

הפענו

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

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

- 1 קיום מצוות השמיטה בזמננו / שמעון ויזר .
- 7 תשובה בענין חשש דמי שביעית / הרב שלמה זלמן אויערבך .
- 11 דין סיפנים ליצוא בשביעית / הרב קלמן כהנא .
- 13 תוכחה מגולה ואהבה מסותרה / הרב יהודה קופרמן .
- מאה שנה לפטירת הרב צבי בנימין אויערבך ז"ל (המשך)
- 26 „תורת הקנאות“ / הרב צ"ב אויערבך .
- 36 „שו"ת דברי ריבות“ / רפאל אויערבך .
- 41 סעודת בת מצוה / הרב חנוך זונדל גרוסברג .
- 43 בענין חשבון השנים / שלמה במברגר .
- 53 שיטת הרב יעקב עטלינגר בנתוחי מתים / דוד הנשקה .
- 60 מכתבים למערכת

במ"ד ירושלים ת"ז טבת תשל"ג . כרך יג, גליח ב . המחיר — 3 ל"י
מנוי שנתי: בישראל — 10 ל"י
בחוץ לארץ — 4 \$

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 88883
www.daat.ac.il

קיום מצוות השמיטה בזמננו

תכליתו של מאמר זה לדון במשמעותה ואופן קיומה של השמיטה בזמננו תוך התחשבות במסגרת הכלכלית והחברתית הנתונה ע"י מדינת ישראל דהיום; אך תחילה נסקור בקצרה את מצוותיה השונות של השמיטה. כללית אפשר להלקן לחמישה חלקים: (א) איסורי מלאכות חקלאיות. (ב) איסור ספיחים. (ג) איסור סחורה, הפסד ושימוש חורג ביבול שביעית. (ד) חובת הפקרת יבולי שביעית. (ה) חובת הביעור.

איסורי מלאכות חקלאיות: יש להבחין בין המלאכות החמורות יותר שפורשו בתורה — זריעה, זמירה, קצירה וביצירה (ויש אומרים: אף חרישה) — לבין יתר המלאכות שאינן אסורות אלא מדברי סופרים, אף בזמן שביעית נהגת מן התורה. לא נאסרו מלאכות הבאות למנוע הפסדים, וכן לא נאסרו מלאכות שאינן אלא הכנה למלאכות אחרות, כגון הפירת תעלות השקאה. איסורי המלאכות אינם נהגים אלא בשטחים שנכבשו על ידי עולי מצרים.

איסור ספיחים: צמחים הנזרעים או הנשתלים מחדש בכל שנה או בכל עונה — תבואה, קטניות, ירקות ובשמים — אם צמחו בשביעית אסורים בשימוש, אפילו צמחו ממאליהם או מזריעה מוקדמת. איסור זה מגזירת חכמים הוא, שמא יזרעם אדם בשביעית ויאמר שספיחים הם ומאליהם צמחו. לא נאסרו: תבואה וקטניות שהגיעו לשליש גידולן לפני שביעית; ירקות שהתחילו לצמוח לפני שביעית; צמחים העולים בשדה בור; צמחים שגורעו לפני שביעית בניגוד למחזור הזריעה המקובל; צמחים שגידולם גויים בשדותיהם. איסור זה אינו נוהג אלא בשטחים שכבשום עולי בבל.

איסור סחורה, הפסד ושימוש חורג ביבול שביעית: פירות, ירקות ושאר צמחים הקדושים בקדושת שביעית (לפי קני מידה מסויימים) הם ודמיהם אסורים בסחורה; יש להשתמש בהם כדרך שימושם המקובל והרווח, לפי המקום והזמן. אסור לקלקלם, ואסור לספקם לגויים ולא לייצאם. קדושת שביעית נהגת ביבול השטחים שכבשום עולי מצרים בלבד.

חובת ההפקרה והביעור: יבולים הקדושים בקדושת שביעית הם הפקר לכל ישראל ועל בעלי הקרקעות לאפשר לכל יהודי ללקטם. אין אדם רשאי להחזיק יבול שביעית בביתו אלא בעוד שאותו סוג נמצא עדיין במקום גידולו הטבעי, ולאחר שכלה שם יש לבערו (=להפקירו) מן הבית. פירות שלא נתבערו בזמן ביעורם אסורים באכילה לעולם. אף דמי פירות שביעית חייבים בביעור בזמן ביעור אותם הפירות. אין חובת ביעור נהגת בפירות שנמצאו בזמן הביעור באוצר בית דין [זהו מוסד המוקם על ידי בית דין מוסמך ותפקידו להסדיר כהלכה את איסוף פירות שביעית וצריכתם].

✱

מניסיונם של חקלאים שומרי שביעית ושל „וועדי שמיטה“ וממחקרים שנעשו על ידי „המכון לחקר החקלאות על פי התורה“ הוסקו בשמיטות האחרונות לקחים

רבים אודות אופן קיומן של מצוות השמיטה הנ"ל: הוגדרו המלאכות המתרות ואופן ביצוען נלמד למעשה; נרכש ניסיון במורעים מוקדמים ובטיפול בגידולים רב-שנתיים ורב-עונתיים כדי להימנע מזריעה בשביעית; הוקם אוצר בית דין לשיווק ירקות ופירות הקדושים בקדושת שביעית; אורגן שיווק ירקות ומוצריהם מתוצרת גויים, מיבול שנים קודמות ומיבוא. מאידך, כיון שכל הפעולות הללו נעשו על ידי גופים פרטיים ולא ממלכתיים (ולעיתים אף תוך חיכוכים עם גופים ממלכתיים) עלו ההישגים בקושי רב לחקלאים ולצרכנים, הן בממון והן בהסתפקות במועט [ואף בפחות ממנו, לעיתים].

הניסיון מורה שאילו זכינו ומשרד החקלאות היה המתכנן, המארגן, המדריך והמממן את ביצוע מצוות השמיטה ואת מחקריהן היתה השמיטה מונהגת בארץ תוך נזקים ואי-ניעמויות מצומצמים¹. הכלים הממלכתיים הדרושים הם *:

1) קרן מרכזית שכל ענפי המשק – תעשייה, מסחר ושירותים – יהיו שותפים בה. קרן זו תבטח ותמריץ חקלאים. כן תממן הקרן את פעולות הגופים האחרים דלהלן.

2) מכון תורני מדעי גבוה למחקר ולהדרכה. מכון זה יעסוק בפיתוח זני צמחים המותאמים לשמיטה; בבדיקת שיטות עיבוד חקלאיות חדישות המתרות בשמיטה; בהדרכת חקלאים וצרכנים; בבירור גבולות הארץ השונים.

3) מועצת ייצור, לתיאום ייצור תבואה, קטניות, ירקות ובשמים בין איזורי החקלאות העברית השונים, ולתיאום בין המיגזר העברי והמיגזר הערבי.

4) מועצת שיווק, יבוא, יצוא ותעשיית מוצרי חקלאות (כולל אוצר בית דין).

5) מינהל תעסוקה, לתיאום ולכיוון כוחות העבודה העברים והערבים ולביטוח מובטלים².

1 אין כאן המקום לדון על היתר מכירת הקרקעות לערבי המונהג בימינו על ידי הרבנות הראשית ואין זו תכליתו של מאמר זה, אך לענייננו יש להעיר שלדברי הכל אין בכך הנהגת השמיטה ומצוותיה בארץ אלא השתמשות ממנה.

* הדברים מובאים כאן ללא הגדרות, הערכות וניתוח כלכליים מקצועיים. אלא בהעלאת הצעות ראשוניות בנושא זה.

2 דברי מורי ורבי הגאון ר' שאול ישראלי שליט"א (,,בצאת השנה" עמ' יט): „כל תיכנון שתוכנו למעט או לבטל את הקשיים המעשיים שהמצווה [מצוות השמיטה] מעמידה בפני האדם מישראל, היא עשיית פלסטר של הכוונה העיקרית שבמצווה זו, ולא זה הוא רצון התורה“, ושאר דבריו בעניין זה שם – דומה שאינם אלא כשגגה שיוצא מלפני השליט, ואין כוונתם אלא להגן על המשך ההשתמשות בהיתר מכירת הקרקעות לערבי אע"פ שידוע למחבר עד כמה מסוגל התיכנון להשמיט את הקרקע מתחתיו. ומה שכתב מורי ורבי על הכוונה העיקרית שבמצווה ועל רצון התורה – הרי נקטל בידינו שאין דורשים טעמו של מקרא אפילו כשהטעם מפורש בו (עי' בסנהדרין כא א ובהלכות מלכים לרמב"ם ג ב. ואפילו לשיטות הפוסקים שפסקו כר' שמעון ט"ם, היינו משום שלדעתם אין הטעם המפורש טעמו של האיסור אלא הרי הוא איסור לעצמו – עי' בדברי הראשונים שם), וכ"ש כשאינו מפורש בו אלא רי"י מגובה הרדוק זצ"ל הוא שפירשו (שעליו הסתמך הגר"ש ישראלי בקבעו את כוונת המצווה ורצון

במבוא ל"שבת הארץ", בו מבסס הוא את היתר מכירת הקרקעות, כתב הרב הגראי"ה קוק זצ"ל להסביר מדוע לא נהגו בהיתר זה בזמנים קדומים: "בימים הראשונים כשמעמד היישוב הי' בעיקרו של יסוד עבודת אדמה לאכילה, הי' אפשר להנהיג קדושת שביעית כדת בלא היתר של הפקעה שהרי סוף סוף היו הפירות מופקדים והי' עי"ז ריוח לענים והי' קרוב לכוונת התורה: ואכלו אבינו עמך, על-כן לא נתפרסם אז היתר של הפקעה ע"י מכירה. אבל בימינו שיסוד היישוב הוא ע"י מסחר בפרי תבואות המושבות, וכשימנע מהלך המסחר תהרס גם כל פרנסתו ומעמדו על להבא — במצב זה ודאי חובה להנהיג את היתר ההפקעה ע"י המכירה, ע"פ הסכמת חכמים בכל שמיטה, עד אשר ירחם ד' את עמו וארצו וישובו הימים הטובים, ויהי' אפשר גם מצד מהלך המסחר לשמור קדושת השביעית כדינה במילואה, בלא שום הפקעה" (פרק יד, עמ' סא). במקום אחר כתב על מצב היישוב בזמנו: "...במקום דחק עצום ונורא כמצב היישוב...", "במקום הדחק האיום שהישוב שרוי בו...", "...שהדחק של ביטול היישוב ושוממות אה"ק הוא גדול..." (משפט כהן ס' סג).

עתה, כאשר, "הרחיב ד' לנו ופרינו בארץ" והחקלאות בארץ נעשתה מתועשת כמעט לחלוטין, נראה קיום מצוות השמיטה ריאלי ביותר. באותן תשע שבתות השנים שחלפו מאז כתב הרב קוק זצ"ל את דבריו הנ"ל התפתחה לכלת הארץ, ועמה החקלאות, לממדים עצומים.⁴ יש להצטער על שהמציאות ההברתית — לא

התורה), ואני מעז להטיל ספק אם נתכוון הוא זצ"ל למסקנה זו שהוסקה מדבריו. מאלפים בנידון זה הם דברי בעל "חזון איש" זצ"ל (שביעית יח ד): "לא אמרה תורה לסמוך על הברכה להימנע מהשתדלות המחוייבת בדרכי הטבע".

3 אולי צ"ל: על.

4 קפאי פינס (מחקלאות מפגרת לחקלאות מודרנית", "מדע", תשרי תשל"ב, עמודים 215, 206) כותב בלי קשר לשמיטה כלל:

"והנה בתום 50 שנה + 12 שנה של המחקר החקלאי חלו בחקלאות היהודית בא"י תמורות מרחיקות לכת במידה שאין להם וודאי דוגמה, לעומק ולהיקף, בשום מקום אחר בעולם. היא זה מגוחך להשוות את הישגי החקלאות בארץ כיום אל אלה בשנים 1909, 1919 או אפילו 1940. אבל הנה, משנת 1950 גדל היקף הייצור החקלאי פי 6 בעוד שכוח האדם המועסק בחקלאות פחת. תפוקת הייצור גדלה בירקות פי 3.5, בביצים פי 4.3, בפרי הדר פי 6, בחיטה פי 7, בפירות (חוץ מפרי הדר) פי 9, בעופות פי 16 ובבשר בקר וצאן פי 18! תוצרים חשובים לכלכלת הארץ היום, כמו סיבי כותנה וסוכר מסלק לא יוצרו או כלל.

"בשנת 1970 הועסקו במדינת ישראל בחקלאות, בייצור ובדיג 66,800 יהודים (מכלל כ-874 אלף מועסקים יהודים, או כ-7.7%), אשר ייצרו תוצרת בסך 956 מיליון ל"י (כ-6.3% מן התוצר המקומי הנקי, במחירי גורמי הייצור); היצוא החקלאי של מדינת ישראל הסתכם ב-1970 ב-126.4 מיליון דולאר (המתחלקים: פרי הדר 83 מיליון, פירות וירקות טריים 14.9 מיליון, ביצים 2.5 מיליון ומוצרים אחרים 26 מיליון דולאר). סך כל היצוא ממדינת ישראל הסתכם ב-1970 ב-775.6 מיליון דולר. מסתבר, איפוא, כי היצוא החקלאי היווה כשישית מכלל היצוא שלנו".

הכלכלית — אינה מאפשרת את ממלכתיות השמיטה; אך אין ציבור שומרי התורה על כל שכבותיו יכול להיפטר מהקמת מינהל שמיטה כלל ארצי — לחקלאים ולצרכנים — שיסייע בקיום מצוות השמיטה. חובה זו מוגדרת ברורות ע"י הרב קוק זצ"ל באיגרת רפ"ט מאיגרות הראי"ה: „ביסוד השמיטה עלינו לדעת שאנו הייבים להתאמץ בכל כוחנו לסבב את פני הדברים שסוף כל סוף תהיה שבת הארץ הולכת ונקבעת בכל קדושתה על אדמת הקודש“.

★

צעד ראשון לקראת הקמת מינהל כזה צריך להיות שיתוף פעולה בין שני חלקי ציבור שומרי השמיטה — החקלאים והצרכנים — לעומת המצב הקיים שבו, לדאבוננו, יש הפרדה ביניהם. עם התקרר השמיטה גורמים היישובים החקלאים לקראתה: ממהרים לזמור לפני כניסת השמיטה, זורעים ושותלים באופן שלא ייאסרו הגידולים משום איסור ספחים, וכן מבצעים כל המלאכות שאפשר להקדימן לפני השמיטה כדי להימנע מהן בשנת השמיטה עצמה. ציבור הצרכנים נערך אף הוא: מוקמים וועדי שמיטה, מתארגנות תחנות אספקה, נחתמים הסכמים עם ספקים יהודים וערבים ונעשים כל הסידורים הדרושים להבטחת כשרות התוצרת וכשרות דרכי הספקתה. אולם אין ראשי הציבור שמים ליבם למאמצי החקלאים לזמור שביעית כהלכה בשדה ובכרם ואינם נותנים להם את הגיבוי והעידוד שביכולתם לתת. בוודאי נוח יותר לצרוך תוצרת „ללא חשש שביעית“, דהיינו שאין בה קדושת שביעית כלל (משום שהיא משנים קודמות, מיבוא או — לדעת פוסקים רבים — מתוצרת נכרים בשדותיהם), כיון שאין צורך להיזהר בהרבה מפרטי אזהרת התורה „לאכלה“ — ולא להפסד, ולא לסחורה, ולא לרפואה, ועוד; גם חובת הביעור אינה חלה, כמובן, ועוד הגבלות דומות. ומאידך: פירות שביעית, שגידולם שומרי השמיטה בהיתר אך במאמצים ובהוצאות שמקורם בסטיות מן המקובל בשאר השנים בגלל קדושת השמיטה, משווקים לשוק הרגיל בדרכי היתר שונות (ומשונות) מפני שהצרכנים שומרי השמיטה מעדיפים שלא ליהנות מהם.

דוגמא מסוג אחר — כמה כורמים שומרי שמיטה (בעלי יבול משותף העולה על 1500 טון) משתדלים עתה לייצר יין שמיטה מיוחד, אולם היקבים מפקפקים בכדאיות ייצור זה מאחר שאין הציבור החרדי „מתלהב“ לקראתו⁵. עמדה „צדקנית“ אנוכית זו, מהד גיסא, ואדישיות מאידך, מעכבות את השלטת השמיטה בארץ. בסופו של דבר אף הצרכנים משלמים תמורת מצב זה במחירי פירות וירקות מופקעים תוך רינונים וריגונים על כשרות התוצרת ועל אמינות הספקים. כאן

⁵ השווה לדברי הגאון רידב"ו זצ"ל בהקדמתו ל„בית רידב"ו“ (ירושלם תער"ב): „על כן אחינו ב"י המצפים לביאת משיחנו בב"א בידכם להחזיר השמיטה לארצנו הק', קנו את היין של שביעית מכל א"י על קידוש והבדלה (כמבואר בפנים הספר) מלבד שתשתו היין בקדושת שביעית אשר לא זכינו לזה מיום חורבן בית מקדשנו, עוד תחזקו בזה את הישוב“.

המקום לצטט קטע מדברים מאופקים שכתב בנושא זה הרב קלמן כהנא שליט"א
(„המעין“, תשרי תשל"ג, עמ' 5):

קומץ קטן של חקלאים שומרי שביעית מחזיק זה כמה שמיטות במצווה
יקרה זו. קומץ קטן מחפש דרכים, מתלבט, היאך להתגבר בכלכלה העוינת
שמירתה של שמיטה, היאך להחזיק מעמד. וקומץ קטן זה האם איננו ראוי
לעידוד, האם אינו זכאי לעידוד?

לא על קרן השמיטה מדובר. אם כי גם זו איננה פסולה, במדינה, ביישוב
אשר על קרנות ומגביות היקס. אבל האם מצוות „והחזקת בו“ איננה קיימת
כאן, והחזקת בו — בכלכלתו, במשקו?

כלפי מה הדברים אמורים? בשמיטות הקודמות נעשו ניסויים לגדל ירקות
בדרכי גידול שונים. על חצי, על מים, על קש. ואין לומר שנסיונות אלה
נכשלו. וגם נורעו ירקות בערב שביעית והונבטו לפני השמיטה, על יסוד
דעת הר"ש והרמב"ן שירקות שגדלו בששית, אף שנלקטו בשביעית, אין
בהם משום איסור ספיחין, וכהוראתם של גדולי האחרונים ובראשם בעל
החזון איש להקל בזה, נגד הרמב"ם.

בפרוס שמיטה זו הופסקו כמעט כליל נסיונות אלה. והסיבה לכך פשוטה.
היישוב החרדי בארץ, אשר אינו חי על חקלאות, הרוצה בשמירת השביעית
בחר לו בדרך קלה. למה לו להיכנס לספיקות. הוא איננו רוצה ליהנות
מירקות אלה. את מצוות „והחזקת“ השאיר מיותרת. לכל היותר יצא ידי
חובה בתרומה לקרן השמיטה.

ועל כן עולה כעת השאלה: האם כדאי למשקים שומרי שביעית לבצור
ענבים באוצר בית דין, לייצר מהם יין באוצר בית דין, ולשווקם באוצר
בית דין? האם יימצאו שומרי שביעית שירצו להודקק ליון זה, לקנותו
מאוצר בית דין? או שמא נוח יהיה להם לקנות יין ששית ושמינית, אשר
שארית ממנו מותר לשפוך בשעת ההבדלה, ואין כאן חשש של לאכלה —
ולא להפסד. הרי כל כך קל כאן להחמיר לעצמו, ולקיים מצוות „והחזקת“
הרי יש עוד הרבה דרכים.

זכורני באחת השמיטות הקודמות. בית דין מסויים החמיר בירקות הנכנסים
מששית לשביעית. לא רצה להיכנס לבעיות. אך בפרוס חג הפסח, כשהתעורר
רצון אצל כמה מהסררים למשמעתו לקיים מצוות מרור דוקא בחזרת כמנהגם
מאז, או אז נמצאה הדרך אל משקים שומרי שביעית, לחפש אצלם חזרת
שנבטה בששית ונלקטה בשביעית. הרצון לקיים מצוות מרור, שהנה בזמן
הזה מדרבנן, דוקא בסוג זה של מרור שרגילים בו כל השנים, הוא שדחה
פקפוקים בקשר למחלוקת שבין הרמב"ם והר"ש בענין ספיחים. מצות עשה
דאורייתא, „והחזקת בו“ לא דחתה היסוסים כעין אלה. אם זה נקרא ערום
ביראה מפקפק ומפקפק אני.

★

שנת השמיטה החלה זה עתה. עדיין לא מאוחר לשנות את המצב עוד השנה
וליצור תשתית נאמנה לשנים הבאות עלינו לטובה. התורה כרכה את קיום מצוות

השמיטה עם הישיבה לבטח על הארץ ואת עוון ביטול השמיטה עם הגלות:
„ועשיתם את חוקותי, ואת מצפטי תשמרו ועשיתם אותם וישבתם על הארץ לבטח...
וציויתי את ברכתי לכם בשנה השישית ועשת את התבואה לשלוש השנים” —
„והארץ תיעזב מהם ותירץ את שבתותיה בהשמה מהם, והם ירצו את עונם, יען
וביען כמצפטי מאסו ואת חוקתי געלה נפשם”. תלות זו, היא הדדית — כשם
שהשמיטה מבטיחה את הישיבה בארץ ואת הברכה לישיבה, כן מסייע יישוב
הארץ לקיום השמיטה במלואה. נקום ונעשה, כי לכך אנו נתבעים.

שעלבים,

בימ"ד גבוה להלכה בהתיישבות החקלאית

...אולי יחון ד', אולי ירחם עלינו, ונוכל להמציא לכה"פ עזר הגון לחלק גדול מאחינו
היקרים החפצים בכל לבם ונפשם לשמור את המצוה [מצות שמיטה] ולקיימה בלא שום
הפקעה כלל. ואם חפץ ד' בידנו יצליח, אז אין קץ לדבר הגדול הזה לקדושת שם שמים
שיצא מזה בעז' השי"ת, ולחיזוק ימין יראי ד' שומעי בקול דברו. אבל עלינו לעשות
הכל בדרך שלו' ובדרך כבוד ואהבה, לשמו ית' ולאה"ק וליושבים עלי' ועובדים את
אדמתה, לא באיומים ובהפחדות משונות ובצעקות ומריבות, כ"א פשוט להודיע שההיתר
הוא מדוחק גדול מאד מאד, ואתר כל דחקו הוא הפקעה של מצוה, א"כ המצוה
החביבה והקדושה, שזכינו ב"ה אחרי משך הגלות המר והארוך שנוכל לקיימה על
אדמת הקודש. חסרה היא לנו, — ע"כ נעורר כל אשר נוכל כדי שיעלה דבר ד' בידנו
ונוכל לקיימה ולעזור לרבים להתחייב בה בלא שום פקפוק ולקיימה. וע"י אתערותא
דלתתא הקטנה הזאת נבטח בשם השי"ת, ששיכן את שמו בהר קדשו, שתתעורר ברכה
עליונה, ופתחי גאולה וישועה לאה"ק ולעם ד' המצפים לישועתו, ויקרב קץ הימין,
ויגלה מבשר משמיע שלו' במוצאי שביעית הבעל"ט. כי עת לחננה כי בא מועד.

הרב א"י קוק זצ"ל: אגרות הראיה, חלק א, סי' קפט.

הרב שלמה זלמן אויערבך

תשובה בענין חשש דמי שביעית

[ש א ל ה]

ב"ה. מוצאי שמחת תורה תשל"ג

לכבוד

מורי ורבי הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א

כבוד הרב לאוי"ט

רבים משומרי שביעית נוהגים לקנות פירות שישית בחנויות שאינן נזהרות בדיני שמיטה. עכשיו שמעתי אומרים שיש להיזהר לשלם את הפירות בצורה כזו שהירקן לא יתן עודף מפני החשש שלדמי העודף יש דין של דמי שביעית. הירקן מוכר כידוע גם ירקות שיש להם קדושת שביעית ולכן יש חשש של דמי שביעית על המטבעות שהירקן יתן כדמי עודף.

אך מסופקני אם יש מקום לחומרא זו. נוסף לספיקא דרבנן בשביעית בזמן הזה ישנם לפענ"ד עוד כמה טעמים להקל.

א. כל ירקן דואג למלאי גדול של כסף קטן שהרי כל בעל חנות יודע שהכסף הקטן שייכנס אינו מספיק כלל וכלל לדמי העודף שיש לתת לקונים. לכן רוב המטבעות של הירקן אינם דמי שביעית.

ב. לירקן יש שלושה מיני ירקות ופירות בחנותו. 1. פירות שישית שאין להם קדושת שביעית כלל. 2. פירות וירקות שיש להם קדושת שביעית. 3. ירקות שנזרעו בשביעית. [יש מקום לדון אם יש בכלל קדושת שביעית לירקות שנזרעו באיסור ואין להם היתר אכילה, לפי הדעה שהנזרע והנעבד בשביעית, אסור באכילה מדאורייתא] 1. אך אפילו לגבי ירקות ופירות שיש להם קדושת שביעית ונמכרו ע"י הירקן, אין ודאות שלדמי הפירות יש קדושת שביעית, שהרי יתכן שפירות וירקות אלה נמכרו יחד עם פירות אחרות. לפיכך יש להניח שלרוב המטבעות של הירקן אין דין של דמי שביעית.

ג. לפי תוספות מעילה כא, ב (ד"ה פרוטה) אין ביטול למטבע וכן מובא ב, כסף משנה ה' מעילה, פרק ז, הלכה ו ולכן לכאורה יש מקום לחומרא הנ"ל. אך שם מדובר שודאי נפל מטבע של הקדש בתוך הכיס ואילו בענין הנדון כאן הדבר נשאר ספק, ואפילו אם ברור לנו שהירקן קיבל דמי שביעית, יתכן שבינתיים כבר הוציא את המטבעות האלה. ראיתי שהרב משה שטרנבוך נ"י דן בזה בס' שביעית כהלכתה (עמ' קי"א – קי"ב) וגם שם המסקנה ש, אינו צריך ליזהר, אם לא בדרך של המחמיר תבוא עליו ברכה.

1 כך דעת הרידב"ז סי' א סעיף יא וכן בהערותיו ל, משמרת הבית, מובא גם ב, מעדני ארץ ח"א סי' ס"ק ו (עמ' 124). וכן משמע בתוס' ראש השנה ט, א (ד"ה וקציר של שביעית) אך רבים חולקים על שיטה זו וכן מפורש בס' החינוך מצוה שכ"ח ובר"ש שביעית פרק א, משנה ד ובחזון איש שביעית סי' ג ס"ק כ"ה.

ד. ה„משנה למלך“ הל' מעילה פרק ז, הלכה ו דן באריכות בדברי התוספות שמטבע חשיב ולא בטיל ומסביר „דאף דנימא דמטבע חשיב ולא בטיל היינו דוקא היכא דאיתחזיק איסורא במעות אלו כגון ההיא דמעילה דאיכא ודאי בתערובת זה פרוטה של הקדש, אבל היכא דלא איתחזיק איסורא אלא שאנו מסופקים אם ניעות אלו של הקדש או לא, פשיטא דאם הרוב היתר דאוליגן בחר רובא ואמרינן כל דפריש מרובא פריש, וחילוק זה הוא מוסכם מכל הפוסקים וז"ל דכל דבר שאין לו ביטול כעבודה זרה ודכוותה היינו דוקא בדאיכא בתערובת זה דבר של איסור אבל אם פירש אחד מהם אמרינן כל דפריש מרובא פריש“¹. בסוף דבריו מביא ה„משנה למלך“ שהדין שמטבע חשיב ולא בטיל הוא דיון דרבנן ומביא תמיהה על המרימ"ט ח"א סי' ה שכתב בשם הרשב"ץ דמעות היתר שנתערבו במעות איסור בטלים כדיון יבש ביבש דחד בתרי בטיל, — ומדבריהם משמע שלא סוברים כלל את דברי התוספות הנ"ל שמטבע לא בטיל.

ראיתי שכב' הרב שליט"א דן בספר „מעדני ארץ“ ח"א קובץ הערות סי' ז וסי' ח ס"ק כ"ג בקניית פירות שביעית מחנוני המסתמך על היתר המכירה, אך לא מצאתי שם דיון בשאלה הנ"ל.

לכן אודה לכב' הרב שליט"א אם יואיל לברר את הענין הנ"ל, במיוחד אחרי ששמעתי שיש רואים בחומרא זו אחד מעיקרי דיני שביעית, — והלואי שנדע לשמור על הדינים הקבועים בשביעית.

בברכת התורה

יונה עמנואל

[ת ש ו ב ה]

ב"ה.

אחרי תת' שלו' וברכה כיאות, הנני בתשובה קצרה למכתבך.

כנים הם הדברים דהואיל רוב המטבעות אינן של דמי שביעית, פשוט הדבר דאף שמטבע הוא דבר חשוב ולא בטיל, מ"מ אוליגן שפיר בחר רובא ואמרינן דכל המטבעות שיש לו בחנות לאו של שביעית הם, אך אם יודעים ברור שבעל החנות מכר תהילה ירקות של שביעית שלא בהבלעה והדמים שקבל עבורם הם דמי שביעית, שפיר נאסרין כל המטבעות מפני התערובת. כיון דמטבע הו"ל דבר חשוב ולא בטיל ונמצא דמה שהירקן מוציא מהקופה ונותן לקונה, אין זה בגדר של כל דפריש מרובא פריש אלא כמוציא מן הקבוע דידי על כל מטבע שהוציא דיון של ספק דמי שביעית.

אולם בעיקר כלל זה המטבע לא בטיל, נתערורתי לדון דאפשר שאף אם נגקוט דמטבעות של זמננו אין להם דיון שטרות, מ"מ בכסף נייר הרי אפילו אם השטר קרוע ובלוי, מ"מ כל זמן שהמספרים קיימים והיבש כסף, ואף גם במטבע קשה, מ"מ במטבעות של זמננו המטקל של המתכת אינו קובע כלום וכל החשיבות היא רק מפני הצורה בלבד, אשר אמרו על זה בגמרא בבא מציעא (מה, ב) דאין מטבע נעשה הליפין משום דדעת' אצורתא וצורתא עבידא דבטלא וחשיב ניש' כך כדבר שאינו מסוים. ואם כן אפשר דבזמננו אף מטבע בטיל ברוב ולא מיקרי כלל דבר חשוב, אלא כשמצטרף המתכת עם הצורה ואז אמרינן דמתכת שיש עליה צורה זו הו"ל דבר חשוב. מה שאין כן בידוע שהעיקר הוא רק הצורה ולא גוף

הנייר והמתכת, אפשר דאע"ג דאין זה חשוב ממש כשטרות, מ"מ אין זה דומה לאגוזי פרך ורמוני באדן דחשובין מחמת עצמן, ושפיר בטיל בכה"ג. גם אפשר דמה שאמרו בתוס' דמטבע לא בטיל, הוא דוקא באיסור שהוא קשור עם בעלות י"ל הממוז וכגון שהמטבע היא של הקדש, דאז אמרינן דפרוטה הר"ל דבר חשוב ולא בטיל, משא"כ בדמי שביעית שהוא ממון שלו לכל דבר, וכיון שהכסף עצמו אינו נאכל ואינו קדוש כחמת עצמו בקדושת שביעית אע"ג שחייב גם בביעור, רק דין הוא דכיון שבכסף יכולים בקל לקנות דברי מאכל, אין זה דומה לעבדים וקרקעות, אלא שפיר חל ע"ז קדושת שביעית לענין זה שצריך לקנות בהם רק אוכלין ומשקין ולאכלן בקדושת שביעית*. וכיון שכך אין זה דומה למטבע

מצד הסברא ה"י נלענ"ד בהא דאין לוקחין בהמה טמאה עבדים וקרקעות בשל שביעית דמ"מ אם עבר וקנה בפירות שביעית עבד וקרקע דשפיר נתפסין גם הם בקדושת שביעית כמו מטבע לענין זה שחייב לקנות בהם דוקא דברי מאכל כי לא נזכר כלל בשביעית דבעינן כסף צורה ככו במעשר שני או דוקא מטלטלין כמו בפדיון הקדישות, וכמו שמסתבר דגם פירות וירקות המחוברין לקרקע נתפסין בקדושת דמים של שביעית, כך חילל גם על קרקע עצמה כמו על מטבעות אשר אף גם הן אינן נאכלין, [ולפי"ז גם יתחייב להפקיר כשיגיע זמן הביעור של הפירות] וכן כתב גם החזו"א בס"י י"ג אות י"ג, וגם מצדד לומר, "אם לקח בהמה טמאה ע"מ שיצאו הדמים ותיקדוש הבהמה אפשר שאין איסור בדבר כיון שאפשר לחלל הבהמה על מאכל". ברם צ"ע טובא דמהרמב"ן והריטב"א במס' ע"ז ס"ב ע"א משמע שעבדים וקרקעות אינם נתפסין כלל בקדושת שביעית, אך צ"ע בהכנת הטעם הן אמנם דבמטבע יכולים לקנות בקל כל דבר טפי מבשאר דברים מ"מ בלא שום דרשא מגלן חילוק זה ובפרט שהטעם שביעית לתפיסת דמים של ע"ז ואמרו בגמ' סופ"ב מקדושין דשביעית וע"ז הם שני כתובים הבאים כאחד.

גם תמיהני על הגאון העצום מוהר"ד מקארלין ו"ל שמדייק בדברי הרמב"ם בספרו יד דוד פ"ה ה"ג והעלה הלכה למעשה בהאי לישנא, דאין שום איסור לקנות בהמה טמאה (וכן עבדים וקרקעות) בעד פירות שביעית בסתם או בעד דמי שביעית רק שיודיע לו הדין דאין כותחלין על זה ויודע המוכר דנשארו המעות בידו בקדושה", וגם עיי"ש דפשיט ל"י טובא כהרמב"ן הנ"ל דרק מעות נתפסין בקדושת דמי שביעית ולא עבדים וקרקעות, ולענ"ד צ"ע דמאי שנא מפריעת חוב בשל שביעית שהוא עצמו כתב שם דאסור מה"ת משום סחורה כמו בנותן לספר ובלו הואיל ונותן פירות או דמי שביעית לאחרים לא לצורך מאכל וא"כ הרי גם עבד וקרקע אינם נאכלים ואף אם יקנה בהם אח"כ דברי מאכל ג"כ לא יחול עליהם שום קדושה ונמצא שהוא עושה סחורה בשל שביעית בזה שלוקח בהם דברים שאינם נאכלים. והושבני שהחלפת פירות שביעית בעבד וקרקע יותר דומה לסחורה מפריעת חוב שנראה קצת כנותן פירות שביעית במתנה, גם הרמב"ם כ"ל בפ"ו ה"י דין פריעת חוב ועבדים וקרקעות בהדי אהדדי ומשמע דשקולין ניהו, ולפי מה שכתבו התוס' בע"ז ס"ב ע"ב שרק דרך חילול הוא דחשיב סחורה אבל לא דרך חילול מותר שפיר מה"ת לקנות גם דברים שאינם נאכלים ואינם נתפסים כלל בקדושה, נלענ"ד דלפי"ז מסתבר דגם פריעת חוב רק מדרבנן הוא דאסור.

של הקדש דגוף המטבע קדוש ואסור בהנאה, משא"כ במטבע של דמי שביעית אפשר דהשיב כאילו אין איסורו מחמת עצמו ודומה במקצת לחתיכה שקבלה טעם איסור ממקום אחר דבטיל אעפ"י שראויה להתכבד, וה"נ גם כאן הו"ל כאילו יש שעבוד על כסף זה לקנות בו דברי מאכל ולאכלם בקדושת שביעית. ואף בתערובת של מעות מעשר שני יש לדון דאפשר שמטבע לא הוא דבר חשוב כיון דהאי כללא דדבר חשוב לא בטיל הוא רק מדרבנן, וגם דבר זה דמטבע הו"ל דבר חשוב לא נזכר בתוס' אלא בשל הקדש. לכן אפשר דהבו דלא להוסיף ע"ז, אך כיון שלא מצאתי בית אב לדבריני, אין כוונתי בזה רק להעיר ולא למעשה, ובפרט דמלבד הטעם של דבר חשוב הרי קיי"ל מטעם אחר דפירות שביעית שנתערבו מין במינו דאינן בטלין וחייב לאכול כל התערובת בקדושת שביעית.

ומ"מ נראה דאף בכה"ג שהלוקח יודע ברור שהמוכר נותן לו את העודף מדמי שביעית, מ"מ יש לדון שאם הלוקח נתן למוכר שטר של חמש ל"י עבור פירות ששום רק ארבע ל"י והמוכר נתן לו לירה אחת עודף מדמי שביעית, דהרי זה חשיב כאילו המוכר החליף את הדמי שביעית שלו על אחד מחמשה מהשטר של חמש ל"י שקבל מהלוקח, וחושבני שמוחר לומר למי שחשד על השביעית: תן לי לירה זו שלך שהיא דמי שביעית, ואני אתן לך עבור זה לירה אחרת שהיא תתקדש במקומה, — כיון דע"י החליפין לא נתחדש שום ענין של מכשול שיהא מקום לאסור משום טעמא דאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ. וכל שכן בכה"ג שהדמי שביעית הם מפירות שנעשה בהם ההיתר מכירה אשר לפי דעת המוכר בהיתרא הוא דקעביד, כבר בארנו במקום אחר דלא שייך בזה האיסור של לפני עור וכן האיסור של אין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ וכמו"ס המבי"ט בח"א סי' כ"א, וכיון שכן אף בכה"ג שהלוקח יודע ברור שהמוכר נותן לו את העודף מדמי שביעית, אין הקונה צריך לחוש ויכול לומר לו בפירוש שההקדושה מהמעוֹת שלך תחול על המעות שאני נותן לך.

בברכה ובאהבה

שלמה זלמן אויערבך

בשנת השמיטה אין אומרים בארץ ישראל תיקון רחל בחצות הלילה, כיון שיש עלוי מלכות ונקראת שבת הארץ, שבת לה' ולכן אין לומר קינות דלמא ח"ו יהיה פגם כיון שנקרא שבת לגבי מלכות... דנראה משם דיש ששון ושמחה בשנת השמיטה. וזהו דוקא לדידן בני ארץ ישראל, אבל בני חוץ לארץ צריכים לאמרו.

יעקב גליס: מנהגי ארץ ישראל עמ' ג בשם „אמת ליעקב“
להר"י ניניו, קונטרס שפת אמת ב'.

הרב קלמן כהנא

דין סיפנים ליצוא בשביעית

[הצעה]

1. הוצע לגדל סיפנים ליצוא בשנת השמיטה. סיפנים הם צמחים בעלי פרח יפה אשר אין בו ריח. זורעים אותם בערב שביעית וקוטפים בשביעית. כמו כן מוצאים מהקרקע פקעות שלהם בשביעית לשמירתם לזריעה בשנה השמינית. והנה ידוע שזריעתם בשביעית אסורה וכי מותרות מלאכות מדרבנן (השקאה ועוד) לקיים אילנא. הקציר והוצאת הפקעות בשביעית מותרת רק כך שלא תוכשר הקרקע לזריעה ובכל זה כנראה אפשר להזהר. איסור ספיחין אין כאן, שהרי התחלת גידולן בשישית ואנו נוהגים להקל כר"ש ורמב"ן במיני זרעים שאין הולכים בהם אחר שליש גידולם ואין נוהגים בהם איסור ספיחין כשנבטר בשישית. השאלה היחידה העומדת לפנינו היא, אם יש בהם קדושת שביעית, בקשר למכירתן והוצאתן לחו"ל. ונראה לי שאין כל מקום להטיל קדושת שביעית על צמחים אלה שאין להם ריח ואינם עומדים לשום הנאה של כילוי וביעור.

בירושלמי שביעית ריש פ"ז מיבעיא: בשמים מהו שיהא עליהן קדושת שביעית? נשמענא מן הדא: הפרח לבן והאורז (פי' פ"מ: פרחי אורז, והרש"ס גרס והאודם — והם מיני פרחים), אין עליהם קדושת שביעית. (ורוצה לפשוט מכאן, דאין על הבשמים קדושת שביעית. אך הגמרא דוחה זאת ואמרת: חבריא אמרי דר"ש היא, דר"ש אמר אין לקטף שביעית, מפני שאינו פרי (אבל רבנן פליגי עליה וחשיב פרי ויש בו קדושת שביעית). ר' שמואל בשם רבי אבהו תפטר דברי הכל היא — בהדא נסורתא. ופירש הרש"ס, שר"ש בשר"א מעמיד הברייתא דהפרח הלבן אליבא דכולי עלמא, ואעפ"כ אין ראייה מכאן לבשמים, שכאן מדובר בפרחים דהוא אתרא (נסורתא) שאין בהם ריח, ואם כן אין בהם קדושת שביעית, אבל הבשמים לא תפטר מכאן. ובעית בשמים לא נפתרה.

אך לרש"ס מוכח מהגמרא כאן, שאין קדו"ש בפרחים שאין להם ריח, וכן פירש ר' אלי' פולדא: בהדא נסורתא — שאינו לא פרי ולא בושם, שאינו מריח, ואפילו לרבנן אין להם שביעית.

והנה לרש"ס ולרא"פ מפורש בירושלמי, דבפרחים שאין להם ריח אין קדושת שביעית. ובבשמים הוי בעיא דלא איפשטא.

אלא שיש מפרשים אחרת דברי ר"ש בשר"א. פ"מ מפרש: בהדי נסורתא — כלומר הפרח הנושר. ולדידה אפשר לפרש, דאיירי בבשמים הנושרים. אך לא נאמר כלום בפרחים שאין להם ריח ואינם נושרים. גם אליבא דהגר"א מדובר בהדא נסורתא — מה שמנסרים מהעץ אינו פרי — וע"כ אין מכאן שום ראייה בקשר לפרחים ממש, אף שאין בהם ריח.

וגם בחזו"א (שביעית י"ד ט') מפרש כעין פירושו של פנ"מ.

אנאם בחזו"א שם כתב, שלא פשט דין בשמים מורד שיש לו קדו"ש, מפני שורד יש בו גם טעם, אבל הני בשמים אין בהם טעם ואינם ניתנים בתוך האוכל

לטעם, ע"כ איבעיא לכל אי יש בהם קדו"ש, משום דמוגמר לא חשיב שוה לכל נפש לענין יום טוב.

ומזה נראה דדבר שאינו אפילו למוגמר אין לדון בו קדו"ש. ועיין בתוספות אחרונים (משנת יוסף ח"ג עמ' ע"ה) שרוצה לומר דלרש"ס ולחזו"א אף לריח גרידא אין בו קדושת שביעית.

ומה שכתב בחזו"א (י"ד ט' מתוך הוספת שביעית) שפרחי ירקות שצמחו משישית לשביעית אין בהם איסור ספיחין כר"ש ורמב"ן, אך יש להם קדו"ש, איירי בפרחי בשמים שבהם דן עפ"י תשובת המבי"ט שם.

וע"פ כל זה נראה דיש לסמוך על הכרעת הגר"מ טוקצינסקי בספר השמיטה (עמ' ל"ו), שורדים ושושנים שאין להם טעם וריח, וניטעים רק לנוי, אין להם דין שביעית. וכן כתב רח"ז גרוסברג שליט"א בתורת השמיטה (עמ' כ"ז סוף אות ל"ב ע"פ הרש"ס והרא"ט), שפרחים שאינם אלא לנוי ואין ריחם נודף אין עליהם קדו"ש. ודברי הגר"מ"ט הובאו גם בכרם ציון אוצר השביעית (עמ' שס"ד) אות כ"א. מתוך כך נראה שאין מקום לומר שיש קדושת שביעית בסיפנים.

נתקבלו במערכת

מושגים במחשבת ישראל, בריאה, אמת מהי, האדם — צלם אלוקים, שבת, קדוש, אין, הנס ומהותו, אין-סוף ועוד עם נספחים ומפתחות. מאת אברהם קורמן, תל-אביב תשל"ג.

מסכת שביעית — חקר ועיון, המשנה עם שינויי נוסחאות, פי' ר' יצחק בן מלכי צדק ופי' ר' שמשון משאנץ עם ביאורים והערות. **תלמוד ירושלמי** נוסחת ר' שלמה סיריליאו עם פי' ר' שלמה סיריליאו לירושלמי. פרקים א עד ה. מאת הרב קלמן כהנא, חפץ חיים. הוצאת המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה שע"י פא"י, תל-אביב תשל"ב.

טיפול בגינות נוי בשמיטה, דפי הלכה להתישבות החקלאית. נערך ע"י הרב יצחק גולדברג והרב יוסף וינוגרד. בית מדרש גבוה להלכה בהתישבות החקלאית, שעלבים, אלול תשל"ב.

שנת השבע דיני שמיתת קרקעות ושמיתת כספים מהגאון האמיתי רבי משה נחמיה כהניו זצ"ל. נדפס לראשונה ירושלם תרמ"א וכעת מופיע מחדש בתוספת מבוא על הרב המחבר זצ"ל. ירושלם תשל"ב.

תוכחה מגולה ואהבה מסותרת

ואשים למאור פני, נרות המנורה הטהורה,
פרושי רבנו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה,
מכתר בנמוסו במקרא במשנה ובגמרא,
לו משפט הבכורה,
בדבריו אהגה, באהבתם אשה,
ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה
בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה אשר בפירושו זכורה.
ועם רבי אברהם בן עזרא, תהיה לנו תוכחת מגולה ואהבה מסותרת.
מתוך הקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה.

פרשנדתא רש"י וראב"ע הם שניים מבין „האריות שבחבורה” שהרמב"ן שם
לנגד עיניו בבואו לכתוב את פירושו המונומנטלי על חמשה תומשי תורה. ואמנם
בעוד הוא מתיחס גם למפרשים אחרים (הרמב"ם במורה נבוכים ובמשנה תורה,
רבנו חננאל ועוד), זאת עושה בעיקר כאשר עוסק בסוגיות הלכתיות או מחשבתיות,
ואילו כאשר עוסק בשאלות של פרשנות טכסטואלית עיקר התייחסותו הוא לרש"י
ולאבן עזרא¹.

ואמנם ביחס אל רש"י פירש הרמב"ן ולא סתם. מצאנו אותו חולק עליו
בשאלות היסטוריות², בשאלות הלכתיות³, בשאלות מחשבתיות⁴ ובשאלות של

1 מפרשי המקרא עסקו בשלושת התחומים האלה (הלכה, מחשבה, פרשנות טכסטואלית) בהדגשות שונות (ואין אנו עוסקים כלל באלה אשר עסקו אף בתורת הסוד). היה זה רש"י אשר השכיל להצמיד כל ענין וענין אל דיבור מתחיל בצורה כזאת שהפירוש „נכנס” אל תוך דיבור המתחיל כאשר „דבר דיבור על אופניו”. פרקי הלכה מסובכים (כגון מודה במקצת הטענה בשומר חנם) וסוגיות מחשבה עקרוניות (כגון האבות וחסאיהם) באו כולם כשהם משולבים שילוב אינטגרלי בתוך דיבור מתחיל קצר. לא כך נהגו הרבה משאר המפרשים (הקרוב ביותר לרש"י הוא, אולי, ר' עובדיה ספורנו אשר הצטיין אף הוא „בקצרות” מיוחדת במינה הצמודה לדיבור המתחיל) אשר הרחיבו את הדיבור בנושאים הלכתיים אי מחשבתיים כאשר הדיבור המתחיל הוא בבחינת נקודת מוצא, ולפעמים נקודת זינוק. כך למשל קטעי הרמב"ן המפורסמים בענין בעור פירות שביעית מחד, או טעם מצות שילוח הקן מאידך. הבחננו, איפוא, בין שני סוגי מפרשים שהרמב"ן מתייחס אליהם, אלה שהרמב"ן מתוכח אתם בנושא מסוים (הלכתי או מחשבתי), ואלה (רש"י וראב"ע) שהרמב"ן מתייחס אליהם כאשר הפרשנות הטכסטואלית היא הנושא לויכוח. למותר לציין, כי מחלוקת בפרשנות טכסטואלית עשויה להוביל לידי חילוקי דעות בשאלות הלכתיות או מחשבתיות כבדות משקל, כפי שאמנם יראה להלן במאמרנו זה.

2 כגון מקום לידתו ומוצאו של אברהם אבינו (בראשית נח יא, כח ד. ה. על פני תרח אביו בארץ מולדתו).

פרשנות טכסטואלית טהורה⁹. הרמב"ן אף מעמיק לחלוק על רש"י בעצם אופן הבנתו את דברי חז"ל, אם במישור ההלכתי¹⁰ ואם במישור ההליכותי¹¹. ועוד גדולה מזו שמענו כאשר הרמב"ן חולק במפורש על כמה מעקרונותיו הפרשניים של רש"י; וזאת מצאנו, בין היתר, כאשר אינו מקבל את תפיסת רש"י בהרחבת המושג „מקרא קצר“¹², כאשר טוען כי פירוש רש"י „אינו צריך“, כלומר אינו מתבקש אף לשיטת רש"י עצמו בהבאת „דברי אגדה המיישבים דבר דיבור על אופניו“¹³, כאשר מסתייג מדרכו בהבאת דיעות מנוגדות זו ליד זו בלי לציין כי יש מחלוקת ביניהן¹⁴, כאשר תוקף את שיטתו הברורה של רש"י להביא פירושים של חז"ל לכתוב כאשר הפירוש אינו מציין דין דאורייתא¹⁵, או כאשר חולק על דרכו המוצהרת של רש"י (לפי דעת מפרשיו) להביא פירושים לענינים הלכתיים שהם דעת יחיד בגמרא, וממילא אינם פירושים אליבא דהלכתא¹⁶, ועוד כהנה וכהנה, ואכמ"ל. ואמנם לימוד פירוש הרמב"ן בעיון מראה על נקלה את „המשיא ומתן דרישה וחקירה“ שיש לו עם גדול מפרשי המקרא אשר „לו משפט הבכורה“.

- 3 כגון בדין קריאה לשלום במלחמת מצוה (דברים שופטים כ, י ד. ה. כי תקרב אל עיר להלחם עליה).
- 4 כגון פרשת התנגות אברהם כלפי שרה ברדתו למצרים (בראשית לך לך יב, יא ד. ה. הנה נא ידעת... אמרי נא אחותי את).
- 5 כגון משפט התנאי בגדר של יעקב אבינו (בראשית כח, כא ד. ה. והיה ה' לי לאלקים).
- 6 כגון בהבנת דברי ר' ישמעאל „וכי תרומה מקריבין לכהן“ (במדבר נשא ה, ט ד. ה. וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל).
- 7 על שם „הליכות עולם לו“, כגון בסולם המוצב ארצה וראשו המגיע השמימה („אבל מדרשים הללו ענין אחר להם“) בבראשית ויצא כא, יז ד. ה. כי אם בית אלקים וזה שער השמים.
- 8 שמות משפטים כב, כד ד. ה. אם ענה הענה אותו, שם מפרש רש"י: הרי זה מקרא קצר, גיזם ולא פירש עונשו כמו לכן כל הורג קין... והרמב"ן מעיר: ואננו נכוו, וגם העד שהביא לא העיד כן... אמרנו „הרחבת המושג“ מקרא קצר, כי לית מאן דפליג שגם רש"י וגם רמב"ן מקבלים מושג זה עקרונית (ועיין במפרשי רש"י ובמפרשי רמב"ן שם).
- 9 כגון דרשת רש"י על לך לך (בראשית יב, א), „להנאתך ולטובתך“.
- 10 כגון בענין ישמעאל „מצחק“ ובראשית כא, ט ד. ה. מצחק: ואף כאן הרב (רש"י) כותב המחלוקת כולם...
- 11 כגון פירושו של רש"י בפירוש שמות בא יב, טו ד. ה. כל מלאכה לא יעשה בהם — „אפילו על ידי אחרים“, שהוא איסור שבות בלבד, והרמב"ן מתרעם עליו: „וברייתות כאלה מטעות הן, ואין ראוי לכותבן כפשוטן, שגם זה נראה שהוא אסמכתא בעלמא“.
- 12 כגון בפירוש לשמות משפטים ה, ח ד. ה. אשר יאמר כי הוא זה, כאשר רש"י מפרש שאין חיוב שבועת השומריים אלא במקום טענת מודה במקצת שהיא שיטת ר' חייא בר אבא בבבא קמא קו, ב, בעוד הלכה כר' חייא בר יוסף ש„עירוב פרשיות כתוב כאן“, וכי כתוב „כי הוא זה“ — אמלוח הוא ז'כתוב.

ולעומת דברי השבחה על פרשנדתא התאפק הרמב"ן בבואו לקבוע את יחסו אל אבן עזרא (אשר גם הוא נמנה עם „האריות שבחבורה“) וקבע את עמדתו כזו של תוכחת מגולה ואהבה מסתורה. ויפה עשה זאת הרמב"ן, כי לולא דבריו הוא היינו נשארים רק עם הטעם של התוכחת המגולה (כי גדולה היא ולא רק מגולה) ויבא המוכיח ויעיד הוא כי תוכחתו בשבט מוסר נובעת כולה מאהבה אשר אינה נראית לעין. ברור כי בכיטוי זה רצה הרמב"ן לקבוע את יחסו לראב"ע, ואין כאן כל נסיון של מחמאה דיפלומטית הבאה להמתיק את הגלולה המרה של התוכחה. בתורת היפותזה נראה לנו להציע כי פירוש דברי הרמב"ן הוא כי התוכחה בנויה על האהבה, והדבר הגלוי הוא פועל יוצא מן התשתית הסמויה מן העין. מוכיחים באמת את זה שאוהבים אותו, ואהבת הזולת מציינת בדרך כלל שענין משותף בין האוהב ובין הנאהב. אילו היה הרמב"ן חולק מכל וכל על עצם שיטת הפרשנות של ראב"ע היה לו מקום רק לתוכחת מגולה ותו לא¹³. יתירא מזו! אילו היה הרמב"ן חולק על כל שיטתו של ראב"ע בפרשנות המקרא, לא היה מתיחס אליו כאל פרשן מרכזי יחד עם רש"י, אלא לכל היותר היה מזכירו בתוך פירושו יחד עם רבנו חננאל וכו' כאשר מדובר בנושא מפורסם. הכללתו את ראב"ע יחד עם רש"י בהקדמתו לתורה בין אלה המצדיקים את עצם העזתו לכתוב פירוש על התורה¹⁴, מוכיחה כי ראה הרמב"ן בשני מפרשים אלה פוללי דרך בפרשנות, אשר לאורם יוכל ללכת¹⁵ תוך כדי ביקורת והוספת גופך משלו¹⁶.

השאלה העומדת, איפוא, לפנינו במאמרנו זה היא, מהי אותה דרך בפרשנות אשר הרמב"ן היה מוכן לקבל עקרונית מאת ראב"ע (היא „האהבה המסתורה“), ובאיזה ענין, באיזו נקודה, חולק הרמב"ן על ראב"ע („תוכחת מגולה“) ביטוי השטח, אשר כבסיס מוכן הרמב"ן לקבלה ולא בביצועה וביישומה כמו ראב"ע.

13 והרי ברור כי התוכחת והאהבה הינן מושגים הקשורים בפרשנות ולא באישיות ואף לא באידיאולוגיה, כי בפרשנות קא עסקינן בהקדמתו של הרמב"ן לפירושו.

14 „ונפשי יודעת מאוד ידיעה ברורה

שאינו ביצת הנמלה כנגד הגלגל העליון צעירה

כאשר חכמתי קטנה ודעתי קצרה כנגד סתרי התורה

אבל מה אעשה ונפשי חשקה בתורה

והיא בלבי כאש אוכלת בוערה בכלייתי עצורה

לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה”

15 „לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה

גאוני הדורות בעלי גבורה, להכנס עמחם בעבי הקורה

לכתוב כהם פשטים בכתובים ומדרשים במצוות ואגדה

ערוכה בכל ושמורה

ואשים למאור פני...”

16 „והאל אשר ממנו לבדו אירא יצילנו מיום עברה

יבשרני משגיאות ומכל חטא ועברה

וידריכני בדרך ישרה ויפתח לנו שערי אורה

ויזכנו ליום הבשורה“.

לשון אחרת, היות והרמב"ן מקבל עקרונית שיטה מסוימת של פרשנות אבן עזרא, מהי נקודת המחלוקת ביניהם, אשר הולידה את אותם הביטויים החריפים (שנביא להלן במאמרנו) בהם השתמש הרמב"ן נגד קודמו, שגם הוא נמנה בין האריות שבחבורה זו.

תחילה נשים את פעמינו לעבר מחלוקת רמב"ן-ראב"ע ממנה נבנה את הנדבך הראשון בסוגינתנו. בשמות פקודי מ, א"ב: וידבר ה' אל משה לאמר, ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את משכן אהל מועד. ומפרש רבנו אבן עזרא ד. ה. ביום: מחלוקת היא זו, ויש אומרים כי יום השמיני למילואים היה יום ראש חודש ניסן¹⁷, והוזכרו לומר כי בשלושה ועשרים יום לאדר הקים משה את המשכן¹⁸. והנה יום תחילת המילואים היה משה סותרו ובונה זו, להרגיל

17 ואין זה מענייננו, (ואין כאן המקום להאריך כי אם לקצר) לטפל באותו סילוף היסטורי (אשר יצא כנראה מבית מדרשו של ברוך שפינוזה) כאילו מרן רבנו אברהם אבן עזרא לא האמין ח"ו בתורה מן השמים. והנה: — הרמב"ן הוא אשר ניסה לנו בצורה אשר אינה משתמעת לשתי פנים את הגדרת תורה מן השמים בהקדמתו לספר בראשית. וזה לשונו: — „אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה מתחילה ספר בראשית עד „לעני כל ישראל“ הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה“. תז"ל קבעו לנו (סנהדרין פרק יו"ד משנה א) כי בין אלה שאין להם חלק בעולם הבא נמנה גם „האומר שאין תורה מן השמים“. וכך הביא הרמב"ם (ולא מצאנו מי שיהלוק עליו) בספר מדע הלכות תשובה פרק ג הלכה ח: ש"לוישה הם הכופרים בתורה והאומר שאין תורה מעם ה' — אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת... אילו החזיק, איפוא, ראב"ע בדעה ח"ו כי חלקים מסוימים של התורה לא ניתנו מעם ה' — מפיו של הקב"ה לאזנו של משה — הרי הוא בכלל אלה שאין להם חלק לעולם הבא! לא נראה כי על אדם כזה יכתוב הרמב"ן כי יחסו אליו הוא של אהבה מסותרת! ברור כי קיימים פירושים קשים של ראב"ע לפסוקים מסוימים בתורה, אין אנו ממעטים בקושיים ואף אין אנו מתיימרים לומר כי כולם „חלקים“ או נהירים לנו, אבל מקושיא ועד להטלת דופי באחד מגדולי מפרשי התורה — וכתוצאה מכך גם ברמב"ן עצמו! — ארוכה הדרך. נדמה כי הלא ידעתי“ של רש"י יותר אכזרית מבחינה מודעת מאשר המסקנות החפוזות של אינטרסנטים, הן אלה אשר לא מבני ברית הם — מבקרי המקרא הפרוטסטנטיים — והן אלה הנוהרים אחריהם, שלא מבני ברית ומבני ברית גם יחד.

18 כפי שיפרש להלן, בין הספרא (תורת כהנים) ושיטת רבי עקיבא בספרי. ראב"ע מתחיל (יש אומרים) בשיטת ברייתא דמלאכת המשכן בתורת כהנים — אותה שיטה שרש"י מביא בכמה מקומות כגון ריש פרשת שמיני ועוד.

19 כך שפירוש פסוק יו להלן, „ריהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המצבון“, הוא כי הוקם סופית אחרי שבעת ימי המילואים.

20 אע"פ שלא מצינו תאריך זה בשום מקום. נלאיתי להבין את דברי בעל מחוקקי יהודה המפרש: „ואז התחילו ימי המילואים, והקריבו הנשיאים קרבנם כל אחד ביומו“, באשר עירב מין בשאינו מינו, כי שבעת ימי המילואים לחוד (פרשת צו) ושנים עשר ימי קרבנות הנשיאים לחוד (פרשת נשא), לא מצאנו מי שיאמר כי ימי קרבנות הנשיאים היו חופפים את ימי המילואים, ובאמת אין ביניהם ולא כלום, פרט לזה

הכהנים²²... והנה²³ מצאנו בספרי²⁴ כי מישאל ואלצפן היו טמאים לנפש אדם²⁵, והנה יום השמיני למילואים הוא שמיני לחודש. ויש כדמות ראייה על זה: — האחת, למה לא הזכיר הכתוב שהיה משה מקים את המשכן וסותרו? ואנה יהיה פתח אהל מועד אחר שיהיה נסתר, כי כתוב (ויקרא ח, לה): „ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה“? ועוד כתוב (ויקרא ט, ג): „ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת“, וזה שדרש משה²⁶. ועוד אם היה שעיר ראש חודש למה לא הזכיר שנים פרים ואיל אחד ושבעה כבשים? ²⁷ וכאשר הזכיר „מלבד עולת הבוקר“ ²⁸ היה ראוי שיאמר „מלבד עולת החודש“ ²⁹. והנה על דרך הפשט „ביום החודש הראשון“ היתה תחילת הקמת המשכן ³⁰.

שלוש קושיות העלה ראב"ע להביא „כדמות ראייה“ לשיטה אחת מתוך שתי שיטות חז"ל שהביא בענין הנדון, על שתיים האחרונות השיבו לו ³¹ ועל הראשונה לא ישיבנו? — „למה לא הזכיר הכתוב!“! ובעצם, תמוהה הקושיא עוד יותר מאי מתן התשובה — וכי זהו הדבר היחיד אשר בא לנו בתורה שבעל פה ואשר „לא הזכיר הכתוב“? ! אם אבן עזרא אינו מוכן לקבל את דברי חז"ל אלא אם כן הם מוזכרים בכתוב — למה לנו דברי תורה שבעל פה בכלל? ! אין זה אלא שיש לחפש ולמצוא את הקריטריון לכתיבת דברים בתורה שבכתב. לאבן עזרא היה ברור שדברי תורה מסוימים יהיו כתובים בתורה שבכתב, בעוד דברי תורה אחרים באים אלינו באמצעות תורד שבעל פה. לאותם דברי תורה הבאים בלבוש

שהיום אחרי שבעת הימים הראשונים של המילואים (היום השמיני) הוא גם היום הראשון של קרבנות הנשיאים.

21 כך שיטת סדר עולם רבה פרק ז.

22 זהו הסבר ראב"ע בשיטת סדר עולם.

23 כלומר, בניגוד לשיטת סדר עולם שמצינו גם בתורת כהנים (מכילתא דמילואים פרק א ועד).

24 בהעלותך בסוגית פסח שני ד. ה. ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם.

25 ששביעי לטומאתם חל ביי"ד בניסן, כלומר נטמאו בי"ח בניסן, והיה זה ביום השמיני למילואים, כך שימי המילואים החלו בראש חודש ניסן.

26 ויקרא י, טז: „ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה והנה שורף“, כלומר ביום שמיני זה למילואים דרש משה על שריפת השעיר במקום אכילתו, והוא השעיר שנצטוו עליו בראשית הפרשה ללא כל רמז או זכר לראש חודש.

27 שגם הם נקברים כקרבנות ראש חודש כמצווה בכמדבר כח, יא.

28 ראב"ע מתכוון לויקרא ט, יז בענין קרבנות היום השמיני למילואים (כי בזה עסקינו), ולא לבמדבר כח, כג כפי שציין בטעות בעל מחוקקי יהודה.

29 לפי שיטת חז"ל בתורת כהנים שיום שמיני זה למילואים היה ראש חודש.

30 כלומר כשיטת רבי עקיבא בספרי.

31 על הקושיא בענין „פתח אהל מועד“ השיבו, בין היתר, גם הרמב"ן וגם הרא"ם, ועל השאלה בענין „מלבד עולת הבוקר“ השיבו הרא"ם ובחריפות יתירא גם המהר"ל — יעויין שם דבריהם.

אתר דעת - מכללת הרצליה
 תורה שבכתב ניחס את הפונקציה של פשט, ואילו אותם הדברים הבאים אלינו בעל פה נלמד במישור של מדרש. פשט ומדרש, שני אספקטים לגיטימיים של לימוד תורה הם, והשאלה האמיתית איננה מהו הפשט, אלא מהו הפונקציה של הפשט, כלומר, מה הפשט מלמד? לא די לדקלם, „אלה ואלה דברי אלקים חיים“, יש לדעת להבין גם את הפשט וגם את המדרש בצורה כזאת שדברי תורה הם, שאין סתירה ביניהם, באשר זה אשר הפשט בא ללמד לא בא ללמד המדרש, וכן להיפך. לדוגמה, ניתן בהחלט לומר כי „עין תחת עין“ בפשט הוא ממש, כל עוד יודעים כי הפונקציה של הפשט כאן אינו ללמד הלכה. את ההלכה — ממון — למדנו במדרש (בגזירה שוה „תחת — תחת“, בבא קמא פד, א), בעוד הפשט מלמד מה היה ראוי שיהיה דינו של אותו אדם אילו היינו דנים אותו על פי תורת הענישה האבסולוטית של התורה, היא מידה כנגד מידה³². כמה היה חסר לנו בלימוד תורה אילו למדנו רק את המדרש שהחובל בחבירו משלם נזק צער רפוי שבת ובושת! היה ראובן מעלה על הדעת כי אמנם רשאי הוא לחבול בחברו ולחסרו אבר „בתנאי“ שהוא מוכן „לפצות“ את חברו בחמשת התשלומים, כשם ש„רשאי“ לגרום נזק לרכושו של חבירו בתנאי שהוא מוכן לשלם כאדם המזיק. ראובן אשר הזיק לרכושו של שמעון ושילם את הנזק יכול להתברך בלבבו כי שלום יהיה לו, אך לא כך ראובן אשר חבל בשמעון וחסרו אבר — בית דין של מטה יעניש אותו בחמשת התשלומים, אבל גם אחר כך עליו לדעת כי „ראוי היה לחסרו אבר“, וכי רק נמנענו מלעשות זאת עקב „חסרון השערתנו פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה“ (ספורנו שם). תפקידו של הפשט כאן אינו ללמד הלכה, אבל תורה היא ולימוד היא צריכה, ומי שיחסר לו בלימוד הפשט תחסר לו יד אחת בלימוד תורה.

אם נעיין עתה היטב בלשון של ראב"ע נראה כי לא בא להכריע בין שתי הדעות של חז"ל שהביא בקשר עם תאריך ימי המילואים, אלא „דמות הראיה“ שרצה להביא נועדה להכריע איזה מבין שני הפירושים של חז"ל קהים יותר לפשוטו של מקרא, וממילא ניחס לפירוש זה את הפונקציה שהפשט ממלא, ואת המשמעות שמייחסים לפשט. כי זאת לדעת — האבחנה בין הפשט והמדרש כוחה יפה הן לחלק ההלכתי של התורה והן לחלק ההליכותי („סיפורי“) של התורה. כשם שהפשט „ממש“ ב„עין תחת עין“ אינו סותר כלל וכלל את המדרש „ממון“, באשר הפשט והמדרש מלמדים במישורים שונים, כך „וילך ראובן וישכב“ בפשט אינו סותר את המדרש של הפיכת מטתו בלבד. תפקידו של פשט במקרה דגן יכול להיות במסגרת „מעלה עליו הכתוב“, כלומר אקט „פשוט“ של חוסר צניעות לפי מושגינו אנו נתפס על ידי הפשט שבתורה ביחס אל גדולי האומה כחומר

32 רמב"ם חובל ומוזק א, ג: זה שנאמר בתורה: „כאשר יתן מום באדם כן יתן בו“ (ויקרא כד, כ) — אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזק... וכן בר' עובדיה ספורנו לשמות משפטים כא, כד ד. ה. עין תחת עין: כך היה ראוי לפי הדין הנמזר שהיא מדה כנגד מדה, ובאה הקבלה שישלם ממון... ועיין עוד בזה במאמרנו „הראוי הרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא“ (המעין תשכ"ה).

עבירת הצניעות, הלא הוא איסור עריות ממש! ³³ אך טבעי, איפוא, כי פרשן כמו ראב"ע ישתדל לקבוע מהו הפירוש בין שני פירושים של חז"ל אשר בשם פשט ייקרא. סדרת קושיותיו היתה מכוונת למטרה זו. לפי זה — ורק על פי זה — יובנו דבריו בפירוש לבמדבר נשא ז, א. ד. ה. ויהי ביום כלות משה: ...ופסוק ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן לעד על דברי המעתיקים כי היה סותרו ומקימו וחוזר לסותרו ולהקימו כל שבעת ימי המילואים... ופלא הדבר, הרי ראב"ע בפירושו לשמות הביא, "כדמות ראייה" לשיטת חז"ל בספרי, וכאן הוא מביא עד לשיטה של התורת כהנים! אלא הם הם הדברים: — בשמות טרה ראב"ע להכריע מה הפירוש מבין שני הפירושים אשר בשם פשט ייקרא, ולכן סיים שם את דבריו וכתב: והנה על דרך הפשט ביום החודש הראשון היתה התחלת הקמת המשכן. כלומר, הדעה כי ימי המילואים התחילו בראש חודש ניסן הוא הפירוש על דרך הפשט. אבל אין זאת אומרת כי לדעה השניה אין כל בית אחיזה בכתוב. בבמדבר מראה ראב"ע כי הפסוק, "ויהי ביום כלות משה להקים" יכול לשמש כעד לשיטה השניה, אבל בין, "בנוי על הכתוב" ובין, "פשוטו של מקרא" ארוכה הדרך לפעמים, ואם מצאנו לשיטה מסוימת, "עד" או סיוע מסוים ממקרא מסוים אין זאת אומרת כי זהו פירוש על דרך הפשט. רוב מדרשי חז"ל מסתמכים במידה מסוימת על הכתוב, אבל הסתמכות זו אינה מסוגלת אותם במסגרת הפשט. דרכו של אבן עזרא ברורה ונהירה ודבריו בחומש שמות ובחומש במדבר משלימים אלה את אלה ואין ביניהם כל סתירה ³⁴.

33 אין אנו אומרים כי זהו הפירוש הבלעדי או אפילו הנכון בסוגיא זו, כוונתנו היתה רק להדגים את העיקרון של הפונקציות השונות של פשט ומדרש לא רק בחלק ההלכתי של התורה אלא גם בחלק ההליכותי (ספרי). יש לציין כי חלק לא מבוטל מאי הבהירות השוררת בכל הסוגיא הזאת נובע מכך כי, "בעולם התורה" עוד משתמשים במלה, "פשט" כמו, "פירוש", וכאשר שואלים, "מהו הפשט" (,וואס איז דה פשט") מתכוונים למעשה לשאול: מהו הפירוש (הנכון), כי כך גם שואלים בהסבר דף הגמרא!

34 ולכן אין אנו יכולים לקבל את דבריו של בעל מחוקקי יהודה בפירוש דברי ראב"ע (,לעד על דברי המעתיקים וכו') הכותב: וכדעת רז"ל, וכאן חזר מדעתו שפירש על דרך הפשט עכ"ל. כי גם הרישא וגם הסיפא אינם נכונים: — לא רק הדעה כאן היא דעת רז"ל (ספרא) אלא גם דעתו על דרך הפשט היא דעת רז"ל (ספרי)! שנית: — ראב"ע לא, "חזר בו מדעתו", כי לא בא לקבוע את דעתו בענין הפירוש הנכון כביכול בין שני הפירושים של חז"ל, אלא קבע את דעתו איזה מבין שניהם הוא הפשט — ומקביעה זו ומדעה זו לא חזר בו ראב"ע! כפרשן מצא אל נכון ואל נחזין לבאר בחומש במדבר את היסוד בכתוב גם לשיטה השניה של חז"ל, בלי לזווג מעמדתו כי זה אינו פשט. המעיין בדברי רש"י בד. ה. ביום כלות משה להקים יראה כי אמנם פרשנדתא סבור כי אכן הפירוש הבנוי על הפסוק הזה הוא בהחלט פשוטו של מקרא, ולכן רש"י (,ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו') מביאו ומקבלו כפשט. ולכן ההדגשות של רש"י ד. ה. ביום כלות משה להקים: ולא נאמר, "ביום הקים" מלמד שכל שבעת ימי המילואים היה משה מעמידו ומפרקו, ובאותו יום העמידו ולא פרקו,

בוה יכולים אנו לשוב לעיין בשאלתו הראשונה והתמזהה של ראב"ע, למה לא הזכיר הכתוב". מתוך סידרת קושיותיו נגד שיטת התורת כהנים מבקש ראב"ע לקבוע לנו כי שיטת ר"ע בספרי היא היא הדעה הנאמרת אליבא דפישט. קביעה זו, כאמור, חשובה לנו לא רק כ"פרשנות" אלא משום שלדעת ראב"ע מלמדת התורה במישור הפשט את אשר אינה מלמדת במישור המדרש. נרצה לטעון בהמשך מאמרנו כי לדעת ראב"ע מאורעות גדולים היוצאים מן הכלל ונסיבם הייבים "להורשם" בתוך פשוטו של מקרא אם אמנם ארש' במישור ההיסטורי הנראה לעין. פעמים רבות דובר בספרות חז"ל אודות "נסיבם" כאשר לא למאורעות היסטוריים גלויים לעין התכוונו חז"ל כי אם לאידיאה נשגבה שעין לא שובתה. ברור כי לא כל מדרשי חז"ל נכתבו ונאמרו כדי שנבינם כפשוטם, ולעתים "המדרש" (האידיאה) בדברי חז"ל הוא הוא, "הפשט" (הענין שרצו לומר וללמד). לא קל לקבוע את הקריטריון מתי יש להבין דברי חז"ל "כפשוטם" ומתי יש להבינם שלא כפשוטם (ועל זה ידובר לא מעט בהמשך המאמר). אנו טוענים (ונשתדל להוכיח זאת בהמשך המאמר) כי ראב"ע רואה קורילוציה ישירה בין פשוטו של מקרא ובין המישור ההיסטורי הנגלה והנראה לעין. כלומר, מה שנלמד במישור הפשט הוא אשר היה ונראה לעין כל בשעת מעשה, ואילו מה שנלמד במישור המדרש בא ללמד אספקט אחר של אותו מאורע היסטורי, אספקט שעין ההיסטוריה הפשוטה אינה יכולה לגלות, ורק חז"ל בהבנתם המיוחדת³⁵ יכלו וידעו לגלותו. חשיבות גדולה נודעת, איפוא, לקביעת איזה מבין שני הפירושים הוא פשוטו של מקרא, כי אז נדע מתי בעצם הוקם המשכן. פירוש זה אינו יותר "נכון" או יותר "טוב" מפירוש המדרש, אלא הוא הוא הפירוש במישור הפשט אשר צריך ללמד חלק זה מן התמונה הכללית אודות הקמת המשכן. נציע עתה הסבר ופירוש לדברי חז"ל במישור המדרש שמשה היה מקים ומפרק את המשכן

לבך נאמר, "ביום כלות משה להקים" — אותו היום כלו הקמותי, וראש חודש ניסן היה... וכן הרמב"ן בשמות מ, ב רואה בפסוק זה בספר במדבר, "כדמות ראייה" (!) לשיטת חז"ל בתורת כהנים.

ואם אין אנו מקבלים את עמדתו של בעל מחוקקי יהודה בהבנת דברי ראב"ע, אין אנו זקוקים לדברי הפולמיקה שלו נגד "בעלי המקרא", וכך לשונו: ובעלי המקרא אחום פלצות, ויתמרמרו על החבר ז"ל בראותם שחזר מדעתו והסכים לדעת חז"ל, עיין המבחר ועיין אגרת יש"ר ח. א. צד מד שהביא מס' אפריון לומר מחכמיהם מה שירה חצי זעמו על החבר ז"ל בזה, עכ"ל.

35 אמרנו, "מיוחדת" ולא "עמוקה" וכדו' כי גם לשפט יש עומק. ההבדל בין הפשט ובין המדרש (לפי דעת ראב"ע) הוא בכך שהמדרש משתמש בכלים אחרים מהפשט, כלים אשר נועדו לגלות את אותם האספקטים האחרים של הסיטואציה שהפשט לא עסק בהם, (ואשר בלעדיהם ראייתנו את הסיטואציה איננה שלמה). (אנו מבינים כי באותה מידה הקבלה מגלה — לאלה אשר דרגתם הרוחנית הכשירה אותם להבין בתורת הסוד — אספקטים נוספים של אותו ענין שהפשט והמדרש כבר גילו, כל אחד ואחד את אשר נועד לגלות).

במשך כל שבעת הימים³⁶, כאשר זה נלמד על ידי המדרש אחרי שהתורה לימדה באמצעות הפשט כי בראש חודש ניסן הוקם המשכן: „ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את משכן אהל מועד“... ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן“. ואמנם אלה אשר עמדו והזו באותו מאורע מרשים ידעו כי התאריך הוא ראש חודש ניסן — שנה אחת פחות שבועיים מאז יצאו ממצרים. ועתה באה התורה באמצעות המדרש ומלמדת כי במשך שבעה ימים לפני אותו תאריך היסטורי³⁷ היתה התמודדות והיאבקות מצדו של משה רבינו להגיע אל הרמה הרוחנית הדרושה לשם הקמת בית ה'. יום יום במשך שבעה ימים זכה למשה „להקים“ את משכן, אבל לא יכול היה להחזיק את הרמה³⁸, ונאלץ היה „לפרק“ את הישגיו. הקמת בית ה' („ושכנתי בתוכם“) תלויה לא בחומרי בנין כי אם בשעת הכושר הרוחנית המאפשרת את הקמתו. כבר ב־כ"ה בכסלו (כלומר כעשרה שבועות אחרי שירד משה באחרונה מהר סיני עם ברכת „סלחתי כדברייך“ וציווי מלאכת המשכן) הושלמה מלאכת המשכן, וכל חלקיו מוכנים היו להקמה — וטרם ניתן האות! כך היה המצב עד לערב ראש חודש ניסן, כאשר המשכן מוכן ומזומן להקמה — ופקודה אין! כדי להרים את המשכן מבחינה פיזית צריכים רק כלים מסוימים וידיים עובדות³⁹, אבל קודם כל יש לקבל את ההיתר לעבודה, שאמנם העם מוכן לבנות בית לה' והשעה הכישרה הנכספת הגיעה. על זה עמל משה שבעה ימים רצופים, והדי רעמי ההיאבקות הגיעו ונקלטו במקלטי המדרש. כמה דלות היו ידיעותינו אודות הקמת המשכן אילו ידענו רק את התאריך הקלנדארי היבש, ולא חישנו את המאבק הרוחני הגדול אשר קדם לציווי הפשוט „תקים את משכן אהל מועד“. כמה חסרים היינו בהבנת דברי היסטוריה אילו היה לנו רק הפשט בלי המדרש!!!

תפיסתנו את התפקידים השונים של פשט ומדרש בחלק הליכותי זה של התורה (והפירוש המסוים בדברי המדרש אינו בא, כאמור, לחייב כחלק אינטגרלי של התיוה, כי אם כהדגמה בעלמא) יכולה לשמש בסיס להבנת מקראות רבים

36 ברור כי פירושו אינו בא „לחייב“ את ראב"ע, ואף אין לדון את התיוה של מאמרנו על פי ביאורנו את דברי חז"ל במישור המדרש. זוהי הצעה בלבד של דרך בהבנת דברי חז"ל הנאמרים במישור המדרש, ואם לא ירדנו לעומק, יבואו אחרים ויגלו את עינינו בנדון.

37 ויפה עמד ראב"ע על חשיבות הראש חודש באמרו: והנה זה המשכן הראשון הקימהו ביום אחד לחודש הראשון; והחלו לבנות הבית הראשון שהוא המשכן השני בחודש השני, שהוא אייר, בשני לחודש כי כן כתוב (דברי הימים ב', ג, ב): בחודש השני בשני...
38 כעין „מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו“ או „עלה אלי ההרה — והיה שם“.

39 דברי חז"ל כי המשכן הוקם מאליו ע"י הקב"ה, ולא על ידי משה רבינו, מתאימים בהחלט למציאות שכל קרש שקל כאלף וחמש מאות קילו, ואילו כל אדן (והיו מאה אדנים!) שקל קרוב לאלפיים קילו! יהא משה גיבור אשר יהא קשה לראות כיצד הוא בעצמו היה יכול להרים מעמסה כבדה כזו. אבל לא כך בקשר עם גבורתו הרוחנית של משה בהרמת משאות כבדים מנשוא.

אשר באו אלינו בלבוש הפשט ובהארת המדרש, כאשר אין כל ספק איזה פירוש הוא הפשט ואיזה המדרש. נקח לדוגמה בראשית לך לך יג, א: ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן ויסע לוט מקדם ויפרדו איש מעל אחיו. רש"י פירש את הפסוק הן בפשט והן במדרש ד. ה. מקדם: נסע מאצל אברהם והלך לו למערבו של אברם, נמצא נוסע ממזרח למערב. ומדרש אגדה: הסיע עצמו מקדמונו של עולם — אי אפשר לא באברם ולא באלקיו. עכ"ל. המשקיף אשר הביט על הפרידה של הדוד ואחינו ראה את הכיוון הגיאוגרפי של הליכת הצעיר. לכל היותר יכול היה לדמות לעצמו כי מניעים כלכליים הם אשר הצעידו אותו בכיוון „ככר הירדן כי כולה משקה" אחרי ש„לא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו כי היה רכושם רב". אין גם לצפות מן הפשט לגלות לנו יותר, כי מחשבות אדם מי ידען. זהו תפקידו של המדרש לגלות לנו אספקטים אחרים שההיסטוריה הפשוטה אינה מסוגלת לרשום אותם: „מקדם" — מקדמונו של עולם! עוד נראה בפשוטו של מקרא את פרשת התנהגות המבישה של לוט בהפקירו את שתי בנותיו על מזבח התסד של הכנסת אורחים (כר 1), ועד להיכשלו בהן באיסור המור של עריות, ועומדים אנו ותמהים כיצד תניח ביתו של אברהם אבינו הגיע לידי הידרדרות כזאת והתרחקות מצלם אלקים. באה התורה באמצעות המדרש לפסוקנו ומצביעה על אותה נקודה היסטורית בה נפרדה דרכו של לוט מקדמונו של עולם. החלטה אשר נראתה כולה כהחלטה כלכלית על פי כל החישובים הסטטיסטיים המקובלים, ואשר אף גיתו לומר עליה כי נעשתה מטעמים הומאניטאריים כדי להקל על דודו הזקן, כאשר האתיין הצעיר מוכן הוא לכתת את רגליו למצוא אלטרנטיבה לבעית המרעה, מתגלית לנו באספקלריה של המדרש כאקט מובהק של התרחקות מדרישות המוסר האלקי וכאתחלתא של התרחקות אשר הובילה עד פי התהום. לא אחת בהיסטוריה נתקבלו החלטות אנטי-תורניות באיצטלא של נימוקים כלכליים או הומאניטריים, ואכמ"ל. בפסוקנו בבראשית השכיל רש"י לתחום בקלות את שני המישורים — של הפשט ושל המדרש. בפסוקנו בשמות נטל ראב"ע על עצמו את התפקיד להכריע איזה מבין שני פירושים של הו"ל נאמר במישור של פשט — ואז יש ליחס לו את המשמעות שהפשט נועד ללמד — ואיזה נאמר במישור של מדרש, עם כל ההשלכות הנובעות מכך.

טרם נפנה אל הרמב"ן לראות כיצד דוקא בנקודה זו של הקורילציה בין הפשט (לעומת המדרש) ובין המישור ההיסטורי הפשוט נפלה המחלוקת בינו ובין אבן עזרא, עלינו לפנות לעבר פירושו של הרד"ק לנביאים ראשונים, שם אנו מוצאים הקבלה מפליאה בין עמדתו ובין עמדת ראב"ע בפירוש התורה. יהושע ג, י: ויאמר יהושע, בואת תדעון כי א-ל חי בקרבכם, זהו ריש יוריש מפניכם את הכנעני ואת החתי ואת החוי וכו' ומפרש הרד"ק הן בפשט והן לפי המדרש ד. ה. בזאת תדעון: טעמו לפניו שהארון יעבור לפניכם ויכרתו מי הירדן, ובאות הגדול הזה ידעון כי הא-ל יתברך בקרבם ויוריש הגויים מלפניהם. ובדרש כי טעמו למה שכתוב „גשו הנה" (פסוק ט) — הכניסם כולם בין שני בדי הארון, וזה אחד מן המקומות שהתויק המועט את המרובה. ואמר להם „בואת תדעון" — בזאת הפליאה שאחם רואים שכולכם מצומצמים בין שני בדי הארון. וזה הדרש רחוק, כי אילו היה זה הפלא היה נזכר בכתוב, עכ"ל. מפורש יוצא מפי הרד"ק כי נסים

חייבים להירשם בסמוגרף שלהם, והסמוגרף של נסים אשר ארעו בהיסטוריה הוא פשוטו של מקרא. כאן, איפוא, ניסוח ברור של הקורילציה בין מאורעות חריגים ובין רישומם בפשוטו של מקרא. ולכן קובע הרד"ק כי היות ואין כל יסוד בפשוטו של מקרא לגם זה שכל בני ישראל הצטופפו בישטח קטן ביותר בין שני בדי הארון, יש לראות את המדרש כ„רחוק“, כלומר רחוק מפשוטו של מקרא, ולכן אין ליחס לו את משמעות הפשט כי אם משמעות המדרש⁴⁰.

נעבור עתה לדוגמה שניה – אף היא מתוך פירושו של הרד"ק לגביאים ראשונים – המחליטה עוד יותר את האבחנה הברורה בין הפשט ובין המדרש בקשר עם מה שהם נועדו ללמד במסגרת לימוד תורה, ויחד עם זאת את הקורילציה בין מאורעות הנסים ובין רישומם בפשוטו של מקרא. יהושע ו, ה. בשמעכם את קול השופר: ויש לשאול, בית רחב שהיה בחומה, אם נאמר כי נפל וניצלה היא ובית אביה, זה לא יתכן, כי אם היה נס כזה היה מספר אותו הכתוב...

והמיתאם בין הפשט ובין המישור ההיסטורי נראה כה ברור אצל הרד"ק עד שהוא מוכן לכל המסקנות ההטלכות והתוצאות ההלכתיות מפירושו זה את הכתוב. וכך מצינו ביהושע ו, כה (ואת רחב הזונה ואת בית אביה ואת כל אשר לה החיה יהושע וכו') שהרד"ק מפרש בד. ה. החיה יהושע: שצוה לשמור לה את

40 גם כאן אנו מוכנים לנסות לפרש את המדרש הזה לשם השלמת הלימוד, ובלי שהתיוה תלויה בצדקת פירוש זה דוקא. ידועה שיטת חז"ל (מובא בתוס' מנחות צח, ב) כי בדי הארון ציינו את האהבה המיוחדת של הקב"ה לישראל. כאשר חז"ל אומרים כי כל בני ישראל הצטופפו בין שני בדי הארון, הם אומרים לנו בלשונם המיוחדת כי בשעה היסטורית גדולה זו של מעבר הירדן היו כל בני ישראל נתונים בצורה שווה למידה גדולה זו של אהבת ה'. שני הבדים הקיפו את כל בני ישראל כיחידה אחת, וזאת בשעה שהתפקיד המרכזי בביצועו של מעבר הירדן נמסר לכהנים, דהיינו לחלק נבחר מהעם, דבר אשר היה נותן לחשוב כי בזכותם של הכהנים קרה הנס הגדול של מעבר הירדן.

ברור הדבר (והדבר ייראה בעליל בקטע הבא בפירוש הרד"ק לגביאים ראשונים) כי באמרו „והמדרש הזה רחוק“ לא בא הרד"ק לקבוע קביעה ערכית על פירוש המדרש, כי אם לקבוע קביעה פרישנית על היחס בין המדרש ובין פשוטו של מקרא. כאשר הלומד/המורה קובע כי „זה לא פשט“ הוא קבע קביעה לימודית לגיטימית שניתן להתדיין עמו על פי יסודות של פרשנות לשון תחביר וכו'. הלומד/המורה הקובע „אבל זה לא פשט“, הוא קבע קביעה ערכית (עיון בפירוש הרמב"ן ל„אפס“ בדיווח המרגלים!) שאין לה כל בסיס או הצדקה בלימוד תורה עם מפרשים. אמירת „אבל זה לא פשט“ מניחה כי את הפשט דוקא אנו מחפשים, ויחד עם זאת מניחה את „העדיפות“ של הפשט כפירוש „הנכון“, ובוה טמונה הסכנה הגדולה בלימוד תורה בדרגה. בלימוד תורה אין מחפשים את הפשט דוקא וכן לא את המדרש דוקא, אלא מחפשים ומבקשים לדעת מה אומר לנו הקב"ה בתורתו, והקב"ה אמר את שלו באמצעות הפשט והמדרש המשלימים זה את זה כשכל אחד מלמד על פי ייעודו במישור שלו.

השבועה שנישבעו לה המלאכים כמו שאמר „רק רחב הזונה וכו'. ויש לפרש עוד „החיה" שנתן לה מחיה ממון או נחלה במה שיחיו, וזהו שאמר „ותשב בקרב ישראל", וזהו הפירוש הנכון. ויש בו דרש כי יהושע לקח רחב לאשה וזהו „החיה", כי כיון שראו שיהושע לקח רחב לאשה נדבקו בבית אביה מגדולי ישראל. ואף על פי שכתוב בשבעה אומות „לא תחתן בס" אמרו כי רחב ובית אביה נכרים היו בארץ ולא היו משבעה גויים. ויש מי שאומר כי שנכנסו מרגלים ששלח יהושע ביריחו נתגיררה ועדיין לא נכנסו ישראל לארץ, וכל זה למי שאמר כי כתוב „לא תחתן בס" בגיזתם כתיב, עכ"ל. השאלה העומדת לפני רד"ק היא פירוש המלה „החיה". אחרי הביאו פירושים אחדים בדרך הפשט, הוא מביא את המדרש וקובע כי גם פירוש זה בשם פשט ייקרא („וזהו החיה"), כלומר זה אינו „מדרש רחוק" אלא מדרש של פשט, וממילא הוא מלמד במישור של פשט הלא הוא מישור ההיסטוריה הנגלה. אם כן מקבל רד"ק זאת כעובדה היסטורית שיהושע אמנם נשא את רחב לאשה, ומאחר וקיבל זאת, עליו להיאבק אם האספקטים ההלכתיים של נישואים אלה. אין הרד"ק בוחר בדרך הנוחה ליחס את המדרש למישור אחר ואז לפרש כאילו חז"ל רצו לומר שיהושע עשה פעולות אשר החזירו למשפחת רחב את מעמדה המכובד הקודם, אלא ברגע שהוא רואה אפשרות לפרש את המדרש במסגרת הפשט, אז חייב הוא על פי שיטתו העקבית לקבל את המדרש במישור הלימוד של הפשט עם כל התוצאות המתבקשות מכך.

ואולי הביטוי החזק ביותר לאבחנתו הברורה של הרד"ק בין המישורים השונים של הלימוד מצינו בפירושו לבעית מעבר הירדן על ידי בני ישראל. יהושע ד, יא: ויהי כאשר תם כל העם לעבור ויעברו ארון ה' והכהנים לפני העם. רש"י מביא את פירוש חז"ל במדרש: לא כדרך שעברו האחרים אלא כמו שמפורש למטה בענין, נתקו כפות רגלי הכהנים (לאחוריהם) אל החרבה" (פסוק יח) — על השפה שנכנסו בה שהיו עומדים אצלה וחזרו המים לאחוריהם לילך כתמול שלשום, נמצא ארון ונושאים מצד זה⁴¹ וכל ישראל מצד זה⁴² — נשא הארון את נשיאיו ועבר, עכ"ל. על הפירוש הזה תמה רד"ק: „...ורז"ל פירשו... ואני תמה מזה המדרש, מה הצריכם לזה לאלה הפסוקים... ואנה ראו שארון מצד זה וישראל מצד זה, ומה צריך לישאת ארון את נשיאיו ולעבור, ואם היה נס בזה לא היה הכתוב מפרש שהארון נשא את נשיאיו למעלה מן המים?! ...ומי הצריכם לזה

41 כלומר בגדה המזרחית ממנה נכנסו למים, ולפי רש"י נשארו עומדים שם בצד המזרחי ההוא כל עת ששאר בני ישראל נכנסו עברו ועלו בגדה המערבית. לפי פירוש זה יש לפרש פרק ג, יז („ויעמדו הכהנים נשאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן") שהכהנים עמדו באותו נקודה בו נכנסו לנהר, ולא שנכנסו לירדן ועברו לצד המערבי ושם עמדו הכן כל עת עברו בני ישראל. כמו כן לפי חז"ל — רש"י יש לפרש פרק ד, יח „ויהי בעלות הכהנים... מתוך הירדן וכו'" שהם נסוגו ועלו בגדה המזרחית, ולא שעברו אחרי מחנה בני ישראל אשר עלו בצד המערבי, ועלו אף הם שם.

42 כלומר, בגדה המערבית.

הנס, וכי קשה הוא לפרש שהמתינו אותו ישראל עד שעבר לפניהם... והם שאמרו ידעו מה שאמרו כי דעתם רחבה מודעתנו.

אחרי שהרד"ק קבע כי נס כזה היה הכתוב צריך לפרשו, הוא מוסיף לקבוע כי אמנם לא פירש אותו הכתוב, אלא ניתן לפרש את הכתוב באופנים ודרכים שונים, כאשר לפי כל הפירושים נמנעים אנו מן הצירוף להגיע לרדי נס הארון הנושא את נושאי. לכן המסקנה היא כי דרשת חז"ל שהארון היה נושא את נושאי לא נאמרה במישור הפשט, אלא במישור אחר לגמרי, אשר בו אין מלמדים עובדות היסטוריות נגלות ונראות לעין⁴³. כלומר, מדרש חז"ל בגדון זה מלמד על אידיאה מסוימת הקשורה בארון ובנושאי, ואידיאה זו, „רחבה מדעתנו“, כאשר בעלי הדעה — חז"ל בעצמם — הם אשר „ידעו מה שאמרו“.

עמדתם של ר' אברהם אבן עזרא ושל הרד"ק נראית ברורה ועקבית — כאשר אף השתמשו באותם הביטויים והליטונות — ואנו מוכנים לפנות אל הרמב"ן לראות כיצד דוקא בנקודה זו מצאנו את נקודת המחלוקת בינו ובין ראב"ע, אותה נקודת מחלוקת המבדילה בין האהבה המסותרת (שעלינו להגדירה) ובין התוכחת המגולה הנשמעת היטב.

— המשך וסיום במאמר הבא —

43 אנו מדגישים את הקורליציה בין פשוטו של מקרא ובין עובדות היסטוריות נראות ונגלות. ברור, לפי הדוגמה שהבאנו לעיל, כי „מקדמונו של עולם“ הוא גם ענין היסטורי. נהפוך הוא! נסיעתו התיאוסופית של לוט מהקב"ה היא עובדה היסטורית בעלת חשיבות הרבה יותר גדולה מאשר נסיעתו הגיאוגרפית מהכא להתם. לא בחשיבות הענין עסקינן כי אם בקביעת היחס בין מישור מסוים בלימוד תורה ובין מישור מסוים בהיסטוריה.

הרב צבי בנימין אויערבך
תל-אביב

הרב צבי בנימין אויערבך ז"ל ו"תורת הקנאות"

בשנת תר"ד (1844) התקיימה בכראונשווייג אשר בצפון גרמניה האסיפה הראשונה של רבנים ומורי דת יהודים שזחרי הרפורמה ביהדות. דו"ח האסיפה שנתפרסם ברבים בסוף אותה שנה, הכיל החלטות מפורשות על אודות ה"תיקונים" בדת, "לפי רוח הזמן". אז יזם הרב יעקב עטלינגר ז"ל מאלטונא פרסום הצהרת מתאה שחתמו עליה למעלה ממאה רבנים באירופה. בו בזמן ביקשו ראשי העסקנים החרדיים באמסטרדם — ר' הירשל לעהרן ור' אברהם פרינץ, מכמה רבנים להוות דעתם על אותה אסיפה, ואת התשובות פרסמו בקובץ "תורת הקנאות" בשנת תר"ה (1845). בחוברת הראשונה של קובץ זה מופיעים מכתבים אחדים וביניהם מכתבו של הרש"ר הירש ז"ל. על המכתב הראשון חתומים: הרב אברהם אויערבך (לפנים אב"ד בונא, אביו של רצ"ב), הרב יעקב קאפיל הלוי במברגר (אב"ד וורמייזא, רבו של רצ"ב), הרב צבי בנימין אויערבך (אב"ד דארמ"שטט), הרב אהרן אויערבך (בנו של הרב אברהם א. וממלא מקומו כרב הקונסיסטואר בבונא), הרב מאיר פרענקעל (אב"ד וויצנהויזן, גיסו של רצ"ב) והרב וואלף מוהר (אב"ד מיכלשטט). המכתב נכתב בחריפות ומתוכו ניכרת עמדתם התקיפה של הרבנים כנגד אסיפת בראונשווייג והחלטותיה, וכאבם הרב על שנאלצו למחות בגלוי על הפרוטוקולים.

מן הראוי להביא כאן את המכתב במלואו:

מכתב לאחינו בני ישראל

על דבר האסיפה אשר נוסדו יחד בעיר בראונשווייג בחדש יוני בשנת תר"ד לפ"ק שמועה שמענו זה ימים ותרזו בטננו לקול צללו שפתינו, כי התאספו יחד בעיר ברוינשווייג בשנת תר"ד פלאים, אנשים אשר בשם רבנים ודרשנים יכנו, מהם נודעים בשער בת רבים לרועים תועים ומתעים, מהם לחסרי משען ומשענה, מהם למדיחיס מדרך התורה והקבלה בחלקת לשונם במכתבים שונים אשר הוציאו החוצה, ויקראו במ בקול גדול אל העם לאמר: ננתקה את מוסרות המצות ונשליכה ממנו עבות התלמוד. כל אלה חברו אל עמק השדים ויתלקטו אליהם עוד אנשים ריקים, נמנו וגמרו לשלוח יד במלאכת הקדש, לפרוץ גדר כרם ה' צבאות ולהסר משוכתו, להרוס חומת התורה אשר בנו נביאי ה' וחכמי חרשים. ואם לשמע אוזן כבר נמס לבנו, איך לא תדמע עינינו ותסמרנה שערות ראשנו בראותנו עתה כי נעו בחוצות דברי פראטאקאללע של העדה הרעה הנועדים על ה', אשר במ הורידו לארץ כבוד התורה וחכמים. בהתנלותם דעות

1 על אסיפת בראונשווייג, על הויכוחים שם, על רקעה ומהלך הענינים, כתב הרב ד"ר משה אויערבך מאמר מפורט בשנתון *Jahrbuecher der Juedisch Literarischen Gesellschaft* vol. XXII.

נכזבות לפוקה ולמכשול לעם הארץ. יש מהם כחשו באמתת דברי התלמוד והקבלה, אשר בלעדה לא ירים איש את ידו ואת דגלו בענין שמירת התורה ומצוותיה*); אחד כזב בא' מיי"ג יסודי הדת — באמונת משיח, ונחשב לדברי הרמב"ם בפרק חלק לכופר בתורה ובנביאים; וכמוהו פרץ אחר בשנאתו את התלמוד אף גבול המוסר ואמר לבטל נקיטת חפץ, לבלתי תת אמן בדברי התלמוד; ויש אשר יבקש לשנות קריאת התורה וראה נא ב"ק דף פ"ב. מגלה דף ל"א) ולשנות שופר ולולב ולבטל תפלת מוספים ומקצת ברכות י"ח, והביאו זעת אויל אחד שאמר: לא יתכן שסדרו אנשי כנה"ג ברכות על הגאולה ועל שוב עבודת הקרבנות, וטח עיניו מראות ראשי אנשי כנה"ג שהיו עזרא הסופר, הנביאים חגי זכרי' מלאכי, זרובבל, מרדכי בלשן, ישוע בן יהוצדק, נחמ"י בן חכליה וזולתם היו גם קדם בנין בית שני בימי הגלות ועיין ברכות ל"ג, מגלה י"ז, ערובין ק"ד, תענית כ"ז, זבחים ס"ב, יומא ס"ט, רמב"ם פי"א דק"ש ה"ו ופ"א דתפלה, ירושלמי ברכות פ"ב, י"א); ועוד גם בימי בית שני התפללו על ביאת משיח כדאמרין ביומא נ"ג, תענית כ"ד, אף שהיו להם מלכים אדירים וארץ אבותיהם, וזה מוכיח כי **האמונה היקרה הזאת לא תתנגד מאומה לחיוב אהבת איש למלכו, לארצו ולמקומו**; ונהפוך הוא, לדעת התלמוד באבות פ"ג וכתובות קי"א לא יאות לאיש ישראלי לעשות דבר בחיל או בכח לקרב הקץ, וזאת לפנים בישראל, על הגאולה ועל התמורה ה' ה' מבטחם ועל הארץ אשר ישבו עלי' חשבו מחשבות שלום, דרשו טובתה והצלחתה ככתוב בספר ירמ' פרשה כ"ט ופרשה נ' (ועיין ברמב"ם סוף הל' מלכים); ועוד הוסיפו סרה לאמר, כי כח אין לאנשי כנה"ג — עם שהיו נביאים בראשיהם — לסדר תפלות לדורנו, ולא בושו לאמר: שאינם מאמינים במקצת תפלות, ושהתורה לא תתנגד לשנות שופר ולולב ולבטל מוספים, ושגם לרבני זמננו משפט הוראה ככל אשר הי' לאנשי כנה"ג, גם אלה לכסילים. לחכמים כמוהם הרשות נתונה לשנות מצות ה' כפי העולה על רוחם לקנות אושר זמני ומדיני. עוד רעה גדולה עשו, כי נועצו יחד לבטל אמירת כל נדרי הנהוג בכל ישראל, ומסרו נפשם עליו בימים קדמונים בעת התעוללו עלילות עליהם מוסרים נכריים, ועתה בני עמנו נחרו בנו ומבאישים ריח האומרים נוסחא זו, בעיני העמים והשרים, כאלו לא אנון בס; והמה בעצמם יודעים כמונו כי מעולם לא עלה על לב איש ישראל לחשוב בליעל, שאמירת כל נדרי יסיר כח שבעת איש לרעהו. גם שקר ענו בווד שהי' בפאריס בשנת תקס"ז, כי מעולם לא התיירו לקחת נשים אשר לא מנכי ישראל הנה, כאשר עשו בני העדה הרעה הזאת, כי הועד הנוכר ידע שאסור הוא על פי הגמרא והפוסקים, גם התבונן כי אין קידושין תופסין באינה ישראלית, וכן שכלו דבריהם ואמרו שאי אפשר לרב לסדר קידושין, ואם החשיכו עצה להסתיר עד היכן הדברים מגיעים, היה טעמם ונמוקם אתם כאשר העיר על זה אחד מהאסיפה. ויותר נהמה מצאנו בכתבי פראטאקאלע דברי יועץ בליעל, שאחרי נישואין עפ"י חוקי המדינה אין צורך עוד לקדושין כדת משה וישראל, ואחרי הכריתות עפ"י חוקי המדינה אין חיוב עוד לסדר גט פטורין כפי דת ישראל, אם לא להשקיט דעת

* כאשר כבר העיר על זה אחד מהחוקמים על המכתב הלו בקונטרס אוניברסיטת ארץ-ישראל — קירכענצייטונג 95—91 No. כי אין לנו מוסדה ומטרה קיימת, אם נטה מדרך קבלת חכמינו ונפנה בפרוש התורה אל שכל אנושי, הנבדל כמספר האישים, ותעשה התורה לרבבות תורות, מה שזה בונה זה סותר, זה מאמת זה מכזב.

הנפרדים ; וכמוהם ירצו אחרים כזב להתיר מאסורי שבת ויו"ט ומאכלות אסורות, מהם אסורי דרבנן, מהם אף אסורי דאורייתא ; ואחד העיז לאמר : גם רוח הזמן חזון הוא מה' כמו התורה, ורוח שקר זה פתם לעשות מעשיהם בשבת כבחול, ואחרון הכביד לבקש כי יערימו סוד לפרסם ברבים, שגם מפיר ברית המילה — לישראל כשר יחשב, הגון לעדות ולשבועה ולקחת בת ישראל לו לאשה, הפך מ"ש הכתוב "כי חרפה היא לנו לתת את אחותנו לאיש אשר לו ערלה", וכן יכנה אשר לא מבני ישראל בשם ערל — שמואלב' א' ב', ירמי' ט' כ"ד וכ"ה.

ואם כל איש ישראל השלם עם אמונת עמו יתעצב על לבו על הנאצה הגדולה הזאת אשר לא נהייתה מיום גלות ישראל מארצו, לשמוע מאסיפת מרעים, אשר קראו עצמם רועי ישראל, דבר תועה על מצות ה' אשר לא תעשינה ח"ו ועל חכמי התלמוד אשר מפיהם אנו חיים, מי זה מדייני ושופטי ישראל אשר יחריש ויתאפק לקול האנשים האלה, אשר יצאו מקרבנו להדיח ולהסית ולהתעות עם הארץ בשקריהם ובהבליהם ? גם אנתנו נחלץ חושים ואזרנו חיל להתחזק בעד תורתנו הקדושה, לגלות קלון המורים האלה ולהעביר מחשבתם הרעה, למען לא יפתו בכזביהם נערים בחוץ וזקנים ברחובות, ולא יעורו עיני העברים, ולמען לא יערבו לבם עוד לגשת אל הקדש פנימה. והננו מן המודיעים, כי מלבד שרוב הדברים האמורים בפראטאקאלע הזכרים הרוח תשאם, כי חסרו טעם וסר מהם צל האמונה ככתוב ברמב"ם בפרק ג' מהל' תשובה, בפ"ג מהל' ממרים ובפ"ד מהל' שחיטה הי"ד, (ועיין בכ"מ שם ועיין סנהדרין צ"ט), לא יאמנו דברי האסיפה הנ"ל בכל אשר עשו ואשר יזמו עוד לעשות, מארכנה פנים :

א. יותר משלשה חלקי העדה הזאת לא ידעו ולא יבינו דרכי הוראה, לא ירדו אל ים התלמוד והפוסקים, לא שמשו חכמי ישראל ולא יצקו מים על ידם, חשכו אצלם הרואות בארובות ואיך יאירו לאחרים מכים בסנורים ? איך יורו לנו את דרך ה' והם לא ידעוה ? (ועיין מ"ש הרמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת).

ב. כל חכמי ישראל, לא בלבד בארצות האלה, אף גם בארץ צרפת, איטאליא, האללאנד, פולין ורוסיא ואצ"ל בחלקי אזיא ואפריקא, יבזו עצתם, מחזיקים במנהגי ישראל הקדמונים וביסודי התלמוד, ונחשבו להם המורים האלה לתרבות אנשים חטאים. ומי האיש אשר עיניו ראו אור ולא ידע כי אחרי רבים להטות, והעורים האלה כמר מדלי וכשחק מאזנים נגד חכמי ישראל האמתיים (עיין עדיות פ"ה ו', ברכות ט', ב"מ נ"ט, סנהדרין פ"ז).

ג. בכל אשר העיזו להכביר מילין בלי דעת לא עלה על לבם לחקור אחרי התנאים אשר בלעדם אף ב"ד חשוב וראוי ומוסמך לא יוכל לבטל מנהגי ישראל ולשנות את טעמם כמבואר בפ"א עדיות, גטין ל"ו, ע"ז ל"ו, ביצה ה', וטח עינים מראות דברי הרמב"ם בפרק ב' מהל' ממרים, בספר המצוות שורש א', ובהקדמתו ליד החזקה, וזה לשונו : „כל הדברים הללו שבגמרא הבלית חייבים כל ישראל ללכת בהם הואיל וכל אותן הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגים שנהגו חכמי הגמ' לגזור גזרותם וללכת בתקנותם”.

ד. מלבד כי פערו פיהם לבלי חק וחללו ארץ נזר רבותינו נ"ע, גם חקקו חקקי און בשטאטוטען שלהם, וזה יצא ראשונה בתוכן § הראשון, כי תכליתם לחלוף ולשנות דת ישראל ומנהגיהם ככל אשר יורה להם רוח הזמני, וכי חפשה ניתן להם לעשות כה ? ובזה גלו ערותם לעיני עמם, אומרים לכל כי לא נאמנו בברית התורה, ולא יאמנו

אתר דעת - מכללת הרצוג
דבריהם¹, כי אזהרה כפולה מפורשת בתורה (דברים ה' וי"ג) לא תוסיף ולא תגרע, ואפי' נביא ה' אין ראוי לחדש דבר בענין המצוות, יהי' מן הדברים אשר צוו בכתב או בעל פה כמבואר במגלה ב', תמורה ט"ו, יומא פ', סנהדרין צ', (עיין רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט והל' ממרים פ"ב, והרוצה לעמוד על עקרי הדברים — יעיין יבמות פ"ט וצ', כתובות נ', גיטין ל"ג, ל"ו, ע"ג; ספר החנוך מצוה תצ"ו, הכותב במגלה ב', ונראין דבריו — עיין זבחים ס"ב, מכות כ"ג, אברבנאל בראש אמונה פרק י"ג, ברכת שמים להגאון יעב"ץ נ"ה ב', עקרים ח"ג פרק ט"ו—כ')².

1 וכבר אמרו רז"ל שאסור להתלמד מהם, עיין מ"ק דף י"ז ע"א.
2 והספר הכוז"ב הנקרא תרי"ג אשר השיא את לב החדשים לאמר, שלדעת הרב בעל עקרים יש כח ביד הרבנים להרוס יסודי התלמוד ולגרוע ממצוות ה' כאשר יאות להם, יקר ענה בקדוש ה' (כאשר עשה גם בענין אמונת משיח — זייף דברי עקרים וכחש באלקיו) והעקרים לא דבר מאומה כי אם מעניינים אשר נשתנו עפ"י פקודת ה', או אשר באו מרומז או מפורש במקרא שלא ינהגו בזמן הזה, כמו עבודת הקרבנות, שמיטה ויובל, טומאות וטהרות, מקדש וקדשים וזולתם, או אשר באה עליהם הלכה מפי הקבלה; אולם לא יעלה על לב לחשוב שמצוות ה' שלא באה עליהם הקבלה שישבתו, לא תעשינה עתה, הלא מקרא מפורש (דברים י"א), „ואהבת את ה' אלקיך ושמרת משמרתו וחקתיו ומשפטיו ומצותיו כל הימים“, ובוזה נידחים גם דברי החובר חברת מרעים, אשר התאמר בסכלותו במכתב העתים אשר לו No. 35 משנת 44, לחזק דברי פועלי און, האומרים שגם מצות התורה נוכל לשנות לפי צורך העת, עת לטעת ועת לעקור נטוע, ותמוכיו: על אשר אין אתנו לא כהן ולא מקריב מנחה כמצוה בימים קדמונים, ונשלמה פרים שפתינו, וכן סרו מאתנו שמיטה ויובל תרו"מ (גם כלל מאזאיסע יוריספרודענץ עמהם, וזה שקר מוחלט — עיין חשן משפט סי' שס"ט סעיף ח'—י"א, סי' קצ"ד וס"ח וק"ד באיזהו מקומות אמרינו דינא דמלכותא זינא) וכן לקחו הלויים תחת בכורי ישראל וכו'; ומי פתי יסור הנה לשמוע אל קול הכסיל, הלא כל השומע יצחק לו, אם ה' צבאות דבר בכתובים מפורשים או בתורה שבע"פ שהדברים הנזכרים לא ינהגו כי אם בא"י בזמן הבית כאשר באה בקבלה מחכמי דור ודורשיו, מי האיש אשר יאמר, ה' דבר בו ומלתו על לשונו להוסיף מדעתו בטול שארי מצוות אשר לא יתכנו ברוחו לקנות קניני עולם ואושר הזמני? ומ"ש ספר הכוז"ב הנזכר בשם ריב"ש שיש כח לכל קהילה להרוס תקנות קדמוניות ולתקן חדשות — המעיין בדברי ריב"ש, יראה שלא דיבר כ"א מדיני ממונות, אשר עפ"י תנאים יקומו ויפלו, ושם יסוד מוסד הפקר ב"ד הפקר כדאמרינן בש"ס בכמה מקומות, וכן נדחה ואינה חוורת ונראה ראיתם מתשו' מהר"ם אלשקר סי' מ"ט, כי שם לא נאמר אלא שיש כח לבני עיר לתקן ביניהם תקנות לעשות הסכמות ונדרים ולקנוס העובר עליהן יותר מן הדין, אבל לא עלה על רוחו שיש יכולת לבטל תקנות חז"ל שגזרו ותקנו לכל ישראל. ובוזה שביתין גם ראיותיהם ממה שתקנו בימי הגאון רב הונא מר הלוי בר יצחק למגבי כתובות אשה ממטלטלי נגד דין התלמוד, דבדיני ממון היה כח בידם, ואין ענין לאסור ופסול; והטעם שתקנו כן בעת ההיא, מצאנו עפ"י דברי ים של שלמה בב"ק פ"ק סי' ל"ט, טעם גבית נזקין ממטלטלי בזמננו, דבדורות אלו כולם בני סחורה, ורוב ממונא מטלטלי. ואין שום אדם סומך על הקרקעות אלא אמטלטלי, כי למועט

ועתה אחינו בני ישראל הראשונות ישמיעונו! קראו בספרי קדש והבינו במקרא והגידו, אם המירו חכמי ישראל חקי ה' הנתונים ע"י משה רבנו, או אם הופרה אחת מהמצוות בזמן מן הזמנים מימות משה עד בית שני! כאשר אדון הנביאים הזהירו קדש השבת, לשבות בו ממלאכות, למנוע מאכלים אסורים ולבלתי קחת נשים נכרות: כן יורו לנו הנביאים האחרונים ישע"י ירמ"י, איש חמדות, עזרא הסופר ונחמ"י אשר חי: יותר מאלף שנים אחרי משה, ככתוב בישע"י נ"ח י"ג, נ"ו ב' ו', ס"ו י"ז, ירמ"י י"ז כ"א—כ"ד, דניאל א' ח', עזרא ט' ז', נחמ"י י"ג ט"ו—כ"ב, לא נפל דבר מכל דברו הטוב אשר דבר ה' ביד משה עבדו; וכמו שהראשונים מסרו נפשם על קיום המצוות, כן סופר בספר א' מהמכביים ב', ל"ד—מ"א, כאשר קמו האויבים על היהודים, לא עמדו בתחלה על נפשם ביום השבת מיראתם כי יחללוהו, ויותר מהמה נזהרו היהודים במלחמות עם הרומיים בסוף בית שני לבלתי עבור על אחת ממצוות ה' ככתוב ע"י יאזעפוס בקדמוניות שלו בספר י"ד. וגם אחרי אשר הפיצה ה' על פני כל הארץ, היו באמנה אתו, כל משפטיו לנגדם וחקתי לא סרו מהם, כאשר נראה עין בעין מחבור המשנה ושני התלמודים. שאלו נא לקוראי הזורות, האם עזבו חכמי ישראל מזמן ההוא עד עתה מקור מים חיים, כאשר יזמו לעשות אלה המתחדשים המתקדשים, הבעוטים באבות העולם לחצוב להם בארות נשברים אשר לא יכילו המים?

לכן שמעו שמעו אלינו אחינו בני ישראל הנאהבים והנעימים! למען תורתנו הקד' לא נחשה לקרוא אליכם בקול גדול: אל תפנו אל האלילים ואל משאות שוא ומדוחים אשר יחזו לכם האנשים האלה. ואם המה נסגו אחר מדרכי אבותינו ויבקשו לשנות טענם ומנהגיהם, מה לכם חלק בהם? המטים עקלקלותם דרכי שאול ביתם, כאמור בספר: „ובני פריצי עמך ישארו להעמיד חזון ונכשלו“: ואם המה אחר בצעם הלכו ושמו אושר הזמני וקניני עולם למטרתם, אנהנו בה' אלקינו בטחנו אושר הנפש הנצחי תוחלתנו, כאשר ה' לפנים זאת בישראל, כי היתה יקרה בעיניהם התורה בכללה ופרטיה מאלפי זהב וכסף, מכל כוסף ותשוקה ומכל שלוי עולם ותאותו! ואנהנו בארחותיהם נלכה, ולא נאבדה בים הזמן אשר הולך וסוער עתה ויורמו גליו על העורים האלה! ובניכם אשר לא ידעו עדיין בין טוב לרע, אלה הצאן השיבו מעוון, העידו בם יומם וליל, כי יסורו מעל אהלי האנשים האלה, פן ילכדו בשחיתותם יפלו במכמרותם, כי אותם הם מבקשים להסיתם מקשר אנניץ האמונה והתורה, כי הילדים רכים וחלושי הדעת, רגע א' יעלו דברי הבל כאלה על לבם והי' לפוקה ולמכשול להדפם מדחי אל דחי, ומי יודע אם ישוב רוחם עוד ויחי?

חכינו לה', כי לא ישובו דברינו אלה ריקם, תחסו על נפשותיכם, תחמלו על שבמעוט אנשים יש להם נכסים קרקעות" עכ"ל. מעתה נראה שבימי הגאון הנוכח שמלך בשנת תקמ"ד לאלף החמישי נתמעטה אחוות קרקעות בישראל (וכן הסכימו ספרי הדורות שמעת שמלכו הישמעאלים בארצות אשר היו מקדם למלכות פרס, נתמעטה אחוות קרקעות אצל היהודים ועסקו במסחר). והי' להם הכרח לתקן תקנה זו, והרשאה בידם מטעם הפקר ב"ד הפקר, וכן הראי' שהביאו ממנהגנו שאנו חולצין ולא מיבמין, אין לך שטות גדול מזה — דאנו הולכין באור הפוסקים שאמרו מצוה חליצה קודמת; ולכל הדעות אין כאן עקירה ובטול, דאם חולצין אין כאן יבום, והאריכות בזה אך למותר.

בחורכם, ותפלתכם עמנו: כי יאר ה' עיני עברים העורים וישפך רוחו עליהם, רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה', והריחם ביראת ה' ולא למראה עיניהם ישפטו עוד, ילמדו פושעים דרכיו ותועי רוח אליו ישובו, ולא יהיו עוד לבית יהודה לפח ולמוקש, כל זרע ישראל יעבדנו שכס אחד כימי עולם, יהי שלום והשקט ובטחה בחילם, ושבו בנים לגבולם, אמן.

פה בונא, ווארמס, דארמשטאדט, וויטצענהויזן, מיכעלשטאדט, בחדש כסלו תר"ה לפ"ק
אברהם אויערבך

לפנים חנה בק"ק בונא והמדינה

יעקב קאפעל ב"ב הלוי

חבק"ק ווארמס והגליל

צבי בנימין אויערבך

חפ"ק דארמשטאדט והגלילות

אהרן אויערבך

רב קאנסיסטאריאל של דעפארטעמענט רהיין אונד מאזעל, חפ"ק בונא

הק' מאיר בן לא"א כ"ה אייזעמאן פרענקעל

עעה"ק פה וויטצענהויזן והסביבה יע"א

הק' וואלף מוהר

חפק"ק מיכעלשטאדט ואגפי יע"א

פרסום קובץ „תורת הקנאות“ העלה את חמתם של משתתפי האסיפות
בבראגשווייג וברסלוי. בעתון Allgemeine Zeitung des Judentums („העתון
הכללי של היהדות“) של הרב הרפורמי ד"ר פיליפסון במגדבורג, (גליון מס' 27
שנת 1845) הופיעה האשמה של הרב שוט מהעיר ראנדג אשר טען שהחותמים
על כרוז „תורת הקנאות“ זייפו את תקנות האסיפה במטרה לבזות את משתתפיה.
בתקנות היה אמור שהתיקונים נועדו „לקיום היהדות ולהתקדמותה“, בעוד
שהרבנים בעלי „תורת הקנאות“ סלפו מילים אלו ותרגמו אותם כך: „להחליף
ולשנות דת ישראל ככל אשר יורה רוח הזמן“.

כתגובה על מאמר זה, הופיע בתאריך 29.7.1845 מאמרו של הרב ד"ר צבי
בנימין אויערבך בשבועון „שומר ציון הנאמן“ (בשפה הגרמנית, שנה א', מס' 5)
אשר י"ל באלטונה ביוזמת הר"י עטלינגר ז"ל.

בראש דבריו הודיע הרב אויערבך כי את המכתב הראשון ב„תורת הקנאות“,
עליו חתמו ששה רבנים, כתב הוא עצמו והוא בלבד אחראי לתוכנה של מחאה זו.
אשר לטעונו של הרב שוט. כי החלטות האסיפה זויפו במטרה לבזותן, הוכיח
הרב אויערבך על סמך הפרוטוקולים כי ראשי האסיפה הצביעו לחיסול היסודות
החשובים ביותר של דת ישראל מבלי שיהיה אף מיעוט כלשהו שימחה נגד
ההחלטות. בין ההחלטות אשר נתקבלו יש למנות אחדות מהן:

(א) במקום שקיימים בו גישואים אורחיים בין יהודים וגוים (ללא חופה
וקידושין) — אין כל סיבה, ואפילו מדרבנן, לבטל גישואין אלו.

(ב) התלמוד מתנגד לרוח הזמן.

(ג) את חגיגת השבת אפשר לקיים גם ללא מנוחת השבת.

(ד) היות ולפחות שלשת רבני המשתתפים אינם מאמינים בביאת המשיח ובשיבת ציון, לכן יש לשלול דברים אלו שאינם מתאימים לרוח הזמן.

(ה) ההחלטות הדגישו שד"ר פיליפסון דרש כבר בעתונו בגליונות 18-27 של שנת 1815, שנוי מוחלט של התורה המיושנת ושל המסורת. בין אלה — היסול בדיקת הבשר, טרפות, בשר וחלב, גט וחליצה, יו"ט שני, חנוכה ופורים, ר"ח, ספירת העומר, ד' פרשיות, טומאת מת לכהן, פדיון הבן ועוד. — לאור החלטות אלו, ברצונו להצהיר שלא זו בלבד שנסוחו, "להחליף ולשנות זכו" הוא מוצדק, אלא יתכן והוא חליש מדי.

בהמשך מאמרו האשים הרב אויערבך את המכונים בשם "רבנים", את המטיפים ואת רוב משתתפי האסיפה בכך שאינם מסוגלים אפילו להבין את יסודות דת ישראל עפ"י המקורות, ועם כל זאת העזו לקבל החלטות הנוגעות לעיקרי הדת. — ולאור עובדות אלו, לאחר בזוי היהדות החרדית בעלבונות גסים מתוך חוסר ידיעות ודיבורים ריקים — היש בכוחו של הרב שוט להאשים את האורטו-דוקסים בזיוף תקנות, "אסיפת הרבנים" ?!

לבסוף משך הרב שוט את ידו — במכתבו מיום 18.7.45 אשר נשלח מפרנק-פורט אל "אסיפת הרבנים" — מהחלטות האסיפה ויחד עם זאת מהאסיפה עצמה בהנמקה שהאסיפה החליטה לתת לשפה העברית כתפילה רק מקום מוגבל, וכן להשמיט קטעי תפילה שלמים — בנייהם הפרשה הראשונה והשנייה של קריאת-שמע.

לעומת התקפתו של הרב שוט על "תורת הקנאות", הופיע ב, שומר ציון הנאמן" (בשפה הגרמנית, שנה א' מס' 3) מיום 17.7.1845 העתק של מכתב הנקרה ותודה לרב המדינה, הרב ד"ר צ"ב אויערבך בדרמשטט, החתום ע"י הקהלות אלסבאך, ביבליס, בירשטט ואחרות — סה"כ 25 קהלות, וכן ע"י "הרבה מתברי קהילת דארמשטט".

במכתב זה מודים חברי הקהילות הנ"ל לרב על הצטרפותו במקום בולט למכתב המחאה של 116 הרבנים מגרמניה, צרפת והונגריה נגד האסיפה המכונה "אסיפת הרבנים הגרמנית" שהתקיימה בעיר בראונשווייג.

החתומים מצהירים שהם שוללים את כוונת "אסיפת רבנים" זו להרוס את כל החיובי שביהדות ואת זכותה לעשות זאת, והם מבקשים מרבם שיפעל — יחד עם חבריו בעלי הדעה — בכל הצעדים והאמצעים נגד אסיפה זו אשר לא כדת. יחד עם זאת, מתפללים אנשי הקהילות שהקב"ה יגן בעדו למען קיום אמונתנו הקדושה.

באותו גליון, הוסיף כתב העתון לתשומת לבם של קוראי העתון, שראשי קהילת דארמשטט הם בורים ועמי הארץ בכל הנוגע לעניני דת. תפקידם היחיד הוא לסדר את עניניה הכספיים של הקהילה ולדאוג לכך שהמשטרה תשגיח על ביהכנס"ו וביה"ס, ועל כן אין להם שום זכות לייצג את כל הקהילה ולדבר בשמה. המצב הנוכחי הוא שארבעה מבין חמשת חברי הועד הם בורים הן בתרבות הכללית והן בשטח הדת במידה כזו שאיש מבין הארבעה אינו מסוגל לנסח מכתב בגרמנית ואין ביכולתו לתרגם אף פרשה אחת בתורה או בני"ך.

— והאדונים הללו חושבים באמת שבמכתב החודה שלהם אל „אסיפת הרבנים” יכולים הם להוסיף משקל לכף המאזנים של הויכוחים באסיפה הזאת? לאחר ככן שלחו 600 מבין 900 ראשי בתי-אב במדינת „טרנקנבורג”, מחאה חריפה” נגד האסיפה והחלטותיה והצהירו שלגבי דידם נחשבות החלטות אלו כבטלות ומבוטלות.

את יחסו השלילי של הרב צ״ב אויערבך בנוגע לאסיפה זו ותקיפות עמדתו ביחס ל„תורת הקנאות”, ניתן לראות ממכתב גלוי אשר פירסם ב„שומר ציון הנאמן” (בשפה הגרמנית, שנה א' גליון 2—1) בתאריך 3.7.45 אל הרב הראשי ואב״ד בפראג ר' יהודה ליב הכהן ראפאפורט.

במכתבו מביע רצ״ב את תמיהתו על שהרב ראפאפורט לא הצטרף למחאת 116 הרבנים נגד האסיפה המכונה „אסיפת הרבנים הגרמנית”, אעפ״י שהוא (הרב ראפאפורט) נימנה על האישים החשובים של הזרם השמרני, ועל שתיקתו זו צוהלים כלי המבטא (—העתונים) השפלים של אויבינו. ביותר תמוה הדבר, מאחר והרב ראפאפורט עצמו כתב בכ״ד אלול להרב הראשי בוורמייזא — הר״ר יעקב קאפיל במברגר, עד כמה נחוץ הדבר ש„כל רב אשר נמצאה בלבו יראת אלקים” יחתום על מחאה זו.

ואל לו לרב ראפאפורט להתפלא על שצעיר ופחות כמוהו (—דברי הצב״א) מעיו לפנות אליו בדרישה לחתום על המחאה, שהרי על זה אמרו חז״ל „במקום שיש חלול ה' אין חולקין כבוד לרב”. נוסף על כך ברצונו להדגיש שהרב ראפאפורט עצמו הצביע שנתיים קודם (1843) נגד חברת הרבנים הפרנקפורטאית, ומדוע לא יעשה זאת גם עתה?

★

על אף מחאתו ההריפה — ואולי בשל כך — לא הרפו אנשי קהילת דארמשטט מלהציק לרצ״ב ולתבוע את הנהגת החלטות האסיפה הבראונשווייגית בדארמשטט. (על תקופת כהונתו של רצ״ב בדארמשטט — עיין בתולדות חייו, „המעין” כרך י״ג, גליון א').

כשליש שנים לאחר מכן (!), בתאריך 21.4.1848 פנו ראשי הקהילה אל רצ״ב בדרישה אולטימטיבית להכניס שורה של „שינויים דחופים אשר הזמן גרמז”, אשר רק הם יכולים למנוע פירוד בקהילה. הם טענו שהקהילה היהודית בדארמשטט מפגרת מאד בהתקדמותה הדתית לעומת הקהילות השכנות וזאת עקב דעותיו שג הרב ואין כל אפשרות להמשיך במעמד כזה. דרישתם היא שהרב יסכים לכל ההחלטות של אספות הרבנים ויבצע אותן בדארמשטט. (אסיפת בראונשווייג — 1844, אסיפת פפד״מ — 1844 ואסיפת ברסלאו — 1846).

§ יש לקצר את התפילה בביהכ״נ בשבת ויו״ט ולהתפלל עפ״י רוב בשפה הגרמנית. יתר על כן — יש להכניס לשימוש בביהכ״נ עוגב.
§ על הרב לחזור בו בפומבי מספרו „תורת אמת” (ספר חנוך לבתי הספר היהודיים) ולהוציאו מכל בתיה״ס במדינה וכמו״כ לא להשתמש בו בהכנותיו לבר-מצוה.

§ יש צורך להרחיב את למודי הדת, אך בצורה חילונית ואמיתית (!).

§ על הרב להצהיר שכל הסידורים כגון המרחץ החם (המקוה) והתנור הכשר לאפיה — מיותרים. ליחידים הזקוקים לסידורים אלו, ימצא סידור אחר לשיבועות רצונם.

§ היות ונמנע מחלק ניכר של אנשי הקהילה להשתתף בתפילה בשבת בביהכ"נ עקב עסקיהם המסחריים, על הרב לסדר תפילה ביום ראשון מלווה בשירה ועוגב ובגלוי ראש, ולשאת דרשה.

במכתבו מיום 5.5.48 לראשי הקהילה מחה רצ"ב נגד דרישותיהם. בראשית המכתב התעכב על המושג „התקדמות דתית“ וקבע — שלפי דעתו — פרושו היחיד הוא ההתקדמות ההולכת ומושלמת בהכרת הכוּרָא ורצונו אשר אותו גילה לנו, ואשר את קבלתו עלינו להוכיח ע"י התנהגותנו הדתית והמוסרית. התנהגות כזו היא קנה המידה היחיד והאמיתי להתקדמות דתית. כל עבודתו וכל דרשותיו היו מוקדשות לתכלית זו והוא סבור שהצליח במידה רבה. המצב הדתי והמוסרי בקהלתו ובפרט בקהלות ערי השדה מוכיחים שאין קהילת דארמשטט מפגרת לעומת הקהלות השכנות.

באשר לתביעות ראשי הקהילה להכיר בהחלטות „אסיפות הרבנים“ ולבצען. כי אז הוא דורש שבראש וראשונה יקיימו ראשי הקהילה עצמם החלטות אלו. אולם נראה לו שהם עצמם לא יסכימו לעשות זאת אי־פעם לאור ההחלטות אשר נתקבלו בברסלאו בקשר לשמירת שבת (על אף שינויים רבים בדת, דרשו שם באופן עקרוני את קיום קדושת השבת ומנוחתה)...

הוא (—הרב) דוחה באופן מוחלט את כל ההחלטות, כא"ר דחו אותו כמעט כל רבני אירופה.

הוא דוחה לחלוטין את בטול התפילה בלשון־הקדש. מאידך הוא מוכן לארגן תפילה מיוחדת בשבת ויו"ט בתוספת נאום מתאים, „להרמת נפשם של כל אלה המבקשים תפילות בשפה הגרמנית“. (עם כל תקיפותו של רצ"ב לגבי החלטות האסיפה, הריפות מכתביו בשעתו ושלילה כל רעיון לשנוי והשמטה של הלכות ומנהגים, היה מוכן לבוא ולנאום בפני אלה שבקשו תפילות בשפה הגרמנית מתוך תקווה שעי"כ יצליח למנוע את התדרדרותם המוחלטת. ועיין ב„המעין“ כרך יב גליון ב' עמ' 28—29, בתולדות חייו של ר"י עטלינגר שאף הוא ניסה בתחילה לקרב את המתבוללים ולא התנגד לשינויים קטנים כגון דרשה לבת־מצוה, ורק לאחר שנוכח במרוצת הזמן שאין מקום לפשרות עם הרפורמים לחם נגדם במלחמה גלויה).

בנוגע לבטול ספרו „תורת אמת“, ברצונו להצביע על העובדה שאפילו שונאיה הגדולים ביותר של האורטודוקסיה כמו ד"ר יוסט (ב„אנאלים“ שלו בשנת 1839) הצהיר שספר זה מצוין בקרוב תופיע מהדורה שניה — דבר המוכיח את הסכמתם של חוגים נרחבים לספרו.

אישית, הוא סבור שהדבר הגורם להתמרמרותם הוא פירוש הדיברה השביעיה (— לא תנאף). כנגד גורם זה עליו להרגיש שכל ספרי הדת — הן היהודיים והן הנוצריים אשר מיועדים לתלמידים בוגרים וכן עבור בני־מצוה, דנים בפרוטרוט יותר אודות הנישואין והצניעות. אילו היה הדבר תלוי בדעת ראשי הקהילה, כי

או היה צורך להשמיט פרקים שלמים מהתורה כגון פרק י"ט בבראשית הדין בלוט ובנותיו, פרק כ"ד אודות הריונה של רבקה, פרקים כ"ט ול' בענין יעקב ונשותיו, פרק ל"ד המדבר במעשה דינה וכו', ובפרט כל הפרקים הדנים בדיני טומאה וטהרה. ברצונו להדגיש כי לא פחות מ-43 רבנים נתנו את הסכמתם המלאה לספרו בכתב ועל כן אין לו שום סיבה לחזור בו.

הוא מוכן להענות לדרישת ראשי הקהילה להרחיב את לימודי הדת לנוער בתנאי יראשי הקהילה יחייבו את התלמידים להשתתף בלמודים אלה כפי שהיה עד שנת 1843. המצב הנוכחי הוא בכירע — מחצית הילדים אינם באים כלל ללמודים ורוב שאר התלמידים נעדר לפחות פעם בשבוע.

קיום המקוה היא אחת המצוות הקדושות ביותר, והיא אחת החובות ההכרחיים של הקהילה. גם הקהילות השכנות מקיימות חובה זו. ואגב, לו היו כל נשות הקהילה מבקרות במקוה בתדירות — כי אז היו גדלים רווחי הקהילה מהמקוה והיו מכסים את ההוצאות.

על מכתב זה לא ענו ראשי הקהילה.

מתוך קובץ מאמרים ומכתבים אלו, משתקפת דמותו האמיצה של הרב צבי בנימין אויערבך, אשר על אף שנטל על שכמו את המשימה הכבדה ללחום מלחמת ה' כנגד המהרסים ומחבלים את כרם ה' צבאות, לא פסק מגירסיה וזכה לחבר חיבורים תורניים גדולים ולהשקות עדרים הצמאים לתורת ה'. יהי זכרו ברוך!

כ"ד

אֵל יָקִים

מת דבין אשר לא עזב חסדו מת החיים ואת הממס, זוכר בכית
אבות ומקום להם זרע בך, לא צמיחה כמותם, כן בקדש חזית, כי
בצדק והישר אלוהים דרתינו ולשוחא דיין המנוח כהרד לזר מחתך
דין כפונטטיאדי לחמת, כי הנה ברכה אחריו כן ממלח ונקמו
בארבע עבודות הנצור שוחשבה כופלת כין, בתכלה ובקריחה,
במלאכות ה תקדי דרדקי בלי רמיה, גם בזכיחה זכה אלס קיבנו
לסם השם כל מעשהו. ויעוד בו חמיטית מעלה שהענייה נקנית צה,
יקבנו עתים לחיקי אלקים והורנו ועגע עצמו בדבוק חכרים לעלות
במלה העולה בית אל, לכן הני מקים און ברית עם אליקים
ובקודות על העומדים על העינה לקדונו מחלן ולהבט בשם

החבר רבי אליקים בן החבר רבי אליעזר

חבר יחי לינאי ה ולהושבי שמו, לשונו תהרה בעיות ה עד ינת

יוש, תהלת ה ידבר כיו גם עד יקה ושינה, לא יפוג טעמו.

כה אחרונסט אנט עשך יבטט תרין לבן.

בענישין איערבך חקך הדל והגילות יעל

מכתב מתוך כ"י — הענקת תואר "חבר" לרי אליקים מאמנד ע"י הרב צבי בנימין אויערבך ז"ל — יש לשים לב לסגנון העברי ולנימוקים השונים לקבלת תואר הכבוד.

„שו"ת דברי ריבות"

מרבית כתביו וחדושו של הרב צבי בנימין אויערבך ז"ל, בעל „נחל אשכול", אבדו בשואה בין שאר אוצרותיה של יהדות אירופה. שרידי חידושו שנתרו מצויים במשניות, ש"ס וש"ע אשר היו שייכים לו ונמצאים כיום בידי צאצאיו, וכמו"כ מפורזים חד"ת וכתבים אחרים ברחבי העולם.

אחד מכתבים אלו — קונטרס הקרוי „שו"ת דברי ריבות" מצוי בספריה הממלכתית בקופנהגן¹, ומפאת הענין אשר בו ראוי ליחד עליו את הדבור. בספרו „ברית אברהם" (כולל סדר המילה, תפלותיה ופיוטיה וכו', פפד"מ תר"כ, תר"מ), כתב רצ"ב אויערבך ז"ל מבוא גדול אודות מחברי הפיוטים ומנס ובין היתר הוא מצטט כתי"י אחרים. בעמ' 22 מאריך הוא להסביר שיבושים שנפלו בספרים עקב כתי"י שונים ומשונים, ובהמשך דבריו הוא כותב (עמ' 23, בהערה בשולי העמוד):

„עתה אחזק ע"י מעשה נפלא כמה שמירה וזהירות, מתינות והתבוננות אנו צריכין אם באנו לעשות סמיכה על כתבי יד ישנים שנמצא' באוצר ספרים, ושע"י העדר העיון והבדיקה נכשלו גדולי ישראל בדבר אסור טרפות (אולי הם לא אכלו, ע"י תוס' חולין ה' ע"ב ד"ה צדיקים).
בנעורי למדתי אצל הג' מו"ה ליב קארלבורג זצ"ל בקרעפעלד. ובא לפני בית-הכנסת שנסרך לטרפש ומחט תחוב מבפנים נגד הסרכה. וחתך ונמצא בשר חי ביניהם והתיר. ואשתומם על המראה, ואמרתיו לו: לא כן אבי עושה, שהוא מטרף בכה"ג. והשיב: בגלילות רינוס וגם בוועשט" פאהלען יודעים מאיזה טעם נכשיר, כי כל הרבנים הגדולים במדינת בונא וקולוניא הכשירו, גם הגאונים ר' יהודה מילר ור' זנוויל אשכנזי וכו', והיינו עפ"י תשובות הנכתבות משנת שע"ו, נמצאות בגנוי הגאון ר"י מילר ונכרכות עם ספר תה"ד כ"י על קלף והם אתי במחיצתי. וקריתי בתשובות אלה ותמציתם כך: טבח אחד היה בבונא בשנת שע"ו, ושמו יודא המכונה ליב בן חיים והביא בה"כ שנסרך לטרפש ומחט תחוב נגדו אל המורה שהיה בעת ההיא נקרא ר' משה בן ישי יוסף בירגל חתן הרב ר' יודא וועצלר אב"ד דורידבורג (הרב ר' משה מלא מקום חמיו אחרי מותו כנזכר בצ"ח ד' ל"ד) והטריף. והעידו עדים שהרבנים הקודמים לו, ר' חיים טרויש ור' ראובן בולדא (רבו של בעל צ"ד נזכר בספרו ח"ב ד' ס"ג) התירו הדבר, ואעפ"כ עמד הרב ר' משה על דעתו לאסור הדבר. לכן שלחו אגרות אל הרב ר' אהרן שמואל קרעמניץ אב"ד דפולדא וכתב

¹ סימון כתב היד הוא: God. Sim. Hebr. catalogue no. 97. התודה נתונה לספריה המלכותית בקופנהגן (מחלקת יהדות) אשר הואילה באדיבותה להרשות פרסום הכתי"י הנ"ל, ול"מכון התצלומי כה"י העבריים — בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי" על תצלומי כתב היד.

להתיר דלא אשגח בהאי בדיקת ישנים שהביא הרמ"א בס"י מ"א כיון
 דהעידו עדים שנהגו שם להתיר. וגם אל הרב ר' יוסף אשכנזי שהיה
 באותה הפעם אב"ד במיץ (הובא בתשו' מהר"ם לובלין) שלחו השאלה,
 והעיד מפי כתבו, כשהיה הוא אב"ד בבונא אחרי ר' ראובן בולדא ור'
 חיים טריוש היה דעתו לאסור, אך הניח להם מנהגם, כיון שכבר הורו
 הזקנים. ועדיין היתה שערוריה גדולה שמה בבונא, והתקצף הקצב ברבו
 כדי בויון וקצף. עד שהסכימו לשלוח ספרים אל הגאונים בעל עוללות
 אפרים ושל"ה בפראג. ואחר זמן מה שבו המלאכים ויביאו אגרות
 מהגאונים שהתירו הדבר, ויאמרו אל משה: המבלי אין טרפות בישראל
 עתה באת להוסיף טרפות ולהפסיד ממונם, חזור בך, חזור בך. ועי"ב
 נעשה הדבר היתר, ונכתב בשנת ש"ע"ו בפנקס הקהל".

עד כאן הרישא בספורו של רצ"ב. ואמנם העתיק רצ"ב את התשובות הנ"ל
 מבין כתבי היד אשר היו ברשות רבו, ובראש הקונטרס הוסיף הקדמה ושיר
 לכבוד החבור (כאמור, נמצא הקונטרס בקופנהגן):

דברי ריבות

מחכמי לבנות, חושבי מחשבות, ענף עץ עבות, האירו ברקיהם ולהבות, לרחוקות
 ולקרובות, הן המה ראשי ישראל ואבות, תבנית היכל מחטבות, שרי אלפים ורבבות,
 משביעים נפשות רעבות, מכלות ומדיבות, בארץ תלאובות, באמרות טהורות ואהובות,
 נעימות וערבות. המה מי מריבות, אשר רבו עליהם הגושבות מענידי חרבות, הלא המה
 שו"ת ... וצ"צ וחז"י ושב"י ופנ"י ויותר מהמה בשו"ת אחרונים אין להם שעור וקצבות,
 שהרבו חזון בסרכות מכאובות, דקות ועבות, אשר בבטן צבות. לדיוס כנקובות, זה בכה
 וזה בכה בתרי ובתלתא בבות, יש אשר החמיר ... נגרם מסמרות ומקבות, יש הוסיף
 אם הקוץ בסביבות, כן החמירו מקצת בעלי נדיבות, להפסיד אילים בני בשן ותנובות,
 לכלב ישליכון ככלואי הסחבות, נהרא נהרא ופשטי' בערים נושבות. לא כן הי' מני
 קדם מאז רוחות בעם נושבות, לעת צאת השואבות, על כל דבר משפט וריבות, אזניהם
 קשובות, לשמוע דברי האורים לחבש עצבות, ונודעו מהם עקבות, לא פנו לדרכים
 שובבות, כ"א תמכו על חומות נשבות, אחת לאחת משלבות. כאשר נראה עין יעין
 מאלה התשובות, שנחלקו משאר העדה הולכי נתיבות. במשפט סרכות קוטבות, ויקריבו
 משפטם וניבות, לפני שרי ישראל ומרכבות, שם הא' אפרים בעל עוללות ורבבות, שם
 השני ישעי' בעל שני לוחות אבנים מחצבות, מזה ומזה כתובות, שני המלכים האלה
 ואחזתם הטיבו מצבות, בסברות ערבות, ושמועות רחבות, ויחנו בערבות. וכאשר הביטו
 ב"י הי' דעות שניהם קרובות, לא רבו עוד ויקראו שמו רחובות.

והנה יותר מנאותיים שנה צפונות אלה התשובות, ומחברי תשובות הנדפסות לא
 ראו אלה הנכתבות, ע"כ באו אלינו צרות קטובות. ונבוכים המה דרשי האובות. עד
 אשר פתח ה' אוצרו הטוב לכל הטובות, ועשה בשמים ארבות, כי החל רוח ה' לפעם
 ברחובות, עלי איש יקר אשר רוח אלקים בו ומלותיו על לשונו מחטבות,

הנה"ג המפורסם מ"ו יהודה ליב ק"ב נר"ו

ורבי יהודה הנשיא פתח אוצרותיו בשני בצרת להשביע רעבות, פיר נתן לדור שהתורות
 חביבות, להוציא לאור אלה התשובות, שפתי ישנים דובבות, מה רבו מפעלי גבר חכם

חושב מחשבות, עושה נחת רוח ליוצרו רוכב ערבות. יהי אלקיו עמו וברכות שמים מעל לאלפים ולרבבות, גם את חילו ירבה ותלמידיו יפרצו לרב בקרב הארץ וסביבות, גם עלימו תניף אלקים גשם נדבות, אמן.

כ"ד העתיק תשובות אבירים בני בשן, מכתב ישן נושן, נבזה וחדל אישים ותמרות עשן.

חותם היום יום ג' **המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל** לפ"ק²

צבי בנימין יכונה הירש וואלף אויערבאד

דברי ריבות חקקי עם, זורותיהם כל ידעו
 עין לא ראתה תבונתם על כן לריק יגעו
 דרך סלולה לא הלכו, ישכילו לו חכמו
 איך פנינים תכסיומו תהומות על אלה אכלה ארץ.
 הכי קרא שמך פרץ? מה פרצת עליהם פרץ.
 עד מתי תעלומות החכמה מלב דור יעלמו
 איך כעור ממשש באפלה בקנה רצוף תמכו
 כאילים לא מצאו מרעה בלא כח הלכו
 עד מתי יהי למוקש משפט הסרכות וחקתימו
 לולי חסדי האל כי לא תמנו, שריד הותירו
 עת מצא חפצים בנזי מלך יהודה עין יאירו
 עת כנוס לך משכיל, על לבך תביאמו ותטעמו
 אשריך ארץ! בימיך נגלו עמוקות מני חשך
 צופים אמרום, עמוסים חקרום, חקרי לב נושאי משך
 מצאו חזון מאלה, וכדעתו תהומות נבקעו
 כרי לב! שישו אתי משוש הי מצאנו מים
 כבאר חפרוה שרים, כסלע הכה מעמים
 תמימי דרך כרום, מעגלותם ועקבותם נודעו.

מאת הנ"ל

לאחר ההקדמה והשיר, מועתקות תשובות הרבנים הנזכרים לעיל וביניהן תשובות השל"ה ובעל „עוללות אפרים“.

אך בהמשך דבריו בספר „ברית אברהם“ מוסיף רצ"ב לספר:

„...ואחרי שובי אל בית אבי הגאון ז"ל ספרתי לו הדברים. ואמר: אמת שבכל מדינות נידררהיין נהגו השוחטים והטבחים והרבנים להכשיר בכה"ג עפ"י התשובות האלה, וכאשר באתי על כסא רבנות בבונא בשנת תק"ע הוריתי כדעת תשו' צמח צדק להתיר כנמצא אבל לא בתחוב נגד הסרכא. ורגנו אחרי מאד, למה אינני חש לכבודן של גדולי ישראל שהתירו הדבר בפרט שכאן אתרי' דרבנן שהתירו. וכתבתי אודות דבר זה לחמי הגאון³ בעל „יד דוד“ אבי בעלי ההוראה בארץ אשכנז וצרפת בימים האלה.

2 תקפ"ח לפ"ק. רצ"ב נולד בשנת תקס"ח, וא"כ היה באותה עת בן 20 שנה.

3 הגאון ר' דוד זינצהיים זצ"ל, דודו וחמיו של ה"ר אברהם אויערבך.

והשיב: אל תפן אל צעקתם, די לנו אם נקל כצ"צ ופר"ח, אבל אם הסרכא נגד פי המחט לא יעלה על לב חכם להתיר עכ"ל. וכאשר באתי על כס הרבנות בדארמשטאדט בשנת תקצ"ד, והייתי עדיין רך וצעיר לימים מאד ולא ידעתי מנהגם שמה, אם אט להמין ולהשמיל מכל אשר דברו רבותי, הלכתי אל ההרים לק"ק פפד"מ ובאתי אל איש אמיתי עמיתי הרב הג' מ"ה אהרן פילדא וצ"ל וספרתי לו כל הדברים האלה ולא כחדתי שאבי הג' וצ"ל לא חש לקמחי של התשובות הנזכרות. ויקרא אהרן ויאמר: על אביך נאמר חכם עדיף מנביא! בא ואראך בספר אחד הנקרא שו"ת מאמר מרדכי מהרב הגאון מ"ה מרדכי מהאלבערשטאדט וצ"ל (נדפס בברונא שנת תקמ"ט, ומן רב אחרי הפרד הגאון ממנו, ולא נמצאו שנים בכל העיר וסביבותיה, ולדעתי ביערום חכמי פפד"מ מפני שצאאו בתשו' זו מקום להתגדר, שבס"י נ"ו נדפסת תשובה א', והיא מהגאון בעל פ"י ולא כנכתב במפתחות: ממהרי"ך, המתירה לעשות בראנדמויער להפסקה לכהנים ולא לחוש מי הביב שמתחת לארץ, וב"ד של פפד"מ לא הסכימו בזה) שהדפיס כל התשובות כ"י שהיו בגנוי ספרי הג' ר"י מילר. ואח"כ כתב: „כל הכתבים האלה המה כובים כי ההוא בעל המעשה הרע ימ"ש הקצב ליב לא היה יהודי, שהוא ה" המוסר המפורסם בכנוייו קרייטשבי (הרשע הזה נקרא בספר אמץ יוסף: המוסר קרויט וה" בעכרנו „מומן וירש זרעך את שער ינאי"י) והוא עכברא רשיעא רעהו ברשעות נראה שה" כיו למדן והוא זיף וענה שקר בשם הגדולים בעל כ"י (ר"ל כלי יקר) ובעל של"ה, ובוה זייפתי ספרי המינים האלה, דבשל"ה דף ע"ד סוף ע"ב מטריף אפילו בסרכא לחוד בלא מחט כלל כדעת תה"ד יע"ש ובלא"ה איך אפשר שיתמהו על המורה להטריף ויכתבו שהחומר האה היא לא נזכרה בפוסקי וכ"י ובל"ה בזמן ומניהם של כל כתב וכתב הנ"ל יראה בהם כמה סתירות והמדקדק בגביות עדות יראה איך בדבריהם למדום לשקר, בכך ח"ו מלסמוך בשום דבר קל בכתבים הללו". ובדף מ"ו מתשובה הנ"ל כתב: לא נחתי ולא שקטתי עד שנודע לי, כי מהרשעים יצא הרשע, כי מן מסור מפורסם יצתה מכשלה והתקלה הזאת ע"י כתבים מזויפים שבאו לידי, כאלו בעל של"ה התיר להם זאת בשנת שע"ו והוא שקר גמור ומזויף עכ"ל. ובדף ל"ט ע"ב תראה שגם הגאון ר' זנוויל אשכנזי הודה לדבריו, והודיע לבני מדינת בונא וקולוניא שגור, שעכ"פ אם יש מחט וכנגדו נסרך הכרס לטרפש שאסור ולא מהני שום בדיקה. שוב שמעתי מוקן אחד בבונא שהרשע קרויס עשה בפעם היא קשר נגד הרב ר' משה בירגל שעמד בפרץ, ובקש להבאיש ריחו בעיני העולם ע"י מכתבים האלה שבדה מלבו. גם מדברי נודע ביהודה מה"ק סי' ט"ו נראה שהמנהג בפראג לאסור כדברי צ"צ ופי"ח. הארכתי בדברים האלה להרים מכשול מדרך עמי במדינת נידרהיינן שעד היום מחזיקין בהיתר שלא כדת. וידעתי שדבר הזה שכיח יותר ויותר מסרכות הראיה".

(ועיי"ש עוד ספורים שהביא רצ"ב אודות רשעותו של המוסר הנ"ל).

ואם כן, שש שנים לאחר העתיקו את התשובות מכתבי רבו הג"ר לייב

קרלבורג וצ"ל, נתגלה לרצ"ב כי כל החד"ת הנ"ל אינם אלא זיוף! ואכן, במכתב (המצוי ברשות אמו"ר שליט"א) המופנה אל רצ"ב, כנראה ע"י אחד מתכריזי לשעבר בשיבתו של הגר"ל קרלבורג וצ"ל מתאריך ח' אדר ראשון תר"ל נאמר:

בהיטי אל ספר „ברית אברהם" אשר חבר מעלתו הרכיב, פגעתי בהערה בענין מחט שנמצא בבית הכנסת. והנה בידי הדברים הנוגעים בזה, ואשר העתיק אדוני נר"ו בעצמו מכ"י אשר היה טמון באמתחת ספרי אדמו"ר יהודה ליב קארלבורג וצוק"ל, ועל כן לא אמנע מלשלחם בזה ונתונים נתונים המה לו — להודיע איך בא לידי הקונטרס, יהיה למותר, והעיקר כי יקבלנו אדוני נר"ו בזה, ודא הוא כולא ואידך פירושא.

(הירש זאללמאן מקרעפעלד)

רצ"ב רשם על גבי מכתב זה את העתק תשובתו בזה"ל:

תשואות חן הן למר על השיבו לידי הדברים אשר העתקתי בנעורי לכבוד אדמו"ר וצ"ל ותהלה לאל ית"ש אשר העמידני על האמת שהכותב כוזב וחטא והחטיא הרבים וגדולי ישראל.

ומכאן הזהיר רצ"ב שלא לסמוך על כתי"י עתיקים ללא „שמירה, זהירות, מתינות והתבוננות".

(אזהרה כעין זו כתב בעל החזון איש וצ"ל, כמבואר בקובץ אגרות החזו"א ח"א אגרת ל"ב).

הופיעה החוברת

הרב צבי בנימין אויערבך ז"ל

סדרת מאמרים שנכתבו

במלאת 100 שנה לפטירתו

תדפיס מורחב ממאמרים ב"המעין"

תשרי—טבת תשל"ג

המחיר — 4 ל"י

מערכת המעין

צפניה 26

ירושלים טל. 88883

במלאת 100 שנה לפטירת

הרב צבי בנימין אויערבך ז"ל

בעמה"ס "נחל אשכול"

ניתן להשיג שוב הספר היקר

משנת רבי נתן

הגהות הגאון הגדול, החסיד שבכהונה

רבנו נתן הכהן אדלר זצ"ל

על משניות ברכות וסדר זרעים
(וביניהן על מסכת שביעית)

אשר הוציאן לאור ופירשן

הרב צ"ב אויערבך ז"ל

הרב חנוך זונדל גרוסברג

סעודת בת מצוה

טיקדש לנברתי הנה אב"י הח' בהכנסה לעיל מצוות

באו"ה סימן רכ"ה סעיף ד' כתב הרמ"א יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה בברך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה. וטוב לברך בלא שם ומלכות. וכתב המגן אברהם בסק"ה הטעם לברכה זו משום דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן כשביל שלא חנכו. וביים הלבוש מביא שפירש להיפך דעד עתה הבן נענש בעוון האב.

עוד כתב המג"א בסק"ד ש"מצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה. ימקורו הוא מהגמרא בב"ק דף פ"ז וקדושין דף ל"א אמר רב יוסף השתא דשכענא להא דרבי חנינא דאמר גדול המצווה ועושה ממי ש"אינו מצווה ועושה כל האומר הלכה כרבי יהודה... עבידנא יומא טבא לרבנן. מאי טעמא דכי כפקדינא אית לי אגרא טפי. — כשאני מצווה ועושה יש לי שכר יותר. — ולכן כשנעשה הבן גדול והוא עכשיו מצווה ועושה יש לעשות סעודה כמו שאמר רב יוסף.

מסקנת הדברים שיש לנו בענין בר מצוה שני דברים — האחד הסעודה, והב' ברכת ברוך שפטרני המוטלת על האב. ומעתה יש לנו לדון מה הדיו בבית כשנעשית בת מצוה הן לענין הברכה והן לענין הסעודה.

והנה בענין הברכה כבר עמד בזה הפרי מגדים שתמה למה לא יברכו גם בבית כשנעשית בת מצוה, דלפירוש הלבוש דבנים קטנים נענשים בשביל האב, הלא אין חילוק בין זכרים לנקבות, אך למאן דאמר משום חינוך יש לומר דאין האב מחוייב לחנך בתו קטנה, וגם למאן דאמר שכן מחוייב לחנכה, אין בה כל כך מצוות שמחוייב לחנכה בקטנותה.

והנה דבריו האחרונים לא יכולתי להבינם וכי שס"ה מצוות לא תעשה וכן כמה מר"ח מצוות עשה שניים חייבות, וכן בכמה מצוות דרבנן אין בהם די משום המצוה להנכה? וכן מה שכתב בראשונה דאין מחוייב לחנכה, הנה במג"א סימן שמ"ג סק"א מצדד דמחוייב לחנכה, ובמחצית השקל שם מביא לפשוט ספיקו של המג"א כתוס' ביומא דף פ"ב שכתבו דדוקא לענין נזירות אמורים הדברים דאין החיוב על האב, אבל שאר מצוות דאי שמחוייב לחנכה, וכן סתם המשנה ברורה שם.

ומעתה חזרת תמיהת הפרי מגדים למקומה למה לא יברכו גם בבית. והאמנם באמת לא שמענו מי שיברך, אך לפי האמור יש מקום לברכה זו. והנה בכך אף שכתב הרמ"א דטוב לברך בלא שם ומלכות, אולם הנוהגים כהגר"א ז"ל מברכין בשם ומלכות. וכן דעת רבינו הגר"ש ז"ל והחיי אדם והקצור שלחן ערוך, וכן במגלה עמוקות בפרשת חיי שרה פסק דיש לברך בשם ומלכות, וכתב אם יבוא לידי אקיימנה. אך עכ"פ בבית מצוה הרוצה לברך יעשה כהכרעת הרמ"א ויברך

בלא שם ומלכות. ויותר טוב שילמוד הדין כמובא בשו"ע ויכוין לצאת ידי ברכה. וראה בנועם ז' במאמר מהגר"י נסים שליט"א.

ועתה נבוא בענין הסעודה שלפי האמור דמקורו מהך דרב יוסף יש מקום לעשות סעודה גם לבת כשנכנסת לעול מצוות מפני שעכשיו היא מצווה ועושה. אולם גם בזה מעולם לא שמענו בדורות הקודמים שיעשו סעודה גם בבת כמו בכו. (בענין דרשה לבת מצוה ראה „המעין” טבת תשל"ב, עמ' 29 ועמ' 61 הערה 25).

ונראה הטעם משום דכבודה בת מלך פנימה, ומטעם זה כתב החתם סופר בחידושו לשיבת דף כ"א שאין הנשים נהגות בנר חנוכה להיות מן המהדרין משום דמצותה בחוץ ברשות הרבים. אבל בצנעה בתוך ביתו במסיבה משפחתית בודאי הגון ונכון לעשות חגיגת בת מצוה, ובפרט בזמן הזה שנהגו לעשות כמה מיני מסיבות חגיגות בכל מיני התרחשויות, ולכן לא תהא כהנית כפונדקית. אמנם כאמור רק בצורה משפחתית מצומצמת, אך העיקר שיהיה לשם שמים, ונכון וגם רצוי שבהזדמנות זו שידברו מעניני מצוות וחינוך הבנות המעותרות להקים בתים בישראל שיהיו לשם ולתפארת אבות ולהרמת קרן האומה הישראלית הנבחרת להיות אור לעולם כולו, וכן יש להרבות דברים בעניני צניעות שלדאבונינו הרב דורנו פרוץ מאד הן בלבוש המודרני שאפילו אצל הדתיות הוא מוזנח מאד. וכן בענין כסוי הראש בנשים נשואות גם אצל הדתיים הפרוץ מרובה על העומד. אף שיש לזה תקנה בלבישת פאה גכרית (בצורה צנועה), ולכן רצוי לדבר מענינים אלו, ואז בודאי שיחשב לסעודת מצוה על ידי קבלת עול מצוות, ויתברכו בברכת יוסף הצדיק שברכו יעקב אבינו בברכת המלאך הגואל... הוא יברך, ובן פורת יוסף בנות צעדה עלי שור, לשמור על חומת הרוהניות של היהדות המקורית ושילכו בדרכי האמהות הקדושות זכותם יגן עלינו אמן ואמן.

ולבסוף אמרתי להביא מדברי הגאון ומקובל רבינו חיים יוסף הבבלי בספרו בן איש חי בפרשת ראה שכתב וגם הבת ביום שחננס בחיוב מצוות אע"ג שלא נהגו לעשות לה סעודה, עם כל זה תהיה שמחה אותו היום ותלבש בגדי שבת, ואם יש לה מלבוש חדש תלבשו ותברך שהחיינו ותכוון גם על כניסתה לעול המצוות.

וכן הביא הגר"י נסים בנועם ז' בשם ספר חיים וחסד שכתב דמי שעושה סעודה לבתו נראה לי שהיא סעודת מצוה וזה מנהג נכון והקראו לסעודה זו מחוייב ללכת. (וזהו דלא כ, אגרות משה" או"ח סימן צ"ו). ובכלל כתב בכו איש חי דידי נהגין לעשות בכל שנה את יום הלידה ליום טוב, וסימן יפה הוא, ושכן נהגין אצלו. וראה בספרי „חיי חנוך” על התורה בפרשת ויחי.

שלמה במברגר

בענין חשבון השנים

מן הראוי לדעת את חשבון השנים הנכון לתולדות עם ישראל, במיוחד שנות יציאת מצרים, בנין בית המקדש וחורבנו וכו'. ידיעה נכונה בחשבון השנים אף נחוצה לקביעת שנת ה'שמיטה.

לכן יבוארו להלן התאריכים המדויקים ע"פ מקורות חז"ל ולפעמים תוך הוכחות לפי המולד.

יש להקדים הערות אחדות:

(א) יש להבדיל בין שנה סדורית לבין מספר שנים מוחלט.
 „ויהי אדם בן שלשים ומאת שנה ויולד... ויקרא את שמו שח“. שנת נולד כאשר אדם היה בן מאה ושלשים שנה (מספר מוחלט של שנים) ולא בשנת המאה ושלשים שלו (שנה סדורית). ההבדל הוא: אם אדם נולד בא' תשרי של שנת א' ליצירה (של אדם) אז שנת המאה ושלשים שלו היא מא' תשרי ק"ל עד כ"ט אלול ק"ל, אבל הוא היה בן מאה ושלשים שנה רק בכניסת יום א' תשרי קל"א (— תחילת שנת ה'131 שלו). [וכן מי שנולד ביום א' תשרי תשכ"א, תחיה שנת השלש עשרה שלו מיום א' תשרי תשל"ג עד כ"ט אלול תשל"ג, אבל הוא יהיה בן שלש עשרה למצוות, רק בכניסת יום א' בתשרי תשל"ד — תחילת שנת ה'14 שלו].

ושלמה בנה את הבית „בישנה הרביעית“ למלכותו, (ולא ארבע שנים מתחילת מלכותו), דהיינו כשלש שנים בלבד אחרי תחילת מלכותו.

(ב) קיימים שני מנינים ליצירה, האחד מתחיל מהשנה שבה נולד אדם שנה שמולד תשרי שלה היה ו'ד (יום שני, 14 שעות). מנין זה היה מקובל בזמן הגמרא, החרטובים בגמרא (ע"ז ט). ברש"י ותוספות הם לפי מנין זה.

המנין האחר מתחיל שנה לפני זה, כלומר שנה שביום כ"ה אלול שלה נברא העולם, ושמולד תשרי (המיוחד) שלה היה בהר"ד (יום שני 5 שעות, 204 חלקים) לפי מנין זה נולד אדם ביום א' תשרי של שנת ב. מנין זה הוא המקובל בימינו, (ועיין ברכב"ם הלכות שביעית פ"י ה"ב).

(ג) מאחר ולגבי תאריכים מסוימים מסרו לנו חז"ל גם את ימי השבוע, יש לבדוק את נכונות קביעת השנה גם בדרך זו.

לפי הגמרא בשבת (פז:) היה יום יציאת מצרים, טו ניסן ביום ה' ולפי הברייתא דסדר עולם (שם פח.) ביום ו'. ברור איפוא כי בתור שנת יציאת מצרים אפשרי לקבוע רק שנה שמולד ניסן שלה חל במועד כזה, שיצדיק את קביעת ראש חדש ביום ה' או ביום ו'. לא יתכן לקבוע את יציאת מצרים בשנה שמולד ניסן שלה הוא בשבת או ביום א' וכד'.
 ועתה אחל, בעזרת השי"י לציון את השנים כפי שהצלחתי להבין מהגמרא, מדברי חז"ל ומהמפרשים, את מספרי השנים רשמתי תמיד לפי המנין ממולד בהר"ד, המנין שבו אנו נוהגים, (שנה אחת יותר מהמנין למולד וי"ד המופיע בגמרא וברש"י).

א. מאדם עד אברהם אבינו

אדם הראשון נולד בא' תשרי שנת ב'.
 אדם היה בן מאה ושלושים שנה ביום א' תשרי קל"ב. שנת נולד, איפוא, לא לפני א' תשרי קל"ב, על פי הכתוב בתורה: „ויהי אדם בן שלשים ומאת שנה” (ולא כתוב: ויהי בשנת שלשים ומאה).
 „ויחי שת חמש שנים ומאת שנה ויולד את אנוש”, שנת חי מאה וחמש שנים ואז נולד אנוש, כלומר 105 שנים אחרי קל"ב, וזו שנת רל"ז. וכך תוסיף שנות כל הדורות על פי הכתוב בפרשת בראשית, ותמצא שנח נולד בשנת אלף נ"ח (1058).
 ונח בן חמש מאות שנה הוליד את יפת הגדול, ושם נולד שנתיים אח"כ. לפי הכתוב „שם בן מאת שנה ויולד את ארפכשד. שנתים אחר המבול” (וראה ברש"י על הפסוק „אחי יפת הגדול”).
 נמצא שנולד שם בשנת אלף תק"ס (1560), וארפכשד בשנת אלף הר"ס (1660), וכך תוסיף שנות כל הדורות על פי הכתוב בפרשת נח, ונמצא ייבאברהם אבינו נולד בשנת אלף תתקנ"ו (1950).

ב. אברהם אבינו

אברהם אבינו היה בן חמישים ושנים בשנת ב' אלפים ב'. וזה מתאים בדיוק לאמור בגמרא (ע"ז ט.) שאלפים של תורה התחילו כאשר אברהם אבינו היה בן חמישים ושנים. שנת א' (השנה לפני בריאת אדם) אינה נלקחת בהשבונו על ידי הגמרא, הסופרת רק ההל משנה ב'. שנת ב' היתה הראשונה לאלפים של תהו, ושנת ב' אלפים א', האחרונה לאלפים אלה, ושנת ב' אלפים ב' היא הראשונה של אלפים של תורה.
 אברהם אבינו היה בן מאה בשנת ב' אלפים נ' (2050) ואז נולד יצחק והתחילו ארבע מאות שנה של שעבוד שנגמרו בניסן שנת ב' אלפים ת"נ (2450).

ג. החשבון הנכון של שנת יציאת מצרים

יציאת מצרים היתה בניסן שנת ב' אלפים ת"נ (2450) למנינו (שהיא ב' אלפים תמ"ט לפני המנין מיצירת אדם), ולא בשנת ב' אלפים תמ"ה כמובא בספרים שונים.
 ומקור טעותם מאי-הבנת הגמרא (ע"ז ט.). „כמה בצרן, מדתני תנא ארבע מאה ארבעים ותמניא שנין הויין”. ופירושו: כמה חסרים משנת תורה עד סוף ארבעת אלפים, לפי התנא? ארבע מאות ארבעים ושמונה היו חסרים. ואם כך הוסיף אותן על מנין מתן תורה, ונמצא אלפיים מכוונים. כלומר שיש להקדים את תחילת „אלפים של תורה” ב-448 שנים לשנת מתן תורה, ואם שנת מתן תורה, היא כאמור לעיל שנת ב' אלפים ת"נ, אז 448 שנים לפני זה, היא שנת ב' אלפים ב', והיא הראשונה של „אלפיים של תורה”. והטועים השבו כי תחילת „אלפיים

של תורה" היה בשנת ב' אלפים (במקום ב' אלפים ב') והוסיפו על חשבון זה 448 שנה, ומצאו כי יציאת מצרים וכתן תורה היו בשנת ב' אלפים תמ"ח. אבל כבר הוסבר לעיל, כי שנת ב' אלפים ליציאת אדם, שהיא שנת ב' אלפים א' למנינו, היתה האחרונה לאלפים י"ל תוהו, ורק שנת ב' אלפים ב' היא הראשונה לאלפים של תורה, ואם תוסיף עוד ארבע מאות ארבעים ושמונה שנים, תמצא שנת ב' אלפים ת"ג.

ד. בירור פירוש רש"י

ורש"י ידע וכיון את החשבון הנכון באמרו, "נמצא ממתן תורה עד ד' אלפים לבריאתו של עולם, אלף וחמש מאות וחמשים ושתיים". ופשיטא שגם שנת מתן תורה עצמה, נחשבת לשנים, "של תורה" וגם שנת ד' אלפים עצמה היא שנה (האחרונה), "של תורה". ואם כן נמצא שהיה מתן תורה לפי רש"י בשנת ב' אלפים תמ"ט, "י"אם תספור משנת ב' תמ"ט עד שנת ד' אלפים, וראשונה ואחרונה בכלל, תמצא 1552 שנים. ושנת ב' אלפים תמ"ט לפי מנין הגמרא, היא שנת ב' אלפים ת"ג לפי מנינו.

ומה שאומר רש"י, "הרי מנית עד יציאת מצרים תמ"ח על עורף אלפיים" יש לפרש שעד יציאת מצרים כבר השלימו אלפיים ותמ"ח שנים, ואם כן היתה יציאת מצרים בתוך שנת ב' אלפים תמ"ט. (ואין רש"י אומר שהיתה יציאת מצרים בשנת ב' אלפים תמ"ח). וראה בהזו"א שביעית סימן ג' ל"ה, שאומר שם בפירוש "מדברי רש"י נראה דרד"ו שנה נגמרו בתשרי תמ"ט לב"ע, והיו ישראל עוד במצרים יותר מחצי שנה. ושנת תמ"ט היא שנת ת"ג למנינו. וגם רבינו הנגאל אומר שם, "ובשנת אלף תקנ"ב למתן תורה שלמו שני אלפים של תורה", כלומר שגם הוא לפי שיטתו של רש"י כדלעיל.

ה. הוכחת החשבון מהרמב"ם

הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ב כותב שהתחילו למנות בשנת 2503 ליצירה, "מ"ה מאחר מולד אדם הראשון שהיא שנה שניה ליצירה". ואם כן היה תחילת המנין לפי מנינו, בשנת 2504, וכן הוא אומר להלן, "ועשו שנת 510 ליצירה — שמיטה" כלומר לפי מנינו שהשנה הראשונה היא 2504, אז תהיה השנה השביעית 2510.

ומנין זה התחיל ארבע עשרה שנים אחרי שנכנסו לארץ, אך אי אפשר שהיו ארבע עשרה שנים מכוונות, מפני שכניסתם לארץ היתה בניסן, ותחילת המנין מתשרי.

ובחזו"א שביעית סימן ג' ל"ה, "ועברו ישראל את הירדן בניסן, ואותה שנה בכלל ז' שכבשו", כלומר ז' שכבשו ז' שחלקו נגמרו ארבע עשרה שנה אחרי ר"ה שמתחילת השנה שבה נכנסו לארץ, דהיינו שלש עשרה שנים וחצי אחרי ניסן של כניסתם לארץ.

וכן מוכח מהפסוקים ומהגמרא (ערכין יג.) דקאמר כלב בן ארבעים שנה וכן בשלח משה עבד ה' אותי מקדש ברנע לרגל את הארץ וגו' (יהושע יד, ז) ועתה הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה (שם, יד, י). ואמר מר שנה ראשונה

עשה משה משכן, שניה הוקם המשכן ושלח מרגלים, כי עבור ירון כלב בר כמה הוי? בר תמנן נכי תרתין.

וקשה, דאם היה בן ארבעים בשנה שניה, כשנשלח לרגל את הארץ, א"כ היה בן שלשים ותשע בשנה הראשונה בצאתם מצרים, ובן שבעים ותשע בעת כניסתם לארץ. וע"כ צ"ל שמלאו לו ארבעים שנה באייר או בסיון שנה שניה, סמוך לשליחתו, ואז בצאתם מצרים היה בן שלשים ושמונה, ועד סיון היה בן שלשים ותשע, ובסיון בשנה שניה היה בן ארבעים.

ובעת כניסתם לארץ בעשירי בניסן היה כלב עדיין בן שבעים ושמונה, כמו שאמרת הגמרא, ולאחר זאת באייר או בסיון של אותה שנה נהיה בן שבעים ותשע.

ואם כן כשאמר כלב הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה, היה זה רק כשיש ורבע שנים אחרי כניסתם לארץ, ושבע י"בכ"ש"ו אינם שבע שנים מלאות, רק שש שנים ועד חמשים או שלשה של שנה שביעית, וא"כ, שבע י"בכ"ש"ו ושבע ש"חל"ק"ו אינם ארבע עשרה שנים מלאות, אלא שלש עשרה שנים ועוד מה שהוא, והתחילו למנות שלש עשרה וחצי שנים אחר כניסתם לארץ, (ולא ארבע עשרה וחצי).

נחזור לעניננו, מאחר וכמובא ברמב"ם היה תחילת המנין בתשרי 2504, א"כ שלש עשרה וחצי שנים לפני כן היה ניסן 2490, כלומר שנכנסו לארץ בניסן ב"א ת"צ, ויציאת מצרים, היתה ארבעים שנה לפני כן, בניסן ב' אלפים ת"ג.

ו. מכניסתם לארץ עד חורבן ראשון, וגלות בבל

בית ראשון עמד ת"י שנה ונחרב בשנת ת"י עצמה, והגלות היתה בשנת השמונה מאות וחמישים עצמה, מכניסתם לארץ, (ולא אחרי כלות 850 שנה, דהיינו בשנת ה' 851) כמבואר ברש"י ד"ה, ואי אתה יכול לומר משה שנכנסו ובתוספות ד"ה, הוה לי בשי"תא בישבוע" בערכין (יב:). ואם כן, היה מעת כניסתם לארץ עד הגלות שמונה מאות ארבעים ותשע שנים, ועוד פחות מחצי שנה שמניסן ועד אב בשנת השמונה מאות וחמישים.

ואם נוסף תקופה זו של 849 שנים ועוד פחות מחצי שנה, על ניסן ת"צ נגיע לחדש אב של"ט, שאז נחרב בית ראשון.

שנה זו מתאימה עם מסורת מסוימת הקובעת את הגלות לשנת ג' אלפים של"ח (שלח מעל פני ויצאו — ירמיהו) לפי המנין שמנו בזמנו, כלומר שנת ג' אלפים של"ט לפי מניננו (3339).

כמו כן מתאים חישוב זה להמשך חישוב השנים של גלות בבל ובית שני, שבעים שנה לאחר חורבן ראשון, דהיינו בשנת ג' אלפים ת"ט (3409) בראש חודש אלול ניבא תגי הנביא וזרום לחזור לבנית בית המקדש, ככתוב: „בשנת שתים לדריוש המלך, בחדש הששי ביום אחד לחודש" וגו'.

ואז כבר שלמו שבעים שנה מעת החורבן שהרי הוא אומר, העם הזה אמרו לא עת בא עת בית ה' להבנות... כה אמר ה'... עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית וארצה בו ואכבדה אמר ה' "וברד"ק שם: והיו אומרים עדיין לא הגיע עת הבנין

אע"פ שהיו יודעים שישלמו שבעים שנה לחרבת ירושלים... ואע"פ שלא אמר להם הנביא עדיין, היה להם להחל מעצמם... וכשראה הא' ית' שלא היו מתעוררים מעצמם ילח להם ביד חגי הנביא.

וקבלו עליהם לבנותו כמו שכתוב, ויער ה' את רוח זרובבל בן שלתיאל פחת יהודה ואת רוח יהושע בן יהוצרף הכהן הגדול ואת רוח כל שארית העם ויעשו מלאכה בבית ה' צב' א' כיום עשרים וארבעה לחדש בשש"י וגו'. ובחודש כסלו הבא אחרי, דהיינו כסלו שנת ג' אלפים ת"י יסדו את היכל ה' כמו שכתוב שם, כיום עשרים וארבעה לתשיעי למן היום אשר יסד היכל ה' וגו'.

ז. בית שני

בית שני עמד ת"כ שנים וחרב בשנת תכ"א לבנינו (עיי' חוס' ד"ה, "הוה" ערכין יב: וד"ה האי ע"ז ט:), דהיינו שביבת שני עמד מכסלו ת"י עד אב תת"ל, שהם ת"כ שנים ועוד יותר מחצי שנה מתוך שנת תכ"א. (אין אני דן כאן על הסתירה ביחס לשנות קיומו של בית שני בין מקורות חז"ל למקורות אחרים). ושנת ג' אלפים תת"ל (3830) — שנת החורבן — היתה מוצאי שביעית, ועל פי חשבון זה אנו נוהגים גם כיום, הלכה למעשה, למנות את שנות השמיטה. ולדעת הרמב"ם חרב הבית בשנת ת"כ לבנינו, אך יחד עם זה הוא קובע את החורבן לשנת ג' אלפים תתכ"ט (3829), ולשנה שביעית (ומוצאי שביעית היתה לדעת הרמב"ם השנה שמיד אחרי החורבן שאותה הוא קורא ראשונה לחורבן) כך שגם הוא מסכים עם שנת בנין בית שני לפי האמור לעיל, ועם חשבון השמיטה לפיו היתה ג' אלפים תת"ל מוצאי שביעית.

ויתר על כן עוד מחזק חשבון זה באמרו (פ"י ה"ו): ושנת השמיטה ידועה היא ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי א"י... ולפי חשבון זה תהי שנה זו שהיא שנת 1107 לחורבן, מוצאי שביעית. ועל זה אנו סומכין וכפי החשבון זה אנו מורים לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים, שהקבלה והמעשה עמ"דים גדולים בהוראה ובהן ראוי לתלות.

ושם (ה"ד) כתב ששנת 1107 לחורבן הוא שנת 4936 ליצירה, ולפי זה יוצא ששנת 3830 ליצירה שהיא נחשבת בתור ראשונה לחורבן (,,שחלטה מתשרי שאחר החורבן כשני חדשים") היתה גם מוצאי שביעית (שהרי בין 4936 ל-3830 הפרש בדיוק 7×158).

ועל אף שנחלקו ראשונים בחשבון זה, הרי הלכה למעשה אין אנו מתחשבים בספק זה, רק סומכים על החשבון ששנת ג' אלפים תת"ל היא ראשונה לחורבן, ומוצאי שביעית היתה". (ערכין יא:). וכתב בספר השמיטה של הר"מ טוקצינסקי ז"ל, "הסכימו האחרונים שאין לחשוב זאת עוד לספק" (וע"ש פרק א' סעיף א'), וכן בחזו"א שביעית סימן ג' סעיף ל"ג, ולענין הלכה נקטינו כהר"מ ור"י וש"פ שהרי הר"מ כתב כן בשם קבלת הגאונים ואין אנו חוששים לדעת הרא"ש ז"ל עפ"י פרש"י. וכן מבואר בספר שנת השבע להרב קלמן כהנא, פרק, לחשבון שנת השמיטה".

ח. הוכחה לשנת יציאת מצרים לפי המולד

במנחות (כט.) תנא דבי ר' ישמעאל, שלשה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו, ואלו הן: מנורה וראש חדש וישראלים. מנורה דכתיב וזה מעשה המנורה, ראש חדש דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים, ישראלים דכתיב וזה לכם הטמא וגו'.

וכן הוא במכילתא פ' בא: ר"ע אומר זה אחד מושלשה דברים שנתקשה וכו' ובשמות רבה (פרשה טו, אות כח): זה אחד מארבעה דברים שהראה הקב"ה למשה באצבעו לפי שהיה מחקשה בהן... והלבנה שנא' החדש הזה לכם.

ושם (באות כ'): ...לפי שקידוש החדש בג', כשיביקש הקב"ה לקדש את החדש אמר למשה ולאחריו, אני ואתם נקדש את החדש. ושם במכילתא: ר' אלעזר אומר נדבר עמו ביום עם חשיכה, והראהו החדש בחשיכה.

ויש להבין מה היה הקושי של משה רבנו לראות את הלבנה. צורת המנורה, וצורות כל השרצים בודאי שא"א להכירם מבלי לראות מקודם את צורתם, אבל את הלבנה הרי כל אחד ואחד יכול לראות. ולכן פירש רש"י שם במנחות, "בשעת מולד לבנה אינה נראית כי אם מעט ואינה ניכרת". ובפירושו לחומש: "הראהו לבנה בחידושה".

ואם כן היה הדיבור אל משה רבנו ביום המולד עצמו, או סמוך לו מאוד. לפי חשבון המולדות וכללי העיבור שלנו, היה בשנת ב' אלפים ת"ג (2450) מולד ניסן בתחילת ליל ה' (שתי שעות ו-332 חלקים), וא"כ היה הדבור עם משה בסוף יום ה' סמוך לחשיכה, כשהלבנה אינה נראית כי אם מעט ואינה ניכרת. וזה מה שאמרו חז"ל שלשה דברים היו קשין לו למשה וכו', ומיד קדשו את החודש, וזה לפי הגמרא (שבת פ"ו): "ט"ו בניסן (וגם א' בניסן) היה ביום ה'. ומה שאמרו במדרש שהראה לו בהשיכה, יש לפרש שלא דוקא בחשיכה בלילה, אלא מיד אחר שקיעת החמה לפני צאת הכוכבים, כשעדיין ראוי לקדוש החודש (ועיני תוספות יו"ט ד"ה, "עד שהשיכה" בתחילת פרק ראוהו בית דין). ולפי ברייתא דסדר עולם (שבת פח.) שהיה ט"ו בניסן בערב שבת, יש לפרש שהיתה הראיה בלילה ממש, וקדשו את החודש למחרת.

(אבל בשנת ב"א תמ"ט — שהיא ב"א תמ"ח ליצירת אדם, היה מולד ניסן בשבת אם היתה מעוברת, או בליל ו' אם לא היתה מעוברת, ובשנת ב"א תמ"ח היה מולד ניסן ביום א' אם לא היתה מעוברת, או בליל ג' אם היתה מעוברת, וזה לא מתישב עם הגמרא שר"ח היה ביום ה' או ו').

ט. בענין ר"ח סיון שנת יציאת מצרים ור"ח ניסן בשנה השנית

ולפי מה שנתבאר שהיה מולד ניסן בשנת ב' אלפים ת"ג בליל ה', גם מובן לנו למה שעברו אייר באותה שנה, כי מולד סיון היה אז בליל שבת, ובתחילת ליל מוצש"ק עדיין לא עברו כ"ד שעות מהמולד, ואולי לא נראתה להם הלבנה. ולכן נקבע ר"ח סיון רק ביום שני.

אמנם קשה כה שאמרו בגמרא (שבת פו:), ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשיכו, תנא אותו יום נטל עשר עטרות ראשון למעשה בראשית וכו' והגמרא מסבירה שאותה שנה עשו ז' או ח' חדישים חסרים, והרי לפי זה יצא שעשו ר"ח ניסן בשנה השנית לפני המולד.

ואולי י"ל שעשו כך על פי הוראת שעה כדי שתהיה הקמת המשכן ביום ראשון למעשה בראשית, או כדי לקבוע הלכה שפסח דוחה שבת, ובמכילתא על פסוק ושחטו אותי, ואפילו בשבת דברי ר' יאשיהו פירש המלבי"ם, והנה דברי ר' יאשיהו מוסדים ביסוד מוסד שמ"ש ויעשו את הפסח במועדו, נאמר בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים, ואז חל ע"פ בשבת". וכמו שאמרו בראש השנה (כה), אתם אפילו מזידין, ובודאי שא"א לפרש כפשוטו, מזידין — לעבור על דין חורה ולקבוע החדש שלא בזמנו, שאז הרי הם אינם בכלל דיינים, אלא יש לפרש מזידין — שעשו מדעתם שלא על פי החשבון המדויק, אך בתור הוראת שעה על פי נביא או בגלל צורך אחר לעשות כך.

י. הוכחה לשנת כניסתם לארץ לפי המולד

בסדר עולם נמצא שכ"ח בניסן היה יום שביעי של הקפת יריחו, והיה בשבת. וכן בתוספות ד"ה „מכאן“ (מנחות ל.) ואם כן היה ר"ח ניסן בשנת ב' אלפים ת"צ ביום ראשון. לפי חשבון המולדות היה מולד ניסן ב"א ת"צ ביום שני לפני הצהריים (17 שעות ו-827 חלקים), והיתה הראיה בודאי במוצאי שבת, ויום ראשון ראש חדרש, כפי שימסרו לנו חז"ל בסדר עולם.

יא. הוכחה נוספת לשנת כניסתם לארץ, לפי התקופה

ועוד נאמר שם בסדר עולם, „בג' בתמוז ויאמר לעיני כל ישראל שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון וגו', ר' יוסי אומר יום התקופה היה, למדנו שר"ח ניסן של אותה שנה הוא יום התקופה“.

שנה ב' אלפים ת"צ היא ראשונה למחזור קטן, ועברו איפוא ממולד ניסן שנת א' עד מולד ניסן ב"א ת"צ בדיוק 131 מחזורים של 19 שנים. לפי החישוב של עודף שעה אחת ותפ"ה חלקים לכל מחזור, והקדמת התקופה למולד ניסן בשנה א', ז' ימים ט' שעות תרמ"ב חלקים, נקבל שתקופת ניסן בשנת ב' אלפים ת"צ היתה בחצות ליל שבת (12 שעות ו-253 חלקים אחרי המולד).

אמנם מצאנו את התקופה בערב ראש חדש ניסן, ולא בראש חדש עצמו, שנקבע ביום ראשון, אך על אף סטיה קטנה זו, מהווה חשבון זה הוכחה מספקת שבני ישראל נכנסו לארץ בשנת ב"א ת"צ.

(בשנת ב"א תפ"ט היתה התקופה כ"ח 11 יום לפני ראש חדש ניסן, ובשנת ב"א תפ"ח היתה כ"ח 8 ימים לאחר ר"ח ניסן).

הסטיה של יום אחד מוסברת בהחלט, מאחר שחישובי נערכו לפי „תקופת שמואל“, שהוא חשבון עגול, הקובע את השנה ל-1/4 365 ימים בדיוק (בלי חלקי

שעות) ואת תחילת החשבון לאור ליום רביעי יעה, „אפס“ (שעה 6 בערב לפי לשוננו). חז"ל שמסרו לנו על תקופת ניסן ביום ר"ח ניסן עצמו, ועל תקופת תמוז ביום ג' בתמוז, הסתמכו כנראה על חשבון שונה במקצת מהחשבון הנ"ל. וכבר אמר הרמב"ם (קדוה"ה פ"ז הכ"ד) „אבל הספרים שחברו חכמי ישראל בימי הנביאים מבני יששכר, לא הגיעו אלינו“.

יב. "ומוצאי שבת היה"

בערכין (יא:): כשחרב הבית בראשונה, אותו היום תשעה באב היה, ומוצאי שבת היה וכו'... וכן בשניה.

ומולד חודש אב בשנת ג' אלפים של"ט (לפי כללי העבור שלנו, והיתה מעוברת) היה ביום ששי לפני הצהרים (15 שעות ו-172 חלקים). ואולי היתה הראיה כבר בליל שבת או במוצאי שבת עוד לפני צאת הכוכבים, וקדשו את החודש בשבת. אך יותר מסתבר שלא עברו אותה שנה שהיתה מוצאי שביעית (סנהדרין יב. — והרי הם לא היו כפופים לכללי העבור שלנו), ואם כן היה מולד אב בליל ה', והיתה הראיה בליל שבת, ולמחרתו קדשו את החודש, ותשעה באב היה במוצאי שבת.

יג. "וכן בשניה"

ומולד אב בשנת ג' אלפים תת"ל, היה בסוף יום חמישי, (22 שעות ו-341 חלקים) וא"כ היתה הראיה בליל שבת, ור"ח בשבת, ותשעה באב במוצאי שבת. אמנם לפי הרמב"ם שמקדים את החורבן לשנת ג"א תתכ"ט, לא יתכן שהיה אז תשעה באב במוצאי שבת, ויש להרץ, דהרמב"ם מפרש „כי קתני וכן בשניה אשאר" על תשעה באב בלכוד, ולא לשאר הדברים המנויים שם, כמו שהוא גם סובר שהחורבן השני היה בשמיטה ולא במוצאי שמיטה; ולא כפירוש רש"י: „אתשעה באב ומוצאי שבת“.

יד. חשבון שמיטות ויובלות בבית ראשון

תחילת המנין, כאמור לעיל, היתה בשנת ב"א תקנ"ד, ועשו יובל לסוף חמישים שנה, דהיינו בשנת תקנ"ג, ושוב מנו מחדש משנת תקנ"ד, ועשו יובלות בשנים תר"ג, תרנ"ג, תש"ג, תשנ"ג, תת"ג, תתנ"ג, תתק"ג, תתקנ"ג. ג' אלפים ג', נ"ג, ק"ג, קנ"ג, ר"ג, נ"ג, ש"ג, סך הכל שש עשרה יובלות. וביובל השבע עשרה עשו שמיטות: ש"י, שי"ז, שכ"ד, של"א, של"ח, סך הכל חמש שמיטות, ובשנת של"ט שהיתה מוצאי שביעית, חרב הבית.

טו. מתי נמצא הספר בימי יאשיהו

ביחזקאל „ויהי בשלשים שנה" וגו' כתבו המפרשים שהיה בשלשים ליובל. ויונתן תרגם „והוה בתלתין שנין לזמן דאשכח חלקיה כהנא רבא ספרא דאורייתא“

וכו', כלומר שהיה זה שלשים שנה מהזמן שמצא חלקיה כ"ג ספר התורה, ואם כן, נמצא הספר בשנת היובל עצמה. (וא"א לומר שכונת התרגום שהיתה זו השנה השלישית למציאת הספר, דהיינו שנמצא הספר בשנה הראשונה של היובל, שאין סופרים שנים סידוריות אלא למלך או ליובל וכד' שקובעים מנין על פיו, שבתחלה אכזרים היום שנה ראשונה, ולאחר שנה אומרים היום מתחלת שנה שניה, אבל למקרים יקר, אין סופרים כך, אלא בתחילה אין מונין כלום, ולאחר שנה אומרים עברה שנה אחת מאז קרה לנו כך וכך. וגם התרגום הוסיף המלה „לזמן“).

וכן נמצא בסדר עולם (פרק כו) ויהי בשלשים שנה — היו שלשים שנה מינמצא ספר בית ה'. וכן במצודת דוד: לפי שבשנת היובל הוא מצא חלקיהו הכ"ג ספר התורה בבית ה'. ובמלבים: בשמונה עשרה שנה ליאשיהו מלך יהודה היה שנת היובל. ולפי הכתוב נמצא הספר בשנת שמונה עשרה למלך יאשיהו.

ומאידך בסדר עולם (פרק כ"ד): בשנת י"ח שנה (ליאשיהו) אותה שנה נמצא ספר התורה בבית ה'. ואותה שנה היא היתה תחילה של יובל. וברש"י שם ביחזקאל: נמצינו לכדים ששלשים שנה שמנה לתחילת היובל מנה, שהיובל האחרון התחיל בתחילת י"ח ליאשיהו, היא השנה שמצא חלקיהו את הספר, וכן שנינו בסדר עולם שהיתה תחלת יובל.

ומה שכתוב שם ברש"י „שהיובל האחרון התחיל בתחילת י"ח ליאשיהו“, הוא כנראה טעות המעתיק. כי שנת המלך מניסן ושנת היובל מתשרי. ואם כן תחילת היובל היא תמיד במחצית שנת המלך. וברש"י שם על פסוק „בעשרים וחמש שנה לגלותנו“ (יחזקאל מ) אומר: שחרב הבית בשנת שלשים ושש ביובל שהתחיל בשמנה עשרה שנה ליאשיהו. כלומר שהתחיל היובל האחרון בתוך שנת שמונה עשרה ליאשיהו, דהיינו באחד בתשרי של שנה זו.

ואם כן, י"ל ששנת השמונה עשרה של יאשיהו היתה מניסן של יובל עד סוף אדר של שנת תחילת היובל הבא, וזה מה שאמרו שנמצא הספר ביובל. כי הספר נמצא בניסן לפני פסח, כמו שאומר שם במלכים: „ויהי בשמנה עשרה שנה למלך יאשיהו וגו'... ויאמר חלקיהו הכהן הגדול על שפן הספר, ספר התורה מצאתי וגו'... ואומר: כי אם בשמונה עשרה שנה למלך יאשיהו נעשה הפסח הזה וגו'“. כלומר שגם מציאת הספר וגם עשית הפסח, אחריו, היו באותה שנה, ולא תמצא כך אלא א"ת שנמצא הספר בניסן לפני הפסח, ואז היתה עדיין שנת היובל. ומה שאמרו „ואותה שנה היא היתה תחלה של יובל“, כי באותה שנה, השנה השמונה עשרה למלך יאשיהו, בתשרי שבו, התחיל היובל החדש — האחרון בזמן בית ראשון.

טז. חשבון שמיטות בבית ראשון לפי ר' יהודה

וכך גם סברת הגמרא בערכין (יב:). „הנך שני דאגלינהו סנחריב עד דאתא ירמיה אהדרינהו לא קחשיב להו“. וירמיהו חזר לירושלים רק אחרי מציאת הספר, כמו שאמרו במגילה (יד:): „שהלך להחזיר עשרת השבטים, ועיין ברש"י ד"ה „ובמקום ירמיהו היכי מתנביא היא“. ורק לאחר שתורו התחילו, לפי ר' יהודה, למנות מחדש ליובל, ועיין תוספות ד"ה „הנך“ שם בערכין, ומאז הרי החשבון של

ר' יהודה שוב מקביל לחשבון של רבנן, כמו שתרצו שם בגמרא „ומוצאי שביעית היתה“ הן לפי רבנן והן לפי ר' יהודה. וא"כ היה תחלת היובל האחרון, לכ"ע, בתשרי בשנת שמונה עשרה לאשיהו, אחרי מציאת הספר, שהיתה לפני כן בניסן של שנת היובל (לפי רבנן).

יז. לחשבון המלכים

נמצא, איפוא, ששנה ראשונה של שלמה המלך, היתה השנה שתחילתה מניסן ב' אלפים תתקכ"ז (2927), שהרי בשנה הרביעית למלכותו בשנת ב' אלפים תתקל" (2930) נבנה הבית, ארבע מאות ושמונים יונה אחרי יציאת מצרים. ושנה ראשונה של יאשיהו היתה השנה שתחילתה מניסן ג' אלפים רפ"ן (3286), שהרי ניסן של תחילת השנה הישמונה עשרה שלו היה ביובל, שנת ג"א ש"ג (3303). אך עדיין אין אנו יודעים אם היתה תחילת מלכותו בשנת רפ"ו או שהתחיל למלוך בין תשרי לאדר רפ"ז.

ושנה ראשונה של צדקיהו היתה השנה שתחילתה מניסן ג' אלפים שכ"ט (3329), שהרי בחדש אב בשנת אחת עשרה שלו חרב הבית, וזה היה בשנת ג' אלפים של"ט. ועדיין אין אנו יודעים אם היתה תחילת מלכותו בשנת שכ"ט, או בשנת ש"ל בין תשרי ואדר.

ושנות שאר המלכים אפשר למצוא לפי הכתוב בספר מלכים, ובמפרשים שם, אך כל זאת רק באופן משוער, של שנה יותר או פחות, וכן נמצא כתוב בביאור הגר"א בסוף דברי הימים: „כי כמה מלכים שמלכו בחיי אביהם וכמה מהמלכים שעמדו באמצע שנה ומונין השנה לזה ולזה“.

יח. חשבון שמיטות ויובלות בבית שני

בית שני נבנה בכסלו שנה ג' אלפים ת"י (3410), היא שנת שתיים לדריוש, ועזרא עלה בחודש אב בשנה השביעית למלך (וכבר החמיץ ומנו לו מתשרי. ר"ה ג:) נמצא שעלה עזרא בשנת תט"ו.

ובראש השנה תט"ז התחילו למנות, ועשו יובל לסוף חמישים שנה, דהיינו בשנת תס"ה ואח"כ עשו יובלות בשנים תקט"ו, תקס"ה, תרט"ו, תרס"ה, תשט"ו, תשס"ה, תתט"ו, בסך הכל שמונה יובלות. וביובל התשיעי עשו שמיטות: תתכ"ב, תתכ"ט, ושנת ג' אלפים תתל" — שנת החורבן — היתה מוצאי שביעית.

ולפי ר' יהודה התחילו למנות מיד בתחילת בית שני, דהיינו מר"ה ג' אלפים ת"י, שאז עמד הגי וזרום לבנות את הבית, והסכימו לבנותו, ועשו שמיטה בשנת תט"ז, וכן בכל שבע שנים, והיתה שמיטה אחרונה בזמן הבית בשנת תתכ"ט (משנת תט"ז עד תתכ"ט ההפריש 59 × 7), ומוצאי שביעית בשנת ג' אלפים תתל", שנת חורבן בית מקדשנו, שיבנה במהרה בימינו, אמן.

בירור דעתו של הרב יעקב עטלינגר בדין נתוחי מתים

(למאמרו של הרב ד"ר אליעזר ברקוביץ, „סיני“, כרך סט עמ' מה—סו)

הפצי וחשקי להיות לראשונים תלמיד,
לקיים דבריהם ולהעמיד (מהקדמת
הרמב"ן להשגותיו על סה"מ לרמב"ם).

במאמרו „בירור הלכה בדין נתוחי מתים“, ניסה הרב אליעזר ברקוביץ שליט"א בין השאר, לדחות את דעתו של הגאון ר' יעקב עטלינגר ז"ל (להלן: הגר"ע), האוסר בספרו שו"ת „בנין ציון“¹ נתוח מתים אפילו במקרה שיש חולה לפנינו הנזקק לשם ריפואו לנתוח המת. לענ"ד כל דברי הר"א ברקוביץ שליט"א בטעות יסודם, והנני להשיב על טענותיו.

א. הגר"ע ז"ל מבסס את אסורו על הדין „אסור להציל עצמו בממון חברו“². התוס'³ והרא"ש ז"ל⁴, החולקים על רש"י ז"ל שם, סוברים שאסור להציל עצמו בממון חברו דוקא כשאין בדעתו לשלם, אבל אם בדעתו לשלם — מותר. וכן הלכה.⁵ ומאחר דוקא כשאין בדעתו לשלם, אבל אם בדעתו לשלם — אסור לבזותו חברו אלא כשבדעתו לשלם. לפיכך, מת, שאי אפשר לשלם לו⁶, אסור לבזותו ע"י נתוח כדי להציל אדם אחר בקלונו. על זה כותב הר"א ב.: „הבה נראה מה משמעות הדברים שאסור להציל עצמו בממון חברו. ודאי שהכוונה היא שמי שעשה זה הוא גול. האסור הוא אסור גול. אי"כ אפי' אם אדם ניציל עצמו ובדעתו לשלם, האם אפשר לומר שאין כאן אסור גול? הרי אף מי שגזול בכונה להשיב את הגזילה לאחר המעשה עובר על לאו, לא תגזול. ואפי' אם שילם — האם אפשר לומר שלא גול, אף שהלאו הוא ניתק לעשה! וא"כ אין פירוש הדברים שע"י היוב התשלומין האסור הפך היתר. אין שום יחב בין האסור והתשלומין⁷. מה שאסור נשאר אסור ואפי' אם הניצול משלם. אמנם, אף שאסור להציל עצמו בממון חברו ויש בזה משום אסור גול, אין זה שונה מכל שאר איסורים ואינו עומד בפני פקוה נפש. והנה, לאסור גול יש שתי חוליות, היינו מעשה הגזול וחייב השבת הגזילה לאחר המעשה. מכיון שאסור להציל עצמו בממון חברו אם עבר ועשה את זה — הרי גול את חברו, אלא שהאסור נדחה בפני פקוה נפש, אבל מעשה הגזילה קיים,

1 סי' קע.

2 בבא קמא ס, ב. וע' ח' מהר"ץ חיות ז"ל שם.

3 שם, שם, ד"ה מהו.

4 גא שם, פ"ו סי' יב. וכן דעה הראב"ד ז"ל (מוכא בש"מ ב"ק ק"ו, ב), והמאירי ז"ל

ב"ק ס, ב, מהדורו ר"ק שלזינגר, עמ' 184.

4 טוש"ע חו"מ סי' שנט סעי' ד.

5 הגר"ע ז"ל מוכיח שאי אפשר לשלם ליורשיו, ע"ש.

6 ההדגשה שלי.

ומכיון שכן הוא חייב להשיב את הגזילה אשר גזל. אולם אילו היינו אומרים שמותר להציל עצמו בממון חברו או המציל עצמו מה דעביד ברשות קא עביד והמעשה לא היה בכלל גזל וממילא אינו חייב לישלם. עכשיו נפל יסוד טענותיו של בעל „בנין ציון“. שמה בכך שאי אפשר לישלם למת את שויון בויונו — איכ אי אפשר לקיים השבת הגזילה, אבל אסור הגזילה אינו מישתנה ע"י כך, וככל שאר אסורים נדחה מפני פקו"נ,⁷ עכ"ד. וכל זה אינו נכון כלל. כבר כתב הרמב"ן ז"ל⁸ שהעשה של השבת הגזילה מתקן את הלאו יל גזל אף לישעבר, ואחרי שקיים את העשה הריהו כאילו לא עבר על הלאו. (ואין הבדל אם מחזיר את הגזילה עצמה או את תשלומיה, שכבר כתבו ראשונים ואחרונים,⁹ ובכללם הרמב"ן ז"ל,¹⁰ שגם כאשר אין הגזילה בעין, הרי זה לאו הניתק לעשה של תשלומיו). וא"כ, בניגוד לדברי הר"א ב., אם שילם — יש בהחלט לומר שלא גזל; ובניגוד לדבריו, יש יחס הדוק בין האסור לתשלומיו. ואכן כתבו התוס'¹¹ שהמשהה חמץ בפסה ובדעתו לבערו, אינו עובר בכל יראה באותה יהיה. והטעם, שלאו דלא יראה ניתק לעשה, ולפיכך אינו עובר כשימבערו לבסוף. (וכבר כתב המשנה למלך¹² שאין כונת התוס' למלקות, שכן גם כשאין בדעתו לבערו אינו לוקה, שזהו לאו הניתק לעשה). וכונת התוס', כפי שכתב הגאון ר' חיים עוזר גרודונסקי ז"ל¹³ היא שהעשה של תשבתו, מתקן הלאו, ובכהאי גוונא התקון למפרע,¹⁴ מ"מ הא אם לא יתקן הלאו באסורו קאי". וה"מגן אברהם"¹⁵ סובר כן להלכה. אמנם ערעור חזק יצא על דברי התוס' הללו ע"י הגאון בעל „שאגת אריה"¹⁶, אך כבר תורצו קושיותיו שפיר בשו"ת „חלק בנימין"¹⁷. אך יש לברר איכ מדוע אסור לגזול ע"מ לשלם,¹⁸ שכן לפי סברת התוס' הנ"ל אין בזה אסור לכאורה, ואכן

7 ח"י הרמב"ן, ב"מ נו, ב. וב„מלחמות" שם דוחה את דעת הר"ה ז"ל ב„מאור" שם הסובר שתקון הלאו הוא רק לעתיד, ע"ש.

8 רמב"ן, מובא בש"מ ב"מ נו, ב, ר"א"ש ב"מ פ"ב סי' ט. ריטב"א מכות טז, א. ע"ש „מנחת חינוך", מצוה קל, בדעת הרמב"ם, וכ"כ נוב"ת יו"ד סי' עז, בד' הרמב"ם, וע' „אחיעזר", ח"א סי' כא.

9 פסחים כט, ב, סוד"ה רב. לכאורה גמרא ערוכה היא שכשעובר על לאו הגל"ע. ובדעתו לקיים את העשה — אין בידו אסור, ואף אין צורך בתנאי שדורשים תוס' — קיום העשה. שכן הגמ' בחולין (קמא, א) אומרת שבלאו דשלוח הקן, שהיא לאו הנל"ע, אם נטל את האם ע"מ לשלחה לא עבר על הלאו כלל ומוטל עליו רק העשה. וכבר כתב ה"מנחת חינוך" (מצוה תקמה): „זה דבר חדש בהרבה ענינים וצ"ע וזה אריכות גדול לדבר בזה ובאתי כעת רק לעורר". ואכן הגאון רי"פ פרלא ז"ל (בביאורו לסה"מ של רס"ג ז"ל, ל"ת קלו, ח"ב, עמ' 320) כתב שדברי הגמ' הם רק אליבא דר' יהודה שם שאין הלכה כמותו, ובוזה מתורצות קושיות רבות, ע"ש.

10 הלי' חמץ ומצה, פ"א ה"ג.

11 „אחיעזר" ח"ג סי' א.

12 או"ח סי' תמו, סק"ב.

13 סי' פא.

14 סי' טו. 15 טוש"ע חו"מ סי' שנט.

זוהי קושייתו העיקרית של השאג"א. ואיהו נמי מנסה לפרק לה, ומחלק בין לאוין שיש בכצוען קום עשה לבין לאוין שיש בהם שב ואל תעשה. בהשתיית חמץ, שאין בה מעשה, אינו עובר כשדעתו לבער, אבל בלאוין כגון גזל וגניבה, שיש בהם מעשה, עובר אף כשדעתו לתקנם ע"י העשה. אך השאג"א עצמו דוחה חילוק זה, ע"ש. ה, חלק בנימין" מפלפל להוכיח שחלוקו של השאג"א בכל זאת נכון, וה, אחיעזר" 16 מחדש חילוק אחר בין לאו דלא יראה לטאר לאוין, ע"ש, אך כותב בעצמו שלפי ר' יוסי הגלילי בפסחים שם אליבא דהשאג"א, אין תירוץ זה מספיק. (לענ"ד אפשר היה לחלק, עפ"י חלוקו של ה, פני יהושע" 17 בענין אחר, בין לאוין שבעבירתם יש הפקעת ממון חברו לבין לאוין אחרים. בגזל ובגניבה, שיש בהם הפקעת ממון, אסרו חכמים לעבור על הלאו אף כשדעתו לתקנו, שכן יש בכך היזק לאחר, אבל בסתם לאוין אין אסור לעבור ע"מ לקיים את העשה. ולפיכך בשעת סכנה מותר לגזול ע"מ לשלם, כי במקרה כזה לא אסרו חכמים אפי' בלאו שיש בו הפקעת ממון. אך אין זה אלא השערה בעלמא). עכ"פ, ה, חלק בנימין" כותב שכונת התוס' אינה שלכתחילה ללא כל סיבה מותר להשהות חמץ כשדעתו לבערו, אלא מדובר רק במקרה שיש סיבה נכבדה להשהות (ע' מג"א או"ח סי' תמו סק"ב — דוגמה לסיבה מעין זו). וא"כ אין צורך לחלק בין לאו שיש בו מעשה ללאו שאיב"מ, או בין לאו דלא יראה לטאר לאוין, שכל זה אינו כפשוטו לשון התוס' שממנו משמע שכן הדין בכל לאו הנל"ע. ועתה שהסקנו שכונת תוס' רק למקרים שיש בהם סיבה מיוחדת שצריך לעבור על הלאו, יש באמת לומר שכונת תוס' לכל לאו הנל"ע ואין צורך להכנס לדקקים הללו. ובגזל אסור לגזול ע"מ לשלם כשם שאסור להשהות חמץ בפסח שלא לצורך אף כשדעתו לבער. אבל כשיש סיבה ודעתו לבער — אינו עובר בלאו כשמשעה ולבסוף מבער, וה"נ בגזל שכשיש פקו"נ, שלכל הדעות מהוה סיבה נכבדה, אם דעתו לשלם אח"כ — אינו עובר אסור גזל כשמציל עצמו בממון חברו ע"מ לשלם, וממילא אין כאן איסור הנדחה מפני פקו"נ.

פירוש הדברים הוא שהאיסור לעבור על לאו הנל"ע כשדעתו לקיים העשה, הוא רק מדרבנן, ואילו מדאורייתא אין איסור. ואכן כתב הרמב"ם (הל' גנבה פ"א ה"ב): „אסור לגנב כלשהוא דין תורה. ואסור לגנב דרך שחוק או לגנב ע"מ להחזיר או ע"מ לשלם — הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך". וכבר דייק ה, לחם משנה" (שם ה"א) מלשון הרמב"ם ז"ל שבגנבה ע"מ לשלם יש רק אסורא בעלמא מדברי חכמים, בנגוד לגניבה כלשהוא שאסורה מדין תורה. והפסוק שממנו לומדת הגמרא (ב"מ סא, ב) אסור גנבה ע"מ לשלם הוא אסמכתא בעלמא. וכן י"ל בפסוק אשר ממנו נלמד בגמ' (ב"ק ס, ב) אסור גזלה ע"מ להחזיר, שאינו אלא אסמכתא. וכן מורה לשון הרמב"ם ז"ל: „שלא ירגיל עצמו בכך" — משמע שאין בזה אסור תורה, אלא אסור דרבנן שאסרו זאת כדי שלא ירגיל עצמו בכך. שו"ר שב, שדי חמד" (פאת השדה, מערכה הג' ס' ה) מביא בשם ס', „אברהם את ידו" הכותב בשם „קהלת יעקב" לר"י פארדו ז"ל שאסור גנבה ע"מ לשלם אינו

16 ח"ג סי' ג.

17 ב"מ סב, מובא ב, אחיעזר" ח"א סי' כא.

מדאורייתא. וה, אברהם את ידו ציין לדברי ה, לבוש" (חוי"מ סי' שמח סעי' א) ו, עיין יהוסף" (ב"מ סא, ב) שכתבו שגנבה בכה"ג מדאורייתא, וכתב רביה לדברי קהלת יעקב" מהלשון, שלא ירגיל עצמו בכך" כדכתבנו. אך יש להעיר שיטת ה, שיטה מקובצת" שם היא שאין כלל אסור בגנבה ע"מ לשלם, גם מדרבנן ו, מעשים בכל יום שעושים כך". ולעומת זה, שיטת החינוך (מצוה רכד) היא שגם גנבה ע"מ לשלם אסורה מהתורה, כשיטת הלבוש, ועין יהוסף דלעיל. אך כשיטת הרמב"ם ז"ל אליבא דהלח"מ ו, קהלת יעקב" נקטו הטור והשו"ע (ריש סי' שמח) להלכה, שכן העתיקו את לשון הרמב"ם ז"ל שממנה מוכח בבירור שאין אסור זה אלא מדרבנן, וכדלעיל. ונראה שבזה תלויה המחלוקת אם גונב או גוזל ע"מ לשלם מתחייב באונסין, ה, קצות החושן" (שם) מסתפק אם חייב או לא, ונוטה לומר מדיוק דברי הש"מ בשם הריטב"א ז"ל שאינו חייב. ה, דברי חיים" (הל' גנבה ס"א) לר"י אוירבך ז"ל חולק וסובר שמתחייב באונסין, ומביא את החידושים המיוחסים לריטב"א באותו מקום האומרים במפורש שמתחייב. הוא אף מנסה לדחות את ראת הקצוה"ח מהש"מ, אך בזה דבריו דחוקים. ויסוד המחלוקת נראה שהוא נעוץ במחלוקת הראשונים דלעיל אם יש בגנבה ע"מ לשלם אסור דאורייתא או דרבנן. המיוחס לריטב"א ז"ל וה, דברי חיים" סוברים כהחינוך וסיעתו שיש בזה אסור דאורייתא, והריטב"א ז"ל המובא בש"מ והקצוה"ח סוברים כהרמב"ם ז"ל וסיעתו שיש בזה רק אסור דרבנן, ולכן אינו מתחייב בכה"ג באונסין. ה, ערוך השולחן" (חוי"מ סי' שמח סעי' ג) פוסק להלכה שאינו מתחייב באונסין. עכ"פ. להלכה נקטינן כהרמב"ם ז"ל והשו"ע שאין בעבירה על לאו הנל"ע כשבדעתו לקיים העשה אלא אסור דרבנן, שהם אמרו והם אמרו, ואין הפקוד"ג דוחה אלא אסור דרבנן אבל אסור דאורייתא לא הותר לדחות, שכן אסור להציל עצמו בממוץ חברו כשאין בדעתו לשלם.

לפי זה נופלת טענת הר"א ב, שמאחר שגם אם בדעתו לשלם יש בידו אסור הנדחה מפני פקוח נפשות, ה"נ כשאין בדעתו לשלם, שג"כ מותר או לגזול אם יש פקוד"ג, ואין אפשרות לשלם. וברור לפי"ז שכשאין שג"כ מותר או לגזול אם יש פקוד"ג, ואין אפשרות לשלם. וברור לפי"ז שכשאין בדעתו לשלם אין כל היתר להציל עצמו בממוץ חברו או בקלונו, גם כשיש פקוד"ג. ולפיכך צדק הגרי"ע ז"ל בהסתמכו על דין זה, כפי שפירשוהו חוס' והרא"ש ז"ל וכפי שנפסקה הלכה. ולפי רש"י ז"ל, שמדבריו משמע שסובר שאפי' כשבדעתו לשלם אסור להציל עצמו בממוץ חברו — ברור שאין לנתח מת ולבזותו ע"י כך כדי להציל אדם אחר. אלא שהר"א ב, מנסה לפרש דברי רש"י ז"ל באופן אחר, אך עיקר סברתו מסתמכת שוב על הדעה המוטעית שאין קשר בין אסור הגזילה לתשלומין, ולפיכך דבריו נדחים וכדכתיבנא.

ב. מהר"ם שיק ז"ל¹⁸ מביא רביה נגד שיטתו של הגרי"ע ז"ל ממימרתו של רב נחמן אמר שמואל בערכין¹⁹ : „האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת, מביאין

18 שו"ת מהר"ם שיק, סי' שמו.

19 ז, א.

סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין את הולד".²⁰ וכן הלכה²⁰. ומכאן, לכאורה, שהאסור לנוול מת אינו עומד בפני פקוח נפש. אך הגרי"ע ז"ל דוחה ראייה זו מג' טעמים. הראשון הוא ש"נוול המת לא יקרא רק מה שמשקץ ומתעב המת בעיני רואיו ובפרט מה שנקרא נוול גם לגבי החי, אבל להוציא העובר ע"י חתיכת בטנה — מאן לימא לן דזה נוול יקרא אחרי שידוע שע"פ דרכי הרפואה גם בחיים לפעמים נעשה כן... משא"כ לפתוח בטן המת ולנתח בני מעו כאשר צריך לעשות מי שרוצה ללמד ענין החולי — זה ודאי נוול יקרא". על זה משיג הר"א ב. וטוען ש"הנתוח המדעי של זמננו אינו שונה במהותו מהנתוחים שעושים בכל יום בשביל חיים לאין מספר". על טענה זו אין ביכלתי להשיב שכן זוהי טענה מקצועית טהורה. יבואו רופאים יראי שמים ויעידו*²⁰. אך אף אם טעם זה של הגרי"ע ז"ל יפול (ואין זה בטעותו שכן בזמנו ודאי היה המצב כפי שכתב) — שני טעמיו האחרים מספיקים כדי לדחות את הראיה מערכין.

טעמו השני הוא שאדם מוחל בזיונו לגבי יורשיו²¹, ואף אם קריעת הכרס שמיה נוול, הרי האשה מוחלת בזיונה לגבי העובר ולפיכך התירו לקרוע את כריסה. אבל בנתוח מת, הרי זה לטובת אדם ור למנותח ואין הוא מוחל על קלונו. על טעם זה כותב הר"א ב. : „וטעמו השני עוד יותר קלוש (!) במחכ"ת. אין לדמות בזיון המת ע"י נוולו לאותו הדין במותר המת ליורשיו. שהרי שם הבזיון הוא במה שגבו מעות בשביל קבורתו. הבזיון הוא אישי, מיוחד לאותו המת, והוא יכול למחול על בזיונו האישי; אבל בזיון של נוול הוא בזיון כללי, כמו שכתב הרמב"ן (תורת האדם, שער הקבורה) : „בזיונא דכולהו חיי" (מובא בטו"ד ס"י שמח). אם יכול האדם למחול על בזיונו הפרטי, ודאי שאינו יכול למחול על בזיונו של כל החי". עכ"ד. החילוק של הר"א ב. בין הבזיון הפרטי אישי שיש במותר המת ליורשיו, לבין הבזיון הכללי של כולא חיי במקרה של נוול, עפ"י הרמב"ן — אינו נראה כלל. הבזיון שקורא לו הרמב"ן ז"ל בזיונא דכולא חיי הוא במקרה שאין בכלל קבורה, וכלשון הרמב"ן ז"ל שם : „שאפילו במת בעלמא דלית ליה קוברין ואמר דלא תקברוהו אין שומעין לו, דבזיונא דכולא חיי קאמרינן ולא משום בני משפחה בלחוד". ורק אז, כשאין קבורה שייך בזיונא דכולא חיי, „שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע" כלשון רש"י ז"ל²². אבל בנתוח מתים המנותח נקבר, וכלשון הר"א ב. בסוף מאמרו : „כל הטיפול באברים ובבשר צריך להיות ביראת הכבוד ואחר הנתוח הכל יעשה כשורה ע"פ ההלכה". וא"כ נוול המנותח הוא נוול אישי בדיוק כמו בזיונו של המת במותר המת ליורשיו, ולפיכך ראיתו של הגרי"ע ז"ל נכונה וברורה.

טעמו השלישי של הגרי"ע ז"ל הוא שאף אם קריעת הכרס היא נוול, ואף

²⁰ טוש"ע או"ח סי' של סעי' ה.

²⁰ אמנם תיאורים של ניתוח מוות למעשה משאירים מקום רב לפקפק בדבר (המערכת).

²¹ שו"ע יו"ד סי' שנו : „מת שלא היה לי צרכי קבורה וגבו לו והותירו, אם כשגבו יחדו לצרכי זה המת — יתנו ליורשיו", ומשום ש"אחיל ליה זילתא ליורשיו" (לשון

הש"ך שם).

²² סנהדרין מו, ב, ד"ה משום.

אם אין האם מוחלת את ביוונה לטובת הולד — הרי כתבו התוס' ²³ שאם מתה האם, ההורג את העובר חייב, משום שהוא חי וכמונח בקופסא דמי, ודלת נעולה בפניו ²⁴. ולכן האם המתה כאילר תופסת את החי ואינה מניחה לו לצאת ולפיכך תתנוול, אבל לנוול מת בשביל אדם שאין לו כל נגיעה אליו, ואין המת, „אחראי“ למותו הצפוי — אין היתר. על כך כותב הר"א ב. : „גם טעמו השלישי יש לדחות. כי מה שנאמר בתוס' נדה שם שהולד הוא כמונח בקופסא, נאמר רק כדי להסביר איך הולד נקרא חי אף שעדין לא יצא לאויר העולם ואסור להורגו; אבל להסיק מכאן שא"כ האשה המתה היא שתופסת את הולד בקופסא ואינה מניחה לו לצאת ומכיון שכן יש לולד תביעה על אמו — אי אפשר, כי מה חטאה אשה עלובה זו שמתה מחמת צערה? מזה לא נמצא כלום לא בדברי התוס' ולא ברמב"ן או במ"א“ עכ"ד. ואין דבריו נראים. שהרי יש לנו הלכה מפורשת ²⁵ שאם האשה מקשה לילד הורגים את העובר כדי להציל את האשה. ולפי סברתו של הר"א ב. היה לנו לומר: וכי מה חטא תינוק עלוב זה שנהרגו בגלל אמו! ואם תאמר שהעובר איננו נפש, ולכן ההיתר, כפי שמסבירים רבותינו הראשונים ז"ל ²⁶ דין זה, מ"מ יש אסור להרג עובר ²⁷, ובן נח חייב על הריגתו ²⁸, ומחללים את השבת בשבילו לדעת כמה ראשונים ²⁹, ולפיכך לא היינו הורגים את העובר אילולא היה הוא הגורם למות אמו. וכדכתב הרמב"ם ז"ל ³⁰: „העובר שהיא מקשה לילד מותר לחתור העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להרגה“ ³¹. וה"נ בנידון דידך, שהאם היא הגורמת היחידה למותו הצפוי של העובר ולפיכך יש לנוולה כדי להצילו, כשם שמצוה ³² לחתור העובר. אבל מת רגיל, שאינו הגורם למותו הצפוי של החולה אשר למענו יש צורך לנתח, ואין לו כל קשר עמו — אין כל היתר לנתחו. וכפי שכתב ר' צבי בנימין אורבך ז"ל ³³: „ולפי"ן כי היכא דאמרינן באהלות חותכין העובר אבר אבר להציל אמו דרודף הוא כמ"ש

23 נדה מד, א, ד"ה איהו.

24 הרמב"ן נדה שם, מובא במג"א סי' של ס"ק טו.

25 שו"ע חו"מ סי' תכה סע' ב, עפ"י משנת אהלות ספ"ו.

26 רש"י סנהדרין עב, ב, ד"ה יצא; רמ"ה סנהדרין שם; מאירי סנהדרין שם, מהדו"ר"א סופר, ירושלים תשכ"ה, עמ' 270.

27 תוס' סנהדרין נט, א, ד"ה ליכא, תוס' חולין לג, א, ד"ה אחד; נוב"ת חו"מ סי' נט. למקור האסור ע' שו"ת מהרי"ט ח"א סי' צו, „צפנת פענח“ סי' ס, „שאלת יעב"ץ“ סי' מג.

28 סנהדרין נו, ב, רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ד; שו"ת „חוות יאיר“ סי' לא.

29 ע' ח'י רבנו חיים הלוי ז"ל, על הרמב"ם הל' רוצח פ"א ה"ט.

30 הל' רוצח שם, וכן לשון המחבר.

31 ואין הכוונה רודף ממש, כפי שמוכח מסוגית סנה' (עב. ב) וכפי שבארו דעת הרמב"ם ז"ל הגו"ב, ה, חוות יאיר"ה והגר"ח סולובייצ'יק ז"ל הג"ל.

32 תוס' סנהדרין נט, א, ד"ה ליכא.

33 „נחל אשכול“, חלק שני, הלכות מילה ס"ק ט, עמ' 117. אמנם רצב"א ז"ל שם חולק על דעת הרב קאפיל הלוי במברגר ז"ל אשר סובר כגר"ע ז"ל.

הרמב"ם פ"א דרוצח ה"ט, ה"נ היכא דמת מעכב הוי מלחיות כגון שנועל דלת בפניו — פשיטא דשרי לסלקו דרודף הוא, אבל היכא שהמת אינו עושה מאומה, מהיכי תיתי לינווליה? ולפיכך הילוקו של הגר"ע ז"ל בין הדין בגמ' ערכין לנידון דידן מחזור וברור. ומקשה עליו עוד הר"א ב.: „זאת ועוד, סברא זו שהולד הוא כמונה בקופסא אינו דבר ברור ומוחלט ואפי' אליבא דתוס'. ראה דבריהם שם בד"ה איהו: „ומיהו אפשר דדוקא היכא דאמו חיה לא מיהייב ההורגו עד שיצא ראשו, שתלוי קצת בחיות אמו אבל היכא דמתה, חייב, משום דכמונה בקופסא דמי". והם משיבים: „וא"ת, אם תמצי לומר דמותר להורגו בבטן אפי' מתה אמו ולא הוה כמונה בקופסא...". הרי שסברא זו של מונה בקופסא נאמרה בתור השערה, שאפשר לומר כך. ואף שהרמב"ן סובר כן להלכה, מ"מ במחלוקת נשנה הלכה זו, עכ"ד. והנה, מלבד מה שהרמב"ן סובר כן להלכה, הרי גם בתוס' אין סברא זו השערה כלל. שכן מה שאומרים תוס', „אפי"ר ו, „אם תמצי לומר" וכו' — מוסב על ההשערה שבמציאות של מונה בקופסא אף ישראל מתחייב על הריגת העובר, אבל הסברא עצמה של מונה בקופסא, או של נעילת דלת מצד האם (וכמילא „אחריותה" לגבי מותו הצפוי של הולד) — סברא זו אינה כלל השערה. סברא זו הכרחית לא רק כדי להסביר את היתר נוול האם. אלא, בעיקר, כדי ליישב את דינו של ר"ג א"ש שממנו משמע שמהללים שבת על עובר, עם דעת התוס', כפי שהבינה הנצי"ב ז"ל וי, שאין מהללים שבת על עובר.

ומקשה עוד הר"א ב.: „והנה אותו המאמר של ר"ג א"ש: „האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת", מקשה עליו הגמרא: „פשיטא, מאי עביד? ... ומיני: „לא נצרכה, להביא סכין דרך ר"ה". מוכח, שהחידוש הוא דוקא בשבת אבל בחול ההיתר פשוט כ"כ שאין צריך להיאמר. אמנם לפי בעל „בנין ציון" יש חידוש גדול בדינו של ר"ג א"ש, ואפי' בחול. המתיר להוציא את הולד משום דהוה כאילו מונה בקופסא. והכי הוה ליה לר"ג למימר: „האשה שישבה על המשבר ומתה, מביאין סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין את הולד ואפי' בשבת", עכ"ד. וגם לזה אין יסוד. שאלת הגמ' היא: „פשיטא מאי עביד מחתך בבשר בעלמא יי הוא? ומפרש רש"י ז"ל: „ואין חיוב אלא בחובל בחי דמוציא דם". ומכאן ששאלת הגמ' „פשיטא" מוסבת על הדין, „האשה שישבה... בשבת", ועל זה הגמ' שואלת: והרי מצד הלכות שבת אין כל איסור בקריעת כריסה, שכן מחתך בבשר בעלמא הוא, ומה החידוש? והתלמוד לא נחית שם כלל לדין קריעת כריסה בחול. ומוסיף להקשות הר"א ב.: „ותמה אני על בעל „בנין ציון" איך עלה על דעתו לומר שטעם ההיתר משום שהולד הוא כמונה בקופסא. הרי בתוס' שם נאמר שאפי' למי שסבר דמותר להרוג את הולד בבטן האם שמתה ולא הוה כמונה בקופסא, מ"מ מותר לקרוע את הכרס ומחללין את השבת על הולד מטעם דינו של גוסס, ע"ש. הרי לך בפירושו. שנוול המת נדחה בפני פקוח נפש ואין זה תלוי כלל אם יש לולד תביעה על אמו שהיא כנועלת את הדלת בפניו", עכ"ד. וגם ראיתו זו מתוס' נפרכת, שכן תוס' מקשים אך ורק מדוע מחללים את השבת על העובר אם אין

34 „העמק שאלה", שאילתא קסו, אות יו.

35 בעלמא — גירסת רש"י ז"ל שם.

חיוב על הריגתו³⁶, ולא מקשים כלל על קריעת הכרס. וזו לשונם: „... אמאי מהללים עליו את השבת שמביאין סכין דרך ר"ה לקרוע האם?“, ולא נאמר כלום על איסור הנוול, שהוא אכן מעכב במקרה שאין לולד תביעה על אמו. ומאחר שכפי שכתבנו, אין הסברא עצמה של מונח בקופסא השערה, אלא רק ההתחייבות בהריגת העובר היא השערה, מובן מדוע אין תוס' מקשים אך אפשר לקרוע את כריסה אם אין הוא כמונח בקופסא. וכבר כתב הנצי"ב ז"ל שם שכונת תירוץ התוס' היא שמאחר שרוב העוברים מתים במיתת האם, ואלה שמתים אינם כמונחים בקופסא, ורק המיעוט הוא כמונח בקופסא, אע"פ שאין ההורג מתחייב מחללים את השבת על העובר, כמו גוססים שרובם מתים ואעפ"כ מחללים עליהם את השבת. ומכאן שגם לפי תירוץ התוס' נשאר הסברא של כמונח בקופסא קימת, ורק הודות לסברא זו מחללים את השבת על העובר, וכן מותר לקרוע את כרס האם. משא"כ בשעה שאין לחי תביעה על המת — שאין לנתוחו כל היתר.

מכתבים למערכת

למנהג הקפת הבימה ונישואין בין כסה לעשור

ב„המעין“ תשרי תשל"ג תמה הרב הגאון ר' קלמן כהנא שליט"א אודות המנהג בשעת הקפות ההושענות לומר אני והו הושיעה נא כרבי יהודה ולא כרבנן שס"ל לומר אנא ה' הושיעה נא אנא הצליחה נא. והנה כבר מוזמן תמהתי על זה וכתבתי ושם כתבתי דאמנם יש לומר תיבות אלו בשעת ההקפה, והדבר מבואר כמעט להדיא ברמב"ם פ"ז מהל' לולב הלכה כ"ג, שלאחר שכתב שם דהיו מקיפין המזבח ואומרים אנא וכו' כתב דמקיפין בביהכ"ס כדרך שהיו מקיפין את המזבח, ומשמע מדבריו דגם האמירה אומרים כדרך שאמרו בביהמ"ק. זאחר שכתבתי את זה שם ראיתי שגם הגר"ב בנימוקיו שהדפסו בסידור אוצר התפילות תמה ג"כ ככל הנ"ל. והם הם דבריו שכתב ביש סדר למשנה שאותם ציטט הרב הגאון הנ"ל. וכן בביכורי יעקב דיבר מזה ג"כ. ושוב מצאתי במאמר לשכת החשאים מאת הגאון האדר"ת, שנדפס בקובץ כנסת הגדולה ורשא תרנ"א ספר ג' ע' 61 והודפס על ידי מחדש באחד מגליונות אפריון, שתמה ג"כ ככל הנ"ל וסיים דנראה דצריך לומר כן בשעת ההקפה. על כן הנהגתי במנין הותיקין שלנו כדעת האדר"ת לומר אנא ה' וכו' בשעת הקפת התיבה לפני התחלת פיוט ההושענות.

בקשר לנישואין בעשיית, שדן בזה הרה"ג במאמרו הנ"ל, הדברים פשוטים שכונת המט"א והקצשו"ע הוא על כל עשיית. אך כבר צטט הרה"ג הנ"ל מדברי הרה"ג ר' עזריאל הילדסהיימר זצ"ל שכתב דבמדינתנו אין נוהגים בזה כלל.

36 כצ"ל, ולא שמוטר להרגו כפי שכתוב בתוס', שכן ברור שבכל מצב אסור להרוג עובר. השאלה היא רק על הפטור או החיוב בהריגתו (שו"ת „חוות יאיר“ סי' לא, הגהות הריעב"ץ ז"ל על גדה שם).

והכוונה על מדינות אשכנז גופא. דברי הרה"ג רעז"ל זצ"ל מובאים ג"כ בקצשו"ע הנקרא דרכי נועם שיצא בהנובר, בהגה מתחת לגליון, ושם כמדומני הוא כותב שאחד מרבני אשכנז המפורסמים נשא בעצמו אשה בעשי"ת. ובשו"ת צ"ץ אליעזר ח"ז ע' רמ"ח לידידו הרב הגאון ר' אליעזר יהודה ולדינברג שליט"א הובאו ג"כ דברים אלו וגם משו"ת מלמד להועיל.

בקשר למאמרו של ידידי הרה"ג ר' אפרים גרינבלט שליט"א אם לומר מזמור שיר ליום השבת בהושענא רבא. המנהג הפשוט בקרב מתפללי נוסח אשכנז מקרב קהילות הפרושים באר"י וכנראה פשוט גם בחו"ל, לומר מזמור זה בהושענא רבא.

שריה דבליצקי

1. ר' ישעי' פיק ברלין לא בא לערער על המנהג של אמירת „אני והו הושיעה נא" בהקפות בסוכות. הוא רק חיפש נימוק למנהג זה, היות ולדבריו המנהג מעוגן יפה במקורות. הרי"ב אינו מסתמך על מנהגנו גרידא. הזכותיו מבוססות על דלהלן:

א. הלבוש באו"ח סי' תר"ס כותב: ונהגין להקיף... ואומרים אני והו הושיעה

גא.

ב. הפיטן קבע נוסח זה בשני פיוטים (ואי"ה להלן נעמוד עליהם עוד).

ג. הטור או"ח תר"ס מביא המשנה כלשונוה, מחלוקת ת"ק ור' יהודה, בלי להכריע.

מתוך כך חיפש רי"ב הנמקה למנהגנו, וכן בעל ביכורי יעקב חיפש לו הנמקה, ובעקבותיהם הרשיתי לי, אני הצעיר, להעיר הערת, ויורשה לי כעת להוסיף.

הגרי"ב מביא שתי פסקאות מפיוטים אשר נעמוד כעת עליהם.

א. בפיוט הושע נא של סוכות נאמר: „כהושעת יקב מחצביך סובבים ברעננה, רוננים אני והו הושיעה נא". ופירושו — כמו שהושעת סובבים בענפי ערבה את יקב מחצביך (שהוא כנוי למזבח), הקוראים אני והו הושיעה נא. לפי זה הרי בסיבוב המזבח אמרו: אני והו. פיוט זה מחברו הוא ר' מנחם ב"ר מכיר, מחכמי אשכנז, בן דודו של ר' יצחק ב"ר יהודה רבו של רש"י.

ב. בפיוט יום שני של סוכות בברכת מחיה מתים בשחרית נאמר: המזבח בכפות ובערבות, באתי לסובבנהו בשיחות ערבות, אני והו הושיעה נא בניב להרבות (כך הנוסח במחזור רוו"ה בשנוי מה מהמובא ע"י הגרי"ב). פיוט זה הנו קטע מפיוט מקיף שתתום בו ר' אליעזר ב"ר קליר.

הנהגה לדעת הפיטנים האמירה היא „אני והו", ולא עוד אלא שמיחסים אותה להקפות המזבח. ושם הרי ודאי קובעים כללי הלכה שההלכה כת"ק (מלבד דעתו של ר' צמח גאון שהגרי"ב חשבה לדחוייה).

אמנם בקשר לפיוטים כבר נאמר, כי הפיטנים לא הקפידו תמיד שיהיו דבריהם כהלכה. (ע' תוס' ד"ה דכולי עלמא יומא ח' ע"א, וע' גם תוד"ה ורגלי חגיגה י"ג ע"א בקשר לדרכו של ר"א הקליר¹).

1 בכלל זה משחמש הרוו"ה בפירושו ל„עבודה" של יוה"כ. שם הוזכרו הפיסות שהיו

עלינו לציין כי בכל הסידורים שראינו הנוסח הוא „אני והו” וכך כתוב באנציקלופדיה תלמודית (עין הושענות) שכך הוא בכל הסידורים². אמנם שם כתוב שאומרים גם אני והו — ול„גם” זה לא מצאתי הוכחות. אמנם בהלכות ר’ יצחק גיאת (ח”א עמ’ קט”ו) נאמר בשם ר’ סעדיה גאון „ואומר הושיעה נא והן (אומרים) הושיעה נא ואחר כך אומר אני והו הושיעה נא ועונין כן”. ולפי זה היה אפשר לפרש „ואומר הושיעה נא” שכוונתו שאומר אנא ה’ הושיעה נא, ולפי זה אומרים שתי הנוסחאות. אך בהגהות שבסוף ח”ב כבר תיקן ע”פ כתב היד שצ”ל: „ואומר הושענא והן אומרים הושיעה נא ואח”כ אומר אני והו הושיעה נא ועונין כן”. ולפי זה האמירה היא „הושענא” ותשובתו „הושיעה נא”, לעומת „אני והו הושיעה נא” שכתב על זה „ועונין כן”. לפי זה מקור האמירה שלנו בהררי קודש ואין לפקפק בה. אך יש צורך להסבירה.

2. בעל קיצוע”ש מדבר מפורשת על גישואין בעשי”ת. אלא שראיתי מי שפירש דברי „מטה אפרים”, שהם יסוד דבריו של בעל קיצוע”ש, שכוונתו רק לצום גדלי’ ודחה דברי בעל קיצוע”ש כלא היו. — לכן הבאתי סמוכין לכך, שהמנהג לא לעשות גישואין הוזכר בעוד ספרים. דברי ר”ע הילדסהיימר בשו”ת שלו עמ’ קנז—קנח הנם העתק מדברים שהעיר בשול”י ספר „דרכי נועם”. והוזכר הדבר כבר במלמד להועיל אה”ע סי’ א’. ר”ע הזכיר שם את הרב הצדיק אבדק”ק גאטהענבורג שגשואיו היו בעשי”ת. וכן הזכיר הרצ”ה ב„מלמד להועיל” שגשואין שלו היו בעשי”ת בהסכמת רבה של וירצבורג וצ”ל.

קלמן כהנא

במקדש בעבודת יוה”כ. והנה בעל המאור (ברישי יומא) כבר הקשה על הפיטן שביוה”כ לדעתו לא היו הפיסות בכלל. והרמב”ן במלחמות חיפש ומצא ארבע פיסות שיוחדו ליוה”כ וביניהם האחרון פיס אליבא דמ”ד שאברי שבת קרובין ביוה”כ. והנה דעה זו אינה כהלכה. הרי שגם הרמב”ן סבר שהפיטנים קבעו דברים בפיוטיהם שלא כהלכה. וע’ תו”ט שם שרוצה גם פיס רביעי זה לפרש בדרך אחרת ואליבא דהלכתה, וע’ מש”כ היעב”ץ בלחם שמים נגד זה. והנה הרו”ה כותב, שאין לתמוה על הפיטן אם לפעמים לא מסכים אליבא דהלכתה, שרצה בזה להסביר שהפיטן הזכיר פיסות ביוה”כ אף שהעבודה כולה נעשית בידי כהן גדול, ולא בא פיסות ביום זה. אך אין זה מעלה ארוכה לקושיית הרו”ה שאין הוא מקשה על כך שהדבר לא אליבא דהלכתה, אלא שבכלל אין כל מקום לפיסות לשום דעה. והנו מאשים את הפיטן באי הבנת המשנה וטעות בפירושה.

2 אין אנו נכנסים כאן לשאלת ההבדל בין הנוסח „אני והו” ו„אני והוא” — וכתב לי חוקר הסידור והפיוטים ד”ר דניאל גולדשמידט נ”י: לא מצאתי באף כתב יד אחד של ימי הביניים את הגרסה „אנא ה’ הושיעה נא” בשעת ההושענות.

על „אזלת יד כלפי בוגרי החינוך הדתי“

המאמר בכותרת זו כבר נתן מקום לכמה הערות, המכתב השני בגליון תשרי תשל"ג העמיד אותי על הצורך להעיר.

יש מקום להגיב על כמה נקודות בתחילת המאמר: על מעמד חוקי האישות, מעמד השבת, מצב הכשרות במדינה ועוד: „השאלה אם היהדות הנאמנה מסוגלת להציג רבנים נאמנים אחרים לתפקיד זה“ (רב ראשי). באחרונה — כבר בזמן הופעת המאמר — קבלנו שעורים מאלפים בכל אלה, אם אמנם השעורים שנתנו אח"כ היו עוד יותר מאלפים.

המאמר נכתב מתוך שני סוגי מבט: עין טובה ל„טובות“ המדינה כלפי שומרי תורה, עין פחות טובה לפעלם של שומרי תורה. נעיין נא במאמר הרב קצנבלויגן זצ"ל באותו גליון ע' 3, 4, ונראה שמבטו לטובות המדינה כלפינו הוא אחר. ומאז אכשור דרי ?

„אין היהדות הדתית מצליחה להגדיל את הנציגות הדתית בכנסת“.

האם שכחנו שהעליות, החל בילדי טהרן עד היום, הורחקו בזרוע רשע מתורה ומצוות? בידי מי נמצאת עלית הנוער רובה ככולה, בידי מי נמצא משרד הקליטה? מתוך המפלגות האשמות בחטיפת ילדים מחיק הוריהם לבזה מתורה ומצוות, האשמות בהעברה על הדת בסיטונות גם של מבוגרים מודים היום בפה מלא, שפשעים אלה נעשו כדי שח"ו הנציגות הדתית בכנסת לא תגדל.

והנה הערתי העקרית: מר עמנואל דורש פעילות עבור הנוער המתבגר, שעזב את ביה"ס, שעזב את הישיבה, המשרת בצה"ל, הלומד באוניברסיטה — ואין כוחות ראויים למטרה זו, ואין יחס ראוי לנוער זה. מר עמנואל מדבר על הקשר בין עולם הישיבות לעולם האקדמאי הקיים באמריקה ואשר אינו קיים בארץ, „עולם לומדי התורה לחוד — ועולם העוסקים בישובו של עולם לחוד“. זה עכ"פ ניסוח לא מוצלח.

„מאי בנאין? אמר ר' יוחנן: תלמידי חכמים העוסקים בבנינו של עולם כל ימיהם“ (שבת קי"ד).

„אין זה נובע מתוך רצון רע“ (!?). „ראו רבנים הכרח לא להכיר בצורה אחרת של חיים דתיים ואף ישנם שקבלו את האחריות לכך“, „רבנים“ עלומי השם ונטולי הערך? ! תיתי למר עמנואל שהוא נוקב בשמו של הרב דסלר זצ"ל — וכל המוסיף על תאור גדולתו רק גורע — גם האישי, שהיו והם תמימי דעה אתו ידועים, אלה אשר כבר אינם אתנו פה ולהבחל"ף אלה אשר אתנו פה, והם ראשי הישיבות ומשפיעיהן — ללא יוצא מן הכלל או כמעט ללא יוצא מן הכלל. על דעת „רבנים“ אלה עוברים לסדר היום!

מר עמנואל נתן — ברצון או שלא ברצון — אור ירוק ל„מכתב למערכת“ בגליון תשרי תשל"ג: „מוסדות תורניים וסיקולריים גם יחד... גישה רוולוציונרית... התנגדות תקום... אין להתע“.

סיגנון המכתב אינו מפתיע. כך חושבים, מדברים, כותבים היום מניחי תפילין רבים: „מאי אהנו לן רבנן“ וכו' (סנהדרין צ"ט). אם מדובר שם על היתר עורב

ואיסור יוגה, ואם היום מדובר על היתר פסולי חיתון או... על דרכי חינוך והלכות מדינה, הכל הוא קו אחד. ידוע לי שהטובים המדברים כך — שמא ללא מחשבה — לא ירצו ללכת ח"ו בקו זה בעקביות, השאלה העקרונית: „רבנים” הם „בודקי ריאות” או מורי דרך בהליכות עולם?

מניחי תפילין „הבלתי נרתעים” — ואינני חושב שבעל המכתב ירצה להמנות עליהם — הם ה„דתיים” המסיתים לגיוס בנות, לגיוס בני הישיבות וכו' וכו'. לולא אלה, המפלגות האנטי דתיות לא היו מצרות את צעדינו כפי שאנו „זוכים” היום.

אלו הן המסקנות, מתוך דברי המכתב, איצר הכותב לא ירצה בהן. אמרת כבר: שלמאמר כמו שהוא לא קל היה לשתוק, בא המכתב הנ"ל והראה את התוצאות. בעיות המאמר קימות ועומדות, על ראייתן בכמה נקודות אולי יש להתוכח. אבל בגישה זו כלפי גדולי התורה ודאי לא נושע.

מאיר קובר

נתייעץ יחדיו מה לעשות לבלתי נפול בנינו בצאתם מבית חנוכס במכמורת תענועי הזמן. הלא על זה ידוה לבנו, בנינו מגודלים בנעוריהם על ברכי האמונה הקדושה, בצאתם למסחר או למלאכה בכל מקום מדרך כף רגליהם ימצאו אורב הזמן לנפשותם יארב להטות רגליהם מני דרך. ועתה נבואה יחדיו בברית לתת עינינו ולבנו על זה, לחזק איש את רעהו וכלנו יחדיו, להרוס מכשול מדרך טל ילדותינו למען יבואו למלאכה, מסחר וקנין חכמה ומדע מבלי נטות מדרכי התורה. הלא אם נתון נתן נפשינו על זה. ייעצנו אלקים ותתקיים תורתו בידינו.

הרב שמשון רפאל הירש: גילוי דעת, עמך, ז' דחנוכה תר"ה

המשתתפים בגליון הזה:

הרב שמעון וייזר, בית מדרש גבוה להלכה, שעלבים, ד"נ נחל אילון.

הרב שלמה זלמן אויערבך, שכונת שערי חסד, ירושלים.

הרב קלמן כהנא, קברן חפץ חיים.

הרב יהודה קופרמן, רח' שערי תורה 7, בית וגן, ירושלים.

הרב צבי בנימין אויערבך, רח' סמולנסקין 5, תל-אביב.

רפאל אויערבך, רח' עזרת תורה 6, תל ארזה, ירושלים.

הרב חנוך זונדל גרוסברג, רח' כובשי קטמון 1, ירושלים.

שלמה במברגר, רח' צפניה 49, ירושלים.

דוד הנשקף, רח' סמולנסקין 7 א, חיפה.

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים