להגיד לך חות דעתי והשקפתי ע"ד השאלה, אשר מצאה מסלות בלבנות בני הדור, הלא היא שאלת „שוויון זכויות“ (אמנציפציה): אם אחשוב אותה ברוח היהדות לדבר אפשרי ולחוב מוטל עלינו להתאמץ להגיע עדיו, ואם כדאי והגון הוא לנו... אין לדעתי בעית האמנציפציה בכלל בעיה. כשם שהננו מצווים ועומדים לרכוש לנו האמצעים החיצוניים כתנאי הקיום והחיים, כן ודאי, כי חובה על כל אחד ואחד, שלא ידחה כל הקלה ודרך להרבות את האמצעים הללו כשזה מותר מצד הדין: כי ככל שירבו האמצעים כן תגדל האפשרות למלא את תפקידו בהיקף נרחב יותר. וכן גם ברור, כי מחובת הכלל הוא לשאוף לשוויון-זכויות בדרך החוק, אם נפתח סיכוי להשיגו בדרך זו... מברך אני את שוויון-הזכויות, בראותי שהלחץ הגדול כפף בעבר את קומת ישראל בחיים, מנע ממנו לפתח את רוחו, צמצם את הפיתוח החפשי של תכונותיו הנעלות והכריח קצת מבני עמנו, לשם קיום עצמם, לילך בדרכים, שהנאמנים ברוח היהדות לא היו מתהלכים בהן, אף בעת הכרח. אברך את האמנציפציה — למען ישראל — רק, אם בראש וראשונה יתעורר בעת ההיא הרוח הנאמן, שעיקר תכליתו — ואין הבדל אם יש כאן אמנציפציה או אין כאן אמנציפציה — להגיע אל יעוד ישראל... אברך אותה רק אז, אם ישראל יקבל אותה לא כתכלית תעודתו, אלא כשלב חדש בתפקידו, כנסיון חדש לתעודתו, המור יותר מנסיון הלחץ והעוני. אך אתעצב אם ישראל לא יכיר את עצמו היטב... עד כדי כך שמקדם בברכה את האמנציפציה כסוף וקץ לגלותו, כמטרה העליונה של תפקידו ההיסטורי: כהרוחה גדולה בחיים, כאמצעי להגיע לידי שפע גדול יותר של קנין והנאה, שרק אותה, את האמנציפציה, יעריץ הערצה אלקית, ויוכיח כי לא הבין את רוח תורתו ולא למד מוסר מגלותו: ועוד יותר תאבל עלי נפשי, אם ישראל מתכחש לעצמו עד כדי כך שלא ייקר בעיניו כל מחיר, שמוכן הוא בזדון לבו, לשם האמנציפציה, למען שחררו מלחץ הרשע וכדי להשיג חופש בשאיפתו לרכישת קנינים ותענוגות, לוותר וויתור זדוני על נשמת חיינו“.

(„אגרות צפון“ מכתב שש עשרה).  
כאמור, לא כולם הקשיבו והאזינו לקול דממה דקה זה, שבשקט ובהצנע הכריז, שעם ישראל יקבל את האמנציפציה רק כנסיון לתעודתו הגדולה, ונסיון יותר קשה מעוני ולחץ. אז ורק אז יש לקדמה בברכה. אולם נפשו עליו תאבל

אם עם ישראל לא יכיר את עצמו, ויחשוב כי זו קץ וסוף לגלותו. וחלק גדול של עמנו הלך אחרי ההבל ויהבלו. והאמנציפציה, לא רק שאיננה באה להקל על קושי הגלות והעוני, אלא שהכניסה את העם לגלות חדשה, גלות הגוף והנפש, עד השואה והחרבן הנורא והאיום של יהדות אירופה.

והאם אין לנו כהיום לגשת באותה הגישה של הרב הירש זצ"ל, האם אין לנו לחשוב אותה המחשבה שאולי זה רק נסיון מהשי"ת, אם מוכשרים אנו למלא את תפקידנו הגדול שהוטל עלינו? ואולי נבחנים אנו מהקב"ה אם מוכנים אנו להקריב קרבנות לגשם את יעודנו הנשגב בארצנו הקדושה?



אכן, הדעות בחוגי היהדות הדתית הן שונות. הדעה האחת יוצאת מההנחה שמדינה המושתתת על יסודי הדימוקרטיה, היא סתירה גמורה לחיי התורה. חיים מדיניים עצמאיים יכולים להיות אך ורק בביאת המשיח וטרם שהננו זוכים למלכות משיח צדקנו, עלינו לקבל את עול מלכותם וממשלתם של זרים ונכרים, עם כל הגזרות האיומות והקשות העוברות עלינו. כי בלי חיי מדינה עצמאית, ואף בלי ארץ ישראל, יכולים בני ישראל להתקיים, אם כי בסבל ויסורים גדולים ונוראים. כי כן הבטיחה לנו התורה הקדושה: „ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתי ולא געלתי לכולותם להפר בריתי אתם כי אני ה' א-להיהם“ (ויקרא כ"ו). ובתורת כהנים שם: „וכי מה נשתייר להם שלא נגעלו ולא נמאסו, והלא כל מתנות טובות שנחנו להם ניטלו מהם, ואילולי ס"ת שנשתיירה להם לא היו משנים מאומות העולם כלום“. והלא הנסיון הראה לנו שחיינו בגלות, זה כאלפים שנה, תחת גזירות קשות, שמד, שחיתות והריגות בכל מיתות משונות, ועם ישראל גשאר חי וקים, ורוצחיו, שונאיו ומגדיו נאבדו ונמח שמם וזכרם. אבל בלי התורה, אף יום אחד לא היינו יכולים להתקיים, לא בארץ ולא בחו"ל, „אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי“ (ירמיהו לג). וגדולה מזה אנו מוצאים בדברי החתם סופר בתשובותיו, שהוא מתקשה על הרמב"ם, שחושב ביאת המשיח לאחד מי"ג עיקרים של האמונה. וז"ל:

„אך א"א לי בשום אופן להאמין שתהיה גאולתנו א' מעיקרי הדת, ושאם יפול היסוד תפול החומה חלילה, — ושנאמר אלו היו ח"ו חטאינו גורמים שיגרש אותנו גירוש עולם, וכדס"ל לר"ע בעשרת השבטים שהם נדחים לעולם, המפני זה רשאים הם לפרוק עול מלכות שמים או לשנות קוצו של יוד אפילו מדברי רבנו חלילה, ואנחנו לא נעבוד ה' לאכול פרי הארץ ולשבוע מטובה, לעשות רצונך א-להי חפצתי, — ועכ"פ ועל כל אופן עבדי ה' אנחנו, יעשה עמנו כרצונו וחפצו, ואין זה עיקר ולא יסוד לבנות עליו שום בנין. אך כיון שעיקר יסוד הכל להאמין בתורה ובנביאים, ושם גאולתנו האחרונה בפ' נצבים ובפ' האזינו, כמ"ש הרמב"ן שם, והרבה מזה בדברי נביאים א"כ מי שמפקפק על הגאולה הלז הרי כופר בעיקרי האמנת התורה והנביאים.“ (שו"ת חתם סופר סוף ח' יו"ד).

לעומת דעה זו נשמעת דעה אחרת לגמרי, שגם היא יוצאת מאותה ההנחה ומאותה המסקנה שמדינה מודרנית, בתקופה ובזמן של טכניקה משוכללת, אי



אפשר שתתקיים לפי פסקי ה"שלחן ערוך" שלנו. ומכיוון שאי אפשר ששתיהן תתקיימנה בבת אחת, גם התורה וגם המדינה, הלא מוכרחת אחת להדחות מפני השניה. ומאחר שמדינה עצמאית היא, לפי דעה זו, אבר שגשמת ישראל תלויה בו; ואי אפשר לשלול את קיומה ולהיות כפופים ומסורים לשלטון זרים ונכרים, לממשלת שונאי ישראל מובהקים ומושבעים, "והלכה היא שעשו שונא ליעקב" (ספרי בהעלותך); ואצל חלק גדול מהעם היהודי פקע כבר כח הסבל מעול הגלות ושעבוד מלכויות; וחיי מדינה עצמאית הם עוגן ההצלה; ואי אפשר בשום פנים ואופן לנהל מדינה, בתקופתנו זו, בדרכים ואופנים פרימיטיביים — הרי יש רק שתי ברירות: או להיות עקביים, לוותר על המדינה ולשוללה, וגם ללחום בה, ולהחזיר מלכות ישמעאל או אדום בארץ ישראל ליושנה, עד ביאת גואל צדק, כפי יעוד חזונו ונביאינו, או למצוא דרך איך להתאים הלכה לחיי המדינה המודרנית. דרך אחרת אין, לפי דעה זו.

וכל זה יוצא מתוך ההנחה ההיא: שאי אפשר למדינה עצמאית בתקופתנו זו שתתנהל לפי דיני התורה וחוקיה הכתובים ב"שלחן ערוך" שלנו. וכיסוד לטענתם הם מסבירים שההלכה בישראל לא התעסקה בשאלותיה ובעיותיה של מדינה כזו. עיקרי ההלכות בנויים ומיוסדים על חיי היהודים בזמני הגלות, הנתונים ומסורים לשלטון זרים ונכרים, או בזמנים העתידיים לבוא, ימות המשיח, שהמטרה הסופית היא: לתקן עולם במלכות ש"ד. ומכיוון שאנו נמצאים כהיום במצב חדש לגמרי, מצב שכזה שאינו לא ימות המשיח, כפי היעוד והנבואה, וגם איננו בגלות בין הגוים, ולא בגולה, איננו משועבדים ב"ה לזרים ולנכרים, עצמאיים אנו, חיי עצמאות, שלטון וממשלה עצמאית, — הרי מוכרחים אנו להתעסק ולטפל בשאלה חשובה זו, לחדש הלכות ולהתאימן לצרכיה וחייה של המדינה.



אין ברצוננו במאמרנו זה להתוכח ולהגיב על עצם הדרישה להתאים ההלכה לצרכי הזמן. כי דרישה כזו כבר אבד עליה כלת. וזו כעין אותה הדרישה שיצאה ממשכילי ברלין, "תקונים בדת", ומלילינבלום ויל"ג ברוסיה. גם הם טענו ששוויון-הזכויות יצר מצב אחר לגמרי, שאינו מצב הגלות, כמו כן לא באנו כעת להשיב על הבטויים הצורמים את האוזן ששמעה בהר סיני כל התורה שבכתב ושבעל פה השלמה והתמימה. כי כל אלו הם סתם ויכוחים. מה שכן ברצוננו, הוא להראות את הטעות היסודית שיש בהנחה של שתי הדעות הנזכרות למעלה: שמדינה עצמאית וחיי התורה, כפי פסקי הלכות הכתובים ב"שלחן ערוך" שלנו, הם תרתי דסתרי, כביכול.

מיסודי האמונה שלנו הוא שתורתנו היא נצחית, והיא איננה תלויה לא בזמנים, ולא בשום תנאים ומצבים. תורת ה' תמימה. ולכן קוראים אנו את ספר החוקים שלנו, שניתן בהר סיני, בשם "תורה". אין אנו קוראים אותו בשם "דת", או שם אחר, כי משמעותה של המלה "תורה" היא: להורות לנו את כל דרכי החיים שלנו, מיום יציאתו מרחם אמו ועד זיבולא בתרייתא. תורה אחת היא לנו, גם בשבתנו על אדמתנו, כשהיה בית המקדש בנוי על תלו, ואש ירדה מן השמים על המזבח, ויצאו למלחמה על פי אורים ותומים, וגם בהיותנו בחשכת הגלות, תחת

ידי שלטון רוצחים ועריצים. תמיד היינו מתאימים את תנאי חיינו לדיני התורה וחוקיה. תורתנו נשארה תמימה ושלמה, כפי אמונתנו הצרופה והטהורה. ואם אנו נמצאים במדינה דמוקרטית, מדינת ישראל, הרי דיני התורה וחוקיה יש להגשימם, אם רק יהא הרצון והדור יהא מוכשר, גם במדינה כזו, כי אחרת הרי זו ח"ו פגיעה בשלמותה ובתמימותה של תורתנו. ואם אנו רואים, מצד אחראי המדינה, בגידה בתורה ישראל ואמונתו, הרי זה אך מפני עצת יצרם הרע, ולא ח"ו מפני שזה אי אפשר, כמו שגם בבית ראשון חטאו, עו ופשעו בני ישראל, להרפתנו הגדולה.

★

טעות היא גם בשנאמר שכל ההלכות הנמצאות בידינו הן אך ורק ביחס לצורות חיים אחרות כגון חיי הגלות בארץ ובגולה, או בזמנים של תקון עולם. כי הלא גם בבית שני ישבנו אל אדמתנו וחיינו כמעט חיים עצמאיים, ובזמן שהשלטון היה בידי הפרושים, חכמי התורה, התנהלה הארץ לפי חוקי התורה ודיניה בכל פרטיה ודקדוקיה. והנה מה שאחד מגדולינו כותב על תקופת הבית השני. „ידוע ומפורסם לכל מודה על האמת ולא ירצה לצאת מתחת כנפי האמונה הישרה והנכונה והאמיתית, שלא נתקיימו יעודי הנביאים בענין הטובה העתידה בזמנים שעברו, ואפילו בבית שני, שהרי סוף הארבעים שנה משלו היונים עד זמן מתתיהו בן יוחנן כהן גדול, ובכל הארבע מאות ועשרים שנה שעמד בית שני לא מלך מלך משבט דוד, ורובם היו כהנים שלא ניתז להם המלכות, וברוב הזמנים היו משועבדים למלכי רומי אחר מלכות היונים. גם ידוע שחסרו בבית שני ה' דברים שהם שכינה ורוח הקודש שפסקה הנבואה, גם לא ירדה אש מן השמים והארון נטמן, גם האורים והתומים לא היו שם, וכן לא מצינו שם מכל היעודים הכתובים בספרי הנבואה באותו זמן, כי כתוב בנבואות רבות שישובו כולם לארץ ישראל, וידוע כי עזרא לא העלה רובם, ולא החשובים שבהם, כפי מה שבא בקבלה, והנה הכתוב אומר כל הקהל ארבע ריבוא אלפים שלש מאות וששים.“ (צדה לדרך,“ הי בזמן הגזרה של קנ"א).

ובימי הבית השני היו לנו תמורות שונות. ואם ברוב השנים של קיום הבית השני היו מרשיעי ברית המושלים, הרי זה לא היה מצד אי היכולת ואי האפשרות לנהל את המדינה לפי התורה, אלא רק מפני רשעותם ורעתם של השליטים והמושלים.

גם בימי הבית השני עסקו חכמי ישראל בהנהגה פוליטית. כי גם אז היה העולם מחולק לשני גושים, ושתי אימפריות, יון ורומי, והעם היהודי וארץ ישראל היו במצב קשה למאד, אל מי מהגושים לגטות, ולהכניס את הראש בין הרים גדולים. והנה מה שחז"ל מספרים לנו: „תלתין ותרין קרבי עבדו רומאי בהדי יונאי ולא יכילו להו עד דשתפינהו לישראל בהדיהו, (רש"י, עד דשתפינהו רומאי לישראל), והכי אתני בהדיהו, אי מינן מלכי מגיכו הפרכי, אי מגיכו מלכי מינן הפרכי“ (ע"ז ח' ע"ב). זאת אומרת שבני ישראל כרתו או ברית עם הרומאים נגד היונים. כי הרומאים נתנו להם תנאים יותר נוחים ורצויים.

★

המדינה אינה דבר חדש בשבילנו, כלומר, היתה לנו כבר מדינה רבונית — בתקופת בית ראשון — היו בה נסים, שלא כדרך הטבע. אנו מאמינים בביאת

המשיח. בגאולה. גם אם אינו בדרך הטבע. היום קיים מצב מיוחד, לא גלות אך גם לא גאולה. מצב חדש במינו. משום כך סבורים שיש ליצור חוקים חדשים שיתאימו למצב זה ויש המתעמקים בשאלה זו. גם בתקופת האמנציפציה היו שחשבו כי זהו זמנו של משיח, ואם כן איך נאמר „הבט משמים וראה... נחשבנו כצאן לטבח וכו' " ובכן, יש למחוק זאת. כמו כן למחוק את „ציון וירושלים“, וכי גרמניה לא המולדת שלנו? אנו גרמנים או צרפתים בני דת משה. התפילין והתפלות אינם עוד מהיום...

רוב רובה של תקופת בית שני היתה תקופה כמו היום. לא היתה עצמאות מוחלטת. שלטו זרים, אבל עצמאות היתה. היתה מדינה, אך מדינה שלא בנסים. גם מצב החורה והקהדות לא הזהיר ביותר ואולי היה אף קודר. התקופה המזהירה ביותר היתה זו של החשמונאים. אך נכדיהם כבר ירדו. אלכסנדר ינאי תלה חכמים רבים משך שש שנים והרג כשמונה מאות חכמים ביום אחד, כך שמותו נקבע ליום שמחה ע"י החכמים. רק תקופה קצרה, שעה ששלומציון — שלומית — אחות ר' שמעון בן שטח — אשת אלכסנדר ינאי — ישבה על כסא השלטון וההנהגה המדינית היתה בידי הפרושים, ראתה המדינה אור. מלבד תקופה זו ידעה המדינה שחורות. יהודים רבים, מיליונים ממש, ישבו במצרים, בבבל. אך מרכזם היה בארץ-ישראל. אנו יודעים פרטי פרטים על דבר היהודים בבית השני, אך איננו יודעים אז על היהודים בחו"ל. כי המרכז היה בארץ. לא ימי משיח היו בבית השני. הימים היו רחוקים מימי בית ראשון. הצדוקים העיזו להכנס לקודש הקדשים. גם בענייני דת התערבו הצדוקים: חג השבועות, פרה אדומה וכו'. אך הפרושים לא נתיאשו מהם. הם התאפקו מר. לפי מעוט ידיעותי, איננו יודעים אם הצדוקים היו מיעוט או רוב. אך ידוע כי כל מפתחות המדינה היו בידי הצדוקים. יותר מכן, הסנהדרין, המוסד המהוקק המכריע בשאלות, הקובע את החוק והפותר את הספקות, היו זמנים שהיה כולו ברשות הצדוקים, עד כדי כך שבמגלת תענית כתוב כיצד שמעון בן שטח — אחי שלומית המלכה — טיהר לאט-לאט את הסנהדרין מהם. שם נאמר כי איש מישראל, כלומר מהפרושים, לא היה בסנהדרין, במוסד עליון זה. ורק שמעון בן שטח בחכמתו הרבה ובכח השפעתו גיהל מלחמה וטיהר את הסנהדרין. אשר לחכמים, אלכסנדר ינאי הרג אותם ושמעון בן שטח ברח והתחבא.

וכיום? אנו מוקפים „גוייסקייט“ וכח העבודה הזרה גדול מאד. הן גם נביאי ישראל לא יכלו לרפא את נגע העבודה הזרה וסוף סוף הבית נחרב. כי כח יצה"ר והטומאה גדול יותר מכח הטוב והקדושה. אחד האסונות הגדולים שירדו לעולם הוא הסלוף והזיוף.

כיום אין שואלים כיצד לנהל את המדינה. מתרחקים מכל דבר של „אידיש-קייט“. עלינו להיטיב אצלנו את היחסים שבין אדם לחברו וזה ישפיע על מתנגדינו. בעל „מסילת ישרים“ התפרסם כי בעצמו היה „מסלת ישרים“. ה„חפץ חיים“ התפרסם כי בעצמו היה „חפץ חיים“. כיום אפשר לכתוב ספר על השבת בשבת — ספר על המדות ולהיות מושחת במדות.

יש לחנך את הרור לתורה שלמה.

הרב רפאל הלוי קצנלנבוגן זצ"ל

## החלפת מכתבי תורה עם הרב צבי פסח פרנק זצ"ל בענין חיוב כרת במילה ובקרוב פסח

א.

ב"ה, יום א' פ' אמור לשנת תרע"ג.

שפעת שלום לכבוד הרב הגאון המפורסם חו"ב סוע"ה

מהור"ר צבי פסח פראנק שליט"א

דומו"צ בתוככי ירושלים ת"ו

אחדשה"ט באה"ר כחק וכמשפט לפי הכבוד!

בחפשי באמתחתי איזה דברים שכתבתי מזמן כדי לעיין בהם איזה דבר, מצאתי רשומים אחדים הערות על דברי הדר"ג מה שגדפס בספר „נשמת חיים“ וכשראיתי זאת אמרתי מה בצע בדמי, הלא תורה היא וללמוד אני צריך, אריצה נא דברי לפני הדר"ג והדר"ג בבקיאותו הנפלאה, בהבנתו העמוקה, בהשקפתו הרחבה, בשכלו הזך, יושיבני מתוך הכתב, וממילא רווחא שמעתתא, ואחל לעיין בהם עוד הפעם, ואתחיל להציעם לפני הדר"ג.

וזה החלי בע"ה.

בפנים הספר בהדף הראשון בהערה א' מפלפל הדר"ג ומחליט דגם להראב"ד איסור כרת מיתלא תלי וקאי, ואם ימול יפקע האיסור, והכריח זאת מגמ' דזבחים דף ק"ו דפריך הגמ' תאמר לפסח דיש לו תקנה א"כ מוכח דגם למילה יש תקנה, ולפי"ז תירץ קושיתו מגמ' דפסחים דף ס"ט ערל שלא מל ענוש כרת והקשה הדר"ג הא בלא"ה ענוש כרת בשביל ביטול מצות מילה, וע"ז תירץ דדוקא בשביל פסח ענוש כרת דאילו לאיסור כרת דמילה הרי יש תקנה.

ואנכי הפעוט לא זכיתי להבין דברי הדר"ג ולענ"ד עוד לא העלה תרופה לקושיתו, דהלא גם פסח יש תקנה, ואדרבה עיקר הדין דיש תקנה נשנית בפסח ומילה מכללא איתמר, ואפי"ה קתני ענוש כרת, הרי חזינן דהתנא לא קפיד על מה דיש תקנה א"כ קו' הדר"ג במקומה עומדת הא בלא"ה ענוש כרת בשביל מילה, ולאוקמי דהכא מיירי בפסח שני דכבר אין לו תקנה זה הוא דוחק גדול, וגם לומר דר' אליעזר סבר כר' נתן דהחיוב כרת הוא דדוקא על הראשון ולא על השני, ולשיטת רש"י בפסחים לר' נתן אם הזיד בראשון חייב כרת אפי' אם עשה השני זה ג"כ דוחק גדול דדברי רש"י צריכים ביאור יעויין בצל"ח.

ועפ"י דרך הפלפול אי אפשר לאמר כלל דר' אליעזר סבר כר' נתן דבפסחים דף צ"ג תלי הגמ' פלוגתא דר' ור' נתן בפלוגתא דמגדף אי מברך השם הוא, או מגדף היינו עובד עכו"ם ורבי סבר דמגדף היינו מברך השם הוא ור' נתן סבר דמגדף היינו עובד עכו"ם, ורש"י בכריתות דף ז', תלי הפלוגתא גם להיפוך כלומר דמאן דסבר דמגדף היינו מברך השם הוא סבר כרבי, ומאן דסבר דמגדף היינו עובד עכו"ם הוא סבר כר' נתן, יע"ש, ובסנהדרין דף ס"ד מוכח דמאן דסבר דלא אמרינן

דברה תורה כלשון בני אדם ע"כ סובר דמגדף היינו מברך השם הוא, דאל"כ ג' כריתות בעכו"ם ל"ל ודברה תורה כלשון בני אדם ל"ל אלא ע"כ סובר דמגדף היינו מברך השם הוא, ובסנהדרין דף פ"ה מוכח דר' יאשיא דמצריך או לחלק ע"כ סבר דלא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, ובשבועות דף כ"ז מוכח דמאן דדריש ריבויי ומיעוטי ע"כ סבר כר' יאשיא דמצריך או לחלק, ובבבא קמא דף קי"ז ובשבועות דף ל"ז סובר ר"א דקרקע נגזלת משום דדריש ריבויי ומיעוטי, וכיון דדריש ריבויי ומיעוטי ע"כ סבר כר' יאשיא דצריך או לחלק, וכיון דסבר כר' יאשיא ע"כ סבר דלא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם וכיון דל"ל דברה תורה כלשון בני אדם ע"כ סבר דמגדף היינו מברך השם הוא, וכיון דסבר דמגדף היינו מברך השם הוא ע"כ סבר כרבי דחייב בין על הראשון בין על השני, ואם לא עשה בראשון עוד יש לו תקנה לעשות פסח שני א"כ מוכח דר' אליעזר דהוא בעל הדין דברייתא דערל שלא מל לא מצי סבר כר' נתן. וכ"ז אינו אלא לפלפולא בעלמא אבל לפי האמת יש בזה הרבה לדבר ולדחות, ובמ"א מבורר אצלי באריכות כל השיטות, והסתירות שיש בזה.

נחזור לענינינו דעכ"פ דבר דהוק הוא לאוקמי דר' אליעזר סבר כר' נתן וכמו שפירש רש"י בדברי ר' נתן וקם לי' קו' הדר"ג על מקומה.

ולכן נלע"ד לומר לא בהחלט, כי אם בהצעה ולא לחלוק ח"ו באתי וקב"ה חדי בפלפולא דאורייתא דלענ"ד להראב"ד כ"ז שלא מל הוא עומד באיסור כרת ואפילו אם ימול לא יפקע את האיסור וגם שייך במילה לשון ענוש כרת, וההוכחות שהביא הדר"ג לענ"ד אין בו שום הכרח, ואבוא על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

הקושיא הראשונה הוא מערל שלא מל ענוש כרת ובאמת צריך להבין דברי הגמ' דנקיט הברייתא דברי ר' אליעזר ומלשון „דברי“ משמע דיש חולקים עליו בדין הזה, כדמשמע בכמה דוכתי בש"ס דכל היכא דתני כי האי לישנא יש חולקים עליו, ועתה ניחזי אנון מאן פליג עליה דר' אליעזר בהאי דינא?

ולכאורה אפשר לומר דהלא לקמן דף צ"ד מוקי שם רבא דתנאי פליגי אליביה דר' אליעזר ור' אליעזר דסבר דין האסקופית וכו' פליג אהאי דינא דערל וסבר דלא ענוש כרת כיון דלא חל החיוב עליו יע"ש וא"כ שפיר נוכל לומר דאידך תנא דר' אליעזר פליג על האי דינא לכך נקיט „דברי ר' אליעזר“, אבל אחר העיון אי אפשר לומר הכי דהא אביי שם מוקי דדרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא ולית תנא דפליג על האי דינא, וא"כ אי נימא דהחולקים על האי דינא סברי דאין ענוש כרת קשיא לאביי, אלא ע"כ מוכרחים אנו לומר דלא בזה פליגי רבנן עלי' דר' אליעזר א"כ במאי פליגי?

זאת ועוד אחרת דקו' הגמ' שם דף צ"ד לכאורה אינו מובן כלל דמאי מקשי הגמ' ואע"ג דמצי עייל לא אמרינן לי' קום עייל והתניא ערל שלא מל ענוש כרת דברי ר"א ומפרש שם רש"י אלמא אמרינן קום מהול. ומאי קו' הלא לא דמי דרך רחוקה לערל, דבדרך רחוקה שפיר לא אמרינן לי' קום עייל כיון דלא רמיא חיובא עליו כיון דעומד חוץ לעזרה, וחיוב אחר להכנס לעזרה מלבד הפסח אין לו לפיכך לא אמרינן לי' קום עייל, אבל בערל הרי בלאו מצוות פסח הרי מצווה ועומד למול את עצמו משום מצוה מילה, א"כ בלא"ה הרי אמרינן לי' קום מהול לכן ענוש

כרת גם מטעם פסח וסברא זו הוי כעין סברת איסור כולל מיגז דחל החיוב מטעם מילה ה"נ חל החיוב מטעם ק"פ משא"כ בעומד חוץ לעזרה, דלא חל עליו שום חיוב להכנס לעזרה לכן לא אמרינן ל"י קום עייל וגם לעיל דף ס"ט מאי מקשה הגמ' על מאי דאמרינן דהיכא דגברא לא חזי לא רמיא חיובא עלי' מערל, שאני ערל דבלא"ה נמי רמיא חיובא עליו, משום מצות מילה, ולענ"ד הן קו' עצומות ולא ראייתי מי שהרגיש בזה, לכן מכל הלן הקו' הנ"ל נלענ"ד להכריח ולומר דההיא ברייתא מיירי בע"פ שחל להיות בשבת, ואקדים הקדמה אחת אשר לענ"ד הוא דבר ברור, דלהראב"ד דבכל יום ויום הוא עובר באיסור כרת כ"ז אינו אלא בחול אבל בשבת אין חל עליו שום חיוב, ואינו עובר באיסור כרת, כיון דמילה שלא בזמנה אינו דוחה שבת הרי ארי' הוא דרבי' עלי' וק"ו אני דן מדברי התוס' שהדר"ג מביא בק"א גבי התירו לו לרדות את הפת כתבו שם דאם לא התירו פטור מסקילה ומכרת כדהעלה שם הדר"ג, וא"כ זמה היכי דהוא אנוס בתקנתא דחכמים פטור מכרת היכי דהוא אנוס מן התורה אינו דין דפטור מכרת ומשום חיוב, וזה ברור ונכון בע"ה, ועתה יבואר בע"ה הכל דהכא מיירי בע"פ שחל להיות בשבת ור' אליעזר לטעמי' דסבר דמכשירי מצוה אע"פ שאפשר לעשותן מע"ש הרי הוא דוחה את השבת לפיכך אם לא מל ענוש כרת, ורבנן לטעמייהו דסברי דכיון דאפשר לעשותן מע"ש אינו דוחה את השבת, וממילא אינו ענוש כרת ועתה מיושב לנו הקו' הראשונה מאן פליג עלי' דר' אליעזר? רבנן בר פלוגתי' במכשירי מצוה הן הן החולקים עליו הכא וגם בדף צ"ד שפיר פריך הגמ' מערל, אלמא אמרינן ל"י קום מהול, דהכא בשבת קא מיירי דלא חל עליו שום חיוב למול, ומשום מצות מילה לא אמרינן ל"י קום מהול, ואפי"ה ענוש כרת משום פסח דאמרינן ל"י קום מהול משום פסח והוי כמו דרך רחוקה וקשיא דידי אדידי' וגם בדף ס"ט מקשה שפיר הגמ' כיון דבשבת קא מיירי ודחי שבת א"כ קשיא מהזאה אמאי הזאה אינו דוחה שבת, וגם תרוץ הגמ' עולה יפה דלא דמי טומאה לערלות, דבטומאה ציבור עבדי בטומאה ולא אמרינן להו קומו און, גם ביחיד אינו דוחה שבת אבל בערילות דגם בציבור אמרי' להו קומו מהלו גם ביחיד אמרינן ל"י אף בשבת קום מהיל ודוחה שבת, ולפי"ז לא קשה מידי להראב"ד, דשפיר ענוש כרת על המילה אבל הכא בשבת קא מיירי דלא שייך בשבת איסור כרת על המילה כנ"ל רק משום פסח.

ולא אמנע מהדר"ג לכתוב לו מה שנתחדש לי תירוץ אחד בדברי הגמ' הנ"ל ואף דחוץ לענינינו הוא, דמאי מקשי הגמ' דף ס"ט מערל, הלא רבא גופא מוקי דתנאי פליגי עלי' דר' אליעזר ור"א דסובר דמן האסקופית הוי דרך רחוקה פליג אהאי דינא, והסברא ע"כ נאמר כיון דלא חזיא לא רמיא חיובא עלי' והכא קא שקיל וטרי רבא ולרבא לשיטתו לא קשה מידי אח"כ מצאתי שכעין זה מקשה הצ"ח על המיתבי השני, יע"ש ולכאורה זה קו' עצומה.

אמנם אחר העיון לא קשה מידי, דלא מצינו למימר דר' דמתניתין דאלו דברים סבר דמן האסקופית הוי דרך רחוקה דא"כ איך סובר דהרכבתו דוחה שבת הלא כיון דהוא עומד חוץ לעזרה הלא פטור מקרבן פסח ולא אמרינן ל"י קום עייל, ואיך ידחה שבת אלא ע"כ ש"מ דר' אליעזר דמתניתין סבר דמן המודיעין הוי דרך רחוקה ושפיר אמרינן ל"י קום עייל, ואפילו הכי הזאה אינו דוחה שבת לכן שפיר מקשי' הגמ' מערל ודו"ק.

ועתה נחזור לעניינינו! ההוכחה השני' שהדר"ג מביא דגם לשיטת הראב"ד אם ימול יפקע את האיסור שעבר מגמ' דזבחים דף ק"ו דפריך תאמר לפסח דיש לו תקנה ואם נאמר דלהראב"ד אין תקנה לחיוב כרת שנתחייב על העבר א"כ קושית הגמ' במקומה עומדת עדיין ממילה, אלא ודאי מוכרח דתירוץ דיש תקנה עולה גם על מצות מילה, זה הוא תורף כוונת הדר"ג.

ולענ"ד אין מכאן שום הכרח, דאין כוונת הגמ' בהא דאמרינן דפסח יש תקנה דהיינו שאם יעשה את הפסח שני יפקע החיוב שנתחייב מכבר, אלא הכוונה הוא דפסח קולא אית ב' דאע"פ שחטא אומרים לו קום ועשה, קום זעשה פסח, קום ומהול, ולא משום דפקע, דאלת"ה אלא הכוונה משום דפקע החיוב שנתחייב מכבר א"כ אזדא ל' פירכת הגמ' דפריך מה למותיר שכן אין לו תקנה, הלא גם מותר יש תקנה, דישרף ויפקע החיוב דנותר לאו הניתק לעשה הוא כידוע, אלא ע"כ כמו שאמרנו דהכוונה הוא דבאותו דבר שחטא יש לו תקנה דהיינו יקום ויעשה משא"כ במותר דתיקון הלאו הוא בפעולה אחרת, וגם מילה שווה לפסח, וממילא אין כאן הכרח, דאה"נ דאפילו אם ימול לא יפקיע את האיסור מ"מ מיקרי שפיר יש לו תקנה כנ"ל וד"ל.

ומה שהדר"ג אומר דגם להראב"ד קשה איך יצוייר קרבן במילה הלא כל ימיו בעמוד והמול קאי ויפקע ממנו איסור כרת למפרע, ולענ"ד אין כאן קו' דגם בפסח קשה כקו' הדר"ג, דהנה נראה מתי חפץ התנא לחייב קרבן אם שגג ולא הביא פסח, דצריך להאי טעמא משום דמצוות עשה הוא אי בהויד בראשון ושגג בשני הלא בין לר' ובין לר' נתן מחוייב כרת וממילא פטור מחטאת, ואי בשגג בין בראשון ובין בשני ואז הו"א דיתחייב חטאת קמ"ל התנא דפטור משום דהוה מ"ע א"כ קו' הגמ' במקומה עומדת לילף בק"ו ממותיר ותו ליכא למיפרך תאמר לפסח דיש לו תקנה. דהלא הכא בשגג בין בראשון ובין בשני מיירי ואז אין לו תקנה ולא הוי ק"ו פריכא, אלא ע"כ מיירי מתניתין בשגג בראשון, ועומד בין ראשון לשני והו"א דיתחייב חטאת קמ"ל דפטור משום דהוה מ"ע והכא שפיר שייך פירכת הגמ' תאמר לפסח דיש תקנה, ולפי"ז גם הכא קשה דלא משכחת קרבן דיעשה פסח שני ויפקע האיסור כרת למפרע כמו שהקשה גבי מילה, אלא ע"כ דאפילו אם יעשה הפסח שני לא יפקיע את האיסור שעבר, ומאי דאמרינן דאם עשה הפסח שני מיפטר מכרת, הוא כוונה אחרת, דיש איסור כרת, ויש חיוב כרת, ומאי דאמרינן דאם עשה הפסח שני היינו מהחיוב כרת מיפטר, אבל לא מהאיסור, ואיסור דעבר עבר, וגם במילה אם ימול עצמו מפטר מהחיוב כרת אבל לא מהאיסור דאיסור דעבר עבר, ולפי"ז אין עלי סתירה מדברי התוס' ומהכ"מ שהביא הדר"ג בק"א דהם מיירי מהחיוב, ודברי הראב"ד אינו אלא דבכל יום הוא עומד באיסור כרת וקרבן אינו בא דוקא על חיוב כרת אלא אפילו על איסור כרת, דאם יש במזיד איסור כרת בשוגג חייב קרבן ולפי"ז תרצתי קו' הגאון מהר"ל מפראג מובא בשו"ת חכם צבי דאיך יהויב מבן י"ג עד כ' קרבן, הלא בב"ד של מעלה אין עונשים עד כ', ומה שהגאון החכם צבי העלה דכלל זה אינו להלכה כבר רמו ע"ז הגאון ר"צ חיות בהגהותיו לשבת דרבינו הרמב"ם בפ"י המשניות במס' סנהדרין פרק ד' מיתות כתב האי כללא דאין עונשים למעלה עד כ', וקמה ל' קו' הגאון מהר"ל מפראג, אך לפי הנ"ל גיחא דאין חיוב הקרבן בא על חיוב כרת דזוקא כי אפילו על איסור

כרת מביא קרבן, ואיסור כרת יש אפילו פחות מכן כ' לכך חייב קרבן, ולענ"ד זה ברור ונכון בע"ה.

ועתה אכתוב ב' הערות על דברי הדר"ג בק"א מה שעלה עכשיו במצדתי. באות ד' כתב וז"ל: „מלבד מה דיש לומר דאין יכול להביא קרבן כל עוד שהוא חי ואפשר שיתרפא ויהא בידו למול את עצמו ואז יפקע ממנו חיוב כרת לגמרי ואיך יביא עכשו חולין בעזרה“, עכ"ל הדר"ג שם. ומלבד מה שביארנו לעיל דאין כאן קו' אלא אפילו לשיטת הדר"ג דפקע ממנו לגמרי אין כאן קו' לענ"ד מחולין בעזרה דהא הרשב"ם בב"ב דף ק"כ כתב דבשחוטי חוץ אפילו אם שחט יכול לישאל על ההקדש ויפטר, ובשחוטי חוץ פשיטא דחייב חטאת ולא היישינון להכי דאפילו אם ישאל לא הוי חולין בעזרה דהוי כמו אשם תלוי, וגם הכא דאפילו אם ימול לא יהיה חולין בעזרה כיון דעתה חייב ד"ל.

באות י"ב מחליט דאה"נ דבמילה לא משכחת קרבן כלל ומגמ' דזבחים אינו אלא על הטעם, ומה שפירש שם רש"י דלענין חיוב קרבן י"ל דכונתו לענין פסח ולא ממילה דבמילה לא משכחת כלל קרבן לשיטת הדר"ג ומאד מאד אתפלא על הדר"ג אשר עיניו כיונים על אפיקי הש"ס דאיך יפרנס גמרא ערוכה בזבחים דף צ"א אוציא את הפסח שאינו תדיר ולא אוציא את המילה שהיא תדירה תלמוד לומר אשר לא תעשנה, ויעוין בהגאון מלבי"ם שמייתור פסוק נפקא ליה לתורת כהנים, הרי בהדיא דמצריכינן קרא לפטור קרבן ממילה, ולמה לי קרא הלא לא משכחת קרבן כלל וכלל ואם כי יש לי עוד בזה הרבה לדבר, ובענינים שהדר"ג מדבר להלן בק"א, מוכרח אנכי להפסיק מפני האריכות ועוד חזון למועד בע"ה, ומבקש אני מהדר"ג שיושיבני, ותפלתי בד' שיצילני משגיאות ואזכה ללמוד וללמד.

דברי זעירא דחבריא המתאבק בעפר רגלי ת"ח

מוקירו ומכבדו כערכו הרם, ומצפה לתשובת הדר"ג בהקדם היותר אפשרי

מיחל ומקוה לרחמי שמים על כלל ישראל

רפאל אלי' יצהק קאצינעלינבויגין בערינשטיין \*

## ב.

בעה"י. יום ו' עש"ק בה"ב העת"ר.

הנה חי"ת הוטב בעיני, ולגודל טרדותי הנני בא בקצרה ורק על סדר השגותיו על דברי.

(א) מה שהכריח כב' בפירוש הגמרא זבחים (דף קו ע"ב), דע"כ אין הכוונה במאי דקאמר „יש לו תקנה" דהיינו דיפקע חיובו בהקרבת פסח שני, דא"כ מאי קאמר מה למותיר שכן אין לו תקנה, הא יש לו תקנה בשריפה. ע"כ.

ואי משום הא לא איריא, דבכל לאו הניתק לעשה אין זה תיקון מעליא כאילו לא עבר כלל. אלא הוי כמו מלקות דהוי כפרה על הלאו, וכי נאמר דזה הוי

\* כדי להשתחרר מחובת הגיוס בצבא הטורקית, השיג הרב רפאל ק' נתינות הולנדית, ע"י שמשפחת ברנשטיין בירושלים, בעלת נתינות הולנדית, „אמצה" אותו.



תקנה כאילו לא עבר כלל. וכן מורה ובא לשון רש"י בשבועות (דף ג ע"ב), נתקו הכתוב בעשה זה מעונש של שאר לאוין לומר זה ענשו ותקנת עבירתו שישרפנו, עכ"ל. ואינו דומה לפסח שני דהכתוב נאמר בפירוש שאם לא היה יכול להקריב בראשון שיקריב בשני, ובזה ודאי דהוי כמאן דלא עבר כלל. וכן נרמז במתק לשון רש"י שם בזבחים ד"ה שיש לו תקנה בתשלומי פסח שני, הרי דנקט בפירוש „תקנה“, היינו דיש לו תשלומין, והיינו שבידו עדיין להשלים מצותו ולא חסר מצוה כלל. ומה שרוצה כבודו להעמיס בלשון תקנה דהיינו דחיבו עליו תמיד ואעפ"י שחטא עדיין בחיובו עומד, לענ"ד יש לגמגם דמצד הסברא אין זה קולא ואם נאמר דחיוב כרת לא נפקע, מה קולא היא זו מה שהוא מחוייב גם להבא ולא שייך לעשות פירכא מזה.

(ב) מה שהקשה לדברי דגם בפסח קשה איך סלקא דעתך דיתחייב קרבן, דממ"נ בהויד בראשון הא מחויב כרת ואי בשוגג בשניהם הא קושית הגמרא במקומה עומדת דהא ליכא תקנה, אלא ע"כ בשוגג בראשון ועומד בין ראשון ושני ובזה הוה אמינא דיתחייב קרבן, ואמאי, הא יעשה פסח שני ויפקע האיסור כרת, ע"כ.

ולדידי לא קשיא, ואדרבה לדבריו קשה היא גופא דהיכא דשגג בשניהם אמאי לא נילף ממותיר כיון דליכא תקנה. (ומה שרוצה לתרץ דאפילו כשיקריב פסח שני לא יפקיע את האיסור שעבר — אין נראה כן וכמו שכתבתי לעיל דהיכי דשגג בראשון והקריב בשני לא עבר כלל).

ולכן נראה כפשוטו, דאיסור שיש לו תקנה היינו דלאחר שעבר עדיין בידו לתקן שיהא כאילו לא עבר הוי איסור קל, ר"ל זה הוא צד קולא לגבי איסור אחר שאין לו תקנה בשום פנים לאחר שעבר עליו. ואפילו מיירי בשגג בשניהם ג"כ שייך לומר דאיכא צד קולא בעבירת ביטול עשה דפסח דנתנה לו התורה תקנה לאחר שעבר, ואף אם עבר גם על התקנה אבל צד קל מיקרי בעצם האיסור שלא נמצא כן במותיר.

(ג) על מה שכתבתי דלא שייך שיביא קרבן בעודנו חי ואפשר שיביא קרבן ויפקע חיובו למפרע, הקשה כב' מרשב"ם בבבא בתרא דיכול לשאול על שחוטי חוץ, ואיך מחייבין ליה קרבן על שחוטי חוץ, נחוש שמא ישאל ואיגלאי מילתא למפרע דהקריב חולין בעזרה, אלמא דלא חיישינן, וכן גם הכא, אפילו אם ימול לא יהיה חולין בעזרה. ע"כ

הנה אין הגידון דומה. מלבד דיש לדון דלאחר שהקריב קרבן על שחוטי חוץ אינו יכול לשאול, ורשב"ם לא קאמר אלא בשוחט במזיד או גם בשוגג וקודם שהקריב קרבן וכדאמרינן בשבועות (דף כח ע"א) אמימר אמר אפילו אכלה כולה נשאלין עליה אי בשוגג מחוסר קרבן אי במזיד מחוסר מלקות, משא"כ בשוגג וכבר הקריב קרבן אינו נשאל עוד דאין כאן שיור. זולת זה, אין לחוש כלל דישאל דהא יחוש לגפשו לעבירת חולין בעזרה ואטו בשופטני עסקינן. משא"כ בנ"ד הא מחויב הוא ומוכרח למול ואיך יביא קרבן, ימול את עצמו ויפקע חיובו לגמרי. (ועוד דהוי כאינו שב מידיעתו כיון דעכשיו מזיד הוא), ואפילו אם הוא עכשיו חולה יש לחוש שיבריא ויהא בידו למול, ואיך יכניס עצמו בספק חולין בעזרה.

(ד) ועל מה שכתבתי דלא משכח"ל כלל קרבן במילה הוסיף להפליא מובחים (דף צא ע"א). דאמרינן שם והתניא (והוא בתו"כ ויקרא סימן קצ"ה) אוציא את הפסח שאינו תדיר ולא אוציא את המילה שהיא תדירה וכו' ת"ל אשר לא תעשנה, ועיין במלבי"ם שם שביאר שמיתור הפסוק גפ"ל לתו"כ, הרי דמצרכינן קרא לפטור קרבן ממילה, ולמה לי קרא הלא לא משכחת קרבן במילה. ולדידי לא קשה כלל, דהברייתא בתו"כ איירי לפי הס"ד ואכתי לא ידעינן המסקנא, הך ילפותא דאין חטאת אלא בדבר שזדונו כרת, דזה לא ילפינן רק לאחר שנכתבו ד' מקראות וגם הלימוד מע"ז. ומתחילה רצה לרבות מכל מצות ד' גם עשה הקל שיתחייב קרבן וקאמר ת"ל אשר לא תעשינה, וע"ז קאמר אוציא מצות עשה הקלה ולא אוציא מצות עשה החמורה, ת"ל אשר לא תעשינה וכו', וע"ז פריך אוציא את הפסח שאין תדיר ולא אוציא את המילה! שהיא תדירה. וכל מעיין יראה מסדר הברייתות דאכתי לא יליף דבעינן דוקא דבר שזדונו כרת לחיוב קרבן, ועכשיו רוצה לומר דעשה חמורה כזו יחייב עליה קרבן והחומר ממש דיש בה כרת לפעמים, ומשו"ה י"ל דעל עשה לחד היינו אף דימול אח"כ וגם יפקע איסור כרת, מ"מ יתחייב קרבן על העשה שעבר בכל יום דזה ודאי לא נתקן אף בהמולו אח"כ. ויותר נראה בעיני לומר דהברייתא בעשה דיום השמיני ימול איירי ובאבי הבן שלא מל בנו ביום השמיני גם הוא יתחייב קרבן. ומה דהוזכר שם ולא אוציא הפסח ואת המילה שחייבים עליהם כרת, הך כרת דמילה היינו כמו שכתבתי דמשכחת כרת בעשה זו. וחומר זה דתו"כ הוא ממש כמו דאמרינן ביבמות (דף ה ע"ב) דפריך דליכא למילף, "ממילה ופסח שכן כרת", דגם שם ע"כ הכוונה דאיכא לפעמים כרת ולכן חמיר גם העשה דיום השמיני ימול אף שאין בה כרת לעולם. ובעיני ברור שכן הפירוש בהך ברייתא ואין מזה שום התחלת קושיא לדברי.

(ה) תירוצו בהא דפסחים (דף סט ע"א) דאמרינן ערל שלא מל ענוש כרת דברי ר"א והא הבא דגברא גופיה לא חזי וקתני ענוש כרת, בשביל שהיה ראוי לתקן מזמן שחיתת הפסח, והקשיתי דלהראב"ד יקשה הא בלא"ה ענוש כרת בשביל ביטול מצות מילה, וכתב כבודו דהיא ברייתא בשבת איירי דלא חל עליו שום חיוב למול מצד מצות מילה. אף דמרש"י שם ע"ב נראה להדיא דבחול ולא בשבת מיירי, עכ"ז הם דברים ראויים להאמר. ויעויין מהרש"א. אבל מ"מ אין זה מספיק לתרץ הך דיוקא דתפ"ל דבלאו פסח חייב כרת משום מילה, דנהי דאינו מחיוב בכרת דיומא, מ"מ הא מחיוב כרת מאתמול, ומה לי מהיום ומה לי מאתמול, סוף סוף האי גברא בכרת קאי בלאו פסח. ועיין רש"י בפסחים (דף צג ע"א, ד"ה חייב כרת) שכתב ד,,בחד גברא לא משכחת לה, דתרי קטלי בחד גברא ליכא", עכ"ל רש"י. הרי דלא שייך לכתוב ב' כריתות, וא"כ הקושיא במקומה, תפ"ל דבלא"ה חייב כרת.

ומה שהקשה דגם לדידי קשה, דהלא גם לפסח יש תקנה, פשוט הוא דעכ"פ שייך לומר דענוש כרת בהחלט היכא דיעבור גם זמן פסח שני, ואכמ"ל.

ידידו

צבי פסח פראנק

## ג.

ב"ה אור ליום ד' במדבר תרע"ה לפ"ק פעה"ק ת"ו  
 כבוד הרב הגאון המפורסם חו"ב סוע"ת וכו'  
 מהור"ר צבי פסח פראנק שליט"א  
 דומו"צ בתוככי ירושלים ת"ו.

אחדשה"ט באה"ר כחק וכמשפט לפי הכבוד!

תשובת הדר"ג קבלתי, ואם כי לא נכתב למי התשובה אך מעשיה מזכיהן  
 כי תשובה על מכתבי היא.

וענות הדר"ג תרבני לבוא עוד הפעם להשתעשע בדברי הדר"ג ולא לקנטר  
 ח"ו באתי כי כן דרכה של תורה זה שואל וזה משיב, וזה בונה וזה סותר וממילא  
 רווחא שמעתתא ומד' אתפלל שיצילני משגיאות.

באות א' מתרץ הדר"ג קושייתי שהקשתי ממותיר דהרי גם למותיר יש תקנה  
 בשרפה ומתרץ דכל לאו הניתק לעשה אין זה תקון מעליא כאילו לא עבר כלל אלא  
 זה הוא עונשו ואינו דומה לפסח שני דהתם הוה כמו שלא חסר מצוה כלל, ע"כ  
 תורף כוונת הדר"ג, ואני בעניי לא זכיתי להבין דברי הדר"ג, דאי נימא דשרפה  
 מיקרי עונש וזה הוא המלקות שלו, א"כ מעיקרא דדינא פירכא דאיך אמרינן ומה  
 מותיר שלא ענש הזהיר הרי ענוש בהא דצריך שרפה, ואין לומר דכוונת הגמ' דהוה  
 עונש קל לפיכך אמרינן דמיקרי דלא ענש דא"כ למה לי להגמ' למימר כי האי  
 לישנא לומר פשוט ומה מותיר שאין בו כרת הזהיר פסח שיש בו כרת אינו דין  
 שהזהיר, אלא מדלא פריך הגמ' בהאי לישנא ע"כ ש"מ דמעונש קל לעונש חמור  
 לא מצינין למידון, א"כ ע"כ מיקרי השרפה תקון ומה שהדר"ג מסתייע מלשון רש"י  
 בשבועות אין משם הכרח, דהלא רש"י כתב שם עונשו ותקנת עבירתו הרי בהדיא  
 דנקיט לשון תקנה, ועונש אגב גררא נקטי' דכיון דאין עונשין אותו ממילא מיקרי  
 זה עונש, אך אליבי' דאמת מיקרי זה תקון כנ"ל, ומה שהדר"ג מחלק בין פסח  
 למותיר דפסח הוה כאילו לא עבר כלל ולא חסר מצוה, לענ"ד מ"ש פסח ממילה,  
 דבמילה הדר"ג כותב במכתבו אלי באות ד' וז"ל, "אף דימול אח"כ וגם יפקע  
 איסור כרת מ"מ יתחייב קרבן על העשה שעבר בכל יום דזה ודאי לא נתקן אף  
 בהמלו אח"כ", עכ"ל שם, וזה ודאי ברור דהעשה לא נתקן. וגם פסח אפילו אי נימא  
 דפ"ש מפקיע גם את האיסור כרת אך העשה עבר דכי בכדי צוותה התורה להקריב  
 פסח ראשון ואיני רואה שום חילוק בין פסח למילה, ולפי"ז תו שוה פסח למותיר  
 דגם פסח לא נתקן כל צרכו כאילו לא עבר כלל אלא דמפקיע את האיסור, וגם  
 מותיר הכי, וקו' במקומה עומדת אליבי' דהדר"ג וכמו שהוכחתי.

ומה שהדר"ג מגמגם על דברי שמצד הסברא אין זה קולא ול"ש לעשות  
 פירכא מזה, לענ"ד אין בה שום גמגום דשפיר יש בה קולא דבמותיר התקנה הוא  
 פעולה אחרת דהיינו שרפה, אבל פסח ומילה תקנתם הוא בגוף הדבר שחטאו  
 ומדחזינן שהתורה צוותה לחדש פעולתם משא"כ בכה"ת ע"כ שוה מיקרי קולא,  
 דאינם צריכים לעשות פעולה אחרת, ויש לי הוכחה לזה שע"כ נפרש כך, דלכאורה  
 הפצתי לומר דמגמרא דזבחים הנ"ל יש מקור לפסק הרמב"ם בפרק ה' מהל' קרבן

פסח ה"ב שפסק כרבי בששגג בראשון והזיד בשני, והראב"ד משיג עליו הלא ר' נתן וראב"ע פליגי עלי' ויעויון שב בכ"מ, ומגמרא הנ"ל יש לכאורה מקור לפסק הרמב"ם דבפסחים דף צ"ג בפלוגתא דר' ור' נתן מפרש שם רש"י בד"ה תשלומין דראשון וז"ל שם, „הילכך חייב כרת על הראשון ואפילו עשה את השני" עכ"ל וזה הוא אליבי דר' נתן דסבר דתיקוני לראשון לא מתקן. (ופלאות קא חזינא פה בדברי הגאון הצ"ח שמחליט שהרמב"ם פליג על רש"י דכתב אם לא הקריב חייב כרת הרי דדווקא אם לא הקריב אז הוא ח"כ אבל אם הקריב פטור ולא כרש"י יעו"ש בצ"ח, ולא זכיתי להבין דבריו דהא רש"י מפרש כך אליבי דר' נתן ולא אליבי דרבי, והרמב"ם פסק כרבי ולרבי אין ה"ג דאם הקריב השני מיפטר מכרת, ודברי הגאון הצ"ח צריכים אצלי תלמוד). הרי בהדיא דלר' נתן אין לפסח תקנה אם לא הקריב בראשון וע"כ מאי דסתמא דגמרא אמר דפסח יש תקנה אזלא לא כר' נתן וזה הוא המקור של רבינו הגדול הרמב"ם, שפסק שלא כר' נתן כיון דגם סתמא דגמרא סברי הכי אך אחר העיון ראיתי שאין מכאן שום מקור להרמב"ם דא"כ לר' נתן גיליף פסח ממותיר ויתחייב קרבן על הפסח וזה לא שמענו דאית מ"ד דיסבור דחייב קרבן על הפסח, אלא ע"כ דגם לר' נתן שייך בי' האי פירכא דאע"ג דפ"ש לא מפקיע אף מחיוב כרת שנתחייב בראשון אבל עכ"פ מודה הוא דצריך להביא פסח שני כיון דלא הקריב בראשון ושפיר שייך בי' הפירכא כנ"ל דאין החיוב עליו לעשות פעולה אחרת כמו מותר אלא באותה הדבר שחטא צריך לתקן ולעשותו, ובזה יהיה מדויק דברי רש"י שם שכתב בתשלומי פסח שני „שבתשלומי" הוא מיותר דכך הוי לי' למימר דיש לו תקנה בפ"ש, „ובתשלומי" למה לי אבל רש"י במתק לשונו רמו לנו דגמ' אזלא אפי' כר' נתן דל"ל דפ"ש מתקן את הראשון אפילו הכי שייך בי' האי פירכא כיון דתשלומין דראשון הוא אית לי' כדאמר בהדיא שני תשלומין דראשון הוא ותו שייך בי' האי פירכא כנ"ל ולכך כתב רש"י „בתשלומי" אע"ג דלא מתקן ואפי' כר' נתן, וזה ברור ונכון לענ"ד. ומה שהדר"ג מתרץ קושיתי באות ג' שהקשתי מרשב"ם ב"ב על דברי הדר"ג בק"א דכיון דכבר הקריב קרבן תו לא מצי למישאל, האמת ניתן להאמר כי טעיתי, ונעלמה ממני הגמ' דשבועות ודברי הדר"ג הם ברורים דלאחר שהקריב קרבן לא מצי לישאל על גדרו כיון דלית בי' שיעור, ועל גוף קושיתו כבר בארתי במכתבי הראשון דקרבן אינו בא דווקא על חיוב כרת כי אפילו על איסור כרת מביא קרבן וכמו שהוכחתי שם בפחות מבן כ', וממילא מחויב להביא קרבן לשיטת הראב"ד כיון דהאיסור לא פקע אי לאו דמ"ע הוא.

באות ד' מתרץ הדר"ג על מה שהקשיתי עליו מגמ' דזבחים דף צ"א ומתרץ שלא עפ"י הדחק דהברייתא מיירי בעשה דביום השמיני ובאבי הכי' שלא מל בנו ביום הח' גם הוא יתחייב קרבן, ולענ"ד יש לשדות נרגא בהך פירושא, דבפסחים דף ס"ט קאמר הגמרא ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחי שבת דליכא כרת וכו' ומפרש שם רש"י דליכא כרת לבו ביום אם ימל למחר, ודברי רש"י אי אפשר להבינם דא"כ גבי פסח נמי אם יעשה פסח שני ליכא כרת אח"כ ראיתי בהגהות שכבר הרגישו בזה, וחפצתי לומר פירושא דגמ' כך דהלא ע"כ במילה בזמנה מיירי פה הגמרא דבמילה שלא בזמנה לא דחיא שבת ובמילה בזמנה ליכא כלל כרת דאבוה לא מחייב כרת, והילד הלא קטן הוא, שוב מצאתי שרש"י בעצמו

מפרש כן בשבת דף קל"ג וז"ל שם, "מילה בזמנה ליכא כרת דקטן לאו בר עוגשין הוא ואבוה לא מחייב עלה כרת" הרי דמילה בזמנה קילא טפי מפסח וא"כ למה לי להתורת כהנים לומר אוציא את הפסח שאין תדיר ולא אוציא את המילה שהיא תדירה, ולאדחוקי נפשין למימר דמילה לגבי פסח כתדיר דמיא, שפיר הוי לי למימר אוציא את המילה שאין בה כרת ולא אוציא את הפסח שיש בה כרת דזה הוה חומרא טפי, וקראי לא מסיימי הי מיירי בפסח והי מיירי במילה, אלא מדלא אמר הכי ש"מ דבמילה שיש בו כרת מיירי והוה שוה לפסח לכך אמר איפכא דפסח הוא קלא טפי משום שאינו תדיר א"כ ע"כ במילה שלא בזמנה איירי היכי דשייך בי' כרת כנ"ל ומה שמתרץ דהלימוד של התורת כהנים הוא קודם דילפינן מע"ז דבעינן דבר שחייב עליהם כרת אז מחויב חטאת לכך מביא קרא על מילה, ק"ל השתא דילפינן מע"ז קרא למה לי הרי מיותר לנו אשר לא תעשנה, ומילה לא משכחת קרבן כיון דאינו מחויב כרת השתא, לפי שיטת הדר"ג.

ומה שמקשה הדר"ג דתרוצי עדיין אינו מספיק דמ"מ הא מחויב כרת מאתמול משום מילה, הלא כתבתי דלפיכך תני ענוש כרת דמחויב למול משום פסח ואף בשבת.

ועתה אדבר קצת בדברי הדר"ג בק"א.

באות ז' בק"א מקשה קו' עצומה על המהרי"ט בחידושיו לשבת שהקשה דמה מוכיחים התוס' משם דלמא התם נמי העמידו דבריהם אע"פ שיתחייב כרת כי היכי דס"ד הכא שיתחייב סקילה, וע"ז הקשה הדר"ג דתמוה לי' תמיהתו דודאי שאני הכא מהתם, דהכא הלא פרשע הוא מתחלה ואם הוא לא חס על עצמו למה יתוסו חכמים עליו משא"כ התם דתקנת חכמים היא לכתחלה ואיך נאמר דיתחייב כרת ע"כ כונת הדר"ג, ואם כי לכאורה הוא קו' עצומה על דברי המהרי"ט אך לאחר העיון נראה שדברי המהרי"ט הם ברורים ושפיר הקשה המהרי"ט, דהנה התוס' שמוכיחים מפסחים להכא ע"כ סברי דמי ממש להדדי ואין אנו משגיחים מה שהכא פושע הוא, דאל"כ אזלא לי' הוכחת התוס' דשאני התם מהכא כדברי הדר"ג וכיון דסברי דהתם והכא שוין הו' להדדי שפיר מקשה המהרי"ט דמנ"ל התם דפטור, וכ"ת דסברה פשוטה היא כהדר"ג ה"ג סברא פשוטה היא דפטור כיון דדמו להדדי ולא צריכנן להביא ראיה על זה, ובאיזה צד דגימא יקשה לנו על התוס' אי נימא כדברי הדר"ג דשאני הכא מהתם אזלא לי' הוכחת התוס', ואי נימא דשוי להדדי לא צריכנן להוכחה דמאי אולמא התם מהכא וכי היכי ידעינן מסברא דפטור ה"ג, וע"ז שפיר מתרץ דאין ה"ג דבין הכא ובין התם פשיטא לנו דפטור, וזה הוכחה היא על דבר אחר, וזה ברור ונכון בע"ה כוונת המהרי"ט.

באות ט' תמה הדר"ג על המנ"ח על מה שכתב דאם פסלו לקרבן באיסור דרבנן הו"ל מעשה ולוקין, וע"ז הקשה חדא דמהתוס' לא משמע הכי דסברי דאפי' אם השליכו לנהר לא הוי מעשה, ולענ"ד זה רמז המנ"ח בעצמו דלענ"ד אין כונת התוס' דזה לא הוי מעשה, אלא התוס' סברי כבעל החינוך דכל לאו שאין בו מעשה אפילו אם משכחת לפעמים שיעבור במעשה פטור ממלקות ולשיטה ההיא לא כתב המנ"ח דבפירוש כתב שם דלסברת הרמ"ה דכל לאו שנוכל לעבור בלי מעשה אף בעשה מעשה אין לוקין אם כן כאן דאפשר לעבור בלי מעשה אף בעשה מעשה אין לוקין, הלא בהדיא רמז לשיטת התוס', ומה שהקשה דלשיטת התוס' דפטרי גבי

רדית הפת מכרת ומסקילה משום דאנוס הוא בתקנתא דרבנן ובפוסל לקרבן בפסול דרבנן דומה ממש למדביק פת בתנור ולענ"ד לא דמי להדדי, דהתם גבי רדיית הפת אימתי מתרינן ל" בתחלת האפי' והחיוב אינו אלא כי אם עד לאחר האפי' וכיון שאנוס הוא בתקנתא דרבנן הוי"ל כאילו לא אפאה את הפת, אבל הכא מתי מתרינן ל" בשעה שפוסל את הקרבן דמאי נימא דאנוס הוא דהוא חפץ לאכול הלא מותרה ועומד הוא משעת הפיסול דהוה כמו זרק לאשפה ועשאו דבר שאינו ראוי לאכילה וממילא מחויב מלקות ואכמ"ל.

באות " מקשה לשיטת הראב"ד היכי דנאנס בסוף ימיו אמאי חייב כרת מהדביק פת בתנור דהכא משמע דבעינן תחלה וסוף בזדון והלא קו"ח הוא ומה במלאכת האפי' שעיקר חיובו על מה שעשה בידיים והאפי' הנעשית מאליה אינה אלא תנאי גרם לחיובו ואעפ"כ אם נאנס בשעת הגמר פקע חיובו, מכש"כ בביטול מצות מילה בודאי יש לפטרו אם נגמר גוף האיסור באונס ע"כ כונת הדר"ג, ולענ"ד אין כאן קו' על הראב"ד ולטעמי' יקשה גם על הרמב"ם מפסח שפסק אם הזיד בראשון אפי' אם נאנס בשני חייב, ואמאי הא אנוס הוא, אלא ע"כ לא דמי דגבי פסח העיקר חיובו הוא מראשון וכיון שעבר הראשון ולא הקריב הרי מחויב כרת הוא אלא שמתלא תלי וקאי אם יקריב מיפטר וכיון דלא הקריב ואף באונס חייב כיון דהחיוב הוא על הראשון, ובראשון הרי הזיד לפיכך חייב משא"כ הכא דהחיוב הוא על אפיית הפת לגמרי וכ"ז שלא נאפה הפת עדיין לא חל כלל החיוב עליו, לפיכך אם נאנס הרי זה פטור דהוה כמו לא נגמר וגבי מילה החיוב חל תיכף משעבר יום ולא מל הרי זה מחויב כרת על שעבר, אלא דהחיוב מיתלא תלי וקאי דאם ימאל יפטור, אבל אם לא מל ואף באונס חייב דכיון דתחלה היה מזיד, והחיוב הוא על שעבר. וזה ברור.

ועתה הנני חותם דברי ע"ד שאקבל תשובה מהדר"ג ואז בע"ה אכתוב מה שיש לי עוד במה להעיר בק"א.

דברי זעירא דחברייא המתאבק בעפר רגלי ת"ח מוקירו ומכבדו כערכו הרם ומצפה לתשובתו.

רפאל קאצינעלינבויגין

## ד.

בעה"י. יום ג' כ"ו סיון העת"ר, פעיה"ק ירושת"ו  
כבוד ידידי הרב החו"ב מוה"ר רפאל קאצנלנבויגין שי'  
אחרי דרך מבוא חשלוס והברכה.

הגיעני חי"ת ומפני טרדותי הנני משיב בקצרה, ואבוא על סדר מכתבו היקר.

(א) מה שתמה על הצל"ח בפסחים (דף צג) שהחליט דהרמב"ם חולק על רש"י דהוא ס"ל דהקריב בשני מיפטר מכרת דראשון. והקשה כת"ר דהא רש"י נמי לא כתב אלא לר"נ ואפשר דלרבי מודה. אינני רואה בזה פליאה כ"כ, דמה"ת נעשה פלוגתא חדשה בין רבי ור"ג, ורק בספר אור חדש נותן טעם די"ל דדוקא לר"נ כתב רש"י כן, יעו"ש.

(ב) מההיא דזבחים (דף קו) דאמרינן פסח יש לו תקנה, רוצה כת"ר להוכיח דלא כר"ג, ומביא מזה סיוע להרמב"ם דפוסק דלא כר"ג. דברים הללו אינם מבוררים, דא"כ לרבי ודאי דאין לו תקנה ומה שייך להביא מזה דאין הלכה כר"ג. אבל לדעתי נראה דההיא דזבחים אין ענין כלל לפלוגתא דרבי ור"ג ולא קרב זה אל זה. דיתכן לומר דשגג בראשון ועשה בשני כו"ע מודים דלא עשה עבירה כלל דומיא דטמא ומי שהיה בדרך רחוקה דגלי קרא בהדיא דיעשה בשני ומיחס הוא דחס רחמנא עלי' שלא יהא חסר ממצות הפסח. ולכן אין לדקדק בההיא דזבחים דעכ"פ בשגג בשניהם אמאי לא יתחייב קרבן דלכו"ע ליכא תקנה מעתה, אלא נראה דכיון דמצינו דחס רחמנא עלי' וחששה לתקנתו שיהא בידו להשלים מצותו אם שגג בראשון, ונתנה לו זמן שני לקיים, זה הוא קולא גבי שאר מצוות שלא נתנה לו תורה שום תקנה לאחר שעבר הזמן, ולכן גם בשגג בשניהם אין למילף ממותיר לאזהרה משום דהך פירכא דיש לו תקנה, ואין ענין לפלוגתא דרבי ור"ג, דהם לא נחלקו אלא לענין מזיד בראשון או בשני, אבל בשגג בראשון ועשה בשני לכו"ע שני תקנתא דראשון דהכי גלי קרא להדיא.

(ג) על מה שכתבתי דבהך ברייתא דזבחים (דף צא) יש לומר דאיירי לענין עשה דביום השמיני ימול, העיר כבודו ע"ז דא"כ אמאי לא פריך איפכא, דלא אוציא את הפסח שכן יש בו כרת.

לדעתי אין זה קושיא כ"כ. די"ל דחדא מתרי נקט דה"ה דהמ"ל איפכא. ועוד, מאן מפיס דזה הוי תומרא טפי, ודילמא פשיטא ליה לחנא דת"כ דהך פירכא שכן תדירה עדיפא טפי, ואי משום דבגמרא דהתם מספקא לן, מ"מ לחנא י"ל דפשיטא ליה דתדיר הוי חמור יותר. וביותר נ"ל דהתם בזבחים כולל כל מ"ע דמילה בין עשה דיום השמיני ובין עשה דמילה לאחר שיגדיל. (וקצת י"ל דאי לא איירי כלל מעשה דיום השמיני, אמאי חשיב תדיר, א"ו דכולל כל מ"ע דמילה).

ומה שהקשה דהשתא דילפינן מע"ז דאינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת, א"כ הני קראי דאשר לא תעשינה למ"ל. המעיין בתו"כ יראה דלא קשיא, דאי מהיקשא דע"ז הו"א דאינו חייב אלא על דבר שזדונו סקילה, ואיצטריך, מכל מצוות ד" ושוב איצטריך, אשר לא תעשינה" לאפוקי מהני ריבויא, דאל"כ הו"א מרבינן כ"ד.

(ד) מש"כ כבודו לתרץ דברי מהרי"ט בדרך ממ"ג, דאם נאמר כסברתי לחלק ביניהם, א"כ אין הוכחה מההיא דפסחים לכאן. ואי שוים הם מאי אולמא ההיא מהכא.

לענ"ד עדיין אין דברי מהרי"ט מיושבים כל צרכם, דהוא הניח ליסוד קיים דא"א לומר דבההיא דפסחים פשוט יותר דמיפטר מכרת, ולכן לענין פטור כרת אין לתלות רדיית הפת בהך דהזאה, ולכן מפרש דכוונת התוס' היא רק להוכיח דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן החורה כדי שלא יעבור על דבריהם, אבל לפוטרו מעונש אין להוכיח מהתם משום דמאי אולמא. ואנכי כבר כתבתי דבזדאי התם בפסחים מוכרה דמיפטר מכרת דלא סגי בלא"ה, דאל"כ מה הועילו חכמים בתקנתם דמשום חשי שמא יעבור יתקנו דיעבור בזדאי, משא"כ גבי רדיית הפת באמת יש להסתפק אלא דריב"א מחדש לן דכמו דבפסחים מצינו להדיא שחז"ל פטרוהו מכרת

ה"ה גבי רדייה י"ל דפטרוהו מכרת ואין זה בגדר הוכחה אלא בדרך דמיון. כנ"ל בכונת התוס' וא"ל.

ה) מה שכתב כבודו לפרש דברי התוס' בשבועות (דף ד ע"א) דבהשליכו לנהר דינו כלאו שאין בו מעשה משום דאפשר לעבור בלי מעשה וכסברת החנוך. הנה לכאורה מתוס' שבועות (דף יז ע"א) שכתבו: „א"נ לרב ביבי לא לקי אשהיי' משום דהוי לאו שאין בו מעשה". ועכ"ז כשהוא מכניס ומוציא ידו בבתי אונקלי שלו חייב, הרי דתוס' שבועות לא ס"ל כשיטת החנוך. ודוחק לומר דתירוצי התוס' פליגי אהדדי בהך סברא.

ו) מה שלחלק יצא בין מדביק פת בחנוך לפוסל את הזבח בפסול דרבנן, דבמדביק החיוב הוא בגמר האפייה משא"כ בפוסל הקרבן מתרינן ביה בשעה שפוסל זבזה הוי כזורק לאשפה.

חילוק זה אינו מכיר, דבאמת גם במותיר עיקר החיוב הוא ברגע האחרון של זמן אכילת הקרבן, ומה דפוסל בפסול דרבנן עדיין אינו מוכרח לעבור בלאו דלא תותירו, דאי בעי יעבור באיסור דרבנן ויאכל הלה וחדי שלא יעבור בלאו דאורייתא, ואי משום דבשעת עשייתו מעשה הפוסל יודע הוא דלא יאכלנו עוד משום איסורא דרבנן דרביע עליה ויעבור בלא תותירו, הלא גם במדביק כן הוא דברגע שהוא מדביק הפת יודע הוא דמצד איסור דרבנן ימנעוהו מלרדות וממילא יגמר האפיה ונמצא דיעשה מלאכה בשבת.

זולת זה מצאתי הדברים גכונים וכן יוסיף לשלוח לי הערותיו כאשר הכטיח. ויצליח ויעלה מעלה מעלה.

כנפש מוקירו

צבי פסח פראנק

ה.

ב"ה. יום ג' ג' תמוז תרע"ה לפ"ק פעה"ק ירושלים ת"ו.  
כבוד הרב הגאון המפורסם חו"ב סוע"ה וכו'.  
מתור"ר צבי פסח פראנק שליט"א.  
דומו"צ בתוככי ירושלים ת"ו.

אחדשה"ט באה"ר כחק וכמשפט לפי הכבוד!

תשובת הדר"ג קבלתי, והנני אבא להשתעשע בדבריו הנחמדים.  
באות א' מתרץ הדר"ג תמיהתי שתמהתי על הצל"ח שפירש כוונת רש"י גם אליבי דרבי, וע"ז תירץ דמהיכי תיתי נעשה פלוגתא חדשה בין רבי לר' נתן, ומלבד שלענ"ד דוחק הוא לומר הכי כדי לעשות פלוגתא בין רש"י להרמב"ם, הא הרמב"ם עצמו בספר המצוות שלו מצוה נ"ז למד שבזה תליא פלוגתא דר' ור' נתן אך להיפוך מרש"י וז"ל שם „וכן אם הזיד בראשון והקריב בשני הוא חייב לרבי" יעו"ש הרי בהדיא דפירש בזה הפלוגתא בין ר' לר"נ ואפילו כשחזר בו בספר היד לא חזר אלא אליבי דרבי אבל לא אליבי דר' נתן כרש"י.  
באות ה' מביא הדר"ג הוכחה מתוס' שבועות דף י"ז דלא מצי סברי כהחנוך,



ולענ"ד אדרבה משם ראי' דלא מצי סברי כהרב המגיד בר פלוגתי דחינוך כמבואר, וכיון דלא מצי סברי כמ"מ ממילא ע"כ סברי כהחינוך דאפושי במחלוקת למה לי, דהנה סברת הרב המגיד היא דעל לאו שיש בו מעשה אפילו אם יעבור לפעמים בלי מעשה לוקין עליו, וא"כ אי גימא דהתוס' סברי כמ"מ מאי מתרצים התוס' דרב ביבי סבר דלאו שאין בו מעשה אין לוקין, הלא עיקר הלאו דכלאים הוא לאו שיב"מ הוא, א"כ מאי איכפת לן אם יעבור פעם בלי מעשה, הלא הלאו הוא לאו שיב"מ הוא ולסברת המ"מ לוקין עליו אלא ע"כ התוס' לא סברי כהרב המגיד וגם מתוס' נזיר דף י"ז ד"ה אלמא משמע דלא סברי כהרב המגיד יע"ש, וכיון דלא סברי כהרב המגיד ע"כ סברי כהחינוך, והכא היינו טעמא דהיכא דמכניס ומוציא ידו בבתי אונקלי שלו דחייב משום דעיקר הלאו הוא לאו שיב"מ הוא כגון לבישה דע"ז הוהירה התורה וכיון דעשה מעשה ממילא חייב משא"כ גבי שבועה דהלאו הוא לשב"מ הוא, לפיכך, אפילו אם יעשה לפעמים מעשה כגון שזרקו לים גמי פטור כהחינוך ולפ"ז יתורץ לנו קו' הגאון מהרי"צ חיות בהגהותיו לשבועות דף יז שהקשה על המ"ל בפ' ג' מהל' ביאת המקדש שמחליט דלאו דווקא היכא דתחלת המעשה הי' באיסור חשיב לשיב"מ אלא אפילו היכא דתחלת המעשה הי' בהיתר ג"כ חשיב מעשה וע"ז הקשה מהרמב"ם שפסק בה' מלכים דהדר במצרים אינו לוקה דהוי לשאב"מ אף שהי' תחלת ההליכה ע"י מעשה ולפי הג"ל לק"מ דע"כ לא קאמר המ"ל דאפילו אם תחלת המעשה הי' בהיתר חשיב מעשה אלא היכא דעיקר הלאו הוא לשב"מ הוא כגון כלאים וטומאה, לפיכך במעשה כל דהו חשיב מעשה ואפילו ע"י היתר, אבל היכא דעיקר הלאו הוא לשאב"מ הוא כגון לאו דישיבת מצרים דעיקר הלאו הוא על המחשבה אפילו לשיטת המ"מ שסובר דאם יעבור במעשה חייב ה"מ במעשה אלימתא אבל לא במעשה קלישתא כגון זו דהמעשה הי' בהיתר, ולענ"ד דבר המסתבר הוא.

ובתוס' שבועות דף ד' שמעתי ממו"ח הרה"ג ר' מרדכי לייב רובין נ"י תרוץ על מה שמקשים על התוס' מירושלמי, דבירושלמי מוכח דלשיב"מ הוא וע"ז תירץ דאין כוונת התוס' דהוא עצמו זרק הכיכר לים דאם הוא עצמו זרק הכיכר לים אז שפיר הוי מעשה כהירושלמי, אלא כוונת התוס' הוא דאחר זרקו לים ובשעה שזרקו החרו בו אם תאכל מוטב ואם לאו הריני זרקו לים, והוא קיבל עליו ההתראה, אז לא הוי התראת ספק, דלא יוכל לאכלו וגם אין בו מעשה דהוא לא זרקו, ואנכי עוד לא עיינתי בו כראוי אך לכאורה דחיתיו דאין לנו על מה לחייב מלקות כיון דהוא לא עביד המעשה שלא יוכל לאכלו, אלא אחר עביד ואפילו אם מויד הוא בשעה שאתר עושה מ"מ לסוף הוא אגוס דמצי אמר אילולי היה לי הכיכר הייתי אוכלו ואנכי לא גרמתי לזה דבשלמא היכא דהוא עצמו זרק אמרינן ע"ז אתה מחויב מלקות כיון דאתה בעצמך גרמת לזה וכמדומני שכעין סברא זו נמצאת בגמרא, אלא שאיני זוכר איפוא היא ואבקש מהדר"ג שיעיין בזה ויושיבני איך דעתו הרחבה בזה.

ועתה אבא להשתעשע קצת בק"א.

באות י"ג מקשה על המהרש"א שהקשה אמאי לא מקשי התוס' ממתני' דכלל גדול, וע"ז מקשה דמתגיתין איירי בחטאת לא בסקילה והביא ממרחק לחמו מתוס' דף צ"ג, ובאמת עדיפא הול"ל להקשות דהא התוס' בשבת דף ר', כתבו בהדיא

דמתני' אתיא כאיסי בן יהודא וע"כ לא מצי מיירי כלל מתני' בענין סקילה אלא בענין חטאת.

באות י"ד כתב הדר"ג דיש להעיר קצת סמך דחייב בזורע תיכף משורע אף קודם שנחרש מהא דפריך הגמרא במכות ולילקי נמי משום זורע הא י"ל דלא חשיב אלא לאוויז דמחייב עליהן לאלתר משא"כ זורע, ולענ"ד תמוה ראיתו, דהא שם במתני' לא קתני כלל זורע, אלא חורש, אלא דגמרא לא מוקמי מתני' כר"ע אלא כרבנן וממילא האי חורש דקתני במתני' הוא מחפה דהיינו זורע, וא"כ הא הדר"ג עצמו כתב באותו האות בהגהה דגם בכלאים נוכל לומר דאין חייב אלא עד שנשתרש וכדמשמע מרש"י וא"כ מי שסובר דבשבת אין מחייב זורע לאלתר ה"ה גבי כלאים, וכיון דקתני במתני' דחייב משום זורע בכלאים אע"ג דלא מחייב עליהן לאלתר שפיר מקשי הגמ' דלילקי נמי משום זורע ביו"ט וליכא למיפרך דלא חשיב אלא לאוויז דמחייב עליהן לאלתר, דהא קתני כלאים.

באות ט"ו, מקשה על האבן העוזר דיליף טחינה ק"ו מזורה מספר התרומה שהובא בב"י, ולענ"ד גברא קא חזינא תיובתא לא קא חזינא, ומקודם אבאר קצת ראיתו של האהעו"ז דאי נימא דשאני שבת מכל דבר א"כ מאי פריך הגמ' בב"ק אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו דחייב, ושקיל וטרי שם הגמ' לישני פשוט דשאני שבת מכל דבר, ואין לדמות שום דבר לשבת, ודוחק לומר דזה הוא כוונת רב אשי בתירוצו, אלא ע"כ ש"מ דפשיטא לי' להגמ' דכל היכא דבעינן בשבת מלאכה שוה לגזיקין וממילא אתי שפיר הק"ו של האבן העוזר דהלא חזינן דשבת קילא מנזיקין דכיון דמלאכה היא זו חייב ואף דבנזיקין פטור היכא דבנזיקין חייב כש"כ דבשבת חייב, וממילא מה שהקשה מספר התרומה לק"מ דהתם דהיכא דהפיל סכין ה"ט דפטור משום דבשבת מלאכת מחשבת בעינן ופלא על ספר התרומה שכתב הטעם דפטור משום דהוי כלאחר יד, הלא עיקר הטעם משום דלאו מלאכת מחשבת הוא וכמו שאמר רבה ס"פ כיצד הרגל (ב"ק כ"ו ע"ב) דהיכא דלא הכיר בה ונפלה לענין נזקין חייב ולענין שבת פטור משום דמלאכת מחשבת בעינן, אבל היכא דהוי מלאכת מחשבת כיון דחייב לענין נזקין כש"כ דחייב לענין שבת.

באות ט"ז מתפלא הדר"ג על התפא"י שהקשה ממדביק פת בתנור אמאי חייב כיון דגרמא הוא, וע"ז מתפלא הלא ע"כ בהכי חייבי התורה, ולענ"ד לא זכיתי להבין דברי הדר"ג דהא התפא"י בעצמו שם כתב דאין קו' על עיקר האפי' היכי משכחת לה, דשפיר משכחת היכי דאחו האור עד שנתבשל, אלא דעיקר קו' הוא על המדביק, וא"כ מי יאמר לן דמדביק פת הוי במשכן הלא עיקר האפי' לא הוי כלל במשכן, במשכן הוי בישול, וגם ל"ד לזורה דבשבת חייב ובנזיקין פטור, דהתם ה"ט כמו שהדר"ג עצמו מביא תרא"ש כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח, משא"כ באופה ומבשל, וקמה לי' קו' התפא"י.

והנני נותן תודה מקרב לבי להדר"ג על העבר ותודה מוקדמת למפרע, דברי זעירא דחבריא המתאבק בעפר רגלי ת"ח מוקירו ומכבדו כערכו הגשגב ומצפה לתשובתו הרמה.

רפאל קאצינעלינגבונין בערינשפיון

## 1.

בעה"י. יום ו עש"ק יב' מנ"א העת"ר פעיה"ק ירושלם ת"ו.  
כבוד ידידי הרב החו"ב וכו' מוח"ר רפאל יצחק קאצינלבוויגין שיחי,

אחרי דרך מבוא השלום והברכה כראוי.

מסיבות שונות והרפתקאות דערו עלי שלא יכולתי לשום עין על דברי מכתבו היקר ואחר עד עתה, ואת כת"ר הסליחה.

(א) מש"כ כת"ר שי' דמתוס' שבועות אדרבה יהי' הכרח דס"ל כהחינוך. מדלא מצו סברי כהמ"מ, ומוכרח לומר בשיטת החינוך דלעולם אזלינן בתר עיקר הלאו אי נאמר באופן שאין בו מעשה אזי גב ע"י מעשה מיפטר, משא"כ בכלאים עיקר הלאו הוא ע"י מעשה לכן לא מיפטר משום דאפשר לו לעבור גם בלי מעשה. עכת"ד.

הנה, הוכחה זו דמדלא סברי כהמ"מ ע"כ ס"ל כהחינוך — אין זה הכרח, דכלל זה לא נאמר אלא על האחרונים דאין בכחם לחלוק על הראשונים אי לא מיתוקם דבריהם כחד מינייהו דחד מקמאי, אבל לא התוס', דאין זה פלא אי ס"ל דלא כהחינוך ודלא כהמ"מ, ואין זה בגדר אפושי פלוגתא לא מפשינן. ואין רצוני להאריך בזה. כי בלא"ה י"ל דאין מהתוס' שום סתירה לשיטת המ"מ, וכל מעיין בלשון המ"מ הלא יראה דלא קאמר דכל לאו שיש בו מעשה גם קול חשיב כמעשה והיינו משום דעכ"פ איכא קצת מעשה דעקימת שפתיו, אבל זה לא שמענו דבלי שום מעשה כ"ד ילקה והבו דלא להוסיף עלה, ורק על עקימת שפתיו מחייב המ"מ, וממילא בגדון התוס' דאפשר לו מעתה לעבור על לאו דכלאים בלי שום מעשה כיון דכבר עומד לבוש בבגד כלאים י"ל שפיר דמיפטר גם להמ"מ, וכן אמרתי מסברא ושוב מצאתי גם בגודע ביהודא (מהדורא תנינא סימן עא) שכתב כן בפשיטות להמ"מ דאינו מחייב בעובר בלי מעשה כלל.

ולפי"ז גם מה שהביא מתוס' גזיר (דף יז), דע"כ לא ס"ל כהמ"מ נמי אין ראיה כלל, דאם נאמר דמה שאינו יוצא לחוץ לא חשיב מעשה וא"כ דאינו עושה מעשה כלל וגם עקימת שפתים אין כאן, בזה גם להמ"מ פטור, ולכן הוצרכו לחדש דמה שאינו יוצא חשוב מעשה וכמוש"כ בביאור דבריהם המל"מ (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש), דמשום דהתחלה הי' ע"י מעשה חשיב כל זמן שהייתו שמה למעשה. וכן יש להעיר בזה על הגאון רבי בצלאל רגשבורג ז"ל, שכתב בגליון שם (גזיר דף יז), דמגמרא דהתם ראיה ברורה לשיטת המ"מ. וכפי מה שכתבתי גם המ"מ מודה בה"ג דלא עביד שום מעשה כלל דאינו לוקה. וע"כ אנו צריכין לסברת התוס' בביאור המל"מ ואין מכאן ראיה להמ"מ.

וגם בעיקר סברת כת"ר דלעולם אזלינן בתר עיקר הלאו, אינו מבורר לי כ"צ מש"כ דגבי שבועה עיקר הלאו לאו שאין בו מעשה ובכלאים עיקר הלאו לאו שיש בו מעשה, הא אנו בלאו דלא יחל דברו עסקינו, ומה שייד לומר דעיקרו וסתמו בלי מעשה, הלא פשוט דלאו זה נאמר בכלל, בין אין בו מעשה ובין יש בו מעשה. ואם לעומתי יאמר כבודו דבתר האי גברא אזלינן ולדידיה דנשבע לעשות מעשה, עיקר עבירתו הוא בלי מעשה, א"כ גם בכלאים נמי בגברא דלבוש כלאים ועומד

עסקינו, נימא נמי דבתר דידיה אולינן ועיקר עבירתו הוא בלי מעשה, וגם אי עביד מעשה לא ילקה להחינוך, ומאי פסקת דגבי כלאים אולינן בתר ענינא דקרא ובשבועה בתר דידיה, הא עכ"פ האי קרא דשבועה כולל יש בו מעשה ואין בו מעשה בשוה.

הן אמנם מודה אני, דמתוס' שבועות אין להוכיח דלס"ל כהחינוך, אבל לא מטעמיה. דנ"ל פשוט, דע"כ לא קאמר החינוך דהיכא דאפשר בלי מעשה גם במעשה אינו לוקה, היינו דוקא דגם עכשיו בשעת עשיית המעשה אפשר לו לעבור בלי מעשה, דנמצא דאין המעשה עיקר העבירה, כיון דהיה עובר גם בלי מעשה. משא"כ בנ"ד גבי כלאים דמכניס ומוציא בית יד אונקלי שלו, דבשעה שפשט והוציא בית יד אונקלי כבר סילק מעשיו הראשונים, ומעתה שוב אי אפשר לו לעבור בלאו זה דכלאים אלא ע"י מעשה, אינו שייך כלל לשיטת החינוך דפשוט דחייב גם לדידיה. והדברים ברורים לענ"ד, ויש להאריך בזה אלא שאין הזמן מסכים.

(ב) ומה שהביא בשם מו"ח שי' לתרץ קושית המפרשים על תוס' שבועות (דף ד), מהא דמבואר בירושלמי דבהשליכו לנהר הוי לאו שיש בו מעשה, ותירץ דכוונת תוס' דאיש אחר זרקו לים והתרה בו שיאכל ואם לא יאכל תיכף הרי הוא זורקו לים, והלה קבל התראה זו, דזה לא הוי התראת ספק וגם אין בו מעשה, עכת"ד.

ולדעתי, אם לדין יש תשובה, דגם זה בכלל התראת ספק, דמ"מ להמותרה הוי התראת ספק, דגם אם לא יאכל עכשיו אפשר שלא יעבור בלאו, ואי משום דהלה אומר לו שישליך לים, עביד אינש דגזים ולא עביד. וביותר, הרי אסור לו להשליך לים, וקרוב לומר דעובר בלאו דלפני עור, ועכ"פ הוי בכלל מסייע ידי עוברי עבירה בהשלכה לים, וממילא דיכול המותר לומר כסבור הייתי דמשטה הוא בי ובדאי לא ישליך, ואנן בעינן שיהא ברור להמותרה שאם יעבור על ההתראה בודאי יעבור בלאו ובדאי יתחייב מלקות. ולכן מוכרח בכוונתם, דהוא בעצמו השליך לים, דבזה שפיר הוי התראת ודאי דאם ישליך לים ודאי יעבור בלאו ויתחייב מלקות בלי שום ספק, משא"כ בזריקתו של אחר, לעולם הוי התראת ספק.

ואם כי הוא פשוט מסברא, עכ"ז אוסיף להביא ראיה לזה, מדברי התוס' עצמן כשנדקדק בלשון תירוצם. שכתבו וז"ל: „וי"ל דמשמע לו דפטר אפילו נשבע על הככר וזרקו לים". וצריך להבין, מהיכן משמע לו דגם בזרק לים פטור, וצ"ל דכוונתם פשוט דמדקאמר זו היא שבועת בטוי שחייבין, זו ולא אחרת, מכלל דבאוכל ולא אכל לא משכח"ל דליחייב. ולפי"ז דוק מינה דגם בזורק הוא עצמו נמי פטור דכי היכי דדייקינן מלשון „זו היא" לפוטרו בזרקו אחר לים, ה"ה בזרקו הוא עצמו, דכללא הוא זו היא שחייבין, אבל באוכל ולא אכל לעולם פטור, דאי האי כללא לאו דוקא זו היא, מנ"ל גם בזרקו אחר דפטור. וכן נראה לי מתוך קושייתם שהקשו מנ"ל דפליג, דילמא מתני' דהכא איירי בזורק וכו'. ואם נאמר כנ"ל דבזורק הוא עצמו הוי לאו שיש בו מעשה, א"כ אין התחלה לקושייתם, דאדרבה נימא דמתני' דהכא איירי בזורק הוא עצמו לים וגם מתני' דהכא ס"ל דלאו שאין בו מעשה אין לוקין. ועוד, אמאי לא הקשו קושיא זו לעיל, דמאי פריך זהאר"י הלכה כסתם משנה, ואמאי ס"ל לשאב"מ אין לוקין. ומאי קושיא, נימא דמתני' איירי בשורק הוא עצמו לים ודפיר חייב דהוי לאו שיש בו מעשה, א"ו מכל זה מוכח דכוונת התוס' דגם בשורק

הוא בעצמו לים נמי הוי לאו שאין בו מעשה (וי"ל דהוכיחו כן מקושית הגמ' דלעיל) ואכמ"ל.

ג) ומש"כ לתרץ קושיתי על האבן העוזר, וכן מה דתמה על ספר התרומה דלמ"ל טעמא דכלאחר יד תפ"ל דלא הוי מלאכת מחשבת וכדאמרינן בסוף פרק כיצד הרגל (ב"ק כו' ע"ב). יש לפקפק בדבריו, דבאמת ספר התרומה גם בהפיל בכוונה איירי, וכמו שכתב רש"י בחולין (דף לא). ואינו דומה לההיא דב"ק ושפיר איצטריך לטעמא דכלאחר יד. אבל באמת הכל הולך אל מקום אחד, דרוב פטורי דשבת ובפרט מקלקל וכלאחר יד, הם נמי עיקר פטורן הוא משום דלא הוו מלאכת מחשבת, דאנו דומיא דמלאכת המשכן בעינן, וגם אופן עשייתה צריך להיות כדרך שנעשית במשכן. ועיקר הערתי מספר התרומה היא, דאף דשחיטה כשרה היא ועביד בידים ממש, מ"מ לענין שבת מיפטר משום דחשיב כלאחר יד, והיינו דלא נעשית כדרך עשייתה במשכן. א"כ לענין סוחר נמי, מאי ראייה מייתי מדין חיוב נזקין, נהי דחשיב כגופו, מ"מ אי לא נעשית כדרך עשייתה במשכן יפטר.

ד) וכן מה שרצה לתרץ קושיתי על התפא"י, הגה כנראה לא ראיתי סיום דבריו אלה דמבשל במשכן י"ל דאיירי באותו האור כל שעת הבישול. אך גם על דברים אלה יש לדון, דהא קיי"ל דסתם בישול אינו בדרך זה, ומה"ת נאמר דבמשכן בשלו באופן חדש להחזיק האור בידים כל שעת הבישול ולאזוה צורך יעשו כן, ובודאי גם במשכן היה בדרך סתם בישול, וא"כ גם לענין שבת חייבה [תורה] בכה"ג דהוה במשכן, וממילא דאין להקשות דליפטר מטעם גרמא. ויעויין בגמרא שבת (דף עד ע"ב) דמשני 'חכמה יתרה שאני'. הרי דאף דהיה כן במשכן, כתבו תוס' התם דאמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם ואינו חייב אלא כדרך שסתם בני אדם עושין. מכש"כ במבשל דמסתבר דגם במשכן לא אחזו האור בידים, ואכמ"ל.

זבזה הנני ידו הדוש"ת

צבי פסח פראנק

## ז.

ב"ה יוס' ג' לסדר יברך את עמך ישראל ד' אלול העת"ר לפ"ק  
כבוד הרב הגאון המפורסם חו"ב סוע"ה וכו' מוהר"ר צבי פסח פראנק שליט"א  
דומ"צ בתוככי ירושלים ת"ו

אחדשה"ט באה"ר כחק וכמשפט לפי הכבוד:

לרגלי סיבת חולשת חתני נ"י אחרתי תשובתי עד כה ומהדר"ג הסליחה.  
בתשובת הדר"ג באות א' מדחה הדר"ג ראיתי שהבאתי שהתוס' לא מצי סברי כהרב המגיד דא"כ מה איכפת לן אם אינו עושה מעשה, ומדחה שע"כ לא קאמר המ"מ אלא היכי דעביד קצת מעשה כעקימת שפתיו, אבל בלא שום מעשה כלל לא שמענו וסברה זו מחליט גם הגאון הנ"ב, ובאמת בשעה שכתבתי מכתבי הקודם לא נעלמה ממני סברת הנ"ב, דהנה מלבד שגדולי האחרונים חולקין על הגאון הנ"ב, המנ"ל בפ"ד מה' מלוה והשעה"מ בפ"א מה' חו"מ יעו"ש, מאוד אתפלא על הדר"ג הלא גם ראייתי שהבאתי מנזיר הדחה הדר"ג בסברה זו, והכא גברא קא חזינא תיובתא לא חזינא דהלא בנזיר אמר הגמ' דההתראה היא שלא תנזור וע"ז קדחיק

התוס' דהרי אין בו מעשה והלא אפילו אם נחליט כסברת הדר"ג הא היכא דיש עקימת שפתים חשיב מעשה והכא בזה שיזיר הלא איכא עקימת שפתים, א"כ ל"ל להתוס' לדחוקי כולי האי אלא ש"מ דהתוס' לא סברי כהמ"מ, ואפריון אמטיה להדר"ג על שהביא לי סמוכין מהגאון ר"ב רנשבורג, וברוך שכוונתי לדעת גדולים כי ש"ס דפוס ווילנא אין לי ולא עיינתי אז בהגהות, וגם לפיכך לא העיר הגאון ר"ב רנשבורג הערתו על מס' שבועות משום דמהתם יש לדחות ולומר כסברת הדר"ג משא"כ בגזיר שמשם ראי' ברורה דדמי ממש לדין דמ"מ דאיכא עקימת שפתים.

ומה שהדר"ג מפקפק אמאי מיקרו הלאו דכלאים לשיב"מ, ולא דשבועה לשאב"מ, מקודם אבאר ואתרץ קו' אחדות מה שנתחדש לי בענין זה וממילא יבואר לנו ההסבר והחילוק שיש בין כלאים לשבועה.

א. קו' השואל להגאון הנ"ב להמ"מ אמאי לא לקי אלאו דבל יראה אפילו היכי דלא עביד מעשה

ב. ק"ל להמ"מ אמאי לא לקי היכי דנשבע שיאכל ולא אכל, הלא משכחת בה מעשה היכי דנשבע שלא יאכל, ואפילו אי נימא כסברת הנ"ב והדר"ג הלא הכא איכא עקימת שפתים במה שנשבע.

ג. ק"ל להחינוך אמאי לקי על לאו דבל יראה היכי דקנה חמץ בפסח או חימצו הא אפשר לו לעבור בלי מעשה והוא עצמו פסק דלוקה (במצוה יא).

ד. להחינוך אמאי לקי היכי דנשבע שלא יאכל ואכל הא אפשר לו לעבור בלי מעשה.

(ב' קושיות אחרונות מצאתי אח"כ שהשעה"מ מקשה, יעו"ש שתירץ כמו סברת הדר"ג דהיכי דאי אפשר לעבור בלי מעשה מודה החינוך).

לכן נראה לענ"ד לחלק בין לאוין ללאוין ולהסביר פלוגתת המ"מ והחינוך דיש לאוין שנכתב בלשון חיובי ועיקר עבירת הלאו הוא עפ"י רוב ע"י מעשה אלא שלפעמים יוכלו לעבור אפילו שלא ע"י מעשה כגון לאו דחסימה שהלאו נאמרה בלשון לא תחסום ועיקר עבירת הלאו הוא על ידי מעשה, אלא שלפעמים יחסמו גם בקול ויש עוד לאוין שג"כ נאמרה בלשון חיובי אלא שעפ"י רוב עבירת הלאו הוא שלא ע"י מעשה כגון לאו דלא תעבוד בו עבודת עבד, וכמו שהסביר החינוך דבדברים יוסר עבד, וכגון לאו דבל תותיר, באלו ב' הסוגין פליגי המ"מ והחינוך, דהמ"מ סבר בלאו דלא תחסום כיון דעיקר עבירת הלאו הוא ע"י מעשה אעפ"י שלפעמים הוא עובר בלי מעשה מילקי לקי וגם אפילו אם עיקר עבירת הלאו הוא בלא מעשה כגון לאו דלא תעבוד בו עבודת עבד ולא דבל תותיר מ"מ אם לפעמים הוא עובר ע"י מעשה ג"כ מילקי לקי, כיון שעתה הוא עובר ע"י מעשה ואזיל לחומרא, והחינוך סבר להיפוך בלאו שעיקר עבירת הלאו הוא שלא ע"י מעשה כגון לא תעבוד עבודת עבד אפילו אם יעבור לפעמים במעשה אינו לוקה כיון דעיקר הלאו הוא לאו שאב"מ לכן אינו לוקה, ובלאו שעיקר עבירת הלאו הוא ע"י מעשה אה"נ דאם עבר ע"י מעשה לוקה, אבל אם עבר בלא מעשה אינו לוקה כיון שעתה הוא עובר בלי מעשה, כגון לאו דבל תחסום אם חסמה בקול, ולפ"ז יהי' מדוקדק קו' החינוך (מצוה תקעו) שכתב אם חסמה בקול לוקה, ומקשה ותימה אמאי לקי הא הוי לשאב"מ, ולא הקשה מקודם אהיכא דחסמה ע"י מעשה דאז לא קאמר דלא לקי

כיון דעיקר עבירת הלאו הוא ע"י מעשה אלא היכא דחסמה בקול הוא מקשה, רשפיר מקשה לשיטתו ונמצא דהחינוך אזיל לקולא.

ויש עוד סוג לאוין שנכתב בלשון שלילה לא בלשון חיובי, וגם עבירת הלאו נחלקת לב' חלקים א' ע"י מעשה, וא' שלא ע"י מעשה דלא נוכל לומר שעיקר הלאו הוא כך, או כך, כגון לאו דבל יראה, שלא נכתב הלאו בלשון לא תניח חמץ בביחד בלשון חיובי אלא בלשון שלילה וגם עבירת הלאו הוא פעם ע"י מעשה כגון בקנה או החמיץ, ופעם שלא ע"י מעשה ואז הוא כמו שכתבה התורה בפירוש ב' לאוין א' ע"י מעשה וא' שלא ע"י מעשה לכן אם עבר ע"י מעשה מילקי לקי גם להחינוך דלא נוכל לומר שעיקר עבירת הלאו הוא בלא מעשה דהא מילתא דשכיחא הוא גם לעבור במעשה דהוי כמו שנכתב בפירוש לאו ע"י מעשה כהנ"ל ולפיכך לקי, וכן אם עובר בלי מעשה גם להמ"מ לא לקי כיון שלא נוכל לומר שעיקר עבירת הלאו הוא ע"י מעשה דמילתא דשכיחא הוא לעבור בלי מעשה והוי כמו שכתבה התורה בפירוש לאו שלא ע"י מעשה כהנ"ל ובזה כ"ע לא פליגי דהוה כב' לאוין א' ע"י מעשה וא' שלא ע"י מעשה, וגם בשבועה עיקר אזהרת לאו דשבועה בלהבא הוא בלאו דבל יחל כדמסקינן בשבועות ובל יחל הוא ג"כ בלשון שלילה וגם נחלקת לב' חלקים א' ע"י מעשה וא' שלא ע"י מעשה וכן בזה לא פליגי המ"מ והחינוך דהוה כמו ב' לאוין שנכתב בפירוש כנ"ל, ואם נשבע שיאכל ולא אכל אז הוא עובר בלאו שלא ע"י מעשה וגם להמ"מ לא לקי, ואם נשבע שיאכל ולא אכל אז הוא עובר בלאו ע"י מעשה וגם להחינוך לקי, דבזה לא פליגי כנ"ל. אבל אם נשבע שיאכל ולא אכל וזרקו לים אה"ג דעבר על לאו שאב"מ אבל לא גרע משאר לאוין שאב"מ דאם עבר פעם ע"י מעשה מילקי לקי להמ"מ וגם הכא לוקה להמ"מ והתוס' דסברי דאינו לוקה משום דסברי כהחינוך וכמו שהוכחתי. ואין להקשות הלא הרמב"ם בפ"א מה' שבועות פסק דגם בלהבא הוא עובר בלאו דלא תשבעו בשמי לשקר והכא הרי נכתב בלשון חיובי לא בלשון שלילה, ל"ק כלל חדא דאין זה עיקר אלא כיון שכוונת התורה בין ע"י מעשה ובין שלא ע"י מעשה כי מילתא דשכיחא הוא לעבור על ב' אופנים וליכא למימר שעיקר כוונת התורה הוא ע"י מעשה, וגם ליכא למימר שעיקר כוונת התורה הוא שלא ע"י מעשה כנ"ל מלבד זה הלא הכ"מ שם אומר דכוונת הרמב"ם דעובר גם בבל יחל ולפי"ז אפשר לתרץ קו' המג"ח במצוה רכו' ובהגהות להרמב"ם אמאי לא קאמר הרמב"ם דילקי שמנים כמו דקאמר בנוזיר, יעו"ש דהניח בצ"ע ולפי הנ"ל ניחא דלא לקי אלא אלאו דבל יחל משום דנכתב בלשון שלילה והוה כב' לאוין, אבל אלאו דלא תשבעו לא לקי בלהבא כיון דאפשר במעשה, ומיעבר הוא דעבר אבל לא לקי, וכי קאמר הרמב"ם דלקי אלא תשבעו, לא קאי אלא אשעבר דהתם בפירוש ריבתה תורה כדאמרינן בגמ' ולהבא אגב גררא נקטי כמו שכולל אוכל ולא אכל בהדי דלקי דאז פשיטא דלא לקי יעו"ש בכ"מ, אלא אגב שיטפא נקט ה"ג, אבל אה"ג דלא לקי אלא אלאו דבל יחל וממילא מתורצים כל הקו' שהקשתי לעיל, וגם בכלל הוה יתורצו הרבה קו' שהאחרונים הניחו בצ"ע, ולפי"ז יוסבר לנו החילוק שיש בין לאו דכלאים ובין לאו דשבועה, דכלאים הוא לשיב"מ כיון דעיקר עבירת הלאו הוא ע"י מעשה וממילא להמ"מ אפילו אם יעבור לפעמים בלא מעשה ג"כ לקי ושבועה היכא דנשבע שיאכל ולא אכל אז הוי לשאב"מ וכנ"ל.

ומה שהדר"ג כתב באות ג' דס' התרומה איירי גם בהפיל בכוונה ואני בעניי לא זכיתי להבין דברי הדר"ג דהא פשיטא דבהפיל בכוונה איירי דאל"כ השחיטה פסולה, אלא דלא כיוון לשחוט וא"כ ג"כ לא הוי מלאכת מחשבת דלא נעשית מחשבתו, ומה שכתב והכל הולך אחר טעם אחד דכולהו לא הוי מלאכת מחשבת הן אמת דבגמ' מסקינן הכי דמתעסק ומקלקל לא הוי מלאכת מחשבת וה"ה כלאחר יד אבל מ"מ יש חילוק בין הנך פטורים ובין מלאכת מחשבת ועויין בתשובת הגאון ר' עקיבא איגר סי' ח' דמחליט דמלאכת מחשבת לא מיקרי איסור כלל ולא מיפטר מטעם קלב"מ ומתעסק מיקרי איסור דהוה כמו שוגג וה"ה למקלקל וכלאחר יד, דזיל בחר טעמא דכיון דנעשית מחשבתו יש איסור בדבר כשוגג, משא"כ במלאכת מחשבת דלא נעשית כלל מחשבתו לא יש שום איסור ולפי"ז הקו' שהקשיתי על ס' התרומה במקומה עומדת דמאי ראי' מייתי משחיטה אעפ"י דהשחיטה כשרה ואעפ"כ פטור בשבת א"כ ה"ה גבי לכתוב סת"ם בשמאל אפשר דיהי' כשר ובשבת פטור ובאמת מאי דמיון זה לזה דהיכא דכתב בשמאל בשבת אה"נ דפטור אבל איסור יש בזה וא"כ אי נימא דגבי סת"ם כשר בשמאל גם בשבת יהי' חייב אלא מדפטור עלה בשבת ש"מ דגם בסת"ם פסול בשמאל משא"כ בשחיטה היכא דלא כיוון כלל לשחוט ה"ט דפטור משום דלא נעשית מחשבתו ולא עשה שום איסור בדבר וזה חידוש הוא דזוקא בשבת משא"כ בכה"ת דלא אמרינן מלאכת מחשבת ולכך בשחיטה כשר, ואין דמיון זה לזה, וממילא קמה לי' ראית האהעו"ז דטוחן כיון דנעשית מחשבתו וגבי נזיקין חוינן דחשיב כגופו ממילא חייב, ולא משגיחינן מה דלא הוי הך טחינה במשכן דגם כל התולדות לא הוה במשכן ואפי"ה חייב משום דדמי למלאכת המשכן ה"נ דומה למלאכת המשכן דזה הוה כמו דעביד בידים, וגם הוה מלאכת מחשבת.

סוף סוף דברי הדר"ג צריכים אצלי תלמוד כי לא זכיתי להבינם, ודברי רע"א הנ"ל הואיל דאתא לידי' אשאל בה מילתא דמה דפשיטא לי' להגאון רע"א דמתעסק יש איסור ומיפטר מטעם קלב"מ, לענ"ד הוא מחלוקת בין רש"י ותוס' בב"ק ד' לה' דרש"י כתב הטעם דמתניתין דפטור מלשלם אע"ג דמקלקל הוא משום תנא דבי חוקי' דומיא דשוגג והתוס' מקשים מאי דמיון הוא שוגג יש איסור והכא אין איסור יעו"ש זהתימא על הגאון רע"א שלא הביאם.

ועתה אשוב לדבר ולהעיר בדברי הדר"ג בק"א.

בסי' יז' מדחה תירוצו של הס' בן אורי', מזורק זורק אע"ג דלא מצי לאהדורי ואעפ"כ אם הגמר הי' בהיתר פטור אלא ש"מ דלא תלי זה בזה ולענ"ד חילוקו של הס' בן אורי' מוכרח, ומקודם אביא ראי' לדבריו זאח"כ אדון בקו' הדר"ג, דהנה בשבת ד' קז' אמרינן השולה דגים מן הים כיון שיבש כסלע חייב משום נטילת נשמה, ורש"י בתענית ד' כד' מפרש שם הכי אע"ג דהשליכו לים בעודו מפרכס חייב דתו לא מצי לחיות, יעו"ש משמע דאם השליכו לים קודם שנתיבש פטור וממילא אם עד שלא נתיבש חשכה עליו השבת ה"ה נמי דפטור, הרי בהדיא דהיכא דבידו לסלקו לא חייב על מה שהגמר היה בהיתר דדמיא לאופה ומבשל והיכא דאין בידו לסלקו חייב אפילו היכי דהגמר היה בהיתר משום דהוה כמו נגמר בשבת וכסברת הדר"ג דבאמת תרוצו של הס' בן אורי' הוא ממש תרוצו



של הדר"ג על נצור הדם אלא שהוא מסביר דכיון דלא מצי לסלקו הוה כאילו נגמר בשבת.

ומאי דקשיא לי להדר"ג מזורק אע"ג דלא מצי לאהדורי ואפי"ה אם הגמר היה בהיתר פטור הנה לענ"ד מה דפשיטא לי להדר"ג דבזורק אם הגמר היה בהיתר פטור, אף דלהלכה הדין כן, מ"מ מצינו בגמ' פלוגתא בזה, דבשבת ד' קב' פריך בגמ' הא נחה חייב והלא נזכר וכו' ומשני אמר רב כהנא סיפא אתאן ללכתא ומתנא, ויועיין שם ברש"י משום דלכתא ומתנא מצי לאהדורי לכך פטור היכי דנזכר אבל אם זרק חפץ או צרור כיון דלא מצי לאהדורי חייב אע"ג דנזכר ולדידי פשיטא אפילו אם הגמר היה בהיתר חייב דכיון דלא מצי לאהדורי, ועתה נחזי אנו, דהלא באמת צריכים להבין מ"ט דגמרא דפליגי על רב כהנא הלא סברה הוא דכיון דלא מצי לאהדורי הוה כאילו עבד האיסור, ולענ"ד גראה להסביר דברי הגמ' דאה"נ דהיכי דלא מצי לאהדורי הוה כאילו עבד האיסור ה"מ בשאר אבות מלאכות משא"כ בזורק. דהנה בשאר מלאכות דשבת יש חיובים באופן דלא מצי לאהדורי וישנם חיובים גם באופן דמצי לאהדורי אם לא אהדר, כמו באופה לכן שפיר יש נ"מ בין ב' האופנים דאם עשה באופן דמצי לאהדורי הרי עוד לא נגמר האיסור וממילא אם הגמר היה בהיתר או נזכר פטור, ואם עשה באופן דלא מצי לאהדורי הו"ל כאילו נגמר האיסור, וממילא אפילו אם נגמר בהיתר ג"כ חייב, משא"כ בזורק דלא משכחת שום גוונא באופן דמצי לאהדורי דאם מצי לאהדורי אפילו אם לא אהדר פטור משום דלא הוי הנחה, וא"כ עיקר חיובא דזורק הוא באופן דלא מצי לאהדורי וממילא ליכא למימר הכא דהו"ל כאילו נגמר האיסור דא"כ שקלת מגיה דין עוקר ומניח ולכן אם הגמר היה בהיתר פטור דהוה כמו שאר מלאכות באופן דמצי לאהדורי וממילא אודא לי קו' הדר"ג על הס' בן אורי' מזורק דזורק שאני כנ"ל. ואפשר להעמיס זאת בקו' הגמרא, דמקשה הנ"מ על רב כהנא לכתא ומתנא אזגדי בידו הוא, א"כ לא משכחת בזורק דיתחייב באופן דמצי לאהדורי א"כ מאי אולמא דלא מצי לאהדורי הרי בזה חייבה התורה ול"ל דהוה כאילו עבד האיסור כנ"ל, ומשני דמשכחת לה אף באופן דמצי לאהדורי כגון שנתכוין לעשות חבורה ומקשי הגמ' הא נמי תנינא, כלומר ולא משום זורק הוא, ובזורק דיתחייב מטעם זריקה לא משכחת לה, וע"ז משני רבא דגם בזורק משכחת לה כגון במעביר, דהא זורק תולדה דמעביר הוא, וע"ז ג"כ פריך הגמ' והא זה הכלל אזריקה קתני כלומר דזורק ומעביר ב' דברים הם ובזורק לא משכחת לה באופן דמצי לאהדורי ולפיכך חזר בו הגמ' מהאי שינויא, ומסקינן דכיון דלא משכחת שום גוונא בזורק באופן דמצי לאהדורי לא הוי כמאן דעביד לאיסור קודם שנגמר כנ"ל, ומגמ' דהשולח דג מן הים שהבאתי לעיל ראי' לסברת הבן אורי' נלענ"ד ג"כ ראי' מההיא גמרא לשיטת האהעו"ז דהרי בשולח דג מן הים עיקר חיובו לא בא לו על הלקיחה דהא יכול להשליכו לים, והחיוב ממילא בא אם הניחו עד שנתבש כסלע חייב הרי בהדיא דאפילו אם נגמר ממילא חייב א"כ לא מיבעיא דהדין דנותן עלוקה בשבת דהאהעו"ז מחייב עלה משום נטילת נשמה דוודאי דמי לשולח דג מן הים אלא אפילו הדין דנותן חטים לרחים של מים ג"כ דמי לשולח דג מן הים דגם הכא המיתה נגמרת מאליה והכא לא שייך חילוק של הקרבן נתנאל שהדר"ג מביא בשמו, מאופה משום דטוחן הוה במשכן בידים, הא גם שולח דג מן הים מסתברא

דלא הוה במשכן דבמשכן לא הוה אלא השחט בידים, ואעפ"כ חייב על השולה  
 דג מן הים משום נטילת נשמה, א"כ ה"ה לגותן חטים ברחיים של מים, חייב אע"ג  
 דנגמרת מאליה, כיון דכחו הוא, כנ"ל, ולענ"ד זה ראי' ברורה להאבן העוזר.  
 ואבקש מהדר"ג שיעיין בזה ויושיבני בהקדם היותר אפשרי ולפלא בעיני על  
 הדר"ג על שלא השיב לי על כל הדברים שכתבתי לו במכתבים הקודמים, ואפילו  
 אם מצא בהם דברים שאינם ראויים לאומרם, אדרבה יראני טעותי ואתן לו תודה  
 כי אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בה, וזה אדיר חפצי להגיע אל  
 האמת, לכן אבקשהו עוד פעם שיעיין בזה ויושיבני, וממילא רווחא שמעתתא.  
 דברי זעירא דחברייא המתאבק בעפר רגלי ת"ח מוקירו ומכבדו כערכו  
 הגשגב, ומצפה לתשובתו בהקדם היותר אפשרי, מיתל ומקוה לרחמי שמים על  
 כלל ישראל ובתוכם אני.

רפאל אלי' יצחק בערינשטיין-קאצינעלינבויגין

ל"ה י"א ע' כ"ו ס"ו ה' ע"ה ה' ע"ה י"א י"א

כ"ד י"ד י"ד ה"ב ה"ח"ו מ"ה"ו רפאל קאצינעלינבויגין  
 רחמי דין מלאך ה' יצחק וישיבה

הי"עני ח"ת יצחק וישיבה יצחק וישיבה, וישיבה יצחק וישיבה יצחק

תחילת התשובה מהרב צבי פסח פרנק זצ"ל אל הרב רפאל קצנלנבוגן זצ"ל,  
 ראה לעיל עמ' 21.

א"ן מ"ה"ח ה"ב"י"ם נ"ב"ע"י א"ן י"ע"ן כ"ל"ח א"ה ח"ע"י"ו"ת כ"ח"ל"ג ר"ט"ח, וי"ב"ח וי"ע"ה  
 א"ז"ל, א"ז"ל כ"ח"ל"ג י"ע"י"ו"ת ר"ט"ח ב"ח"ל"ג

סיום התשובה, ראה לעיל עמ' 23.

## אזלת יד כלפי בוגרי החינוך הדתי

היהדות הדתית במדינת ישראל התחזקה בשטחים רבים בעשרים השנים האחרונות. הוקמה רשת מפוארת של ישיבות, נבנו קריות ושיכונים דתיים, נוסדו ישובים דתיים ועוד ועוד. למרות פרצות והתנכלויות, מכירה מדינת ישראל רק בחוקי אישות ע"פ התורה ואילו משברים מסביב השאלה „מי הוא יהודי“ ו„מי הוא גר“ מוכיחים שבאופן עקרוני מכירה המדינה אך ורק בסמכות הבלעדית של ההלכה הקבועה בש"ס ובשולחן ערוך. גם פרצות בשמירת השבת. מוכיחות את מעמדה הבלעדי של השבת כיום מנוחה וקדושה בחיי העם אשר אינו ניתן לבטלו כלל וכלל ובודאי אין לראות את יום השבת במדינת ישראל כיום מנוחה נוסח עולם הגויי. מצב הכשרות במדינה מניח את הדעת ואף ישנה התקדמות יפה להבטחת מאכלים כשרים אף למהדרין.

המדינה מקציבה כל שנה עשרות מליוני לירות לבתי הכפר הדתיים, על זרמיהם השונים. אמנם קיימת הפליה כלפי החינוך הדתי, במיוחד כלפי הישיבות, אך גם הישיבות במדינת ישראל נהנות מתמיכות כספיות לא קטנות, הנתונות ע"י משרדי הממשלה והעיריות בצורות שונות.

אך אין להתעלם מגקודות תורפה ביהדות הדתית, אשר מקורן בעיקר בחולשה פנימית. סכנה של „רבנות מטעם“ מוכיחה בעיקר את חולשתם של היהדות הדתית ורבניה. צעקת פחד שלרב זה או זה אסור להיות רב ראשי מתעלמת מהשאלה הנוקבת אם היהדות הנאמנה מסוגלת להציג רבנים נאמנים אחרים לתפקיד זה. להלן נעמוד על גקודת משבר אחרת ביהדות הדתית. זוהי בעיה חמורה שאין לפתור אותה ע"י צעקות כלפי חוץ. שם הבעיה: אזלת יד כלפי בוגרי החינוך הדתי במדינת ישראל. זוהי בעיה פנימית של היהדות הדתית.

עובדה היא שלמרות הריבוי הטבעי של היהדות הדתית במדינה, אין היהדות הדתית מצליחה זה כמעט עשרים וחמש שנה להגדיל את הנציגות הדתית בכנסת. אמנם ישנם דתיים רבים המצביעים עבור מפלגות אחרות, אבל העובדה היבשה הנ"ל מוכיחה שקיימת נשירה מהיהדות הדתית המאורגנת שאין לטשטש אותה ע"י סיפורים על בעל תשובה פלוני ואלמוני. אי-היכולת של היהדות הדתית המאורגנת לחזק את נציגותה בכנסת מוכיחה על חולשה ועל עוינות. על אף ריבוי הילודה ביהדות החרדית, אין זה בא לביטוי בגידולה המספרי בהשוואה לחלקים האחרים בעם. פירוש הדבר שאלפי בחורים ובחורות שנולדו וחונכו במסגרת דתית ואשר הוריהם שייכים למסגרות דתיות מאורגנות, עזבו את המסגרת ועברו למחנה אחר. יתכן שישנם כאלה שישומרים גם הלאה על קיום המצוות, אך ברור הדבר שקיימת נשירה לא קטנה משורות היהדות הדתית. אין כאן המקום לחקור את השיעור המדויק של נשירת הנוער הדתי. גם אם יבוא מישהוא ויוכיח שזה רק אחוז קטן, יש להודות שבודאי לא זכינו להתרחבות. מדובר כאן בנוער שקיבל חינוך דתי, נוער שישב משמונה עד שנים עשרה שנה בכתי ספר דתיים, נוער שלמד מאות ואפילו אלפי שעות תורה, נ"ך, משנה, דינים, מוסר וכו'.

את מי יש להאשים כאן, את המורים וההורים או אולי את הצבא והרחוב? אין להכחיש שיש לרחוב השפעה הרסנית על הנוער, אבל אין להגזים בגורם זה. בהפקרות ההולכת וגוברת ברחובות העיר טמון גם יתרון מסוים כאשר ההפקרות הזאת למדה הורים רבים וגם את ראשי ארגוני הנוער שיש להרחיק את הנוער הדתי מרחובות העיר. לפני עשר שנים לא הקפידו ארגוני הנוער הדתיים להרחיק את חניכיהם מהרחוב ואילו כיום רואים בזה תפקיד נכבד בפעולותיהם הארגוניות.

ציבור ההורים הדתיים אינו יותר גרוע מזה שלפני עשרים שנה. כמובן שהשאיפה למותרות אינה מחזקת את החינוך הדתי בבית, אבל מצד שני אין להתעלם מכך שה"עם-הארצות" של ציבור ההורים הדתיים נמצאת בירידה. רוב ההורים של היום למדו בבתי ספר דתיים ואף בישיבות ורכשו שם ידיעות תורניות, ובחירתם בחיים דתיים נובעת לרוב מבחירה חופשית.

המצב בבתי הספר הדתיים למיניהם אינו מזהיר. כמו שישנם היום רופאים שירדו לדרגת פועלי רפואה, כך ישנם מורים בדרגת פועלי הוראה. אך קיים גם צוות גדול של מורים מסורים, ר"מים אידאליסטים בישיבות תיכוניות ואף ציבור יפה של מורות מסורות. הם מנסים להקנות תורה ויראת שמים לתלמידיהם. השלילה בבתי הספר הדתיים נובעת בעיקר מצורת הלימוד היבשה, לימודי קודש בלי רגש ובלי אהבת התורה, ואילו הבחינות התמידיות וחוסר הבלדל בין לימודי קודש ללימודי חול ממאיסים את שיעורי הקודש על התלמידים. ההקפדה היתרה על ידיעות יבשות והבנה שכלית גרידא מורידים את לימודי הקודש למקצוע ככל המקצועות, ואילו חינוך לאהבת התורה כמעט אינו קיים, במיוחד כאשר כל הדגש על ההכנה לקראת בחינות בגרות. ראשי החינוך הדתי קבעו את חומר הלימוד הנדרש ועל המורים הר"מים ללמוד לפי תוכנית זו כאילו כפאם הר כגיגית, כאילו אין שום דרך אחרת.

אך גם בצללים אלה בבית ההורים, ברחוב ובבתי הספר אין לראות את המקור העיקרי למצב הקשה, המתבטא לא רק בנשירה מהיהדות הדתית אלא גם ביחס הפושר של צעירים דתיים כאשר קיום המצוות דורש מהם ויתורים. היחס הקר מתבטא במיוחד באי-הרצון לתרום מידיעותיהם וממעמדם החברתי בביסוס חיי תורה במדינה. עורכי-דין דתיים אינם נרתמים למאבקים תחוקתיים ומשפטיים של היהדות הנאמנה, רופאים צעירים דתיים עומדים מנגד במאבק נגד נתוחי מתים מתוך כפיה ואילו מהנדסים וטכנאים דתיים מראים התענינות מועטת בבירור בעיות טכניות הלכתיות. כמובן ישנם אקדמאים דתיים העוסקים תמורת תשלום יפה במחקרים מדעיים-תורניים, אבל קשה מאוד למצוא אקדמאי דתי המוכן מרצונו הטוב להשתתף בבירורים אקדמאיים הדרושים ליהדות הדתית, וכל שכן שהאקדמאי הדתי אינו רותם את עצמו למאבק צבורי למען היהדות הדתית, אף שידוע לו שידעותיו נחוצות לראשי הצבור הדתי. במערב אירופה לחמו בדורות הקודמים אקדמאים דתיים, משפטנים, רופאים והסטוריונים בראש החזית והם היו משענת חזקה לרבנים בפתרון בעיות חדשות ובהדיפת קטגורים שהשמיעו מפירי הברית ואנשי מדע אנטי-שמיים. בארצות הברית קיים גם כיום צבור יפה של אנשי מדע

חרדיים העומדים בראש כל המאבקים של היהדות הדתית באמריקה, אבל בארץ ישראל לא זכינו לכך.

★

מה המקור למשבר הזה של החינוך הדתי במדינת ישראל? את זה יש למצוא לפי דעתי בשתי תופעות — שתיים שהן אחת.

א. צמצום כל החינוך וההדרכה הדתית אך ורק לגילאי בתי הספר, תוך הפקרה גמורה של אלפי צעירים וצעירות אחרי גיל בית הספר.

ב. העדר כל רצון לחיות בתוך המציאות, הנובע מהשאיפה להתעלם כל מה שאפשר מכל הקשור לחיי יום-יום במדינת ישראל..

אמנם שתי התופעות האלו אינן מוכרחות להיות קשורות זו בזו, אבל לאמיתו של דבר יש ביניהן קשר ישיר. נעמוד להלן בעיקר על הנקודה הראשונה — צמצום החינוך הדתי לבתי הספר בלבד, תוך אזלת יד בכל מה שנוגע לדאגה להמשך החינוך הדתי והדרכה רוחנית לבוגרי החינוך הדתי.

החינוך הדתי מצטמצם לגילאי בית הספר. אלפי מורים ומורות וכן מאות רבנים, ר"מים וראשי ישיבות עוסקים בחינוך הדור הצעיר, הן בישיבות, הן בישיבות תיכוניות, הן בבתי ספר תכוניים והן בבתי ספר מקצועיים. אין כיום תלמיד דתי במדינה אשר אינו זוכה לכה"פ עד גיל חמש עשרה לאלפי שעות לימודי קודש, החל מתנ"ך עד לש"ס ופוסקים ואף מנה יפה של מוסר והשקפה. לא נדון כאן אם הלימודים עומדים תמיד על הרמה הנאותה ואם מצילים את האפשרויות העצומות העומדות כאן לרשות החינוך הדתי. עובדה היא שלומדים תורה, לומדים ש"ס והלכה ועד גיל 17 אוגרים אוצר לא מבוטל של ידע תורני. ואל נקטין ההישג הזה שבמדינת ישראל יודעים עשרות אלפים צעירים ללמוד דף גמרא ויודעים ללמוד תנ"ך עם מפרשים ואף יודעים למצוא דין הלכה למעשה במשנה ברורה. קיימים ב"ה מוסדות מקצועיים דתיים אשר בהם לומדים אלפי בני גוער תורה ומלאכה. אף קיימים בתי ספר על-יסודיים רבים לבנות דתיות. הבנות לומדות תורה עם מפרשים, יודעות ג"ך, לומדות דינים מעשיים ופרקים נבחרים בספרי מחשבת תורניים.

אבל כל זה עד עזיבת כותלי בית הספר. טוב לבנים הממשיכים בישיבות, טוב לבנות הממשיכות בסמינריונים למזרות, אבל רוב הבנים והבנות אינם הולכים בדרך זו. תלמידים רבים מתגייסים לצבא ויש הפונים ללימודים מקצועיים או אקדמאיים. כאן מתגלה מקום התורפה של היהדות הדתית בישראל. אין רשות דתית המלווה את הגוער כאשר הוא נכנס לרשות הרבים. כל הכוחות שיש לנו מרוכזים בבתי הספר למיניהם ובישיבות ואין מי שיטפל בגוער אחרי עזיבת בית הספר. זה לא רק בעיה של שיעור גמרא לגוער עובד, אלא זו בעיה של חברה דתית, הסברה דתית, הרצאות, זאת היא הבעיה של ביטול ההרגשה של בדידות איזמה מבחינה חברתית ודתית השוררת כיום אצל אלפי תלמידים ותלמידות בעזבם את בתי הספר הדתיים.

הבדידות הרוחנית הזאת פוקדת את כל הצעירים הדתיים, את בוגרי בתי הספר התיכוניים, את מסיימי בתי הספר המקצועיים, את בחורי הישיבה המתגייסים לצבא ואת תלמידות „בית יעקב" שאינן ממשיכות כמורות.

אם הבת תמצא מהר שידוך, מה טוב, אבל כאשר הבת אינה זוכה לכך, היא חיה בחלל ריק לגמרי והעדר חברה ומסגרת דתית נותנים את אותותיה בהשקפה הדתית של הבת וכמובן בצניעות. זאת איננה בעיה של בנות דתיות בחדות אלא זה משבר הפוקד מאות תלמידות דתיות. כדי להדגים את המצב לאמיתו יש לציין שבעיר גדולה כירושלים עם מוסדות חינוך שונים לבנות דתיות לא קיים אף שיעור תורני אחד עבור בנות דתיות בגיל עשרים בערך, אין שיעור בתנ"ך ואין הרצאות בנושאים דתיים, אין מסגרת, אין כלום. בתי ספר לבנות — כן, בתי ספר תיכוניים וסמינריונים לבנות — כן, אבל אחר כך — חלל ריק לגמרי. גם ארגוני הנוער פועלים רק עבור גילאי בית הספר ואין להם המשך.

ומי דואג לחיל הדתי? עד להתגיסותו הוא נמצא בחברה דתית מסוימת, אבל הגיוס מכניס אותו לעולם אחר, אפילו אם הוא התגייס לנח"ל דתי. לצעירים רבים יש ב"ה רצון חזק לשמור על דרך החיים הדתית, אבל אין זו משימה קלה. האימונים דורשים מאמץ גופני ורוחני ואילו המסגרת החברתית החדשה מכבידה על ההקפדה בקיום המצוות. אחרי שבועות אחדים של אימונים מגיע החיל עיף ויגע לחופשה קצרה הביתה והולך לבית הכנסת להתפלל תפלה בציבור. האם הוא זוכה ל"שלום עליכם" חם בבית הכנסת? האם רב בית הכנסת נגש אליו ושואל בשלומו? האם הרב מתעניין איך הוא מסתדר מבחינה דתית? האם מכבדים אותו בעליה לתורה או שמא מגיעה העליה לתורה דוקא לאותו איש שכבר בשבת שעברה קנה מפטיר, אך בכל זאת דורש גם היום עוד עליה לתורה בשביל ה"הרצייט" של סבו שיחול מחר או מחרתיים.

נתאר לנו עיירה בגולה לפני חמישים שנה. בחור צעיר מארץ ישראל נכנס לבית הכנסת, לבוש בגדי שומר פרדס בארץ ישראל. האם לא היו מושיבים אותו ב"מזרח", האם לא כולם היו נגשים אליו ודורשים בשלומו? והמרא דאתרא — האם היה רואה בזה פגיעה בכבוד תורתו הרמה לדבר מלה טובה עם השומר הזה, אפילו אם זה אינו תלמיד חכם? ומה חטאו של החייל הדתי, השומר בשנת ה'של"ב במדינת ישראל על רבבות יהודים כ"י, על אלפי לומדי תורה ותינוקות של בית רבן? החייל הצעיר הזה שכב בלילה הקודם במארב רטוב או אולי עמד כל היום בחום לוחט או עשה אימונים קשים. אם הציבור הדתי בעורף אינו מכבד ומעודד את החיילים הצעירים משורותינו-אנו, איך אפשר לקוות שיחזיקו מעמד, שישמרו על שמירת השבת, על תפלה וכו'. יש לציין שבבתי כנסיות של עדות המזרח מתיחסים בצורה יפה לחיילים, אך אצל האשכנזים היחס עגום ביותר. הייתי נוכח פעם בבית הכנסת כשגבאי נתן לחייל דתי "שישי" — וינועו אמות הסיפים. אך אין פוצה פה כאשר נותנים עליה מכובדת לאורח עשיר מעבר הים, במיוחד כאשר יש סיכויים שישאיר כמה דולרים.

ומדוע לא מזמינים את החייל הצעיר לישיבה, בה למד שנים אחדות, כדי להיות שוב שבת בתוך אורה ושיבתית? האם החייל הדתי אינו זקוק לכך? קל מאוד לבוא עם טענות על הירידה בדקדוק בקיום המצוות, אבל למה הצעיר לא יפול ברוחו, אם לא מעודדים אותו ולא נותנים לו את ההרגשה שאכן הוא נשאר אבר חי של היהדות הנאמנה. לעתים מתקבל הרושם שישנם אנשים חרדים שאינם

מצטערים כלל לראות צעירים דתיים מתקלקלים בצבא, שהרי זה מחזק את „השקפתם“ על הנוער הזה ועל המדינה.

ולאיזה יחס זוכה הצעיר הדתי שעבר בהצלחה את השרות הצבאי, ושאר דתי ומקיים תורה ומצוות, קלות כחמורות, ועכשיו הזלך לאוניברסיטה ללמוד איזה מקצוע אקדמאי? ישנם מאות ואולי אף אלפים צעירים דתיים אשר לומדים כיום באוניברסיטאות במדינת ישראל. מי דואג להם ומי מתעניין בהם? לא אלמן ישראל, ישנם ר"מים, ראשי ישיבות, דיינים, משגיחים, רבני השכונות, הרבנות הראשית, העדה החרדית, ומועצת גדולי התורה. אך מי דואג להרצאות תורניות ושיעורים לסטודנטים הדתיים בישראל? נכון הדבר שעבור ציבור זה יש צורך בשיעורים ברמה גבוהה ולפעמים אף בצורה אחרת מהמקובל בבתי מדרשות רבים, אבל מי פסק שיש פסול בשיעור בתרי עשר או משלי, שיעורים במשנה וברמב"ם, נוסף לשיעורי גמרא והלכה? ומי פסק שצעירים אלה אינם זכאים להרצאה תורנית טובה על דיני עבודה לפי התורה, על מצוות התלויות בארץ ועל בעיות מעשיות בדיני אישות וגרות? איך אפשר לקוות לעתודה מדעית דתית אם לא נעשה משהו בכיוון זה?

ההזנחה בשטח זה היא טוטלית. אין לבוא בטענות אל אנשי מאה שערים בירושלים או אל הכוללים בשכונת זכרון מאיר בבני ברק. לא עליהם תלונותי, אלא דוקא לחוגים המקורבים לנו. כאן אני רואה הזנחה מצד תנועת פועלי אגודת ישראל. תנועה זו נוסדה למלא הללים ריקים ביהדות הנאמנה, לפעול באותם השטחים שהיהדות החרדית לא השכילה לפעול. פעם היה צורך לפעול למען התישבות תורתית ולדאוג למקומות עבודה ליהודים דתיים. אז לא פעלו חוג פיזול של „מה יגידו עלינו“ בירושלים ובבני ברק. כיום ישנם שטחים חדשים הזועקים לטיפול, אך אין מענה. כיום אין צורך להאבק למען יום עבודה, אלא למען מסגרת דתית גאוה אחרי יום העבודה ואחרי יום לימודים אקדמאיים. קל מאוד לכתוב מאמר בגנתה של אוניברסיטת בר-אילן וקל מאוד לצעוק על המצב הנוכחי בשטח נחוצי המתים, אבל לא לשם כך נוסדה תנועת פא"י. גם תנועת הנוער „עזרא“ הכזיבה בכל מה שנוגע לדאגה לנוער המבוגר, אפילו לאלו שגדלו ב„עזרא“. לבוגרי „עזרא“ אין שום מסגרת, אין להם חוג ואילו ראשי ה„עזרא“ אפילו אינם מנסים לעשות משהו לבוגרי התנועה. ישנם צעירים רבים שמצאו עבודה במשרדי הממשלה, בסוכנות זכו, אך מי דואג להם מבחינה רוחנית?

ישנן בנות דתיות העובדות בבתי חולים. מי דואג להן להברה טובה, להרצאות תורניות ובעיקר מי נותן להן את ההרגשה שאכן הן חלק מכובד של היהדות הדתית. ישנן בנות דתיות טובות הבאות ממקומות שונים לירושלים ללמוד בבית ספר לאחיות. על אף מאמציה של הנהלת בית החולים לשמור על אורה דתית בבית החולים ובשיעורים המקצועיים, זקוקות הבנות האלו לאוירה נעימה חוץ לכותלי בית החולים. הן מחפשות חוג דתי אשר יתן להן הרגשה חברתית נעימה עם כל הכרוך בה. ואם היהדות הדתית לא מצאה לנכון לדאוג לבחורות אלו, האם הן תשארנה כל ערב בחדר שלהן? ושוב: קל לבוא עם טענות על המצב הדתי של בית החולים זה או אחר. אך איך אנו מעיזים להשמיע טענות, אם לא נדאג לכה"פ לבנות הדתיות הלומדות שם.

חוששני שאין בזה הפרזה אם נגדיר את המצב הקיים היום ביהדות הדתית ביחסה לנוער הדתי בגילאי 18 עד 25 כמצב עגום ביותר. חלק נכבד מהבוגרים אינו גר בבית ההורים אלא לומד ו/או עובד במקומות אחרים, ובעיקר בערים הגדולות ובפרבריהן, וזה מחריף את הבעיה החברתית-הדתית.

★

לכאורה אין להפריז בהומרת המצב. גם אם ישנה הזנחה גדולה בדאגה לנוער הדתי, אין הכרח שהדבר יימשך כך. אם מבינים את הצורך לשינוי היחס, בו מתיחסים למתגייס הדתי, לסטודנט הדתי, לבעל מקצוע הדתי ולאחות הדתית, אין לכאורה מן הנמנע שהדבר יבוא על תקונו. אלא כאן הגענו לנקודה כאובה נוספת בפרשה זו. אין זו שאלה של שינוי הקו ושל שינוי יחס לנוער הדתי העוזב את ספסלי הלימודים ונכנס לרשות הרבים. זו בעיה הרבה יותר עמוקה.

חסרים לנו היום הכוחות המסוגלים לטפל בהצלחה בנוער הדתי המבוגר. לו יצויר שאסיפה של רבנים, ראשי ישיבות, אדמו"רים, רבני הערים ורבי השכונות תצא בקריאה גדולה למען פעולות חברתיות, שיעורים והרצאות, כינוסים וערבי עיון עבור בוגרי החינוך הדתי הלומד בבתי ספר גבוהים או משרת בצה"ל, או עומד להתגייס, או היתה מתעוררת מיד השאלה, אם יש ליהדות הנאמנה הכוחות הדרושים לפעול, להשפיע ולהדריך. כל כוחות ההוראה והדרכה של היהדות הנאמנה מרוכזים בתוך מבצרים לימודיים סגורים, וכמעט אין מורים ורבנים המסוגלים לעבוד מחוץ למסגרת הקבועה. אמנם קיימים הבדלים בין המוסדות הרבים, אך ההבדלים מתבטאים בעיקר ברמת הלימודים ואין כמעט הבדל מהותי ביניהם לגבי הצורה הלימודית המובהקת שבכל המוסדות החינוך של היהדות הדתית בארץ ישראל.

וכאן זכורים לטוב ארגון ה"פעילים" והתנועה למען הפצת התורה (תל"ת), שהם בין הארגונים היחידים המטפלים ע"י מסגרת פתוחה בין עולים חדשים ומעוררים אותם להמשיך בדרך התורה. ארגונים אלה הוכיחו שיש כר נרחב לפעולה מחוץ למסגרת של מוסדות החינוך הקיימים. אך מאידך יש לדעת שהם מצמצמים את רוב פעולותיהם בין העולים ובין היהודים ב"ארץ ישראל השנייה", בישובים נדחים ובשכונות עניות. ואין זה דבר תמוה — ההתלהבות והרצון לפעול למען היוזק התורה מאפשרים לאברכים ולבחורי ישיבה לפעול בין עולים דתיים הזקוקים לעזרה ועידוד. אך התלהבות ורצון טוב לבד אינם מספיקים כדי לעבוד בין הנוער הארצישראלי הדתי. בוגרי החינוך הדתי דורשים טיפול אחר, עבורם יש לארגן מסגרת דתית עם הרצאות תורניות ושיעורי תורה על רמה; עבור צעירים אלה יש צורך בכוחות מחנכים בעלי רמה ובכוחות הוראה מעולים המכירים את הבעיות היום-יומיות של הנוער הדתי, ואת הבעיות ההשקפתיות שלהם. הנוער הזה אף זקוק לרבנים המדברים אתם והמתעניינים בהם והמלווים אותם בלכתם ברשות הרבים. הנוער הדתי שעזב את ספסלי בית המדרש חושב ומתעניין בשטחים רבים, בעיות בטחוניות וכלכליות, ויכוחים צבוריים על דת ומדינה, בעיות חברתיות בישראל, בעיות מקצועיות ודרישות שכר ועוד נושאים רבים.

אבל זה עוד לא העיקר. הצבר הדתי מרגיש היטב באיזו צורה מדברים אתו, אם בצורה של "אטפל בכך כדי שלא תהיה מחלל שבת" או בצורה של הערכה



כנה, תוך הכרה פנימית שאכן גם בחור זה הוא חלק בלתי נפרד של היהדות הנאמנה וגם הוא ממלא תפקיד נכבד וחשוב ביהדות הדתית. כאן הנקודה המכריעה. אפילו מאות רבנים ומחנכים דגולים אינם מסוגלים להדריך את הנוער הדתי, אם רואים בהם נוער דתי סוג ב'. כאן איננה עומדת לפנינו הבעיה אם רב השכונה מוכן לפעמים לנאום איזה נאום לאומי בזכותה של מדינת יהודית עצמאית, אלא אם הוא רואה בנוער הזה חלק בלתי נפרד של קהלתו, אם הוא מבין שעיקר תפקידו בכך להיות מנהיג רוחני לעשרות בני נוער אשר נמצאים בתוך חיי המעש של מדינת ישראל. אם רוצים לדאוג לנוער הזה אפילו לא מספיק לרב להיות מעורה בבעיות הלכתיות חדשות הנובעות מהתפתחות הטכניקה; כאן דרוש להיות ער לבעיות ההשקפתיות של גשמות צעירות בישראל ואף יותר מזה — להיות רועה נאמן להם אשר לבבו פתוח להבין את הנוער ואשר אצלו ימצא הנוער אוזן קשבת לשטוח לפניו בעיות וכשלונות; כאן דרוש רב וידיד אשר ישמח שמחה אמיתית על כל התקדמות מקצועית ועל כל עמידה במבחן של צעירי קהלתו. אמנם אין למנוע כשלונות של בחדים ואפילו הדאגה הכנה ביותר והטיפול המסור ביותר אינם מהוים בטחון להצלחה. אך יש להבדיל בין כשלונות אצל יחידים ובין כשלונות של רבים ח"ו, הנובעים מחוסר דאגה וחוסר יחס.

\*

אך לבי אינו כואב רק על כשלונות ממשים. ישנם ב"ה בני נוער רבים אשר ממשיכים לשמור מצוות ולא עזבו את המסגרת הדתית. אבל בהעדר יחס אוהד, נשארים רבים מהם בחצי הדרך — שומרים שבת וכשרות אך אינם מקפידים בדקדוקי מצוות ואינם משתתפים בשיעורי תורה; הם שומרים אחרי הנשואין על טהרת המשפחה, אבל אינם מקפידים על כך שנשיהן תלכנה כדרכן של נשים כשרות; באופן עקרוני הם שייכים ליהדות הנאמנה, אבל במאבקים הצבוריים של היהדות הדתית הם עומדים מנגד.

וגם למצב הזה ישנם גורמים. נדמה שאין צורך להסביר למה הגענו לכך. סוף סוף, אנשי מדע חרדים אשר חיים בכל ישותם בתוך היהדות התורתית אינם נבראים „יש מאין“. כאשר קיימים התנאים שגם בזמן הלימודים הכלליים יישמר קשר חזק בין היהדות הנאמנה ובין הצעירים האלה, אז ישנם סיכויים טובים שיקומו אנשי מדע אשר ישארו חלק בלתי נפרד מהיהדות הדתית. בארצות הברית הצליחו להקים דור כזה של אנשי מדע שהם בחלקם תלמידי חכמים אשר מקדישים חלק נכבד מזמנם וממרצם ללימוד התורה ולחיזוק היהדות הנאמנה. סוד ההצלחה נעוץ אך ורק בקשר הבלתי פוסק בין הרבנים ובין ציבור זה.

אך בארץ ישראל לא זכינו לכך. כאן עולם לומדי התורה לחוד — ועולם העוסקים בקשובו של עולם לחוד. אין זה נובע תמיד מרצון רע. מתוך חשש מהשפעה רעה על לומדי התורה הצעירים, ראו רבנים הכרח לא להכיר בצורה אחרת של חיים דתיים ואף ישנם רבנים שקבלו את האחריות לכך לא להדריך ולא לחנך את הנוער הדתי ההולך בתוך חיי המעש. הרב אלי' א' דסלר זצ"ל הסביר בצורה קולעת את הדילמה הזאת (מכתב מאליהו, חלק ג, עמ' 356—358) והוא קבע שמי שלא יכול להיות בן ישיבה, מותר להיות חנוני או להתעסק בדבר שאינו מקצוע, „אבל אלה אשר חפץ לבבם הי' ללמוד מקצוע, וכל שכן אשר בחרו

במקצוע אקדמי, לא טפלו בו כלל, שלא לקלקל את האחרים משום תיקונו של זה". הרב דסלר זצ"ל הסביר שם שזה המחיר שהיהדות הנאמנה מוכנה לשלם בעד האפשרות לגדל דור של לומדי תורה.

יתכן שלא כל רב בישראל יסכים לניסוח החד של הרב דסלר, אבל אין זו בעיה של ניסוח, אלא של גישה אל אלפי בני נוער דתיים בישראל. לא הניסוח קובע אלא הגישה. כעת משאירים את הנוער הדתי לנפשו, כאשר הם מתגייסים לצבא או פונים ללימודים מקצועיים ואקדמאיים. לכן אין להתפלא על כך שצעירים רבים לא עמדו במבחן ואולי יש דוקא להתפלא על הצעירים הרבים שבכל זאת נשארים דתיים.

קשר הדוק עם בוגרי החינוך הדתי יתן האפשרות להחדיר להם הערכה כלפי לומדי תורה בישראל, אלפי בני הישיבות, אברכי הכוללים ופוסקי הלכה בישראל. רק הערכה הדדית מונעת חיכוכים. תמיד היו קיימים ממשיכי שבטי יששכר וזבולון. שותפות יששכר וזבולון אינה מותנית דוקא בתמיכה כספית; התעסקותו של זבולון בישונו של עולם מאפשרת ואף דורשת שחלק אחר מהעם ישב כולו באוהלה של תורה. — אשרי העם שככה לו.

הקב"ה הבטיח ליעקב אבינו „גוי וקהל גוים יהיה ממך” (בראשית לה, יא) ומפרש הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל:

”גוי וקהל גוים — הגוי שיצא מחלצין יהיה אחד כלפי חוץ ורבים שיהיו לאחדים — כלפי פנים. כל שבט ייצג סגולה לאומית מיוחדת, יהיה כביכול לאומה בזעיר אנפין. עם ישראל יהיה ל”ישראל”, והוא יגלה לאומות את כוחו של האיל המתגבר ומשתלט על כל דבר ארצי ואנושי ומעצב אותו כרצונו; לפיכך — אל תהא דמותו חד־צדדית; כעם למופת ייצג סגולות לאומיות שונות זו מזו. בשבטיו יביא לביטוי את עם הלוחמים ואת עם הסוחרים, את עם החקלאות ואת עם המדעים וכו', יתגלה ויתודע לכל כי הקדשת חיי האדם בברית האלוקית של התורה איננה תלויה בדרך חיים או תכונה לאומית מיוחדת...”.

מאיר הילדסהיימר

## השקפת רבי חיים מוולוז'ין על החסידות

רבי חיים מוולוז'ין [להלן: ר"ח] (תק"ט—תקפ"א) תלמידו המובהק של הגאון מוילנא ומייסד ישיבת וולוז'ין, הותיר אחריו כתבים מועטים, שכן רוב תשובותיו אבדו בשרפה שהשתוללה בוולוז'ין בשנת תקע"ה.<sup>1</sup> ואלו הם כתביו (הציטוטים להלן לפי המהדורות המצויינות):

כתבי ר"ח

- (א) נפש החיים, ווילנא תרל"ד [להלן: נה"ח].  
 (ב) רוח חיים, ווילנא תרי"ט [להלן: רו"ח].  
 (ג) שו"ת חוט המשולש, הוצאה שניה, ניו-יורק תשט"ז.  
 (ד) ג' תשובות נוספות נדפסו: בשו"ת בית הלוי, מאת ר' יוסף דובער הלוי [סולובייטצ'יק], ח"א, ווילנא תרמ"ג, דפים פא א—פח א.  
 (ה) דרשת מהר"ח, משנת תקע"ב, נדפסה בספר: נעימה קדושה, מאת ר' יוסף יאסקי, ווילנא תרל"ב, דפים יח ע"ב—כד ע"ב.  
 (ו) הקדמה לספר ביאורי הגר"א על שו"ע או"ח, ווילנא 1860. הקדמה לספר שנות אליהו על משניות, סדר זרעים, למברג, תקנ"ס.  
 (ז) הקדמה לספר ספרא דצניעותא מאת הגאון, ווילנא תרמ"ב.  
 (ח) הסכמה והקדמה לירושלמי שקלים עם הגהות הגאון, מבוארים ע"י ר' ישראל משקלאב, מינסק תקע"ב.  
 (ט) מכתב על דבר יסוד הישיבה בוולוז'ין, בשנת תקס"ג, נדפס ע"י ר' שמחה אסף בספרו: מקורות לתולדות החינוך בישראל, ח"ד, ירושלים תש"ג, עמ' קע—קעא.  
 (י) מכתב של ר"ח לבנו ר' יצחק, נדפס ע"י ר' שאול חנא קוק, בספרו: עיונים ומחקרים, ח"ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 359—360.

הנהגותיו כפי שנרשמו ע"י תלמידיו

- (יא) שערי רחמים, דינים והנהגות של רבינו אליהו מוילנא ותלמידו ר' חיים מוולאז'ין, הו"ל ר' אברהם צבי הירש קאצינעליבויען, ווילנא 1871.  
 (יב) ארחות חיים — כתר ראש, מנהגי ר' חיים מוולאז'ין, נדפסו בסדור הגר"א: אשי ישראל, ירושלים תרצ"ה.<sup>2</sup>  
 בכתביו מסתמך המחבר גם על מאמרים מספרות הקבלה (ובחלקם רעיונות הנשנים במשנתה של החסידות). כך נהג גם בשיחותיו: „ועם (!) כי רובי דבריו בדרשותיו היו עומדים ברומו של עולם, מיוסדים ע"פ זוהר וכתבי האר"י ז"ל

1 הקדמת בנו ר' יצחק לנה"ח, דף ד' ע"ב.

2 את הסדור הוציא לאור ר' אליהו לנדא מסלאנים, מנהגיו של ר' חיים נרשמו, בוולוז'ין בשנת תקע"ט, ע"י תלמידו ר' אשר הכהן, אב"ד טיקטין ושעישאב.

(כאשר המבינים הבינו בדברים), הוא ז"ל מענות צדקתו, הלבישם והפשיטם וגנזם, לבל יגדיל דבריו כדורש בנסתרות"<sup>3</sup>.

להלן נבדוק את השקפתו של ר"ח על החסידות על סמך דברי בקורת ישירים השקועים בכתביו, וכן על יסוד בחינת עיוניו והדרכותיו בשאלות יסוד אשר נידונו בתורת החסידות. השוואת הדעות עשויה להצביע על הגישות השונות.

## א. העיסוק בתורת הנסתר

לדבריו בענין זה הקדים ר"ח כי למעשה רצה להמנע מכל דיון, בדומה לנוהגם של ראשונים. אולם היה עליו לשנות את דעתו מאחר שבזמנו פשט העיון בחכמת הנסתר עד כי כל: „איש ישר בעיניו להלוך אחרי נטיית שכלו". הדברים הגיעו עד לידי כך ש: „נעשה משל גם בפי כסילים לאמר: הלא בכל מקום וכל דבר הוא אלוקות גמור". דומה שכוונתו לרעיון יסוד בתורת הקבלה, החוזר ונישנה בכתבי ראשי החסידות: „לית אתר פנוי מיניה". ר"ח מתריע כי כתוצאה מגישה זו יתירו הבריות לעצמם להרהר בדברי-תורה „אף במקומות המטונפיי" אחר שיקבע אצלו תחלה שהכל אלוקות גמור". ברם, ר"ח אינו דחה את ההנחה היסודית האמורה בתורת הקבלה. הוא מרחיב את הדיבור על כך שהעולמות מכילים „רק עצמות אחדותו". אולם, בתוך הדברים מודגש — ובזאת סלע המחלוקת — כי ההתבוננות „בוה הוא סכנה עצומה" ולא הותרה אלא ליחדי סגולה<sup>4</sup>. בכך יצא נגד העיסוק בתורת הנסתר, אשר פשט בעקבות החסידות.

בכתביו מזכיר ר"ח פעמיים את המשפט: „לית אתר פנוי מיניה". בעוסקו בענין הכוונה הראויה בתפלה קובע בנה"ח כי משה רבנו ביקש לעמוד על מהות הימצאות כבודו של הקב"ה בכל מקום בעולם<sup>5</sup>. כן נזקק הוא למבע זה בעוסקו ברו"ח בשאלת יראת החטא: „יבוש ויכלם מיוצרו העומד עליו תמיד ולית אתר פנוי מיני" <sup>6</sup>. הוזה אומר, הימצאותו המתמדת של הקב"ה בכל מקום חייבת להביא את האדם לכך שיכוון בתפלתו רק אליו, וכן שיבוש מלחטוא. פירושו של ר"ח שונים, איפוא, מהשקפתה של החסידות בענין זה, על המשמעות המעשית האמורה אשר נבעה מגישה זו.

ועוד, העיון בשאלה זו ברו"ח סמוך לדיון קודם בענין יראת חטא, בו נקבע כי „הנצלות" מחטאים אפשרית רק ע"י ה„מאור" אשר בלימוד התורה<sup>7</sup>. בכך נאמן ר"ח לגישתו הבסיסית בדבר מקומו המכריע של לימוד התורה במובן המקובל, בניגוד לגישה של החסידות<sup>8</sup>.

3 הקדמת בנו ר' יצחק לנה"ח, דף ד' ע"א.

4 נה"ח, שער ג, פ"ג.

5 שם, שער ג, פי"ד.

6 רו"ח, כג ב.

7 שם, כא ב.

8 יתכן שר"ח מתכוון בהזוהירו את „האדם הגדול", מפני הפרזה ביכולתו הרוחנית — אל הצדיק החסידי. הלה מודע מ„השגתו המרובה" בידיעת סודות העולמות העליונים,

## ב. קיום מצוות

### (א) מהותה של המצוה

ראשי תנועת החסידות הביאו לידי שינויים מסויימים<sup>9</sup>. ר"ח טוען כי מאז חתימת התלמוד יש לקיים את המצוות ככתבן בתורה שבכתב ובתורת שבעל פת, בלא כל שינוי<sup>10</sup>.

ר"ח מנמק קביעתו בעקרון הרווח בתורת הקבלה. הבורא קבע שהעולמות יפעלו בהתאם למעשי האדם, וכי לכל מצוה נועדה, „פעולתה המיוחד לה“. אכן, המצוה תוכל למלא את יעודה רק אם תקויים במילואה. מכאן, שכל שינוי במעשה המצוה עשוי לפגום במהלכם התקין של העולמות.

במקום אחר מציין ר"ח כי ככל שיכין האדם את עצמו לקיום המצוה, כן ירגיש לאחר קיומה תוספת קדושה<sup>11</sup>.

### (ב) קיום המצוה ללא ידיעת כוונתה

„תיקון העולמות“, ע"י קיום מצוות, יעשה אם תקויימנה המצוות כראוי „אף אם לא יכון וגם לא ידע כלל טעמי המצוות וסודות כוונתם<sup>12</sup>, בכך מגלה ר"ח התנגדות לעמדת ראשי החסידות, אשר הדגישו את מקום הכוונה בעת מעשה המצווה.

אמנם, יש להדגיש כי בצד התנגדותו להשקפה, כי רק מקיים המצוה הבקי בכוונתה הנסתרת הוא המקבל שכר על פועלו, העדיף ר"ח טיפוס זה על מישנהו. הוא טוען כי אדם זה עשוי להביא לידי תיקונים גדולים יותר במעשה העולמות. קרוב לוודאי כי ה„זוכים“ הינם היחידים הנבחרים להם מותר, להשקפתו, לעסוק בנסתרות.

## ג. תורה ולימודה

### (א) מהות לימוד התורה

הרעיון העובר כחוט השני בכל כתביו של ר"ח הוא מקומו המרכזי של לימוד התורה.

כוונת הבורא בבריאת העולם היתה „רק בשביל התורה שיעסקו בה ישראל“<sup>13</sup>. מכאן, שהתורה היא „העיקר“ שכן ממנה יונקים העולמות את שפע חיותן<sup>14</sup>. לקביעה זו הסכימה בוודאי החסידות. אכן במק"א הדגיש ר"ח כי יניקה

ולפיכך מתיר לעצמו לשנות בפרטי המצוה (נה"ח, שער א, פכ"ב). התקשרות זו, גם אם סבורים שהוא ניתוח ברוח הקודש, הינה בבחינת „עכומ"ז ממש“ (שם, שער ג, ט"ט).

9 להלן ידון ענין התפלה (פרק ד. וראה עמ' 56, לגבי שחיטה בסכינים מלוטשים).

10 נה"ח, שער א, פכ"ב.

11 שערי רחמים, סימן ט"ז.

12 נה"ח, שם.

13 שם, שער ד, פי"ג.

14 ר"ח, ה ב.

זו תפעל כשורה, רק כשאנחנו עוסקים בה כראוי<sup>15</sup>. מהותו של העיסוק בתורה „כראוי“, שלדעת ר"ח לא גרסה אותו החסידות, יתברר להלן. לכך הוסיף ר"ח רובד נוסף. לתורה יש מעלה נצחית על פני יתר המצוות. בשעה שמקויימת מצוה — היא מקרינה את אורה רק בעת הביצוע. מיד לאחר מכן נגזזה קדושתה ואורה. לעומת זאת, בכל מקום בו יהא אור התורה פעם אחת „קדושת עולם תהיה לו ונשאר תמיד בקדושתו“<sup>16</sup>. ביסודה של התורה טמון כח שאינו מצוי ביתר המצוות. לפיכך, הלומד תורה כהלכתה מביא לעולם אור וקדושה נצחית, ובכך תורם לבנין העולמות.

## (ב) תשובה מחטא

אדם שחטא, ובכך פגם בנשמתו, יוכל להתחזיר לה את קדושתה אם ילמד תורה בעיון רב<sup>17</sup>.

## (ג) לימוד תורה לשמה ושלא לשמה

החסידות הביאה להמעטת דמותו של הלומד תורה שלא לשמה. בתחום זה כתב ר"ח דברים רבים.

## (1) פירוש המושג „לימוד לשמה“

ר"ח מסביר מושג זה: „ענין לשמה פירש לשם התורה... לשם הד"ת היינו לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופולפול<sup>18</sup>. כלומר, מוטלת החובה ללמוד בעיון רב. במק"א טוען ר"ח כי לו נועד עיקרו של הלימוד רק כדי לקיים מצוה, יכול הלומד להפסיק מלימודו „ויקל מעליו עול תורה ויאמר שיעסוק במצוות“. אכן תכלית הלימוד הינה כדי להזריק את האדם בהליכותיו וזאת „צריך ללמוד איך ומה, אם כן היא הכל וכוללת הכל“<sup>19</sup>.

גישתו של ר"ח לגבי לימוד התורה היא הגישה המסורתית. יש לדעת את התורה, להתעמק בהבנתה ולשמרה<sup>20</sup>. בקצרה הגדיר ר"ח את השקפתו: „פי' לשמה — למענה ממש“<sup>21</sup>.

ראשי החסידות הבינו במושג „לימוד לשמה“ — ידיעת היסודות הנסתרים הכלולים בתורה, המכשירים את האדם לצורך דבקות בקב"ה<sup>22</sup>.

15 נה"ח, שער ד, פי"א.

16 שם, שער ד, פ"ל. וראה: שם, תוספת לשער ג, פ"ב.

17 שם, שער א, פ"כ. — על דרך הלימוד הראויה, לפי השקפת ר"ח, ייוחד הדיבור להלן.

18 נה"ח, שער ד, פ"ג, בהסתמכו על פירוש הרא"ש, נדרים נא א. תיאור ציורי של לימוד התורה בעמקות כתב ר"ח ברו"ח. הלומד בעיון יקוה שיוכל: „לא לישן ולא לאכול, רק כל הימים וכל הלילות לייגע ולעיין ולשתות בצמא את דבריה“. הוא ימצא אורות גדולים זה למעלה מזה: „עד כי ישיג כל סתרי העולם ומלואה“ (לד א).

19 רו"ח, ו א.

20 ברוח זו תיאר את הגאון: „שזכה לדברים הרבה על עסקו בתורה לשמה ובכל כוחו עבדה ושמרה“ (הקדמת ר"ח לירושלמי שקלים עם הגהות הגאון).

21 רר"ח, לד א. וראה להלן הערה 93.

22 וראה להלן, עמ' 52, על מהותן של האותיות, והשווה: „בעת הלימוד כשמדבר צריך שלא

נגד גישה זו יצא חוצץ ר"ח: „האמת הברור כי לשמה אין פירוש דביקות כמו שסבורים עתה רוב העולם”<sup>23</sup>...הלא אין דביקות יותר נפלא מאמירת תהלים כראוי כל היום, וגם מי יודע אם הסכים הקב"ה ע"י בזה”. נוסף לכך ישנם בש"ס ענינים רבים שבהם על הלומד „לעיין ולהעמיק מחשבתו ושכלו בעניני הגשמיות שבהם”. ואז כמעט שלא יתכן „שיהא אצלו או גם הדביקו בשלימו כראוי”<sup>24</sup>. במק"א מוסיף ר"ח לאמירת תהלים, כי הלומד לשם דביקות די אם ילמד פרק אחד או מסכת אחת. השקפה זו מנוגדת לחובה המוטלת ללמוד כל ענין בתורה על בוריו<sup>25</sup>.

(2) מעמדו של הלומד „לשמה”

לומד התורה לשמה מצוי במעלה הגבוהה ממקור קדושתו של כל יתר המצוות<sup>26</sup>, והוא מתקדש בקדושתה של התורה שהיא מעל לכל העולמות<sup>27</sup>. במק"א נקבע כי הלומד תורה לשמה ג' שעות בלילה נמחלים לו עונות שבין אדם למקום<sup>28</sup>.

בסוגיה זו העלה ר"ח נקודה מעניינת. אדם שלמד כל שנותיו תורה שלא לשמה, אין ספק שלפחות בזמן קצר היתה לו כונה לשמה. בזכותה של עת זו, כל שלמד שלא לשמה „נתקדש ונטהר”<sup>29</sup>.

דומה שבכך הקל ר"ח את לימוד התורה על האנשים אשר סברו שלא יוכלו להגיע למדרגת לימוד לשמה. מה גדולה יכולתו של כל אדם מישראל: „רב כחו, שבידו להעמיד ולקיים את כל העולמות והבריאה בכללה ע"י עסקו והתבוננותו בתוה"ק לשמה”<sup>30</sup>.

(3) התנגדות לדרישה הבלעדית ללימוד תורה לשמה

יסוד לעיוניו של ר"ח בתחום זה הוא מאמר רב יהודה בשם רב: „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה”<sup>31</sup>.

לחשוב מחשבה אהרת רק דביקות בבורא ית' ובעת הלימוד צריך לחשוב מחשבות הלימוד ומכח זה יבא לו דבוק באלקות כראוי” (צוואת הריב"ש, בספר שבחי הבעש"ט, מהדורת ר"ב מיגן, תל"א כיב תשכ"א, עמ' ר"ח. — גם יתר הציטוטים להלן לפי מהדורה זו).

23 יתכן שניתן להסיק מכך כי תפיסת החסידות היתה נחלת הכלל. אמנם, ברור"ח כותב ר"ח: „ולא רק בדביקות כמו שנשתבשו בזה הרבה” (לד ב). אולי נכתבו הדברים בשתי תקופות שונות, אלא שאין אפשרות לאשר הנחה זו בגלל העדר ציון תאריך חיבור הכתבים. מבל מקום, ברור שהדברים אמורים אחר שהחסידות התפשטה באיזורים רבים.

24 גה"ח, שער ד, פ"ב.

25 רנ"ח, לד, א/ב, וראה להלן בסעיף (4).

26 גה"ח, שער ד, פ"ל.

27 שם, שער ד, פ"ח. רעיון זה מביע הוא גם בהקדמתו ל„ספרא דצניעותא”, עמ' vi.

28 שערי רחמים, סימן מה.

29 גה"ח, תוספת לשער ג, פ"ג.

30 גה"ח, שער ד, פכ"ה.

31 פסחים ג ב.

טוען ר"ח כי הלימוד שלא לשמה הינו מדרגה הכרחית אשר מבלעדיו אין אפשרות להגיע ללימוד לשמה" <sup>32</sup>.

בהדרכות ללומד התורה קבע ר"ח כי יש ללמוד בהתמדה רבה. וגם אם, קרוב לוודאי, תיפול במחשבתו בחילת הלימוד פניה, "לשום גיאות וכבוד" <sup>33</sup>, בל תחלש רוחו. יהא סמוך ובטוח, "שודאי יבא מתוך כך למדרגת לשמה" <sup>34</sup>.

טענות על ביזוי לומדי תורה ע"י החסידים נשנית בכתבי המתנגדים <sup>35</sup>, בענין זה כותב ר"ח דברים חריפים. המבזה את הלומד שלא לשמה יתן את הדין על כך, ונימנה בין האפיקורסין שאין להם חלק לעולם הבא. בכך נעזר בטעם ריאלי, כי הלומד שלא לשמה יפסיק ללמוד, עקב ההתרסות נגדו, ולפיכך לא יגיע לעולם למדרגת לשמה ולדרגת ת"ח, ואין לך חילול שמו יתב' ותורתו הק' יותר מזה". במרוצת הזמן לא יהיו מצויים ת"ח, ומכאן שתהרס, "כלל עבודתו יתב' לגמרי" <sup>36</sup>. ר"ח רואה בדאגה את תהליך ביזויים של לומדי התורה שלא לשמה, כיון שעלול לנבוע מכך דילדול מוחלט במספרם של ת"ח ורבנים. ואכן, במק"א מוסיף ר"ח תיאור — שהדו מצוי בכתבים קדומים של המתנגדים.

אחת הטענות המרכזיות נגד החסידות היתה על ביטול תורה <sup>37</sup>. ר"ח מתאר את הנעשה בקרב הסוברים שלימוד תורה לשמה הינו, "בדביקות גדול בלי הפסק" נמנעים הם מללמוד תורה, כיון שלדעתם אין תועלת בלימוד ללא דביקות. לפיכך, כאשר חשים שאינם במדרגת דביקות זו: "לא יתחילו כלל ללמוד, וע"כ תפוג תורה ח"י" <sup>38</sup>.

דומה שיש לראות משום גילוי פנים חדשות בענין הנידון, במימרה של ר"ח: "הלימוד לשמה נקרא חסד כי עושה לפנים משורת הדין" <sup>39</sup>. קביעה זו בדבר גדר

32 נה"ח, תוספת לשער ג, פ"ג. ודוגמא לכך: "כמו שבלתי אפשר לעלות מארץ לעליה אם לא דרך מדרגות הסלם" (שם).

33 ברור"ח מגדיר ר"ח כאבק גאות, "לחשוב שיקראוהו רב" (כו ב).

34 נה"ח, תוספת לשער ג, פ"ג. על חובת לימוד תורה שלא לשמה דן ר"ח ברורה"ח ט ב, יח א. וראה הדרכות נוספות ללומד התורה להלן סעיפים (5), (6).

35 ראה איגרת מקהלת ווילנא, משנת תקל"ב, ולק' בריסק (נדפס ע"י ש' דובנוב Chassidirna, קובץ כתבים כרוזים ואגרות בענין: המחלוקת בין החסידים והמתנגדים בתקופת צמיחת החסידות (תקל"ב—תקע"ו), הוספה ל"העבר", ח"ב, פטרבורג תרע"ח, עמ' 11, 22).

36 נה"ח, תוספת לשער ג, פ"ג. ביזוי הלומדים מוזכר גם ברור"ח, ד ב.

37 לדוגמה: באיגרת מקהילת ווילנא, משנת תקל"ב, "העבר", ח"ב עמ' 10.

38 נה"ח, שער ד, פ"א. ראה דברים נוספים בענין זה בסעיף (4). — אגב, ר"ח מעיד על ירידת התורה בזמנו גם מסיבה כלכלית: "בדורנו זה רב ההמון פורשים מן התורה על ידי טענות טרדת הפרנסה". הוא מעיר כי זו היתה גם טענת עובדי ע"ז אשר לא קיבלו את התורה במעמד הר סיני (רו"ח, לו א/ב); ירידת התורה מחכרת גם בכרוזו על דבר יסוד הישיבה בוולוז'ין (נדפס בספרו של ר"ש אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, ח"ד, עמ' קע—קעא), ובדרשתו בשנת תקע"ב (נעימת קדושה, דף יט ב).

39 רו"ח, יב ב.



„לפנים משורת הדין“, מצטרפת לכלל גישתו בדבר לימוד תורה שלא לשמה.

(4) תהליף ללימוד תורה

ר"ח יוצא נגד „אשר קרבת אלקים יחפצון“ — רמז לתורת הדביקות במשנת החסידות —, על אשר כמה מהם קובעים את עיקר הלימוד בספרי יראה ומוסר<sup>40</sup> ולא בלימוד תורה. לפיכך, עדן לא ראו מאורות מימיהם ולא נגה עליהם אור התורה. ה' יסלח להם כי כוונתם לשמ'י<sup>41</sup>, אבל לא זו הדרך ישכון בם אור התורה<sup>42</sup>.

ר"ח אינו שולל את לימוד היראה והמוסר מיסודו אלא טוען נמרצות כנגד הקובעים את „תכלית האדם מישראל“ בלימוד עניני יראה. לדעתו, עיסוק זה כשלעצמו, הינו בבחינת „אוצר ריק“, מאחר שבכך מקיימים מצוה אחת בלבד: את ד' אלוקיך תירא<sup>43</sup>. ועוד, בהקצבת זמן רב למטרה זו הרי שגוזלים מהזמן אשר גועד ללימוד תורה<sup>44</sup>. ומכאן מסקנתו: „העיקר היא התורה, והיראה היא רק האוצר, היפך האומרים כי העיקר היא היראה<sup>45</sup>“.

יתר על כן. לומד התורה לשמה, אינו זקוק להקדיש זמן ללימוד ספרי יראה, שכן מסגולתה של התורה להאציל על הלומד הנהגות מוסר ויראת שמים „במעט זמן ויגיעה מועטת“<sup>46</sup>.

לביקורתו על גישתם זו של החסידים מצרף עדות אישית: „ברוב בתי מדרשם אין בהם רק ספרי מוסר לרוב, ואפי' ש"ס א' שלם אין בו“. אין הם מבינים שאין זו הדרך בה בחר ד', „ועוד מעט בהמשך הזמן יוכלו להיות ח"ו ללא כהן מורה. ותורה מה תהא עליה“<sup>47</sup>.

אגב, מעניין שר"ח מעיד על ירידה כזו, גם באיזורים הסמוכים למקום פעולתו. „בעוה"ר... אוהבים הרבנות ושונאים מלאכתה לדעת להורות בדת ח"ו בבקיאות ועיון“<sup>48</sup>. באחת מתשובותיו, מכ"ח בתמוז תקס"ב, ציין כי מסיבה זו קיבל על

40 השווה צוואת הריב"ש: „ועיקר ללמוד בכל יום שיעור מוסר הן רב הן מעט“ (עמ' רטו. — וראה להלן הערה 51).

41 ניתן לראות במשפט זה רמז למתינות מסוימת של ר"ח כלפי החסידים. משפט כזה, או בדומה לו, אינו נמצא בכתבי המתנגדים.

42 נה"ח, שער ד, פ"א, והשווה לדבריו: „שגו בזה כמה מרבית בני עמנו שקובעים כל עסק למודם בספר יראה ומוסר לבד“ (שם, פ"ח).

43 שם, פ"ח. וראה דברים דומים: שם, פ"ד, וברו"ח: ד ב.

44 שם, פ"ט.

45 רו"ח, שם.

46 נה"ח, שם (וראה בפרקי אבות פ"ה מ"א בין הדברים שמונה רבי מאיר, להם זוכה הלומד תורה לשמה: „ומלבשתו ענוה ויראה וכו'). במקום אחר טוען ר"ח כי לימוד מדרש ועין יעקב, מקרב את לב האדם אל הבורא ואין צורך בלימוד ספרי מוסר אחרים „שלא יניע לביטול תורה ח"ו“ (אורחות חיים, סימן נט). וראה להלן בסעיף (6).

47 נה"ח, שער ד, פ"א.

48 רו"ח, ט א.

עצמו את משרת הרבנות<sup>49</sup>. ירידה זו היתה אחד הגורמים שהביאו ליסודה של ישיבת וולוז'ין<sup>50</sup>.

ר"ח יצא נגד מגמה נוספת אשר הסתמנה בדורו. לומדים רבים הסתפקו בלימוד השו"ע באמרם, "כי הלימוד אשר למעשה הוא רק לימוד הש"ע"<sup>51</sup>. ר"ח טוען כי גישתם פסולה, שכן מטרת לימוד הש"ס הינה, "להוציא ממנו הלכה למעשה"<sup>52</sup>. מכאן, שעיקר לימוד השו"ע נועד רק כדי לזכור את הדינים בהיותו, "הסולת הנלקט משיטות הש"ס".

(5) הכנה ללימוד

קודם לזמן הלימוד חובה על האדם להרהר בעניני יראת ד' ולשוב בתשובה מעוונותיו, כדי שיוכל להגיע בעת הלימוד למעלה גבוהה שבגבוהות. גוסף על כך יקבל אז על עצמו כי יקיים הלכה למעשה את שילמד בתושב"כ ובתושבע"פ. כך ינהג גם כאשר יעיין בדבר הלכה<sup>53</sup> בענין זה מתברר מה היא מובנה של ה"דבקות" לדעת ר"ח. אחר שהכין הלומד את עצמו כראוי יכוין, "להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה, ובוה הוא דבוק בו ית' ממש כביכול"<sup>54</sup>.

הכנה זו תואמת את הסברו דלעיל בדבר, "לימוד תורה לשמה".

(6) הוראות מעשיות בעת הלימוד

בשעת הלימוד מותר ללומד להפסיק מלימודו, "זמן מועט, טרם יכבה מלבו יראתו ית"ש שקיבל עליו קודם התחלת הלימוד", קבלתו מחדש את היראה בעת השהייה תאפשר לו לקיים את, "חכמת התורה"<sup>55</sup>.

מהותה של הפסקה זו שונה מזו שאצל החסידים. החסידים מתירים להפסיק לצורך חיזוק הדביקות, בה רואים — כאמור — את עיקר הלימוד. לעומת זאת,

49 שו"ת חוט המשולש, סימן ח: "עתה שבעוה"ר בסביבותינו נתייתם הדור מחכמים והעלו על צוארי עול ההוראה מכל הסביבה" (עמ' 33). אגב, שתי תעודות מהשנים תקמ"ב ותקמ"ה על מינוי ר"ח לרבה של קהילה וולוז'ין לתקופה של ג' שנים, גדפסו בקובץ על יד, סדרה חדשה כרך ה (ט"ו), תשי"א עמ' רכא—ב.

50 בכרוז על דבר יסוד הישיבה, בשנת תקס"ג, טוען ר"ח כי אם לא ייעשה דבר למען לימוד התורה: "יכול להיות שברבות הימים יהיו אחב"י בלי מורה" (בספרו הנ"ל של ר"ש אסף, עמ' קע).

51 הקדמת ר"ח לביאורי הגר"א, על שו"ע או"ח. וכן הציטוטים להלן. והשווה: "היצה"ר מפתה אותו שלא ילמוד איזה דבר שיבא לו יראת שמים מזה, כמו ספרי מוסר או ש"ע לידע הדין על בוריו אך מפתה אותו שיעסוק תמיד בגמרא עם כל המפרשים" (צוואת הריב"ש, עמ' רלב).

52 ניכרת בכך השפעת דרך הלימוד של הגאון. בדומה לכך כותב ר"ח בתשובה משנת תקע"ח: "והיות דרכינו לראות כל דין עפ"י מקורו מהש"ס" (שו"ת בית הלוי, ח"א, דף פא א).

53 נה"ח, שעד ד, פ"ז. וראה שם, פ"ד; ר"ח, לד ב.

54 נה"ח, שם, פ"ו.

55 שם, פ"ז.

מתיר ר"ח להפסיק בעבור חיזוק היראה אשר קיבל על עצמו הלומד קודם לתחילת לימודו. יראה זו משולבת בהשקפתו, הנידונה לעיל, אודות לימוד תורה לשמה. לכך יש לצרף את אזהרתו כי בעת הלימוד אסור לאדם לחשוב על עליתו הוא וטיהור גופו ונפשו<sup>56</sup>. במק"א שב ר"ח ומדגיש את מקומו המישני של לימוד היראה: „ולערך בט"ו שעות תורה די בה' מינוטין יראה"<sup>57</sup>.

הדרכות נוספות ללומד התורה מצויות בקטע שכתב ר"ח לבנו ר' יצחק<sup>58</sup>. הוא מדגיש כי יש ללמוד בזריות ובחשק, שכן „מה שלומדים בעצלות כל היום יכולים בזריות בכמה שעות ללמוד כן". האדם חייב להגות בד"ת בכל אשר יפנה „ורק לדקדק בישוב הדעת בפעם אחת ועי"ז נזכור אי"ה". ועוד, אשר יקשה בראשונה יובן בעת החזרה. יש „לאחוז בסברא ישרה" ולהתרחק מסברא שאינה לאמיתה של תורה „אף אם מחודדת". כך היא דרכם של הראשונים והאחרונים. ר"ח מדגיש שיש להשיב בנחת<sup>59</sup> לכל לומד, גם אם סברתו אינה נראית. לבסוף קורא הוא להקפיד על הנהגות מוסר שונות.

דומה כי עיקר ההדגשה הינה, לבד מהחובה ללמוד תורה בהתמדה, שלא ללמוד בפלפול. ניכרת בכך השפעת דרך הלימוד של הגאון המבוססת על ניתוח ענייני של הטכסט והבנתו כפשוטו, במקום הפלפול האסכולוטי שהיה מקובל בתקופה זו.

## ה. תפלה

(א) מהותה

בצד טענת המתנגדים כי החסידות הביאה לביטול תורה, קבעו הם כי תמורה לכך מצאה החסידות ב„עבודה זו תפלה"<sup>60</sup>. מקומה המרכזי של התפלה במשנת החסידות מוצאת ביטויה בכתבי ראשי החסידות. לדוגמה, על הבעש"ט מסופר כי

56 שם, שער א, פכ"א. — והשווה לכך את גישתו לגבי מעמדו של האדם בעת התפלה להלן פ"ה סעיף (א).

57 ר"ח, ד ב. וראה לעיל סעיף (4). אגב, שיטה זו ללימוד היראה נשנית על ידו במק"א. כאשר חש לומד התורה שבדבר אחד מתגבר עליו היצר הרע, אז מוטלת עליו חובה ומצוה „ללמוד כמה פעמים בשברון לב" ענינים אלה בספרי מוסר, עד שיכניע את לבבו. בסמוך לכך קורא ר"ח „לבעלי בתים העוסקים תמיד במשא ומתן ללמוד ספרי מוסר". מתוך כך יגיעו ללימוד גפ"ת ואגדה (אורחות חיים, סימן נט).

58 פירסמו ר' שאול חנא קוק, בספרו „עיונים ומחקרים", ח"ב, עמ' 359—360. הוא מציין כי העתיק את הקטע בימי ילדותו מתוך כ"י של זקנו ר' בער מאוטיאן.

59 טעם לכך ניתן למצוא בהסברו של ר"ח לאימרה „ולא הקפדן מלמד": „כי אם ישאל פעם אחת ויכעס עליו אז לא יוסיף לשאול ממנו כי יתבייש. וגם באותו פעם לא יקבל השואל את דבריו" (ר"ח, טו א). אחד מתלמידיו מעיד משמו כי לימוד משניות הינו סגולה להתמדה, וכי על הלומד להתרגל ללמוד ח"י פרקים בכל יום (שערי רחמים, סימן כג).

60 ראה למשל: איגרת מקהלת ווילנא, משנת תקל"ב, „העבר", ח"ב, עמ' 10.

הנשמה אמרה לו שזכה לגילויים עליונים לא מפני שלמד הרבה תורה: „רק משום תפלה שהי' מתפלל תמיד בכונה גדולה“<sup>61</sup>.

גם בענין זה שב ר"ח ומעלה את עמדתו בדבר מקומה העדיף של התורה: „אל תעש תפלתך קבע כי הכל רק עראי נגד התורה“<sup>62</sup>. הווה אומר, אין להעמיד את התפלה במקום מרכזי, שכן היא משנית בחשיבותה לגבי לימוד תורה. ר"ח הקדיש מקום לבירור מעמדו של המתפלל. בעת התפלה עליו למאוס בגופו, עד אשר תהא רק נפשו פעילה. כך יגיע לדרגה שיהא נטול חושים, והוא מבני עליה למעלה“<sup>63</sup>. ההבדל בין גישתו לבין גישת החסידות הוא בהבנת תכליתה של התפלה. בעוד שהחסידות מדגישה את הדביקות, קובע ר"ח: „ענין התפלה היא מסירת נפש להקב"ה כענין הקרבן“<sup>64</sup>. על האדם להיות מוכן למסור את נפשו בעת התפלה. ומהי מהותה של „מסירת נפש“ זו? במק"א מסביר ר"ח כי הן בתפלת היחיד והן בתפלת הרבים אסור למתפלל לכוון צורכי עצמו, אלא התפלה הינה „צורך גבוה“. המתפלל יכוון שהקב"ה יתמיד בהשפעת ברכתו וקדושתו<sup>65</sup>. לענין זה מצורפת הערה עקרונית. ראוי שהמתפלל יכוון את כל מעייניו לבורא „כאלו אין שום מציאות בעולם כלל“. אמנם, המחבר יודע: „בפרט בדורות הללו כמעט בלתי אפשר להתפלל בתמידות בזאת המדרגה הגבוהה“. ר"ח מגלה גם בענין זה מתינות. לדעתו, מתפלל אשר ישתדל תמיד לטהר את לבו עשוי להגיע לכך שלעתיים תהא תפלתו במדרגה זו<sup>66</sup>.

המתנגדים טענו נגד הקמת מניניהם הנפרדים של החסידים, וכן אודות צורת תפלתם ושנוי הנוסח<sup>67</sup>. ר"ח העלה דברים דומים: „יותר טוב להתפלל בלשון תחנונים ובנחת מהתלהבות ברעש“<sup>68</sup>. התנועות בתפלה נועדו רק כדי למנוע את האדם מלהרדם<sup>69</sup>. בענין התפלה ונוסחה יש לילך אחר הרוב „משום לא תתגודדו“, שכן „מפירוד המנהג נעשה פירוד לבבות“<sup>70</sup>. בכך רומז ר"ח למחלוקת החריפה בין החסידים לבין המתנגדים.

61 כתר שם טוב, עמ' כד.

62 ר"ח, יז א. וראה בדומה לכך, נה"ח, שער ד, פכ"ו.

63 שם, שער ב, פי"ד. על רעיון זה חוזר: שם, פי"ח. ר"ח טוען כי הזוכה למימוש המשאלה הקודמת לשמונה עשרה: ד' שפתי תפתח „יוכל להיות גופו כאבן דומם וכאלם לא יפתח פיו, רק שהוא ית' יפתח שפתיו“ (שם, פ"ח).

64 ר"ח, ה א.

65 נה"ח, שער ב, פי"ב. — וראה: שם, פי"א.

66 שם, שער ג, פי"ד. ברו"ח קובע ר"ח כי „בעוה"ר אין אנו יודעים את עוצמת מהותה של שעת התפלה, ונחזיק טובה לראשנו דמעצמו כרע במזדים“ (יז א). וראה: נה"ח, תוספת לשער ג, פ"ו.

67 איגרת מקהלת ווילנא, משנת תקל"ב, „העבר“, ח"ב, עמ' 10; איגרת לקהלת בריסק, שם עמ' 22; איגרת מקהלת ווילנא, שם עמ' 23.

68 אורחות חיים, סימן כח.

69 שערי רחמים, סימן יח.

70 אורחות חיים, סימן לז. — אגב, היה נפוץ סיפור כי אחד החסידים אמר לר"ח

## (ב) התנגדות להתבוננות כספירות

ר"ח יצא בחריפות נגד הדעה הקובעת כי על המתפלל לרכז את מחשבתו בזמן התפלה ב"ספירות". לדעתו תפלה מסוג זה הינה "עבודה ללא אלוקי אמת וקיצוץ נטיעות"<sup>71</sup>. כן רואה הוא בהתבוננות רבה "בענין מקומו של עולם", אשר עשויה להביא לידי טוהר הלב לתפלה משום "סכנה עצומה"<sup>72</sup>.

## (ג) חובת המתפלל

הבעש"ט קבע, כי המתפלל וכן לומד התורה "ידביק מחשבתו באור א"ס שבתוך האותיות"<sup>73</sup>. כלומר ע"י התבוננות רוחנית מרוכזת באותיות עשוי האדם להעלות את האור הגנוז בהן, וכלשונו של הבעש"ט: "שהוא אור פני מלך חיים", ולדבק את מחשבתו בהן. מכאן, שלא מובנה של המלה הוא העיקר, אלא חשיפת האורות השקועים בה. ואכן טענו המתנגדים כי לדעת החסידים "ח"ו לכוון פירוש המלות" בתפלה<sup>74</sup>.

לדעתו של ר"ח עיקר חובתו של המתפלל הוא כי יבטא בשפתיו כל מלה ומלה, ואם הסתפק בהרהור הלב אודות תיבות התפלה לא יצא ידי חובת תפלה<sup>75</sup>. עליו לצייר במחשבתו את המלה על אותיותיה, ולכוון כי על ידי מלה זו יצליח להרבות את כח הקדושה. שכן לכל מלה תפקיד משלה<sup>76</sup>. ר"ח מדגיש כי גם מי שביטא את המלים בלא מחשבה וכוונת הלב, אינו מצוי אמנם במדרגה הגבוהה, אך תפלתו "אינה לריק ח"ו ויוצא בה י"ח"<sup>77</sup>.

שהשינויים אשר הכניסו החסידים בתפלה הם הכרחיים על פי חכמת הנסתר, וכוחם יפה בשעת קבלת התפלה במרומים. על כך השיבו ר"ח: אם רק בשביל זה נעשו השינויים, מוטב שניהם (ר' חיים והצדיק) לא יתפללו, ובלבד שיהא שלום (רי"א קאמעלהער, דור דעה, ח"א, ירושלים תרצ"ה, עמ' קלז). גמסר כי אמר לתלמידו ר' ישראל משקלוב, שנסע לקהלת ספרדים (חסידים) שלא ישנה ממנהגם ויתפלל כמותם (שערי רחמים, סימן כה; הוראה זו זהה עם ההלכה הפסוקה).

71 נה"ח, שער ג, פי"ד. הפולמוס בענין התפלה לספירות נמצא כבר בספרות הקבלה. ראה בספר: "עבודת הקודש" לר' מאיר ו' גבאי (ירושלים, תשי"ד), חלק העבודה, פי"ג.

72 נה"ח, שער ג, פ"ב-ג.

73 כתר שם טוב, עמ' קפז.

74 איגרת מקהלת ווילנא, משנת תקל"ב, "העבר", ח"ב, עמ' 11.

75 נה"ח, תוספת לשער ג, פ"ה. ובדומה: שם, שער ב, פ"א.

76 שם, שער ב, פי"ג, ובדומה לכך: אורחות חיים, סימן מא, ר"ח מעיר כי ברור "שלא כיונו אנשי הכנסי' הגדולה על הנראה מפשרטי פי' המלות לבד" (נה"ח, שם, פי"א). לגבי המתפלל, המוכן למסור את נפשו, קובע ר"ח כי עליו למסור את נפשו (ראה לעיל סעיף (א)) עד שירגיש שכל תיבה שהוא מוציא מפיו היא חלק מגפשו (רה"ח, ה א). וכך גם לגבי כל דיבור של האדם (שם, פי"ד), ואילו כל תיבה הנאמרת בשעת לימוד תורה — נחצבת אז כ"להבת אש מפיו יתב' כביכול". על הלומד לחוש כאילו מקבלה עתה במעמד הר סיני (שם, שער ד, פכ"ה).

77 שם, תוספת לשער ג, פ"ה.

לכך הוסיף הוראות מעשיות הוהות עם ההלכה הפסוקה. אכן, גישה זו המלמדת זכות על המתפלל ללא כונה זהה ליחסו האמור כלפי לומד תורה לא לשמה.

(ד) זמן התפלה

הטענה כי החסידים אינם מקפידים להתפלל בזמן אשר נקבע בהלכה, נזכרת בכתבי המתנגדים<sup>78</sup>.

ר"ח רואה בהכנות הרבות קודם לתפלה, שתכליתן טיהור המחשבה לצורך דביקות בבורא, משום הסתת היצר. המתפלל יהא כה טרוד בהכנת המצוה, עד אשר יעבור זמנה של התפלה (ר"ח מוסיף כי הוא הדין לגבי כל מצוה אשר יש לקיימה עד שעה מסויימת). המתפלל יתפתה לחשוב כי מצוה שנעשית בכונה עצומה ובקדושה שלא בזמנה: „היא יקרה מקיום המצוה בזמנה, ושלא בכונה“. ועוד, היצר עלול להדיח את האדם לעבור על מועד התפלה גם בגלל „דברים בטלים“. ר"ח מביא דוגמאות מכמה מצוות אחרות כדי להוכיח שאיהור הזמן הקבוע לצורך הכונה — פסול. כגון: חובה לאכול כזית מצה בליל הסדר עד חצות גם ללא כונה. המתרגל לאחר את זמן התפלה או המצוה עלול להגיע לידי „הריסת כל התורה בכללה ר"ל“<sup>79</sup>.

לדברים אלה מצרף המחבר עדות אישית. הוא ראה „רבים אשר יחפצו קרבת אלקים — הכונה, כאמור, לחסידים — „שהורגלו בזה זמן כביר עד שכמעט נשכח מהם זמן תפלת המנחה שקבעו לנו רז"ל, ואדרבה נקבע בלבם מרוב ההרגל, כמו דין והלכה, שתפלת המנחה עיקרה אחר צאת הכוכבים, וכשאדם אומר לחברו: נתפלל תפלת מנחה, הוא משיבו: נראה ונעיין אם כבר נראו הכוכבים ברקיע“<sup>80</sup>.

## ס כ ו ם

(א) תמונה ממצב החסידות בזמנו של ר"ח

על פי כתביו של המחבר ניתן לגבש תמונה של מחנה החסידים אשר ניגלתה לעיניו. העיסוק הרב בחכמת הנסתר הביא לכך שפשוטי עם סברו: „בכל מקום הוא אלוקות גמור“. החסידים הקנו לכלל את הסברם בדבר לימוד תורה לשמה, כאילו הכונה לדביקות. היה חשש כי עלול להיווצר מצב של ביטול תורה, שכן הדורשים ללמוד תורה לשמה בראותם שאינם יכולים ללמוד בדביקות מהמדת לא התחילו ללמוד, וכך ביזו את הלומדים שלא לשמה.

החסידים השקיעו ראשם ורובם בלימוד ספרי יראה ומוסר. הדברים הגיעו עד לכך שר"ח ראה באחד הפלכים כי בבתי המדרש שלהם יש רק ספרי מוסר, בעוד שלא היה כלל ש"ס.

החסידים קשרו עצמם בצדיק. הם פרשו מהכלל בייסדם מנינים נפרדים ובכך ששינו נהגים בתפלה וכן את הנוסח. תפלתם היתה בהתלהבות וברעש. בשינויים

78 ראה איגרת מקהלת ווילנא, משנת תקל"ב, „העבר“, ח"ב, עמ' 11.

79 נה"ח, חוספת לשער ג, פ"ד.

80 שם, פ"ח.

אלה הביאו לידי „פירוד הלבבות“. הם איחרו את זמן התפלה. באחד המקומות ראה כי ההסידים מתפללים מנחה עם צאת הכוכבים.

(ב) עיקרי השקפותיו של ר"ח

ר"ח חוזר ומדגיש בכתביו את החשיבות המכרעת הנועדת ללימוד-תורה, ואת חובתו המתמדת של כל איש ישראל להרבות בכך.

העולמות קיימים רק „ע"י הבל פינו והגיונו" בתורה.<sup>81</sup> לתורה קדושה נצחית, בעוד שליתר המצוות קדושה ארעית, והן שופעות את חוסנן ממנה. לומד התורה לשמה, בעיון ובהתמדה ומתוך מטרה להקפיד על שמירתה מצוי במדרגה עליונה. ר"ח מעורר על יחס החיבה שיש לגלות כלפי הלומד תורה שלא לשמה, שכן בדרך זו עשוי להגיע ללימוד לשמה (כאמור, מציין ר"ח פעם את הלימוד לשמה „לפנים משורת הדין“). כן כתב הוראות מעשיות ללומד התורה. אגב כך דוחה הוא את הסברה של החסידות לגבי לימוד לשמה, לשם הדביקות, ומתריע על ירידת התורה במחנה זה וכן על הסכנה כי עלול להיות דילדול מוחלט בשורות ת"ח ורבנים.

ר"ח טוען נגד העמדת לימוד יראה ומוסר כעיקר, שכן מקומו מישני לעומת לימוד תורה. לפיכך יש להקציב לכך זמן מועט. ר"ח מחייב לימוד זה בעיון — את תלמידי-החכמים שמתגבר עליהם יצרם, או את בעלי-הבתים הטרודים בפרנסתם. העיון ההמוני בחכמת הנסתר, עלול להביא לידי הריסת יסודות התורה. ר"ח גיזק הרבה, בעיקר בנה"ח לדברי קבלה. הוא החשיב מאד את חכמת הקבלה, ובעיקר את תורת האר"י.<sup>82</sup> אך בעוד שהחסידות אשר נשענה על תורה זו הביאה לידי פוסלריזציה של יסודות קבליים, טוען ר"ח כי העיסוק בכך הותר רק ליחידי סגולה נבחרים. כן יוצא הוא נגד ההתקשרות בצדיק.

אסור לשנות פרט כלשהו מפרטי מעשה המצוה, שכן אין אנו יודעים את סודם וטעמם של המצוות. מה עוד שהעולמות מתנהגים ע"פ מעשי האדם. יתר על כן, ר"ח קובע כי החלק העיקרי בכל מצוה הוא „חלק המעשה" שבה. ואילו — ובכך מבטא את אחד הנדבכים המרכזיים בהשקפתו — „טהרת המחשבה אינה אלא מצטרפת למעשה" <sup>83</sup>.

החסידות מעמידה במקום מרכזי את התפלה. ר"ח טוען שגם התפלה משנית בתשיבותה לעומת התורה. נאמר בשמו: „שכל תפלתו מעודו הי' נותן עבור דין אחד מחודש בגמרא" <sup>84</sup>.

החסידות רוממה את האדם הפשוט בכך שהורתה לו את הדרך להתקרב לאלוקים המצוי בכל מקום. המתנגדים גלחמו בחסידות מתוך ששללו את דרכה

81 שם, שער ד, פי"א.

82 אורחות חיים, סימן סא. במק"א פורטו משמו ספרי הקבלה אותם יש ללמוד (שערי רחמים, סימן כד).

83 נה"ח, תוספת לשער ג, פ"ה.

84 אורחות חיים, סימן מח. גישה זו הינה היפוכה המוחלט של המובא בשבתי הבעש"ט בשמו של ר' יעקב יוסף: „נקל לו לומר עשרה חילוקים מלהתפלל שמונה עשרה אחת" (עמ' קא).

ודבקו בישן, בלא שהציעו תוכנית משלהם אשר תענה על שאלות הזמן שלפתרון נחלצה החסידות. דומה שר"ח פתח אופקים חדשים בפני כל אדם. הלומד תורה לשמה מצוי בקדושה עליונה, וביכולתו: „להעמיד ולקיים את העולמות“. לימוד לשמה הינו משימה קשה, אך די בפרק זמן קצר בו נלמדה תורה לשמה כדי לקדש את כל התקופה הארוכה בה נלמדה תורה שלא לשמה. (יסודה של הישיבה בולוויץ, היווה כהנגד להתפשטות החסידות, וכן טופחה בה דרך הלימוד לפי שיטת הגאון).

כך גם בקיום המצוות. אף מקיים המצוה אשר לא ידע סודות כוונתה, יביא לתיקון העולמות. אמנם מדרגתו תהא פחותה מזו של היודע את טעמי המצוות. הוא הדין בתפלה. גם מתפלל, שלא צירף לתפלתו את כוונת הלב, יוצא ידי חובתו — למרות שאינו נמצא במדרגה הגבוהה.

הוזה אומר, ר"ח מציג את הדרישה הקיצונית, אך מתחתיה מעמיד הוא שלב ביניים — אליו קל יותר להגיע. גם המצוי בו יוצא ידי חובתו.

איגרותיו של הגאון<sup>85</sup>, מהשנים תקנ"ו/ז, מנוסחות בחריפות רבה ומכילות קריאה לרדוף ולהכניע את החסידים. באיגרת משנת תקנ"ז קבע כי אין אפשרות למנות את כל סטיותיהם של החסידים, שכן: „תלאה הויד ולא יספיק נייר“. בכל אופן מזכיר הגאון את התהומים הבאים:

(א) החסידים גילו פנים בתורה שלא כהלכה בפסוק כבוד את אביך וכו'. נראה שהכוונה בכך להידושים שקבעו החסידים במנהגים שונים בהלכה, לעומת המקובל אצל אבותם.

(ב) החסידים רועמים בקולם. יתכן שכוונתו לטענות בדבר דרך החסידים בתפלתם, וכן התנהגותם הרעשנית. טענות ממין זה מצויות, כאמור, בכתבי המתנגדים.

(ג) החסידים טוענים: „כל דבר שבקדושה כי לא טהור הוא“.

(ד) הגאון מגנה את תפיסתם: „ומללו אלה אלהיך ישראל כל עץ וכל אבן“.

(ה) את מנהיגי החסידים מכנה הגאון „הרועים הרעים“. הוא קובע שהם „בדו מלבם משפט חדש ואולפין חדת“, ואותם היקנו לתלמידיהם. בכך מביאים לחילול שם שמים.

כמה מן המוטיבים הנזכרים באיגרת הגאון חוזרים בדברי ר"ח, ובהם: גישתם של החסידים לתורה, תפיסתם על נוכחות האלוקות בכל, השינויים שקבעו בנוהגים שונים בהלכה. המעיין ימצא כי ר"ח מעלה נקודות נוספות. אך כאמור ציין הגאון שאין אפשרות למנות את כל „מעלליהם“. ברב, הנימה הפולמוסית הקיצונית השלטת באיגרותיו של הגאון, למשל: „לא יחמול איש עליהם ולא יחנם ולתת עדת חנף גלמוד, והשומע להם ימתח על העמוד“, געדרת בכל כתביו של ר"ח. יתר על כן, קביעתו המרכזית של הגאון כי החסידות יצרה: „משפט חדש“ — אף היא אינה נזכרת ע"י ר"ח. הוא מעיר על פרטים שונים בהם לא נהגה, לדעתו, החסידות כשורה. אכן, ביחסו הכללי כלפי החסידות ניתן למצוא סימנים של

85 נדפסו ע"י ר' ישראל לייבל ב: ספר ויכוח, וארשא תקנ"ח, דף ד ע"ב, דף ה ע"ב דף ו ע"ב.



מתינות. ר"ח יודע שכוונת החסידים לשמים, אם גם דרכם אינה נכונה. באיגרת של ר' שניאור זלמן מלאדי, משנת תקע"א<sup>86</sup>, נאמר: „והנה בהיות הרב הגאון מהר"ח נ"י אב"ד דקי' וואלאזין במדינתנו בשנת תקס"ג שמעו מפיו כמה נגידי מדינתנו שאינן מאנ"ש כלל וכלל. שאמר בשם רבו מובהק הגאון המנוח החסיד ז"ל שאין שום איסור בשחיטת סבינים מלומשים עפ"י הדין השנוי בגמרא ופוסקים. רק אם יצא איסור מפיו ז"ל אינו אלא הרחקה מאנ"ש, כמו שאר הרחקות וגזרות שיצאו כשנגה מלפני השליט בשנת תקל"ב כעל אפיקורסין ממש, שהן מן המורידין, ושלא להתחתן כו'. והכל עפ"י השמועה מפי אנשים כשרים ונאמנים".

מכל מקום יש להדגיש כי בארבע המקומות<sup>87</sup> בהם משרטט ר"ח בהרחבה את דמותו של הגאון ואת יחסי ההערצה העמוקים שהוגה הוא כלפי רבו, אין הוא מזכיר כלל את התנגדותו של הגאון לחסידות.

אגב, ר' פנחס בן ר' יהודה מפלאצק, מתלמידיו המובהקים של הגאון<sup>88</sup>, מעלה בספרו „כתר תורה", טענות מרכזיות שהועלו גם ע"י ר"ח. להלן קביעותיו היסודיות:

(א) תורה מול תפלה: „איך תהיה להתפילה, שהיא במקום עבודה, חשיבות נגד התורה לעזובה ולהסתפק בתפילה... ואל יעלה בדעתך שהיא עיקר העבודה ואין עבודה זולתה אלא שהיא גם כן נקראת עבודה"<sup>89</sup>.

(ב) תורה קודמת לקבלה: „וזוה לך כלל גדול. שאין לך דבר שמשבר הקליפה כמו לימוד ופלפול הגמרא<sup>90</sup>, ואין לך דבר שמקרב אל הדביקות כמו לימוד הקבלה. ואם כן צריך האדם לשבר הקליפות וייגע בתורה שבעל פה תחילה שנים הרבה"<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> האיגרת הופנתה אל רבני וראשי קהלת ווילנא. נדפסה בספר: איגרות בעל התניא ובני דורו, בעריכת ר' דוד צבי הילמן, ירושלים תשי"ג, איגרת רי"ז, — ההדגשים במקור. רש"ז מלאדי מציין אכן כי עדות זו של ר"ח בדבר גזירות הגאון נגד החסידות זו היא „עפ"י השמועה מפי אנשים כשרים ונאמנים". ספק רב אם אפשר לקבל את עדותו של יוסף ליטוון בשם אביו: ר"ח סירב לאחר פטירת הגאון לחתום על חרם נגד החסידים. כשנשאל, ע"י חבריו, איך הוא פורש משיטת רבו, ענה: שרבו הגאון היה מלאך אלוקים ממש, אבל על שחיטת יהודי צריכים לציווי מפי הקב"ה בכבודו ובעצמו. והביא ראיה מעקדת יצחק (אחר הקלעים באו התותחים, „הדואר", כרך מא (תשכ"ב), גליון כ"ב באיר). אגב, על נסיון של החסידים לפגוע בר"ח עקב התירו נישואי יבם, מספר ר' יעקב הלוי ליפשיץ, בספרו זכרון יעקב, ח"א, פפד"מ 1924, עמ' 15—16.

<sup>87</sup> הקדמות ל: ירושלמי שקלים עם הגהות הגאון; ביאורי הגר"א על שו"ע או"ח; ספרא דצניעותא, וכן בכרוז על דבר יסוד ישיבת וולוז'ין.

<sup>88</sup> על קרבתו לגאון ראה בהקדמה לספרו: כתר תורה, ירושלים תרנ"ו. עיקר העיון בספר מוקדש לבירור מעלת התורה ושכר לומדיה. אגב כך, מבקר המחבר את השקפות החסידות.

<sup>89</sup> דף ח ע"א.

<sup>90</sup> בכך יש לראות דחית התנגדות החסידות לפלפול. ר' יעקב יוסף מביא כדוגמה לסוג לימוד נחות את „הלומד בפלפול" (תולדות יעקב יוסף, פרשת בהעלותך).

<sup>91</sup> דף יא ע"א.

(ג) דביקות משולבת בלימוד תורה: „הדביקות והמדות הוא עיקר גדול. אבל אל יעלה בדעתך שתגיע לדביקות או למדות זולת התורה... היא היא הדביקות האמיתית”<sup>92</sup>.

(ד) לימוד תורה שלא לשמה: „והאמת לא אכחיד אמרי קדוש שצריך האדם ללמוד לשמה. אבל אין מבוא ללמוד לשמה כי אם מתוך שלא לשמה... ואיך יהיה איסור ללמוד שלא לשמה... הלואי שיעזבו אותי ולא ילמדו בשבילי אלא למען יטב להם ולבניהם עד עולם. כי האור שבה יחזירם למוטב ללמוד לשמה”<sup>93</sup>.

(ה) תמצית תפיסתו מובעת בקביעה כי כל המצוות בטלות מפני קיום מצות תלמוד תורה: „וזה לך הכלל כל מצות הגוף וכן כל מצוה שזמנה קבוע ושעתה עוברת זה לא צותה התורה לסור ממנה או לבטלה חס וחלילה... אבל לחפש מצות ולהניח תלמוד תורה אין לך מצוה בתורה החשובה ממנה”<sup>94</sup>.

ר' פנחס נגע גם בנוהגים הבאים של החסידים בתפלה:

(א) זמן תפלה: „קבעו לה חז"ל לתפלה זמן חיובא זיתד במקום נאמן שלא תמוט לעולם וצו להזהר בה מאוד וכל העובר על דבריהם חייב מיתה”<sup>95</sup>.

(ב) מנינים נפרדים: „ואוי לעינינו שכך רואות שנמנעו כל החכמים מלבוא לבית המדרש, וכל אחד בונה במה לעצמו ומתפלל ולומד בבית מנינו”<sup>96</sup>.

92 דף י ע"א.

93 דף טו ע"א. בסמוך לכך מובאים הסברים למושג לימוד לשמה: „ודע כי כוונת לשמה הם ג' כוונות. הראשונה העולה על כולם היא שיכוון בלמודו כמו שמכוון בכל המצות והיא לעשות נחת רוח ליוצרו... הכונה השניה שאם יאמר הריני לומד כדי שיביאני הלימוד לידי יראת השם... הכונה הג'... אלמוד בכדי שאזכה לעולם הבא... והרי אף אם למד שלא לשמה בשביל הכבוד וכדומה... ואם ירצה אחר כך לבחור בטוב הרי מוכן ומזומן לפניו כל דיני התורה, ואם כן עשה פעולה גדולה בלימודו” (טו א—טז א).

94 דף ה ע"ב.

95 דף ח ע"א.

96 דף טו ע"א.

הגאון רבי יהושע השיל לבוב זצ"ל

## תשובה בדיני פועלים

מובא לדפוס מתוך כ"י ע"י הרב אברהם ביק (שאו"ל)

בשנת תרפ"ב (1922) פירסם הרב ר' צבי הירש הלוי הורוויץ ז"ל, רבה של דרזדן, מחבר ספר "כתבי הגאונים" "תולדות משפחת לבוב"<sup>1</sup> בה גילה שאחד מענפי משפחה זו היה הגאון מזקני הרבנים באשכנז, רבי יהושע השיל לבוב, רבה של הקהלה העתיקה בגרמניה, טרייר על נהר מוזל, ולאחרונה רבה של אנספאך וכל מדינת שוואבאך, שהשנה (כ"ט טבת) מלאו מאתיים שנה להסתלקותו, (נפטר תקל"ב).

רבי יהושע השיל שהיה נכדו, בן-בתו של הגאון והנודע ר' יוסף שמואל מפראנקפורט, בעל "מסורת הש"ס" (הנדפס בכל הוצאות תלמוד בבלי)<sup>2</sup>, היה בנעוריו דיין במיץ האלזסית ואחרי כן מילא מקום אביו הגאון ר' אהרן לבוב, כאב"ד ור"מ טרייר עד שנת תצ"ג, שאז נתקבל לרב ואב"ד באנספך וכל מדינת שוואבאך.

רבי יהושע השיל נתפרסם כגאון בר-סמכא בדורו. הוא החליף שאלות ותשובות עם גאוני דורו: רבי יעקב פפרש מפראנקפורט בעל "שב יעקב"<sup>3</sup>, רבי יעקב רישר ממיץ בעל "שבות יעקב", רבי יעקב יהושע פלק מפראנקפורט בעל "פני יהושע"<sup>4</sup> ורבי מאיר אייזנשטאט מפרוסטיץ בעל "פנים מאירות"<sup>5</sup>. הוא התפרסם בתשובותיו בספר הידוע "אור הישר" אודות הגט ההיסטורי מקליבה, שסביב גט זה התעורר פולמוס ברוב קהלות ישראל במערבה ומזרחה של אירופה. כידוע פרצה מחלוקת כאשר הבית-דין של קהלת פראנקפורט התנגד להחלטת בית דינה של קליבה ופסל את הגט. יצאו נגד פסק דין פראנקפורט רוב גאוני פולין ואשכנז. שדבריהם התפרסמו ב"אר הישר"<sup>6</sup>.

בשתי תשובות ארוכות מאת רבי יהושע השיל המשתרעות על י"ג עמודים, צידד רבי יהושע השיל במתן תוקף לגט, וכנראה היתה דעתו מכריעה להיתר הגט, שכן הוכתרו בהם בתוארים כאלה: "ויצא חוטר מגזע ישישים ועמו ספר מלחמות... הגאון הגדול, יהושע ראש לכובשים מלא רוח חכמה ובינה... מברר ומלבן הילכתא בכחא דהיתירא פניו כפני לבנה, שפתיו שפתי דעת וכאן מצוות קריאה ומצוות כוונה"<sup>7</sup>.

גם במחלוקת ההיסטורית הידועה בין הגאונים ר' יעקב עמדין זצ"ל ור' יהונתן אייבשיץ זצ"ל נטל ר' י"ה חלק ונמנה עם מתנגדיו יחד עם הגאון בעל "פני יהושע" — של הגאון הרי"א.

H. Horowitz, Die Familie Lwow. Monatschrift des Judentum, Vol. 74 1  
p. 487—495.

2 ראה שם וב"כתבי הגאונים", פיעטרקוב תרע"ב עמ' לו.

3 ראה ב"שב יעקב" סימן נ"ג: "ראיתי דבריו הנעימים בדעת חכמים וכתבונה מווקקים", וב"פנים מאירות" חלק אורח חיים סימן ל"ב: "האשל אשר ברמה ידידי וחביבי זקן הדור, המאור הגדול".

4 פני לבנה סימנים ט, כ"א.

5 ראה סימנים ל"ב ונ"ג ב"אור הישר", אמסטרדם תקכ"ט.

6 ראה הערה 5. 7 שם נ"ג.

מלבד שאלותיו ותשובותיו והשגותיו שנתפרסמו בספרי גאוני דורו, השאיר אחריו ריה"ל ספר גדול שאלות ותשובות "פני לבנה", המכיל פ"ט תשובות, בו דן בשאלות החברה ביחוד בעניני סכסוכי הקהלות ובהלכות אישות. את גדלותו של המחבר כאחד מעמודי ההוראה בדורו אפשר לראות מתוארי התשובות<sup>8</sup>, וגם מההספד שערך עליו הגאון ר' יוסף שטיינהארט בעל "זכרון יוסף" ז"ל אב"ד בפיורדה: "ראוי עליו מספד מר ולקונן על פטירתו, פניו פני יהושע כפני לבנה"<sup>9</sup>.

#### גזע ישישים וענפים כרותים

במאמרו המקיף על תולדות משפחת לבוב, גילה הרב צבי הורוויץ שרבי יהושע השיל היה אבי סבתו של מיסד הסוציאליזם, המומר קארל מארכס.

את מקומו של הרי"ה מילא בנו הגאון ר' אברהם משה לבוב<sup>10</sup> עד לפטירתו בשנת תקמ"ח, ואחריו מילא מקומו חתנו הרב מרדכי הלוי מארכס, אבי יהושע השיל מארכס, עורך דין שידיעתו בתורת המשפטים העלתה אותו למרומי החברה הגרמנית בימי האמנציפציה, והוא יצא מכלל ישראל, והטביל גם את בנו בן השש קארל (מרדכי)... הנה כך ניתקה השלשלת ויהושע השיל, נכדו של הגאון שנשא את שמו, — נהיה ענף שנכרת מגזע ישישים.

יוצר הסוציאליזם המודרני היה אנטישמי מובהק. ידוע שעוד בנעוריו כתב אותו מומר ש"שחרור היהודי הוא שחרור החברה מן היהודים והיהדות" וכן השמיע דברי חרוף וגדוף על אלוקי ישראל שהוא אלוקי הממון. ייתכן שתפיסת יהדות כזו שימשה קרקע בטוחה לאותה האידיאולוגיה הרשמית של ספיחיה וספיחי ספיחיה, מלנין סטאלין עד ברז'נייב, שכל מעיינם לשבור זרוע ישראל ולהמיט כליה על היהדות.

אולם לא בענף ארות זה — שהקים שיטה מנוגדת מן הקצה אל הקצה למוסר היהדות, וזה למרות "שייתכן שמילדותו ועל פי מוצאו ינק מחלב אמו עסיסה של היהדות", כדברי הרב רפאל ברויאר זצ"ל<sup>11</sup> — לא בהשקפתו של זה באנו לעסוק.

להלן תשובה אחת, שזכיתי להעתיקה מכת"ק של הגאון בביקורי בהמבורג ובטרייר בקיץ התשכ"ה, המעידה על ההבדל הגדול בין הסבא לבין הנין הסורר — דומה יש בתשובה זו משום סמל נטל הפרי מהעץ, ונותק הענף מן השורש.

תשובת ר' יהושע השיל לבוב, המתפרסמת כאן לראשונה מתוך הכתב יד מעידה על גדלותו של הגאון בתורה כמורה הלכה מובהק וכפוסק הלכה בבירור דיני פועלים על טהרת הקודש.

8 ראה גם הסכמות ר' יהושע השיל על שו"ת "חכם צבי", פיורדה תקכ"ח וב"שפת אמת", בענין הקמיעות, להיעב"ץ.

9 "משבר בר", פראג תקמ"ד, חלק ההספדים.

10 ראה הסכמותיו של ר' אברהם משה לבוב על הספרים "תפתח ערוך" להר"מ זכות, מיץ תקל"ה ו"אספקלריה המאירה" להמקובל ר' משה גינזבורג, פיורדה תקל"א, וראה "גדולת יהונתן" לר"ד צינץ, חלק ב' פיעטרקוב תרצ"א המעתיק מפנקס הקהלה של טרייר ד"ה "יזכור אלקים".

11 Der juedischer Marxismus נחלת צבי, כרך ב וראה תרגום מאמרו ב"יודישע ארבייטער שטימע" — "מרקסיזם און אידישקייט" בהמשכים, לאדוש תרצ"ז, גליונות

## בענין שליח ציבור שחזר מקהלתו ועבר על השבועה \*

נדרשתי לאשר שאלוני יחידי סגולה על דבר הש"ץ שהי' משך זמן ביניהם בצפורי<sup>1</sup> שהיא ק"ק מן ארבעים בע"ב בערך, וככלות הזמן שנתקבל אצלם וקבלתו שנית בחדש טבת תפ"ה העבר על ג' שנים, רק הש"ץ התנה באותו מעמד שיהי' לו הרשות ליסע לאיזה קהלה שירצה תוך זמן הנ"ל, ונכתב בפנקס הקהל והש"ץ בא על החתום שם. והנה בתחילת סיון תפ"ה נסע הש"ץ לטבריא שהיא ק"ק מן חמשה משפחות בע"ב ונתקבל שמה לש"ץ, ונכתב הקבלה בפנקס הקהל והש"ץ בא על החתום שם ובסוף תקע כפו בפ"ש להקהל וקיבל עליו בשבועה המורה ובתק"כ ובחרם דלא למיהדר בו שלא יאחר ביאתו עם אשתו ובני ביתו להשתקע ולגור משבת נהמו תפ"ה, ובזמן היותו בטבריא נתקבל שלל אחיו ומרחמוהי במתנות ודורות כפי מיסת ידם בשפע רב, והקהל נתנו רשות להש"ץ הנ"ל לחזור לציפורי לילך אחרי אשתו וב"ב ולמהר ביאתו כפי התנאי הנ"ל, ובחזירתו לציפורי פתוהו אנשי העיר ופסקו לי' להוסיף על השכירות שהי' לו מהם מקודם, ונתרצה להם הש"ץ ופשט את הרגל לאנשי טבריא. והי' העם כמתאוננים על אנשי ציפורי שמשתמשים בפחות שבקלים, וכמדומה שנעשה להם כהיתר להתפלל עם העבריינ העובר תנאי שיש עמו שבועה וחרם על דעת המקום ב"ה ועל דעת הקהל. וכדי להסיר התלונה שלחו לרב אחד והודיעו כל המאורע ושחרו פניו להוציא להם התרה. ויהי ידיו אמונה אתם שיש לשאלה בידעי ומכירי' להתיר להש"ץ הת"כ והשבועה שיחזיקו אנשי ציפורי בשלהם וממעמקים יטיף בור יתרועע אף ישיר. והשואלים מאנשי טבריא שלחו לי העתק מתשובת הרב הנ"ל לאנשי ציפורי, אך בתעלומה תחלה וסוף את שם הרב המשיב את דבר מי יקום ואיזה מהן יכשיר וזו תשובתי.

אף שאין גוף הדבר כדאי והגון לטרותי בי דינא כי אחרי מי ירדפו חכמי ישראל כאשר ירדוף הקורא בהרים, לרומם בבית אלקיננו בנעים זמירות המזמרים ומכרתים את לב השומע כחרבות בחרפות ובגידופים בשנים ושלשה גרגרים בראש אמיר, אמירה שאינה יפה ומיחזי כמאן דאזיל לחינגא דאסור משום השמעת קול בשבת כאיסתרא בלגינא, גנאי הוא לציבור להשתמש בבת קל קולות יחדלון והמעתיר נתך ארצה באין שומע ואין קשב והקלים אינן כנגד המברך, אין זה מברך אלא מנאץ את קדוש ישראל ובודאי שגורם לעיכוב הגאולה בדור הזה שבני אדם מזולזלין בדברים העומדים ברומו של עולם וליזיל ולומר האי מאן דשקלוח לגלימא בני דינא ליזמור זמירי<sup>2</sup> ופשיטא לקורא בלי פסוק וטעם לפגם, והעובר לפני התבה לא ישא את כפיו להשמיע קול השובר את כל הגוף שהאנחה הזאת לידי חיוב חטאת העולה הוי ובשאינ קטיגור נעשה סניגור, כי אלקים יראה ללבב

\* תשובה כ"ח מספר „פני לבנה“ להגאון ר' יהושע השיל לבוב זצ"ל כת"י טריער. וספרות לוי אוניברסיטה בהמבורג. ובצילום במכון לתצלומי כת"י של הספרייה הלאומית ירושלים.

1 השמות „צפורי“ ו„טבריא“ הם שמות שאולים לשתי קהלות באשכנז.

2 עיין סנהדרין ז, ע"ב.

הדובב שפתי ישנים וקורא להגיע ליראה ומראה קול אין בו משום מעלה ועלי זאת לגבוה לא סלקי.

ובכן מהראוי הי' שאמשך ידי מזה הענין, אך מכיון שחומרי שבועה ואיסור נוגעים בזה ויש לחוש דאתו לזלזולי בשבועות ות"כ דנפיש עונשיהו, אמרתי כגון זו שומעין להשיב פעמי העני ושואל דלא לימרי מדיתבי רבנן ושתקי ש"מ דשפיר קעביד, וליפק מיני' חורבנא להתיר נדרים ות"כ ושבועה, ואמרתי שבדבר הזה ובמקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. ובתחלה אשיב על ראיותיו ואח"כ אגלה דעתי כאשר הורוני מן השמים.

תחלת דברי המתיר והמציר מיסוד וסובב על צירי ודלתי הבנין ותרעא לביתי עביד למצוא פתח לחרטה, שאם הי' יודע הש"ץ שלא נהג כשורה במה שהשכיר א"ע לטבריי' לאתר שהשכיר א"ע וקיבל עליו להיות ש"ץ בציפורי על משך ג' שנים ושיעמוד בעונש מי שפרע, לא הי' משעבד את עצמו בת"כ ושבועה וחרם בטבריי', כי במה שהשכיר א"ע לא שייך בי תו חזרה, דהא דאמרי' פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום היינו דוקא היכא שאינו רוצה להשכיר א"ע במקום אחר משום דלי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים<sup>3</sup>, אבל כשרוצה להשכיר א"ע למקום אחר או שאין לו מזונות או צרכיו כשלא ישכיר א"ע למקום אחר אינו יכול לחזור בו וכשיחזור בו מחויב לקבל מי שפרע, ע"כ הש"ץ ששכר ע"א לקהלה אחרת אינו יכול לחזור בו בשום אופן בתוך הזמן שהשכיר א"ע לציפורי, וכשחזר בו מחויב לקבל מי שפרע וא"כ הש"ץ הנ"ל כדי שלא יהא נלכד במצודת עונש הנ"ל יחזור במעשיו שעשה בטבריי' ויתחרט על הת"כ ושבועה וחרם, ועל סמך החרטה הנ"ל יתירו לו תלתא ב"ד סמיכא וינוח הש"ץ על מקומו בשלו, עכ"ל בכת"י המתיר.

המשקיף בהשקפה כל שהוא יראה שכל דברי החכם הנ"ל מופרכים והיתר נדריו פורחים באויר, ולא די שאין להם על מה שיסמכו אלא ישגם מתנגדים לש"ס ופוסקים. חדא מה שמחלק בין פועל שרוצה לשכור א"ע לאחרים לפועל שאינו רוצה להשכיר א"ע לאחרים, ע"כ ליתא, דא"כ מאי מקשה הש"ס בבא מציעא דף ע"ב ע"א ארב ומי אמר רב הכי דהלכה כרב דוסא דקסבר יד פועל על התחתונה מהא דאמר רב פועל יכול לחזור אפי' בחצי היזם, ודלמא הא דס"ל לר"ד דיד פועל על התחתונה איירי בפועל שרוצה להשכיר א"ע לאחרים או שאין לו מזונות וצרכיו כשלא ישכיר א"ע לאחרים, ורב ע"כ איירי לדעת החכם הנ"ל בפועל דמצוי בידו לפרנסתו וצרכיו ואינו רוצה להשכיר א"ע לאחרים ופועל כזה יכול לחזור בו.

ונפשי יודעת מאוד שיש לפקפק ולומר דעיקר קו' המקשן הוא שדיוקא דברייתא

3 עיין בחכמת שלמה סימן של"ג סעיף ג', שמה שפועל יכול לחזור אם באותו מעמד משכיר עצמו לאחר אינו יכול לחזור מן הראשון, ומסקנתו שבכל זאת לא מקרי עבד. בשו"ת מים חיים להגר"ח הכהן רפפורט זצ"ל הביא לפי פירוש המורחי על כי לי בנ"י עבדים וכו' שטרו של הקב"ה קודם לשטרו והש"י נתן לפועל רשות שאם ירצה לחזור וחזור, ומסיק במים חיים שאפילו אם משכיר עצמו אצל אחר יכול לחזור בו. (שו"ת מים חיים, חו"מ סי' כ"ו) — וראה, דיגי עבודה במשפט העברי" לד"ר שילס ורהפטיג (ירושלים תשכ"ט) חלק ב' עמ' 681—685.

דתני השוכר את הפועל ולחצי היום שמע שמת לו מת או שאחזתו חמה אם שכיר הוא נותן לו שכרו אם קבלן הוא נותן לו קבלנותו, מני אילימא רבנן מאי איירי שמע שמת לו מת או שאחזתו חמה דאניס כי לא אניס נמי, וא"כ הך ברייתא ליכא לאוקמא בפועל שרוצה להשכיר א"ע לאחרים, חדא דלא הי' דומה לאונס שאינו יכול לעבוד כלל, דה"ל לאשמועי' דאף בלא אונס כשאינו רוצה להשכיר א"ע אפ"ה ידו על העליונה ובהיא רבותא יותר מאונס, אלא ע"כ ש"מ דאף בשאינו רוצה לעבוד לאחרים אעפ"כ ידו על התחתונה בהא אונס, וקשה שפיר על רב.

מ"מ לבתר הך דאוקי הך ברייתא בדבר האבד שמקשי' התם ממתני' דתני כל החזור בו ידו על התחתונה לאתויי פועל דתנו כל המשנה וכל המשנה ידו על התחתונה, ולפ"ז בודאי הקו' במקומה עומדת, ולפי דברי החכם הנ"ל לק"מ דהא דמרבינן במתני' פועל דידו על התחתונה מיירי בפועל שרוצה לעבוד אצל אחרים, ורב דס"ל בחדא ופליג עליה בחדא דגם לר"ד שאני בין שכירות לקבלנות דבקבלנות אף שאינו רוצה לעבוד לאחרים אפ"ה ידו על התחתונה ובשכירות כשאינו רוצה לעבוד אצל אחרים ידו על העליונה, וא"כ למה להו לש"ס לדחוק ולומר דרב סבר כר"ד בחדא ופליג עליה בחדא או לאוקמא ארישא והסיפא בתרי מילא דאיבעית אימא כל החזור ידו על התחתונה, אלא ע"כ ליכא לחלק בהכי רק דס"ל רב פועל יכול לחזור בו איירי בכל פועל בדבר האבד ואף שרוצה לעבוד אצל אחרים, ולק"מ.

והואיל דעסקינן בסוגי' זו אזכור מה שתמוה לי בהאי שקלא וטריא על מה שבי' התוס' בריש פרקין דף ע"ה ע"ב משמע ליה בין בשכיר יום בין בקבלנות. וקשה לי האיך אפשר לומר דאיכא דנקיט אומן אף שכיר יום במשמע, אם כן מאי מקשה מהא דתני בסיפא וכל החזור בו ידו על התחתונה דאתי לאתויי פועל שהוא שכיר יום, הלא מרישא דנקט השוכר את האומנין נשמע הא, דלסברת התוס' הא דנקט אומנין אף שכיר יום במשמע, וגם לשינוי' דמוקי הא דחזור אפשר לומר דבאומנין שכיר במשמע, דלפי האיבעי אמרינן דגם ר"ד ס"ל הא דיד השוכר על העליונה והברייתא דאנוס מוקי לדבר האבד, וא"כ מתני' דקתני השוכר את האומנין וחזרו בהם ידם על התחתונה, דלפי תוס' משמע בין קבלן בין שכיר, הוי דלא כרבנן דלרבנן אפי' יד הקבלן על העליונה ולהוי זה עכ"פ יד השכיר על העליונה במתני' הלא גם לסברת התוס' בין שכיר בין קבלן על התחתונה.

ולפום דיהטא אפשר לומר דגם כוונת התוס' היא דלא אמרינן היכא דנקט אומן אף שכיר במשמע רק היכא דקבלן ושכיר כי הדדי ניגהו, ונקט אומן לו, דגם שכיר במשמע. להא דתני ברישא השוכר את האומנין והטעו זה את זה אין להם זא"ז אלא תרעומות לגבי זה דאמרי בדף עו ע"ב חזרי נמי הטעו קרי לי' דאין לבעה"ב על הפועלים אלא תרעומות, ואי על הקבלן דאינו יכול לחזור בו כשהתחיל אין לבעה"ב אלא תרעומות כשלא התחיל עדיין מכ"ש השכיר דאף כשהתחיל יכול לחזור בו לרב ובשלא התחיל אין לבעה"ב עליו אלא תרעומות, ובזה כתבו תוס' דהא דנקט אומנין גם שכיר במשמע, אבל במציעתא דתנו השוכר את האומנין וחזרו בהם ידם על התחתונה, אי לא הוי תני בסיפא כל החזור בו לא הי' מוקי האומנין שבמציעתא אקבלן רק אקבלן לחודא לפי שאינו יכול לחזור בו הוי ידו על התחתונה, אבל שכיר דאיכא למימר שיכול לחזור בו ידו על העליונה, לזה חזר ותני

כל החוזר בו וכו' לאשמועינן דהא ליתא דגם השכיר החוזר בו ידו על התחטונה. איברא כד מעיינין שפיר אי אפשר לפרש הכי, דא"כ מאי מקשי תוס' שם אחרי זה וא"ת הא דתניא לקמן בשמעתין השוכר את הפועל ובחצי היום וכו' הוה ליה למינקט תרווייהו, הא ע"כ איצטריך למינקט פועל בהדיא שהוא שכיר משום דוקא דכי ליכא אנוס, דאי הוה נקט אומן הוה מוקמינן ליה רק אקבלן דאינו יכול לחזור בו כי ליכא אנוס הוא דידו על התחטונה, אבל שכיר דאיכא למימר כסברת רב דאפי' כי ליכא אנוס הוא דידו על העליונה מש"ה נקט פועל דלדייק מיניה דכי ליכא אנוס גם השכיר ידו על התחטונה דלא כסברת רב, והשתא איכא רבותא בתרווייהו, באיכא אנוס בקבלן דידו על העליונה ובדליכא אנוס בשכיר דידו על התחטונה.

וא"ל דקו' התוס' לפי האיבעית אימא דמוקי האי דכל החוזר בו ידו על התחטונה לכדתניא וכו' והשתא במציעתא דנקט השוכר את האומנין וחזרו בהן, דידן על התחטונה לא מוקמינן כי אם אקבלן דמסתבר ולאן אשכיר דיכול לחזור בו כסברת רב, והברייתא דאנוס מוקמינן לדבר האבד לדברי הכל ובוזה שכיר וקבלן כי הדדי נהו דתרווייהו אינם יכולין לחזור בהן ואין שום אחד מסתבר טפי מאידך, וכה"ג אי הוה חזר בברייתא הוה מוקמינן גם אשכיר, וקשה שפיר קו' התוס' דהוה למיתני אומן בברייתא דמשמע תרווייהו. א"ו דמוקמינן הברייתא דאנוס בדבר האבד אף דמסתבר טפי לאוקמי בהא דידו על העליונה בדבר שאינו אבד מלאוקמי דאפילו בדבר האבד יד הפועל על העליונה, היינו משום דנקט בברייתא פועל בשכר וממילא דייקנין מיניה הא כי ליכא אנוס גם יד שכיר על התחטונה, דזה אינו כי באנוס מה היא סברת רב דשכיר יכול לחזור בו, ומש"ה מוכח לאוקמי הברייתא בדבר האבד דגם שכיר אינו יכול לחזור בו מכל מקום כי איכא אנוס ידו על העליונה, משא"כ בדבר האבד דאפילו כי איכא אנוס ה"א דאפילו שכיר ידו על התחטונה. ומש"ה נקט פועל דדייקנין מינה דכי ליכא אנוס דידו על התחטונה, וזה לא אפשר לאוקמי כ"א בדבר האבד, כיון דלית ליה סברת רב דשכיר יכול לחזור בו ומינה שמעינן נמי קבלן כי אנוס דאפי' בדבר האבד ידו על העליונה וא"כ לא קשה קו' התוס' דשפיר איצטריך למיתני פועל, כנ"ל.

והא נמי ליכא למימר דקושיית התוס' הוא לשינויי קמא דר' דוסא תרתי קאמר ורב פליג עלי בחדא וכו', ודי דאי הוה תני אומן הוה מוקמינן ליה אקבלן ובשכיר ה"מ שידו על העליונה כי ליכא אנוס כסברת רב, דאין לומר כן, דהא מתני' שמעינן זה מדתני סיפא כל החוזר בו דאתי לאתויי פועל דידו על התחטונה וסברת רב ליתא, וקשה שפיר קו' התוס', גם הא ליתא דאי הוה תני אומן לא הוה מקשינן כר"ד ובדבר שאינו אבד משום דלא מסתבר לכלול באומן גם שכיר היכא דקבלן מסתבר טפי להך מילתא כמ"ש לסברת התוס', וכיון דע"כ צ"ל מיתורא דסיפא דמתני' דאפילו שכיר ידו על התחטונה, א"כ ע"כ גם הדיוקא צריכין למימר הכי דבדלא אנוס אפילו שכיר ידו על התחטונה, וכיון דלידו על התחטונה מסתבר טפי קבלן משכיר לא ה"ל למינקט אומן, ומדלא הוה מוקמינן בדבר שאינו אבד רק הוה מוקמינן לה בדבר האבד או אין סברא לחלק בין קבלן לשכיר וכה"ג דתרווייהו למדין מאומן, ואתיא הברייתא לדברי הכל בדבר האבד דלא אניס גם רבנן מודים דידו על התחטונה, ובאניס גם ר"ד מודה דאפילו בדבר האבד ידו על העליונה,



ובאמת י"ל להתא דמשני ר' דוסא תרתי קאמר וכי דלא ס"ל לר"ד דבאנוס דידם על העליונה ורק בדבר שאינו אבד ידם על התחתונה, מש"ה נקט פועל שהוא שכיר לאשמועינן דאיירי הכא מענין דאיכא לחלק בין שכיר לקבלן זיהיינו בדבר שאינו אבד, וע"כ אתיא כר"ד וכה"ג דוקא ס"ל דידם על העליונה בדאניס, אבל בדבר האבד אף באניס ידם על התחתונה וגם על ההיא שיגורי לא קשה קו' תחוס', חדו"ק.

ונחזור ונשובה לענין הראשון לסתור הא דמחלק החכם הנ"ל מדעתו גם מהא דאיתא בפ"ק ד' י' דמשגי התם שאני פועל דכיד בעה"ב הוא ומקשי' מרב דאמר פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, ולפי דברי החכם הנ"ל קשה מאי קושי', דלמא הכא איירי בפועל שאין לו מזונות כשאינו משכיר א"ע ופועל כזה ידו כיד בעה"ב כיון דאינו יכול לחזור בו, אע"כ ש"מ שאין סברא לחלק בהכי אף דידוע שלא סגי לי' כשלא ישכר א"ע ואפי' הכי יכול לחזור בו. גם מלשון הברייתא מוכח דסברת החכם ליתא, מדקאמר כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, ומשמע דקפיד רחמנא על בעה"ב ועל השכיר, על הבע"ב שלא יהי' נקרא אדון בפני בתמידות בלתי לה' לבדו ועל השכיר שלא לעבוד לאדון אחר בתמידות בדומה לו ית', כי השכיר שמחליף עבודתו מאדון לאדון או אין עבודתו לאדון ב"ו כעבודתו לאדון הכל ית' שאינו רשאי להחליף ולהמיר אדנותו ית' באחר כל ימי חייו, וכמו כן קסבר רחמנא על האדון כי שלא יהא נקרא אדון על אחד מעם ה' בתמידות כדרך שהוא ית' נקרא אדון עליהם לעולם, בלי אדנות אחר לזולתו ית', רק שאדנות של בני"י לא יהי' רק לפי שעה שכל זמן שעבדיו רוצים לעבדו נקרא אדון עליהם, אבל כשחזרו בהם ויצאו והיו לאיש אחר תו לא מקרי אדון כי איה אדנותו ואיה ממשלתו אין אדון ומושל בלי עבדים ונמשלים ומיד הוסר המצנפת והורם עטרת אדון מהם, ואי השכיר שאין לו כדי פרנסתו כשאינו עובד לאדם יכול לחזור בו בכל זמן, אם כן בב"י לא יוסר אדנותו לעולם כשישכור שכירים כאלה כי הלא גם שכיר כזה עובד לבנ"י לעולם כדרך עבודתו למקום ב"ה, אולם כשהיום יכולים לחזור תוך זמנם ולהיות לאדון אחר או שפיר אדם ביקר בל ילין כי אף שכירי ולקיטי יכולים לפרוק עול אדנותו מעל צואריהם אף תוך הזמן שישכירם וגם הם אינם עובדים לב"י כעבודתו ית"ש<sup>4</sup>.

גם מסברא ליכא למימר סברת החכם הנ"ל, חדא דלא ידעינן עד אימתי שהשכיר אינו רשאי להשכיר א"ע לאחרים כשחוזר בו, אי נימא דנקי יהי' לביתו חבוש משך הזמן שהשכיר א"ע להבעה"ב הנ"ל שחוזר בו אם כן נתת דבריך לשיעורין דאם שהשכיר אך ורק ליום א' וחוזר בו לזה אין צריך להיות לו מזונות כ"א לחצי יום ובאם שהשכיר א"ע לשלושה שנים וחוזר בו ביום הראשון, הרי אותו שכיר צריך להיות מזונותו ג' שנים פחות יום א'. ועוד דכל פעם צריך להדר בשומא לישום את כל אשר ימצא לו אם הוא כדי לפרנס א"ע וב"ב משך זמן השכירות

4 ראה בשו"ת חוות יאיר סימן ק"ג דמפני שנאמר כי לי בני"י עבדים לא אלים קניית האדון, ובשו"ת כנסת יחזקאל, הובא בתרומת הכרי סימן של"ג, דבאמת משכיר עצמו אצל אחר אין כבר שם עבד עליו, מאחר שבידו לחזור גם מהשני ולילך לאחר, וראה שו"ת מים חיים הג"ל חלק חו"מ סימן שכו דלא חל עליו שעבוד כלל.

או לא, גם היכא אפשר לישום מעת לעת מאחר שהשער משתנה ביוקרא וזולא, ועוד ישנם דברים כאלה שאין לפרש דברי רב דפועל יכול לחזור בו כדברי החכם הנ"ל.

ובר מן הדא חזינא כמה ערבובי דברים בדברי החכם הנ"ל, שבתחילה סובב והולך שהש"ץ הוא מחוסר אמנה, כי אף דחור בו מקנין דברים בעלמא הוי מחוסר אמנה ואח"כ כתב שאם בא לחזור מחויב לקבל מי שפרע, והיא שגגה גדולה דלא מצינו מי שמחוסר אמנה משום קנין דברים שצריך לקבל מי שפרע, דבהדיא איתא בחו"מ סימן ר"ב סעיף ב' בענין המשא ומתן בדברים בנ"ל, אע"פ שאינו חייב לקבל מי שפרע ה"ז מחוסר אמנה, וה"ה כל מקום דנקט ה"ז מחוסר אמנה אין רוח חכמים גוחה הימנו שאין צריך לקבל מי שפרע.

ומ"ש דלא הוי תרי תרעא דודאי אילו הוי יודע שבק"ק צפורי יפריזו לו השכירות כמו שמפריזים לו בקהלה אחרת לא הוי משכיר א"ע במקום אחר, גם פתח זה סתום הוא מכל צד, חדא אף שהשכירות הקצוב הוא בשוה מ"מ אינה דומה עיר מצער ואנשים שבה מתי מספר שמי שרוצה אין לו ומי שיש לו אינו רוצה, לעיר אם בישראל חמש מאות בע"ב ויותר שיש להם ורוצים כי המה קצינים ונדיבים כידוע ומפורסם לכל, ושכיח שבשבת אחד הוא נוטל יותר משישמור שם שבתות הרבה, ועוד הלא אותו פעם שנתקבל בטבריי לא הוי לו בציפורי השכירות כמו שפסקו לו בטבריי ובאותו פעם הוי תרי תרעא ורוב הפוסקים ס"ל בתרי תרעי אפי' מחוסר אמנה לא הוה ברא דהזהיר התנא שיהי' הן שלא צדק שלא יהי' א' בפה וא' בלב בשעת דבריו והבטחתו שלא יהי' אז בדעתו לשנות, אבל אם נשתנה השער לאחר מכאן והוא חוזר מחמת שינוי השער אין כאן חסרון דברים. ועיין בפרישה שם בשם בעל המאור ולדעה זו סתם הב"י סימן של"ג ועיין בסמ"ע שם ס"ק א' ואף דהראב"ד והרשב"א חולקים וס"ל דאף בתרי תרעא יש בהם מחוסר אמנה מ"מ גם הם מודים בזה דאין צריך לקבל מי שפרע וכן נפסק הדין בשו"ע שם. אכן אף לפי דברי החכם הנ"ל דהעובר והחוזר מדיבורו היכא שיש עליו עונש מי שפרע הוי כאילו עבר איסור דרבנן ופסול להעיד, והשבועה אינו חל איסור דרבנן, מ"מ אין למצוא פתח בנ"ד כיון דבנ"ד לכל הדיעות אין עליו עונש כמו שהוכחנו דהשבועה חלה וכופין אותו לקיים שבועתו וכל זמן שאינו מקיים שבועתו יש עליו חרם ועונש ושבועה שקיבל מנפשי, ואין להתיר בשום אופן השבועה והחרם באשר שהיתה בפני הרבים וקיבל טובה מהם הן בנדרים והן בנדבות שנדרו ונדבו לו הן בזמן שנקבל אצלם לש"ת ואח"ז דאפי' פועל דקיבל מלאכה מבעה"ב מקרי טובה, ושבועה כזו אין להתיר לכל הדעות כדכתיב ביו"ד בסי' רכ"ה, וע"ש בטו"ז ס"ק ל', ואפי' בדיעבד אין התרתו התרה. ואין מן הצורך להביא כל הדעות בזה באשר שהכל מבואר היטב ועיין שם. ואף אי יהי' להשבועה התרה לא יפה הורה החכם הנ"ל להתירה לכתחילה שלא בפני הרבים שנשבע להם כמו שמבואר בש"ע עיי"ש. ולא אמרי דסגי אם הודיע לרבים שנדר להם שהתירו לו כהלכתא כר"ז בירושלמי דטעמא הוא מפני החשד היינו דוקא בדיעבד אבל לכתחי' אין מתירין לו אלא בפניהם.

ומדי דברי בו אזכור מה שקשה לי על הרמב"ם דס"ל בפ"ו מהל' שבועות וז"ל וכן אם נשבע ראובן או נדר שלא יהנה משמעון או שלא יהנה בו ונשאל

לחכם אין מתירין לו, וכתב הכ"מ ומפרש טעמא בירושלמי מפני החשד כלומר שלא יחשדנו שמזלזל בנדרו ואיכא מ"ד מפני הבושה כלומר שצריך שיתבייש בפניו בהתרה עכ"ל. והנה פירשו התוס' בגיטין דף ל"ה ע"ב ד"ה וליחוש דלמא ס"ל מפני הבושה כדי שלא יחשדוהו שעובר על נדרו ולכך נמי לא מפרט מעשיו שלא יחשדוהו בשאר עבירות ע"ש. נמצא מאן דס"ל בנדרים כדריב"ל דטעמא הוא מפני החשד ס"ל ביום הכיפורים כר' עקיבא דלא יפרט מעשיו ומאן דס"ל בנדרים כריב"ל דטעמא הוא מפני הבושה ס"ל ביוה"כ דיפרוט את החטא, א"כ קשה על הרמב"ם דבנדרים פסק כריב"ל דטעמא הוא מפני החשד ובפרק ב' מהל' תשובה פסק כריב"ב דצריך לפרט את החטא, ותימא גדולה בעיני שלא הרגיש בזה שום מפרש בדבריו, ואם הי' לו להרמב"ם פי' אחר בירושלמי בנדרים דלא כפי' התוס' היה עליו לכוון פירושו באשר שפי' התוס' מספיק לפי' הירושלמי, ועכ"פ הו"ל למפרשיו להזכיר אותו פירוש ולכוון בדבריו דלא תקשו אהדדי<sup>5</sup>.

ונחזור לנ"ד מאחר שהוכחנו שהי' הש"ץ יכול לחזור בו מן הקבלה הראשונה שקיבלו אותו אנשי ציפורי להפיל היסוד של הסברא שאינו יכול לחזור אם הולך לעבוד אצל אחר, מעתה נופל כל הבנין של החכם הנ"ל והשבועה לאנשי טבריי כיון שחלה אין התירה כמש"ל. ומה שנתקבל לאנשי ציפורי אף אם הי' זה בשבועה לאו כלום היא כי אין שבועה חלה על שבועה, מכ"ש שגם הקבלה השני' של אנשי ציפורי היתה בלא שבועה פשיטא שיכול לחזור בו, ופוק חזי מעמא דבר דכל זמן מקבלים רבנים וחזנים מעיר לעיר וממדינה למדינה אף בתוך הזמן שנתקבלו מאנשי עירם ולית כאן משום חוסר אמנה, והיינו משום דאף למאן דס"ל דגם בפועל החזור בו יש משום מחוסר אמנה כמ"ש בסמ"ע סי' שלג ס"ק א', היינו פועל החזור קודם שהתחיל במלאכה כמ"ש בהשוכר את האומנין והטעו זא"ז ס"ל דטעמא הוא משום בעת ששכרו לא הי' פיו ולבו שווין שכן ניכר מתוך מעשיו בזה שחזר תיכף קודם שהתעסק שמלאכה אצלם, וכ"כ בפרישה בשם בעל המאור, וגם מלשון המתני' משמע כן דאומר והטעו זא"ז ולא אמרו דחזרה זה מזה לשי' דאיירי כששכר אותו בדה"א והטעו זא"ז מה שא"כ כשהתחיל במלאכה ומחמת שנתחדש איזה דבר חזר בו ודאי אין בו משום חוסר אמנה דאילו הי' שייך גם בכה"ג חוסר אמנה לא הי' יד פועל החזור בדבר שאינו אבד על העליונה דא"כ מצינו חוטא נשכר, ועיין בזה בשו"ע שם.

לכן דעתי הקלושה נוטה שהש"ץ עומד בחומר האיסור של שבועה ות"כ וחרם ממשך הזמן שנתקבל לציפורי וראוי לנתקו מן העמוד ולמנוע ממנו להוציא את הרבים י"ח עד שישוב בתשובה שלימה ע"ז שעבר על השבועה והת"כ והחרם בזה שלא בא עם ב"ב על שבת נחמו, ולאחר שישוב ויקבל עליו את הדין יחזור לאומנתו, והי' יכפר בעדו ובעד כל קהל עדתו, הלא כה דברי הכותב ד' של טבת תפ"ו לפ"ק טריער יע"א.

יהושע העשיל לבוב

5 עיין בספר סדר משנה להגר"ז בסקאוויץ וצ"ל הל' תשובה פרק ב', שעמד על הסתירה בדברי הרמב"ם. ועיין בס' עבודת המלך להר"מ קרקובסקי למה הכריע הרמב"ם לפסוק כר"י בן בבא.

## ו"ו יוצאת דופן

תיתי לו לפרופ' יהודה לוי, שב"המעין" תשרי תשל"ב הפנה תשומת לבנו למשמע יוצא דופן של ו' החבור, למשמע של. בהסתמכו על בעל הכתב והקבלה ועל כמה פירושי קדמונים ובהמשיכו את מחקרו של ד"ר יוסף מילר, השלים רשימת מופעיה של אותה ו' במקרא, למען פלס דרך להבנה נכונה של כוונת הכתובים, שבהם תפיסת ו' חבור רגילה מעוררת תמיהות וקשיים.

אעפ"י כן אין הקשיים מסולקים לחלוטין. עיון מדוקדק בכתובים מגלה לנו, שלא בכלם ניתן ממש להציג של במקום ו': תהו ובהו סובל את הפירוש תהו של בהו (בין שהוא מכוון לפשט ובין לאו), לא כן אל ארצי ואל מולדתי, שהפירוש אל ארץ מולדתי<sup>1</sup> כופה עלינו להשמיט את הכנר<sup>2</sup> של ארצי ואת מלת אל של מולדתי ולהרכיבן בצורת סמיכות דווקא, ולא במלה של. אגב זה הננו למדים, וכתובים אחרים מאשרים זאת, שאין צרוף של וצרוף-סמיכות זהים תמיד. גר-תושב = גר ותושב, ובשום פנים אין משמעו גר של תושב. אדרבא, תכנו של המושג מעיד עליו, שהוא מושג ביניים, שיש בו מזה (גר) ומזה (תושב), ע"כ איננו זהה לזה ולא לזה, ואך חבור שניהם, כל אחד במשמעות חלקית, מביע את הענין המכוון. בפסוק כי נשני א' את כל עמלי ואת כל בית אבי (בראשית מ"א נא) את כל האחרון מונע הצגת של במקום ו' לחלוטין (אף ו' של עמלי).

פרופ' לוי נמנע מלכנות ו' זו בשם ו' החבור, והסמכתה אל הסופית של בנו בעור (= בן-בעור, הבן של בעור) וכיו"ב עשויה להציגה לפנינו כיסוד לשוני אחר בתכלית. אולם מלבד מה שאין דבר זה מסתבר מצד דקדוק הלשון — אין כאן המקום להאריך, אך בלשון המקרא, ולאחריה, אין כל אפשרות להקיש תחילית ו' מסופית — גם הקוראים לפי תומם במקרא עדים לכך, שלפנינו מין ו' חבור. ארבע הדוגמות המובאות לעיל אינן מובנות, אלא כשהן נתפסות כצירוף ע"י ו' החבור — הן מפאת הצורה הן מפאת התכן (וביחוד גר ותושב). תפקידנו הוא אפוא להראות, כיצד ו' החבור עשויה להגיע גם למשמע של או למשמע דומה לו, כדי שיתפרשו לנו כל הכתובים על נקלה. ע"י כך יסולקו ממילא גם הקשיים והתמיהות. המלונים וספרי הדקדוק יודעים את תופעת רב-משמעותה של ו' החבור ומביאים מגוון רב ועשיר של משמעות (ניתן ללקט יותר מ-20 גונים וגוני גונים).

במשמעה הרגיל והפשוט באה ו' החבור לעתים קרובות לפרש ולבאר את המושג הראשון ולהשלים את גדרו ע"י השני — לא שהשני מושלם והראשון חסר, כי אז תקשי לן ותיפוק ליה מן השני, אלא שגם השני חסר משהו, וזה

1 אם נתפס זאת כארץ הלידה, כבלשון ימינו: וניתן גם לפרש מולדת כשבט המקור, כמשפחת המוצא (ראה בראשית מ"ג ז, אסתר ח' ו), מושג נפרד מארץ.

נתון בראשון דוקא. השני עשוי לצמצם את הראשון ולהגבילו, להבהיר את תכנו גם מצד אחר, לגדרו מצד תחומיו, מקורו, תכליתו, שייכותו ועוד — ובכל אלה ראשון ושני לאו דוקא, והוא הדין גם להפך. אלא שמטעמים פסיכולוגיים או ענייניים נבחר ביטוי מסוים כלשון ראשון, משום שהוא עדיף להיות הנסיים או קרוב יותר לתודעת המדבר או השומע וכל כיו"ב. התופעה מצויה בכל הלשונות ובכל רבדי הלשון, מלשון הדבור הרהוטה ועד לשון הפיוט הנשגבה, ולהבדיל, אף בלשון הקודש. הן דיברה תורה כלשון בני אדם, ביקשה ליצור בקורא ובשומע אותן האסוציאציות הלשוניות והענייניות, שהם רגילים בהן; שאין דברי תורה נקלטים באדם אלא במיצוע הלשון. היונים כינו תופעה זו „הן דיא דיאויין“, כלומר „(מושג) אחד (נתון) על ידי שתיים (מלים)“, וכך היא ידועה עד היום כמונה ספרותי. דין וחשבון איננו דין ואיננו השבון ולא זה וזה יחדו. במובן הרגיל, אלא גם זה גם זה מבחינה מסוימת, ובס"ה משהו חדש ושונה. הוא הדין גר ותושב — גר הוא עפ"י מוצאו, אך תושב מצד חייו בארץ בהוה, ע"כ חידוש הוא.

מן האמור ניתן ללמוד שני דברים. (א) הבאור מושג ע"י ו' החבור וגם בלעדיה, בין ע"י סמיכות ממש ובין ע"י הסמכת שתי מלים: גר ותושב = גר תושב; עם נבל ולא חכם (דברים ל"ב ו'), וכנגדו בהרות כהות לבנות (ויקרא י"ג לט); תהו ובהו, אמת וצדק, וכנגדם פרא אדם, אשה אלמנה; ושוב כנגדם (בסמיכות מפורשת) אשת בעלת אוב, בתולת בת ציון, ועוד. (ב) שנים לאו דוקא, אלא הוא הדין שלשה ויותר: אמת ויציב ונכון וקים וכו' לא בכדי נאמרו בשפע כזה של מלים, הן באות כבאור משלים של המושג הכללי אמת ע"י המושגים הפרטים, לשם המחשת כל צדדיה, שאפשר שיתגלו לאדם מישראל<sup>2</sup>. מצד זה עלינו להבין גם את כוונתם העמוקה של אנשי כנסת הגדולה, אשר טבעו במטבע ברכת האבות הגדול הגבור והנורא, ולא יותר. מלבד האספקט ההיסטורי-הלכתי, שמרע"ה אמרם, יש גם אספקט רעיוני-מהותי, והוא בוודאי הגורם, שכך נכתבו בתורתנו, היינו, ששלשת התארים הללו נתוצים לאדם מישראל לתפיסת האחר מכל הצדדים המשמעותיים לגביו: גדול — מצד מהותו ועצמו, גבור — מצד פעלו בעולם האדם, נורא — מצד תגובתו של האדם ויחסו אליו. המוסיף עליהם על פי התרגשות השעה, סבור ר' חנינא, נמצא מרוקן את תכנם האמתי של הראשונים ע"י הוספת מלים מקריות, שאין בהן ממש לתפיסת ישותו ית' (ועי' ברכות לג:), מגלה כה.). אף מרע"ה אמר עליו ית' איש מלחמה, רחום והנון ועוד. לצורך השעה והסיטואציה המסוימת, אך לא בדרך תפיסה כללית, מהותית.

ו' הבאור היא אפוא שלוחה מיוחדת של ו' החבור, ותרגומה המילולי יהא: והוא, שהוא, כלומר, דהיינו; בדרך כתיבתנו היים ניתן גם לקבוע פסיק או נקודתים במקומה. כשהבאור מורה על יחס הקנין או על השתייכותו של פרט אל כלל או של מוחש אל תחום המפשט, ניתן גם לקבוע במקומה של, וביתר

2 והמדרש ידרש (ר' אבודרהם).

דיוק והוא של, כי והוא מצביע על הרבותא שבבאור, ורבותא זו היא היא עיקר כוונתה של אותה ו'. במקום חסד ואמת ניתן לומר חסד אמת, גם חסד של אמת; כוונתו האמתית היא להצביע על הרבותא המיוחדת: חסד, והוא גם אמת; חסד, שהוא מתחום האמת (מעשה החסד — פרט, מוחש; האמת — כלל, מפשט); חסד, והוא של אמת. ולעתים קרובות אין לומר של, כי אם ש, שב, שמן וכי"ב, המבארות את הויקה אל מושא, אל תכלית, אל מקור ועוד. וכן בצרופי סמיכות פשוטים. מקל לבנה הוא מקל של לבנה, אך מקל נעם הוא מקל שבנעם; יראת ה' איננה של ה', כי אם את ה', מן ה'; אמונת ה' = אמונה בה'.

ו' זו שכיחה מאד בלשון פרשנינו הראשונים, וביחוד היא אהובה על רד"ק, הנוטה לכלול את פרוש המלים הקשות בתוך באור הענין: אל המלה המפורשת יצטרף פירושה באותה ו'. כאבי נעכר (תהלים ל"ט ג) הוא מפרש: אעפ"י שכאבי נעכר ונשחת (= כלומר נשחת); ובוצע ברך נאין ה' (שם י"ג) פירושו: הרשע מברך ומשבח (= כלומר משבח) את הבוצע; ושם (י"ד) עליך יעזב חלכה יתום אתה היית עוזר: כי עליך יעזב החלך, והוא העני, דינו, כי... היית עוזר היתום ומי (=דהיינו מי) שאין לו כח. מובאות מלשון חז"ל נמצא במאמרו הנ"ל של המחבר הנכבד.

ועתה נבדוק את כל מובאותיו מן המקרא אחת אחת, עפ"י שיטתנו (והשוה לפרושינו שם).

א. תהו ובהו (בראשית א' ב) — תהו, דהיינו בהו או תהו, בהו (בהסמכה); כך לפי פשוטו. לפי מדרשו של רש"י: תהיה, והיא על הבהו — נראה, שזו גם כוונת רא"ם: תהו בבהו (תהיה בתוך בהו). אולם תהו של בהו אינו מקרבנו לפי רש"י. וכך נראה לפרש גם את דוגמת רא"ם ז"ל, המובאת לראיה: ה' אי שלחני ורוחו (ישעיה מ"ח טז) — כלומר רוחו (להרחקת ההגשמה).

ב. עצבונך והרונך. (ג' טז) — עצבונך, כלומר זה שבהרונך (שהוא מקורו) או עצבונך, והוא של הרונך; של בלבד או צרוף סמיכות יחייבנו להשמיט את הכנוי ה' הראשון.

ג. אל ארצי ואל מולדתי (כ"ד ד) — אל ארצי, (דהיינו) אל מולדתי; היא גם כוונת רמב"ן בערך (ארצי ששם מולדתי), ור' לעיל.

ד. חסד ואמת (מ"ז כט) — מבואר לעיל.  
ה. מקצר רוח ומעבודה קשה (שמות ו' ט) — מקצר רוח, והוא (שהוא) מעבודה קשה (מקור וסבה); ואילו של עבודה קשה מחייב השמטת מ.

ו. פסל וכל תמונה (כ' ד), וכנגדו (דברים ה' ח ועוד), פלי ו', פסל כל תמונה, ומשמעם אחד — פסל, והוא (כלומר) כל תמונה אשר בשמים וגו'. כאן בהבלטה „אחד ע"י שנים": פסל שהוא תמונה, ותמונה שהיא פסל. הפרוש פסל של כל תמונה אינו מבליט כוונה זו, וכן הוא מונע את הבלטת הפרוט המכוון בהמשך: בשמים... בארץ... במים...

ז. ח. נבלה וטרפה (ויקרא י"ז טו, כ"ב ח) — נבלה, (דהיינו) טרפה; נבלה, שהיא גם טרפה; כלומר (וזאת גם לפרש"י) דבר טהור מעיקרו, שנבלתו

עושתו טרפה. ולפענ"ד אין הפרוש נבלה של טרפה עשוי להוליכנו אל פרוש רש"י, ואין אני מבינו כפשוטו.

ט. ממכר בית ועיר אחוזתו (כ"ה לג) — של טוב הוא כאן, וטובים הימנו שבעיר אחוזתו, והוא בעיר אחוזתו; ולשון אחרון הוא המבליט ביותר את כוונת הצמצום המיוחד. אגב, מגמת הבאור המצמצם בולטת עוד יותר בפסוק הקודם (לב), בלא ו' החבור (!): וערי הלויים בתי ערי אחזתם — וערי הלויים, והיינו בתי ערי אחזתם; ואין לפרשו ע"ד משפטי היחוד (כגון: הצור תמים פעלו), שהרי ע"כ הכנוי י"ב שב אל הלויים, ולא אל ערי. ולמה פתחה התורה את הפסוק בערי הלויים? משום רצונה להבליט, שהכלל גאלת עולם מקורו ומנהגו בהן.

י. ארץ נחלי מים עינות ותהומות (דברים ח' ז) — זהם תהומות, כלומר מי תהום; כי תהומות מקביל לעינות מצד הצורה הפיוטית, והוא מוסב על הכל, מצד הענין. מגמת הכתוב (בתוך ענינו) להבהיר הבהרה תד-משמעית כי הארץ טובה בעטים של גשמים, אשר מעשירים ומעלים את מי התהום, והללו יוצאים בבקעה ובהר ומביאים את הברכה, ע"כ יהיו עיניך נשואות לשמים, ושמרת את מצות ה' א' (ו), שלא כארץ מצרים, שהמשקה ברגליו ממי היאור, פניו להאללת היאור (ר' י"א י—יב). מגמה זאת מובלטת כאן בהדגשת המלה העקרית תהומות ע"י ו' הבאור. עינות של תהומות נכון הוא, אך אינו מבליט את המגמה הנ"ל, אף אינו משליט את המלה תהומות על כל הכתוב.

יא. ואזן ותרפים הפצר (שמואל א' ט"ו כג). אחת מדרכי הפיוט שבמקרא היא הקבלת ביטוי אחד (כגון צרוף סמיכות) כנגד שנים (המחוכרים כו"ו), על משקל עדה וצלה... כנגד נשי למך... (בראשית ד' כג); כאן חטאת קסם כנגד און ותרפים. מצד הצורות תמיד שתיים, מצד הענין תמיד אחד; ומבחינת הסינתזה הרעיונית-הפיוטית שנים שהם אחד ואחד שהוא שנים. ו' החבור, פעמים שהיא לחבור גרידא (עדה וצלה) ופעמים לבאור: און ותרפים — און שהוא תרפים (אליל לקסום בו) הרי הוא זהה עם חטאת-קסם, כלומר עבודה זרה.

יב. ועובר על פשע (מיכה ז' יח) — לפי פשוטו, כמובן, עוד אחת ממדותיו של הקב"ה (כמו נושא עון); ורבא עשהו אסמכתא לרעיון חז"ל בעזרת ו' הבאור: והוא, שעובר על פשע. ואפשר גם של.

יג. וילק ואין מספר (תהלים ק"ה לד) — וילק, שאין מספר לו; וכן ושם רמש ואין מספר (ק"ד כה). זה יהיה הפרוש, גם אם נצרפם „בסמיכות": ילק (רמש) אין מספר (ולא: של אין מספר). לאמתו של דבר הסמכה סתם כאן, ולא סמיכות, הסמכה במקום ו' הבאור; וכן גם ימים אין מספר (ירמיה ב' לב), בנפרד ובלי ו', ועוד. הוא הדין בבטויים נשללים אחרים (כגון אין חקר וכדו'): עושה גדולות ואין חקר (איוב ה' ט) — שאין חקר להם. ויש גם צרוף ע"י עד באותו משמע: נפלאות עד אין מספר (שם) — עד שאין מספר להן; וכן גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר (איוב י"א י). בכלם אין של אפשרי.

יד. בביתי ובמלכותי (דהי"א י"ז יד). שוב כנוי הראשון וסימן היחס בשני מעכבים את ההנחה וי"של. אולם הפרדת האחד לשנים מקבילים היא מדרכי הלשון הנשגבה, ולהבנת הענין שוב מתאחדים הם (אחד ע"י שתיים) ע"י ו' הבאור — בביתי, כלומר במלכותי. שני המושגים נעשים חופפים זה את זה, ושניהם עולים בחשיבותם ע"י כך.

טו. והגלות והכותרות (דהי"ב ד' יב) כנגד גלות הכותרות (שם, וכן מלכים א' ו' מא—מב) — לכאורה, הגלות של הכותרות או שבכותרות הן, וכך אמנם פי' מצודת דוד. אעפ"כ נראה, כי אינן אלא דבר אחד. בדברי הימים אין לעשית הכותרות (בנפרד) כל זכר. במלכים מובא פרוט העשייה (ו' טו—טז, כ), ושם נקראו הכותרות בלבד, ששמן נקרא עליהן מצד תפקידן (תאור פונקציונלי); ואך בתוך הסיכום הכללי (מ ואילך) נקראו, כמו בדה"י, גלות הכותרות גם משום צורתן הכדורית (משרש גלל), על דרך פרא אדם, כתולת כת ציון (ר' לעיל), אחד שניתן ע"י שתיים, והן הן הגלות<sup>3</sup> והן הן הכותרות.

טז. אחרי הדברים והאמת האלה (דהי"ב ל"ב א) — דברי האמת לא נאמר כאן, והדברים של האמת האלה הוא צרוף זר. פי' מצודת דוד נראה לי מכוון אל הכתוב דלעיל (ל"א כ) ויעש הטוב והישר והאמת. דיוקן של לשון הכתוב וכוונתו נתפס אפוא לפענ"ד שוב ע"י „האחד שבשתיים“: הדברים (= המעשים) והאמת (=דהיינו האמת) — אחרי (= עם כל) מעשי האמת האלה, כאשר הצרוף שבסמיכות אינו אלא ניסוח, לטעמנו, של ההסמכה בו"ו. בדומה לכך, אתה מוצא בלי ו"ו במשלי (כ"ב כא) להשיב אמרים אמת (= אמרים שהם אמת) כנגד הרישא שם אמרי אמת.

יז. אבי יושב אהל ומקנה (בראשית ד' כ). אכן הלשון קשה, והיא קשה לא פחות במובאה הבאה ללמד וגם אהלי מקנה הכו וגו' (דהי"ב י"ד יד). וכי מהו אהל של מקנה? והלא אין המקנה יושב באהלים, כי אם בעליו או רועיו. לפיכך נראה לפרש מקנה בשני צרופים ארוכים אלה, והם היחידים במקרא, כלשון קצרה במקום איש מקנה, בעל מקנה, הן משום הרצון להקל את האריכות, הן משום שמושג האהל מעלה, מאליו, את מושג האיש היושב בו, כמובן מאליו (מושך עצמו ואחר עמו). והפירוש במלואו — אבי יושב אהל, דהיינו איש מקנה; ושם אהלי המקנה — יושבי האהלים, כלומר בעלי המקנה. ית. מארצך וממולדתך (בראשית י"ב א) — ר' לעיל ס' ג'.

יט. גר ותושב (כ"ג ד) — מבואר לעיל.  
כ. את כל עמלי ואת כל בית אבי (מ"א גא). קשיי תרגום של — בתחלת המאמר. שוב ניתן האחד ע"י שתיים, אם משום דרך הפיוט ואם לשם הבלטת

3 מלבד הגלות הנזכרות בבת כלב (יהושע ט"ו יט, שופטים א' טו), שמשמען מעינות (מלשון גל, אף הוא שרשו גלל), אין עוד במקרא אלא גלות (כותרות כדוריות) אלה שבראשי העמודים והגלה שבראש מנורת הזהב (זכריה ד' ב—ג), אף היא אפוא כותרת, וכן גלת הזהב, במשמע כד עגול וכדורי, אשר בקהלת (י"ב ו).



הענין, או שניהם גם יחד: את כל עמלי, דהיינו (וביחוד) את כל שכבית אבי; שאין דרכו של אדם לזכור את בית אביו אלא מצד הטוב שבו, והוא לא יכול להנתק מזכרונות העמל עד הולדת בנו.

כא. את לוחות האבן והתורה והמצוה (שמות כ"ד יב) — את לוחות האבן, והם התורה והמצוה. אפשר לפרש גם של התורה והמצוה, בפהות הבלטה; אך פי' רש"י וראב"ע, לפענ"ד, הולמים יותר את דרכנו.

כב. וברעת ובכל מלאכה (ל"א ג, ל"ה לא) — אשר בכל מלאכה, והוא צירוף ו' החבור לבאור תחומה של הדעת; צירוף של אפשרי רק בהשמטת ב' בכל.

כללו של דבר, ו"וין של באור יש בכל הכתובים הללו, ורק חלקן ניתן להמיר בשל. עוד רבות במקרא הו"וין לבאור, ורבים גם הבאורים בלא ו', ואין הבדל ביניהם, כאמור. כמה דוגמאות נוספות הבאתי לעיל (בהסברת התופעה ובסעיפים א', ו' ט', י"ג, ט"ז), ועוד אחרות, בו"וין ובלעדיה, אוסיף בזה מתוך רשימה מקרית שבידי (שרוב המובאות הנ"ל אף הן מצויות בה).  
 (1) תדשא הארץ דשא (בראשית א' יא), ואחריו באור של פרוט לדשא (מעטה הארץ): כלומר עשב... עין פרי...; אף עשה פרי למיננו, לפשוטו של ענין, אינו אלא באור של עין פרי. רש"י, שלא גרס כאן פרוט, הפריד עין פרי לעצמו וצירף עשב אל דשא כדי ללמדנו את ההבחנה החשובה בין שט כללי לשם פרטי.

(2) ה"ה בסמיכות השכיחה כל עוף כנף (א' כא), כל צפור כל כנף (ו' יד) ועוד, שפירושה כלומר (כל) בעל כנף (כמו לעיל אהלי מקנה).

(3) ועשית שנים פרובים זהב וגו' (שמות כ"ה יח), ואחריו: ועשה כרוב אהר וגו' (יט) — משמעו כלומר עשה כרוב אהר.

(4) כפתריה ופרחיה (לד), ואחריו (לה) וכפתר — כלומר כפתר — תחת שני הקנים וגו'.

(5) א' אמונה ואין עול (דברים ל"ב ד) — כלומר שאין בו עול (לא של אין עול); ור' לעיל (י"ג) ואין מספר.

(6) ובא הארי (שמואל א' י"ז לד), ודוד מוסיף לשם רבותא ואת הדוב — כלומר עם הדוב (אפילו הדב עמו); כוונתו ניכרת גם בהמשך (לה לעומת לו).

(7) בכלי הרועים אשר לו ובילקוט (מ) — כלומר בילקוט.

(8) ויקברו ברמה ובעירו (כ"ח ג) — כלומר בעירו; רד"ק מנסה להסביר צריכותא זו בכך, שהיתה עוד רמה אחרת.

(9) כחש ל' (מלכים א' י"ג יח), בלי ו' — כלומר כחש לו.

(10) צר ופכיב הארץ (עמוס ג' יא) — והוא פכיב הארץ.

(11) ואעלה באיש מחניכם ובאפכם (ד' י), במקום באפכם, לציון הרבותא,

כלומר באפכם ממש; שכן העלאת הסרהון כשלעצמה מביאה אותו לאף.

(12) ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ (דהי"ב

ל"ב ד). אי אפשר לסתום את כל הנחל (= הנחלים) אשר מחוץ לירושלים;

אבל די בסתימת כל המעינות שבאזור ירושלים כדי לסתום, כלומר להוביש ע"י כך את כל הנחלים האלה — וזהו המשתמע מפסוקנו בדיוק: ויפתמו את-כל המעינות, כלומר (וע"י כך) את הנחל השוטף וכו'.

שיטתנו תתאמת ותועיל ביחוד באותם הכתובים, שהובאו בשם ד"ר יוסף מילר, שגם לאחר הנחת ו' הסמיכות אינם מתישבים אלא ע"י סרוס סדר המלים. ו' הבאור מפרשת אותם כלשונם.

(א) מבכורות צאנו ומחלביהן (בראשית ד' ד) — נפרש מבכורות צאנו, דהיינו מחלבהן (שהרי את החלבים בלבד הקטיר), ולא נהפוך מחלבי בכורות צאנו (עם השמטת מ ו-הן).

(ב) וישע ה' אל הבל ואל מנחתו (שם) — כלומר אל מנחתו. ר"ל לא היה כאן משוא פני האדם (הבל) חלילה, כי אם פניה „ענינית" אל מנחתו — כך רומזת התורה, אם גם אינה מפרשת את המניע לרצון השי"ת. רמז זה לא יגיע לתודעתנו, אם נפרש „בפשטות", תוך הקדמת מנחתו והשמטת הכנוי ו והמלה אל (וישע ה' אל מנחת הבל).

(ג) בסוד ישרים ועדה (תהלים קי"א א) — ישרים זהם (או דהיינו) עדה, שוב ניחן כאן (ענין) אחד ע"י (מלים) שתים: לא בפני ישרים יחידים, אף לא בפני עדה סתם, כ"א ישרים המלוכדים כעדה או עדה שכולה ישרים. בהגדרת המושג המכוון ע"י שני המושגים המרכיבים אותו אין מוקדם ומאוחר (ר' לעיל בתחלת המאמר). גם על הנטיה בפיוט להפריד מושג לשני מרכיביו כבר עמדנו (לעיל ס' יד).

#### מניעת חסד מתוך חשש של איסור תורה

מוכרים לעם הארץ פרה חורשת בשביעית מפני שהוא יכול לשוחטה, מוכרים לו פירות אפילו בשעת הזרע וכו', (שביעית פרק ה משנה ח) דכל מה שאפשר לתלות, תולין להיתר. וז"ל בעל החזון איש זצ"ל:

ונראה דהא דהקילו חכמים בספק אע"ג דספק מכשול ודאי אסור ליתן לפני עור והיה ראוי להחמיר בספיקות, משום דאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו ומהם והן רק ע"ה וחייבין אנהנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכש"כ שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברין על לא תשנא ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו.

חזון איש, שביעית, סי' יב, ס"ק ט

## מכתבים למערכת

## א

## לנוסח "ספרד" של החסידים

(בשולי מאמרו של ר"ש וייזר, "המעין" ניסן תשל"ב)

המחבר כותב בעמ' 37: „עד שבמשך הדורות יצא מחצרות האדמו"רים נוסח מסוים פחות או יותר והוא הנוסח הקרוי בפינו 'נוסח ספרד'". לאמיתו של הדבר לא יצא נוסח זה מחצרות האדמו"רים, אלא מידי מדפיסים. בחצרות אדמו"רים היו מצויים סידורים עפ"י נוסח האר"י, שנוסחם לא היה מטולא ומורכב, אלא ערוך — בדרכים שונות — ע"פ נוסח אשכנז בשינויים המתחייבים מכוונות האר"י. מהם יש לזכור את סידורו של ר' שבתאי מראשקוב ואת סידורו של ר' יעקב קופל ממזריטש („קול יעקב"), שטופסי הברכות שבתפילה קרובים לנוסח אשכנז אגב שינויים כאן או כאן, ולא ע"י מעשה הרכבה וגיבוב. מן הסידורים המאוחרים יש לציין את סידורם של חסידי קארלין („בית אהרן וישראל"); את הסידור „כתר נהורא". שנדפס בברדיטשוב, ומצויים דפוסי צילום מגרמניה שאחר השואה ומארץ-ישראל (סידור זה עשוי בנוסחו של „סידור ראדוויל", הממעט בשינויים מנוסח אשכנז); סידור „חמדת ישראל" שהוציא הרבי ממונקאטש, רח"א שפירא; סידור „דעת קדושים" להגאון רא"ד מבוטשאטש, שמביא זה בצד זה נוסחאות אשכנזיים ונוסחאות ספרדיים, אלה בסוגריים מעוגלים, ואלה בסוגריים מרובעים, ועוד.

ואם כן הרב מלאדי ז"ל לא היה „מן האדמו"רים היחידים שנתן דעהו לא לתת לנוסח להשתנות פרא". היו כמה וכמה אדמו"רים מלבדו, שהקפידו על כך, והארכתי בזה ובכל בעית נוסח זה במאמרי „תפילת החסידים", ב„מחניים" מ"ו (שבועות תש"ד).

ה„נוסח" המטולא והמורכב אינו — כאמור — מעשה ידי אדמו"רים, אלא מעשה ידי מדפיסים. הדפוסים הראשונים של נוסח „ספרד" זה התכוונו לתת בידי המתפלל שני נוסחאות: נוסח אשכנז, כשהוא מתפלל בבית הכנסת, ונוסח „ספרד", כשהוא מתפלל בחצר הרבי או ב„שטיבל", ובדרך כלל שמו את האחד בסוגריים, או את שניהם בשני מיני סוגריים. המתפללים שרצו „להדר" היו אומרים את שניהם, ומדפיסי הסידורים העממיים התחילו להשמיט את הסוגריים, וכך נתהווה הנוסח המורכב.

מאיר מדן, ירושלים

## ב

על מה שכתבתי בהערותי על הרמב"ם הל' עבודת יום הכפורים שנדפסו בגליון הקודם של „המעין" אות ב' העידני ידידי הרב הגאון ר' יונה מרצבך שליט"א, שהפשט בדברי הרמב"ם הוא שמ"ש „ואם מת הראשון השני מתמנה תחתיו" מוסב על דבריו הקודמים: „בין שאירע בו פסול וכו' אינו צריך חינוך אלא עבודתו מחנכתו ומתחיל מעבודה שיפסק בה הראשון וכו' ואם מת הראשון

זה השני" — כלומר שעבד כבר ביום הכפורים — „מתמנה תחתיו", וזה היה דבר נדיר מאד שיארע פסול בראשון והשני יעבוד תחתיו, ולפי זה אין מקום כלל להערתו.

והגני מודה להרב הגאון הנ"ל שליט"א על דבריו הנכונים.

אברהם פופר

ירושלם עיה"ק תובב"א, אייר תשל"ב

### ג

## הערות למאמר "ולא אריח בריח ניחוחים"

(המעין, ניסן תשל"ב)

א. בזבחים לז, א מפורש שהפסוק „ואת חלבם תקטיר אשה לריח ניחוח" (במדבר יח, יז) גדרש גם על קרבן פסח, ואין מקום לפי זה לטענת הנצי"ב לחלק בין פסח לשאר קרבנות. ובמשנה שנינו: לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' ולא חילקו בין פסח לשאר קרבנות.

ובענין שיטת הנצי"ב שחוזק מקרבן פסח אי אפשר להקריב בזמן הזה, — כן פסק החת"ס בתשובתו הידועה (יו"ד סי' רלו) אבל לא מטעם „ריח ניחוח" אלא מטעמים אחרים, אך הבאים אחריו פלפלו רבות בדבריו.

ב. ההוכחה שכמו בבמה, אין מגיעה של „ריח ניחוח" להביא קרבנות בזה"ז, אינה נראה לפענ"ד. בבמה אין חיוב של לשם ניחוח, משא"כ במזבח, וכן כיהון, כלי שרת וכיו"ב.

ג. אם לעשות חשבונות אם הגענו לדרגה של הבאת קרבנות בכוונה רצויה וכו' — וכי הגענו לדרגה שאנו ראויים למנוחת שבת קודש או לאות ברית קודש או לאות ולטוטפות או ללמד בתורה הקדושה? אלא מה שנצטוינו יש לנו לעשות במדת יכולתינו, ועם זאת לשאוף לתקון נשמתנו.

ד. יש להביא הוכחה לדעת המשנה למלך, דלשם ניחוח אינו מעכב, דהא לשם ניחוח לא נאמר בשום מקום אוריקה אלא רק אהקטרה, זרק מכח הקטרה בעינין לשם ניחוח בשחיטה, ואילו הקרבן עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, עיי' זבחים י, ג. אך יש לדחות הוכחה זו דהא גם אם הקטיר חוץ לזמנו אין הקרבן נפסל בכך, ואילו אם בשעת שחיטה חישב להקטיר למחר או בחוץ, פסול. ועוד י"ל דכל הראוי להקטרה לשם ניחוח וכו' אין ההקטרה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי להקטרה ההקטרה מעכבת בו, לפי הכלל הידוע של ר' זירא (מנחות קג, ב וכהנה רבות בש"ס).

א. מהפסוק „ואם דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר" למדו חז"ל שגם פסח טעון מתן דמים ואימורין על המזבח, אך לפי שיטת הנצי"ב יש לומר שהלימד לא חל על סיום הפסוק „אשה לריח ניחוח לה'".

ג. הנביאים הזהירו במקומות רבים שישנם מצבים שהקרבנות אינם רצויים לפני הקב"ה. לפי חז"ל גם הנחת תפילין על הראש עלולה להיות חילול השם, ראה ירושלמי ברכות פרק ב, הלכה ג, מובא בתוספות ובמאירי שבת מט, א וראה בס' המאירי משלי יז, ג. ע.

## ד

לפי בקשת בעל המאמר, ארשום הערות אחדות:

א. בעמ' 64 משיג על הוכחתי מדברי חגי הנביא, „עלו ההר והבאתם עץ ובנו בית וארצה בו ואכבדה אמר ד' " (חגי א, ח') שהקרבנות בבית שני היו לרצון, מגמרא יומא כ"א ע"ב דדרשו מהא שמלת „ואכבדה" כתובה חסר ה"א „ואכבד" שבא ללמד שבבית שני חסרו חמשה דברים. איני רואה בדרשה זו שום סתירה להוכחתי מלשון וארצה אשר מפורט בפסוק.

ב. בעמוד 60—61 מביא מתשובת מהרי"א הלוי כי אפשר שקללת „ולא אריח" שבתוכחה לא נתקיימה, כי לא כל שבתוכחה נתקיימה. תמוה שמצינו לרוב בדברי הנביאים שנבאו על הקרבנות שהמה לא לרצון, ומהם בישעיה א, יא. עיין בתרגום וברד"ק שם. ירמיה ו' כ. עיי"ש בתרגום ורד"ק. הושע ח', י"ג. עיי"ש בתרגום רש"י ורד"ק. שם ט, ד. עמוס ה, כ"א—כ"ב.

ג. בעמוד 61 מביא שיטת הנצי"ב שבקרבן פסח אין צורך בריח ניחות. יש לתמוה על זה מנוסח הברכה בהגדה של פסח „ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון" וכן הוא בנוסח ההגדה של הרמב"ם ביד החוקה, ומשמע שגם קרבן פסח צריך שיהיה זריקת הדם לרצון. ודוחק לומר שמלת לרצון קאי על הזבחים לבד.

ד. בעמוד 69 בהערה, אם יש מקור בחז"ל, למה שכתב בהקדמת ריע"ו לס' דרישת ציון בשם הגאון מוילנא ז"ל שאם רק נשיג הר הבית ונקריב עליז קרבן התמיד, תבוא מיד הגאולה. יש סמך גדול לזה במדרש תנחומא (פ' צו י"ד): „וש"ה היטיבה ברצונך את ציון ואחרי כן אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל (תהלים נ"א) כלומר אם אין ישראל מקריבין עולה לפני הקדוש ב"ה אין ציון וירושלים נבנה לפי שאינן נבנות אלא בזכות קרבן עולה שהיו ישראל מקריבין לפני הקדוש ב"ה ומאי שנא קרבן עולה יותר מכל הקרבנות כולן מפני שנקרא זבחי צדק שנאמר (תהלים נ"א) אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל" והבאתיו בספרי הר הקודש עמוד קפ"ב אות ב'.

וברש"י (בראשית ט"ו י"ד) „ויחשבה לו צדקה — ד"א במה אדע — אלא אמר לפניו הודיעני באיזה זכות יתקיימו בה, אמר לו הקב"ה בזכות הקרבנות", ומוח"ז הגה"צ רבי עקיבא יוסף שלזינגר וצ"ל בעל „לב העברי" בספרו „תורת יחיאל" על התורה הגדפס כעת מחדש (אות ק"ס) כתב על דברי רש"י אלו „ומכאן וממה שכתוב במדרש חשיבות הקרבן, ואלמלי נתנו על נפשם להעלות קרבן א', ככתוב במקום אחר, כבר בא הגאולה".

משה נחום שפירא

# לקראת שנת השמיטה תשל"ג הבעל"ט

נשלם בע"ה החיבור

## מסכת שביעית-משנת יוסף

ד' כרכים

המבארים כל המסכת לכל פרטיה בלשון צח וסדר נכון

הספר כולל:

לשון המשנה עם ציונים ושינוי נוסחאות

פירוש הרא"ש השלם מוגה מכתב-יד

שיטות המפרשים תמצית שיטות הראשונים והאחרונים במשנה  
בירושלמי ובסוגיות הש"ס

תוספות אחרונים שיטה מקובצת, ליקוט גדול ממאות ספרים

משנת יוסף חידושים וביאורים

ספר שימושי המאפשר לכל אחד לרכוש ידיעה כוללת במסכת שביעית

ובעניי שמיטה

## נתקבל במערכת

מסכת שביעית — משנת יוסף משנה שביעית עם פירוש הרא"ש השלם, שיטות המפרשים, תוספות אחרונים, משנת יוסף. חלק רביעי, פרק ט—י עם "קונטרס שלש ארצות לביעור" ו"קונטרס ביעור פירות שביעית". מאת הרב יוסף ליברמן. ירושלים תשל"ב.

בית יחזקאל — הלכות דעות, אהבה ואיבה, אמונה, אמת ושקר, בטחון, גאווה וענוה ועוד, עם פתיחה על בעית הקנאות. מאת הרב משה יחיאל הלוי ווייס. בני ברק תש"ל.

הצבי ישראל חקרי הלכה, איגרות, פרקי חיים של מרן הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ"ל, מרא דאתרא דירושלים. מכון הרב פראנק, ירושלים תשל"א.

סוד ישרים פירושים לחמשה חומשי תורה ע"פ הנגלה והנסתר מאת הגאון רבינו גרשון חנוך העניך זצ"ל אדמו"ר מראדזין. הובא לדפוס ע"י נינו הרב מ"י ליינר. ברוקלין תשל"א.

נועם שנתון לבירור בעיות בהלכה, ספר חמשה-עשר. בעריכת הרב משה שלמה כשר. הוצאת מכון תורה שלמה, ירושלים תשל"ב.

הדרום קובץ תורני, חוברת לה, ניסן תשל"ב בעריכת הרב חיים דוב שעוועל. הוצאת הסתדרות הרבנים באמריקה. ניו-יורק תשל"ב.

אסיא בעניני הלכה ורפואה, בעריכת ד"ר אברהם שטינברג. בהוצאת המכון ע"ש ד"ר פלק שלזינגר ז"ל לחקר הרפואה על-פי התורה ליד בית-החולים שערי צדק. גליון ה, ירושלים ניסן תשל"ב.

הלכה ומעשה פעולות המכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה לבירור שאלות הנוגעות לשמירת התורה בתעשייה ובשירותים הציבוריים. גליון ד, ירושלים ניסן תשל"ב.

יצחק לנגה

## ס' מושב זקנים (המשך)

נספח ה.

### דברים בשם אומרם

במסגרת מאמר זה אי אפשר להביא אלא מספר קטן של דוגמאות. להלן יקרא בשם „הספר” ס' מושב זקנים הנדפס.

אביו של הרי"ח.

בראשית ח 4. בחודש השביעי. הקשה אביו של הרי"ח, כל מקראות שבפרשה מעורבבין ואין להעמידן ולומר אי זה שביעי ואי זה עשירי. ותדע דק"ל שירד מבול בשנת אלף ותרנ"ו לבריאת העולם כדאמ' בב"ר גבי דור הפלגה, אמ' אחר אלף ותרנ"ו הרקיע מתמוטט כשם שעשה בדור המבול, ובסוף אלף ותרנ"ו השנה מתעברת והיו בו שני אדר, תדע שהרי באלף שנה יש ג' שנים יתירים אחר שנות העבור, לכל מאה ה' שנים (של המחזורים) [על ה' מחזורים] ותשים ג' על תרנ"ו, הרי תש"ו, ותסיר אותם י"ט י"ט נמצא ג' יתירים, וג' ממחזור לעולם עיבור.

ר' אהרן, ר' אהרן הצרפתי.

בראשית ד 8. בספר בד"ה ויאמר קין (עמ' ז שורה 2), מר' אהרן.

בראשית כ 31. בספר בד"ה ד"א הכא משמע (עמ' כז שורה 5), הר' ר' אהרן

הצרפתי.

ר' אליעזר

בראשית נ 26. ד"א ויישם בארון במצרים, באו היועצים ואמרו מאחר שהשביע יוסף שיוליכו עצמותיו עמהם נצניע אותו ולא ימצאו אותם ולא יצאו לעולם מארצינו, הלכו ותקנו ארון של מתכת ושמו אותו בנילוס כי אמרו יוסף בגימ' גילוס כדי שיתברכו המים והמלכות בגלל יוסף. מה"ר אליעזר.

ר' אליקים.

בראשית מז 15. בכ"י מנוסח המאמר בצורה קצת שונה מזו שבספר. אחרי „לא היתה בתו”: ותי' ר' אליקים דבס"פ המפלת איכא דדריש אשה כי תזריע מאשה כי תזריע ואיכא דדריש זה מאלה בני לאה, הילכך רש"י פל' כי האי דיליף מאלה בני לאה. (השוה פי' ריב"א).

ר' ברוך.

בראשית ח 19. בהמות וחיות ועופות נאסרו בתשמיש המטה בתיבה שהרי עורב וכלב שמשו ולקו. וק' וכי בהמות וחיות ועופות נביאים הם, וג"ל מי שהחא רעב וצעור אין לו תאות המשגל וכל בהמות ועופות היו רעבים וצעורים כי נח לא נתן להם לאכול רק כדי השבת גפש לכן לא היה להם שום תאוה אבל עורב היה מאכלו בריוח, יתושין הנבראים מצואה שלו לצורך שעה כמו לעורבים קטנים דכתיב מי יתן לעורב צידו, וכלב נמי אינו מעכל מאכלו עד ג' ימים לכן היה לו תאוה כמו בארץ. הר' ברוך ז"ל.



ב"ש, בכור שור.

בראשית כד 7. השם אלקי השמים. גר' לב"ש שזהו (ש) לשון הבטחה. (עי' בפ' ר' יוסף ב"ש שלפנינו).

בראשית טו 6. ויחשבה לו צדקה. פי', אברהם חשבה להק' לצדקה שמחלציו יצא שהוא יורש את הארץ, ואין לפרש שהק' חשבה צדקה לאברהם על שהאמינו כי מי לא יאמין בהאל הנאמן, ולהפך מן רש"י. ב"ש.

שמות יט 15. בספר בד"ה ד"א אל תגשו אל אשה (השני, עמ' קסא שורה 2 מלמטה), ב"ש.

במדבר כא 25. הק' ב"ש למה לא נאסרו כלי סיחון ועוג כמו כלי מדיין שהרי מלחמת סיחון ועוג היתה קודם מלחמת מדין, ותי' שמלחמת סיחון ועוג היתה מכיבוש הארץ ובכבוש הארץ לא (נאסר) [נאמר] להם הגעלה שהרי כותלי דחזירי הותר להם שני' ובתים מלאים כל טוב, ומלחמת מדין היתה נקמה ולא כיבוש.

ר' חיים.

בראשית יג 13. בספר בד"ה אחרי הפרד לוט, ונוסח כה"י: תימ' והא כתיב לעיל מיניה וירא י"י אל אברם ויאמר, והוא פי' כשאמר לו מתחילה לך לך היה עמו דווקא, מה"ר חיים, ונ"ל שזה פי' לפי הפשט לפי שנפרד... (השוה פענח רזא). שמות יב 46. בספר בד"ה ועצם לא תשברו בו, עמ' קלח שורה 20, עי' לעיל נספח ד.

חסיד, ר' יהודה החסיד, רי"ח.

בראשית ג 21. שאלה. למה אדם הראשון הקריב שור שקרן א' היה לו במצחו שני' יטב לי"י משור פר מקרין מפריס, וכי לא היה לו להקריב שהיו לו ב' קרניים וי"ל בעבור שראה קטב מרירי שיש לו רשות להזיק והוא אין לו רק קרו א' במצחו דומה לעגל, לכך הקריב את השור להגן לו על קטב מרירי דומה לעגל. חסיד.

בראשית כד 29. בספר בד"ה וירץ לבן אל האיש, ונוסח כה"י: אלא כך היה המעשה כשהתה כל כך מה שלא הורגל בה מיד רץ בכל כוחו אל המעיין דרך קצרה בגנות ופרדסים (מספג) [מפסג] ועולה ורץ אל האיש וכשראה שאיננה חור דרך ישר לבית אמה כי היא לא פגעה בו בחזרתו כי דרך ישר חזרה. פרי"ח. א"נ י"ל מתחלה רץ כאיש...

בראשית כד 50. הק' רי"ח כיון שלבן היה עובד ע"ז למה נתן אתותו ובנותיו לאיש אשר שונא (אליהו) [אלקיו] ויודע כי בנותיו ילכו אחרי אלקי יעקב, וי"ל שלבן היה מאמין בהק' אלא שגם ע"ז היו עובדים כדי להודיע להם עתידות לכך לא היו חרששי' אם לא יעבדו ע"ז.

שמות יט 8. ויענו כל העם יחדיו. החסיד פי' לפי הפשט כי מה היה צריך השבה אם לא דבר שצריך עליה [תשובה] מהב"ה, אלא ה"פ שישר' אמרו כל אשר דבר י"י וגו', אמ' נראה אותו שאינו מלבך ואמור לו שיתראה לנו, וכת' ויאמר י"י אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן, א"ל הק' דיים שאתראה להם ואדבר עמך בעבור ישמע העם בדברי עמך ויגד משה את דברי העם אל י"י שאמרו לו שידבר עמנו שלא נסבור שמיני מכשפות הוא כדרך ששוחקין בקבולט אלא ידבר

עמנו ואז נצא מכל ספקות, וא"ל הב"ה א"כ לך אמור להם וקדשתם, טהרה גדולה צריכין שאדבר עמהם.

ר"י.

(מסתבר שבדרך כלל אין כונתו לבעל התוספות הידוע, ר' יצחק בן שמואל, אלא לר' יעקב מאורליאנש, כי בכמה מקומות מקבילים בספר ובכתב היד השמות ר"י ור' יעקב מאורליאנש, דאורליאנש וכד', וצ"ע. השוה ג"כ למטה ר' יעקב.)  
בראשית טז 24. בספר בד"ה רק אשר אכלו, עד לכך קורהו גזל. הר"י.  
(השוה בפענח רשא בשם הר"ר יעקב.)

בראשית יט 1. ויבאו ב' המלאכים. פרש"י גבי לוט קראן מלאכים. וא"ת והכתיב ויאמרו האנשים אל לוט, ונ"ל ויאמרו אותם שקראו אנשי [סדום] אנשים והוא לא קראן אנשים אלא ולאנשים ההם אל תעשו דבר. הר"י. (בסתם בחזקוני, ומשם בפ"י ריב"א, בפענח רוא.)

בראשית מד 18. בספר בד"ה כי כמוך כפרעה, עד ולא קיים מ"ל. הר"י.  
(השוה בפענח רוא בשם הר"ר יעקב.)

בראשית מו 2. בספר ד"ה ויאמר יעקב יעקב, בסופו: הר"י.  
שמות כ 12. בספר ד"ה כבוד (הראשון) עד אין להם לחלוק כו', וההמשך בכ"י ואומ' התם אפי' במותו צריך לנהוג בו כבוד וצ"ל הריני כפרת משכבו וה"מ תוך י"ב חודש אבל אחר י"ב חודש זלה"ה, ופ"י הקו' דלאחר י"ב הרי דינו עשוי אפי' פושעי ישר' ולא יותר. מכאן פסק דאין צריך להזכיר המתים והנשמות אלא תוך י"ב חודש דמ"ט מזכירים משום דכבר דינם והלא ניכפר להם, ומה שיש בני אדם שמזכירי אפי' אחר י"ב חודש אינו אלא חיבה של מת אבל לא משום כפרה דלא צריך יותר כדפרי"י. הר"י.

במדבר טז 10. בספר ד"ה אשה ריח גיחות, בסופו: הר"י.

ר' יוסף.

בראשית ד 10. בספר ד"ה קול דמי אחיך, עד להיות נולדים מצדיקים. מר' יוסף. (השוה פענח רוא בשם ר' יוסף.)

ר' יוסף קרא.

בראשית יד 13. ע"י בהבאות מס' הג"ן.

ר' יעקב.

בראשית ו 9. בספר בד"ה את האלקים התהלך נח, אחרי מאי איכא למימר: הר' יעקב. (השוה פענח רוא בשם „הר"ר יעקב דהיינו ר"י בעל התוספות"!).

ר' יעקב סבר.

בראשית ג 4. בספר בד"ה אמרי', אחרי מילתא אחריתי: הר' יעקב סבר.

ר' ישעיה.

בראשית ו 9. בדורותי. פרש"י יש מרבות' שדורשין אותו לגנאי שאילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום. והק' ה"ר ישעיה והלא אני אראה לך שהוא צדיק אפי' בדורו' של צדיקים גמורים דכתיב כי אם נח ודניאל ואיוב הם

ינצלו, אלמא כי צדיק גמור היה אפי' בדורותם של צדיקים גמורים. וגם ק' למ"ד איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה והלא כתיב כי אם נח-ודניאל ואיוב, כמו שהיו אלו כך היה זה. וצ"ע.

בראשית טו 5. ויוצא אותו החוצה. פרש"י צא מאיצטגנינות. והק' הר' ישעיה והרי אנו אומ' חיי בני ומזוני לא בזכותא תליה מילתא אלא במזל', א"כ איך אמר הש' אין מזל לישראל.

אני הכותב.

בראשית ד 22. ד"ה וצלה גם היא ילדה, אחרי,, ואירע כן שילדה": ואני הכותב שמעתי שלאחר שילדה ב' בנים או ג' אז השקוה כדי שלא תלד כלל יותר, אי נמי...

לו"י.

בראשית כה 33. וימכור את בכורתו. בספר עמ' מ, עד ראשית אוננו של יצחק, וא"ת והלא יצא עשו ראשון, הא לא ק' דמשל לנותן טיפות או שאר דברים בשפופרת וחוזר ומריקו חוץ נמצא מה שהיה ראשון עתה הוא אחרון וכן אית' במדרש, א"כ בטוב היה יכול למכור ולא היה מקח טעות. לו"י...

מ"א (מורי אבי).

במדבר כב 20. אם לקרוא לך באו האנשים. בספר עמ' תעז, עד כי הוא הולך, פי' מ"א הוא לבדו כדי לקסם ולנחש, כך הגידו לו (למי?) בן החבר ר' משה ור' יצחק בשם מ"א.

במדבר כב 34. חטאתי כי לא ידעתי הקשה מ"א לא חטאתי מבעי ליה זכו' כמו בספר עמ' תעת, וטוב לי לשוב, וכן היה מפרש ותראני האתון...

ר"מ, ר' משה, מהר"ם.

בראשית ג 21. כתנות עור. חלוקין כצפורן, ובכל מוצאי שבתות מראין בצפורן ונהנין מן האור דאין מברכין על האור עד שיאותו לאור. והק' הר"מ למה אין מברכין כל שעה שגהנה מן האור כיון שאסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה, וי"ל בהנאת גופו ולא בשאר הנאות כי אם על דבר חדש, ואור השמש שמברכין עליו יוצר אור מפני שמתחדש בכל יום.

בראשית כד 1. בספר ד"ה ד"א ואברהם זקן, אחרי,, לומר זקן; ה"ר משה. בראשית כה 33. ולא תאמר שבחנם מכר לו הבכורה אלא ממון גדול נתן לו בעבור הבכורה ולחם ונזיד עדשים לא היה כי אם לזכרון כמו שעושי' העולם שקורי' וינקוף. מה"ר משה. (השוה חזקוני ופענח רזא).

בראשית לז 14. לך נא ראה את שלום אחיך. בספר עמ' ע, אך בכה"י חסר מ,,שכך היה" עד ,,ד"א", ואחרי,, שילכו משם": מהר"ם.

בראשית מז 10. (השוה בספר עמ' צה) וי"מ לפי כשהיה פרעה בחור ונער היה בבית אבימלך שכן דרך מלכים לשלוח בניהם לבית מלכים ללמד דרך ארץ ושם ראה יצחק אביו ועתה היה סבור שהיה יצחק לכך שאל לו כמה ימי שני חייד. מה"ר משה.

ר' שמואל, רשב"ם.

בראשית כה 33. וימכור את בכורתו. עיין בנספח,, נוסחאות כתב היד שהן עדיפות על נוסחת הספר", לעמ' מ'.

בראשית לו 31. ואלה המלכים. פרשב"ם שפרש' זו נכתבה בימי שופטים. וק' אפש' ס"ת חסר ונקראת על שם משה רבי' כדמקשינ' בספרי, וע"ק שהרי כמה מקראות שכת' משה רבי' על שם העתיד כמו שפרש"י בפ' בראשית כוש ואשור ולא היו עדיין זנכת' במקרא ע"ש העתיד. גמגו'.

ר' שב"ן, ב"ן.

... (איני יודע למי הכונה, הוא נזכר ג"כ בספר, כגון בעמ' חס, שורה 4 מלמטה.)  
בראשית כט 28. בספר. עמ' נא שורה 6 מלמטה במקום: וי"ל נמצא בכ"י:  
וב"ן י"ל ודאי...

בראשית מז 8. ושאל בן הכנענית. בכה"י בסוף המאמר: מה"ר שב"ן.  
ויקרא יט 3. איש אמו ואביו תיראו, בספר עמ' שמד שורה 18. וז"ל כה"י:  
וק"ק לב"ן דבפ"ק דקדושי' מפרש בהדיא דאב מצי מחיל ופלוגתא בת"ח, וב"ן י"ל  
דלכבודו מחיל, וכו' כמו בספר עד ומ"מ ק"ק ב"ן למה לי תראו לחייב אשה  
(במורה) [במורה] תפוק לי שמצות עשה שא"י הזמן [גרמא] ונשים חייבות, וב"ן  
י"ל ה"מ היכא דלא כתב איש אבל ה(י) כא כת' איש ולא אשה.

נספח ו.

## לעזים

אויינוט. מן החלב שקורין א', ויקרא יא 4, בספר עמ' רפא.  
ביציגוה. נ"ל ילדה מיוחסת ובלשון לעז ב' לשון לידה, וכן בלשון אשכנז,  
בראשית לד 4. במקום המקביל בספר עמ' סא אין בטוי לעזי.  
גלנייר. כאלון שקורין ג', בראשית יח 1, בספר עמ' כא: גלון.  
וינקוף. לחם ונוזד עדשים לא היה כי אם לזכרון כמו שעושים העולם  
שקורין וינקוף, בראשית כה 33. בפענח רזא שם: ליינקוף.  
לאין, או לאיו. פרש"י חלזון הוא ל' בלעז, ויקרא כא 20, בספר  
עמ' שעג.

קבולט. מיני מכשפות הוא כדרך ששוחקין בקבולט, שמות יט 8 (מובא  
לעיל אצל חסיד, רי"ח). המלה הגרמנית Kobold.  
קוקלר. מה בין מעשה שדים למעשה כשפים והלא הכל א', אלא י"ל  
מעשה כשפים אלו אחיזת עינים שדומה לעולם שרואין ואינן רואים מאומה ואינו  
מעשה שדים כלל וקורין אותו ק', שמות ז 11. המלה הגרמנית Gaukler.  
יתר הלעזים שמביא אותם הרב ששון במבוא שלו עמ' 2 נמצאים בקטעים  
החסרים בכתב היד.

## הבאות מספר הג"ן

בעלי התוספות כתבו הרבה פרושים לתורה שרובם עדיין גנוזים בספריות שונות בכתבי-יד. אחד מהם הוא ס' הג"ן, הנקרא על שם נ"ג פרשיות שבתורה לר' אהרן בר' יוסי בר' אהרן הכהן. ספר זה נזכר כמאה פעם בס' פרענח רזא על התורה, כשלושים פעם בס' מושב זקנים (ולעתים קרובות השתמש בעל,, מושב זקנים" בס' הג"ן מבלי להזכיר את מקורו), וכן נזכר במקומות בודדים בהדר זקנים, במנחת יהודה, בפרושי ר' יעקב מוינא, ועוד. מאידך נזכר שמו בכתבי היד לעתים קרובות. עובדא זו מראה שספר הג"ן הוא אחד הפרושים הקדומים של בעלי התוספות, והשיבותו ניכרת מתוך השמוש הרב שהשתמשו בו. לכן צורפו כאן מתוך כ"י פריס כל הציטטות ששם ס' הג"ן נקרא עליהם בפרוש, לכה"פ לס' בראשית, כדי לעמוד על טיבו של ספר חשוב זה.

## פרק א.

- (ח) ויהי ערב. (בנספח,, הפרוש לבראשית א'").  
 (כב) והעוף ירב בארץ. (שם).  
 (כו) נעשה אדם. (שם).

## פרק ב.

- (ב) ויכל אלקים כיום השביעי. (שם).  
 (ד"פ) [ג"פ] שביעי. (שם). הקשה גוי אחד. (שם).  
 (כד) ודבק באשתו. בספר עמ' ג, כל המאמר.

## פרק ג.

- (ג) ולא תגעו. בספר עמ' ג, כל המאמר.  
 (כ) ויקרא האדם שם אשתו חוה. בספר עמ' ה, עד שם של פורענות.  
 (כא) וילבישם. וילבש בשם, מלמד שהיו מריחין בבשמים לשרת במלך הכבוד, לכך הריח יצחק ביעקב ריח בני כריח שדה אשר בר' י'.

## פרק ד.

- (א) והאדם ידע את חוה אשתו. בספר עמ' ו, כל המאמר.  
 (ב) וקין היה עובד. בספר עמ' ו, כל המאמר.  
 (ט) ויאמר לא ידעתי השומר אחי אנכי. לא היה בשמירתי אבל אתה שהיה בשמים לא שמרתו מידי, משל למה הדבר דומה, למלך שמסר מדינתו לאחד מסריסיו ובאו ליסטים וגנבו בהמית ורדף המלך אחריהם והשיגם א"ל אזנינו המלך למה תשאל לי שאל לסריס כו'.

## פרק ה.

- (כט) זה ינחמנו. בספר עמ' ח, ובכתב היד מוסיף בסוף המאמר: אבל תימי היה לו לקראו ינחמנו, ו"ל דזה דרך המקרא כמו ויקרא שמו שמואל כי מ"י שאלתיו, לא היה לו לקוראו כי אם שואל.

## פרק ו.

(ו) וינחם י"י. ומק' בברכו' לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם, ואומ' בכור שור כי ג' עינייני לשון נחמה הם, פעמ' שאדם רוצה [לעשות] לחברו טובה או רעה ומתחרט פעמ' שיש לאל ידו וזה כוזב לו, ופעמ' שסבור שיכול ואין לאל ידו ומתנחם בע"כ משום אונס. ועל אלו הב' נאמר לא איש אל ויכזב, אלא מקיים דברו, ובן אדם ויתנחם, מחמת שאין בידו כי הוא כל יכול. אבל יש נחמה שלישית שהאונס בא(ה) [לא] מחמת הנורר [אלא מחמת הנידור] כגון אם ידבר הק' על גוי וממלכה להרע כגון על בני בניו ודאי על הרעה בה"א שאם יעמדו במידתם ואם ישובו ישוב מחרון אפו ודבריו אמת ית' שמ'. וכן להפך אם ידבר להרע ולנתוש ולנתוץ ושב הגוי ההוא מרעתו וניחמתי על הרע אשר דברתי, ונחמה זו אינה בבורא כי הק' אינו מתחרט והכל יודעים דאדעתא דהכי לא נדר כי אם על תנאי. וניחמתי כי עשיתי דהכא אמר הב"ה אעשה עצמי כאילו ניחמתי מעשייתם, אמנם אין הבורא מתנחם כי אם אדעתא דהכי שחטאו.

(ט) נח, נח, התהלך נח. הרי ג' בפסוק לפי שהוא א' מג' שראו ג' עולמות, נח דניאל ואיוב.

את האלקים התהלך נח. בספר עמ' ט, מ, אבל תימה" עד הסוף.

(יא) ותשחת הארץ, והנה נשחתה, כי השחית. וא"ת למה צריך לומר ג' השחתות, וי"ל כנגד ג' עבירות שבידם, רציחה וגילוי עריות וגול.  
(יב) ואל אמה תכלנה מלמעלה. בספר עמ' י, כל המאמר.  
(יג) ובאת אל התיבה וכו'. בספר עמ' י, כל המאמר.

## פרק ח.

(ו) ויפתח נח את חלון התיבה. תימ' למ"ד צהר מרגלית א"כ לא היה לתיבה חלון ומה פתח, וצ"ע.

(ט) וישלח ידו ויקחה. בספר עמ' יג, כל המאמר.

(יא) עלה זית. פרש"י וכן בפ' עושין פסין אומ' היונה לפני הב"ה רבונו ש"ע יהי רצון שיהו מזונותי מרורין כזית בידך ולא מתוקין כדבש בידי בשר ודם, א"כ משמע דזיתים הם מרורים, ותימ' והלא אמ' ת"ח שבארץ מתוקים כזיתים, וי"ל שהפרי מתוק אבל האילן עצמו והעלין מרורין. ותדע שגם האילן נקרא זית כדאמ' ויורהו עץ וכו' זה זית שאין לך באילנות מר ממנו, וי"מ שהזית מר אבל השמן מתוק.

(יט) למשפחותיהם יצאו מן התיבה. פרש"י קבלו עליהם על מנת לידבק במינו, ואיתא בפ' חלק למשפחותי ולא הם, והדבר צריך תלמוד. פי' הבהמות קבלו עליהם לידבק ולהרבות במינו אבל האנשים היוצאים מן התיבה לא רצו לקבל עליהם ולהדבק בתשמיש המטה כי אמרו כלנו מתים ומה לנו לעסוק בפריה ורביה, היום או למחר יביא הק' המבול לשחת כל הבשר כאשר עשה כבר עד שהבטיחם הק' בשבועה.

## פרק ט.

(יג) ד"א את קשתי. ק' מה נשתנה קשת משאר דברים, וי"ל שמראה

מתני הב"ה כמראה הקשת דכתי' ביתוקאל ממראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה הקשת.

פרק י.

(כה) שם האחד פלג. פרש"י נביא גדול היה עבר שקרא לבנו פלג. וכי תימא אין זאת נבואה אלא הש' גרם לו כמו התם ברות שאמ' למה נק' שמה רות שיצא ממנה דוד שריוה למקום במיני תושבחות, וי"ל חדא דלמה קרא שמו פלג יותר משאר בני אדם שהיו באותו הדור, ועוד שהכתוב מעיד בו כי בימיו נפלגה הארץ, א"כ היתה נבואה. (השוה בספר עמ' יד, ושם המאמר מסורס.)

פרק יא.

(יא) ויולד בנים ובנות. בספר עמ' טו, עד לכך כתיב בהם רימות.  
(לב) בחרן. בספר עמ' טו, כל המאמר.

פרק יב.

(יב) והרגו אותי ואותך יחיו. בספר עמ' טז, כל המאמר.

פרק יג.

(ז) ויהי ריב בין רועי מקנה אברם. וא"ת מדוע רבו אם אין להם די במרעה זה יקחו הרבה ממקום אחר, ת"ל והכנעני והפריזי אז בארץ ואי איפשר לגר תושב להרחיק במקומו.

פרק יד.

(ב) עשו מלחמה. וא"ת ולמה נתעוררו אלו למלחמה, וי"ל לפי שהם היו בני שם וכדורלעומר וחביריו היו בני חם ונח נתגם להם לעבדים לכך מרדו בו, לפיכך יצאו עליהם למלחמה ולהכניסם בעבדות.  
(יג) ויגד לאברם העברי. פי' הר' יוסף קרא צריך ליתן טעם וכו' כמו בספר עמ' יז, כל המאמר.

(יח) ומלכי צדק מלך שלם. בספר עמ' יז, כל המאמר (בשנוי).  
(כ) ד"א ויתן לו מעשר מכל. שם נתן לאברהם. שם היה כהן. וא"ת א"כ מן הדין היה לו לאברהם ליתן לשם מעשר. אלא בשביל שבירך לאברהם קודם להקב"ה בהפך השיטה היה צריך ליתן לאברהם מעשר.

פרק טו.

(ג) והנה בן ביתי יורש אותי. ותימ' והלא א"ל הקב"ה כבר לזרעך אתן את הארץ, כו' כמו בספר עמ' יח, עד וא"ל הב"ה לא יירשך זה כי אם היוצא ממעיך יהיה מותוק בחייד מן הכל.  
(י) ואת הצפור לא בתר. בספר עמ' יח, כל המאמר.

פרק יז.

(כה) את בשר ערלתו. בספר עמ' כ, כל המאמר.

פרק יח.

(א) באלוני ממרא. בספר עמ' כא, כל המאמר. סוף המאמר מסורס בספר,

ובכ"י: עד שישאר גיד כאלון שקורי' גלוייר, ועל שם האלון גקרא לו באלוני ממרא.

(ג) אל נא תעבו' מעל עבדך. לפי הפשט תימ' והלא שנים היו צריכי' לישאר, א' לבשר וא' לרפאת אברהם, וי"ל לפי הפשט שלא אמר אלא לאותו שהלך להפוך את סדום שאלו השנים בלא זה היו גשארים לכך אמר בלשון יחיד. ג"ן. ד"א אל נא תעבור, פרש"י הק' אמר כן. תימ' שכבר כתי' וירץ לקראתם ובחד עניינא אמ' יש סדר, וי"ל כשרץ לקראתם נסתלק שכינה וכשחזר חזרה השכינה עמו.

(טו) ותכחש שרה לאמר. תימ' לא דייה שחטאתה בצחוק שצחקה לאמר אחרי בלותי היתה לי עדנה אלא עדיין הוסיפה על חטאתה פשע לכחש ולומר לפני הק' לא צחקתי ולפני הב"ה גלוי שצחקה. ד"א ותכחש, מכאן שנשים פסולות לעדות. פרש"י שמותר לשנות זכו' עד סוף המאמר.

פ ר ק יט.

(ח) אשר לא ידעו איש. בספר עמ' כה עד ולכן נקראת זונה ששולטת באיש.

(יא) הכו בסגורים. בספר עמ' כו, כל המאמר.

פ ר ק כא.

(א) וי"י פקד את שרה. תימ' למה גבי שרה כתיב פקידה וגבי רחל כתי' זכירה ותי' הר' יוסף גבי שרה שהיחה זקנה וכו' כמו בספר עמ' כח, עד סוף המאמר.

פ ר ק כב.

(ה) שבו לכם פה עם החמור. (בנספח, הפרוש לסוף וירא ותחלת חיי שרה").

(יא) ויקרא אליו זכר. (שם).

(כ) ויהי אחרי הדברים האלה. (שם).

פ ר ק כג.

(א) ויהיו חיי שרה. (שם). וא"ת גבי ישמעאל וכו'. (שם).

(ט) ויתן לי את מערת המכפלה. (שם).

(כ) מאת בני חת. (שם).

פ ר ק כד.

(א) ואברהם זקן. בספר עמ' לא, עד איש נעמי.

וי"י ברך את אברהם בכל. נחלקו בו רבותינו אית דאמ' בן היה לו בכל שמו שכן בכל עולה בגימ' בן, וי"מ בת היחה לו בכל שמה שכן בכל בפשוט ובא"ת ב"ש שלו הכל בגימ' בת.

(ב) שים נא ירך תחת ירכי. פרש"י על המילה שהיתה חביבה. וגר' שהיה בעד מפסיק בין היד ובין המילה שאל"כ היאך נשבע בשם והלא אסור להזכיר את השם בשעה שהוא רואה או נוגע במילה כדאיתא בברכות בפרק מי שמתו, ומי שרגיל לברך בשעת מילה אע"ג דרואה הערות יש מכסין בשעת הברכה וי"א שלא נקרא ערוה כדאמ' לענין צואה דלא מקרי צואה עד שיאכל בזית.



(ג) **ואשביעך**. א"ת היכי השביע אברהם וכו', כמו בספר עמ' לא, עד

כס"ת לגבייהו.

(ד) **והיה הנערה אשר אומר**. ואמרי' בפ"ק דתעניות ג' שאלו שלא

כהוגן ומונה אליעזר ויפתח הגלעדי ושאל [ואומר שם אליעזר וכו'], יכול אפי' הגרת או סומא. תימ' וכי לא היה רואה זה אם היתה הגרת או סומא ואז לא היה שואל לה שום דבר, וי"ל דשמא לא יוכל להבין כל כך במהירות כי הרבה וכו', בספר עמ' לב, עד וכן יפתח, וצ"ע. בא"ד, אכן תימה עד שלא כהוגן. מצויין גם בספר עמ' לב-לג בשם הג"ן.

**והיה הנערה**. והיה לאו אנערה קאי דאי אנערה קאי הל"ל והיתה הנערה

אלא והיה מילתא באפיה נפשי' היא וה"ק והיה הדבר הזה שהנערה אשר אומר אלי הטי גא כו' והיא תענה לי גם גמליך אשקה והיא תענה לי מה שאשאל ממנה ודאי מדעת יפה ומגעימות תעשה זאת. והק' רבינו יוסף למ"ד כל האמורות בפ' מכשף בן נח מוזהר עליו וכתוב בפרשה לא ימצא בך כו' מנחש ומכשף ואמ' כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש, ומי שרי לאליעזר ויונתן שהיו צדיקים גמורים לעשות נחש, וי"ל אינו נחש וכו', כמו בספר עמ' לג (בד"ה והקשה) עד לזרו נערו.

גם בספר נקרא על המאמר שמו של הג"ן, אבל בכתב היד מורכב המאמר

משני מאמרים שונים שבספר בעמ' לב ו-לג.

(כט) **וירץ לבן אל האיש**. א"נ מתחלה רץ עד באו לשם סמוך מלא עיניו

ואח"כ הלך בנחת שלא להבהילו.

(ל) **והנה עומד על הגמלים**. מלמד שרצה להורגו ואמר אליעזר שם

ופרח על האויר ואז התחיל לפייסו.

(לא) **למה תעמוד בחוץ ואכי פניתי הבית**. פי' מע"ז, וא"ת והא

לא ידע שהיה עבד אברהם עד שא"ל, וי"ל דמ"מ בטוב ידע כי בארץ מרחק לא היו עובדים לאל נחור.

(נ) **ויאמרו מי"י יצא הדבר**. תימ' מנא ידעי, וי"ל דהא בבית לבן היו

תרפים והיו מגידים עתידות.

פרק כה.

(יט) **ואלה תולדות יצחק**. בספר עמ' לו, כל המאמר.

(כג) **שני גוים** (והשוה בספר עמ' לז). פרש"י זה אנטונינוס זר' שלא

פסקו משולחנם לא צנון ולא חזרת. וא"ת מה רבותייהו, אפי' כל דהו יכול למצוא את זה, אלא כ"כ אכלו עד שהוצרכו לקנוח הסעודה ולעכל המאכל. וא"ת הא קתני במסכ' כתובות בשעת יציאתו של ר' אמ' יגעתי ב"י אצבעוחי ולא נהנתי מהם אפי' מאצבע הקטנה שלי, אלמא לא היה אוכל כל כך בטוב, וי"ל דר' לא היה אוכל כ"כ מעדנים ומאכלים טובים שיצטרך לצנון ולחזרת דמסתמא אית לן למימר דר' לא היה מתעסק בתענוגי הזמן כי תורתו אומנותו והא דנקט רש"י לא פסקו משולחנ' לא צנון ולא חזרת משום איכלי שולחנו הוא דנקט לה שהיו צריכים לצנון ולחזרת שהיו אוכלין מעדנים ומאכלים טובים והיו צריכים לצנון ולחזרת ומשמיענו צדקתו שלא מנע זה מהם שמא יאכלו הרבה.

(כז) ד"א ויגדלו הנערים. פרש"י שהיו בני י"ג שנה, וכו' כמו בספר עמ' לח"לט, עד ואז מת, וגם בספר מובא בשם הג"ן.  
 איש יודע צ"ד. בספר עמ' לט נקרא עליו שם הג"ן, והמאמר חסר בכתב היד.  
 איש תם. בספר עמ' לט, כל המאמר, וגם שם בשם הג"ן.

פרק כו.

(כח) תהי נא אלה בינותי. קצת תימ' למה אמר כל כך אריכות לשון, וי"ל לפי שלא רצה אבימלך לישבוע בא-להי יצחק כי אם בגלולים וז"ש אלה שהיא רגילה להיות ולהבדיל בינינו וזהו הגלולין.

פרק כז.

(א) ויהי כי זקן. וא"ת למה, לפי שבשעת העקדה המלאכים מר יבכיון והביט יצחק למעלה וראה אותם ונפלו לו דמעות בעיניו לפיכך ותכהין עיניו.  
 (ב) לא ידעתי יום מותי. בספר עמ' מג, הקטע חסר בכ"י פריס.  
 (ל) ויהי אך יצא יצא. תימ' שתי יציאות אלו למה, אלא כשראהו בא הטמין עצמו אחר הדלת עד שנכנס עשו ואח"כ יצא.

(לג) ויחרד יצחק. שתי חרדות א' על שראה גהנם פתוחה לפניו וא' שבא עשו עתה ולא קבל הברכות, וא"ת אמאי חרד, אלא כשהכיר קול יעקב לא חרד אלא אמר אני טעיתי ואין זה תימ' כי כהו עיני אבל הק' עיניו משוטטות בכל והיאך הסכים עלי לברך הפשוט לפני הבכור ואחר שהסכים הק' על ידי א"כ ראוי הוא לכך גם ברוך יהיה.  
 (מ) ועל חרבך תחיה. בספר עמ' מד.

פרק כח.

(יא) ויפגע במקום. ועוד הק' הג"ן מאחר שא"ר שיעקב תיקן תפלת ערבית וכו', כמו בספר עמ' מז, וגם שם בשם הג"ן.  
 (יב) עולים ויורדים. וא"ת הל"ל יורדים תחלה ואח"כ עולים, וי"ל שכן מצינו בכמה דוכחין במסכ' עירובין מטפס ועולה מטפס ויורד וכן בפסחים לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב. (השוה בספר עמ' מז).

(יג) שוכב עליה. בספר עמ' מח.  
 (יח) ויצק שמן על ראשה. וא"ת מנין היה לו השמן, וי"ל שהיה במקלו השמן שהיה חלול והביאו להדליק ללמוד, ואע"פ שלקח אליפז כל אשר לו ושאר לו המקל שני כי במקלי עברתי כו'.

פרק כט.

(י) ויגל את האבן. פרש"י כמעביר פקק מעל, וכו' כמו בספר עד הגשתו מיד.  
 (יד) וישב עמו חדש ימים. בספר עמ' נא.  
 (יז) ועיני לאה רכות. בספר עמ' נא.  
 (יח) ברחל בתך הקטנה. ג"ן הק' וא"ת ולמה לא שאל יעקב הבכירה, אלא מלמד שהיתה יושבת לשמו של עשו, אמר אם אשאל את הבכירה יחזור ויבוא עשו עלי ויאמר לא דיך שנטלת ברכותי אלא אנסת אף אשתי. וק"ל כיון

שהיה ירא מעשו שלא יקח את לאה א"כ לבסוף למה לקח אותה, י"ל בעבור שעשה לו לבן רמאות לכך לקח אותה בע"כ שאם לא היה עושה לו רמאות לא היה לוקח אותה ברצון.

(כה) ויהי בבקר. פרש"י לפי שמסר סימנין לרחל. וא"ת מה היו אלו הסימנין, וי"ל נדה וחלה והדלקת הנר.

#### פרק ל.

(ג) ואבנה גם אנכי ממנה. לפי שה' הוא אות של פריה ורבייה ולכל האמהות היו להן ה' בשמותיהן רק רחל לא היה לה ולכך סמכה על בלהה שיש לה ב' ההי"ן, וכיוצא בו מתחלה בשרה שלא היה בה ה' וכן לאברהם ולקחן י' והחליף לבי ההי"ן א' לו וא' לה.

(יא) ד"א בגד. רמז לו וכו', בספר עמ' נג, עד שנקבר בחלקו.

#### פרק לא.

(יט) ותגנוב רחל את התרפים. בפירקי דר' אליעזר וכו', בספר עמ' נה עד כי התרפים דברו (כזב) [און].

(לג) ויבא באהל רחל. בספר עמ' נה—נו, עד שהיתה משמשנית.

(לח) ואילי צאנך לא אכלתי. פרש"י אילים לא אכל וכו' כמו בספר עמ' נו, עד לרבות את הפלגס, פי' י"ב חדש נקרא כבש וחדש י"ב נקרא פלגס שיצא מכלל כבש ולא בא לכלל איל, א"כ משמע דאין קרוי איל עד י"ג חדשים, ותי' דגבי קדשים לא נקרא איל להקריבם לשם איל אלא בי"ג חדש אבל חולין אפי' בן יומו קרוי איל.

(מג) הבנות בנותי. בספר עמ' נו—נז עד ועבדא דמאן גכסי דמאן.

ולבנותי מה אעשה היום. בספר עמ' נז.

(נ) אין איש עמנו. בספר עמ' נז, עד כלבים.

(נב) אם אני לא אעבור עליך את הגל הזה. תימ' דה"ל אם אני

אעבור דהא הדר וכו', בספר עמ' נז.

(נג) א-להי אברהם ואלהי נחור. בספר עמ' נז.

#### פרק לב.

(ד) וישלח יעקב מלאכים. פרש"י מלאכים ממש, והק' ה"ר ישעיה א"כ בכל מקום שמצינו במקרא מלאכים נאמר מלאכים ממש, א"כ גבי ישר' דכתיב וישלח ישר' מלאכים אל סיחון וכן וישלח משה מלאכים וכן גבי יפתח א"כ נאמר מלאכים ממש, וא"ת גם אלו מלאכים ממש היו, אי אפשר לומר כן שהרי בבלק כתיב וישלח מלאכים אל בלעם וגו' ואותם בעל כרחך אנשים היו, ונלמוד סתום מן המפורש ונאמר שגם אלו של יעקב בני אדם ולמה פרש"י מלאכים ממש, ותי' דסמך מצא רש"י דכתיב לעיל מיניה ויפגעו בו מלאכי אלקים וסמך ליה וישלח יעקב, מלמד שמאותם שיגר ולפיכך פי' שהיו מלאכים ממש. (השוה בספר עמ' נח).

(ה) כה תאמרזן לאדוני לעשו. כמו בספר עמ' נח, בשנוי קל, עד לירש.

ואחר עד עתה. וא"ת מאתר שקיימת המצות בא וכו', בספר עמ' נח—נט.

(טז) גמלים מניקות ובניהם שלשים. וא"ת וכו' כמו בספר עמ' גט עד זכרים ונקבות בגמלים דבשלמ' בשאר בהמות וכו' אבל גמלים לא מציי' חילוק בשמות אלו, וגמלות אין זה עברי ולכך אמר גמלים מניקות דהיינו הנקבות ובניהם היינו הזכרים, בין כולם היינו ל', ממילא ידענא דזכרים י' ונקבות כ' כדרך ששלח מן החמורים.

(כו) ותקע כף ירך יעקב. תימה וכו' כמו בספר עמ' ס עד מפני שהיה סבור שהוא מלאך כמותו לכך נגע וכו' עד הסוף.

פ ר ק ל ד.

(ז) באו מן השדה כשמעם. בירושלמי מונה כשמעם עם אותם מקראות שאין להם הכרע, דיכול לומר מן השדה כשמעם ויכול לומר כשמעם ויתעצבו. ויש לתמוה על כולם שאומ' אין להם הכרע בפ' הוציאו לו תניא [איסי] בן יהודה אומ' ה' מקראות מן התורה אין להם הכרע ואלו הן, שאת משוקדים מחר ארור וקם, שאת הלא אם תטיב שאת, משוקדים ארבעה, גביעים משוקדים, מחר וצא הלחם בעמלק מחר, ארור ארור אפס, וקם הנך שוכב עם אבותיך וקם, ובירושלמי דע"ז מונה כשמעם דהכא. ותימ' לג"ן אדרבה לכולם יש להם הכרע דהא הניגזו מכריע ומוכיח.

וכן לא יעשה. תימ' דאמרינ' לעיל וכו' כמו בספר עמ' סא, עד דאפי' בפנויה אסור.

(כה) ויהי ביום השלישי. בספר עמ' סא—סב, עד שהיה עם הארץ מרובין.

פ ר ק ל ה.

(כט) ויקברו אותו עשו ויעקב. בספר עמ' סב.

פ ר ק ל ו.

(יח) אלוף קרח. בספר עמ' סו.

פ ר ק ל ו.

(ב) ועל פרש"י דמזולזל' בני השפחות, וכו' כמו בספר עמ' סז (שורה 3 מלמטה) עד עמ' סח (שורה 2) ואסהיד ביה.

(ז) ותשתחווין לאלומתי. בספר עמ' סט בד"ה לאלומתי.

(יד) וישלחו מעמק חברון. בספר עמ' ע' עד וירא את העגלות וגו', וז"ש לא יפטר אדם מחברו אלא מתוך ד"ת שמתוך כך זוכרו, ובפ' נגמר הדין הארכתי וצ"ע שם.

(ל) הילד איננו. בספר עמ' עב.

(לא) וישחטו שעיר עזים. בספר עמ' עב.

פ ר ק ל ח.

(כד) אמרינן בכמה דוכתי' שלא להלבין אדם פני חברו וכו', בספר עמ' עו.

פ ר ק מ.

(י) והיא כפורחת עלתה נצה. בספר עמ' עח.

## פרק מא:

(א) **שנתים ימים**. תימ' לי כיון דאמר שנתים למה אמר ימים, אלא י"ל דלכך אצטרי' לומר ימים דאם לא היה אומר ימים, שנתים מקוטעי' ת"ל ימים מעת לעת. (השוה בספר עמ' עט).

(י) **ויתן אותי**. תימ' לי אותי האחרון למה לי, ול"נ דאם לא אמר אותי הייתי אומר שאני הייתי במשמר בית שר הטבחים אבל שר האופים היה במשמר אחר ואז לא היו משגיחי' על יוסף כי היו אומ' שיוסף לא פתר מתכמתו אלא יען כי ראה אלה השנים בשני בית האסורים ואולי ראה שהא' מהם נתון בבית האסורי' חזק שהדבר מוכיח שהוא למיתה ולחברו ראהו בבית אסורי' חלש שמוכיח שאין חטאו רב ולהכי כיון יוסף ופתר לא' מיתה ולאחר פתר טוב אבל יוסף אינו חכם כ"כ וא"כ לא היו משגיחי' עליו קמ"ל וכו' כמו בספר עמ' פא.

(יג) **אותי השיב על כני**. תימ' וכי יוסף השיבו, אלא ודאי יוסף השיבו כמו שפתר לו דאילו היה פותר למפרע היה כן מכיון שהתלומות הולכין אחר הפת. (השוה בספר עמ' פא).

(יד) **ויגלח שמלותיו**. תימ', כמו בספר עמ' פא עד א"כ היאך גלח בו ביום, וי"ל...

(לז) **וייטב בעיני פרעה**. לפי כשחלם נתפרקו כל איבריו כל מה שפתרו לו חכמיו לא חזרו למקומן עד שפתר לו יוסף מיד חזרו.

## פרק מב:

(טו) **(הביאו את) [כי אם בבוא] אחיכם הקטן הנה**. וא"ת, כמו בספר עמ' פג, עד שלא היו דומים לאדם אחר ביופי ובקומה רק היו...

## פרק מג:

(לד) **וישתו וישכרו עמו**. תימ' היאך שתו, וכו' כמו בספר עמ' פו.

## פרק מד:

(י) **גם אתה כדבריכם כן הוא**. אמת הדבר א' שנמצא כל החברים שנמצאו עמו נתפשים ומי' אני אעשה אתכם לפנים משורת הדין ולהקל עליו ולא ימות אלא כגנב דאם אין לו ונמכר בגנבתו.

(כ) **ואחיו מת**. פרש"י מפני היראה היה מוציא שקר מפיו שאם יאמ' חי יאמ' הביאהו לי, וק' דאדרבה יותר היה להם לירא במה שאמ' ואחי' מת וכבר אמ' לו שהוא חי כדכתי' איננו, וי"ל משמ' איננו לא ידענו אם הוא מת או קיים.

(כא) **ד"א ואשימה עיני עליו**. פרש"י וכי זו שימת עין שאמרת. ותימ' דאפי' אם היה אומר להם יוסף שישים עיניו עליו הל"ל מה שאמרת לשום עיני עליו דזקא אם הוא נאמן אבל עתה לקחתיו בגניבה ודינו לתלותו, וי"ל דה"פ

של מקרא ותאמר אל עבדיך הורידהו אלי, ואתנחתא, וכו' בספר עמ' צ.

## פרק מה:

(ג) **העוד אבי (כ') חי**. ותימ' והלא כבר שאל להם השלום אביכם הזקן אשר אמרתם ואמ' עודנו חי, וי"ל שמתחלה לא האמין להם שהוא חי כי הוא חשב כי אולי אמרו בעת הזאת שכבר ימות אביהם ביגון כדי שישגו מבוקשם בהשבת

בנימין אבל אולי לא היה חי ולזה רצה לידע באמת. (השוה בספר עמ' צא).

פ ר ק מ ו.

(יז) וסרח אחותם. תימ' אמאי וכו' בספר עמ' צג, עד בתו של אשר; וזהו שמתרג' ושום בת איתת אשר, וצ"ע.

פ ר ק מ ו.

(כט) חסד ואמת. בספר עמ' צו, עד ליתן לו שכמ.

(לא) ויאמר השבעה לי. וא"ת ולמה השביע יעקב את יוסף, והלא וכו' בספר עמ' צו, עד וי"ל דחשב שמא התבטחה תחקיים בעצמותיו אבל עתה לא יעלוהו.

פ ר ק מ ח.

(א) ויאמר ליוסף הנה אביך חולה. בבבא מציעא אמ' עד יעקב לא הוה חולשא ועד אלישע לא הוה דחליש ואיתפח, ותימ' דאמ' בהשותפין אבן טובה היה בצוארו של אברהם וכל חולה שרואהו מתרפא ונתלה בחמה, א"כ משמע דהיו חולים קודם, והר' ישעיה תיר' עד יעקב אבי' לא היה חולה מהק' וזה שאומ' אבן טובה היתה לאברהם וכל חולה כו' ר"ל מן אדם כגון שהכס אדם בחרב או כשהיה רואה אותו היה מתרפא אבל חולה מקב"ה לא היה עד שבא יעקב. וא"ת והרי ישמעאל שהיה חולה ממכת האדם ולמה לא נתרפא מאבן טובה דאברהם, תדע שגם או' לא היה מחמת האדם אלא מעין הרע כדאמ' שרה שמה בו עין ואוחזתו חמה ע"כ לא נתרפא מאבן אברהם. וע"ק אברהם למה (לא) היה צריך שיבא רפאל לרפאתו היה לו להסתכל על אבן טובה שלו ויתרפא, אלא ע"כ כדאמ' בשביל שהיה מהב"ה וע"כ לא נתרפא מאבן טובה עד שבא רפאל ורפאהו. ועי"ל דאין חבוש מחיר עצמו. ועוד קשה מהא דאמ' בב"מ בפ' השוכר הפועל עד אלישע לא היה חולה ואתפח אתא (אליהו) [אלישע] בעא רחמי ואיתפח, ומה היה בעי אלישע בעי רחמי כבר היו בימי אברהם חולי' והיו מתרפאין שהרי ישמעאל חלה ונתרפא א"כ למה היה צריך אלישע לבקש רחמים שיחלה אדם ויתרפא, וצ"ע. ור"ת מפ' דעד יעקב לא הוה חולשא חולי של מיתה מכאן ואילך הוה דאיחלש חולי של מיתה ולא הוה דאתפח עד אלישע. (השוה בספר עמ' צז).

(ז) ואני בבואי מפדן מתה עלי כו'. מה היה צריך יעקב לספר דברים הללו ליוסף, ג"ל אמ' יעקב שמא יוסף יש בלבו עלי על שלא קברתי אמו במערת המכפלה אגיד לו שלא ברצוני היה אלא על פי הדבר, ואקברה שם בדרך אפרת היא כו'. כי ידעתי שיעלה אותו המקום בחלק בניה שיהיה בחלק בנימין וזה כבודה להיות נקברת בחלק בנה בנימין דאם קברתיה בבית לחם במערה היתה קבורה בחלק יהודה ואין זה כבודה כדאמ' נמצא צדיק קבור בחלק שאינו שלו, וכן גבי שאול שא"ל שמואל ומצאת שם אנשים עם קבורת רחל בגבול בנימין בצלצח ש"מ דקבורת רחל בחלק בנימין. ותימ' שהרי פרש"י בספר שמואל והלא קבורת רחל בגבול יהודה בבית לחם אלא עכשיו עם קבורת רחל וכשתפגע בהם לגבול בנימין ירושלם צל לינת הק' הנק' דודי צח ואדום, וכן שנויה בתוספ' דסוטה, וי"ל שדעתו להרויח נחלתו לשני שבטים כדכתי' ביהושע ויקברו אותו

בתמנת חרס בהר אפרים והוא היה מבני אפרים שני' ואת עצמות יוסף אשר העלו  
ממצרים קברו בשכם שהוא מחלקו של אפרים ואלעזר בגבעת פנחס בנו.

פ.ר.ק מ.ט.

(ג) בכורי אתה. ומן הדין היה להיות לו הבכורה ונתנה בכורתו ליוסף.  
ותימ' והא אי' מתנה על מה שכת' בתורה וכו' והאמ' לא יוכל (לבקר) [לבכר]  
לעשות הפשוט בכור והבכור פשוט, וי"ל דהואיל והבכורה לא באת לו אלא ע"י  
לקיחה בטוב היה יכול. (השזה בספר עמ' צט—ק).

(י) לא יסוד שבט מיהודה. בספר עמ' ק, עד מן הגקבות.

(כב) בן פורת יוסף. בספר עמ' קא, עד בשמו תחלה.

פ.ר.ק נ.

(ד) דברו נא באזני פרעה. קצת תי' אמאי אמר יוסף כן לעבדי פרעה

ולא הלך אליו הוא בעצמו וכו' בספר עמ' קא—קב.

(כג) גם בני מכיר בן מנשה. בספר עמ' קג, וגם שם בשם ג"ן.

## כרך יב

## רשימת המאמרים בכרך יב, גליונות א – ד

שם המחבר	שם המאמר	הגליון העמוד
אונא, הרב י"ר יוסף	צוואת הרב יעקב עטלינגר	ב 37
בודנהיימר, ד"ר זולף	על המלים "השותפים שרצו"	א 26
ביק, הרב אברהם	הגאון האחרון נוסח אשכנז	ב 41
ביק, הרב אברהם	תשובה מרבי יהושע השיל לבוב זצ"ל	ד 58
בן-מנחם, ד"ר נפתלי	על הביבליוגרפיה של ספרי ר"ש גנצפריד	א 39
בן-נון ד"ר יחיאל	וא"ו יוצאת דופן	ד 67
ברויאר, מרדכי	הרב ש"ר הירש בישיבת ר"י עטלינגר	ב 55
דיסקין, הרב בנימין זצ"ל	תשובה על הדפסת ש"ס בסלאויטא	א 43
הופמן, הרב ד"צ זצ"ל	להגדה של פסח	ג 1
הילדסהיימר, מאיר	ר"י עטלינגר ור"ע הילדסהיימר	ג 40
הילדסהיימר, מאיר	השקפת רבי חיים מוולוז'ין על החסידות	ד 57
וייזר, שמעון	נוסחאות התפילה	ג 35
כהן, הרב יוסף	שאלה בחלה שהפרישה אשת כהן	א 13
כהנא, הרב קלמן	חסידי אשכנז	א 1
כהנא, הרב קלמן	מכתבים מהרב יעקב עטלינגר ז"ל	ב 46
לוי, פרופ' יהודה	וא"ו במקום של	א 23
לוי, ד"ר יעקב	מות מוחי	ג 24
לוי, יצחק	פירש"י על התורה – דפוס ראשון	ב 63
לוינגר, ד"ר יעקב	הנבואה אצל אומות העולם לפי הרמב"ם	א 16
לנגה, יצחק	ס' מושב זקנים, כת"י פריס (א)	ג 75
לנגה, יצחק	ס' מושב זקנים, כת"י פריס (ב)	ד 79
סופר, הרב אברהם	הערות על הרמב"ם הל' עבודת יוה"כ	ג 73
עטלינגר, הרב יעקב ז"ל	מאה שנה לפטירתו (א)	ב 24
עטלינגר, הרב יעקב ז"ל	מאה שנה לפטירתו (ב)	ג 40
עמנואל, יונה	פשט ומשמעותו במשנה	א 27
עמנואל, יונה	טענת "ולא אריח" נגד חידוש הקרבנות	ג 49
עמנואל, יונה	אזלת יד כלפי מאורי החינוך הדתי	ד 34
פרנק, הרב צ"פ זצ"ל	על מנהג ירושלים בנר חנוכה	ב 1
פרנק, הרב צ"פ זצ"ל	החלפת מכתבים עם הרב ר' קצנלנבוגן	ד 11
קוטשר, פרופ' יחזקאל ז"ל	מדבריו	ג 35



שם המחבר	שם המאמר	הגליון העמוד
קופרמן, הרב יהודה	סגנון הכתוב (המשך)	7 ב
קופרמן, הרב יהודה	סגנון הכתוב (סיום)	10 ג
קצנלנבוגן, הרב רפאל זצ"ל	על תקומת מדינת ישראל	3 ד
קצנלנבוגן, הרב רפאל זצ"ל	מכתבי תורה	11 ד
שלנגר, משה חיים ואליקים	קצש"ע הל' חנוכה ע"פ משנה ברורה	72 ב

רשימה זו אינה כוללת מאמרי תגובות ומכתבים למערכת

המשתתפים בגליון זה:

יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים.  
 מאיר הילדסהיימר, רחוב פרל 4, בני ברק.  
 הרב אברהם ביק (שאולי), דרך חברון 45, ירושלים.  
 ד"ר יחיאל בן-נון, רח' סמולנסקי 10 א, חיפה.  
 יצחק לנגה, Anwandstr. 65, Zuerich, Suisse.