

# המענין

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

## בתוכן

- 1 תכנית יסוד לחוקה במדינה היהודית / ד"ר יצחק ברויאר ז"ל
  - 5 על הקמת המדינה (דברי לקט) . . . . .
  - 9 המאבק האחרון על הכשרות בק"ק המבורג / ד"ר יונה כהן
  - 13 תוכחה מגולה ואהבה מסותרת (מאמר ב') / הרב יהודה קופרמן
  - 26 על הוראת פרשנות חז"ל למקרא / יונה עמנואל . . . . .
  - 41 שיעור של יד סולדת / פרופ' זאב לב . . . . .
  - 47 השביעית והביכורים / הרב קלמן כהנא . . . . .
  - 59 רבי שמעון מירוסלב / מאיר וונדר . . . . .
  - 68 איסור הליכה בהר הבית במגעלים / הרב חנוך זונדל גרוסברג
  - 69 מכתבים למערכת: סעודת בת מצוה . . . . .
- \*
- 71 עזר אור — חידושי לשון (מתוך כ"י) / הרב יעקב עמדין זצ"ל

בס"ד ירושלים ת"ש ניסן תשל"ג . כרך י"ג גליון ג . המחיר — 3 ל"י  
 מגוי שנתי: בישראל — 10 ל"י בחוץ לארץ — \$ 4

ד"ר יצחק ברויאר ז"ל

## תכנית יסוד לחוקה במדינה היהודית \*

### פרק ראשון

### עקרונות

1. התורה היא משפטו של העם הישראלי.
2. אם תהיה אוטונומיה לציבור הישראלי, תחול מאליה גם למעשה על ציבור זה התורה בתור המשפט הקיים של העם הישראלי, בתוך גבולות הנקבעים רק עפ"י התורה עצמה.
3. חוקף התורה בתור משפט העם הישראלי הוא בלתי תלוי בהסכמת בני העם הישראלי וציבור ישראלי.
4. תוקף התורה בתור משפט העם הישראלי חל על כל גילויי-החיים שבציבור הישראלי.
5. לפיכך צריך הציבור העברי בארץ ישראל, במדה שניתנת לו אוטונומיה, ואצ"ל אם יקבל צורה מדינית, לסור למשמעת התורה כמשפט הקיים של העם הישראלי, בכל מעשיו, הן בחקיקה, הן בכלכלה המשפט, הן בכל שטח המשטר.
6. מחובת כל היהודים בארץ ישראל, במידה שמודים הם בעקרונות מ-1 עד 5, ללחום בחזית מאוחדת וקבועה, לתורה כמשפט המחייב את העם הישראלי.
7. כדי שענינו של מאבק זה לא יהיה רק מליצה בלבד, נחוץ לעבד ללא-איחור הצעת תקנון, שיכיל לכה"פ:
  - א. את סדורי הארגון של הציבור היהודי לפי משפט התורה ורוחה.
  - ב. את נושא הכת-המחוקק וגבולות סמכותו.
  - ג. עקרונות סדור כלכלה המשפט.
  - ד. עקרונות משפט הזרים.
  - ה. עקרונות שמירת השבת בכל חיי הציבור.
8. יש לעבד הצעות מפורטות לכל שטח המשפט הציבורי והפרטי על יסוד משפט התורה.

\* לכבוד יובל הכ"ה להקמת מדינת ישראל, אנו מפרסמים כאן תכנית יסוד לחוקה במדינה יהודית שהכין ד"ר יצחק ברויאר ז"ל בשנת תרצ"ח לרגל הדיונים בועדת פיל על הקמת מדינה יהודית עצמאית בחלק של ארץ ישראל ולרגל המו"מ שהתנהל אז בלונדון בין רבי יעקב רוזנהיים ז"ל והרב מאיר ברלין ז"ל בהשתתפות הרב י"א הרצוג ז"ל על הקמת חזית דתית מאוחדת. המאמר נדפס בקובץ "יבנה" ד' (תש"ט).

בתכנית ישנו נקודות מעניינות, כגון אחריות הרבנות הראשית לחינוך התורתי. הקמת חזית דתית מאוחדת היתה נראית או כתנאי ראשון לכל מאבק ציבורי למען מדינה יהודית דתית. הדברים אקטואליים כיום כתיבתם. לו זכינו — היינו אנו ראויים לכך!

9. מעשי הציבור העברי שיש בהם משום הפרת משמעת התורה הם בלתי חוקיים. החזית המאוחדת של החרדים אינה רשאית להשלים עם אי-חוקיות כזו. אולם מאידך היא אינה רשאית לותר על חלקה ומקומה בציבור העברי האוטונומי, אם אוטונומיה זו יש לה כח כפיה. אדרבא, מתוכתה הוא ללחום בלי הרף להגשמת משמעת התורה במלואה בתוך הציבור העברי.

10. אין לדרוש איפוא הפרדה בין מדינה ודת בציבור העברי בא"י אלא אם כן יתברר, כי באין הפרדה בין מדינה ודת לא תהיה לחרדים האפשרות לפתח חיי-ציבור חרדיים אפילו בינם ובין עצמם.

11. מאבקה של החזית המאוחדת החרדית לחוקיות הציבור העברי בא"י הוא מלחמה לזמן מרובה. זוהי מלחמת-תרבות, שצריכה להיעשות לא בזרוע, כי אם באמצעי תעמולה נפשית.

בפרק הבא ינוסחו דרישות החזית החרדית המאוחדת, שהגשמתן אינה יכולה להיות נושא למלחמה בתוך הציבור העברי, כי הן תנאי מוקדם לעיצוב הציבור העברי.

## פרק שני

### סעיף א': משפט אישי והמשפחה

1. בציבור העברי רשאי להחשב יהודי רק מי שהוא יהודי עפ"י משפט התורה.
2. כל יהודי חייב להיות נימול עפ"י משפט התורה.
3. משפט התורה חל על קדושין וגרושין בין יהודים, הן לתנאיהן הן לאופן בצוען.
4. בכל ישוב יהודי יש לקיים מקואות, כפי הצורך, עפ"י משפט התורה.

### סעיף ב': שבת

1. על כל מוסדות הציבור העברי לשמור, בעבודתם הרשמית, את השבת עפ"י משפט התורה.
2. חלול שבת בפרהסיא אסור באזהרת עונש.

### סעיף ג': שחיטה

1. בתחומי הציבור העברי אסור להמית בהמות לצרכי אוכל ליהודים, אלא אם כן ע"י שחיטה עפ"י משפט התורה.
2. בתחומי הציבור העברי אסורה באזהרת עונש הפצת נבלה וטריפה ע"י יהודים ולצרכי היהודים.

### סעיף ד': מיניסטריזן התורה

1. יוקם מיניסטריזן תורה, המורכב ממיניסטר, מזכיר והפקידים הדרושים.
2. המיניסטר, המזכיר והפקידים צריכים להיות ידועים כיהודים חרדים במעשה ובמחשבתם.

3. המיניסטר והמוזכיר נבחרים למספר שנים על יסוד רשימות מועמדים. הרשימות טעונות אישור הרבנות הראשית. זכות הבחירה לכל יהודי מבן 21 שנה ומעלה. הפרטים ייקבעו בחוק.
  4. שאר הפקידים של מיניסטרוני התורה יתמנו מטעם המיניסטר.
  5. מתפקידי המיניסטרוני: —
    - א. הדאגה לכלכול לימוד התורה בכל שכבות הציבור העברי.
    - ב. הדאגה לחנוך החרדי.
    - ג. הדאגה להקמת בתי כנסת ובתי מדרש ולהחזקתם.
    - ד. הדאגה להקמת רבנויות ובתי דין התורה ולהחזקתם.
    - ה. הדאגה לביצוע הסעיפים: א' 4 וב' 2.
    - ו. כלכול השחיטה.
    - ז. הדאגה להפצת ידיעת משפט התורה בתוך כל הציבור היהודי.
  6. על מיניסטרוני התורה לעבוד מתוך הסכמה מלאה ביותר עם הרבנות הראשית. המיניסטרוני קשור לפסקי דין הרבנות הראשית, שיצאו לפי משפט התורה.
  7. מיניסטרוני התורה פועל בתחום השטח העברי המדיני.
  8. הרבנים המקומיים והפקידים הראשיים של התאים המקומיים של מיניסטרוני התורה ייבחרו בהתאם לכללים שנקבעו בסעיף זה, מס. 3, רשימות המועמדים טעונות אישור מיניסטרוני התורה.
  9. הרבנות הראשית מורכבת מתשעה חברים. חברי הרבנות הראשית ייבחרו בבחירות כלליות בהתאם למספר 3 של סעיף זה. רשימות המועמדים טעונות אישור ועדה בת 7 חברים שתיבחר ע"י הרבנים המקומיים ומתוכם ואישור מיניסטרוני התורה.
  10. הרבנות הראשית היא בעלת הסמכות הרבנית העליונה של הציבור העברי. סמכותה מיסדת על התורה ומגבלת על ידה.
  11. תפקידי מיניסטרוני התורה מקבילים לתפקידי הרבנות הראשית, אלא שמיניסטרוני התורה הוא מוסד-ההנהגה העליון, והרבנות הראשית היא המוסד הרוחני העליון.
- שני המוסדות צריכים איפוא לעמוד בקשר הדוק ביותר.

#### סעיף ה': דין תורה

1. על יד רבנות מקומית יוקם בית דין התורה. בסמכותו נכנסים כל המשפטים הפרטיים, אם הצדדים לא התנו אחרת.
2. חברי בתי-דין התורה ימונו ע"י מיניסטרוני התורה והרבנות הראשית יחד.
3. הרכב בית-דין התורה ושאלת הערעורים יקבעו בחוק.
4. פסקי הדין של בתי דין התורה טעונים צו ההוצאה-לפועל מטעם הרבנות המקומית ויוצאו לפועל על ידי מוסד ההוצאה לפועל, המוסמכים הכלליים. בית-דין שהוציא את הפסק דין הוא המוסמך לדון בערעורים על מוסד ההוצאה לפועל.
5. סעיף א' מספר 3 במקומו עומד.

**סעיף ו': השלום הסוציאלי עפ"י התורה**

1. מתפקידם המשותף של מיניסטריון התורה והרבנות הראשית היא הדאגה לשלום הסוציאלי ולצדק הסוציאלי בהתאם למשפט התורה ולרוחה.
2. שני המוסדות הנ"ל צריכים להתחיל מיד בעיבוד משפט פועלים עפ"י התורה.
3. יש להושיב בתי משפט שלום מקומיים ובית משפט שלום מרכזי לעניני עבודה.

**סעיף ז': חנוך התורה**

1. על מיניסטריון התורה והרבנות הראשית, המוסמכים העליונים, לדאוג שבכל המקומות תנתן האפשרות לחנוך חרדי של הנועה.
2. בהקמת בתי הספר צריכים להתחשב עם השקפות ההורים.
3. רק מיניסטריון התורה והרבנות הראשית הם הסמכות העליונה לבתי ספר חרדים, ובפרט בנוגע לסידור הפנימי של בתי הספר ולקבלת המורים.
4. כבתי ספר חרדים יוכרו: —
  - א. חדרים ובתי ספר עממיים.
  - ב. בתי ספר תיכוניים.
  - ג. בתי ספר מקצועיים.
  - ד. ישיבות.
5. בתי ספר חרדיים יהיו צבוריים, מקומיים או ממשלתיים. הקמת בתי ספר פרטיים טעונה הסכמת הרבנות הראשית ומיניסטריון התורה.
6. תנ"ך ותלמוד הם למודי חובה בכל בתי הספר העממיים.

**סעיף ח': ענייני כספיים**

1. התקציב להוצאות מיניסטריון התורה, להחזקת בתי דיני התורה, למוסדות חנוך התורה ולמקוואות, יכוסה מהתקציב הכללי.
2. הוצאות הרבנות הראשית, הרבנויות המקומיות ושאר מוסדות התורה תכוסנה ממס השחיטה.
3. השחיטה כולה עומדת תחת פיקוח מיניסטריון התורה. מיניסטריון התורה קובע את גובה מס השחיטה לפי הצורך, וגובה אותו בקביעת גובה המס צריך מיניסטריון התורה לקחת בחשבון את האפשרויות הסוציאליות. מועצת המיניסטרים רשאית לערער על גובה הקביעה בפני הרבנות הראשית. החלטת הרבנות הראשית היא סופית.

**פרק שלישי**

**לתקופת המעבר**

הרבנות הראשית הראשונה מורכבת מהחברים הנוכחים של הרבנות הראשית של כנסת ישראל, עם השלמות אשר תבאנה בדרך משא ומתן בין „המזרחי" ובין „אגודת ישראל". בדרך משא ומתן זה יש לקבוע גם תפקידי הרבנות הראשית הראשונה.

## על הקמת המדינה

תקוות נתקימו ותקוות נתבדו; חלוציות ומסירות נפש — אנוכיות והתנכרות; קידוש השם וחילול השם; קירוב רחוקים וריחוק קרובים; כיבוש כל הארץ ושממה רוחנית; תקומה של מדינה יהודית אך גם ירידה רוחנית והתפרקות.

אך כמו שהמסירות לא הביאה להתנכרות, קידוש השם לא גרם לחילול השם, הקירוב לא חולל את הריחוק, כך גם עצם הקמת המדינה לא הביאה לירידה והתפרקות. למרות הצללים אי אפשר להכחיש את האור, את האור שזכינו לו אחרי חושך. כה נורא של גלות ושואה. האם אנחנו נצלנו את האור בכל הדרו? האם הטענות על אחרים אינן אלא קינה על עצמנו?

לקראת יום הכ"ה להקמת מדינת ישראל נתרומם ונודה לה' על כל הטובה אשר עשה לנו ה' ברוב חמלתו וברחמיו הגדולים.

נתרומם ביום ה' באייר תשל"ג, ניתן הודיה על העבר ותפלה על העתיד, על הארץ הטובה אשר נתן לנו, — אף מתוך צער על הזדונות והשגגות. נקרא שוב את דברי גדולי ישראל על הקמת המדינה ועל מצות ההודיה. להגיד בבוקר חסדי השם יתברך שמו. אמר שומר: אתא בוקר וגם לילה. חגיע אור הבוקר, אף שעדיין יש חשכה.

... הערותיו על ספרי דברי ירוחם עיינתי רק דרך רהיטא בעלמא, מפני שכל עם ישראל מצפים היום לגורל משפטינו מאומות המאוחדות ברעדה וגם אני בתוכם. הרב ירוחם ורהפטיג ז"ל, וישלח תש"ח; שו"ת שרידי אש ח"ב סי' ע'.

★

כבר ערכתי מכתב ארוך להר"ג בדבר המאורע הגדול שאירע לעם ישראל בפעם הראשונה אחרי גלות ארזכה של אלפיים שנה. ואני רואה בזה מעשי ניסים של ההשגחה העליונה שעמדה לנו בעת צרתנו שלא הי' כמותה מיום היות ישראל לעם, אחרי השמדת רוב בנינו של עמינו. מאת ה' הי' זאת היא נפלאה בעינינו; אחד אומות מתנגדות זו לזו ונלחמות זו לזו בקצף ובשנאה כמו עם הרוסים ועם האמריקנים, לשם פעולה משותפת: יסוד המדינה העברית; וכבר דרשתי באספת עם גדולה על הנסים והנפלאות האלה.

הרב יחיאל יעקב וויינברג ז"ל, עש"ק חנוכה תש"ח; שו"ת שרידי אש ח"ב סי' ע'.

★

כדי להעלות גם את הטבע ולזככה. להכשירה לידי אותו החזון של ההתאמה ותהיה גם היא לטבע, באים גם הדברים הגדולים דרך שער הטבע. והדבר מפורש בירושלמי ברכות (א, א): „אמר ר' חייא רבה לר' שמעון בן חלפתא בי רבי: כך היא גאולתן של ישראל, בתחילה קמעה קמעה, כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת, מאי טעמא דכתיב 'כי אשב בחשך ה' אור לי' (מיכה ז, ח). כך בתחילה 'ומרדכי יושב בשער המלך' (אסתר ב, יט-כא) ואחר כך 'ויקח המן את הלבוש ואת הסוס' (שם ז, יא). ואחר כך 'וישב מרדכי אל שער המלך' (שם ז, יב) ואחר כך 'ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות' (שם ח, טו) ואחר כך 'ליהודים היתה אורה

ושמחה' (שם ח, טז). וענין זה של ויקח המן הוא הולך ונחזור גם באחרונה, שרבים מן העמים הם בעצמם ילבישו את הלבושים לישראל בלבוש מלכות להרשות להם להנהיג ממשלה לעצמם ואם כי זה בעל-כרחם כמו אז אצל המן, אבל העובדה מתקיימת.

הרב יעקב משה חרל"פ ז"ל ; סיני טבת-שבט תש"ח עמ' קלא"ב

מה שאנו [רואים] עכשיו בארץ הקדושה קשה להגדירו כעת כאתחלתא לגאולה, על כל פנים חסדים גדולים מן הקצה אל הקצה הם, מקצה יסורין של ששת אלפי אלפים מאחינו (יגדור ה' את הפרצה) אל קצה השני — התישבות עמנו במדינתו בארץ הקדושה. מזה צריך ללמוד ולקבוע אמונה בלב, — אוי למי שיבא ליום הדין ועדיין סומא הוא מלראות דבר מוחשי כזה.

הרב אליהו אליעזר דסלר ז"ל, אלול תש"ח ; מכתב מאליהו ח"ג עמ' 352

★

אשר גם על ענין זה כתב מאורן של ישראל הגר"א זצוק"ל בתוקני זוהר החדש (דף כ"ז) שלפני ביאת המשיח תהי' פקידה כמו שהי' בימי כורש בימי בית שני שתהי' במידת הדין באתרערותא דלתתא, היינו בדרך טבעית, וכן הי' מוסכם לכל תלמידי הגר"א זי"ע כי בטרם יבוא המשיח, גאולה תהי' לנו ע"י רשיון מלכי האומות, ויבנה בית מקדשנו כאשר הי' בימי בית שני ונקריב קרבנות ואח"כ יתגלה משיח צדקנו.

ולאור כל זה הרי הודות לה' זכינה ל"יום פקדי" כי זו היא פקידה לא פתוחת מפקידת כורש בימי בית שני, ומה מאד יש בנפשנו להתפעל על ההשגחה העליונה הפרטית שנתהוה למראה עינינו לדעת כי ה' בקרב הארץ, ואיך שמסבב הסיבות ועילת כל העילות שם בפי נסיכי מזרח ומערב, אשר מפולגים המה תמיד בכל בעיה גדולה וקטנה, אשר יתנו ידם לה, ואשר יסכימו שניהם, כאילו להכעיס זה את זה ושלא לענין עד היום הזה, ובדבר הזה להכיר בזכותינו ולמסור לנו את ארץ קדשנו היתה עת פקודה, עת רצון מיוחדת, שנתוועדו יחדיו מזרח ומערב והדבר אשר שם ה' בפיהם אותו דברו ואותו הצביעו לרצונם ושלא לרצונם, כי מיד ה' היתה זאת העושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו.

... והיינו עלולים בדרך הטבע להשמדה מליאה ח"ו, כי היו מאלו שכל כונתם בעובדא הזאת היתה להמיט עלינו שואה נוראה שלא היתה עוד כמוה, לולי רחמי ה' שהי' עלינו, והפיר עצת גוים הניא מתשבות עמים, והמציא לנו פדות זרחה, הן הן גבורותיו, והן הן נוראותיו.

הרב חיים שרגא פייביל פרנק ז"ל : תולדות ואב על מסכת שבת, חלק ב' עמ' עג"ד

## על התקומה ועל ההודיה

הנה אין ספק שהיום ההוא (ה' אייר) שנקבע על ידי הממשלה וחברי הכנסת (שהם נבחרו רוב הצבור) ורוב גדולי הרבנים לחוג אותו בכל הארץ זכר לגם של

תשועתנו וחירותינו; מצוה לעשותו שמחה ויו"ט ולומר הלל. ואף ציבור שבעיר אחת או יחידים שקובעים עליהם יו"ט לעצמם על הנס שנעשה להם, חייבים לקיים עליהם ועל זרעם והבאים אחריהם עד עולם ואף שהולכים לעיר אחרת להשתקע חייבין לקיים היום ההוא כמ"כ מהר"ם אלשקר סי' מ"ט והובא להלכה במג"א סי' תרפ"ו סק"ה ובאלי" רבה שם, והחת"ס סי' קצ"א כתב שכך נוהגין כמה קהלות ישראל ומגדולי יחידיהם שעושים כן ביום שאירע להם נס עיי"ש... ועי' בחת"ס או"ח סי' קס"ג בסופו שכתב דשפיר מצי ציבור או יחיד לקבוע יום מועד לעצמה ביום שנעשה להם נס ומצוה גמי עבדי. וממילא פשיטא בנידון דידן הנוגע לציבור של כלל ישראל, ויש כאן פדיון מעבדות לחירות שנגאלנו משיעבוד מלכות ונעשינו בני חורין והשגנו עצמאות ממלכתית, וגם הצלה ממיתה לחיים שנצלנו מידי אויבנו שעמדו עלינו לכלותנו, בודאי חובה עלינו לקבוע יו"ט. ויפה כיוונו המנהיגים שקבעו את היום הזה דוקא, אשר בו היה עיקר הנס שיצאנו מעבדות לחירות ע"י הכרזת העצמאות, ואלמלא נעשית ההכרזה באותו היום והיתה נדחית ליום אחר, אז היינו מאחרים את המועד ולא היינו משיגים את ההכרה וההסכמה של המעצמות הגדולות שבאומות העולם, כידוע, ונס זה משך אחריו גם את הנס השני של ההצלה ממות לחיים הן במלחמתנו נגד הערבים בארץ ישראל והן הצלת יהודי הגולה מיד אויביהם במקומות מגוריהם שעלו לארץ ישראל ובא על ידי זה הנס השלישי של קיבוץ גליות.

...ועכ"פ בנס שנעשה לכל ישראל הכל מודים שצריכים לומר הלל ומבואר ב"חיים שאל" (להגאון חיד"א ז"ל סי' י"א) דבזה אומרים בברכה בלי פקפוק. וגם הספד ותענית אסור בו כמ"ש החת"ס או"ח סי' ר"ח.

מ"מ למעשה לקבוע הלכה לדורות בענין ברכת ההלל והוא דבר מחודש אחרי התקופה הארוכה של אלפיים שנות הגלות, אע"פ שכל מה שכתבתי נראה ברור בעיני לדינא אבל למעשה אי אפשר להחליט בזה בלי הסכמת רוב גדולי הרבנים שלא יבוא לידי לא תתגודדו לעשות אגודות אגודות, ואם יעלה בהסכמה יברכו על ההלל בכל המקומות.

הרב משולם ראטה ז"ל; שו"ת קול מבשר ח"א סי' כא



...ועכ"פ לפוטרו בלא כלום אי אפשר, מכיון שסו"ס באותו היום נתן הקב"ה בלב מלכיות הגדולות להכיר בישראל, ומזה גמשך להכיר שאר האומות אחת אחרי השנית להכיר בישראל והיה כאתחלתא דגאולה ביום ההוא, יש לתקן לומר הודאה ביום ההוא, היינו קריאת הלל בלא ברכה כמ"כ למעלה ראש [אחרי גמר התפלה], אך לא להפריז על המדה כ"כ להקל בתספורת ועריכת נשואין ח"ו ולדחות אבילות שקיבלו עליהם מדור דור, מרבותינו הקדושים, ואבותינו ואבות אבותינו ולהסתמך על דמיונות רחוקים שאינם מן הענין ובודאי דוהו טעמם ונימוקם של מועצת הרבנות הראשית לישראל, שלא שעו לבקשת הרוצים בהתרים, והחליטו לאסור איסור, ולא לפרוץ גדרות הראשונים כמלאכים.

הרב עבדיה הדאיה ז"ל; שו"ת ישכיל עבדי ח"ו או"ח סי' י סעיף ט





.. בודאי כל אלה שאומרים הלל כפי תקנת הרבנים, יפה עושים ותבוא עליהם ברכה וח"ו לזלזל בזה, אבל צריכים לדעת ולהבין לרגשותיהם של אלה שלא אומרים שאין זה ח"ו מזדון לב לשם קינטור, אלא זה חריה פנימית שבלב.  
 הרב מנחם מ. כשר שליט"א ; התקופה הגדולה, עמ' רכז"ח

★

הנה מבואר בספר יוסף אומץ מהגס שנעשה בק"ק פראנקפורט דמיין ביום כ' אדר ראשון וקבעו בו יום שמחה לדורותם וכן ראיתי ממ"ו הגאון מו"ה נתן אדלר זצ"ל מילדי ק"ק ההיא וכו' אנו נוהגים אחריו, הגם שאנו ברחוק מקום... ומ"מ אני נוהג להחמיר לסיים ספר באותו היום כדי שיהי' הסעודה בהיתר בלי פקפוק ויאכלו ענוים וישבעו.

שו"ת חתם סופר, חלק אורח חיים סי' קצא

★

מקים מעפר דל ואביון מאשפה,  
 כנסתך אל תתן לכלה ולחרפת,  
 אם בפקודיך מתעצלת ומרפה,  
 על כל פשעיה אהבתך מחפה.

מתוך סליחות שני קמא

---

תקומת המדינה העצמאית בחלק מארצנו הקדושה, פתחה אפשריות רחבות בכמה שטחים: לעליה גדולה לציון, לישוב ארץ ישראל בממדים גדולים ולהסדרת החיים הצבוריים ומוסדות החברה והמדינה על יסודות תורתנו הקדושה. ורק אם תעמוד המדינה במבחנים גדולים אלה שהועמדו בפניה, הריהי מצדיקה את עצם תקומתה והמשך קיומה. אלה הם המשימות שהשגחה העליונה הטילה על המדינה וביצוע משימות אלה הוא סוד תקומתה וטעם קיומה. כל התעלמות מצד המדינה מן המשימות שלה או אפילו מאחת מהן, היא פגיעה חמורה במדינה; היא סכנה לעצם קיומה; היא התמרדות ביעודה. ויש הרבה להתפלל לשי"ת שלא יאסוף חסדו מנעשה-ידו ויאציל השראת קדושתו על בני המדינה שיזכרו חובתם להיות בוני החיים במדינה על פי התורה.

הרב אלימלך בר-שאוול ז"ל: מערכי-לב עמ' 205

---

## המאבק האחרון על נהול הכשרות במוסדות

### קהילות אה"ו בתקופת השואה

לזכרו של מורי ורבי הרב ד"ר יוסף צבי קרליבך זצוק"ל הי"ד, שנולד לפני 90 שנה ביום כ"ב לחדש שבט תרמ"ג, נהרג על קידוש השם ביום ח' ניסן תש"ב.

בסוף שנת תרצ"ח (1938) עמד הרב יוסף קרליבך הי"ד לפני בעיזת הכשרות במוסדות היהודים בקהלת המבורג. באסרו חג סוכות תרצ"ט פנה אל הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, ראש בית המדרש לרבנים בברלין בענין תערובת דג טמא בכל השמנים המלאכותיים. בשאלתו הטעים הרב קרליבך שע"פ י"ד סי' ק"ג יש מקום להתיר תערובת קטנה הצותנת טעם לפגם, ואילו התערובת יוצאת מיד הנכרי ובטל אצלו. בסוף השאלה כתב הרב קרליבך: „האחריות המוטלת עלינו אין לשער. בית תבשיל הכללי, בית החולים וכל מוסדות הקהילה, על כולם הסכנה מרפחת שיהפכו לטריפות כיון שיצאו מתחת השגחתנו וכדי קלקול וגיעול. וזה נותן טעם לפגם לכל עניני דת ואני שואל האם אנו רשאים לאסור ולהחמיר במקום שמצוי הדין לא יצדיקנו?”

הרב י"י ויינברג הדפיס את השאלה הנ"ל בשו"ת שרידי אש, ח"ב סי' סו והוסיף: „לצערי הגדול נאבדה תשובתי אל הכותב ואני מדפיס מכתב זה רק כדי להעמיד מצבת זכרון להרב הגדול הקדוש הזה, גדול בתורה ובמדע ובמעשים טובים רבים, שנספה ליגוני, בשואה הגדולה שעברה על עמנו. הוא לא רצה לעזוב את הספינה — קהילתו הגדולה, נסחב ע"י הרשעים הארורים ימ"ש לעיר ריגא ושם הומת הוא וב"ב. ה' ינקום נקמתם. תנצב"ה.”

כעת נתגלו פרטים נוספים על מאבקו של הרב יוסף קרליבך למען שמירת הכשרות במוסדות היהודיים בהמבורג בזמן השואה. בפנקס האחרון של ועד הקהלה אה"ו<sup>1</sup>, שנקראת אחרי ביטול הקהילות ע"י הנאצים „האחד הדתי של יהודי המבורג“, נרשם פרטי-כל על ישיבת הועד מיום 22.1.1940, שבה עמד על סדר היום פתיחת מעון מגורים חדש ליהודי הקהילה. מלחמת עולם השניה כבר החלה, פולין נכבשה ושארית היהודים שנשארו בגרמניה עמדו לפני חיסול טוטלי. באותה התקופה הוכרחו היהודים, שעדיין לא הועברו למזרח אירופא ומשם למחנות ההשמדה, לגור במרוכז בבתים של הקהילה ובמעונות מיוחדים שנפתחו ע"י בשבילם. באותה הישיבה השתתפו חברי הועד המעטים, שעדיין נשארו, בעיקר יהודים ליבראליים ומתבוללים, וכן כנציגות של הדתיים הרב הראשי ד"ר קרליבך וגם נציג של ארגון הטמפל הריפורמי, „הרב“ ד"ר נורדן. בקשר לפתיחת המעון החדש טענו רוב אנשי הועד שאי אפשר עוד לנהל אותו לפי דיני הכשרות

1 נמצא בארכיון הכללי לתולדות ישראל של החברה ההיסטורית הישראלית מס. 985c-אה"ו.

המקובלים, לאור קשיי אספקת המזון ליהודים, יש להכניס למוסד בשר בלתי כשר (השחיטה היתה כבר מזמן אסורה בגרמניה). טענותיהם של אנשי הוועד היו, שאם אמנם היתה קיימת מסורת בקהילות אה"ו מדורי דורות שכל מוסדותיהן ינוהלו לפי כללי הכשרות ותחת השגחת הרבנות הראשית, הרי הקהילה הותיקה כבר אינה קיימת, ויורשה, "האחד הדתי", אינו חייב לשמור על ההסכמים מן העבר. (לפי השיטה המיוחדת שידועה, "כשיטת המבורג" לא טפלה הקהילה בענינים דתיים שנמסרו לארגונים מיוחדים כגון, "אחוד בתי הכנסת", שבראשה עמד הרב הראשי; וכל מוסדות הקהילה התנהלו אך ורק תחת ההשגחה וההכשר של הרב הראשי). הם הוסיפו לטעון שבשעה שנעשה בעבר אותו ההסכם, היו המוסדות מיועדים ליהודים שומרי המצוות, כי האחרים יכלו למצא להם מוסדות לא-יהודיים, אפשרות שאינה קיימת עוד היום. היהודים המתפשטים היום מחסה במעון אינם. כבר יהודים "לפי דתם" אלא לפי הגדרת הנאצים גם, ואולי בעיקר, "יהודי הגזע", ומה בין אלה ובין דיני הכשרות? גם הרב של ארגון, "הטמפל" הסכים. לנהול הבלתי כשר של המוסד החדש (או כפי שקראו אז, "כשר-חדש") מתוך הנמוק הישן של היהודים הריפורמים, שיש, לפי השקפתם, להבדיל בין, "מצוות נצחיות" ובין, "מצוות שהזמן גרמן" שתוקפן של האחרונות לפי זה גם כן רק זמניות, וברור שלפי דעתו מצוות הכשרות שייכות לסוג האחרון, וע"כ אין להם משמעות היום.

הרב קרליבך התנגד בתקיפות רבה לכל ההצעות והנמוקים: האיחוד הדתי של הקהילות הוא היורש החוקי של קהילות אה"ו הותיקות, שקבעו בתקנון שכל מוסדותיהן יתנהלו אך ורק לפי השולחן ערוך ותמיד עמדו תחת ההשגחה של הרבנות הראשית, ואסור לזון מן הכלל הזה גם היום. לקהילת אה"ו שם והיסטוריה מיוחדת המחייבים אותה גם עכשיו. קל מאד לוותר על עקרון הכשרות, אבל קשה אח"כ להחזיר את הגלגל אחורה. כמו שאין רשות לאנשי ועד הקהילה להפר את חוקי המדינה, כמו כן אסור להפר את חוקת התורה. כל אחד ואחד מישראל שותף למטיריום (קידוש השם) של זמננו, ואם יוותרו בשביל אנשי המעון על הסביבה היהודית-הדתית, יביא הדבר בהכרח לידי בדידות נפשית בין אנשים שותפי אותו הגורל. הרב קרליבך המשיך והסביר את הסכנה הגדולה, שאם עכשיו, לגבי המעון החדש, יחליטו לוותר על המסורת הקדושה, יוצר תקדים לעתיד גם כלפי יתר מוסדות הקהילה. גם הצעת הפשרה שהציע, שלא הקהילה תנהל את המעון החדש, אלא ימסרו את נהולו לידי ידיים פרטיות — נדחתה ע"י אנשי הוועד.

כמה צדק הרב קרליבך בחששותיו ליצירת תקדים, "חכם עדיף מנביא", רואים מן הפרטי-כל של ישיבת הוועד מיום 22.10.1940, שבה הציעו להכניס בשר לא כשר גם למוסדות הוותיקים של הקהילה, כמו בתי היתומים ומושב הזקנים. שוב הושמעו טענות אנשי הוועד שבינתיים תנאי הכלכלה נעשים יתר ויותר גרועים, ושבקשו הוות דעת של כמה רופאים יהודים, שגם הם רואים שאי-אספקת בשר — פירושו חשש לבריאות הילדים והזקנים.

גם הפעם התנגד הרב קרליבך התנגדות נמרצת להצעה זו: הוא טוען שחוות דעת של הרופאים אינה אחידה לא בינם ובין עצמם ולא לגבי החשש של תת-תזונה מסוכנת של הילדים במוסדות השונים. לו היה קים — לפי דעת הרופאים — חשש

רציני לגבי בריאות הילדים והזקנים, היה הוא הראשון שהיה מתיר משום „פקוח נפש“. הוא מעלה מזכרונותיו שגם הוא וגם אחיו, בהזתם צעירים, כמעט ולא אכלו בשר ומעיד שזה לא גרם להם כל נזק בריאותי.<sup>2</sup>

גם ילדיו (היו לו 9 ילדים) לא טעמו טעם בשר בכל השנים האחרונות, והם אינם חלשים יותר מאשר ילדים אחרים. הוא הדגיש את הנמוק החנוכי שאסור להכניס קרע בלב הילדים, בין מה שמלמדים אותם בביה"ס ובין בית הוריהם ששם מלמדים אותם את אסורי המאכלים לפי הש"ע, ואח"כ מאכילים אותם בשר לא-כשר!<sup>3</sup> על הטענה האחרונה השיב לו הד"ר ליו ליפמן, ממנהיגי הקהילה אז, שאם אמנם כזאת רוח ההוראה בבית הספר היהודי ושמביאים אותם לידי סכסוך עם הנהלת הקהילה, יש להוציא הוראה כזאת מכתלי ביה"ס (!).

הרב קרליבך חזר והסביר שדוקא לעת כזאת אסור לשנות במשהוא את האופי הדתי המסורתי של מוסדות הקהילה, ושרק אלה עלולים להתזיק מעמד מבחינה נפשית שישמרו על קיום המצוות במלואן.<sup>3</sup>

למרות כל הטענות הנ"ל הוחלט להכניס את הבשר הלא-כשר למוסדות (לרבנים לא היתה זכות הצבעה, אלא תפקיד של יצוג ויעוץ בלבד). הרב קרליבך בקש אח"כ לרשם בפנקס הפרטי-כולים שאינו מקבל את ההחלטה ומתנגד לה בכל התוקף.

זאת היתה הישיבה האחרונה שבה השתתף הרב קרליבך, וזאת אולי מתוך מחאה על האי-הבנה ועל האי-ההתחשבות של אנשי הועד בדעתו של הרב הראשי. כעבור חודשיים, כמה ימים לפני חנוכה, נשלחו הוא ואשתו ו-4 מילדיו (שרק אחד מהם נצל) (5 מילדיו הצליח עוד בשנת 1939 לשלוח לאנגליה) עם מאות של שרידי קהילת אה"ו (שרק מהם לבד נהרגו 747) למחנה רכוז שע"י ריגה ובח' בניסן תש"ב (26.2.42) מתו שם מות קדושים.<sup>5</sup>

העדות היחידה על מותו נמצאת בעתון המבורג בזו הלשון:

„לפני שבועיים מת הרב הראשי האחרון של המבורג, הרב ד"ר קרליבך בריגה מות טבעי (!)“<sup>6</sup>.

2 לאביו הרב ד"ר שלמה קרליבך, רבה של ליביק, היו 12 ילדים (שמהם 5 שמשו ברבנות); כנראה שמשכורת של רב בקהילה לא גדולה לא הספיקה כדי לקנות להם בשר.

3 הדברים הנ"ל מצאו את אישורם הטראגי בסופו של המתוכנן העקרי עם הרב, הד"ר ליו ליפמן. הוא היה יהודי ליבראלי מתבולל שמלא תפקיד רם-מעלה במדינת העיר המבורג כ„יועץ המדינה“, ורק אחרי פטוריו, לפי חוקי הנאצים, נכנס בשנת 1935 להנהלת הקהילה.

4 כאשר נודע לו שעומדים לשלוח אותו ואת אשתו עם אחד המשלוחים האחרונים למחנה הרכוז טרוזינשטט שם הוא ואשתו קץ לחייהם. הוא כתב מכתב פרידה לאנשי הועד: „שאינם יכולים לסבל את הרעיון עוד להפרד מעיר מולדתם המבורג“. המכתב הודפס בפקסימליה בסוף ספרו: „חיי ותפקידי הרשמיים“, (המבורג 1964) וראה גם בספר „קרבנות היהודים בהמבורג ע"י הנאצים“, (הוצאת ארכיון מדינת המבורג 1965) ע' 95.

4 קרבנות היהודים ע' 104.

5 על הטבח במחנה זה ראה לאחרונה מאמר ב„מעריב“ מיום ה' טבת תשל"ג.

6 „יוסף קרליבך תורו“, ספר זכרון שהוציא אחיו הרב נפתלי קרליבך. ניו יורק 1959.

לא ידעים את קברו ולא הקימו לו מצבה, אבל הדברים הנשגבים שאמר אז באותו זכות, בשעת צרה ומצוקה, שאין כמזה בישראל, הם אבן למצבתו: „אנחנו חיים בתוך תקופה של המשפט האלקי, חייבים אנחנו להתעלות ולהראות שראויים אנו להתמודד אתה. כל אחד ואחד שחף לקידוש השם של זמננו“.

ע' 223, ושם גם הפרטים על משפחת קרליבך. על המשלוח של משפחת קרליבך לריגה ראה גם ב„קרבנות היהודים“, ע' 36.

## נתקבל במערכת

מצוות הבית חיי הבית, האישות, המשפחה וחינוך הבנים לאור ההלכה, המוסר והמסורת. ליקוט מש"ס ופוסקים, ספרי מוסר ומנהג. כרך ב. מאת הרב יוסף דוד עפשטיין. ניו-יורק תשל"ב.

חיי חנוך נצוצי אורות על התורה, נביאים וכתובים, כולל פשטים, רעיונות הערות והארות מובאות וציונים. חלק ראשון: בראשית — שמות. מאת הרב חנוך זונדל גרוסברג. ירושלים תשל"ב.

זכרון משה אודים מוצלים מאש. פירושים לתנ"ך ועניני דינים ותפלה. חלק מזעיר מכרכים רבים שחיבר הרב משה טארשאנסקי זצ"ל הרב דקרמנצוג. בסוף הספר תשובות מהרב המחבר, מרב יצחק אלחנן מקובנו, מהאדמו"ר מראדזין, בעל סדרי טהרה ומרב משה נחום ירושלימסקי. הוכן לדפוס ויצא לאור ע"י בן המחבר, הרב שלמה טרשנסקי, ניו-יורק, עכשיו בתל אביב. ברוקלין תשל"א.

מצעדי גבר הערות וביאורים בעניני נזיקין וקונטרס בענין מצות ישוב ארץ ישראל. מאת שמואל גרשון מרל. ירושלים תשל"ב.

## תוכחת מגולה ואהבה מסותרת

(מאמר ב')

במאמר שני אנו ניגשים לראות ולבחון את יחסו של הרמב"ן לראב"ע בשאלה עקרונית זו שהעלה ראב"ע, "למה לא הזכיר הכתוב". בראשית גח יא, כת ד. ה. על פני תרח אביו בארץ מולדתו. במאמר ארוך טוען הרמב"ן שמקום הולדתו של אברהם אבינו הוא חרן. ולא אור כשדים. לשם כך מביא ראיות מהתנ"ך, התלמוד, ספרות לועזית וכו', ובעשותו רהקונסטרוקציה של תולדות משפחת אברהם הוא כותב: ...והנה על כל פנים במקום שהוא בארץ כשדים נעשה נס לאברהם אבינו, או נס נסתר שנתן בלב אותו המלך להצילו ושלא ימיתנו, והוציא אותו מבית הסוהר שילך לגפשו, או נס מפורסם שהשליכו לכבשן האש וניצל כדברי רבותינו. ואל יפחה אותך רבי אברהם בקושיותיו שאומר שלא סיפר הכתוב זה הפלא, כי עוד אתן לך טעם וראיה בזה וכיוצא בזה. אבל הגויים ההם לא הזכירו זה בספרם לפי שהם חולקים על דעתו, והיו חושבים בנסו שהוא מעשה כשפים כענין משה רבינו עם המצרים בתחילת מעשיו. ומפני זה לא הזכיר עוד הכתוב הנס הזה כי היה צריך להזכיר דברי החולקים עליו כאשר הזכיר דברי חרטומי מצרים, ולא נתבארו דברי אברהם עמם כאשר נתבארו דברי משה רבינו בסוף. וזהו שאמר הכתוב: "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה" (בראשית טו, ז) כי מלת "הוצאתיך" תלמד על נס, כי לא אמר "אשר לקחתך מאור כשדים", אבל אמר "הוצאתיך" שהוציא ממסגר אסיר (ישעיה מב, ז) כמו "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ, ב). עכ"ל הרמב"ן.

ונראה כי כך יש לבאר את דברי הרמב"ן:

(א) קובע הרמב"ן כי ב"אור כשדים" אירע נס לאברהם אבינו, והרמב"ן מוכן עקרונית לבאר כי הנס היה או בנסתר או בנגלה. אם בנגלה, הרי זהו פירושם של חז"ל כי אור אור-אש, וכי נמרוד המלך השליך את אברהם אל תוך האש ממש. והוא ניצל. ואם בנסתר, הרי אז הכוונה היא כי ניצל מצרה גדולה על ידי הקב"ה "בדרך טבעית".

(ב) אז מוסיף הרמב"ן להזהירנו כי לא נחשוב שהעלאת הסברה כי אמנם לא היה כאן נס נגלה לעין היא משום שהנס אינו מפורש בכתוב — כלומר שיטת אבן עזרא אודות הקורילציה בין הכתוב בפשוטו של מקרא ובין הנסים הנראים והנגלים — זה אינו! "ואל יפתה אותך רבי אברהם בקושיותיו וכו'". כך באמת נראה לנו ברור המעבר בין דבריו אודות סוגי הנס ובין "ואל יפתה אותך", כלומר וי"ו החיבור. לא נושא חדש מעלה כאן הרמב"ן, כי אם מעבר טבעי מקביעתו את העיקרון כי יתכן ולא היה כאן נס בגלוי, לקביעתו כי סיבת אומרו זאת אינה קשורה בבעית פשוטו של מקרא.

(ג) אחרי שטוען נגד ראב"ע כי ייתכן וייתכן שנס בגלוי היה כאן — זאת גילו לנו חז"ל — בעוד אינו נזכר בכתוב, מנמק הרמב"ן מדוע דוקא כאן.. לא

הזכיר עוד הכתוב הנס הזה". כלומר, טעמים רבים יכולים להיות מדע הכתוב אינו מזכיר נס (ועוד יתן לנו „טעם וראיה בזה"), ועוד הנס נשאר נס. (על הטעמים המיוחדים של המקרה הזה נעמוד להלן).

(ד) אף לשיטת אבן עזרא עצמו ניתן לפרש שכאן היה נס בגלוי, באשר יש מקור בכתוב („הוצאתיך" לעומת „לקחתיך") לפירוש זה. הפנה אותנו הרמב"ן לפירושו לפרשת ויגש בה נתן „טעם וראיה" בענין אי-הקורילציה בין נס בגלוי. ופשוטו של מקרא. בפרק מד. טו ד. ה. שלושים ושלוש מביא הרמב"ן את דברי רש"י: ובפרטן אי אתה מוצא אלא שלושים ושתיים, אלא זו יוכבד שנולדה בכניסתן לעיר שנאמר „אשר ילדה אותה ללוי במצרים", לידתה במצרים ואין הורתה במצרים. זו היא שיטת רבותינו. ורבי אברהם השיב ואמר כי זה תמה, אם כן למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולדה משה היא בת מאה ושלושים שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים.

שוב קובע לנו ראב"ע את הקשר בין הפלא ובין הכתוב, ועל זה משיב הרמב"ן: — והנה פן יהיה חכם בעיניך בסתירת דברי רבותינו אני צריך לענות אליה... כלומר, הרמב"ן רואה כי קביעתו של ראב"ע על היחס בין הנס עליו סיפרו חז"ל ובין הזכרתו בכתוב אינה נכונה, וממילא ראב"ע מוציא את דברי חז"ל ממשמעותם האמיתית, כלומר המשמעות שהם התכוונו אליה, וזוהי „סתירת דברי רבותינו". על הרמב"ן מוטל עתה להראות מהו בעצם הקריטריון להזכרת נסים או לאי הזכרתם בכתוב. זאת הוא עושה בשתי דרכים (א) ההוכחה בדרך השלילה: כלומר, איד שלא יהיה היו אנשים בתנ"ך אשר הפליגו בשנותיהם וכדו' ושאין התורה מתיחסת להפלגה זו בכלל, כאשר היא רק משתמעת ברמז מתוך המקראות. כך בסוגית יוכבד ולידת בניה, כך בארבעת הדורות (שלמון, בועז, עובד וישי) מביאת הארץ ועד דוד המלך ועוד ועוד. טענה זו היא בבחינת „מוס שבך", כלומר בלאו הכי מוכרחים להודות שארעו נסים מסוג זה שאין הכתוב מפרש אותם.

עתה, אחרי שהרמב"ן טוען כי היו מקרים אחרים בהם הפליגו אנשים בשנותיהם („פלא") כאשר אין לזה רושם בכתוב, ואף טוען כי בסוגית יוכבד עצמה אי אפשר להימלט מן הצורך להניח הפלגה בשנים, עובר הרמב"ן לקבוע לנו את הכלל מתי באמת „חייבת" התורה לרשום דברים בתוך תורה שבכתב, וזה לשונו: אבל אומר לך דבר שתוא אמת וברור בתורה, כי הנסים הנעשים על ידי נביא שיתנבא כו מתחילה או מלאך נגלה במלאכות השם יזכירם הכתוב. והנעשים מאליהם לעזור צדיק או להכרית רשע לא יזכירו בתורה או בנביאים. וזה זהב רותח יוצק בפי החכם הזה ממה שהשיב על רבותינו בענין פנחס וזולתו במקומות הרבה ולמה יזכירם הכתוב? ! עכ"ל. כלומר, קיימת באמת קורילציה בין מאורעות מסוימים ובין ההכרח (כביכול) לכתוב אותם בכתוב — וזוהי האהבה המסותרת בין הרמב"ן ובין ראב"ע. „אהבה" זו כוללת, איפוא, גם את האבחנה בין דברים הנלמדים במישור הפשוט ובין דברים הנלמדים במישור המדרש (כפי שביארנו והדגמנו במאמרנו הראשון) כאשר לכל אחד תפקיד ופונקציה משלו. האהבה מסתיימת והתוכחה מתחילה — וגלויה היא — ביסוס האבחנה הזאת, כלומר בשאלת מה הם אותם המאורעות אשר חייבים לבא לידי ביטוי בפשוטו של מקרא. לדעת הראב"ע פשוטו של מקרא הוא הסמוגרף למאורעות פיזיים. יוצאים מן הכלל („נס בגלוי"). לדעת הרמב"ן פשוטו

של מקרא הוא הסמוגרף למאורעות פיזיים בעלי מטען ומשקל רוחניים מיוחדים. אותו משקל רוחני המתבטא בכך שעל ידי נבואה הודיעו עליהם מראש. לשון אחרת, אלה הם מאורעות שהקב"ה כביכול הטיל בהם את, "כובד משקלו", מאורעות אשר געשו למטרה מסוימת שרצה הוא כי תיודע ותושג אצל בני ישראל, ולכן הודיע על המאורע מראש על-מנת להוכיחו ובוזה ללמד ענין מסוים. מאורעות של, "נסים" רבים וגדולים אירעו בכל ההיסטוריה בלי שיירשמו בפשוטו של מקרא בתנ"ך. (והיה זה מתפקידם של חז"ל לגלות אותם לנו), ויתכן כי, "נסים" אלה עלו בפלאם ובחריגותם מדרכי הטבע על אלה אשר נרשמו בפשוטו של מקרא. כי הקריטריון של רישום בפשוטו של מקרא אינו, "גודל הנס" ! לא הערך הסמוגרפי של הזעזוע הפיזי כי אם הערך התורני של הזעזוע הרוחני — אותו ערך ואותה חשיבות שהקב"ה ייחד לפעולה, ואשר בגללה הוא גילה את סודו מראש לנביאיו הפועלים במלאכות השם.

: : כאשר הקב"ה מודיע מראש על הפעולה החריגה ("נס") שהוא עומד לבצע. (וזאת על ידי נביאים הפועלים במלאכות ה') מובטח מראש הערך התורני של הפעולה, והשפעתה נראית לעין ומושגת המטרה של קידוש ה'. אם אין הודעה מקדמת מראש אודות העומד להתרחש, יכולים אנשים, "לתרץ" את הענין, איש איש לפי השקפתו ולפי הבנתו, וכשם שפרצופיהם אינם שוים כך דעותיהם אודות, "הנסים" אינן שוות, ולא זו בלבד שלא הושגה המטרה, אלא אף קיים חשש שאיפכא מסתברא. ויראה בפעולה תוצאה מפעלה של יראתם, ולא ה' פעל כל זאת! וכך מנסח הרמב"ן את הדברים בבראשית נח יא, כח ד. ה. על פני תרת אביו (אחרי שדוחה עם עמדת ראב"ע): אבל הגויים ההם לא הזכירו זה בספרם לפי שהם חולקים על דעתו, והיו חושבים בנסו שהוא מעשה כשפים כענין משה רבינו עם המצרים בתחילת מעשיו. ומפני זה לא הזכיר עוד (כלומר אחרי הרמז ל, "אור" כשדים י. ק.) הכתוב הנס הזה כי היה צריך להזכיר דברי החולקים עליו כאשר הזכיר דברי חרטומי מצרים. ולא נתבארו דברי אברהם עמהם כאשר נתבארו דברי משה רבינו בסוף, עכ"ל. דברי הרמב"ן ברורות ימללו, שהקריטריון לכתיבת נסים בכתוב הוא האפקט התורני של המאורע ולא האפקט הגיאופיזי. אבחנה ברורה זו נראית יפה בלשון הרמב"ן בפירושו לבראשית וישלח לד, יג ד, ה. ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה (בסוף הדיבור): ואם נאמין בספר מלחמות בני יעקב בא להם פחד אברהם כי גאספו שכני שכם ועשו עמהם שלוש מלחמות גדולות, ולולי אביהם שחגר גם הוא כלי מלחמתו ונלחם במ היו בסכנה כאשר יספר בספר ההוא. ורבותינו הזכירו בזה בפסוק: (בראשית מט, ה): "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי, אמרו (בראשית רבה פט): נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם, חגר יעקב כלי מלחמה כנגדם, כמו שכתב רש"י שם. אבל הכתוב יקצר בזה כי הלא נס נפתר כי אנשים גבורים היו וכאלו זרועם הושיעה למו, כאשר קצר הכתוב בענין אברהם באור כשדים, עכ"ל. כלומר היה אמנם נס גדול שהמיעוט ניצל מידי הרוב העולה עליו בכמות וביכולת צבאית. אבל נס כזה קיבל רק רמז בכתוב כי הגויים ייחסו את מפתחם לגבורתם המיוחדת של בני ישראל ויכולתם ואיכותם הצבאית המעולה.

טרם נמשיך את-הקו לראות את שיטת אבן עזרא עד-הסוף, נעבור עתה לישם אותה בדברי מדרש ופשט-המובאים על ידי פרשנדתא רש"י (בלי לקבוע כרגע עמדה



אם רש"י בעצמו יסכים לפרשנות זו של האבחנה בין המדרש והפשט, האבחנה שקבענו היתה כי מתפקידו של פשט ללמד על המאורעות ההיסטוריים כפי שהם נגלים ונראים לעין בעוד המדרש מגלה את אותם האספקטים של הסיטואציה המכוסים והנעלמים מראייה רגילה. שמות ה, כ: ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה, ומפרש רש"י „ויפגעו" — אנשים מישראל את משה ואת אהרן וגו'. ורבותינו דרשו כל „נצבים" ו„נצבים" דתן ואבירם היו שנאמר בהם (במדבר טז, כז) „יצאו נצבים". שני פירושים הביא רש"י — האחד על דרך הפשט והשני בשם רבותינו שרש"י. טורח לומר כי הוא מדרש (ורבותינו „דרשו" ולא ורבותינו „אמרו") — בקשר עם אלה אשר פגשו את משה ואת אהרן בצאתם מאת פרעה כאשר הוחמרו הגזירות על בני ישראל והטיחו כלפיהם מלים קשות: „ירא ה' עליכם וישפוט אשר הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה ובעיני עבדיו לתת חרב בידם להרגנו". ונשאלת השאלה: — מה טיבם של אלה האנונימיים אשר פגשו („פגעו") במשה ואהרן והתבטאו כלפיהם בצורה כה חריפה. לפי הפשט (כלומר, לפי מה שנראה לאלה אשר עמדו שם וראו את „האינצידנט") היו אלה „אנשים מבני ישראל", כלומר אנשים אשר כאבו את כאב העם הסובל, ואשר סבלו גדל פי כמה עקב התערבותם הבלתי מוצלחת של האחים משה ואהרן. כלום ניתן לבא בטענה נגד אלה אשר צער וכאב וסבל העבירו אותם על דעתם?! האם לא נוכל לראות בהם מנהיגים בכוח של אומה נרדפת זו החיים אתם יום יום את גורלם המר, והמתערבים לטובתם בכל הזדמנות שהיא?! כך באמת נראו פני הדברים לפי „הפשט", כלומר בעיני אלה אשר היו עדים לתקרית הקטנה ההיא. אבל „רבותינו דרשו" כי לא בצדיקים ורגישים לסבל בני ישראל קא עסקינו, לפנינו לא „אנשים מבני ישראל" אשר אינם מסוגלים עוד להבליג, כי אם טיפוס מסוים של אנשים — ה„טרובלמייקר" הקלאסי — הטיפוס המתגלם אח"כ בתולדות ישראל באישיותם המפוקפקת של דתן ואבירם. דתן ואבירם בפשט (כלומר במציאות ההיסטורית הנגלית והנראית לעין) מופיעים בפרשת קרח כאשר גם שם טענו את טענותיהם של צדק סוציאלי ושל שוויון חברתי ש„כל העדה כולם קדושים ומדוע תתנשאו על קהל ה'". אבל בפרשת קרח כבר הראה לנו הפשט את כוונותיהם האמיתיות של הצמד הזה אשר סירבו להיענות לפניותיו החוזרות ונשנות של משה רבינו („לא נעלה") עד אשר ירדו תהום שאולה. כתוצאה מכך הפכו דתן ואבירם בספרות חז"ל לאידיאה מסוימת, טיפוס המנצל רגשות הומניטריים עמוקים לצרכים פוליטיים שפלים. אילו חז"ל „אמרו" לנו כי האנשים בפרשת שמות הם דתן ואבירם היינו מפרשים כי אמנם הם הם בתחילה והם הם בפרשת קרח בסוף. אבל רש"י אמר כי חז"ל „דרשו", כלומר זהו פירוש במישור של מדרש ולא במישור של פשט, ואנו עוסקים, איפוא, במדע דתן ואבירם ולא באנשים עצמם.

ולפנינו דוגמה שניה מתוך דברי רש"י לאבחנה שבין פירושים הנאמרים במישור הפשט ובין אלה הנאמרים במישור המדרש. שמות ו, ב: וידבר אל משה ויאמר אליו אני ה'. ומפרש רש"י (בדרך הפשט): דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות לעם הזה. ואילו להלן בפסוק ט חוזר רש"י לפרש את הסוגיא לפי המדרש, וכך לשונו: ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה שאמר משה „למה הרעות", אמר לו הקב"ה: חבל על דאבדין ולא משתכחין, יש לי להתאוונן

על מיתת האבות, הרבה פעמים נגליתי עליהם בא"ל ש"די ולא אמרו לי, "מה שמד", ואתה אמרת, "מה שמו מה אמר אליהם". ולא הרי הפשט כהרי המדרש: — בפשט אנו למדים את אשר הרגיש משה רבינו מתוך תשובתו של הקב"ה. דיבר אתו משפט, תשובה ברורה וחד משמעית לטענתו — לא הריעותי כפי שהנך חושב, אלא, "נאמו אני" וכו', תשובה קולעת לענין לזה שהקשה לדבר. ואילו את הטונים של המדרש לא שמע משה, אבל אנו השומעים אותם. ההשוואה בין האבות ובין אדון הנביאים הוא אשר מגלה לנו המדרש, כי זהו אותו אספקט שלא נראה לעין בשעת מעשה כאשר הנביא שאל והקב"ה השיב. אילו, "רבותינו אמרו" היתה זו תוכחה אשר נאמרה למשה רבינו בפניו כאשר הקב"ה אומר לו, "לא אתה כמותם". אבל מאחר, "ורבותינו דרשו" יש להבין את הדברים מחוץ ומעבר למישור ההיסטורי הפשוט. על פי המדרש אנו שומעים את התוכחה, אשר יותר מאשר היא תוכחה היא השואה בין מידתו של משה רבינו בנקודה זו ובין הישגיהם של האבות, כאשר האבות יוצאים וידם על העליונה. ציון העובדה כי זהו מדרש לעומת הפשט בא ללמדנו כי יתכן ומשה רבינו בעצמו לא הרגיש כלל וכלל בביקורת זו הנשמעת לנו בצלילי המדרש.

### תיקון סופרים

האבחנה בין המישורים השונים של לימוד תורה — מישור המדרש ומישור הפשט — כאשר לכל אחד נועד תפקידו הוא ותחומו המיוחד, תסייע לנו להבין אבחנה אחרת בספרות הפרשנות, והיא בין מדרש חז"ל ובין "תיקון סופרים". נדגים את הענין על ידי התיקון סופרים במדבר בהעלותך יא, טו: ואם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי. ומפרש רש"י בד. ה. ואל אראה ברעתי: ברעתם היה לו לכתוב, אלא שכינה הכתוב, וזה אחד מתיקוני סופרים בתורה לכינוי ולתקון הלשון, עכ"ל. בפירוש המושג תיקון סופרים (ואין כאן המקום לדון במקרה שלנו אם היה צריך להיות "ברעתם" או "ברעתך" — יעויין בט"ז על רש"י ובמנחת יהודה של בעל מחוקקי יהודה) כותב הרא"ם בשם הרשב"א: ופירוש תיקון סופרים בכל מקום אין הכוונה בו הלילה שהוסיפו על מה שכתוב בתורה, ששינו ממה שכתב בתורה, אלא שהם דקדקו ומצאו לפי ענין כל אחד ואחד מן הכתובים ההם שעיקר הכוונה לא היתה כמו שנראה ממה שכתב בספר, אלא צד כוונה אחרת, ולא היה לו לכתוב כן אלא כן, אלא שכינה הכתוב, ולא קראום "תיקון סופרים", אלא שהם דקדקו, ופירוש שהם כינויים, עכ"ל: ועוד כותב הרא"ם: ומה שאמר (רש"י) וזה אחד מתיקוני סופרים, אינו רוצה לומר מאותם שתיקנו לתלמי המלך בפרק קמא במגילה, שהרי זה אינו מכללם (כלומר אינו נמנה ברשימה ההיא י. ק.). ועוד מהו זה שאמר, "אלא שכינה הכתוב", ולמה לא אמרו זה גבי "ועלה מן הארץ" (שמות א, י) שדרשו רז"ל (סוטה יא, א): כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים, והרי הוא כאילו כתב, "ועלינו מן הארץ הם יירשתי". וכן גבי "העיני האנשים ההם תנקר" (במדבר קרח טז, יד) שדרשו בו (מובא ברש"י) כאדם התולה קללתו בחבירו. וכן אמרו בפרשה הזאת (כלומר דוגמה נוספת לתיקון סופרים י. ק.) גבי "אשר בצאתו מרחם אמו" (בהעלותך יב, יב) — "אמנו" היה לו לומר אלא שכינה הכתוב... עכ"ל, הרא"ם.

ועלינו לברר ולבאר במה באמת שונה „ועלה מן הארץ“ מן „ואל אראה ברעתי“.  
 פרעה, כאשר דיבר אל עמו לא התכוון לכך שבני ישראל יצטרכו לעזוב את מצרים,  
 אלא לכך שהמצרים יאלצו לעזוב. משה רבינו בדברו עם ה' לא הביע את צערו  
 על מה שיקרה אותו („רעתי“) אלא על מה שיקרה את בני ישראל („רעתם“) או  
 הרעה אשר תיעשה על ידי הקב"ה (לפי גירסת „רעתך“). אם כן, גם כאן וגם כאן  
 גילו לנו חז"ל כוונה אחרת מהמשתמע מתוך פשוטו של מקרא („ועלה“, „רעתי“).  
 מדוע, איפוא, נקרא הראשון פירוש חז"ל בעוד השני נקרא תיקון סופרים או כינוי  
 סופרים? האבחנה בין הפונקציה של הפשט ובין הפונקציה של המדרש פותרת  
 לנו את השאלה הזאת ומחלקת את שני הפירושים של חז"ל לשתי קטיגוריות שונות  
 זו מזו בתכלית השינוי. הפשט מלמד, כפי שהצענו, את המישור ההיסטורי הפשוט  
 הנגלה והנראה לעין, בעוד המדרש מגלה לנו אספקט נוסף של הסיטואציה שעין  
 הפשט לא גילתה. פרעה אמר אל עמו „ועלה“, והוא אשר שמעו והוא אשר נרשם  
 בפרטיכל של אותה ישיבת ממשלה. חז"ל הם המגלים לנו כי זהו סגנון דיבור.  
 לפיו אדם באמת אומר א ומתכוון ל-ב, מדבר על שונאיו ומתכוון לעצמו. כאשר  
 פרעה אמר „ועלה“ הם כולם שמעו „ועלה“, אבל מי שבקי „בסגנון קלילות“ ידע  
 כי הכוונה באמת ל„עלינו“. בזה נשאר הפשט במסגרתו ובתפקידו, המלמד את  
 אשר היה זקרה במישור ההיסטורי הפשוט. כמו כן דתן ואבירם אמרו „העיני האנשים  
 ההם תנקר“, כך אמרו, וכך שמעו אחרים מפיהם. לאמיתו של דבר התכוונו לעצמם,  
 אבל הפשט בשלו שכך באמת התבטאו ואמרו. לעומת אלה, בפסוק „ואל אראה  
 ברעתי“ (וכן בפסוק בראשית וירא ית, כב: ויפנו משם האנשים וילכו סדומה  
 ואברהם עודנו עומד לפני ה' — והיה לו לכתוב וה' עודנו עומד לפני אברהם,  
 אלא תיקון סופרים הוא זה, רש"י בשם חז"ל) דייק רש"י „ברעתם היה לו לכתוב“  
 ולא „היה לו לומר“. אין ההתייחסות אל משה כי אם אל הכתוב. היה לו לכתוב  
 „ברעתם“, כי כך באמת אמר משה, ותפקידו של פשוטו של מקרא הוא ללמד את  
 אשר קרה. כאן אין חז"ל מגלים לנו את מה שמשה חשב בשעת אמירת „ברעתי“,  
 אלא להיפך! כי הוא בכלל לא אמר „ברעתי“ כי אם „ברעתם“! אם כן עלינו להבין  
 מדוע הפשט אינו מלמד על פי תפקידו הרגיל, ועל זה משיבים חז"ל כי לפנינו  
 „תיקון סופרים“. תיקון סופרים, לפי זה, הוא, איפוא, אותם המקומות בהם גילו  
 לנו חז"ל כי אין ליחס לפשט את הפונקציה הרגילה של הפשט, באשר פונקציה זו  
 נשתנתה מטעמים מסוימים. אין בין זה ובין פעולת חז"ל במישור המדרש ולא כלום  
 באשר מדרש חז"ל בא להוסיף וללמד על הפשט, משום שלפשט יש הפונקציה שלו,  
 ואילו המקרים הנדירים של תיקון סופרים וכינה הכתוב באים להצביע על כך שהפשט  
 אינו פשט, כלומר אינו מלמד במישור הפשט.

קטיגוריה זו של תיקון סופרים — כינה הכתוב — היא המגשרת והמקשרת בין  
 הדיון עד כה בענין פשט ומדרש, ובין המשך המאמר בענין קבלת חז"ל.

### אם קבלה נקבל

עד כה העלינו את האפשרות כי פירושים הנאמרים על ידי חז"ל במישור המדרש  
 יש להבינם לא במישור ההיסטורי הפשוט כי אם על פי האידיאה שבהם — והם  
 שאמרו ידעו מה הם אמרו ודעתם רחבה מדעתנו“. במקרים אלה אומרים לנו

המפרשים כי חז"ל בעצמם לא התכוונו כי דבריהם יתפרשו במישור ההיסטורי הפשוט, וכל אשר יפרש את דבריהם כאילו במישור הפשט נאמרו מוציא את דבריהם הם ממשמעותם האמיתית, ואינו אלא טועה באשר הוא מיחס לדבריהם את אשר לא התכוונו הם לומר. כאמור, דרך זו בהבנת דברי חז"ל כוחה יפה כאשר דבריהם נאמרו כמדרש ולא כפשט. למותר לציין כי לפעמים דוקא נקודה זו היא השנויה במחלוקת, כלומר, האם באמת בפירוש על דרך הפשט קא עסקינן או שמא במדרש באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. כך, למשל, מצאנו בסוגית חנוכת המשכן כאשר רש"י היה סבור כי מן הפסוק „ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן” אנו למדים כי היו לו הקמות קודמות, בעוד ראב"ע ראה בזה רק רמז בעלמא. בעוד פשוטו של מקרא לדבריו מציין כי „ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן”. אולם גם לאבן עזרא וגם לרד"ק (ולפי דעתנו אף לרמב"ן ובמידה מסוימת אולי אף לרש"י) כאשר הדברים נאמרו על דרך המדרש, אין ליחס להם את הפונקציה של הוראת דברי היסטוריה פשוטים. אולם לכלל הזה יש יוצא מן הכלל והוא הידוע בשם קבלת רבותינו.

יהושע ו, יא: ויסב ארון ה' את העיר הקף פעם אחת ויבאו המחנה וילינו במחנה. ומפרש הרד"ק בד. ה. הקף: ארון ה' את העיר פעם אחת וזה היה ביום הראשון, וראשון לימי השבוע, כך קיבלו רז"ל, כי ביום ז' שנלכדה יריחו יום שבת היה, ואף על פי שהרגו ושרפו בשבת, מי שצוה על השבת ציוה לחלל את השבת בכבישת יריחו, וכן בשאר עיירות שהיו ישראל צרים עליהן. ואמרו בקבלה (שבת יט. א) „עד רדתה (דברים כ, כ) — ואפילו בשבת, וכמו שציוה גם כן להעלות עולות בשבת, עכ"ל הרד"ק. הרד"ק מבין כי פירוש חז"ל כי „ביום השני” (פסוק יד) הכוונה ליום השני של ימות החול בשבוע, וממילא כי פירוש „ביום השביעי” (פסוק טו) שהוא יום השבת (ועל פי פשוטו של מקרא ניתן בקלות לפרש כי הם מספר סידורי מיום הראשון של ההקפות ולא שמות ימות השבוע) הוא קבלתם הנאמנה. במושג קבלת חז"ל מתכוון הרד"ק לומר כי פירוש זה נאמר במישור ההיסטורי ופירוש היסטורי זה מהייב, אף על פי שעל פי קריטריונים של פשוטו של מקרא ניתן אולי (או בהכרח) להבין אחרת. לשון אחרת: — בקבלת חז"ל מתכוונים לפירוש, אשר אף על פי שלא נאמר בדרך הפשט, יש ליחס לו את הפונקציה של הפשט. קבלתם של חז"ל היא, איפוא, הכלל ליוצא מן הכלל לכל האמור עד כה במאמרים אלה. יצויין שוב כי אין צורך בקבלת חז"ל כאשר פירושם הוא בהכרח פשוטו של מקרא. קבלה של חז"ל מופעלת רק כאשר ניתן לפרש את הכתוב בדרך הפשט בצורה אחרת, ומכל שכן כאשר הכתוב אינו סובל את פירוש חז"ל במישור הפשט. במקרים כאלה באה קבלתם של חז"ל וקובעת לנו את העובדות ההיסטוריות, אותן עובדות היסטוריות אשר בדרך כלל נלמדות מן הפשט, ושוללת. איפוא, כל לימוד נוסף מן הפשט, כי לא יתכן ללמוד מן הכתוב שתי עובדות היסטוריות הסותרות זו את זו. במקרים כאלה אין עצה אלא „להתאים” את קבלתם של חז"ל את הטכסט, ולזה כנראה התכוון הרמב"ן במדבר כו, יג באמרו: ... ואם אגדה נסבול את הדוחק לישיבה.

את תפקידה וכוחה של קבלת חז"ל ללמד כאילו היא פשט מצאנו בדרך שווה אצל כל אותם הראשונים אשר במאמרים קודמים מצאנו כי מסכימים הם שפירוש

הנאמר במישור של מדרש אינו צריך להתפרש במישור היסטורי פשוט. ראב"ע מקבל אף הוא עקרונית את כוחה ותוקפה של קבלה. כך, למשל, מצאנו בפירושו לדברים י, ד בשאלת כמה ארונות עשה משה רבינו עבור הלוחות. תחילה הוא מבאר כי הארון עליו דיבר ב"ויעש ארון עצי שטים" הוא הארון אשר עשה ע"י בצלאל ("ארון הציווי"). אח"כ חוזר לבאר כי יתכן גם לפרש כי זהו הארון עץ של פסוק א (וממילא היו שני ארונות — זה שעשה משה בעצמו וזה שעשה ע"י בצלאל). ומסקנתו: "והקבלה תנצח". כלומר, היות ושני הפירושים הם לגיטימיים ואפשריים על דרך הפשט תבא הקבלה ותכריע ביניהם. אבל לא רק כאשר הפסוק הוא אמביבלנטי מוכן ראב"ע לתת לקבלה להכריע, אלא אף כאשר אין הפסוק סובל את פירוש חז"ל, אם קבלה היא יקבלנה ראב"ע. וכך מצאנו בפירושו לשמות מ. ב בשאלת באיזה יום בשבוע יצא בני ישראל מארץ מצרים, שם מוכיח ראב"ע בהוכחות ברורות כי לא יתכן לפרש שיצאו ממצרים ביום החמישי בשבוע, זאת על פי פירושו את הפסוק בויקרא אמור שערכו את לחם הפנים לראשונה ביום השבת ("ביום השבת יערכנו"), וזה היה בט"ו בניסן (החל באותו יום בשבוע כמו ר"ח ניסן), ואם ט"ו או ר"ח ניסן בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים היה ביום השבת, לא יתכן כי ר"ח ניסן בשנה הקודמת היה ביום החמישי כי "אין בין שנה פשוטה לתחילת שנה האחרת פחות משלשה ימים", ולכן ראש חודש ניסן בשנה הקודמת היה לפני יום חמישי. הוכחה ברורה וקולעת! ועל זה כותב ראב"ע: ובתלמודנו כתוב כי יום חמישי יצאו ישראל ממצרים, ואם הוא דרך קבלה נקבל, ואם הוא דרך סברה לפני יום חמישי יצאו... כלומר, ראב"ע מוכן לוותר על פירושו את הפסוק בדרך הפשט אם אמנם פירוש חז"ל נמסר לנו בדרגת קבלתם הנאמנה. ולא זו בלבד שהוא מוכן לוותר על פירושו בפסוק מסוים, אלא אף הוא מרגיש כי קבלת חז"ל מחייבת אותו להתאים את פירושו בפסוק (במקרה דנן "ביום השבת יערכנו לפני ה' — ויקרא כד, ח) לפירושה. כל זאת מובן על פי הבנתנו את הענין כי בקבלת חז"ל נועדה הקבלה ללמד באותו מישור אשר בדרך כלל נועד תפקיד זה לפשוטו של מקרא.

עקרונית, איפוא, אין מחלוקת בין הרמב"ן ובין ראב"ע בנושא קרדינאלי זה של קבלת חז"ל. ברור כי ישנה אפשרות של מחלוקת גדולה ביניהם בישום העיקרון. הנה מצאנו בבראשית י, ט: הוא היה גבור ציד לפני ה', על כן יאמר כנמרוד גבור ציד לפני ה'. ומפרש הרמב"ן: צד דעתן של בריות בפיו ומטען למרוד במקום. על כן יאמר על כל אדם מרשיע בעזות פנים ויודע רבונו ומתכוין למרוד בו, יאמר — זה כנמרוד! לשון רש"י, וכן דעת רבותינו. ורבי אברהם פירש הפך הענין על דרך פשוטו, כי הוא החל להיות גבור על החיות לצוד אותן, ופירש "לפני ה'" שהיה בונה מזבחות ומעלה את החיות לעולה לפני ה'. ואין דבריו נראין, והנה הוא מצדיק רשע. כי רבותינו ידעו רשעו בקבלה. והנכון בעיני כי הוא החל להיות מושל בגבורתו על האנשים, והוא המולך תחילה, כי עד ימיו לא היו מלחמות ולא מלך מלך... עכ"ל הרמב"ן.

ונראה כי כך יש לפרש את דבריו: — אחרי הביאו את דברי רש"י על רשעות נמרוד מציין הרמב"ן כי דברים אלה הם "דעת רבותינו". אבל עדיין לא ידענו אם רבותינו אמרו את דבריהם במישור הפשט או במישור המדרש. אם במישור הפשט

עלינו לומר כי נמרוד היה הולך בין הבריות ומטיף בפומבי נגד הקב"ה. אם דברי רבותינו נאמרו במישור המדרש ישנה אפשרות לפרש את הפסוק אחרת במישור הפשט אודות מה עשה נמרוד כאשר היה „גבור ציד לפני ה'“, בעוד דברי המדרש מלמדים על אספקט חמור באישיותו של נמרוד, אשר נוסף על עיסוקיו הנראים והנגלים לעין המצויינים על ידי „גבור ציד לפני ה'“ עוד הרשיע עד כדי „צד דעתן של הבריות וכו'“, אם כי יתכן וצד זה של אישיותו לא היה מפורסם וגלוי לעין (כי במישור המדרש קא עסקינן). הפשט והמדרש אינם סותרים זה את זה כל עוד הפירוש אשר ייאמר בפשט יתן מקום לצד זה של רשע המתגלה לנו על ידי חז"ל בפירושם הם. לכן דוחה הרמב"ן את דברי ראב"ע באשר לפי פירושו של אבן עזרא יש לראות בנמרוד אדם אשר היה בעיקרו צדיק, ואצל אדם אשר היה בעיקרו צדיק אין לומר כי היה מרחיק בני אדם מאותו הקב"ה אשר הכיר. וזאת ידעו חז"ל על פי קבלתם הנאמנה, ולכן זו היא עובדה היסטורית אשר כל פירוש בדרך הפשט (מישור היסטוריה) חייב להתאים לו. ברור גם לרמב"ן כי בכל אדם ישנם אספקטים של שבח ושל גנאי (וזה היא אמנם המחלוקת בין חז"ל הזורשים את נח-לשבח או לגנאי — כלומר איזה אספקט רצתה כאן התורה להדגיש, ועיין שם ברא"ם ומהר"ל) ואין בהכרח סתירה ביניהם, כי „צדיק אין בכל הארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא“. אבל לא נוכל כאן ליישב על ידי כך את ההבדל בין הפשט של ראב"ע והמדרש של חז"ל, כי פירוש הפשט של אבן עזרא המדבר על אדם אשר סלל דרך חלוצית בתורת הקרבנות להתקרב אל ה' אינו יכול בשום פנים ואופן לעמוד יחד עם תפיסת המדרש אודות אדם אשר האלמנט הדומיננטי שבו הוא שמרחיק אנשים מאת ה'. ולכן אחרי שהרמב"ן דחה את פירושו של ראב"ע אפילו בדרך הפשט, הוא מוסיף לבאר את הכתוב על דרך הפשט בדרך כזו שאין סתירה בין הנלמד בפשט בפסוק זה על נמרוד ובין המקובל אצל חז"ל לגבי אישיותו של נמרוד.

דייק הרמב"ן באמרו: כי רבותינו ידעו רשעו בקבלה. בזה רצה הרמב"ן לומר כי הקבלה של חז"ל היתה היריעה המסוימת באינפורמציה מסוימת ולא בפירוש מסוים לפסוק מסוים. כי אילו היתה הקבלה בפירוש הפסוק היה גם כאן נאלץ הרמב"ן „לסבול את הדוחק לישוב“ את הפסוק על פי קבלת חז"ל. ובוזה הגענו אל השלב הבא בלימודנו והוא כי קבלות חז"ל מתחלקות לשתי קטגוריות (א) קבלה היסטורית שאינה מחייבת יישום לפסוק מסוים (ב) קבלה בדבר פירוש פסוק מסוים החייבת להתאים לפסוק כ„פשט“ בפסוק. גם כאן מובן מאליו כי תיתכן בהחלט מחלוקת: — (א) אם בכלל ישנה קבלה של חז"ל בענין המסוים, או שמא מה שהז"ל אמרו נאמר במישור המדרש, והם שאמרו ידעו מה הם אמרו ודעתם רחבה מדעתנו. (ב) אפילו אם נאמר שהיתה קבלה של חז"ל, האם היא קבלה אודות ענין מסוים או שמא היא אף קבלה אודות פירוש מסוים לפסוק. ובוזה הגענו אל סוגית „ארמי אבד אבי“: דברים כי תבא כו. ה: וענית ואמרת לפני ה'. א. ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. רש"י מביא את דברי חז"ל (ד. ה. ארמי אבד אבי): מזכיר חסדי המקום — ארמי אבד אבי, לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב, ובשביל שחשב לעשות חשב לו המקום כאילו עשה שבעובדי כוכבים חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה, עכ"ל. לעומת רש"י — חז"ל המפרשים את „אבד“ כפועל יוצא טוען ראב"ע (ד. ה. ארמי

אבד): מלת „אבד“ מהפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה ארמי על לבן היה הכתוב אומר „מאביד“ או „מאבד“. ועוד מה טעם לאמר „לבן ביקש להאביד אבי וירד מצרימה“, ולבן לא סבב לרדת אל מצרים? ! והקרוב שארמי הוא יעקב כאילו אמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם היה אובד, והטעם, עני בלא ממון, וכן תנו שכר לאובר (משלי לא, ו), והעד „ישתה וישכח רישו“ (שם שם ז). והנה הוא „ארמי אובד“ הוא „אבי“...

ונגד פירוש זה של ראב"ע בדרך הפשט טוען בלהט הר"א מזרחי: אבל חכמינו ז"ל העתיקו על פי קבלתם האמיתית איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הגבורה ש„ארמי“ הוא לבן יש„אובר“ הוא יוצא...

ברורות דבר המזרחי שקבלתם של חז"ל היתה לא בענין המסוים, כי אם בעצם פירוש הפסוק במישור הפשט, ולכן אין מקום לכל פירוש אחר בדרך הפשט באשר הקבלה של חז"ל היא „התופסת“ את הפשט, ותרתי פשט מנין לי? !

אבל טענתו העקרונית (כמעט דוגמתית!) של הרא"ם אינה מחייבת את קודמו ראב"ע. הלה יכול לסבור באחד מכמה אופנים, וכולם יכולים להיות לגיטימיים בהחלט. אבן עזרא יכול לומר כי קבלתם של חז"ל היתה בענין רדיפת לבן אחרי יעקב בסוף פרשת ויצא באשר חז"ל באו ללמדנו כי לא נראה בזה רדיפה לשם החזרת רכוש בלבד, ואף לא לשם החזרת בני משפחתו, אלא רדיפה לאבד את הכל. קבלה כזאת מחייבת אותנו בכל הקשור עם הבנת פרשת היחסים בין לבן ויעקב. אבל אינה מחייבת מאומה לפי ראב"ע בכל הקשור עם פירוש פסוק מסוים בחומש דברים העוסק (לדעת ראב"ע) בענין אחר לגמרי. זאת ועוד! אף יוכל ראב"ע לחלוק על הרא"ם בעצם השאלה אם היתה בכלל קבלה אצל חז"ל בשאלת כוונותיו של לבן ביחס אל אברהם. כך מצאנו במחלוקת בין ראב"ע והרמב"ן בענין „נמרוד גבור ציד לפני ה'“, ואם על גדולי הראשונים יכול ראב"ע לחלוק, קו"ח על גדולי האחרונים!

ניסוח מקיף וממצה לאספקטים השונים של עמדת ראב"ע בענין ארמי אבד אבי מצאנו בספר פחד יצחק, מובא כלשונו בפירוש מחוקקי יהודה, וזה לשונו: — הן אמת שרז"ל דרשהו על לבן, אבל כבר ידענו שזה על דרך דרש, ושבעים פנים לתורה, והפשט לא יופשט. ואם כן אין לנו הכרח לומר שקיבלו רז"ל שהפירוש האמיתי בפשט הפסוק „ארמי אבד אבי“ שעל לבן מדבר, אלא שחז"ל קבלו שלבן הארמי ביקש לעקור את הכל, כמו שאמר לו יעקב „לולא אלקי אבי וגו' כי עתה ריקם שלחתני“. וגם לבן אמר: „יש לאל ידי לעשות עמכם רע וגו'“ וקיבלו רז"ל בזה שכוונת לבן לא היתה על הממון בלבד, אלא גם על הנפשות. ושמונו זה לפסוק „ארמי אבד אבי“, אשר כפי הפשט שמדבר על יעקב, כמו שסיים „וירד מצרימה ויגר שם וגו'“ כפירוש הראב"ע וסייעתו. קצת קשה שהיה לו לומר „אבי ארמי אבד ודו"ק, אלא שהחכימה התורה „ארמי אבד אבי“ לרמוז לנו שמלבד שיעקב בהיותו בארם היה „אבד“, כלומר עני, אירע לו גם כן שם שארמי — היינו לבן — ביקש לאבדו. ולזה אמר „ארמי אבד אבי“ ליתן מקום לדרשה זאת. ואעפ"י ש„אבד“ הוא בינוני או תואר, ואין מקום לקרא כן למי שרוצה לעשות הפעולה ולא התחיל ולא עשאה עדיין, זה מתורץ שבעכו"ם מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה, כאשר כתב רש"י ז"ל. ובודאי שכל זה הוא על דרך הדרש, ואין מדרכי הפשט לקרוא למי

שרוצה לפעול ולא פעל פועל, כשאין זה הכרח גמור. אשר על כן הראב"ע וסייעתו — מפרשי הפשט — בחרו להם דרך אחרת, ופירשו „אבד“ (בודד, עומד) כדרך זאת המלה שלא תבא מן הקל כי אם בפועל עומד. והביא ראיות לדבר שלפי הפשט אין לפרשו על לבן מפני שלעומק הבנת פשט הפסוק היה נראה שכפי הפשט אמורים דברי חז"ל, ולזה הכריח הראב"ע שאין לומר כן. אבל כפי ידענו דבריו ממקומות הרבה שאין דעתו לסתור, והפשט יופשט והדרשה תידרש.

ולהלן מביא בעל מחוקקי יהודה מספר צחות בזה הלשון: —

...פועל עומד כפי הפשט בדרך הקל מזאת המלה, ומה שדרשוהו על לבן — ויהיה פועל יוצא — הוא על דרך הדרש... וכן הביין הראב"ע שעל פי הדרש אמרו רז"ל זה לבן, אבל לפי הפשט אין ספק בו שהרשות נתונה ביד המפרשים לפרש כרצונם. ובא האות והמזפת כי מלבד הרד"ק גם הר"י אברבנאל על התורה הביא דברי רז"ל ודברי ראב"ע והאריך וסיים דבריו: וכל דרך איש ישר בעיניו. עכ"ל. הנה אף שראה אגדה הנ"ל, לא שמע ליה שתהא מקובלת ממישה רבנו ע"ה. ואף הרב בעל תולדות יצחק פירש הפסוק כדברי רבנו, וזה לשונו: „ארמי אבד אבי“ — כלומר, אינו חושב שהארץ שממנה הוצאתי אלו הביכורים שירשתיה מאבותי. שיעקב אבינו איש נאבד ועני היה, וקראו ליעקב ארמי לפי שגר בארם וכו'. והאחרון הכביד, הרב הגדול רבינו בחיי לפירוש על התורה כתב, וז"ל: ארמי אבד אבי; קרא ליעקב „ארמי“, כשעור הכתוב: ארמי היה אבי, וביאור „אבד“ — עני, ויאמר כאשר היה אבי בארם אובד היה, כלומר עני היה בלא ממון, עיין שם שהאריך. ואחרון אחרון חביב הרשב"ם ז"ל אשר היה בדרכו של הראב"ע כתב בפירושו על התורה. וז"ל: „ארמי אבד אבי“ — אבי אברהם ארמי היה אובד וגולה מארץ ארם, כדכתיב „לך מארצך“ וכדכתיב „ויהי כאשר החעו אותי אלקים מבית אבי“, לשון אובד ותועה... ופשיטא שכל אלה השלמים לא הסכימו לסברת הרא"ם שתהיה קבלה בידינו מפי מרע"ה שארמי הוא לבן ושאבד הוא פעל יוצא, כאשר כתב הוא ז"ל. אם כן, בסוגיא זו של קבלת רז"ל ניתן לומר שמצאנו אצל הרמב"ן והראב"ע רק „אהבה מסותרת“. כי גם „התוכחת המגולה“ בה הוכיח הרמב"ן את אבן עזרא אינה משקפת נקודת מחלוקת ביניהם על כוחה או תוקפה של קבלת רז"ל, כי אם שאלת הישום של אותו כלל המקובל על שניהם כאחד.

#### דברי חז"ל בהלכה ובאגדה

והשתא דאתינא להכי מן הרצוי להעיר הערה בקשר עם מאמרו של הגאון ר' שמואל הנגיד ב„מבוא התלמוד“ האומר על האגדה, וז"ל: „והגדה הוא כל פירוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה, זו היא הגדה. ואין לך לתלמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בענין מצוה, שהיא מפי משה רבנו ע"ה שקיבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנודמן לו ומה שראה בדעתו. לפי מה שיעלה על הדעת, מן המפרשים האלה למדים אותם והשאר אין סומכים עליהם.“ עכ"ל. מאמרו זה של ר' שמואל הנגיד התקבל „בהתלהבות“ בחוגים רחבים של לומדי תורה, ורישומיו ניכרים, בין היתר, בכל רשת החינוך הממ"ד בארץ, בלי שים לב לכך כי הענין נידון אצל גדולי הראשונים וכו'.



אין אני יודע אם אמנם דעתו של ר' שמואל הנגיד בענין הלכה המקובלת כולה מפי מרע"ה מפי הגבורה, היא הדעה המקובלת על רוב גדולי התורה במשך הדורות (הושבני לומר כי מאז הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות ועד הנצי"ב בהקדמתו לפירושו לשאלתות דרב אחאי גאון יש החולקים עליו בעמדה זו). יש לפקפק ולהסתייג במידה מסויימת מדבריו של הרב הגאון פרופ. דוד צבי הופמן זצ"ל הכותב, בהקדמתו לפירושו לחומש ויקרא (עמוד י' הוצאת מוסד הרב קוק). וז"ל: "...שכן אותם פתגמים, סיפורים דברי חכמה ומוסר הכלולים בשם 'אגדה' ושענינם הוא להביע משל, חכמה ומוסר, או ביאור לכתובים שאין בהם חוקים (=מצוות) — אין לומר עליהם שניתנו מסיני, ואין לנו שום חיוב לקבלם, עכ"ל. ובסיפא זה של דברינו במאמרים אלה, מחובתנו להעיר מספר הערות של תוכחת מגולה כלפי אלה אשר אהבתנו אליהם היא גם מסותרת וגם מגולה, וזאת בקשר עם דברי הרב הופמן ז"ל הנ"ל, ואלה הם: —

1. כשם שמצאנו הלכה למשה מסיני בחלק ההלכתי של התורה, כך מצאנו הלכה למשה מסיני מפי הגבורה בחלק הלא הלכתי ("הליכותי") של התורה, הלא הוא "קבלת" חז"ל.

2. כשם שאין מפקפקים בזה שהלכה למשה מסיני מחייבת במישור ההלכתי, כך לא מצאנו אצל כל גדולי המפרשים שיחלוק אחד על זה שקבלתם הנאמנה של חז"ל מחייבת (פשוטו כמשמעו — מחייבת לקבלה) בחלק ההליכותי של התורה.

3. מסתבר מאוד לומר — וכך משתמע, אמנם, מתוך דבריו של ר' שמואל הנגיד ("מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנזדמן לו וכו'") — כי ר' שמואל הנגיד לא התכוון כלל וכלל לאותה קטיגוריה של דברי חז"ל הידועה לנו כ"קבלתם".  
4. אם בכל זאת יטען הטוען כי ר' שמואל הנגיד "לא פליגי", והתכוון לכל דברי חז"ל אשר לא נאמרו במישור ההלכתי, הרי שדעתו היא דעת יחיד ונדחתה על ידי הרמב"ן, ראב"ע, רד"ק ועוד ועוד. לכן לאחי ירעי העוסקים במלאכת החינוך אני מציע להיות נאמנים לכלל הגדול ש"אחרי רבים להטות".

5. בחלק ההלכתי של תורה לא כל דברי חז"ל הם בגדר "הלכה למשה מסיני" או "איש מפי איש מפי משה מפי הגבורה" (למעוטי שיטתו של יצחק אייזיק הלוי ז"ל המשתקפת גם אצל הרב הופמן ז"ל) ורוב גדולי החוקרים התורניים טוענים כי בחלק לא מבוטל מתורה שבעל פה המדרש הוא אשר קדם להלכה, ולא בכל מקרה קדמה הלכה למדרש.

6. באותן ההלכות שהמדרש קדם להלכה, כשנפלה מחלוקת בגין כך, שתי הדעות הן חברי תורה, אלא שרק אחת מחייבת במישור ההלכתי.

7. הצורך "לתורה אחת" ("לא תתגודדו וכו') הוא אשר הכריח והכריע בענין "אלה ואלה דברי א-לקים חיים והלכה כ...". כלומר שתי העמדות הן לגיטימיות מבחינה תורנית, אבל רק אחת מהייבבה מבחינה הלכתית.

8. שתי דעות אלה של מדרשי חז"ל מגלות לנו את רצון ה' כפי שהוא ביטא את רצונו בתורתו. אין זה מעלה או מוריד אם חז"ל גילו רצון זה רטרואקטיבית אחרי תקופת משה — העיקר, כי את רצון ה' גילו, בזה שהשתמשו במידות שהוא יתברך נתן למשה לדרוש בעזרתן את תורתו. (ועיין בפירוש המהר"ל למנחות כט, ב.).

9. דרישה זו של „תורה אחת“, „לא תגודדו“, לא היתה ואינה קיימת ברוב חלקי התלק ההליכות של התורה, ולכן נשארנו עם מדרשי חז"ל רבים ללא צורך בהכרעה של „הלכה כ... אין סיבה, איפוא, מדוע לא נוכל לראות במדרשי חז"ל בחלק ההליכות גילוי רצון ה' אודות אותם הדברים שהמהלוקת יפה להם, ואלה ואלה דברי אֵלִקים חיים“. הרי בעוד בחלק אחד של תורה השתמשו חז"ל במערכת אחת של מידות, בחלק האחר השתמשו במערכת האחרת, ומאי חזית די"ג המידות סמיק טפי מ"ל"ב המידות! ?

10. ברור כי כשם שחז"ל למדו את התורה על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, יתכן וגם למדו את הפוסקים על פי חכמתם ולא על פי דרשתם ע"פ המידות. במקרים כאלה משתנה התוקף של הדברים, ואלה הם דברי ה„סברה“ שהרמב"ן וראב"ע אף מוכנים לחלוק עליהם, משום שלדברים אלה חסרה הפכמות של חז"ל. הגובעת משימושם באותן המידות שהתורה נדרשת בהן, שהם ורק הם ידעו את סודם ואת אופן הפעלתם.

11. שמא לסוג אחרון זה התכוון ר' שמואל הנגיד באמרו „אין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת“.

12. אשר לדבריו של הרב הופמן אדות מדרשי חז"ל באגדה כי „אין לומר עליהם שניתנו בסיני ואין לנו שום חיוב לקבלם“, ולאור האמור לעיל, עלינו להעיר: —

(א) כאמור, לא כל אחד מסכים עם הרב הופמן שכל עניני ההלכה כן ניתנו בסיני, ואבחנה זו בין מדרש הלכה ובין מדרש אגדה ביהם אל מקורם בסיני לא הוכחה.

(ב) הקריטריון לחיוב לקבל דבר אינו פונקציה של קבלתו מסיני, אלא תוצאה מאמירתו על ידי אלה שאנו חייבים לקבל את דבריהם. דברי חז"ל באגדה שונים מדברי חז"ל בהלכה לא בתיקה דבריהם כי אם בעצם ההבדל בין ההלכה שבתורה ובין המחשבה שבתורה. הראשונה אינה סובלת שתי דיעות לגיטימיות זו ליד זו בתוקף מחייב שווה — וזאת על פי איסור מפורש בתורה של „לא תגודדו“, וממילא פטורים אנו מלנמק מדוע — ואילו השניה מקבלת דעות חלוקות ללא כל הסתייגות. כי איסור זה מנא לז' ? !

מאמרים אלה נכתבו לראש ולראשונה לחברי במלאכת הקודש של חינוך תורני בכלל, ולמורים למקצועות היהדות בפרט. לכן מצאתי אל נחוץ וממילא אל נכון לעורר בזה את תשומת לבם של אחי וראי לשאלת הגישה לדברי חז"ל כתוצאה מן המאמרים אודות התוכחת המגולה והאהבה המסותרת. תקוה אני כי דברי אלה ישמשו יסוד ובסיס למחשבה משותפת בכיוון לימוד תורה והוראתה על בסיס שני היסודות: — תורה מן השמים זאמונת חכמים.

## על הוראת פרשנות חז"ל למקרא

### פרק א'

בפרק האחרון של המאמר „תוכחה מגולה ואהבה מסותרה” דן הרב יהודה קופרמן שליט”א בנושא חשוב למדי: גישתנו לאותן קבלות חז”ל אשר אינן קשורות לחלק ההלכתי של התורה (ראה לעיל עמ’ 25-23). הרב קופרמן מביא את דברי ר’ שמואל הנגיד ב„מבוא התלמוד” שכתב: „והגדה הוא כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה, זו היא הגדה. ואין לך לתלמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז”ל הלכה בענין מצוה, שהיא מפי משה רבינו ע”ה שקבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנודמן לו ומה שראה בדעתו, לפי מה שיעלה על הדעת, מן המפרשים האלה למדים אותם והשאר אין סומכים עליהם.” עכ”ל.

הרב קופרמן מצטער על כך שדברי ר’ שמואל הנגיד אלה נתקבלו „סתם” בחוגים רחבים של לומדי תורה, „ורישומיו ניכרים. בין היתר, בכל רשת החינוך הממ”ד בארץ, בלי שים לב לכך כי הענין נידון אצל גדולי הראשונים וכו’.”

הרב קופרמן מסתייג גם מדברי הרב דוד צבי הופמן וצ”ל, אשר בהקדמתו לפירושו לספר ויקרא, הסתמך על דברי הר’ שמואל הנגיד הנ”ל ואף הוסיף „שכן אותם מאמרי חכמינו, הנקראים אגדות, ואשר ענינם רעיון מוסרי או מתייחסים לפירושו של פסוק אשר איננו הלכתי, אין לראותם כמסורות אלוקיות ואין אנו מחויבים לקבל אותם” (כך ע”פ חרגומי מגרמנית; הרב קופרמן השתמש בתרגום שבמהדורת מוסד הרב קוק, אשר יש בו הרחבת ללא צורך).

בשיחה בעל פה הסביר לי הרב קופרמן שלעיתים תכופות הוא נתקל בטענה שיש לסמוך על דברי הרב ד”צ הופמן הנ”ל אשר בהם רואים היתר לא להתייחס לדברי חז”ל באגדה בהוראת התורה. וטענה נוספת בפיהם: הרב הופמן מסתמך על דברי ר’ שמואל הנגיד ולכן בודאי יש על מי לסמוך.

והנה, נדמה לי שדברי הרב הופמן אינם קשורים בבעית לימוד התורה עם פירושי חז”ל בבתי הספר. הרב ד”צ הופמן ואחוזת מרעהו עמדו לפני כשמונים שנה במלחמת מגן על חומת תורה שבעל פה. מלחמה זו היתה נטושה כבר עשרות שנים — והוכחה לכך פירושיהם של המלבי”ם, הכתב והקבלה וחרב ש”ר הירש. במידת-מה החמיר המצב בזמנו של הרב הופמן כאשר תורת ולהאוזן איימה לקרוע את התורה שבכתב לרסיסים — פשוטו כמשמעו. בתקופה זו קם הרב הופמן והכריז מלחמה שערה נגד כופרי תורה שבכתב וכופרי תורה שבעל פה. על אמונתו הטהורה בתורה מסיני כתב בהקדמתו לפירושו לס’ ויקרא. אמונה זו כללה תורה שבכתב ותורה שבעל פה. כאיש אמת הסביר הרב הופמן את עמדתו הברורה מול מבקרי המקרא ושוללי תורה שבעל פה שנתנה מסיני (כמובן שתורה שבעל פה כאן אינה כוללת כל לימודי חז”ל). בהקשר זה הדגיש הרב הופמן שהיכוח על תורה מסיני אינו מתרחב לתחומן של דרשות חז”ל באגדה, והוכחה לכך דברי ר’ שמואל הנגיד.

תמיד היה קיים הבדל עקרוני בין הלכה ואגדה ואין היהדות הנאמנה מעמידה את דברי האגדה כמסורות אלוקיות ואף חכמינו ז"ל לא העמידו את פירושיהם כביאורים בלעדיים למקרא ולכן אפשר לומר כלפי פירושם אלה שאין אנו מחוייבים לקבל אותם. הרב ד"צ הופמן העמיד את הויכוח במישור המדוייק: אל לנו להתווכח על מאמרי חז"ל באגדתא, אלא על נאמנותה של מסורת חכמינו בהסבר דברי התורה שנמסר בסיני בעל פה.

לכן אין לראות בדברי הרב הופמן בעקבות ר' שמואל הנגיד יסוד לדיון על גישתנו לדברי חז"ל באגדה. הרב הופמן הדגיש והגדיר בבהירות יתרה את מקום המערכה בין היהדות הנאמנה לבין מתקיפיה. יש להודות שהרב הופמן לא התענין באופן מיוחד בשטח האגדה וכל כוחו היה בשטח ההלכה, בחיפוש אחרי קטעים אבודים בספרי תנאים, בכתיבת פירושים לחלקים הלכתיים שבתורה, פירושים ומחקרים למשנה וכתיבת שאלות ותשובות לשואלים את דבר ה' — זו הלכה ראשית חכמתו היתה יראת השם וצדיק באמונתו יחיה. לכן הוסיף וחיבר ספרים נגד שוללי אחדות התורה ומבוי השולחן ערוך וכן מאמרים על נושאים ואישים בתקופת המשנה והתלמוד. לא ידוע לי אם הרב הופמן כתב על נושא אחר לגמרי — איך ללמוד פרשנות חז"ל ובאיזו צורה לשבצם בלימוד התורה בבתי ספר. בקי גדול היה הרב הופמן בפרשנות חז"ל לתורה, עסק בטעמי המצוות והשתמש בספרו נגד מבוי השו"ע בספרים כגון כוונת האגדות, מעשי השם, אורחות הצדיקים, מאמר האחדות ועוד, כדי להוכיח מהי דעת היהדות על הגויים בזמננו. אך התעמקותו בפירושי חז"ל ובספרי הלכה, ראשונים ואחרונים, ובספרי מחשבה אינה נותנת לנו אסמכתא לדיון הנדון כאן: מה מקומה של פרשנות חז"ל בהוראת התורה.

אך אין להתעלם מהעובדה המצערת שהעלה הרב קופרמן. קיימת הזנחה בלימוד פירושי חז"ל בהוראת המקרא ואכן ישנם מורים אשר מתעלמים כמעט לגמרי מהם. פירושי חז"ל — הכוונה בנושא שלנו — ביאורי חז"ל על פסוקים בתורה שאינם קשורים לשטח ההלכה, פירושים ואף מחלוקות בין חכמינו הדנים בפירושיהם של פסוקים רבים. פירושים אלה הם חלק של המסורות שקבלו חז"ל, יש ללמוד אותם ויש להקדיש להם עיון בעקבות פירושי גדולי ישראל, ראשונים ואחרונים. כאן קיימת הזנחה בלתי מובנה. מקור ההזנחה רואה הרב קופרמן בין השאר בהתייחסות בלעדית למסורות חז"ל בשטח ההלכה, ואילו לפירושי חז"ל על החלק הלא-הלכתי מתיתסים כאל פולקלור קדום, סיפורים עממיים לדברי הכתוב המושפעים ממאורעות שבזמן התנאים והאמוראים. וכך הגענו למצב שמורים דתיים רבים מרגישים את עצמם משוחררים ומנותקים מפירושי חז"ל לתורה. יש להודות שבאסכולה המערב-אירופית של היהדות הנאמנה היתה גישה זאת נפוצה, דהיינו נאמנות לפירושי חז"ל בשטח ההלכה משולבת עם גישה ליברלית לפירושי חז"ל בשטח הלא-הלכתי שבתורה. לגישה זו אי אפשר להביא הוכחה מדברי הרב ד"צ הופמן המובאים למעלה, אבל יש להודות — רמז יש ויש כאן!

## פ ר ק ב'

אמנם יש להצטער על ההתעלמות מפרשנות חז"ל בלימוד התנ"ך ובמיוחד בלימוד החומש, אך מסופקני אם יש להאשים כאן דוקא המורה למקצועות הקודש

בשנת תשל"ג. גדולי הראשונים, גאוני צרפת, ספרד ופרובנץ כתבו פירושים חדשים על התורה בלי להתחשב תמיד בפירושיהם של חכמינו ז"ל. רשב"ם ורבנו יוסף בכור שור חברו פירושים שיש לראות בהם סטיה מפירושים מקובלים של חז"ל. גישה זו בודאי טעונה הסבר, אך אין להתעלם ממנה. לא שמענו שיש להימנע מללמוד וללמד את החלק הלא-הלכתי של התורה עם פירושי הרשב"ם זראב"ע. ישנה כאן בעיה של היחס של הפשט אל הדרש וכן להיפך, — היחס של הדרש אל הפשט. הרב יהודה קופרמן פרסם ב„המעין“ מאמרים יסודיים בנושא זה ויש לקוות שמאמרים אלה יגבירו את ההבנה בפונקציות המיוחדות שיש גם לפשט וגם לדרש.

לי נראה שהזלזול כלפי פרשנות חז"ל לתורה אינו נובע דוקא מסגידה מופרות לפשט או זלזול מוסתר כלפי מדרשי חז"ל. אין כאן בעיה של אהבה גלויה לפשט מול תוכחה מסותרת לדרש. חושבני שהסיבה אצל רוב המורים והמורות פשוטה מאוד: רבים מהם אינם יודעים איך ללמד את פירושי חז"ל. כל שנה מופיעים מאות ספרים חדשים בכל מקצועות הקודש, אבל טרם זכינו לספרי עזר למורים(ות) להוראת פירוש רש"י לתורה. לא ידוע לי ספר רציני המאפשר למורה להתכונן לקראת הוראת פירוש רש"י בכיתה. אכן קיימות חוברות לתלמידים עם שאלות על פירוש רש"י, הופיעו ספרים וחוברות נכבדים על נושאים אחדים שבכל פרשת השבוע, אבל אין ספרים המכינים את המורה בכל פירושו של רש"י, הן פירושו ע"פ הפשט והדקדוק, הן פירושו ע"פ המדרש. אמנם יש לראות התחלה של מפנה לטובה במכללה „ירושלים“ אשר הקים הרב קופרמן, אבל סמנריונים או מכללות אינם מסוגלים להיות תחליף תמידי לספרי עזר למורה המאפשרים לו ללמוד, להבין וללמד את פרשנות חז"ל ואת כל הביאורים שבפירוש רש"י. מורה טוב אינו מלמד רק ע"פ מה שהוא למד פעם אלא ע"י לימוד והכנה בספרים טובים. הצלחת השיעור שהמורה נותן היום תלויה לא מעט בלימודו בערב הקודם. אין באפשרותו להתכונן שעות רבות וספרי עזר טובים ומוסמכים אינם עומדים לרשותו. והנה דוגמא: המורה מגיע לפירוש רש"י בפ' חיי שרה (בראשית כד, לט): „אולי לא תלך האשה אחריי“. פירוש רש"י: אלי כתיב, בת היתה לו לאליעזר והיה מחזר למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו וכו'. ישנם מורים שיגידו שאם כך אמרו חז"ל, אין להרהר אחריהם, ולכן זהו פשט הפסוק. אך מורים אחרים טוענים, שאין לראות כאן סתם פשט ולכן מתקשים איך להסביר פירוש זה. הלא עוד בעמדו לפני אברהם אמר העבד „אולי לא תאבה האשה ללכת אחריי“ ושם דוקא כתוב „אולי“ מלא עם

1 „סגנון הכתוב“, המעין, טבת תשל"ל, ניסן תשל"א, תשרי תשל"א, טבת תשל"ב, ניסן תשל"ב. רצוי שמאמרים חשובים אלה, יופיע במרוכז ויפצו בין המורים. יש לצרף למאמרים אלה את שני מאמרי הרב קופרמן על „הוראת התורה במסגרת בית הספר העל-יסודי“, המעין, ניסן—תמוז תשכ"ד. המעין ימצא כאן חומר רב ובירורים עקרוניים על פשט, דרש וסגנון הכתוב. ברצוני להדגיש שלא באתי לחדש משהו במאמרי זה ובודאי לא באתי לחלוק על דברי הרב קופרמן. כוונת המזמר להעלות שוב את הבעיה ולברר את מקור הקשיים הקיימים לפני המורים והמורות המתעסקים במקצוע הקדוש הזה — הוראת התורה בבתי ספר היסודיים והעל-יסודיים.

וא"ו, ואם לפי המדרש היתה שיחה בין אליעזר ואברהם על שיחוך אפשרי עם בתו של אליעזר, היה צורך לרמוז על כך בשיחת העבד עם אברהם ולא בשיחה עם בתואל; אין פלא, איפוא, שמורים רבים מעדיפים להתעלם ממדרש זה. איזה ספר ידריך כאן את המורה?

והנה, דוקא באמצעות מדרש זה, אפשר להסביר לתלמידים את הסתכלות העמוקה של חז"ל בדברי הפסוק על התנהגותו של אליעזר. אין כאן שאלה של פשט או דרש ובודאי אין כאן סתם משחק של מילים, „אולי — אלי“. בעמדו לפני אברהם ובתכנון הנסיעה לארם נהריים העלה העבד את האפשרות של „אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי אל הארץ הזאת“, אך שם המשיך העבד ושאל „ההשב אשיב את בנך אל הארץ אשר יצאת משם“, ו"א העלת השאלה היתה לשם קבלת תשובה מה לעשות במקרה זה. אך כאשר הגיע אליעזר לארם נהריים, הזכיר רק את שאלת „אולי לא תלך האשה אחרי“, בלי להמשיך להסביר את כוונת השאלה „ההשב אשיב את בנך“. כך מבאר אחד מראשוני מפרשי רש"י, הרב ישראל איסרלון. בעל שו"ת תרומת הדשן בספרו „באורי מהרא"י“. דרך אחרת לפרש את המדרש הזה מביא בעל „דעת יששכר“ ע"י הדגשה של המקום המשונה, בו העלה העבד את האפשרות של „אולי לא תאבה“. שאלה כזו היתה לגיטימית בהחלט בעמדו לפני אברהם, אך כאשר העבד העלה את האפשרות של „אולי לא תאבה“ לפני בתואל ולבן, הזמין העבד „לחץ“ על עצם שליחותו. היתכן שדוקא הוא, עבד אברהם הנאמן עד עכשיו, ידבר על „אולי לא תאבה האשה“ בהגיעו לארם נהריים ועל סף הצלחת שליחותו? האם העלאת האפשרות הזאת במקום הזה אינה מרמזת שהעבד היה מעוניין במצב של „אולי לא תאבה“? בהסבר כזה מצליח המורה להסביר את עומק המחשבה שבדברי חז"ל. אך כאשר המורה אינו יודע — פשוטו כמשמעו — איך להסביר את דברי חז"ל, אין להתרעם עליו שמדלג על פירושו של רש"י.

ואכן, חסר ספר. חדש על פירוש רש"י לתורה. בלי לפגוע ח"ו ב„שפתי חכמים“. אין להתעלם מהצורך הגדול בפירוש מקיף על פירש"י לתורה הנותן למורים ולמורות פירושים (ים) על כוונת מדרשי חז"ל שבפירש"י וכמובן גם על פירושי רש"י בפשוטו של מקרא, אשר גם הם זכאים לפירוש מקיף הבנוי על ספרי המפרשים הידועים והפחות ידועים. לו היינו נותנים למורים את הציוד הדרוש כדי שיכולו ללמוד וללמד, היה המורה יודע להסביר את המדרש הנ"ל גם בצורה אחרת ע"י הסבר המדגיש דוקא את דבקו של אליעזר בשליחותו. רבינו שלמה לוריא, מהרש"ל, ביאר ב„יריעות שלמה“ „דמעולם לא דיבר אליעזר לאברהם כך... וכדי לפייסם [את בתואל ולבן] ולשבחם ולהודיע להם שאברהם חשק בהם מחמת יחוס משפחתם הוציא אותם הדברים מפיו... ואמר להם שאינו מוכרח להם ויש לו רשות נמי להזדווג עם ישמעאל ולוט אעפ"י שלא היו דברים מעולם“. לפי מהרש"ל מעולם לא הציע אליעזר אפילו לפי המדרש הנ"ל, את בתו לבית אברהם. דברי אליעזר היו רק דברי שכנוע כדי להשיג את הסכמת המשפחה לקחת את רבקה אל בית אברהם.<sup>2</sup>

2 אמנם רצוי שהמורה ידע את שני הפירושים האלה על המדרש הזה, אך אין צורך להזכיר

כמובן שספרי עזר להוראת פירוש רש"י לתורה אינם יכולים להקיף את כל הפירושים שנכתבו. יש לעשות סלקציה הכרחית המאפשרת למורה להתכונן היטב לקראת שיעוריו במקרא. כמו כן יש צורך בספרי עזר נוספים עם ליקוט תמציתי נוסף מפירושי חז"ל שאינם מובאים בפירוש"י. בבתי הספר העל יסודיים יש לדאוג אף לספרי עזר עם ליקוטים ממפרשים אחרים. אך מאידך יש להזהר מחיבור אנציקלופדיה של פירושים; המורים זקוקים ללקט טוב ותמציתי, במיוחד כעזר להוראת פירוש רש"י לתורה<sup>3</sup>. ספרי עזר נחוצים גם להסביר את כוונת רש"י במאות פירושים הקצרים, מלים אחדות שהן הן פירושי רש"י לתורה. לא רק מדרשי חז"ל שבפירוש"י דורשים הסבר אלא אף פירושי הנפלאים של רש"י בהבנת המקרא. ועוד דוגמא של קושי בהוראת מדרשי חז"ל.

„ויחד יתרו“ (שמות יח, ט) ומפרש רש"י: „ויחד יתרו — וישמח יתרו זהו פשוטו ומדרש אגדה נעשה בשרו חדודין חדודין מיצר על אבוד מצרים“. האם מדרש זה אינו מביא את המורה במבוכה? המדרש מתכחש, לכאורה, בצורה בולטת לפשט הכתוב, וישמח יתרו, והלא רש"י מציין בכמה מקומות שאינו מביא מדרשים שאינם מתאימים לפשוטו של מקרא. גם המורה המוכן ללמד ע"פ מדרשי חז"ל נרתע כאן. לו קבל הדרכה נאותה בהוראת מדרשי חז"ל, היה המורה ניגש בבטחון לפירוש הזה המאפשר לו שוב להראות לתלמידיו את עומק הדיוק שבדברי המדרש

את שני הפירושים. אך כאשר ישאל תלמיד למה חשדו חז"ל את אליעזר בכוונה כזו, יתן המורה את פירושו של מהרש"ל שהסביר את המדרש לשבחו של אליעזר.

הסבר אחר נתן הגר"א ב„קול אליהו“ בהסתמכו על ההבדל בין „אולי“ המורה על רצון קיום הדבר ובין „פן“ המורה על הרצון שלא יקום הדבר, וראה שם בהערת המהדיר בשם הרב יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל שכך גם פירושו של „אולי ימושני אבי“, ר"ל יעקב לא רצה לעשות שום דבר המתנגד לאמת ולכן קוה „אולי ימושני אבי“, וראה שם בשמו גם הסבר על דברי איוב „אולי חטאו בני“.

אגב, רצוי שהמורים יזכירו את שמות המפרשים ואת שמות ספריהם ואף יוסיפו לפעמים משפטים אחדים על תולדותיהם. בשיעור תורה אפשר לתת ידיעות על גדולי המפרשים עד להתלמידים ידעו מי קדם למי. ידיעות על חייהם של גדולי ישראל מביאות לאהבת לומדי התורה. דרך זו יותר יעילה מהטפת מוסר לאהבת תלמידי חכמים.

3 דור אחר דור עיינו גדולי ישראל בפירושי חז"ל לתורה ודבריהם מפוזרים במאות ספרים. אפילו בפירושים רבים לש"ס וספרי שו"ת. לקט טוב יהיה מבוסס — על אף הצורך בקיצור הכרחי — על הפירושים הידועים לפירוש"י לתורה ונוסף על כך, על פירושים ב„מעם לועז“ ובשו"ת נודע ביהודה עד לספרי החזון איש, אור הישר ושו"ת קול מבשר. יתכן שיש צורך בספרי עזר ברמות שונות לפרשנות חז"ל למקרא, לפי הכתות בבתי ספר היסודיים והעל-יסודיים; יש להסתפק בשלב ראשון בשתי רמות.

אחד מתנאי עבודת הליקוט הוא להביא את הדברים בשם אומרם בצורה נכונה, כר. למשל, לא יתכן להביא את פירושו הנ"ל המובא כבר לפני מאה חמישים שנה ב„דעת יששכר“ כפירוש מפי השמועה מרבינו חיים סולווייציק (עטורי תורה לר' אהרן יעקב גרינברג, תל אביב תשכ"ח, עמ' 194).

הבנוי על חדירה לפשוטו של מקרא. בפסוק לפני כן נאמר ש"משה סיפר לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים, דהיינו מפלת מצרים, ואילו בפסוק הבא נזכרת שמחת יתרו, על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל". יש כאן שינוי בנושא — כך מבאר רבי משה אלשיך — משה רבינו הזכיר גם את מפלת מצרים ואילו שמחת יתרו מצטמצמת לשמחה על הצלת ישראל בלבד; הוה אומר ש"י מביא כאן במדרש של, נעשה בשרו חדודין חדודין על איבוד מצרים" רעיון הבנוי על שינוי בולט בפסוק. על מדרשים כאלה אמר הגאון והמדקדק הנפלא, הרב זאב וולף היידנהיים: "כי הדרש הזה הוא מחובר עם פשוטו של מקרא ויחדו יתאחדו ולא יתפרדו" (הבנת המקרא, בראשית כא, יא). אשרי המורה שקיבל הדרכה נאמנה להוראת פרשנות חז"ל למקרא ואף יצליח להחדיר לתלמידיו את אמנתו האיתנה של הרזו"ה הנ"ל: "ואגב גררא למדנו כמה מן הדקדוק אנו צריכים בפירושי רש"י להבינם על בוריים ואף גם במדרשי קדמונינו המעתיקים, שכולם על אדני המדע יצוקים וכזהב מזוקקים בכור הדקדוקים" (שם, בראשית טז, ד).

כמובן שאין לראות בכל מדרשי חז"ל המובאים בפירוש רש"י לתורה כעין המשך לפשוטו של מקרא. ישנם מדרשים רבים שאין לקשור אותם לפשוטו של מקרא, והמורה שינסה בכל זאת להסביר את המדרש כפשט הפסוק, יחטא לפשט ולדרש יחד. ואפילו אותם המדרשים הקשורים לפשוטו של מקרא אין להסבירם כפשט בלעדי. המדרש אינו סותר את הפשט, אך גם הפשט ממשיך להתקיים בכל תקפו, אפילו במישור ההלכתי! מן הראוי לצטט בהקשר למדרש הנ"ל, ויחד יתרו — נעשה בשרו חדודין חדודין את דברי הגר"ז סולוויצ'יק זצ"ל ע"פ ליקוט פירושו על התורה סי' ס' (עמ' 32):

בשו"ע או"ח סי' רי"ט סק"ד מבואר דאפשר לברך ברכת הגומל על טובת חבירו, וכתב הרמ"א הטעם בזה"ל ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבה והודאה על טובת חברו ששמח בה, עכ"ל. וכתב הט"ז משמע דוקא ששמח בלבו על שזה נתרפא או ניצול, אבל אם אינו שמח בלבו כל כך, אלא שאומר כן מפני השלום, אין לברך בשם ומלכות, דהוי ברכה לבטלה, עכ"ל. וזהו המבואר כאן, ויחד יתרו על כל הטובה, דהיינו ששמח על הטובה, ולכן, ויאמר יתרו ברוך ה' אשר

4 ח"ל רבינו משה אלשיך ב, תורת משה": "ויחד — ששמחת יתרו לא היתה על רעת מצרים, רק על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו כו'. אך לא על אשר הוכו מצרים בדבר". בדרך זו מבאר גם בעל תורה תמימה, אך בלי להזכיר את, תורת משה". דוגמא זו מראה שפירושי חז"ל בנויים על הרגשתם בשינוי מסוים בפסוק. וראה, קורא באמת" ח"ב עמ' 13-14 לרי"ד הלוי במברגר. הרב יוסף קרליבך הי"ד הוכיח איך מדרשי חז"ל בנויים לפעמים על פשט אחר בפסוק ורק ע"י עיון במדרשי חז"ל נגיע לפשט הכתוב לפי חז"ל, שהרי כל מדרש בנוי על פשט מסוים. לכן נבין את המדרש רק אחרי שנדע את אותו הפשט, עליו בנו את המדרש. ראה על כך בספרו (בגרמנית) על שיר השירים Das Hohelied (פרנקפורט א/מ תרצ"?) עמ' 22-29. אגב, אפשר למצוא הסברים רבים למדרשי חז"ל בס' תורת משה הנ"ל דומני שספר זה טרם נוצל כראוי.



הציל", דהיינו דברך ברכת הגומל דמשום ששמח על טובת והצלת ישראל, היה יכול לברך על כך ברכת הגומל וההודאה.  
 במדרשי חז"ל אין רמז לפירוש „ויהד — וישמח“, אך אין לפקפק שזהו פירוש המלה מיום שנכתבה בתורה עד לפרושו של אחד מגדולי דורנו.  
 דברי רש"י: „ויחד יתרו — וישמח יתרו זהו פשוטו“ מהוים איפוא מקור להלכה פסוקה ולכן מגלים פנים שלא כהלכה אם מדלגים על פשוטו של מקרא. הרב קופרמן שליט"א חיבר מאמרים אחדים בנושא זה ואין צורך להביא חיזוק לדבריו הברורים.

## פרק ג'

נעשה טעות אם נדרוש „אמונה“ במדרשי חז"ל, ובודאי נטעה כאשר נדרוש „להאמין“ בפרשנות חז"ל לתורה כמו שנקבל את תורה שבעל פה מסיני. דרישה כזו רק תזיק ובודאי היא עלולה לסכן את האמונה בתורה שבעל פה. יפה הדגיש הרב ש"ר הירש שהמחלוקת בין התנאים מצטמצמת בדרך כלל לפרטים, ואילו לגבי היסודות של כללי ההלכה שנמסרו בעל פה, אין כמעט מחלוקת.  
 כלפי מדרשי חז"ל בפרשנות המקרא אין כלל זה יפה ולכן אל נבוא לדרוש אמונה במקור האלוקי של מדרשי חז"ל ובודאי אין לדרוש עבורם זכויות כמו לכללי ההלכה שבתורה שבעל פה.

ולזול בפרשנות חז"ל מוכיח העדר אמונת חכמים, אך אין צורך לקבל את כל פירושי חז"ל כקבלה מסיני<sup>5</sup>. על פירוש חז"ל לבראשית טז, ד (מובא שם בפירוש"י) כתב הרב זאב וואלף היידנהיים ב„הבנת המקרא“: „ולא אמרו כן ע"פ הקבלה גם לא על דרך נבואה כי אם ע"פ עיקר פשוטו של מקרא“. ישנם איפוא פירושים שחדשו חז"ל ע"פ הבנתם העמוקה במקרא. הסבר זה אינו שולל ידיעה ברורה שישנם אירועים היסטוריים שנזכרו ע"י רמזים דקים במקרא, שפירושיהם נמסרו מדור דור, וכלשון הרב זאב וואלף היידנהיים (שם, שמות לט, לג): „וכן מדרד הכתובים בכמה מקומות להורות לנו אגב מלותיהם ענינים נסתרים בלתי מפורשים, וכן מדרד הנבואה וכן מדרד החכמה וכמאמר שלמה להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם“.

יש להניח שחכמינו ז"ל מסרו לנו פירושים רבים שנמסרו מדור דור ולכן יש לנהוג בזהירות יתירה כלפי פרשנות חז"ל. „אם קבלה — נקבל“, „כך קיבלו רז"ל“, „ואם קבלה היא ננית סברתנו ונסמוך על הקבלה“, וביטויים דומים מוכיחים שחלק מפרשנות חז"ל נחשב כקבלה נאמנה. אך מי יעיז לבוא לחלק דברי חכמינו ז"ל לשני סוגים? אוי למורה שיעשה חלוקה כזו בלמדו עם תלמידיו!

ואפילו כאשר יש לנו „קבלה“ על מדרש חז"ל, אין לדחות כל פירוש אחר. על כגון זה אמר הרב דוד צבי הופמן שאין אנו מחוייבים לקבל מדרשי חז"ל כמסורות מסיני. כך נהגו גדולי המפרשים וכך נהגו משך כל הדורות. בקשר למילדות

5 ב„מבוא האגדות“ כותב הרב צבי הירש חיות שיסודות האמונה, כגון השארת הנפש, חיי עולם הבא ורזי הנבואה כולם מקובלים היו בעל פה מסיני. מהר"ץ חיות אינו מדבר שם על אותם פירושי חז"ל לתורה, שאינם קשורים להלכה.

העבריות במצרים (שמות א, טו) מובאה בגמרא סוטה יא, ב מחלוקת רב ושמאל. חד אמר אשה ובתה, יזכר ומרים; וחד אמר כלה. חמותה, אלישבע ויזכרה. המחלוקת מוכיחה שלית מאן דפליג שמדובר כאן במילדות עבריות, כמה שנאמר במפורש בפסוק, "המילדות העבריות". ר' אברהם אבן עזרא הולך בעקבות חז"ל: "והאם והבת היו בדרך קבלה כי נכון הוא". רשב"ם מפרש: "למילדות שהם העבריות". הרא"ם מעיר על הקרבה המשפחתית בין שתי המילדות: "ויתכן שהיתה קבלה בידם". וכן ב, משכיל לדוד" וב, באר יצחק". אך למרות המדרש הזה המוכיח קבלה עתיקה ולמרות שהראב"ע והרשב"ם הולכים בעקבות חז"ל, מפרשים ר"י אברבנאל והמלבי"ם שע"פ הפשט היו נשים אלו מילדות מצריות<sup>6</sup>. בודאי למדו גם גדולים אלה את המדרש הזה, עיינו בו, ראו את דברי ראב"ע ורשב"ם, אך בכל זאת פרשו מה שפרשו.

ואם אינני טועה, יש לומר שהמושג "קבלה" לגבי מדרשי חז"ל על מאורעות היסטוריים אינו מוכיח תמיד על עדיפות, אלא להיפך. המפרשים משתמשים לפעמים בלשון "קבלה" כאשר לא מצאו רמז לדברי חז"ל בלשון הפסוק. כך גם כאן אצל המילדות העבריות הנ"ל. זוהו לשון מהרש"א בחדושי אגדות סוטה יא, ב: "...כתב הרא"ם, ויתכן שהיתה קבלה בידם או כו' עכ"ל ולי נראה שלמדו לומר כן משום דהאי לישנא, אשר שם-האחת גו', ושם השנית כו' לא תמצא בתורה כ"א כשקדם לו בפסוק שהיו שנים זכמו, לעבר ילד שני בנים שם האחד פלג' גו' וכן, ואת שני בניה אשר שם האחת גרשום' גו'... ועל כן דרשו מיניה אשר שם האחת היא הידועה בשמה במקום אחר וכן שם השניה הידועה כבר...": (ההדגשות שלי - י. ע.). גם פירושים רבים של הגר"א בנויים על העקרון הזה שפירושי חז"ל רבים בנייים על דיוקים במקרא. בתרגום יונתן, במדבר ז, יג, מובא שקערת הכסף של קרבנות הנשיאים היתה עבה ואילו מזרק הכסף היה דק. ב, קול אליהו" (בראשית א, טו) מבואר שאין זה דברי נביאות אלא בנוי על דיוק בלשון הכתוב.

## פרק ד'

הוראה נכונה של מדרשי חז"ל תמצא הזדמנויות רבות להדגיש את ההליכה המשותפת של חז"ל עם דברי הנביאים. רבים הם מדרשי חז"ל שמוצאים הוכחה בדברי הנביא והמורה שיודע להראות לתלמידים את שותפות נביאים-חז"ל, ירבה הבנת דברי חז"ל וירבה אמונת חכמים.

6 השנה ס' מושב זקנים, קובץ פירושי בעלי תוספות (לונדון תשי"ט) על הפסוק ותיראו המילדות את האלהים (שמות א, יז): "מגלה לנו שנתגיירו ועשו כדון יהודים", ז"א אלו היו מילדות מצריות, וכן כתב פלביוס יוספוס בקדמוניות היהודים, כרך א, ספר-שני. וראה תורה שלמה, שמות א, טו סי' קסו.

הן על פי פשוטו של מקרא, הן על פי חז"ל בש"ס ובמדרשים; מפרשים כמעט כל המפרשים שמדובר במילדות יהודיות, אך אין מקום לתמיהה כאשר מזכירים, במיוחד בכיתות יותר גבוהות, את דעתם של אברבנאל והמלבי"ם. רצון למנוע שהתלמידים "יכריעו" בין המפרשים וכל שכן אסור שהמורה יכריע, אפילו לא ע"פ קסוטו!

7 רצוי שספר תנ"ך יהיה צמוד לכל שיעור בתורה עם מפרשים. לא רק פירושים ע"פ

אף על פי שבתורה אין זכר למצב הרוחני הירוד של בני ישראל בגלות מצרים, מרבית חז"ל לתאר את מ"ט שערי טומאה של אבותינו במצרים. חכמינו ז"ל הולכים כאן בעקבות דברי יהושע (כד, יד): „והסירו את אלהים אשר עבדו. אבותיכם בעבר הנהר ובמצרים" וכן ביחזקאל (כ, ז—ח).

חז"ל מוסרים שכבר בשבת השניה במדבר חללו בני ישראל את השבת ושלא שמרו ישראל. אלא שבת ראשונה (רש"י במדבר טו, לב ע"פ ספרי ושבת קיח, ב). ביסוס מלא לדברי חז"ל בדברי הנביא יחזקאל (כ, יג—כד) המאריך על חילולי השבת במדבר, הן אצל דור יוצאי מצרים. הן אצל הדור השני שגדל במדבר. הנביא יחזקאל מזכיר „ואת שבתותי חללו מאוד" של דור יוצאי מצרים. ושאף בניהם המשיכו לחלל את השבת במדבר. אך בצעה יש לשאול: כמה מורים יודעים לשלב את דברי הנביא בלימוד פרשת מקושש עצים? וכאשר לומדים פרשת „בחדש השלישי" פרשת מתן התורה, יש לשלב את דברי הפרשה עם דברי הנביאים, כגון דבורה ודוד המלך. אשר דברו ברוח קדשם על מעמד קבלת התורה בהר סיני.

ספרי עזר והדרכה בלימוד פרשנות חז"ל למקרא אינם שוללים „יוזמה פרטית" מצד המורה. רחבה מני ים הפרשנות המדרשית וכל מורה ימצא מקום להוסיף נופך והסבר משלו. גם עיון בספרי המפרשים על פרשנות חכמינו, ר' אלי' מזרחי, מהר"ל מפראג, מהרש"א ועוד משאיר מקום לפירושים נוספים. אפילו ספרי הדרכה טובים למורה אינם מהוים סוף פסוק, אלא מאפשרים עוד הסברים חדשים. בלימוד שילוח המרגלים יצביע המורה על שני מדרשים בפירוש רש"י (במדבר יג, ג ושם טז—כו) שבמקום אחד מביא רש"י את דברי חז"ל שהמרגלים היו אנשים כשרים כאשר קבלו את תפקידם ואילו אחרי כן מביא רש"י דברי חז"ל „להקיש הליכתן לביאתן מה ביאתן בעצה רעה אף הליכתן בעצה רעה". אם ירצה המורה, יפרש את הסתירה ע"פ מהר"י קולון, תלמידו הרב עובדיה מברטנורה ורבינו גור אריה (וכן מרומז

הדקדוק דורשים השתמשות בספר תנ"ך, אלא גם עיונים והשוואות דורשים זאת. יעקב ברוך את אפרים ומנשה בריבוי אוכלוסין „וידגו לרוב בקרב הארץ" (בראשית מח, טז). השוואה עם גודל השבטים בפ' במדבר ובפ' פנחס מראה שברכת יעקב לא התקימה. לכן יש לעיין הלאה בספר יהושע יז, יד שבני יוסף דרשו נחלה נוספת בנימוק „ואני עם רב עד כה ברכני ה'": וזה בא ללמדנו, לפי הגר"א, כמבואר ב"קול אליהו", שברכת יעקב הייתה מיועדת לארץ ישראל. „וידגו לרוב בקרב הארץ" אי אפשר ללמוד פירוש יפה זה בלי שימוש בספר תנ"ך. וראה מש"כ הרב יהודה קופרמן, המעיז, ניסן תשכ"ד עמ' 18, הערה 3: „ברור למעלה מכל ספק כי שעה שמלמדים חלק זה או אחר בחלק ההלכתי של התורה שיש להשוות עם ספרי תנ"ך, ולבדוק כיצד ובאיזו מידה קוימו הדינים האלה על ידי האנשים עליהם אנו קוראים, בעיקר בספרי הנביאים הראשונים. כמו כן יש לבדוק ולראות באיזו מידה מסתכמים הנביאים הראשונים והאחרונים, על ידיעת העם את התורה (בכתב ובעל פה)".

אף גדולי ישראל בדורות האחרונים הדגישו את הקשר בין דברי הנביא לדברי חז"ל. כך מסתמך הנצי"ב ב„העמק דבר" ובפירושו על ספרי על דברי הנביא יחזקאל בענין חילולי השבת של דור המדבר. וראה קובץ אגרות חוון איש, ח"א סי' רח בענין הוכחה מדברי הנביא למדרש חז"ל על חטא עינו של אבותינו במצרים.

כבר בתזקוני) שמיד עם קבלת השליחות נהפכו לרשעים בהשפעת שולחיהם. מורה אחר אולי יסביר לתלמידים שאכן ישנם כאן שני פירושים שונים של חכמינו: יש מרבתינו ראו שרשעות המרגלים החלה תיכף בהתחלת השליחות ואילו לפי דעה אחרת של חז"ל התקלקלו המרגלים רק אחר כך בזמן הליכתם. גדולי המפרשים השתמשו רבות בהסבר של „אגדות חולקות“ כלפי מדרשים בפירוש רש"י לתורה הסותרים זה את זה. דוקא הסבר זה של „אגדות חולקות“ נותן אפשרות לעיון בגישות השונות שבפרשנות חז"ל. אל נא נבוא לתרץ סתירות בין מדרשים שונים ע"י פלפולים.

ומה עם המורה אשר יעשה סלקציה בין פירושי חז"ל, אפילו בין פירושי חז"ל המובאים בפירוש רש"י? מה יעשה המורה שאינו מבין כוונת חכמינו ז"ל במדרש המובא בפירוש רש"י שמות יד, כא, שבקריעת ים סוף נבקעו „כל מים שבעולם“? גם אחרי עיון בדברי מהר"ל מפראג, צידה לדרך ובאר יצחק נשאר המורה אולי נבוך ומרגיש שאין באפשרותו להסביר מדרש זה. האם יעמיד פנים כאילו הוא מבין? לא רק רש"י כתב במקומות שונים „לא ידעתי“ אלא גם מפרשי רש"י הודיעו לפעמים את צערם ברבים והודו שלא הבינו את דברי רש"י. לפי דעתי יש לעודד את המורים שגם הם יגידו לפעמים „לא ידעתי פירוש“ או ידלגו על פירושים קשים עד שהמורים ילמדו רק אותם פירושי חז"ל אשר ביכלתם להסביר לתלמידיהם בדרך הפשוט, בדרך הדרש או בדרך המוסר.

בפירושו לבראשית ג, ח מציין רש"י: „יש מדרשי אגדה רבים. וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא, דבר דבור על אפניו“. לכן אין להתרעם על המורה המדלג על אותו מדרש בפירוש רש"י אשר לפי הבנת המורה אינו מתישב עם פשוטו של מקרא. רבי אליהו מזרחי בפירושו לבמדבר כט, לט מסתמך על דברי רש"י הנ"ל ומוסיף: „ואעפ"י שמדבריו אלה נראה שדוקא דברי אגדה הוא שאינו מביא אבל שאר מדרשות הדיניים הוא מביא אע"פ שאינו ע"פ פשוטו של מקרא. מ"מ מאחר שמצינו כמה וכמה מדרשות דיניים שרש"י ז"ל רדף אחר פשוטו של מקרא והניח אותן, למדנו שאין הבדל בין המדרשות ובין האגדות אצל רש"י ז"ל שכאשר לא יהיו ע"פ פשוטו של מקרא, הוא מניח אותם ומפרש המקראות ע"פ פשוטו“. לכן גם אנו נבין לרוחו של המורה המדלג לפעמים על אותו פירוש של

9 אחרי כתבי את זה ראיתי שכך מבואר במדרש תנחומא (שלח לך סי' ד): מנין שאמר לו הקב"ה למשה ראויים הם שנאמר וישלח אותם משה ממדבר פארן על פי ה'. ואח"כ לסוף ארבעים יום נהפכו ועשו כל אותה צרה והן גרמו לאותו הדור וכו'. וצ"ע שלא העירו המפרשים הנ"ל ממדרש תנחומא.

10. אפשר לומר שהמדרש בא לרמוז על ההד הגדול של קריעת ים סוף בכל העולם וכו' משמע משירת הים (שמעו עמים ירגזון וכו') ומדברי רחב לשני המרגלים (יהושע ב, י) וכעין זה ב„באר יצחק“ בשם צדה לדרך. אך השוה המשך המכילתא שהוא המקור לפי רש"י כאן, ח"ל: „ומנין אתה אומר המים שבבורות ושבשיחין ושבמערות ושבכד ושכוס ושבחבית. ושבצלוחית שנאמר ויבקעו המים“. ואולי סובר המדרש שבקריעת ים סוף קרה שינוי זמני ביסוד המים; כעין זה ב„גור אריה“.

רש"י המתקש לפי דעתו עם דברי הפסוק. טוב יעשה המורה המעדיף הדילוג על הגמגום!

כמוכן יש לעודד את המורים שיוסיפו מדרשי חז"ל בלימוד התורה, אך רצוי להקפיד להביא בעיקר מדרשים המשתלבים עם אותם הפירושים שלמדו בכיתה. גם יש למנוע להוסיף מדרש שהוא „רחוק מהשכל" כהגדרת רבי אליהו מזרחי. על הפסוק „ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו" (בראשית: לד, כה) מפרש רש"י ע"פ מדרש רבה: „שני בני יעקב — בניו היו ואעפ"כ נהגו עצמו שמעון ולוי כשאר אנשים שאינם בניו שלא נטלו עצה הימנו". המדרש מדגיש איפוא, ששמעון ולוי לא התיעצו עם אביהם לפני הריגת אנשי שכם. רבינו אליהו מזרחי הקשה שרש"י לא הביא את המשך המדרש: „שמעון ולוי — שלא נטלו עצה זה מזה". ורא"ם מתרץ: „ורש"י לא הביא רק דרשה דבני יעקב מפני שהכתוב מעיד על זה, וראמר יעקב אל שמעון ולוי עכרתם אותי" (שם לד, ל) ולא דרשה דשמעון ולוי מפני שהוא רחוק מהשכל שגלכו שניהם בפועל הזה, ולא לקחו עצה זה מזה", עכ"ל הרא"ם. מאידך, אם ירצה המורה, יזכיר מדרש זה ויצביע על כך שיש כאן דעה מענינת שלא היה כאן תכנון מראש, אלא כל אחד החליט בקום השלישי לנצל את חולשת אנשי שכם ולהתנפל עליהם ולשתרר את דינה. אין מצוה להביא מדרש תמות, אלא להוסיף מה שניתן להבין ולהסביר.

לכל זמן ועת לכל הפץ ולכן אין פלא שישנם פירושי חז"ל שאין ללמד אותם אלא לצנועים. כאשר משה רבינו סר לראות את הסנה בוער באש, אמר לו ה': „אל תקרב הלום" (שמות ג, ד). על זה מבואר בגמרא זבחים קב, א (וכעין זה בשמות רבה סוף פרשה ב): „אמר עולא בקש משה מלכות ולא נתנו לו דכתיב אל תקרב הלום. ואין הלום אלא מלכות שנאמר כי הביאתני עד הלום" (שמאל ב, ז, יח). בעל הטורים הוסיף כאן: „אמר משה כיון שהמלכות פוסקה ממני ואינה לבני, שלח נא ביד תשלח" <sup>11</sup>. בלי ספק יש כוונה ורעיון במדרש זה, אבל בלימוד פרק ג בפרשת שמות אין למורה לצטט מדרש זה כלל <sup>12</sup>. מאידך כאשר התעורר

11 ב„תורה שלמה" ובהערות ל„מדרש הגדול" לא העירו על הוספה זו של בעל הטורים וכך גם במהדורה החדשה של בעל הטורים שהוציא ר' יעקב ק' רייניץ נ"י (בני ברק תשל"א).  
12 מורה משכיל ובן תורה יפיק תועלת רבה מפירוש רבי חזקוני על התורה: הסברים לפירוש רש"י, מדרשים גוססים, ביאורים בפשוטו של מקרא ואף קרשיות ותירוצים על פירוש רש"י. בפירושו על רציעת העבד העברי (שמות כא; ו), דן החזקוני במדרשים השונים המובאים ע"י רש"י „אחז זאת ששמעה" וכו' ומוסיף טעם תועלתי: „ורצע אדוניו — שאם יברח מבעליו, רציעת אזנו תוכיח עליו שהוא עבדו כשתהיה גברת שוה לרציעת הדלת וגם האדון לא יוכל לערער על עבד אחר שהרי רציעת העבד הדלת לא יהיו שוות כי האחת תהיה גבוה והאחרת תהיה נמוכה". דומני שהמורה שיצא מבית מדרשו של הרב שמשון רפאל הירש לא ישתמש בהסבר זה שאינו מתאים עם פרטי הדינים שנמסרו בתורה שבעל פה. הרציעה עושים „בין דלת ומזוזה של אדון, בין של כל אדם" (רמב"ם הל' עבדים, פרק ג הלכה ט). ואף לא ברור אם יש לעשות חור עד תוך הדלת.

פעם בלימוד בעית הירושה במנהיגות בישראל, יש להעזר במדרש זה, אך כמוזן גם אז בזהירות מירבית.

וכמו שיש מקום לדלג, כך יש להוסיף ולהקדים פירושים לפירושי חז"ל. הקדמה קצרה על כוונת הפסוק לפי הפשט אף אפשרית בפסוקים הדנים בהלכת על הפסוק, "לא תבערו אש בכל משבותיכם ביום השבת" (שמות לה, ג) מפרש רש"י: "יש מרבתינו אומרים הבערה ללאו יוצאת ויש אומרים לחלק יוצאת". ב"דעת זקנים מבעלי התוספות" מובא פירוש זה, אך עם הקדמה זו: "הזהירה תורה על ההבערה טפי משאר מלאכות מפני שאינה נראית כל כך מלאכה ושמא יאמרו לא נעשה מלאכה אבל נבעיר האש ונזמין הכל כדי לעשות בזהב ובכסף מיד לאחר השבת, לכך נאמר לא תבערו. ובמסכת שבת נחלקו רבותינו...". הקדמה קצרה כזו איננה עומדת בסתירה לפירושים ההלכתיים של חז"ל. לפני הסבר המורה על "ללאו יוצאת" או "לחלק יוצאת" רצוי לציין שבעלי התוספות ראו כאן אזהרה לבל יעשו הכנות "קטנות" המאפשרות הפעלת התעשייה מיד אחר צאת השבת. שיחה קצרה עם התלמידים על נושא אקטואלי זה תהפוך את השיעור ללימוד מעניין ותאפשר להמשיך אח"כ את השיעור על הנושא "הבערה ללאו או לחלק יוצאת". אפשר גם לתת הקדמה אחרת לפי רש"י כאן ע"י הערה שבפ' בא (יב, טז) נאמר שהבערה מותרת ביום טוב לצורך אוכל נפש ולכן בא כאן הכתוב להזהיר על הבערה בכל צורתה בשבת.

במקומות רבים יש צורך לתת הסברים רעיוניים לפרשנות חז"ל. בפירוש רש"י בראשית מז, כט מבואר שיעקב אבינו קרא את שמע כאשר נפגש שוב עם יוסף. אין להסתפק כאן בהסבר שכנראה הגיע זמן קריאת שמע בדיוק בזמן הפגישה. המורה יעזר כאן בפירושו של ה"שפת אמת" (פ' ויגש שנת תרל"ז, מובא ב"מכתב מאליהו" ח"ב עמ' 231) שיעקב אבינו "ירא לנפשו שע"י האהבה הזאת [ליוסף] תשכח ממנו אהבת הבורא, לכן היה מתדבק בו ית' מקודם וע"ז נשכחה ממנו אהבת הגשמית". דוקא ברגע המיוחד של פגישת יעקב עם יוסף, הראה יעקב שבכל זאת אהבת השם חשובה יותר מאהבתו את יוסף. יוסף נפל על צוארי אביו ובכה אבל יעקב התגבר, קרא את שמע, והזכיר מצות אהבת ה' בכל לבבך בכל נפשך ובכל מאודך<sup>18</sup>.

ושוב: המורים והמורות בבתי ספר היסודיים והעל-יסודיים זקוקים לספרי עזר המאפשרים להם ללמד תורה עם פירושי חז"ל וחוששני שכל זמן שלא נכין להם ספרי עזר כאלה, יהיו רק חלק מהמורים מסוגלים ללמד תורה ברמה נאותה. יש לראות במצב הנוכחי מחדל די רציני שאין להשלים אתו. שאלתי פעם רב ומחנך דגול איזה לימודי קודש-רצוי ללמוד עם הבנים בשבת בבית. תשובתו היתה חד-

13 לפירוש זה של בעל "שפת אמת" וצ"ל כיון המחנך הדגול ר' שאול מ. סלחטר ו"ל כמבואר בקובץ מאמריו (הולנדית) שהופיע אחר פטירתו. Uit Leer en Leven. רוטרדם תרצ"ב; עמ' 66-69. אגב, לא הבינתי את הערת הרב א"א דסלר וצ"ל על פירושו של בעל שפת אמת ("מכתב מאליהו", שם): "וצריך עיון שהרי מצינו שאהב את יוסף ונתן לו כתונת פסים וכדו' ז". חז"ל לא ראו פסול באהבת יעקב את יוסף, אך חז"ל רמזו שיעקב הראה שיש אהבה עוד יותר געלה.

משמעית: לא גמרא, לא משנה ולא הלכה אלא חומש עם רש"י! ספרי עזר להוראת התורה ע"פ פרשנות חז"ל עם הסברים לפירוש רש"י לתורה וציונים לפירושי הרמב"ן שאין לדלג עליהם — יהיו גם לעזרה רבה לבעלי בתים אשר ברצונם ללמד את בניהם תורה ולהסביר להם את הרעיון שבמדרשי חז"ל<sup>14</sup>.

אמנם יש להודות שבחוגים מסוימים קיימת סגידה מופרזת למושג „פשט“ אך טרם הוכח שחוגים אלה אינם מוכנים ללמד יותר ע"פ פרשנות חז"ל בתנאי שנכין להם את הכלים הדרושים להוראת פרשנות חשובה זו. החדרת התודעה ללימוד פרשנות חז"ל אינה דורשת כלל וכלל זלזול כלפי פרשנות התורה שנכתבה ע"י גדולי ומאורי ישראל משך כמעט כל הדורות. קיימות כאן אפשרויות רבות של

14 בעיה קשה היא איך להסביר הרעיון שבמדרש. ב„גור אריה“ הביא מהר"ל מפראג הסברים עמוקים וכן מהרש"א בחידושי אגדות ורשר"ה בפירושו לתורה, אך לא כל הסבר מתאים לתלמידים. יש גם כאן מקום ל„יוזמה“ מצד המורה, אבל אל יעשה לו את מלאכתו קלה מדי! שאלתי לפני יותר מעשרים שנה תלמידת תיכון דתי, שלמדה פרשת שמות עם רש"י, איך הסבירו בכיתה את דברי רש"י על „וירכיבם על החמר“ (שמות ד, כ): „חמור המיוחד הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא שעתידי מלך המשיח להגלות עליו שנא' וכו'“. התלמידה השיבה שהמורה הסבירה שהמדרש בא ללמד אותנו שמנהיגי ישראל מסתפקים במועט ולכן הסתפק משה רבינו בחמורו של אברהם אבינו! עניתי שזה אמנם הסבר נחמד (זה היה בזמן הצנע) אך אפשר שהחז"ל מראים לנו כאן את הקשר ההדוק בין שלושה מאורעות: מסירות נפש של אברהם אבינו הביאה לגאולת העם ע"י משה רבינו ואילו הליכת משה לקראת גאולת העם ביציאת מצרים תביא בסופו של דבר לביאת המשיח. כך אפשר גם להסביר שבהר סיני נתקע בשופרו של אילו של יצחק (רש"י שמות יט, יג) ובשופר זה יתקעו לעתיד לבוא ביום קיבוץ גליות „והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול“. השוה מהר"ל, דרשות על התורה עמ' מז: „והעקידה של יצחק שהיה מקרב עצמו כל כך, היא היא היתה הגורמת גם השופר הזה... כי אין רצה לומר שהוא השופר ההוא בעצמו, רק שהשופר אילו של יצחק הוא הסיבה אל השופר והקבוץ הזה“. והשוה גור אריה שמות יט, יג. ומש"כ בס' הרב ש. ר. הירש משנתו ושיטתו (ירושלים תשכ"ב) עמ' 162—165.

כאשר נזכה לספרי עזר להוראת פירושי רש"י לתורה, נמצא שם בודאי את פירושו הנפלא של רבי יצחק אברבנאל (ישועות משיחו, העיון השלישי, פרק א') על המדרש הנ"ל: „רמזו בחבישת החמור שנוכר באברהם שכבש רצונו ומשל בתאוותיו הגופניות בהסכמו להרוג את בנו יחידו כדי לקיים מצות בוראו והחמור שחבש אברהם הי' חמרו ותאוותיו... ובוה האופן היה הוא עצמו חמורו של משה כשראה להביא את אשתו ואת בניו אל מצרים והוא עצמו היה מבוקש שם להרג גם כי בהיות צפורה אשתו המליטה זכר בעת ההיא, הרכיבה על החמור ולא חשש לסכנת היולדת והנער הנולד כי כבש את יצרו ותאוות חמרו לקיים מצות ה'... ומפני שמשיח צדקינו ידמה ג"כ לאברהם אבינו בהיותו כובש בתאוותיו ומושל בחמרו ויצרו כי הוא ילבש רוח ענוה ושפלות להושיע כל עזי ארץ סלה לכן אמר שחמורו של משיח יהיה הוא עצמו חמורו של אברהם ושל משה כלומר שיהיה חמרו ויצרו נכנע וכבוש לשכלו תמיד כחמרו ויצרו של אברהם ושל משה“.

שילוב, והישן והחדש מוכיחים את נצחיות התורה. בצדק יש לדרוש עבור פרשנות חז"ל את זכות הבכורה; — לה משפט הבכורה, אבל מעולם לא שמענו שיש לדרוש את הכל עבור הבכור. רש"י ראב"ע, רמב"ן, ספורנו, ועוד גדולי המפרשים חפשו את שילוב הפרשנויות השונות, פשט עם דרש, דקדוק עם מוסר וקבלה; פירושים עתיקים עם ביאורים חדשים, ואל לנו לסטות מדרכם. עובדה היא שישנם אנשים שיודעים דוקא את מדרשי חז"ל שבפירוש רש"י על התורה, וישנם אחרים המתעמקים יותר בפירושי רש"י ע"פ הפשט והדקדוק. דומני שגם בזה אין לראות אסון; אף שיש משום עלבונם של פירושי גדולי הראשונים כאשר מדלגים על חלקים רבים שבפירוש רש"י מתוך טענה שזה רק דקדוק או שמדלגים על פירוש ארוך ברמב"ן מתוך אי-התענינות בבירור היסטורי או גיאוגרפי.

## פרק ה'

ואם נדרוש את כבודה של פרשנות חז"ל, אל לנו לדלג על פירושים הרבים של חז"ל בהבנת הפשט; אל לנו להקדיש עיונים רק לאותם פירושי חז"ל החורגים מההבנה הפשוטה של הפסוק; יש ויש בפרשנות חז"ל מקורות רבים להבנת פשוטו של מקרא ואין לצמצם את פרשנות חז"ל להסברים ועיונים אשר אינם קשורים לפשוטו של מקרא.

כאן יש להזכיר את תרומתו הגדולה של הרב דוד צבי הופמן זצ"ל בפירושו בפשוטו של מקרא ע"פ פרשנות חז"ל. בש"ס, במכילתא וספרא, בתוספתא ובתרגומים מצא הרב הופמן פירושי חז"ל בפשוטו של מקרא. במיתת נדב ואביהוא (ויקרא י, א) נאמר שהביאו „אש זרה“. מה נקרא אש זרה, מתי, ואיך הביאו את האש ומאיזה מקום לקחו אותה — על שאלות אלו ועוד פרטים נוספים מצא הרב הופמן תשובות במכילתא דמילואים, מדרש רבה ובתרגומי יונתן וירושלמי, ואילו על הדעות השונות על חטאי נדב ואביהוא הסתפק הרב הופמן במראי מקומות. רש"י הסתפק בפירושו בשתי דעות של חז"ל (מתוך חמש) על חטאי שני בני אהרן, אך הרב הופמן דן ע"פ פרשנות חז"ל בעצם הפעולה של הבאת „אש זרה“. זאת היא פרשנות המקרא ע"פ חז"ל במלוא היקפה. אשרי המורה שיצליח ללמד פרשה זו, פשוטו של מקרא ע"פ פרשנות חז"ל, אפילו בלי להזכיר את דעת חז"ל במדרש שבני אהרן מתו מפני שהורו הלכה לפני משה רבן. חז"ל מסרו לנו פרשנות המקרא באגדה, אבל הם מסרו לנו גם ביאורים רבים בפשוטו של מקרא. זאת שוב זכותו של הרב הופמן שהביא חומר רב מספרות חז"ל — ואף מחלוקות בין התנאים — הדנים בפשוטו של מקרא. מתוך אי-ידיעה מקשרים רבים את המושג „פרשנות חז"ל" רק לפירושי חז"ל במדרש, ולא היא.

הוראת פרשה זו, מיתת נדב ואביהוא, אולי מוכיחה שלא תמיד אי-הלימוד של פרשנות חז"ל במדרש פוגע בלימוד התורה. ההדגשה על העונש החמור ביום חנוכת המשכן על הקרבת אש זרה אשר לא צוה ה', יכולה להוסיף רבות לעיצוב השקפת עולם תורתית צרופה של התלמידים. כך הלך הרב שמשון רפאל הירש בפירושו על הפסוק הזה, בהסבירו את מיתת בני אהרן. כאזהרה חמורה ביום חנוכת המשכן לא לעבוד את ה' בצורה שרירותית. ומעניין הדבר שבפירוש רבינו סעדיה גאון



שפורסם לפני כמה שנים<sup>15</sup>. מובאים דברי תמיהה על הבאת סיבות אחרות למיתת נדב ואביהוא, תוך הדגשה שמדברי הפסוק עצמו יש ללמוד דברי מוסר. וזה לשונו: „זתמה אני על אלה שהמציאו להם סיבות זולת הקרבת האש כגון שהיו שכורי יין וכיוצא, או שזנו עיניהם מן השכינה, או שאיחרו מלישא אשה, או מחמת איזה דבר חוץ מזה, כיון שהכתוב ביאר בפירוש שלא היה להם שום חטא כי אם בהקריבם אש זרה... וזה אחי ממה שצריכים להתבונן בו אנשי דורנו זה [הכוונה לאלה שנטו אחרי השקפות פילוסופיות בדורו של רס"ג — י. ע.] שהם מפרשים דברי ה' ככל העולה על רוחם ואינם סומכים על הפירוש המקובל מפי השליח. זאם אנשים כנדב ואביהוא שקראם ה' קרובי שנאמר בקרובי אקדש, הענישם על שפירשו לפי דעתם ענף אחד מענפי מצות העולה ולא שאלו פירושי מן השליח, כל שכן שאר בני אדם. יש איפוא ללמוד מזה בחמשה דרכים:...”

★

... ובסיכום ייאמר: מלאכת ההוראה התפתחה בצעדי ענק: מקצועות חשובים ופחות חשובים נלמדים כיום בעזרת קורסי השתלמות ובעזרת ספרי עזר למורים. נכין איפוא למורים — הכוכבים המזהירים לפי חז"ל — את הספרים הנחוצים המאפשרים להם ללמוד תורה ע"פ פרשנות חכמינו ז"ל. פרשנות זו היא רב-גונית. פשט ודרש ולפעמים אף יותר מזה. נצייד את המורים והמורות. בספרי עזר להוראת פרשנות זו. אך ציר המרכזי של הוראת המקרא לא יהיה לימוד פרשנות אלא לימוד תורת ה', תורת חיים.

15 „סורא“, תשט"ו—תשט"ז ומשם לס' פירושי רבינו סעדיה גאון, מהדורת הרב יוסף קאמח, מוסד הרב קוק, תשכ"ג, עמ' צ—צא בהערה.

פרופ' זאב הלוי לב

## שיעור של יד סולדת

שיעור של יד סולדת נוגע להרבה הלכות, הן לחומרא והן לקולא. אין אנו בקיאים בשיעור של יד סולדת ולא בשיעור שכזיה של כרסו של תינוק.

לאחרונה פרסם הרב הגאון שלמה זלמן אויערבך שליט"א מאמר (ראה נועם כרך ז') ובו קבע שטמפרטורה של ארבעים ושש מעלות צלסיוס עדיין לא נקראת יד סולדת, וראיותיו מגמרא בחולין דף ח' שבית השחיטה הוא צונן. וידוע שבית השחיטה של יונים הוא בערך 45 מעלות צלסיוס, ואם היונה חולה, אבל עדיין כשרה; הטמפרטורה עלולה לעלות אפילו ל-46 מעלות צלסיוס\*.

מחקר שנעשה באוניברסיטה העברית על עופות מדבריים כשרים הראה שהטמפרטורה יכולה להגיע ביזם אפילו לארבעים ושבע מעלות ושלוש עשיריות המעלה. לא ידועה הטמפרטורה של עופות כשרים אלו כשהם חולים.

התשובה של הגרש"ז אויערבך מבוססת על מספר הנחות:

(א) בזמן השחיטה הסכיך מתחממת לטמפרטורה של בית השחיטה ולא פחות

מזה.

(ב) דין יד סולדת שווה בשבת ובבשר וחלב.

(ג) הדין, כמו המציאות של יד סולדת, מתייחס לכל הנוזלים באופן שווה.

ז.א. לדם כמו למים. לפי שיטתו זו, של הגרש"ז אויערבך, אנו יודעים רק שבערך 47 מעלות צלסיוס לא נקרא יד סולדת. אבל אנחנו לא יודעים באיזו טמפרטורה מתחיל הדין של יד סולדת.

מסופר ג"כ שהגרצ"פ פרנק קבע שעד חמישים ושתיים מעלות (יש אומרים חמישים וארבעה מעלות) לא נקרא יד סולדת לענין שבת, אבל לא ידוע מה המקור לקביעה זו.

גם מסופר שהגר"א קוטלר קבע שמאה ועשרים וחמש מעלות פרנהייט, שהוא בערך חמישים ואחת מעלות ושבע עשיריות המעלה צלסיוס, עדיין לא יד סולדת. אפשר להוכיח שטמפרטורה של חמישים וחמש מעלות צלסיוס נקרא כבר בשול של דם והראיה היא מגמרא מנחות כ"א א, גופא אמר זעירי א"ר חנינא דם שבישלו אינו עובר עליו, יתיב רבא וקא אמר ליה להא שמעתא. איתיביה אביי הקפה את הדם ואכלו או שמרה את החלב וגמעו חייב. לא קשיא כאן שהקפה באור כאן

\* מה שזכר ב,נועם" בענין החום של יונים הוא טעות וזהו הנוסח שעומד להתפרסם במהדורה הבאה של ס', „שמירת שבת כהלכתה" בשם הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א: „החום הרגיל של ברווז, שהוא עוף טהור, בשעת מאמץ, הוא קרוב לארבעים וחמש מעלות, ולדעת מומחים, הדם היוצא מבית השחיטה עולה לפחות במעלה אחת, וכשהוא חולה ג"כ עולה החום לפחות בשתי מעלות, וכיון דקיי"ל שגם בית השחיטה של ברווז חולה חשיב כצונן, עיין חולין ח ע"ב, ועיין בטור י"ד ריש סי' ק"ה בשם הרשב"א שאינו מחלק בין חום בית השחיטה לבין חום מחמת אש, לכן אפשר לקבוע בפשיטות שבפחות מארבעים וחמש מעלות אין לחוש להיד סולדת בו".

שהקפה בחמה, באור לא הדר, בחמה הדרה. ומפרש"י, בחמה הדרה לכמות שהיה צלולה לכן חייב".

ובשיטה מקובצת על המקום כתב: „לאו דוקא דלא בהכי תליא מלתא אלא כלומר באור לא חזר למלתא ובחמא חזר למלתא".

וברור שלענין בשול דם לא אופי הבשול קובע: אלא המציאות, אם הדם מבושל או לא. והגדרה של בשול בדם היא השתנות של מהות הדם: לפי שיטת רש"י עיקר השינוי הוא שהדם אינו חזר לכמותו הצלולה, ולפי שיטה מקובצת לאיכותו. והנה בדיקה של דם בן-אדם או בהמה מראה, שהאיכות של דם מתחילה להשתנות בסביבות 50 מעלות צלסיוס, אבל השינוי הזה אינו ניכר לעין, אלא רק במיקרוסקופ. אבל בסביבות 60 מעלות צלסיוס החלבונים נהרסים וגם האיכות וגם הכמות של הדם משתנית שניכר לעין: ההמוגלובין בעצמו משתנה בערך בששים ושבע מעלות ושינוי זה גם ניכר לעין.

לאור זה יש לנו הוכחה שבערך ששים מעלות נקרא בשול של דם.

אבל עדיין לא מצאנו מהי הטמפרטורה של יד סולדת שהיא צריכה להיות בין 47 מעלות צלסיוס ל-60 מעלות צלסיוס.

ועלה בדעתי להביא ראיה מפורשת מגמרא בשבת דף ל"ח, ב' משנה: „אין נותנים ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל (פירש"י שחצלה קצת עד שתהא מגולגלת). איבעיה להו גלגל מאי? אמר רב יוסף חייב הטאת. אמר מר ברביה דרבינא אף אנו נמי תנינא כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת חוץ מן המליח ישן וקליים האיספנין שהדחתן זו היא. גמר מלאכתן ש"מ (מפרש"י מדקרי ליה גמר מלאכתו ש"מ שהו בישלו וחייב).

ומתוך הגמרא רואים שחייב של בישול ביצה מתחיל כשהביצה מגולגלת. אע"פ שבישולה קל (ראה שבת פ, ב) משום שגלגול ביצה היא גמר מלאכתה. לפי ההנחות שהוסברו להלן אפשר לקבוע שהטמפרטורה של יד סולדת היא קרובה יותר גבוהה ולא מתחילה עד לפני שהביצה מתחילה להימת מגולגלת.

ההנחות היסודיות הן:

(א) ביצה בעניני שבת נקרא דבר נוזל ולא נקרא אוכל. על אף שאנו מוצאים שביצה נקרא אוכל בענין טומאת אוכלין (ראה גדה נ"א, ביצה ג, א, רמב"ם הלכות טומאת אוכלין פ"ו הלכה י' ועוד הרבה מקומות), בענין שבת תקרא הביצה נוזל משום שהמציאות היא הקובעת אם זה לח או יבש (ראה מחצית השקל או"ח שי"ט בענין בורר שחלבון וחלמון הם לחים).

(ב) דין יד סולדת בעניני שבת הוא שווה בכל הנוזלים. הנחה שניה היא לא כל כך מבוססת, שהרי הרשב"א כתב דף מ': ולא אמרו יד סולדת אסור אלא במים; יין ושמן שהן קלין להתבשל ובחמין. שלא הוחמו כדי בישולם. (ראה ג"כ חזון איש, סימן נ"ב, י"ח „שמעינו דאין כלי ראשון תנאי ועיקר מלאכת הבשול רק שכן הוא המציאות ברוב הדברים שאין מתבשלין בכלי שני, אבל דבר שנח להתבשל ומתבשל בכלי שני יש בו משום בשול אף בכלי שני" וראה ג"כ מה שכתב אחר כך „רק מבעי ליה דגלגול שאינו בשול בעלמא רק ביצה לטבעה המיוחדת סגי ליה בהכי ומבעיא ליה אי חשיב בשול מן התורה ופשיט ליה ממליח

ישן דאפילו בכלי שני חשוב בשול. וצ"ע שהרי פירושו הוא נגד פירושו של הר"ן והמאירי והריטב"א ראה במקום).

לפי זה אפשר לקבוע שטמפרטורה נמוכה כשהביצה מתחילה להיות מגולגלת עדיין אינה בטמפרטורה של יד סולדת, שלו הטמפרטורה נמוכה מגלגול ביצה נקראת יד סולדת, מה שואלת הגמרא גלגול מאי? הלא כבר לפני זה חייב בשולת בגלל שיד סולדת. ואין להניח שהגמרא שואלת על חיוב נוסף של בשול ובביצה יש שני סוגי בשול. אחד, של יד סולדת ואחד של גלגול ביצה, שהרי במשנה כתוב „אין נותנים ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל“, ומשמע שזו היא האסור.

בביטוי של ביצה מגולגלת מופיע הרבה פעמים בש"ס בבבלי ובירושלמי (ראה שבת ל"ח, ב; משניות עוקצין פרק ב' משנה ו' וכל המפרשים שם; ברכות מ"ד, ב; עירובין מ"א, ב; הוריות י"ג, ב; ועוד הרבה מקומות בירושלמי).

והערוך מביא את הפירושים השונים של מושג ביצה מגולגלת. (א) שיטת הרמב"ם „שתתגלגל — שתתערב הענין שתתבשל קצת בשול (פר"מ שבת) „נבמרשת“, וזו מלה פרסית וכוונה חצי בשול או ביצה רכה, ופירוש המשניות בעוקצין יגוס כיון שיקלוף ממנה מקום אחד לשתותה משם אתו קליפה כולה נשארת — הנשארת אינה חבור לפי שאין לה שמירה בו כיון שנפתח ממנה מקום אחד לפי שהיא שותחת דם המקום ההוא אבל אם היתה שלוקה קשה הקליפה הוא שומר“.

(ב) שיטת רב האי גאון מגולגלת „חצי שלוק“.

(ג) שיטת הערוך „שאפשר לגלגל אותה“. ידוע שביצה מבושלת אפשר לגלגל אותה בקלות אפילו בשני הקצוות של הביצה.

(ד) שיטת רש"י „צלוייה קצת וראויה לגמוע, או צלוייה לחה ורכה ששורפין אותה“.

(ה) שיטת פסקי הרי"ד: שתתגלגל שתיקרש מעט הביצה ותהיה ראויה לאכילה.

אם כי אין אנו יודעים מה זה חצי שלוק, אפשר לברר מה זה ביצה רכה שאפשר עדיין לגמעה דרך חור בקליפה (ראה משניות עוקצין), וגם אפשר לברר באיזו טמפרטורה מתחיל להיות שינוי בגלגול הביצה כשמסובבין אותה.

המציאות בבשול של ביצה היא כזו; עד חמישים ושמונה מעלות לא חל שינוי בביצה והיא חוזרת לקדמותה כאילו היא ביצה חיה. בערך בחמישים ושמונה מעלות מתחיל החלבון, החלק הלבן לשנות את הצבע ולהפוך ללבן, אבל עדיין נשאר לח ואפשר לגמוע את הביצה בקלות דרך חור. בטמפרטורה יותר גבוהה, בערך בשבעים מעלות מתחיל החלבון להתקשות ומתחילה התחלת השינוי בגלגול, ואי אפשר לגמוע את החלבון דרך חור בקליפה. ולפי הנחות אלו אפשר לקבוע שהתחלת ביצה רכה היא בערך חמישים ושמונה מעלות ובחמישים ושבע מעלות עדיין לא נקרא יד סולדת.

ואפשר לדחות את הראיה מגמרא בשבת שאולי בשול ביצה בתוך הקליפה לטמפרטורה של חמישים ושבע מעלות לא נקרא „דרך בשול בכך, ואילו אם היו מחממים רק את החלבון מחוץ לקליפה היה חייב משום שיד סולדת, לא מצאנו דיחוי כזה בראשונים ובאחרונים... שהרי דרך בשול בכך משמעותו דרך שהבצוע.

ודרך הבשול לא השתנתה (וראה אגלי טל, מלאכת אופה שמפרש את רש"י שהאיכות של בשול בחמה היא שונה מאיכות בשול באור; אבל כל הדיון הזה לא נוגע לכאן, שבמקרה שלנו הדרך היא דרך של בשול באור).

לאור דיון זה יש אחת משתי אפשרויות:

(א) או שיד סולדת היא בטמפרטורה בערך 58 מעלות צלסיוס כמו שראינו מגמרא בשבת מביצה מגולגלת.

(ב) או שדין ביצה מגולגלת הוא דין מיוחד בבשול. שבשול בביצה עד שמתגלגלת לא נקרא בשול כלל, מכיון ששום דבר מהותי לא השתנה בביצה. זה יכול להיות או משום שביצה נקרא אוכל ולא לח בעיניו בשול בשבת. או אפילו אם תמצא לומר שביצה הוא נוזל, דין יד סולדת לא שווה בכל נחל ונוזל אלא רק במים, יין ושמן או דברים כיו"ב. או אפילו אם תמצא לומר שביצה הוא נוזל דין יד סולדת שיהי בכל נוזל כולל ביצה, רק כשמוציאים את הנוזל בתוך הקליפה יש דין יד סולדת, אבל כל זמן שהוא נמצא בקליפה לא נקרא נוזל ואין בו דין יד סולדת.

לפי אפשרות ב' יוצא שעד 58 מעלות צלסיוס אין דין חיוב בבשול ביצה ולכן גם כן אין חיוב בבשול אחר בשול. לכן באופן עקרוני היה אפשר לחמם חלבון או חלמון של ביצה או בחמרים הדומים לזה, שבהם ג"כ לא נקרא דין בשול משום ששום דבר מהותי לא נשתנה למשל: להסקת בית בהסקה מרכזית (שזה דומה לקליפה סגורה).

לפי האפשרות הראשונה שיד סולדת היא מעל 58 מעלות צלסיוס קשה להסביר את המציאות. הלוא רוב בני אדם אינם יכולים להחזיק את היד במים בטמפרטורה של 57 מעלות צלסיוס. איך אפשר להסביר את המושג "יד סולדת" בטמפרטורה כה גבוהה? וקשה להניח שטבעם של הדורות השתנו.

אבל יש לדון מה פירוש של יד סולדת. האם הפירוש הוא שאי אפשר להחזיק את היד בתוך המים החמים ולכן היד נמשכת אחורה אחרי זמן מה, או שתיכף בכניסתה של היד לתוך המים היא נרתעת אחורה. ויש נפקא מינא גדולה בגובה הטמפרטורה בין שני הפירושים. רוב האנשים אינם יכולים להחזיק יד בתוך מים חמים לזמן 5-10 שניות אלא עד 50 מעלות צלסיוס; ואחרי זה מוציאים את היד מתוך המים (רק אנשים שהתרגלו למצב כזה יכולים להחזיק את היד בטמפרטורה של 50 מעלות) אבל היד לא נרתעת תיכף ומיד בטמפרטורה של 50 מעלות. אבל היד נרתעת תיכף ומיד בטמפרטורה גבוהה המתקרבת ל-60 מעלות צלסיוס.

וראה רש"י שבת דף מ' ע"ב יד סולדת שנמשכת לאחורה. וראה ג"כ בגמרא נזיר דף ג' ע"ב מפני שהיא סולדת לאחורה. וראה שם רש"י ותוספות ועל המקום שמתוכם משמע שהיד נמשכת תיכף ומיד אחורה.

## נספח

## הערה לשאלה אם ביצה נקראת אוכל בענין בשול בשבת

על הנושא הנ"ל דיבר עורך „המעין“ עם הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א ובשמעו על הדפסת המאמר העיר הרב ש"ז אויערבך שליט"א:

„אף שביצה היא לח ולא יבש, מ"מ כיון שידוע דביצה היא אוכל ולא משקה, לכן אין להתחשב כלל בביצה לגבי שיעור של יד סולדת, שהרי זה תלוי אך ורק בשיעור בישול כמאכל בן דרוסאי כמו"ש בשו"ע או"ח סי' רנ"ד ס"ב, והוכחת הפרופ' רבי זאב לב הי"ו חשובה למעשה לענין זה דמוכח שמותר לשים ביצה חיה תוך מים שבכלי ראשון אם החום אינו עולה על 58 מעלות ואין לחשוש לזה שגם הביצה מתחממת כשיעור זה“.

לפי דעתי אין הדבר ברור אם לביצה חיה יש דין אוכל.

הראיה לכך שביצה נקראת אוכל היא לכאורה משו"ע או"ח סי' רנ"ד ס"ק ב: „אין צולין בצל וביצה או בשר על גבי גחלים אלא כדי שיצלה מבע"י משני הצדדים כמאכל בן דרוסאי“. מפשטות הלשון של המחבר משמע שבצל, ביצה ובשר הינם אוכל, שהרי יש להם דין של מאכל בן דרוסאי ולא מצאנו שיעור זה אלא בתבשילים.

לפי עניות דעתי אין משם ראיה ממספר טעמים.

(א) ס"ק ב מבוסס על המשנה בסוף פרק א בשבת, „אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו“, ובגמרא: „כמה א"ר אלעזר אמר רב כדי שיצולו מבעו"י כמאכל בן דרוסאי“.

ויש לחקור האם שאלת הגמרא היא על בשר בצל וביצה או רק על בשר. ומצאתי שבעל השפת אמת כבר עמד על השאלה זו. יש להביא קצת הוכחה לכך ששאלת הגמרא היא רק על בשר. המחבר והטור כתבו בסדר הפוך מן המשנה בצל וביצה או בשר ו„או“ בא לחלק, ואם שלשתם היה דין שווה של מאכל בן דרוסאי היו צריכים לכתוב בצל, ביצה ובשר. ודין של צלוי בשני צדדים מצאנו רק בבשר ולא בביצה או בצל.

ועוד יש קצת ראיה מן הרמב"ם בהלכות שבת פרק ג' הלכה ט"ז שכתב: „אלא כדי שיצולו בעוד יום וראויים לאכילה“. והנה הרמב"ם השמיט כאן דין מאכל בן דרוסאי וכתב סתם „ראויים לאכילה“ ומשמע שמאכל בן דרוסאי הוא דין בבשר כמו שכתב הרמב"ם בפרק ט' הלכה ג', אבל לא בביצה או בצל.

אבל מכיון שלא מצאנו הערה זו בראשונים, אולי אין ראיה מדיוקים אלו וצ"ע.

(ב) אבל עצם ההוכחה שביצה נקרא אוכל מן או"ח סי' רנ"ד היא בספק. שהרי במשנה בדף י"ט מדובר על גזרה שמא יחתה ויגלל גזירה זו אין צולים אלא אם זה ראוי לאכילה מבעו"י. ובמשנה דף ל"ח מדובר על חיוב בשול. לית מאן דפליג שביצה מבושלת נקראת אוכל, ואולי גם יש בזה דין מאכל בן דרוסאי.

ולכן אין צולין ביצה אלא אם היא מבושלת וראוייה לאכילה והיא כבר אוכל. ושיעור של אוכל הוא מאכל בן דרוסאי. אבל אין ראיה מזה שלפני שביצה צלויה בשיעור של מאכל בן דרוסאי היא כבר נקראת אוכל. שהרי לפנינו מאכל שהוא נוזל ולח בזמן שלא נתבשל, ונעשה מאכל רק אחרי שמתבשל. וזה שנעשה מאכל בסופו של ענין אחרי בשול לא מקנה את השם ואת הדין של מאכל עוד לפני שנעשה מאכל. ויש לתאר שלפני שנעשה מאכל בן דרוסאי יכול להיות כבר דין של יד סולדת. אבל דין יד סולדת לא נוגע לשמא

יחתה שהרי הגזרה נוגעת לדין המאכל ובגלל זה הוא רוצה לחתות באש.  
 (ג) יש לחקור האם מאכל בן דרוסאי הוא שונה מביצה מגולגלת. יש נפקא מינא גדול שבמאכל בן דרוסאי לפי מספר ראשונים חיוב בבשול אחר בשול אבל בביצה מגולגלת משמע שאין חיוב כזה. שהרי הגמרא קובעת שזה גמר בשול וגמרא מלאכתו. ואין סברא להגיד שאחר גמר מלאכה יש עוד בשול אחר בשול. ואין להניח שמאכל בן דרוסאי הוא בשול פחות מביצה מגולגלת ואם כן המשנה בפרק כירה היה צריך להגיד שאין מניחים ביצה בצד המיחם בשביל שתצלה לשיעור מאכל בן דרוסאי. ועוד גם אין מפיקעין בסודרין היה צריך להגיד שתצלה במאכל בן דרוסאי. אלא ברור שיש שני סוגי בשול, בשול של גלגול ובשול של מאכל בן דרוסאי. בשול מאכל בן דרוסאי הוא רק בחלק (בשני צדדים) והחלק הזה מבושל. עד שליש או חצי בשול (לפי מחלוקת הראשונים רש"י, ורמב"ם) וגלגול ביצה כל הביצה מבושלת עד שנעשית רכה.

(ד) ובדין מעבר מיבש ללח לענין בשול בשבת מצאנו דיון באר"ח שיח ס"ק ט"ו: „מוחר ליתן אינספאנדה כנגד האש במקום שיד סולדת ואע"פ שהשומן שבה נקרש חוזר ונימוח". וגם מצאנו דיון במעבר ממשקה למאכל בענין טומאת אוכלין אם שמן שנקרא משקה במצב הטבעי יש לו דין מאכל כשנקרש. (וראה ר"ת. במנחות ל"א, א, והרמב"ם טומ"א פ"א הלכה ט' ופ"ט הלכה א') או דין משקה, או מצב שלישי. שגם לא משקה וגם לא אוכל. ויש עוד דינים במעבר ממשקה למאכל בחלב שנקרש, בדם שנקרש, וחלב שנקרש, ושומן שנקרש. שבכולם המצב משתנה מלח ליבש או מיבש ללח. ובדין אינספאנדה שהוא מעבר מיבש ללח כתבו האחרונים כמו שו"ת מהרי"א אסד ושו"ת מהר"ם שיק, ושדה חמד, וגרע"א. ומ"א כתב שגם השומן שנעשה נימוח נקרא יבש, ונפקא מינא אם יש בישול אחר בישול בשבת.

ויש לפרש את המחלוקת בין מ"א ואחרים האם אנו הולכים לפי עיקר השימוש ועיקר השימוש בשומן הוא כשהוא יבש, ולכן אין בזה בישול אחר בישול אפילו שמפשירים את השומן, או שהולכים לפי המציאות, ושומן שהוא נקרש ויבש הוא אוכל, אבל שומן במצב נוזל הוא נוזל. וא"כ כל זמן שהוא יבש אין בישול אחרי בישול אבל כשהוא נעשה לח אז הווי בישול אחר בישול. ויש לנו מקרה הפוך מביצה שבהתחלה הווי נוזל. ואחר כך נעשה יבש ואוכל. וכל זמן שהביצה היא נוזל יהיה בזה דין יד סולדת וכשנעשה יבש ז. א. ביצה מבושלת יהיה בו דין של מאכל בן דרוסאי. וא"כ בביצה אין דין יד סולדת משום שהטמפרטורה כשהביצה נעשית מאכל היא יותר נמוכה. יתכן אבל אוכל אחר שיהיה לו התכונות המתאימות שבתור נוזל. יהיה לו דין יד סולדת אבל בתור מאכל — בטמפרטורה יותר גבוהה — דין של מאכל בן דרוסאי.

בגמרא בביצה ג, א נקראת ביצה אוכלא דאפרת. אבל אין ראייה ברורה שביצה באמת אוכל למה שנוגע לבשול בשבת. הגמרא גם מדמה את הביצה לענין של משקין שזבו. ז. א. מדמית את דמיון הפעולה ולא התוצאה. וראה חידושי רע"א במקום.

וגם מהלכות טומאות אוכלין אין ראייה ברורה שהרי יש רק שבעה משקין והם אינם אוכל, אבל מי פירות אין להם דין משקה אבל הווי אוכלין. ראה למשל פירוש של צל"ח לפי שיטת הראב"ד. ואין שום ספק שמי פירות יש דין של יד סולדת לפי שיטות שמפרשים שדין יד סולדת הוא שווה לכל הנוזלים. וא"כ אנו רואים שיש דברים שהם נקראים אוכלין בדיני טומאה אבל יש להם גם דין של יד סולדת.

ולפי זה עדין לא ברור היטב אם ביצה חיה יש לה דין אוכל או דין נוזל בענין בשול בשבת. וצ"ע.

הרב קלמן כהנא

## השביעית והביכורים

לכאורה פשוט הוא: אין הביכורים נוהגים בשנת השמיטה, כשם שאין תרומה נוהגת בשביעית. והביכורים הרי אף נקראו תרומה — תרומת ידך (דברים י"ב י"ז) — אלו הביכורים. וכך מורה בפשטות לשון הגמרא (יבמות ע"ד ע"א) המשווה בכורים לתרומה שעל שניהם כאחד נאמר, ונוהגין בשאר שני שבוע. וכך מפרש המאירי: ונוהגין בכל שנה ושנה חוץ משנת השמיטה, שאין אדם זורע בה. וכן נקטו בפשטות מגדולי האחרונים. כך כותב המהר"ל מפרג ב"ג, גור אריה" (לשמות כ"ג י"ט): דאיך שייך דיהיה השביעית חייב בכורים, שאיך קורא אני.

1. ע' שו"ע יו"ד של"א י"ט ע"פ ספרי ראה פ"ג נ"ו.  
2. יבמות ע"ג ע"ב, ושי"נ.

3. ע' טל תורה להג"ר מאיר אריק ליבמות ע"ב ע"א שמביא דברי רש"י: ונוהגין — תרומה ובכורים. בשאר שני שבוע — בכל שנות השמיטה. ומפרשם: לכאורה שנות השמיטה היינו לבר משמיטה גופא, וכן משמע מלשון הש"ס בשאר שני שבוע, ולא יקאמר בכל השנים, משום דבשנת השמיטה אין תרומה נוהג, ומדכיל רש"י תרומה ובכורים בהדדי משמע קצת דגם בכורים אינו נוהג בשמיטה עכ"ל.  
4. ועיין „תפארת יעקב“ (הנדפס בסוף משניות דפוס ווילנא) בכורים פ"ב מ"ד שהביא ראה מרש"י יבמות ע"ג, שדעתו שאין בכורים בשמיטה. וב„תורת הארץ“ להר"מ קליערס (פ"א אות כ"א) פירש, שכוונתו לרש"י ריש דף ע"ד, ששם אמר „ונוהגין תרומה ובכורים בשאר שני שבוע בכל שנות שמיטה אבל מעשר שני אינו נוהג בג' ז' וכו'“. הרי שאין בכורים בשביעית, כשם שאין תרומה בשביעית. ובתוה"א כתב, שאין מכאן הכרח כל כך, שיש לומר, שמשום תרומה נקט שאר שני שבוע. ולפי זה אפשר אולי לומר שגם מהמאירי המובא בהמשך אין הכרח כל כך, ונקט „חוץ משנת השמיטה“ משום תרומה.

ופשטות הדברים מורה שלמאירי ואף לרש"י ביבמות אין בכורים בשביעית.  
4. עמ' 269/270 בית הבחירה ליבמות מהדורת הרב שמואל דיקמן ירושלים תשכ"ה.  
5. אמנם הנימוק „שאינו אדם זורע בה“ שייך רק בהבר הנזרע מדי שנה בשנה, אבל בפרי האילן אינו שייך — ויש דין בכורים וגם תרומה מן התורה בפרי אילן. וע' ב„הגהות וביאורים לחכם קדמון ספרד“ ז"ל ש בסוף ספרי עם עמק הנצי"ב (ירושלים תשכ"א) [וצריך לתקן שם הסימן: ג"ו במקום המודפס שם: ג"ז]: [אינה] חייבת במעשר — ג"ב לפי שאין זורעים בה. ובין לתרומות ומעשרות ובין לבכורים הנמקה זו שייכת רק בחלק מהפירות החייבים בכורים ובתרומות ומעשרות מן התורה. וצריך לומר, שהכוונה שהתורה הפקיעה שנה זו מעבודת האדמה והפקירה יבולה, ונקטו חד מאלה.

6. ואם תאמר יביא ולא יקרא, כבר פירש ב„תורת הארץ“ (פ"א אות י"ח). כוונתו, שלא מסתבר כלל שיהיה בשביעית חיוב הבאה ולא תיתכן מצוות קריאה, שהרי שום אדם לא יוכל לקרות בשביעית. ופשוט נראה שלא משום קריאה אתיא עלה; אלא שמהקרא ילפינו שאינו שייך אלא בשלו. וכך הבינו שאר האחרונים בדבריו. ועיין ב„שם אפרים“



ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי" (דברים כ"ז ז'), והא  
 לו לא נתן, ואיך שייך שחייב בכורים. והחזיק אחריו ר' חיים אבן עטר. את  
 הכתוב: אשר ה' אלקיך נותן לך (דברים כ"ז ב') מפרש באור החיים: לפי ששייך  
 ה' לו חלק בארץ, והוא שנת השמיטה, דכתיב ובשנה השביעית וגו' שבת לה'  
 (ויקרא כ"ה ד'), לזה בא דברו הטוב, שאינו מצוה אלא על זמן הנתינה לה; שהם  
 ר' שנים, אבל שנת השמיטה אין בה הבאת בכורים. לפי שאינם שלו, אלא מוסקרת  
 לכל, ע"כ.

וזו היא גם דעת בעל ה"חזון איש" (ערלה י"א י"ח): שאין בכורים בשביעית,  
 שהרי הפירות הפקר. עכ"ל.

ובספר "צפנת פענח" (ה' מתנות עניים פ"ב ה"ט) נגע בה מצד אחר. שגינו  
 (שביעית פ"ח מ"ז): "אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו  
 לידי פסול". ומפרש הרמב"ם בפירושו: "שאם נפסל בשביל התרומה ישרף הכל.  
 מפני שגורם לפירות שביעית שלא יאכלו". הרי אסור לגרום למעט באכילת שביעית.

(ביאורים והגהות על פירש"י על התורה) לר' אפרים זלמן מרגליות זצ"ל (בס' משפטים).  
 שאפשר לייחס "אשר נתת לי" על "האדמה" ולא על "פרי", והאדמה הרי שלו היא  
 אף בשמיטה (וע' להלן הערה 20).

7 הכתוב בשלמותו הוא: ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה'  
 אלקיך נותן לך, וכנראה מייחס בעל אוה"ח אשר נותן לך ל"פרי האדמה". שהרי הפרי  
 הוא הפקר ולא הארץ בשנה השביעית. אך ע' מזכרת חיים לר' חיים מעדניק (עמ' פ')  
 שמפרש דברי אוה"ח שאין בכורים אלא בזמן שהארץ נתונה לך אבל לא בזמן ששייך  
 לו ה' חלק בארץ. ובשנה השביעית שהפירות הנם הפקר, הרי שהארץ אינו נתונה  
 לך לגמרי. אך אי שיוך הפרי בשנה השביעית גורע מבעלות בקרקע הרי אפשר לומר  
 זאת בקשר לכל השנים, שאין הבעלות שלמה, מכיון שפרי השנה השביעית אינו שלו.  
 אלא מחזור כדאמרינן מעיקרא, שבעל אוה"ח מייחס "נותן לך" אפרי. וע' חזון איש  
 ערלה י"א י"ח, שמפרש "שדהו" ברש"י שכוונתו לבעלות הפירות, ואף כאן יש לפרש  
 באוה"ח "חלק בארץ" ב"רהיטת שימוש הלשון על בעלות הפירות".

8 ע' מנחת חינוך מצוה צ"א שהשיג על בעל אוה"ח: ולהוציא דין מפסוק בלי קבלת  
 חז"ל קשה מאד. עכ"ל. ונראה דאוה"ח לשיטתו, שהרשות נתונה לנו: לדרוש הפסוקים  
 כל שאין הפניות דברי רבותינו ז"ל בהלכות (ע' חקר ועיון ח"א עמ' קי"ד). וכנראה  
 לענין בכורים בשביעית דעתו היא שהדבר אינו בניגוד לדעת חז"ל, אלא שדורש כתוב  
 אשר חז"ל לא דרשו אותו לענין המקובל עליו כדעת חז"ל. וע' בהקדמתו לפירושו (ד"ה  
 כתבתי): הרשות נתונה לדורשי תורה לעובדה ולזורעה... רק לדבר הלכה אל אשר  
 יהיה שמה הרוח אשר תכנו ראשונים אחריהם לא ישנו, וגם לא לבדות מדעת אנוש  
 דברים חדשים אשר לא שערם גוחלי תורה מפה או פה, ע"כ.  
 הרי שגם לאוה"ח אין לחדש דין מפסוק. אלא שלדעת בעל אוה"ח כנראה ברור הוא:  
 שאין בכורים בשביעית. לעומת זאת סובר מג"ח דיש בכורים בשביעית כפי שיבואר  
 להלן.

ופירות שביעית שעשאו ביכורים ממעט באכילתם, אם נטמאו, שביכורים אינם נאכלים אלא טהורים<sup>9</sup>.

ואפשר גם לומר, בקשר לבכורים שממעט באכילתו, שממעט באוכלהו, שבכורים אינם נאכלים אלא לכהנים. שהרי במס' מעשר שני פ"ג מ"ב מפורש, שמיעוטא באכילה הוא מה שהיה מותר מקודם לזרים וכעת אסור<sup>10</sup>. לפי זה אין להביא בכורים בשביעית שממעט באכילתם.

בצפנת פענח הביא עוד סימוכין לכך משינוי נוסח בברייתא בין המובא בתוספתא (מנחות סוף פ"ח) ובין המובא בגמרא (זבחים פ"א ע"א). בתוספתא שנינו: „אין מביאין מנחות ונסכים מנחת בהמה ולחמה של חודה מן הטבל ומן (התבואה) [התרומה] מעשר ראשון ש[לא] נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש ש[לא]. נפרו מן המדומע, ומן החדש ומפירות שביעית י<sup>1</sup>.

.. ואילו בגמרא שנינו: „אין מביאין מנחות ונסכים ומנחת בהמה ובכורים מן המדומע, ואין צריך לאמר מערלה וכלאי כרם“. הרי שבתוספתא שאמר שאין מביאין מפירות שביעית לא הזכיר בכורים, ובגמרא שאמר שאין מביאים בכורים לא הזכיר פירות שביעית מכאן שבכורים אינם שייכים בשביעית.

## ב

מאידך מובאות הוכחות שהביכורים נוהגים אף בשביעית.

שנינו (פאה פ"ז מ"ו וש"נ): כרם רבעי בית שמאי אומרים אין לו חומש (רש"י קדושין נ"ד ע"ב: המחלל פירותיו להעלות הדמים לירושלים אין צריך להוסיף חומש) ואין לו ביעור (רש"י: בשנה שלישית וששית של שמיטה. שהמעשרות מתבערים מן הבית). ובית הלל אומרים יש לו. בית שמאי אומרים יש לו פרט ויש לו עוללות (רש"י: דכרמך קרינן ביה), ועניים פזדים לעצמם ובית הלל אומרים כולו לגת (רש"י: דקסברי כולו ממון גבוה).

ואיתמר עלה בירושלמי: תני רבי אומר לא אמרו בית שמאי אלא בשביעית. אבל בשאר שני שבוע בית שמאי אומרים יש לו חומש ויש לו ביעור. על דעתיה דהדין תניא לא למדו נטע רבעי (ביאור הגר"א: כל קדושתו וחומש וביעור) אלא

9 עיין להלן סרק ד' שכבר דנו בבעין זה.

10 וע' משנה ראשונה לשביעית פ"ח מ"ז שלדעתו גם זה דאין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה עיקרו, שבשעה שמבשלו אוסרו לזרים. וע' נפש חיה להגר"ה מרגליות זצ"ל סי' תר"ד סעיף ב' בשם הגר"מ אריק שמביא הוכחות לכך, שהמקריב תודה בערב יום כפור הנו מביא קדשים לבית הפסול, ונחשב ממעט באכילתה כיון שאינו יכול להאכיל רק לקטנים. וחיליה מתוס' יומא כ"ט ע"ב ד"ה אלא וזבחים ע"ו ע"א ד"ה אין לוקחין תרומה, ושם חשיב מיעוט באכילה מה שנאסר לזרים. ובפירוש המשנה דאין מבשלין ע' בר"ש שפירשה ע"פ רש"י זבחים ע"ו ע"א שממעט באכילת התרומה כשצריך לאכול השמן של תרומה בזמן השביעית עד הביעור ותו לא. והעיר על כך רע"א בתוספותיו.

11 תוקן ע"פ התוספתא בשקלים פ"א ה"ז. ומעילה פ"א ה"ד.

ממעשר שני. כמה דתימר אין מעשר שני בשביעית דכוותיה אין נטע רבעי בשביעית. (פי': לכן לב"ש אין בשביעית חומש וביעור וחייב בפרט ובעוללות. ומקשה). מעתה אל יהא לו קדושה (פי' 12: שלא יהא צריך פדיון כלל בשביעית, ואי אפשר לומר כן, שהרי לא נחלקו ב"ש אלא בחומש וביעור; הא לקדושה מודו, ותירצו). קדרשתה מאליו למדו, קדש הלולים (ויקרא י"ט כ"ד). הרי הוא כקדש שקורין עליו את ההלל. 13: (פי': בכורים). ויהא חייב בביעור (פי': בכורים דילפת להו מנהון, ומחרץ) בגין דר' שמעון פוטר בביעור (פי': וסברי כר' שמעון דס"ל בכורים, פטורים בביעור).  
 כך פירשו ירושלמי זה הרש"ס, הרא"פ, הגר"א, הגי' והאור שמח (ה' מעשר שני פ"ט ה"ב). והגיר מסכם, דלכאורה משמע הסוגיא שבכורים נוהגים בשביעית. וכן מבואר באור שמח: הרי הוא כקדש שקורין עליו ההלל, פירוש כביכורים. ובכורים נוהגים בשביעית. וכן מוכיח בספר גור אריה יהודה לר' משה יהודה אריה לייב בן ר' מנחם זמבא (סי' ה' אות ד'), דמהא דיליף רבעי בשביעית מבכורים, מבואר להדיא דשביעית חייבת בבכורים.  
 הוכחה נוספת אפשר לראות בדברי רש"י בפירושו על התורה. כתיב (שמות כ"ג י"ט): ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך. ופירש"י: אף השביעית חייבת בבכורים, לכך נאמר ראשית בכורי אדמתך. כיצד? אדם נכנס לתוך שדהו. רואה תאנה שבכרה כורך עליה גמי לסימן וקדשה 11.

12 הפירוש לקוח מהרשב"א לב"ק ס"ט ע"א ושו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' קנ"ו.  
 13 בדפוס ויניציאה בפאה ליתא: את ההלל. ואז יש לפרשו שקורין עליו פרשת בכורים. וכן בהגר"א כ"א לפאה ליתא מלים אלה. אמנם בהגהות הגר"א שם ובדפוס ויניציאה בירושלמי מעשר שני וכן בהגר"א שם וכן ברש"ס בפאה ובמע"ש איתא, את ההלל.  
 וכן איתא בהגר"א ליו"ד רצ"ב ס"ק י"ב. (אגב במובאה ביו"ד מובא בהגר"א סדר הדברים כמו בדפוס ירושלמי ולא כמו בהגהותיו לירושלמי. וכבר עמדתי בקונטרסי „ביאורי הגר"א לתוספתא" על סתירות שבין הגר"א לירושלמי ולשו"ע). וכן ברשב"א (שם): שאמרים עליו הלל. ופי' הרידב"ן: שקורין עליו הלול לד' ארמי אובד אבי.  
 14 במכילתא דרבי ישמעאל (משפטים כ"ג י"ב) שנינו: „ששת ימים תעשה מעשיך — נאמר כאן שבת בראשית לענין שביעית שלא תסתרס ענין (בילקוט שמעוני ליתא ענין) שבת בראשית ממקומה". וכן שנינו (שם שם ט"ז): „וחג הקציר בכורי מעשיך — נאמר שלש רגלים בשביעית שלא יסתרסו שלש רגלים ממקומן".  
 דברי מכילתא אלה משמשים יסוד לנאמר ברש"י על התורה (משפטים כ"ג י"ב): „וביום השביעי תשבות — אף בשנה השביעית לא תיעקר שבת בראשית ממקומה; שלא תאמר הואיל וכל השנה קרויה שבת לא תנהג בה שבת בראשית". וכן הוא מוסיף. (שם, שם י"ז): „שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך — לפי שהענין מדבר בשביעית הוצרך לומר שלא יסתרסו רגלים ממקומן". וכן נאמר ברש"י שלפנינו בשלישית (שם, שם י"ט): „ראשית בכורי אדמתך תביא וכו' — אף השביעית חייבת בבכורים, לכך נאמר אף כאן בכורי אדמתך".

אמנם אין לנו בשום מדרש מקור לדברי רש"י בקשר לבכורים, אך אפשר לומר, שלמד רש"י זאת מתוך שהדרשה על שלש רגלים שלא יסתרסו הוסמכה במכילתא לפסוק: חג הקציר בכורי מעשיך — והרי הדרשה הזאת כוללת גם ענין הבכורים.

וכשנשאל ר' שמעון בן צמח דוראן, „אם נתחייבו בבכורים, ולקרות עליהם" בשנת השמיטה והיובל, השיב (תשב"ץ ח"ב רמ"ז): ולענין בכורים רש"י ז"ל כתב בפרשת אם כסף תלוה שהיו מביאים אותם בשנת השמיטה וכיון שהיו מביאים היו קורין ג"כ. וממשיך עוד התשב"ץ, דנראה דבתרומות ומעשרות ושאר מתנות עניים היו פטורים, שהרי שדה הפקר הוא פטור מכל אלו המתנות.

למנחת חינוך (מצות צ"א) נראה עוד דבכורים נוהגים בשביעית, מכיון שהרמב"ם ובעל ספר החינוך סתמו וכתבו דמצוות עשה להביא בכורים ולא חילקו בין שנה לשנה<sup>15</sup>.

## 2.

אמנם לדעת הסוברים שהשביעית חייבת בבכורים הדבר טעון הסבר. הרי הפירות כולם הפקר הם והפקר אין לחייבו בבכורים<sup>16</sup>. שנית, הרי ממעט באכילתם, וכמובא לעיל.

והנה בספר מקדש דוד (תרומות ג"ה א', מהדורת מאורות תשי"ח, דף ד') נחלק בין תרומה לבכורים. וסובר דהפקר פטור מתרומה אך חייב בבכורים. לדעת הר"ש והראב"ד (בפירושם לתו"כ ריש בהר) י"ד שנים שכבשו וחילקו לא נתחייבו בתרומות ומעשרות, מפני שבשנים אלה היו התבואות כהפקר. מאידך למדה הגמרא בקדושין (ל"ז ע"ב) פטור ביכורים ב"ד שכבשו וחילקו מדפריש קרא בבכורים ירושה וישיבה, ומצאנו שם אף צריכותא למה פירש ירושה וישיבה במלך ובבכורים: ואי הוה הפקר פטור קרא בבכורים למה לי. אלא שמע מינה, דהפקר חייב בבכורים. על כן שביעית חייבת בבכורים, אף דתרומה ליחא בשביעית.

ננקטה אף דרך אחרת של הפרדה בין תרומה ובכורים לענין שביעית. אמנם בשניהם הפקר פוטר, אך יש הבדל בין תרומה לבכורים לענין חלות חיובם, ועל כן בשביעית יש חיוב בכורים ואין חיוב תרומה<sup>17</sup>. חיוב תרומה אינו במחובר אלא

15 וע' תורת הארץ פ"א אות י"ח שכתב לתרץ דלא הביא הרמב"ם דבשביעית אינו מביא בכורים, כיון שכתב (ה' בכורים פ"ב הי"ד) שמוכר פירות אינו מביא שהרי אין לו פירות ובשביעית הרי אין לו פירות. ועיי"ש מה שכתב לחלק בזה.

16 ע' תשב"ץ ח"ב סי' רמ"ז שמסביר, דתרומה אינה נוהגת בשביעית, מכיון שאינה נוהגת בהפקר. והוסיף עוד טעם דחיוב תרומה חל רק אחר העמדת כרי, ובשביעית אין העמדת כרי. וע' בס' בכורי אביב סי' ו' ס"ק י' שכתב, דלפי הטעם דפטור תרומה בשביעית הוא משום שאין בה העמדת כרי יש לומר שבכורים נוהגים בשביעית, שהרי חיובו בלי העמדת כרי. ומפשטות דברי התשב"ץ נראה דאינו מעמיד טעם אחד מול השני, אלא שמביא טעם נוסף על טעם ההפקר. וטעם ההפקר מספיק כשלעצמו. וע' בחזו"א שביעית ט' י"א, שמביא ראיות שאין פטור תרו"מ בשביעית תלוי בהפקר אלא פירות שביעית פטורין מתרו"מ בכל ענין.

17 ב"ש, שושנים לדוד" פ"ב מ"ד דבכורים (מובא בתוס' אנ"ש שם) כותב, דתנא דקחשיב יש בבכורים מה שאין כן בתרומה ובמעשר שייר כלי ושביעית; הרי דסובר דשביעית פטורה מתרומה וחייבת בבכורים. וע' בקשר לשוור גם בתפארת ישראל ובתפארת יעקב ובגפי אש. לפ"ב מ"ד דבכורים. ובבית זבול (ח"ג סי' מ"א) מביא מהא דלא קחשיב תנא שביעית. ראייה, דכשם שאין תרו"מ בשביעית כך אין בכורים בשביעית.

בתלוש, ואז כבר הוי פרי, וחל עליו כבר דין שביעית והנו הפקר, ועל כן פטור פרי שביעית מתרומה. לעומת זאת חיוב בכורים חל במחובר, ועוד לפני היותו פרי ראוי לאכילה, ועל כן חלה עליו חובת בכורים עוד לפני חלות דין שביעית עליו, כלומר לפני היותו הפקר, שדין שביעית חל רק עם היותו פרי ראוי לאכילה<sup>18</sup>. כן פירש הדברים הגר"מ רוטנברג בספר בכורי אביב (סי' ו' ס"ק י'). ולפי זה פירש אף דברי רש"י שהסמך לחיוב בכורים בשביעית הא דרואה תאנה שביכרה כורך עליה גמי. אפשר דרצונו לומר בזה, שתאנה הייבחת בביכורים כשביכרה עוד לפני היותה פרי.

בדרך דומה נקט מהר"ם שיק (בספרו על המצוות מצוה צ"א). מחלוקת היא בין המבי"ט והמהרי"ט ובין הבית יוסף, אם שביעית היא אפקעתא דמלכא, או שבעל השדה צריך להפקיר פירותיו. והנה אם נאמר שאין שביעית אפקעתא דמלכא, אלא שבעל השדה צריך להפקיר פירותיו, אפשר לומר שחיוב בכורים חל לפני שחל עליו הפקר, ועל כן פירות שביעית חייבים בבכורים<sup>19</sup>. ויש מי שכותב<sup>20</sup>, דאף בתרומות ומעשרות חייבים פירות שביעית אם לא הפקירם.

ולדעתם סובר רש"י, דשביעית חייב הבעל להפקיר ואינו אפקעתא דמלכא<sup>21</sup>. אך לדעת ר' ירוחם ורהפטיג (שלמי ירוחם סי' י') אף למאן דאמר דשביעית אינה

18 ע' להלן הערה 25.

19 ועיין ב"שושנים לדוד" בכורים פ"ג מ"א (מובא בתוס' אנ"ש ש"ש), שדברי המשנה שיוּרד לשדהו וקושר גמי הוא בשביל השנה השביעית, שאז צריך היכר שהם בכורים, כדי שלא יטלום; ובשאר שנים אין צורך בכך, שיכול להפריש כשיתלוש. וע' תורת הארץ פ"א אות י"ט. הגר"מ קלירס נוטה לומר, שאף שחל על הפירות חיוב בכורים לפני שחלה עליהם קדושת שביעית, כשחלה עליהם קדושת שביעית נפטרו ע"י זה מחובת הבכורים.

20 ר' אברהם נתן עלבערג ב"בית נאמן" סי' ט"ו (מכתב לר' מאיר אריק בעל "אמרי יושר").

וע' בית זבול לרי"מ חרל"פ (ח"ג סי' מ"א), דאין לומר דרש"י כתב דחייב בבכורים היכא דלא אפקריה ולדעתו חלה עליו החובה לאפקורי, שהרי אז גם חייב בתרומות ומעשרות. וודאי כוונת רש"י לומר שאף שפטור מתרומות ומעשרות חייב בבכורים. ולדעתו חיוב בבכורים או פטור מהם תלוי בפלוגתא אם מקרא נדרש לפני פניו, (זבחים כ"ד ע"ב, שבת ל"ב ע"ב). בקרא כתוב: ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נותן לך. וכתוב: ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי. והנה אם מקרא נדרש רק לפניו, הרי אשר ה"א נותן לך" ו"אשר נתת לי" מתיחס על האדמה — והאדמה היא שלו בשביעית ויכול להביא בכורים. ואם נדרש גם אלפני פניו הרי מתיחסים "נותן לך" ו"נתת לי" אפרי, ופרי הנו הפקר בשביעית ופטור מבכורים (וע' לעיל הערה 6 ו-7).

21 ב"בית נאמן" שם ציין לרש"י ר"ה ריש ע"ב ד"ה חסורי מחסרא, וחסר ציון הדף. ולא זכיתי להבין. מביאים ראיה לכך, שרש"י סובר שאין שביעית אפקעתא דמלכא מר"ה ט"ו ע"א ד"ה א"ל אביי, שרש"י כותב שם, "אלמלא נוגא בה קדושת שביעית ומיחייב לאפקורה והפקרא פטורה מן המעשר". הרי שלרש"י חייב להפקיר. אמנם מרש"י ט"ו

אפקעתא דמלכא, כיון שהתורה הטילה על בעל השדה חיוב להפקיר אין עליו מצוות בכורים. ולדעה זו מה שכתב רש"י שחייב בכורים הוא אם בעל השדה חוזר חכה בפירות. והרי זה<sup>22</sup> דומה לקונה פירות תלושים ולקח גם קרקע, שחייב לדעת הרמב"ם (ה' בכורים פ"ב הי"ד) בכורים; והרי כאן הקרקע שלו, שלא הופקעה בשביעית ואין עליה חיוב הפקר, וגם זכה בפירות<sup>23</sup>. ואף לדעת תוספות (גטין מ"ז ע"ב ד"ה מתה), שהלוקח פירות תלושים ולקח גם קרקע אינו קורא, ואולי אף אינו מביא<sup>24</sup>, בכורים בשביעית וכשזכה בעל הקרקע מפירות שדהו שהגם הפקר יש יותר סברא לחייב, שהרי פירות אלה אף שהפקר הם, אך גדלו בשדה שלו ועכשיו שזכה בהם חייב בכורים, ואין זה דומה אלא להא: מכר לו פירות חוץ מן הקרקע... חוזר המוכר ולקח הפירות מן הלוקח, הרי זה מביא, שהרי יש לו קרקע ופירותיה (רמב"ם שם) <sup>25</sup>.

לעומתם מחדש הגרש"ז אויערבך שליט"א (מעדני ארץ — שביעית, סי' ה' ס"ק ז'), שאין פירות שביעית הפקר ואין חיוב להפקירם אם אין לבעלים בשדהו

ע"ב ד"ה חסורי מחסרא, נראה לי שצריך לאמר להיפך; שלשון רש"י שם: „כיון שפטורה מן הבעור (כלומר של שביעית) חייבת במעשר דלאו הפקרא דמלכא היא“; הרי שרש"י סובר שפירות שביעית הם כן „הפקרא דמלכא“. ויעויין חזון איש שביעית סי' י"ט ס"ק כ"ד, שכתב, שסברא זו שאינה הפקר עד שיפקיר היא נגד רהיטות הסוגיות. <sup>22</sup> ע' „שם אפרים“ (פ' משפטים) לר' אפרים זלמן מרגליות זצ"ל. ועיין גם תורת הארץ פ"א אות כ"א, ו„תורת זרעים“ בכורים פ"א מ"ו, שדנו בענין מצד זה.

<sup>23</sup> אך ע' „אבני נזר“ (יו"ד סי' תמ"ה), שאף לרמב"ם שהלוקח פירות וקנה קרקע חייב, שאני הכא, שהפירות גדלו בפטור, והוי כעין הקונה קרקע מנכרי כשביכרו פירות ביד נכרי, שפטור מבכורים. ואף כאן כשביכרו בהפקר פטור, דמה לי ביכרו בפטור רשות נכרי מה לי ביכרו בפטור הפקר. ועיי"ש מה שכתב בדעת הראב"ד. וע' גם מעדני ארץ (שביעית) סי' ה' ס"ק ז'.

<sup>24</sup> כך מפרש ברש"ש דעת התוס'; ול„צפנת פענח“ (מתנו"ע פ"ב ת"ט) דעת התוס' דמביא ואינו קורא.

<sup>25</sup> והנה ב„שם אפרים“ שם כותב דאפשר לחלק, שהרי פירות שביעית אף אחר שזכה בהם אסור לעשות בהם סחורה וטעונים ביעור והוי כאילו עדיין אינם שלו. וכוננתו דחיוב הביעור ומניעת הסחורה הוי חסרון בבעלות. וע' „מנחה חדשה“ (מצוה צ"א) לש"ב ר' יעקב פופרש שהאריך לדון בדברי שם אפרים. וב„יד ושם“ (הגהות על „שם אפרים“ במהדורת וואיטצען) מחלק, דבמכר פירות מכרם אתרי שגדלו ושפיר איכא למימר „אשר נתת לי“, דנתנם ה' לו, ומה בכך שמכרם, אם חוזר חכה בהם מביא בכורים. אך פירות שביעית מיד כשצמחו הם הפקר, וליכא בהו „אשר נתת לי“. ויעויין חזון איש שביעית סי' י"ט ס"ק כ"א שדן אי הווי הפקר מד כשצמח או רק משנעשה פרי.

וע' מזכרת חיים (עמ' פ') שמחלק בין קדושת שביעית לאיסור הפסד פירות שביעית. לדעתו ברור שאיסור הפסד חל לאחר שנעשה פרי, לעומת זאת קדושת שביעית חלה משעת הצמיחה. ומחזו"א ערלה (י"א י"ח) מסתבר שדוהה כל אפשרות לייחס פירות אלה לבעל הקרקע, שכתב: שהרי הפירות הפקר, ואי זכי בעלים כזכי אחר דמי, ואין אלו פרי שזכה מאדמתו כיון שאין הפירות שלו.

אלא כשיעור. הנה שרשאי לכונסו לתוך ביתו. ובמקרה זה חלה על הפירות חובת בכורים<sup>26</sup>.

ד.

והנה הבאנו לעיל מבעל צפנת פענח שאין בכורים בפירות שביעית, מכיון שממעט באכילת פירות שביעית אם קבעם בכורים. והנה כבר הקדים לדון בדבר במנחת חינוך (צ"א). בעל מנחת חינוך מקשה, היאך יכולים לחייב פירות שביעית בכורים, הא איתמר (בבכורות י"ב ע"ב) דבהמת שביעית (רש"י: בהמה שניקחה בפירות שביעית) פטורה מן הבכורה, דלאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה<sup>27</sup>. ובכור אימוריו עולים לגבוה. ומקשה על זה הגמרא הרי תנן שהאוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה, ואמאי חייב בחלה, הא כיון דאילו מיטמא בת שריפה היא, לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. ומשני דבחלה איתא ריבוי, לדורותיכם, משמע אפילו בשביעית<sup>28</sup>. ולפי זה בכורים דלא כתיב בהו לדורותיכם היאך גוהגים בשביעית הא לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. ומתרץ לכן במנחת חינוך, שלפי מסקנת הגמרא אפשר ללמוד בכורים מחלה. שהרי הגמרא מקשה, דלילף בכור מחלה, ומשני דליכא למילף, דבכור עיקרו לשריפה וחלה עיקרה לאכילה. אך מכל מקום מצריך המנחת חינוך עיון בדבר אי איכא למילף בכורים מחלה, שהרי חלה אית בה חיוב מיתה ומדמעת, מה שאין כן בכורים. ולדעת מהר"ם שיק (בספרו על המצוות מצוה צ"א), כיון שיכול לשמרם שלא יוכשרו לקבל טומאה אין למעט בכורים משביעית בגלל לאכלה ולא לשריפה. ובאבני נזר (יו"ד סי' תמ"ה) הסביר, שחלה באה מנילוש ועל כן הוכשרה לקבל טומאה. לעומת בכורים שיכול להביא מפירות שלא הוכשרו, ולא אמרינן בהו הואיל ואי הוכשר, והואיל ואי איטמי אויל לשריפה, על כן אין צורך בקרא בכורים לחייב הפרשתם אף מפירות שביעית<sup>29</sup>.

26. ויש מקום לשאול וליתן בדבריו. שהרי צריך לומר שכשהגיעו הפירות לכלל ראויים לאכילה והתברר שאין בהם אלא מזון ג' סעודות או למפרע גידול שלהם לא מיחשב גידול בפטור. ובעיקר לפי מה שבמעדני ארץ שם סובר כעין סברת אבני נזר המובאה לעיל בהערה 22.

27 עיין. רמב"ם ה' בכורות פ"ה ה"ט דמעט בהמת שביעית מבכורה מדכתיב, לאכלה — ולא לסחורה. ועי"ש בכ"מ, דכך גריס בגמרא בכורות. וכן פירש הגמרא לגירסא זו ב„חזון יחזקאל“ (תוספתא מנחות ספ"ח). וע' ראשית בכורים להגר"א וינברג (מהדורת ת"א דף ל"ד ע"ב) שמסביר ההבדל בין שתי הגירסות. אך עיין ב„חזון איש“ שביעית סי' י"ג ס"ק י"ג דכתב, דגם לרמב"ם אין לשנות הגירסא, ודברי הרמב"ם אינם אלא פירוש הגמרא. ואכמ"ל.

28 וצ"ע שבפיה"מ לרמב"ם סוף"ט דשביעית כתב דהר"א לפטור שביעית מחלה כשם שפטורה ממעשר (וכ"כ ברדב"ז בכורים פ"ו ה"ד), ובגמרא בכורות הוא משום ד, לאכלה ולא לשריפה. ואולי מקור אחר היה לו. ומשום כך לרמב"ם יליף חיוב עיסת שביעית בחלה מ„ראשית עריסותיכם“, ולא יליף לה מ„לדורותיכם“, כדאיתא בבכורות.

29 אך ע' כרם ציון השלם — שביעית (עמ' פ"ג) שכתב הגרש"ז אויערבך שלענין הבאת

ובחמדת ישראל סעיף ל' (למ"ע קל"ד) אות ב' כתב, דקושיית הגמרא אינה דחלה אם תיטמא תהיה בשריפה ועל כן יש לפטור עיסת שביעית מהחלה כדי שלא תגיע לבית הפסול. לחשש זה שמא תיטמא אין אנו חוששים. אלא שחלה יש חיוב להפרישה בין מעיסה טהורה בין מעיסה טמאה, וזו שהופרשה מעיסה טמאה הפרשתה לשריפה. ומכיון שהתורה אמרה בשביעית לאכלה ולא לשריפה, אם כן נימא שאין להפריש חלה מעיסה טמאה, כלומר ואינה טובלת; וצריך לומר שהוא הדין שעיסת שביעית טהורה אינה טובלת. ומתרצת הגמרא דילפינן מלדורותיכם שחייב להפריש אף בשביעית, כלומר בין מעיסה טהורה בין מעיסה טמאה. ומקשה הגמרא ונגמור מינה גם לבכור, ומתרצת שאין לדמות, שבבכור עיקרו לשריפה ועל כן שפיר יש לומר לאכלה ולא לשריפה ולפטור בהמת שביעית מן הבכורה. לעומת זאת חלה עיקר המצוה לאכילה, ובגלל עיסה טמאה שחלתה לאור אין סברא לבטל כל המצוה. ועל כן-חלה טובלת, ויש להפרישה גם מעיסה טמאה<sup>80</sup>.

כמובן שאין ללמוד על פי זה כלל מחלה לבכורים; שהרי בכורים אין מצוות הפרשה רק בטהורים ולא בטמאים, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות בכורים (פ"ב הי"ט)<sup>81</sup>.

והנה כל זה אתי שפיר על פי ההשוואה שבין חלה לבכורים. אך לפי מה שהבאנו בשם הצפנת פענח ראייה שאין מביאין פירות שביעית לבית הפסול ואין ממעטין באכילתו, ובעיקר אי אמרינן דממעטין באכילתו אף אם ממעט באוכליהם של פירות שביעית כשמפרישים מהם בכורים שאינם נאכלים אלא לכהן, לא שייך כל האמור. אלא שיש לומר, שאין מכאן ראייה שלא להפריש בכורים. המשנה אוסרת לבשל ירק של שביעית בשמן תרומה, אך אינה אומרת שבגלל חשש ממעטים באוכליהם יש לבטל קיום מצוות עשה של הפרשת בכורים.

ה.

והנה הבאנו לעיל דיעות אחרונים המבוססות על ראשונים דאין בכורים בשביעית. ועליהם להסביר דברי רש"י בפרשת משפטים.  
ר' אליהו מזרחי (על פירש"י) מביא, שברוב ספרים גריס ברש"י אף השביעית חייבת בבכורים, וכותב, "ונראה לי אשר הביאם לזה" מפני שדרשו במכילתא שלא

קדשים לבית הפסול שאיסורו הוא רק ספק אין סברא לחלק כלל בין חד הואיל לתרי הואיל.

30 וע' כרם ציון השלם — שביעית (עמ' פ"א) שלדעת הגרש"ז אויערבך נראה לכאורה לפי הגמרא בבכורות דעיסה טמאה פטורה מן החלה בשביעית כיון שהיא לשריפה. אלא מכיון דטהורה ילפינן מלדורותיכם שטובלת גם טמאה טובלת, כיון דאפשר להפריש עליה מן הטהור או מקמת חו"ל. ועיי"ש להלן בהבריו (עמ' פ"ג) שאמר סברא כעין זו של ר' מאיר דן בחמדת ישראל.

31 אמנם לדעת הר"ש סיריליאו (בכורים פ"ב סה"ג, ל"ו ע"א) מובא גם במלא"ש (בכורים פ"ב מ"ה) מפריש מן הטמא על הטמא. ע' תורת הארץ פ"א אות כ"ז ובאמונת יוסף לירוש' בכורים שם מה שדנו בדבר.



תסתרם שבת ולא יסתרו ג' רגלים ממקומם בשביעית, חשבו שלגבי בכורים נמי שלא יהיו נדחין ממקומן, ובאמת במכילתא דריש למה נאמרה פרשה זו [של בכורים] בדרך אחרת<sup>32</sup>. ומביא שבקצת נוסחאות<sup>33</sup> לא גריס ברש"י, אף השביעית חייבת בבכורים. ונראה שדעתו נוטה לאמר שהיא תוספת שהוסיפה על פירש"י.

ובגור אריה למהר"ל מפראג כותב בפירוש: 'בודאי טעות סופר הוא, דאיך שייך דיהיה השביעית חייב בבכורים, שאיך קורא אני, ועתה הבאתי ראשית פרי האדמה אשר נתת לי', דהא לא לו נתן, ואיך שייך שחייב בבכורים<sup>34</sup>. וזו גם דעת הט"ז בספרו, דברי דוד".

אך לא כל הסוברים דאין בכורים בשביעית נחה דעתם בהגהת דברי רש"י. ועל כן חיפשו דרכים היאך להסבירם. ר' אברהם ברלינר מביא בפירושו לרש"י, "זכור לאברהם" בשם ר"מ לעווינואהו, "החכם אשר יושב ודורש בבהמ"ד דפה" (כנראה: ברלין), שכוונת רש"י על שתי הלחם ומנחת העומר הבאים מן הבכורים<sup>35</sup>. אך מהמשך דברי רש"י האומר: "כיצד, אדם נכנס לתוך שדהו רואה חאנה שבכרה" וכו' נראה שקשה לאמר כן, אלא אם כן נאמר שיש כאן שני פירושים שונים ברש"י זה על יד זה מבלי לציין את השני כפירוש אחר<sup>36</sup>. האחד מפרש בכורים — מנחת בכורים שתי הלחם ומנחת העומר והשני מפרש בכורים, בכורי ז' המינים שהובאו למקדש לכהן.

32 לפנינו במכילתא וכן בילקוט שמעוני מובאת דרשה זו של ג' רגלים בקשר למקרא, וחג הקציר בכורי מעשיך; והרא"ם הביאה בקשר ל, שלש פעמים בשנה". ולפי מה שכתבנו אין כל הוכחה ממה שדרש במכילתא המקרא, ראשית בכורי אדמתך" בדרך אחרת, כי עיקר דרשה זו דשביעית מסתמך אקרא, חג הקציר בכורי מעשיך".

33 וכן מובא ברש"י מהדורת ברלינר קמא שבכ"י ערפורט ב' ליחא; אבל ברוב כתבי יד שצוינו שם איתא.

34 ע' לעיל פרק א.

35 ע' ויקרא ב' י"ד ברש"י: מנחת בכורים — במנחת העומר הכתוב מדבר. וע' ויקרא כ"ג י"ז בכורים — שתי הלחם. וע' רש"י לשמות כ"ג ט"ז שייחס, בכורי מעשיך" לשתי הלחם ולהבאת בכורים למקדש. וכמוכן, בכורי קציר חטים" המקביל (שם ל"ד כ"ב) יוחס למנחה חדשה הבאה מן החטים. וכן במדבר כ"ח כ"ו פירש: וביום הבכורים — חג השבועות קרוי בכורי קציר חטים על שם שתי הלחם שהם ראשונים למנחת חטים הבאה מן החדש. אך הכתוב המקביל לכתוב שלנו בשמות ל"ד כ"ו, "ראשית בכורי אדמתך" פירש"י: משבעת המינים האמורים בשבח ארצך. ובכן ייחסו לבכורים ולא לשתי הלחם.

36 יש לא מעט דוגמאות לשני פירושים שונים ברש"י זה ע"י זה ללא ציון ד"א. עיין לדוגמא בראשית י"ז כ"ג: בעצם היום — בו ביום שנצטווה. ביום ולא בלילה שלא נתיירא לא מן הגויים וכו'. ועיין רש"י דברים ל"ב מ"ח שמביא פירוש מספרי ל, בעצם היום הזה" בשלשה מקומות. ותמה שם בשפתי חכמים למה אינו מזכיר גם הא דבראשית י"ז כ"ג, שמה שפירש שלא נתיירא וכו' הוא ע"פ בראשית רבה. ותירץ שאפשר לפרש שם: ביום שנצטווה. הרי שיש כאן לדעתו ברש"י שני פירושים. ועיין דוגמאות נוספות חקר ועיון ח"א עמ' ק"ב ולהלן.

גם החזון איש (ערלה י"א ה"א) אינו מגיה בדברי רש"י במשפטים אלא מפרשם. רש"י מתכוון לפירות שחנטו קודם ראש השנה של שביעית ותבואה שהביאה שליש בישית ונלקטה בשביעית. ופירות אלה חייב להביא מהם בכורים אחרי עצרת. וסלקא דעתך היתה, כיון ששנה זו אין בה שמהת אסיף אף פירות שאין בהם קדושת שביעית יהיו פטורים מבכורים, קא משמע לן דשביעית חייבת בבכורים בפירות שאין בהן קדושת שביעית<sup>37</sup>. ומסביר שעל כן ממשיך רש"י ואומר כיצד נכנס בתוך שדהו וכר לאשמעינן דבפירות שהם בבעלותו איירי ולא בפירות שהם הפקר מחמת שביעית.

סימוכין לדיעה זו יש לראות בדברי מדרש התנאים (מהדורת רד"צ הופמן) לדברים כ"ו י"א<sup>38</sup>. לכתוב בבכורים ושמחת בכל הטוב... אתה ותלוי חגור אשר בקרבך, אומר המדרש: להוציא פירות שביעית והיובל שהן פטורין מן המעשרות. ע"כ. ונ"ל פירושו, היות ונאמרה בבכורים שמחה בקשר ללוי וגר, הרי שנהגים בכורים רק בשנת חיוב מעשרות שיש בהם ללוי חלק, ולא בשביעית וביובל. וכך יש לפרש לשון המדרש: הוציא [מחובת בכורים שבהם דן הכתוב] פירות שביעית והיובל [מכיון] שהן פטורין מן המעשרות. ונזכר במדרש זה קשר בכורים לשמחת האסיף כסברת החזו"א.

ההסברים המובאים בפרק זה מיישבים את דעתם של הסוברים שאין בכורים בשביעית שלא תיסתר ע"י דברי רש"י בפירושו לתורה. ועל פיהם אפשר גם לומר שרש"י ביבמות ע"ד ע"א (עיין לעיל פרק א') סובר שאין בכורים בשביעית בלי לסתור עצמו בפירושו לתורה.

אך דברי הירושלמי בפאה ומעשר שני (המובאים לעיל) מהווים לכאורה סתירה לדיעה זו. ואמנם אפשר לומר שיש כאן מחלוקת בין הבבלי והירושלמי — אך הלומדים כי אין בכורים בשביעית אומרים זאת לא על יסוד מימרא מסויימת בבבלי. אלא על פי הנחה יסודית שאין מקום לבכורים בשביעית, כשם שאין בה שאר מתנות שדה.

וכנראה ליישב קושיא זו התכוון בעל פני משה בפירושו לירושלמי (פאה פ"ז ה"ה). הרא"פ פירש: קדושתה מאליו למדו קודש הלולים, הרי הוא כקדש שקורין עליו את ההלל, שהכוונה בקדש שקורין עליו את ההלל היא לבכורים. ופני משה נטה מפירושו ופירש: כלומר דינו כשאר קודש, שכן מצינו שקורין את ההלל

37 ע'י מזכרת חיים עמ' ע"ט—פ' שדן בדבריו של הגר"צ"פ פרנק בתורת אר"י דלאומרים שאין בכורים בשביעית הוי מ"ע שהזמן גרמא ואנן תנן דנשים חייבות בבכורים. ועיי"ש בדיונו ובתירוצו של הגר"ח מעדניק שאין לחשוב זו כהזמן גרמא, שהרי גם בשנה שביעית מביא בכורי השגה הששית עד חנוכה בשביעית. ול"נ דאי משום הא לא איריא, שהרי אי נימא דאין בכורים בשביעית, הרי שנה שלמה דהבאה מעצרת עד חנוכה אינה בבכורים. והנה לפי החזו"א מביא אלה שחנטו בששית ונכנסו לשביעית בתקופה שמעצרת דשביעית עד חנוכה בשמינית ואין זמן של פטור מבכורים ע"כ אינה מ"ע שהזמן גרמא.

38 ציין להך כבר בתוספתא בפשוטה לזרעים (עמ' 831), אך ללא הסבר. וכתב שבעל כרחינו כוונת המדרש ששביעית ויובל פטורים מן הבכורים, כפי שמוכח מן הענין.

בשחיטת פסח ראשון ושני... והלכך צריך פדיון כקדש<sup>39</sup>. וכמובן שאילו לא היינו גורסים „שקורין עליו את תהלל“ היו הדברים פשוטים יותר, אך הוכחנו כבר לעיל שגירסא זו מאוששת ומבוססת כדבעי<sup>40</sup>.

אך עם זאת קשה. הרי הגמרא בהמשך שואלת דיהא נטע רבעי חייב בביעור, וחייב זה אפשר ללומדו רק מבכורים וכפי שפירשו כל המפרשים. ואם נלמד נטע רבעי מבכורים לענין ביעור, הרי אם נאמר שאין ביכורים בשביעית נילף מינה שאין נטע רבעי בשביעית.

הקשה זאת בחזון איש (ערלה י"א י"ח) ותירץ, דכי היכי דלא ילפינן ממצעשר שני לאפקועי קדושתיהו דמאליו הן קדושין, הכי נמי לא ילפינן מבכורים לאפקועי קדושתיהו. ותהשוואה עם בכורים פוטרין מחומש וביעור דליתא בבכורים, וברבעי למדנו חומש וביעור ממצעשר ובזה אמרינן דבשביעית דליכא מעשר לא ילפינן ממצעשר.

39 אין לומר שלא רצה פ"מ להשוות נטע רבעי לענין קדושה לבכורים שהרי בכורים אין להם פדיון ובנטע רבעי דן בקדושה שיש לה פדיון (אלא שאין לה חומש) שהרי גם לפסח אין פדיון. וכפני משה פירש גם במשנה ראשונה למעשר שני פ"ה מ"ג.

40 ע' לעיל הערה 13.

...והנה דעת לנבון נקל, שכל התיקון הזה [מכירת הקרקע לנכרי] אשר רבות עמלו בונו בו, אינו אלא כדי להצילם מחומר האיסורים הכרוכים בעבודת קרקע של שנת השמיטה, וכמו שכתבו תוס' בסוכה זף לט, ותיקון המכירה הוא בבחינת חולה מסוכן שמאכילין אותו הקל הקל תחילה, אבל אחרי כל זאת, הרי הכל מודים שהמכירה אינה אלא כדי שיהא סור מרע, שיוכל לעבוד ולא יעבור, אבל לכלל עשה טוב לא הגיע, שהרי מאבדים בידים מצוה גדולה שנאמרה ונשנית בפרשה שלמה שבתה"ק. מה טובה ומה יפה היא השמועה, שנמצאים קבוצים שלמים שהמה מוכנים לקיים מצוה זו החביבה, ומקבלים על עצמם שלא לעשות שום עבודת קרקע בשנה השביעית כמצוה עלינו בתורה.

הנני פונה למוקירי תורה שיתנו את ידם לדבר הגדול הזה להמציא אמצעים כספיים בסיוע שיש בו ממש בכדי לחזק את כל מי שיקבל עליו לשבות ממלאכת עבודת קרקע, להחזיקו ולהחיותו בשנת השביעית למען יוכל עמוד בנסיון קיום השמיטה ולשמור קדושת הארץ, ואשרי המשתתפים להיות ממקדשי שביעית, ישבעו ויתענגו על רב טוב, ונזכה במהרה לשמור שנת השביעית כהלכתה ולקיום המצוה כמאמרה ואז יגל יעקב ישמח ישראל.

הרב צבי פסח פראנק זצ"ל; כרוז בשנת תרצ"ז;  
מתוך ספר "הצבי ישראל" ירושלים תשל"א.

## רבי שמעון מירוסלב

בתולדות החסידות שמור מקום נכבד לצדיק רבי שמעון מירוסלב, אך לא ידוע לנו ספר או מאמר על תולדותיו. לאחרונה נתגלה מכתב קטן בכתב יד קדשו עם צורת התימתו, וכמדומה שהוא יחיד בעולם [ראה להלן עמ' 62]. זוהי הזדמנות נאותה לסקור בקווים כלליים את תולדות חייו.

מוצאו ממשפחת מתנגדים מובהקת. אבי אביו היה הגאון המקובל רבי יעקב קופל ב"ר קלונימוס, שהחזיק פונדק ובית מציגה בכפר ליקוב שליד טרניגרד בגליציה, שכירים ניהלו את עסקיו, והוא עסק יומם ולילה בתורה ובחסד. דחה את הצעת הרבנות באמשטרדם, שהיתה הכהונה הרבנית הרמה ביותר באותם הימים. אגדות רבות אופפות את דמותו, ולפי שמועה הנמסרת במשפחה, נשלח בעצת הבעש"ט לרומא אל האפיפיור, והצליח לבטל שם גזירות רעות.

מילדיו ידועים לנו: (1) מאטיל שנישאה לרבי אברהם אליעזר הורביץ ה"עילוי משברשין", ולהם נולד רבי יעקב יצחק ה"חווה" מלובלין. (2) אמה של חנה אשת רבי אלכסנדר סנדר מזידיטשוב, אשר בנם הוא רבי יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא. (3) ר' שלמה אבי משפחת אלבוים — אורטנר. (4) רבי ישראל אלבוים אבי רבי שמעון מירוסלב.

רבי ישראל למד תורה מפי רבי יהודה ליב מרגליות בעל שו"ת "פרי תבואה". והריץ אליו את שאלותיו, מהן ניכר שהיה למדן מופלג וירא שמים מרבים. אחרי גישואיו, נשאר סמוך על שלחן אביו. בשנת תקי"ז (1757) לערך, בא הבעש"ט אל ביתו של רבי קופל ליקובר להשפיע עליו שיצטרף לחסידות, אבל הוא נס מפניו דרך החלון. באותה הזדמנות ברך את כלתו המעוברת לקראת הלידה. כל ימיו השתבח רבי שמעון באותה ברכה.

כשכלו חמש עשרה שנות המזונות שהבטיח רבי קופל לחתנו רא"א הורביץ, קבל עליו את רבנות יוזפוף שבפולין. לשם עבר גם גיסו רבי ישראל. את ילדיהם השאירו בגליציה, כפי התנאי שהתנה הסבא רבי קופל. הוא דאג ללימודיהם, ועקב אחרי התפתחותם. "החווה" נולד בשנת תק"ה (1745), ולפי מסורת חסידית פגש בו רבי זושא מאניפולי כששהה באחד מביקוריו אצל אביו ביוזפוף, ושלחו אל המגיד ממזריטש. בגיל רך נכבש כליל לחסידות, ולמד תורה מפי האריות שבחבורה: רבי שמלקא מניקלשבורג, רבי לוי יצחק מברדיטשוב ורבי אלימלך מליזנסק. הוא שהשפיע בכיוון זה על רבי שמעון, בן-דודו הצעיר ממנו בשנים עשרה שנה, ושלחו להסתופף בצל רבי אלימלך.

כרבו הראשון החשיב תמיד ר' שמעון את בעל ה"נועם אלימלך", אבל את "החווה" ראה כמדריכו בדרכי החיים. משום כך דבק בו, גם כאשר החל להנהיג עדה בלאנצוט עוד בחיי רבו. עם זאת נשאר מקובל על רבו הקודם, ובחכמתו ידע לפשר ביניהם, והביא את ר' אלימלך אל החווה, לשמש כסנדק בברית המילה של בנו. בעשרות השנים הבאות היה אדוק ב"חווה", ונמנה בין חשובי תלמידיו. מדי שנה היה נוטע אליו ללובלין למשך כמה שבועות. רבי יששכר דב רוקח מבעלזא

שבתורותיו נהג להביא שמועות מרבי שמעון, גער בחסידי בלז בירוסלב שרצו לקבוע לימודם בבית המדרש שבעיר במקום בקלויז רבי שמעון, ואמר שאינם יודעים להעריכו. כדוגמא סיפר בשם סבו, שהיה כה ממושמע ל„החווה“, וישב תמיד במקום שהועיד לו רבו, אע"פ שהיה בספסל מסמר גדול שנקב חור בשוק רגלו. מדי פעם כשתזר לביתו, וכעבור תקופה מסוימת הגליד הפצע, ידע שהגיע הזמן לשוב ללובלין. הסבא רבי קופל הלך לעולמו בשושן פורים תקכ"ט (1769), ורבי שמעון נשא לאשה את הרבנית ביילא והשתקע בירוסלב, בה נקשר שמו לזכרון עולם. כנראה היתה זו עיר מגורי חמיו, או כפי מסורת הנמסרת ע"י רבי אהרן רוקח מבלז, נצטוה לגור בה, כדי ללחום בהשכלה שהחלה להרים ראש בעיר. ואכן שני יהודים בשם ר' אהרן הגרו ממנה לגרמניה, והיו שם מידידיו קרובים של משה מנדלסון: ר' אהרן ירסלבר אבי משפחת טוגנדהולד, ור' אהרן פרידנטל שהשתתף במלאכת ה„ביאור“ הגודע, וחלקו היה תרגום ספר במדבר. כשחזר בשנת תק"ן (1790) לארץ מולדתו. הועמד ע"י הירץ הומברג בראש בית המדרש למורים בלבוב. במריחות רבה טענו היהודים בפני השלטונות, על שמורי בית הספר פרקו מעליהם כליל את עול מצוות הדת. לימים הופיע שמו של ר' שמעון בתוכירי המלשינות של המשכילים אל השלטונות האוסטריים, בראש רשימת צדיקי החסידות המהוים „סכנה“ למדינה.

האב רבי ישראל המתנגד, לא היה מאושר מהמפנה ההד שחל באורח חייו של בנו רבי שמעון. משנתעצמו הויכוחים עמו ללא הכרעה, בא לירוסלב לתבוע אותו לדין תורה. בבית הדין ישב רבי יעקב אורנשטיין בעל ה„ישועות יעקב“, שהיה סמוך על שלחו חמיו רבי צבי הירש וואהל. בפסק הדין לא נדרש ר' שמעון לזנוח את דרכי החסידות, כמו-כן נדחתה דרישת האב, שאם כך אינו רוצה שבנו יאמר אחריו קדיש אחר אריכות ימיו ושנותיו, זרק בזאת נענו לו, שאת הקדיש יאמר בנו כפי נוסח אשכנז ללא „ויצמת פורקניה“. עיקרי הדברים מובאים בשו"ת שואל ומשיב, והחסידים מוסיפים כי אכן ציית ר' שמעון לפסק הדין אחרי פטירת אביו ביזם שני של פסח תקע"ב (1812), עד שאמר לו „החווה“ שכעת אביו בעולם העליון רואה כבר את האמת, ויזכר לומר עם „ויצמת“. קשרי האהבה והידידות של ר' שמעון עם בעל ה„ישועות יעקב“ התמידו כל ימיהם, כפי שמוכיחה התשובה ששלח לו ר' יעקב בתקצ"ד בענין כשרות המקוה שבירוסלב. אף ר' משה בנו השני של ר' ישראל, נתפס לחסידות וגר בליזנסק. על מצבתו נחקק שהיה אחיו של ר' שמעון. תופעה נדירה המעידה על חשיבותו ופרסומו.

מצוין היה רבי שמעון בתכונתו לנסוע אל יתר צדיקי דורו, ולהכניע עצמו בפניהם. קבל את זאת מ„החווה“ שאמר לו כי בזאת יאריך ימים, והקפיד עליו על שאינו נוסע אל הצדיקים שבסביבתו. הוא עצמו היה נותן טעם נוסף לגילו המופלג עד קרוב למאה שנה: כל חיי התרגלתי לא להקשות קושיות על הרבוננו של עולם. כיון שאם אשאל, יאמרו לי משמים: אינך מבין? בוא הגה ונסביר לך! אימרה זו חיזקה ועודדה את רוחם של אחב"י במחנות ההשמדה הנאציים. אחד משרידי השואה. רבי צבי הירש מייזליש מווייטצען, מספר בהקדמה לספרו „מקדשי השם“ כיצד הציל בזה את חייו באושוויץ מידי הקאפו, קומוניסט גרמני צמא דמים. הוא הרגיש שבגדיו נפוחים בגלל טלית קטן עם עטרה מורשת ה„ייטב לב“, הפליא בו את מכותיו, ושאל מה זה. כשהסביר לו שזה „איין גי-אטטעס קלייד“, קרא לו לחדרו

כדי „ללמדו“ על הרבש"ע. אחרי מהלומות נוספות, בקש ממנו הסבר לאמונתו בה' נוכח כל מה שרואים מסביב, וענה לו בטוב טעם שאין אנשים קרוצי חומר מבינים דרכי ההשגחה, וסח לו אותה מימרה של ר' שמעון. הדברים נשאו חן בעיניו, והוא שחררו בבת שחוק, ועם הזמנה לבוא לבלוק שלו לקבל מנות נוספות. כך ניצל ממות בחסדי השי"ת.

מבין הצדיקים האחרים שרבי שמעון נסע אליהם ונחשב כתלמידם, יש למנות את רבי מנחם מנדל מרימנוב, וממלא מקומו רבי צבי הירש משרת מרימנוב. מעשה פלא מספרים זקני ירוסלב, על ביקורו של רבי מנחם מנדל בעירם. פעם אחת בא לשבות בעיר אצל רבי שמעון. הוא התאונן בפניו על יחס הגרוע של הנוצרים ליהודי העיר, ובמיוחד קבל על הכנסיה הסמוכה, שצלצול פעמוניה מפריע ומבלבל. ביום ראשון לפה"צ, כשיצאו החסידים ללוותו אל מחוץ לעיר, והגיעו לגבעה הצופה על פני הסביבה, נשמעו צלילי הפעמונים. כשאמר ר' שמעון: הנה לך התכוונתי. אמר לו ר' מנדלי: בא אלי ועזרני! ובדברו נשא את ידיו כלפי מעלה ואמר: יהי רצון שהכנסיה תשקע מטה מטה... ותוריד אט אט את ידיו, והכנסיה אף היא שקעה ושקעה לפי תנועות ידיו, עד שנבלעה כולה באדמה. היהודים שנשארו בעיר שמעו את זעקות האימים שבקעו מפי הנוצרים הרבים שנקבצו לתפילת יום ראשון, ואף השכנים והקרובים שחשו לעזרתם, נסחפו פנימה ונבלעו אף הם באדמה. מעשה מופלא זה הנשמע כאגדה דמיונית, מעוגן במציאות ההיסטורית. בלקסיקון הגאוגרפי הפולני נוקבים בשנת 1804, כשנה בה התמוטט מגדל הכנסיה „מסיבה בלתי ידועה“, וקבר כמה אנשים. על אותו מגרש במרכז העיר שסומן לכהנים הוצגו דוכני מכירת, ומספר פעמים תבעה הכנסיה מהעירייה לפנות את המקום שהיה בבעלותה, לנטוע בו גן ציבורי, ולהציב בו אנדרטת זכרון בדמות המגדל שנפל. תושבי המקום הם עדים חיים לכך, שכאשר נגשו לביצוע הדבר בשנת תרפ"ז (1927), נחשפו בחפירות כמויות עצומות של גולגולות ועצמות אדם שפוננו בכמה משאיות, ויהי לנו! מגדל הכנסיה נפל כנראה בדיוק בזמן בקורו של רבי מנחם מנדל אצל רבי שמעון בירוסלב ואין פלא שזקני העיר יחסו בצדק את המאורע לתפילת רבי מנחם מנדל.

כמו־כן נחשב כחסידו של רבי צבי הירש מזידיטשוב, שהיה ידוע כ„שר בית הזוהר“. אף הוא בא אליו לשבות בירוסלב בדרך חזרתו מהונגריה, אלא שמשכילי העיר לא נחו ולא שקטו אצל השלטונות, עד שהשיגו את מעצרו בעת שערך סעודה שלישית, ואת גרושו מן העיר למחרת. נוהג היה רבי שמעון לפקד את קבריהם של רבותיו. בימי הזכרון, ולהשתתף בסעודות שנערכו בימי ההילולא שלהם. אהוב היה ר"ש על צדיקי דורו, והם הושיבוהו בראש בהודמנויות כאלו, וכבדוהו לעבור לפני התיבה ולומר דברי תורה. באחרית ימיו כהן כיושב ראש של כמה וכמה התועדויות חסידיות, ונתכנה ע"י רבי ישראל מרוזין: שמעון הצדיק משיירי אנשי כנסת הגדולה. עם זאת לא פסק לנסוע אל צדיקים אחרים, ובזקנתו קבל עליו את מרותו של ה„שר שלום“ מבלו, מחשובי תלמידי „החווה“. פעמים רבות נסע אליו. גם כאשר בשנותיו האחרונות כבר ניטל ממנו מאור עיניו. נערץ הוא במיוחד בין תסדי בלו, ומעשים ואימרות רבות נשתמרו בפייהם ממנו. בכלל נודעת אצלם חשיבות מיוחדת לכל מי שזכה לראות את ר' אלימלך מליזנסק, וכ"ש לאחד מתלמידיו הנאמנים.



ב"ה יום ד' פרשת נח  
 שלום לאהובי בני ה"ה הרבני החסיד המופלג כבוד  
 שמו מהורר יצחק נ"י  
 רק היום בא אלינו אגרת מביטשאטש שתהי' החתנה  
 למזל של בתי הכלה פרייזא תחי' בעז"ה חצי חודש  
 הבעל [=הבא עלינו לטובה] לזאת אם יש את נפשך ליסע עמנו אזי  
 תראה להיות פה ביום ב' הבעל והיה בזה  
 שלום מאד"ה [=מאדון הכל] ומנאי אביך ד"ש לכלכם  
 הק' שמעון בר"י מיערוסלב  
 ופ"ש זוגתך עכ"ח [=עם כל יוצאי חלציה] שיחי'  
 ופ"ש לכל המשפחה קדושה ורפ"ש לאביכם הצדיק  
 והקדוש אליו בקשתי להתפלל עבורינו לכל טוב סלה  
 ליסע ולבוא לשלום עכב"ב [=עם כל בני ביתנו] שיחי'

לרשימת רבותיו — חבריו יש להוסיף את הצדיקים המפורסמים: רבי משה ליב  
 מססוב, שנעזר ברבי שמעון עת ביקר בירוסלב להגיש סעד ליולדת עניה; רבי משה  
 מפשוורסק שתעה פעם ביער והתעלף, ורבי שמעון שהיה גבה קומת וגבור כח.  
 נשאו על כתפיו העירה והקיצו לחיים; רבי נפתלי מרופשיץ שבא אליו לירוסלב;  
 כדי לצאת יחד אל רבם ללובלין. בבדיחות דעתו יעץ שיתחפשו, ר' שמעון כרבי  
 פועל ישועות, ור' נפתלי כגבאי שלו, כדי להשיג להוצאות הדרך; חתנו רבי אשר  
 ישעיה מרופשיץ שנעשה אח"כ מחותנו של ר"ש; רבי מאיר מפרימישלן שתמד בו  
 בעתות מצוקה, ושלח אליו סכומי כסף; רבי חיים מקוסוב; רבי חיים מצאנו;  
 רבי שלום מקמינקא שאף הוא נתלוה אליו בנסיעותיו לצדיקי הדור, למן "החווה"  
 ועד ר"ש מבלז; ר' יששכר דב אב"ד סקאהל חמו של השר שלום, ועוד.  
 מאפיינים את רבי שמעון העממיות והפשטות, שמח לעצמו ומשמח את הזולת.  
 בשלום ובמישור הלך עם הכל, ורבים השיב מעון בדרך זו. לא גודעה עליו מחלוקת  
 כלשהי, ושמו נערץ בחצרות צדיקים מכל השושלות. מרבו "החווה" ספג את מדת  
 השמחה, והמוכירים את שמו בדור שאחריו, מציינים אותו כמי שהיה "ישיש עובד  
 ה' בשמחה".

בעירו ירוסלב היה מעורב בדעת בין הבריות, והיו פונים אליו בשמו הפרטי.  
 נהג להתבדח ולומר: מחוץ לעירי אין מכירים אותי, טועים וקוראים לי הרבי ר'  
 שמעון, בעירי יודעים אותי יותר טוב מקרוב וקוראים לי ר' שמעון, ואילו בבית  
 מיטיבה להכיר אותי אשתי, והיא קוראת לי שמעון בלבד! אשתו זו פרנסה אותו  
 מחנות קטנה שהחזיקה לממכר עורות וסנדלים. פעם כשנאלצה להיעדר ביום חמישי  
 שהיה היום העיקרי של מכירות השבוע, ובו היה בא גכרי מכפר סמוך לקנות לצורכי  
 כל השבוע, בקשה מבעלה שימלא מקומה בחנות, והזכירה לו במיוחד לטפל יפה



באותו גוי שמפדיונו עיקר פרנסתם. ר' שמעון התישב בחנות ופתח באמירת תהילים. והגיע לדביקות כזו, שכאשר הגיע הנכרי, היה חבל לו להפסיק באמצע, והצביע על החנות שהיתה בשכנות, בה יוכל להשיג את מבוקשו. לא תמיד היה מצב פרנסתו שפיר, וידע זמנים רבים של עוני ומחסור. מאוחר יותר היו לו חסידים אמידים. שנשאו בכל הוצאותיו. כשיהודים יכלו להשתחרר מחובת הגיוס לצבא ע"י תשלומי כסף, עמד ר' שמעון בראש הועדה המקומית לגיוס כספים עבור בני עניים. היתה גהירה רבה של חסידים ומעריצים לביתו, וישבו אצלו שבועות ואפילו חדשים. נפלאות ספרו על ישועותיו למרי נפש וחולים מסוכנים, ורוח הקודש שפעמה בו.

לא נשתיירו בידינו חידושיו בהלכה שיעידו על גדלותו בתורה. מודה בכך אפילו אחד מראשי המשכילים בדורו, הכותב עליו שהיה „מברך נשים ופוקד עקרות. והוא היה בן תורה“. כן הסתיר את ידיעותיו בחכמת הקבלה, וכשנענע עריסת ילדיו היו שפתיו מרחשות פרקי זוהר. בתורתו החסידית אין לחפש משנה עיונית עמוקה. ליקוטי הדברים הבודדים ששרדו ממנו מאפיינים את דרכו: מימרות קצרות ועממיות. המכוונות להחדיר אהבת ה' ויראתו בלב איש ישראל. חתנו ר' קהת הילפרין רשם מפיו כמה דברי תורה קצרים שאמר בשבתות ובמועדים, ועיבדם ר' שמואל יששכר הירשפרונג חתן בנו. רק בשנת תרס"ח (1908) נדפסו הללו בספר „תורת שמעון“ שהדפיס בירוסלב גינו ר' חיים טייטלבוים במצות מהרי"ד מבלז. גין אחר ר' אלעזר מרילוס, הדפיס בברלין תרפ"ג (1923) מהדורה שניה, והוסיף לה כמה דברים שהעתיק מספר „דבש השדה“. מהדורה שלישית משופרת יצאה במונקאטש תרצ"ד (1934), מתחת ידיו אמונה של הרב חיים יששכר גראס הי"ד אב"ד פעטריווא ור"מ במונקאטש. הערותיו המחכימות וציוני המקורות, שיוו לספר פנים חדשות. הוצאה זו צולמה פעמיים מחדש בברוקלין, פעם בתשט"ו (1955) בתכנית מוקטנת, ע"י גכד אחר ר' ישראל פרנס. מוכן ברשותי החומר להוצאת מהדורה משוכללת, עם הוספות רבות של דברי תורתו המשוקעים בספרי צדיקי דורו והדורות שאחריו, ועם נספח ארוך לתולדות חייו הכולל מקורות וציונים, בצרוף עובדות וסיפורים שליטתי מספרים שונים, בעיקר מישישים ששמעו מראי פניו ובאי ביתו.

על תלמידיו יש למנות בראש וראשונה את רבי שלמה זלמן פרנקל „בעל המופתים“ מויליפולי שהיה תחילה משמשו, ולבסוף הסמיכו להנהגה, ונסתעפו ממנו דורות של רבנים זאדמוריים עד לשואה. לאחר מכן היה אצלו הגבאי כותב הפתקאות, ר' מענדיש טאושטיין מירוסלב. כמו כן ידוע לנו שנסעו אליו בני הדודים (1) רבי יצחק אייזיק איכנשטיין מזידיטשוב (2) ורבי יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא. (3) רבי יוסף באבד מטרנופול בעל „מנחת חינוך“ נסע אליו פעמיים. (4) רבי אלעזר שפירא מלאנצוט בנו של ה„בני יששכר“, שנתברך ממנו ללידת בנו רבי שלמה ממונקאטש ולרפואתו, וכנראה גם (5) האת רבי דוד מדינוב. (6) רבי אברהם גלר הישיש רבה של קריפטש. (7) רבי בריש מאושפצין. (8) רבי פייביש היילפרין מברזאן. (9) רבי מנחם מגדל הרטמן מבוריסלב. (10) ר' דובריש מאיר שו"ב ברישא בעל „דבש השדה“. (11) ר' מנחם מענדיל אבד"ק רעדים. (12) ר' אליעזר ליפמן קנעביל מרוזניאטוב ועוד.

נתקיים בו עולמך תראה בחיך, וזכה לראות בנים ובני בנים ממשיכים בדרכו.

מבניו ובנותיו הידועים לנו נזכיר:

1) רבי בונם מנחם מעדל ממלא מקומו בירוסלב, נפטר באלול תר"ן (1890). היה למדן מופלג, ועליו הוטלו עניני ההוראה שבעיר. בתקופה שבין רב לרב בתקופתו כהן הרב יעקב יצחק הלוי הורביץ מחבר „באר יצחק" על פירש"י על התורה, וכשנפטר בגיל 94 ביום כ"ד שבט תרכ"ד (1864), עברו שלוש שנים עד שנבחר הרב שמואל ולדברג מזולקווא. מאותה תקופה היא כנראה תשובת ה„דברי חיים" אליו, בענין כפית גט כשנראו מעשי כיעור אצל האשה. היה אדמו"ר מקומי בעיקר, ולא הרבו לנסוע אליו ממקומות אחרים. הנהגת הקהילה היתה בידי המשכילים, והם זלזלו בכוחו, ולא גרתעו מפעולות שונות בגלל מה יאמרו החסידים. מכל מקום יצא להאבק אתם בענין שינויים בסדרי הקבורה. עמד בראש הסניף המקומי של חברת „מחזיקי הדת", שיסד בשנת תר"ם (1880) עם בנו ועסקנים אחרים. היה גבה קומה והדור צורה, ואחיו באו לבקרו. חתניו היו רש"י הירשפרונג ור' גפתלי הירש לוינטל בנו של הרב מטורקא ונכדו של ר' הירש מרימגוב.

בנו רבי שמעון השני שמלא את מקומו בירוסלב, נפטר בט"ו בשבט תרע"ה (1915) בוינא, חתנו היה ר' דוד טייטלבוים, ב"ר אברהם אהרן מקולבסוב, בן ה„ייטב לב". למעלה מארבעים שנה כהן כרבם של בני קהילה עטשעד בהונגריה. ועמם הועלה בתש"ד על המוקד באושביץ הי"ד, בהיותו בן ע"ה. כשנה לפני כן נדפס במישקאלץ ספרו „דברי דוד" עה"ת.

אלמנת ר' שמעון בת ר' שמחה ב"ר אלעזר מלאנצוט, עם שלושת ילדיה חזרו לירוסלב, והמשיכו בה באדמו"ריותם בין שתי מלחמות העולם. הגדול ר' דוד חתנו של רמ"מ איכנשטיין בן מהרי"א מוידויטשוב נפטר בשנת תרצ"ה לערך. האמצעי ר' אלעזר שהיה שנים רבות בברלין, בה הדפיס מהדורה שניה של ה„תורת שמעון", והצעיר ר' ישראל אריה נספה ע"י הנאצים. אשתו סימה היתה בת האדמו"ר מזולקוב רבי אשר ישעיה רובין. מתי מספר מצאצאיהם שרדו אחרי השואה.

2) ר' אליעזר זאב עבר להרצה שברומניה, וצאצאיו הכו בה שורש עד היום. נולד בשנת תק"ס (1800), נפטר ביום ג' שבט תרי"ב (1852). בניו וחתניו וילדיהם, שמשו רבנים ונגידים בערים שונות שם: בוצ'צ'י, דורוהוי, בוטושאן ובוקרשט. בנו ר' יוסף אהרן רבה של בוצ'צ'י במולדביה, הסתבך קשה עם המו"צ ר' בצלאל זיסבר מקוזובא, ושניהם גייסו לצידם את גדולי הדור דאן. רישומי המחלוקת נשתמרו בשרידים ספרותיים יקרי המציאות שפרסמו שני הצדדים. חיבר ספר „יד יוסף".

3) ר' גפתלי בער שנולד לאביו כשהיה כבן שבעים שנה, ונולדה עמו תאומה. היה חתנו של ר' בריש ב"ר זנויל מליטוביסק מתלמידי „החווה", וזיה רב בליטוביסק. סרב לנהוג אדמו"רות, ורבו המובהק היה רבי יצחק איזיק מוידויטשוב. בצילו הסתופף שנים רבות, ועקב בחרדת קודש אחר כל מלה זתנועה שלו. כשנתבקש לישיבה של מעלה חשך עליו עולמו, והוא קשר עליו מספר מה: חידושי תורתו גיצלו באורח פלא, ונמצא להם גזאל. צאצאיו הדפיסום בניו-יורק תש"ל בשם „אילה שלוחה". את מקומו מלא בליטוביסק בנו ר' יעקב קופל; חתנו של ר' יוסף אב"ד סאהל, נכדו של ר' יהודה צבי מסטרטין.

4) ר' יצחק רבה של רופשיץ, היה חתנו של ר' מנשה בנו של ר' אשר ישעיה מרופשיץ. אליו מופנה המכתב של אביו, שהפקסימיל ממנו מתפרסם כאן

לראשונה. מלא את מקומו שם בנו ר' מנשה, חתנו של ר' דוד מדינוב, ובנו ר' מנחם מנדל כהן כרב בדובעצק.

(5) בתו שיינדיל רייזיל נישאה לר' קהת היילפרין ב"ר נפתלי הירץ מברזאן. העיד עליהם השר שלום מבלז, שהם נראים כאדם וחוה קודם החטא. לא זכתה לבנים, וכשהפצירה באביה ש"רצצה לטעום טעם לידה" נתעברה, אך הפילה ולדה. שניהם טמונים ב"אהל" שהוקם על קבר אביהם.

(6) בת אחת נישא לר' אליהו וועבר מברעזדוב, שבנו ר' שלמה יהודה משם הוא אבי ר' חיים אב"ד טימבורג, חתנו של ר' נתן נטע דב ליפשיץ מויליפולי.

(7) בת אחרת נישאה לר' יהודה ליבוש העלמיר מנהל החשבונות של הגביר ברקי ברקזון בווארשא. החוזה מלובלין כתב לו, שלא לנטוש את משמרתו זו. בנו היו ר' יצחק שמואל אב"ד גריצא, ור' פישל אב"ד שטעקצין, חמיו של ר' ישראל אב"ד קראסניסטאב, ושל ר' צדוק הכהן מלובלין.

(8) בת פריידא שנישאה לר' אהרן וואהרמן מבוטשאטש, נכדו של בעל ה"דעת קדושים". עבר לגור אצל חמיו בירוסלב. לרגל נישואיה נשלח המכתב שתצלמו ניתן כאן.

(9) עוד בת נישאה לר' איציקל ב"ר אביש מווישניצא, אבי משפחת ציינווירט. בגיל י"ד קרא לו "החוזה" מורה-מורנו.

רבי שמעון שהרבה לנסוע בימי ההילולא לקברי הצדיקים שבגליציה, לא סבל את ה"ירידים הגדולים" שהתרחשו שם. אמר שאצלו לא יהיה כן, ואכן נפטר ביום ראשון של סוכות שנת תר"י (1849) בגיל 93. היה זה אחרי שנסע לציונו של "החוזה" בלובלין, לבקש שיקח ממנו את ברכת אריכות הימים, כי אין הוא יכול לשאת יותר את חיי העולם הזה. בני העיר היו עולים אל האהל שנבנה על קברו, בימי אלול ועשרת ימי תשובה. כמו-כן באו רבים מערים אחרות לפקוד את ציונו, וביניהם רבי יחזקאל שרגא הלברשטאם משיניאווה הסמוכה, והוא עדיין קיים גם כיום.

אין אנו יודעים הרבה על הנהגותיו המיוחדות. בדברי שאול (נתנוון) מביא בשמו, שהיה מקיל לאכול בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים. בשו"ת הלולא דרבי מביא זאת על תשעה באב שנדחה, ומוסיף שאם היה נוהג אחרת בצעירותו. לא היה משנה ממנהגו בימי הזקנה. ישנה כאן השפעת "החוזה" מלובלין, ודעתו על הצומות כיום. ברם, הוא עצמו העיד שמימיו לא אכל בשר בלא סיוס. בטעמי המנהגים מביא שעשה קידוש ביו השעה הששית לשביעית, ואמר הרחמן הוא ירחם עם עמוסים. בספר ארץ חמדה (ריכמן) מביא דעתו בענין המקדש על י"ש בשבת בבוקר, אם צריך שיעור. לאנשים חלשים אמר שלא ילכו למקוה, זיסתפקו ברחיצת ידים. סבר שמים שאובין פוסלים מקוה המקבלת מימיה ממעין. כל שבת פתח את דברי תורתו בסעודה שלישית במלים: ה' ברא את העולם ברצונו להיטיב לברואיו. התפלל מוקדם בשבתות ובימים גוראים, ולא הקפיד על טעימה לפני התפילה. תפילתו לא היתה בקולות וברקים, רק בשירה ובנעימות.

מפורסמת במיוחד התנהגותו בקשר למצות „מלוה דמלכה” במוצאי שבת. רבו ה„גועם אלימלך” לא דקדק בה, אבל צוה את הנוהים אתריו להזהר בה מאד. רבי שמעון החזיק בזאת והיה מאחר מאד שעת עריכת הסעודה, כיון שמקובל כי אין מכניסים רשעים חזרה לגיהנום, עד שיסיים היהודי האחרון את סעודת „מלוה דמלכה”. מוסרים כי יש והיה עורך את הסעודה עם אנשים מסובים לשלחנו, ביום ראשון בצהרים! היה מזמר באופן נפלא את הזמירות המיוחדות למוצאי שבת. ונשתמרו ממנו גם דברי תורה עליהן.

קו זה של חסד אפילו לשאינם ראויים, הוא חוט השני באופיו, ונמסרות על כך עוד כמה וכמה עובדות ומעשים. ברצות ה' אפרסם בקרוב חיבור מקיף עליו בליווי מקורות. זכותו תגן עלינו ועל כל ישראל.

---

וכל חכם לב' בכם יבאו ויעשו את כל אשר צוה ה' (שמות לה, י). פירוש שהחכמה הגדולה שבכל החכמות היא שלא להיות חכם כלל, רק לעשות כאשר צוה ה' בלי שום חכמה בעולם.

(תורת שמעון, פרשת ויקהל)

---

הרב חנוך זונדל גרוסברג

## בענין איסור הליכה בהר הבית במנעלים

בחוברת נבואה שעריך (נדפס בשנתון גועס כרך י"א) עמוד ט' כתבתי בזה"ל מי שמוכרח להכנס בהר הבית כגון חייל בתפקיד לא יכנס אלא בערך המקום שברור לו שלא היה שם אפילו החיל, וגם זה אחר הרחיצה והטבילה כדין, ויהלך שם בנחת באימה וביראה, כי חייב אדם במורא מקדש, ואף בהר הבית, בחורבנו כמו שהיה בבנינו, ולא יכנס שם במנעלים, ואסור לרוק שם, ולא יעשנה קפנדריא.

והנה ראיתי בחוברת מוריה מחודש תמוז תשל"ב במאמרו של הרב שילה הפאל שליט"א שכתב וז"ל לגבי איסור הכניסה במנעל, הרי ברור שהחייל בשעת שמירתו אינו יכול לבצע התפקיד בשלימות ללא נעלים, והדבר פוגע בכשרו הגופני לסייר בהר הבית ולהיותו דרוך להתרחשויות כשהוא יחף.

הנה מדבריו נראה שבהר הבית צריכים ללכת רק ביחף, ולא כן הוא כי האיסור הוא רק במנעל של עור, אבל בשל בגד וכיוצא בנעלי התעמלות, מותר לו ללכת בהר הבית, וראוי הוא לתפקידו, ואינו צריך בשל עור דוקא, כל שאינו שעת חירום ממש. וראה במנחת חינוך מצוה רנ"ד אות ב' שכתב „עיין בסוף פרק במה אשה דנראה קצת דאיסור הליכה בהר הבית במנעל, הוא דוקא בנעל שהוא נעל בכל מקום כגון לענין חליצה ולענין יום הכפורים, בזה הוא שאסור ליכנס בהר הבית, אבל אם אינו ראוי לחליצה כגון שאינו של עור אפשר דמותר”.

הדברים מבוארים ביבמות דף ק"ב ע"ב שאמרו שם למימרא דאנפיליא לאו מנעל הוא, ותנו נמי אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא באנפיליא, ואין צריך לומר במנעל וסנדל לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל לעזרה, ורמינהו וכו', אמר רבא לא קשיא כאן באנפיליא של עור כאן באנפיליא של בגד. הרי מבואר להדיא דאנפיליא של בגד לא הוי נעל לענין כניסה לעזרה.

ולכן גם חייל בתפקיד יכול ללבוש גם נעלי התעמלות, אם החוק מרשה לו, ולא יעבור בזה על איסור הליכה במנעלים בהר הבית. כן נראה לי פשוט.

עוד אדבר בענין איסור הכניסה להר הבית, במה שתמהנו בנועם כרך י"ג עמוד קצ"ב על הגרימ"ט ז"ל בדבריו ב„ההד“ תרצ"ג חוברת ג' שמגמו מקדושת הר הבית מצד הדרומי 60 מטר בלי שום אסמכתא מחז"ל וממקומות מקובלים, וכן נמשך אחריו בספר פסח כהלכתו, וראה עוד בספר הר הבית עמוד 64, וכבר השיגו עליו בחוברת ה' וחוברת י"א. והנה עתה שוב יצא לאור ספרו „עיר הקדש והמקדש“ ושם בחלק ה' פ"ו עמוד ס"ב בהערה 7 כתב: כל זה כתבנו כדי לאמת את האבן אשר במסגד עומר עם נקודת האבן השתיה שהיתה באמצע קה"ק, ורק בתור השערה, אבל כל בסתמא מתחילין הת"ק אמה גם בדרום מאותה החומה העומדת על אותם היסודות הגדולים, ולכשיהיה לנו הרשיון והיכולת לבנות מזבח, נצטרך למדוד מכותל הדרום הנוכחי, וכי תאמר שאם אנו מודדים את המדה מאותה החומה שבדרום, והלא אין אנו מוצאים את האבן בהתאמה לנקודת אותה אבן השתיה שהיתה באמצע קדש הקדשים, הנה לכשנזכה לתופעה השמימית לבנין הבית, נדע לברר גם נקודת האבן אשר יש הרבה להתוכח בה. [המשך בעמוד הבא למטה]

## מכתבים למערכת

## בענין סעודת בת מצוה

ב"המעין" טבת תשל"ג כותב הרה"ג ח. ז. גרוסברג שליט"א בענין סעודת מצוה לבת כשנעשית „בת מצוה" שיש לדון בזה הן לענין הברכה והן לענין הסעודה — ומסקנתו שלמרות שמעולם לא שמענו בדורות הקודמים שיעשו סעודה בבית כמו בבן. ונראה לו הטעם משום כל כבודה בת מלך פנימה. מ"מ בצנעה בתוך ביתו במסיבה משפחתית בודאי הגון ונכון לעשות חגיגת בת מצוה וכו' ובסוף מביא בשם הגר"י נסים שליט"א דמי שעושה סעודה לבתו נראה לו שהיא סעודת מצוה ומנהג נכון והקרוא לסעודה זו מחוייב ללכת ובסוגריים הוא כותב וזהו דלא כאגרות משה או"ח סי' צ"ו.

הנה מאד מאד התפלאתי ע"ז במחכת"ר הרי הוא בעצמו כותב שמעולם לא שמענו בדורות הקודמים שיעשו סעודה גם בבת וא"כ הלא דבר הוא האם אבותינו ורבותינו בדורות הקודמים לא ידעו לברר את ההלכה שיש בזה משום מצוה? ולא רק בדורות הקודמים אלא גם בדורות הללו אף פעם לא שמענו מהמנהג הזה אצל יהודים חרדים רק אצל המתחדשים, כי בעצם מקור המנהג נובע מ„הרפורמים" וא"כ למה לנו לחפש דברים ומנהגים חדשים אשר לא שערום אבותינו ורבותינו הקדושים ונהרי „חדש אסור מן התורה"; כאימרת רשכבה"ג מרן החת"ס זצוק"ל: כי אין בזה שום מצוה כמו שמובא באגרות משה הג"ל מהג' רבי משה פיינשטיין שליט"א שזאת היא „צערמאניא" ודבר רשות והבל בעלמא ואין שום ענין וסמך להחשיב זאת לדבר מצוה וסעודת מצוה עיי"ש:

ומצאתי דברים חריפים נגד המנהג הזה גם בטהרת יו"ט מכבוד גיסו הרה"ג מהעלמעץ שליט"א בחלק ט' בדף מ' ובין השאר הוא כותב שאפילו אם הי' דברים שיש בהם מצוה אפי"ה עכשיו שעושים כך שאר האומות וגם רשעי ופושעי ישראל ואלו הם הרעפורמים שוב אסור לפנינו מדאורייתא. כמובא בספרי פ' שופטים וברש"י עה"פ ולא תקים לך מצבה אשר שוא ה' אלקיך עיי"ש באריכות.

ולפע"ד ראוי לאסור דבר זה גם בבית ובצנעה כי בכל אופן אסור לנו להתדמות „להרפורמים" (כידוע לנו מתמיד ואכמ"ל). ואדרבה בדור פרוץ כזה ר"ל עלינו להתרחק מהם בכל מיני רחוק ולא לעשות כמעשהם ח"ו. ועלינו להחזיק אך ורק במנהגים שנמסרו לנו ע"י חכמינו הקדושים מל מוסדי דור ודור.

הרב דוד בן ציון קליין

יסודות

ולבסוף נביא מדברי שאילת יעב"ץ ח"א סימן פ"ז שכתב: ויש קבלה ומסורת מאבותינו שכותל מזרחי עהנו עומד על מקומו. וע"ע בסימן פ"ט. יזכנו ה' לראות בבנין הבית על מכונו ושם נעלה ונראה בהר ה' יראה ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אכ"ר.

ראיתי את דבריו החריפים של הרה"ג הרד"ב קליין שליט"א. אולם לדעתי חידודה קודם לליבונה, כי ראשית כל יסוד הדברים לפי דעתו שהוא מנהג ריפורמי. אולי כן הוא באמריקה, אבל כאן בארץ ישראל, ברוך השם, לא ראינו ולא שמענו כל השתרשות מנהגים ריפורמיים בחיי היום-יום של אחינו יושבי הארץ הקדושה. וב"ה שאין להם שום דריסת רגל, ונקטה שגם לא תהיה להם שום דריסת רגל ולא שום השפעה על החיים בארץ ישראל.

ועצם המנהג שהנהיגו לעשות מסיבה משפחתית לבת מצוה, מלבד שכבר כתבנו שנהגו מכבר אצל אחינו הספרדים כמבואר במאמרו של הגר"י ניסים בשם ספר חיים חסד — ולפי המבואר בשם הגדולים להרב חיד"א הוא זקנו של הרב הגדול מופת הדור מהר"ח אבולאפיא בעל עץ החיים — וכן בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה או"ח סי' כ"ח כתב שיש לזה מקור מספרות ההלכה, ומביא מדברי הגאון והמקובל בן איש חי פר' ראה, ומסיק: „הרי שדעתו [של הגאון רבינו בן איש חי] שראוי לעשות סעודה גם לבת שנכנסה לעול מצוות, אלא שלא נהגו, אבל במקומות שנהגו ודאי דראוי והגון הדבר“.

ובס' ישכיל עבדי ח"ו, עמ' של"ז, בתשובתו לידידי הרה"ג ר"א גרינבלאט שליט"א שהעיר לו משו"ת אגרות משה, כתב: „אחר המחילה רבה אין זה סותר לדברינו, אני כתבתי רק על עצם השאלה אם יש לה יסוד בהלכה, אך לא כוונתי בזה להתיר לעשות דבר זה בבית הכנסת“. ועתה שהתחיל לנהוג גם אצל אחינו האשכנזים, ודאי שלא על סמך וסדר מנהג חילוני ח"ו נהגו כן, אלא רק מכיון שבזמן האחרון נהוג לעשות כמה מסיבות ליובלות מדומות, יובל העשור וכדומה, הנהיגו לעשות גם מסיבה שיש בה סרך מצוה כאמור.

ואחר שכבר הונהג, אין לומר על זה חדש אסור מן התורה כאמרתו של מרז החת"ס זצ"ל, שזה נאמר דוקא על מנהג חדש שאין לו שום סמך. ויותר מזה, אחר שכבר הונהג, הנוהג אחריו אין מהרהרין אחריו. ולדוגמא בדיבור בשפה העברית. ידוע הוא כי החרדים לדבר ה' לא רצו לדבר בשפה זו בשום אופן, ומי שכן נהג לדבר, היה נחשד שנתפס לחילוניות ח"ו, והיה הדבר הזה חמור מאוד למי שיודע ומכיר את הישוב הישן בירושלים עיה"ק. וכעת אכשר דרא והחרדים הכי קיצוניים מדברים בריש גלי בשפה זו ובהברה ספרדית ונעשית שפה מדוברת אף בישיבות הקדושות וכן בחוצות קריה וברחובות עיר. והאם יבוא כעת מי שהוא ויהרהר אחריהם שנתפסו לחילוניות ח"ו? וכן בכמה מיני לבושים שנוהגים כעת, מה שלא נהגו מקדמת דנא, כל זמן שזה אינו מתנגד להלכה, וכל שכן מנהג זה שיש לו יסוד בהלכה כפי שאמרנו. וכבר אמרנו שכדאי הדבר שבמסיבה צנועה זו ידובר על צניעות הבת ועל יעודה להיות בת נאמנה למסורת ישראל עד שתהיה אם בישראל שתנהג את ביתה בתכלית ההידור כראוי לבת ישראל הכשרה, ובזכות נשים צדקניות נגאל במהרה בחג הגאולה, כמאמר חז"ל, והשם יצילנו משגיאות.

הרב חנוך זונדל גרוסברג

# „עזר אור“ — כתב יד הגאון ר' יעקב עמדין זצ"ל בחידושי לשון ודקדוק

הביא לדפוס הרב אברהם ביק (שאו"ל)

הגאון ר' יעקב עמדין זצ"ל, היעב"ץ, היה כידוע גם אחד מגדולי חוקרי הלשון העברית. בספרו „מגדל עוז“ מזכיר היעב"ץ את הצורך בלימוד הדקדוק (פרק ברכות שמים, סדר הלמוד סק"ד) וכן הוא מקדיש בספר זה פרק נוסף לחכמת הדקדוק (מדור „בית מדות“, פרק „עליית הדקדוק“). בסידורו הנודע „בית אל — עמודי שמים“ ובביאוריו על המשנה „לחם שמים“<sup>1</sup> נמצאים הרבה דיונים וחקירות על דקדוק לשון התפילה, קריאת שמע ולשון המשנה והקריאה הנכונה של המלים. ב"לחם שמים" הוא גם מנקד הרבה ומבאר את השרשים. כפועל יוצא מחיבוריו על התפילה וחידושו על המשנה צמח חיבורו בדקדוק הלשון הגהות והערות על ספר „התשבי“ לרבי אליהו בחור בשם „עזר אור“<sup>2</sup>. חיבורו זה הוא מזכיר כמה פעמים בספריו, ב"לחם שמים"<sup>3</sup>, בסידורו<sup>4</sup> ובספרו על טור אורח חיים „מור וקציעה“<sup>5</sup>.

חיבורו זה היה נחשב כאבוד אף שידענו על קיומו. אולם בעת עבודה על כתבי יד היעב"ץ, לשם הוצאת ספרו האוטוביוגרפי „מגילת ספר“ על פי כתב יד בודיליאנא השלם באוקספורד<sup>6</sup> במכון לתצלומי כתבי היד העבריים בבית הספרים הלאומי בירושלים, מצאתי לכל הפחות חלק מחיבור זה בכרך שני של כתב יד קדשו של היעב"ץ, „קולו של סופרים“<sup>7</sup>, מאות א' עד אות ז'.

על שער העמוד הראשון רשום בכתב ידו של החכם ר' חיים מיכל מהמבורג: „קניתי מהרבנית מרת חנה בת מו"ר גאון יעקב המחבר זצקלה"ה<sup>8</sup>, יום ג' אב תקפ"ט — חיים בן כ"ה יוסף מיכל“.

ב"ה אחל לכתוב הגהות על ספר דקדוק לשוננו הקדושה. וזה יצא ראשונה ספר התשבי, באשר הוא מפתח לכל איש עברי מדבר. כלשון עמו, בל ימעד רגלו נאומו, ובל תמוט פעמו, ועשיתי לו אור“.

חיבור זה הוא כעין ליקסיקון אלפאבאתי זוטא בביאור לשונות חז"ל והוא שילב

- 1 חלק א, סדר מועד וזרעים, וואנזבעק תפ"ח; חלק שני, אלטונא תקכ"ח.
- 2 משחק מלים על שם הכתוב באליהו התשבי ואזר עור במתניו (מלכים ב, א, ח.). ספרו של רבי אליהו בחור-אשכנזי נדפס ראשונה בחיי המחבר; איזנא שנת ש"א.
- 3 חלק א', עמ' ב', חלק ב', גיטין ט"ז, ב.
- 4 סידור, חלק א, (אלטונא תק"ח) בתפילת מעריב, ד"ה „משנה עתים“.
- 5 מור וקציעה, אלטונא תקכ"א; חלק א, אורח חיים סימן קפ"ז; סעיף ג.
- 6 יצא לאור ראשונה ע"י דוד כהנא, ווארשה תרנ"ז, בהשמטות רבות ועכשיו יופיע מחדש בעז"ה ע"י מוסד הרב קוק.
- 7 על כתב יד זה ראה בנספחים לספר „תולדות יעב"ץ“, לר"ח וואגנא, אמשטרדאם תרכ"ח.
- 8 בתו הצעירה של היעב"ץ, מרת חנה הולנדר באלטונא, ראה הרב יחזקאל דוקקעס. חכמי אה"ו, חלק ב' עמ' 28.



גם הסברים בשפת אידיש ואשכנז. יש לשער כי היעב"ץ זצ"ל כתב חיבור זה עוד בהיותו רב בעיר עמון הפריזלאנדית, כי על כן הוא מזכירו בחלק א' של "לחם שמים" שהוציאו לאור בהיותו עוד רב בעמון.

לא הרבתי בהערות וציונים. כוונתי רק להעיר און הקורא על דברי המחבר העשירים במקומות אחרים בספריו. ויהיו שפתי רבנו היעב"ץ דוכנים וזי"ע.

## ע ז ר א ו ר

### א.

**אבר :** דברי רז"ל מלשון נתח ובכתובים הוא ענין לשון אחר<sup>1</sup>.

**אורתא :** מצוי בתלמוד. ולדעתי אינו הלילה כמו שחושבים רבים, כי גם באומר כי כן שמו ליליא וערב מתורגם רמשא, אכן הוא סמוך לכניסת הלילה כשעדיין יש קצת אור והיינו אורתא כלומר אורה קטנה, ונמצא גם באיוב, לאור יקום רוצח תרגומו לאורתא מוכיח כמ"ש, ועיין גמרא דריש פסחים ומ"ש בלחם שמים, ודו"ק<sup>2</sup>

**אליו :** כתב בתשבי עם מם השמוש מאליו והוא כמו מעצמו ולא נמצא רק על גופי הנסתרים שלא נוכל לומר מאלינו. והוא ז"ל לא ראה שנמצא לרז"ל בתלמוד מאלו בפועל, ביזמא<sup>3</sup>

**אלתר :** מורכב מן על-אתר, ר"ל כאן במקום הזה בלי שיהוי. ובירושלמי והוא ששנה על אתר, ולכן יתכן גם בלי למ"ד השימוש.

**אמה :** כתב בתשבי נקרא האצבע הארוך אמה ונקרא גם כן ערות הזכר. ונראה לי להבדיל ביניהם בנקודות, שהראשון בפתח הא' שהוא מלשון אמה במדה לפי שמודדין ממנו, והב' בקמץ מלשון אמה העבריה.

**אנדרוגינוס :** סתמא למספר זכר ונקבה. ומ"ש התשבי והוא מלה יונית אנדרו — איש, גיגוס — אשה, אמת הדבר. ובב"ר<sup>4</sup> גיני גיניא, אנדרופי — אנת-רופיא שהעולם נברא בלשון הקודש, ומזה נקרא שם קרתא גינה, ר"ל שנבנה על תילה<sup>5</sup>.

**אפיקומן :** כתב בתשבי לתמוה על רז"ל האיך לא ידעו שהוא לשון יון

- 1 אהלות פרק א' ובתהילים נה, ז' מי יתן לי אבר כיונה, ובשמות כט, יז 'תנתח לנתחיו' תרגומו: תסלג לאברוהי.
- 2 שם משנה א, אור לי"ד, "דתנא אהתחלת הלילה קפיד שיש עדיין קצת אור".
- 3 יומא ד, ב: קול לו, קול אליו.
- 4 פרשה י"ח, ועיין בפירוש מתנות כהונה: "כולם איש בלשונות מחולפים".
- 5 ראה מגדל עוז פרק ג', "ולכן שמביא זה הדרש".

ממש שפירשו בו אפיקורמן<sup>6</sup> ותמיהתו הבל, שלשון הקודש אם כל הלשונות היא. ובכולן נשארו מלות מלה"ק מקודם הפלגה, כמו שהראה זה. המחבר עצמו כמה פעמים מלשונות שונות שעדיין נמצאו בהם מלות דומות ללה"ק וכצ"ל גם במלות אפוזיטיבי ודייטיקי, שהם ג"כ לעו יוני, ופירשום דרך נוטריקון בלה"ק וארמי, ולא שלא ידעו שמלשון יוני הוא, שהרי רו"ל קרובים היו אל הלשון היוני והכירוהו יותר ממנו, ובתחלת בית שני חצי העם מדבר יונית שהיו תחת ממשלת היונים ונתערבו בהם הרבה ונשאר בידיהם כל זמן בית שני, על כן תמצא הרבה מלשון יוני בגמרא דבני מערבא ומדרש רבה: ע"כ א"א. לומר. שרו"ל לא ידעוהו עודם מדברים עמו ומשתמשים בו בתלמוד לרוב, אלא שכך הוא הדבר כמו שאמרת. ועוד שכך דרכם ז"ל לדרוש המלות בדרך נוטריקון לסימן ולאות במה שיאות לדרוש בו, כמו שעשו בלה"ק פעמים רבות, כמו במלה נמרצת וזולת. וזה מסגולת לה"ק ושלמותו הפרטית כי כל מעלותיו לא במקרה ובהסכמה הפשית היו ונבראו. ואמרו נוטריקון מן התורה מנין, גם הוא היונית לכן שבחתינו שהוא יפיפיתו של יפת והתירו לכתוב בו התורה מצאו לו רמז. מזאת הסגולה המהוללה.

**אצבע:** בתשבי וברזבו אצבעות. ואמרו ג"כ ואצבעים על אצבעים.

**אשמאי:** כתב שהוא מלשון אשומא<sup>7</sup> שהוא הקוף. אבל לא דיבר נכונה. אולי לא ראה שרו"ל פירשו<sup>8</sup> שהוא העז שיש לו זקן לבן, והוא הנכון בענין.

## ב.

**בדאי:** נדחק בתשבי להביא לו מקרא כתוב<sup>9</sup> ונמצא ברור יותר אשר בדה מלבו, מלבך אתה בודאם.

**בור:** אין בור ירא חטא<sup>10</sup>, הוא לשון שממון וריקם מתורגם, וארעא לא תבור ובתלמוד שדה בור ריקנית מזרע ושממה בלתי נעבדת, וכן האדם שאין בו זרע החכמה וריק מעבדת הש"י נקרא מחמת זה בור.

**ביאה:** בתשבי כתב שהביאה היא הפעם הראשון ולכן לא תתרבה לומר ביאות. במח"כ טעה, כי נמצא לרוב בלשון רבים במשנה ובתלמוד ומהו בכריתות<sup>11</sup> שבא במאמר הרבה. וההפרש לדעתם בין ביאה לבעילה שהביאה היא כעין הערה ובעילה היא הגמר. זיל גמור, דוק ותמצא פירושו<sup>12</sup>.

**ביץ:** כתב ורו"ל שמשו בו בלשון נקבה וברבוי ביצות ולא ביצים. טעה בזה

6 פסחים קלט, א.

7 מלכים ב, יז, ל. קדושין לב, ב.

8 סנהדרין סג, ב: אשימה ומאי נינהו — ברחא קרחא.

1 איוב יא, ג 'בדיך מתים יחרישו'.

2 אבות ד, ו.

3 פרק ט, וראה כתובות ג ויבמות לד, א.

4 וריש קידושין ותוספות קדושין כד, א ד"ה שלא ילחצנה בשם הירושלמי.

כי לא נמצא להם ברבוי כ"א במשקל-קבוץ רבים זכרים; שכן אמרו ביצה קלה בביצים, ולא אמרו בשום מקום ביצות, והוא כמו יענה, יענים במדבר, מן יונה, 'עיניך יונים'.

**בלסם:** שמן שיש לו ריח טוב ונקרא אפרסמון בלשון תלמוד. וענין מעצי הקטף כך נקרא בלשון משנה האילן שיוצא ממנו השרף המריח. ובמקרא שמו צרי, מתרגמינו קטף.

**בר-בר:** כתב בתשבי בר יוכנה ונקרא בר מלשון שדה. ולא קרב זה אל זה. כי הראשון הוא כדבריו מלשון שדה כבחיות השדה שמתורגם חיות ברא, וכן נקרא בל"ז אבל בר יוכנה אינו מענין זה ואינו תואר, שאם כן הי' לו לקרותו יוכנה הבר, אלא כך שמו כמו בן יונה, בן אדם, בן הבקר וכמוהו. ובארמי בר-אווא בלשון חז"ל שהוא המין הנקרא בלשון אשכנז ענטין ואין אותם הנקראים, ווילדע ענטין" כי הם בר-אווא הבר נקרא בשמם. ובתשובת צמח צדק<sup>5</sup> כתב בשם חכם אחד להתיר הבר-אווא המדברי שקורין, "ווילדע ענטין" ולא הבחין את זה והחליף אווא הבר בבר אווא ודו"ק. מכאן תדע כמה מן הצורך לידע ולהבין לה"ק על אמתת תכונתו. ואיך הגלעג לשון אין בינה, קרוב להתיר איסור תורה, רחמנא לשיזבן.

**בת:** כתב בתשבי שהוא מן גדר בת-עין ופירושו עין. שיבש, שבת-עין אינו הרף עין, וק"ל.

## ג.

**גודל:** כתב בתשבי שקראו לו בגמרא<sup>1</sup> אצבע צרדא והבין שזה שאמרו צרתה דדא מאי הוא גודל, שהגודל הוא האצבע צרדה. וטעה בזה, שבין לפירש"י ובין לתוספות שם, אין אצבע צרדה גודל, אלא למר האצבע הארוך ולמר האצבע הסמוך לגודל.

**גיגית:** נראה לי שהוא מענין גח ופירושו גח קטנה, דוק ותשכח. (וקרובים בשרשם) ואולי נשתבש בפירוש גדל כסבור שהוא האמצעי ולכן קראו הגדול, וחשב שהוא לשון נופל על לשון, שמפני גדלו הוא קרוי גדול, וחבר זה תינוקות של בית רבן יודעין שהבוהן הוא האצבע הראשון [קטן וגם וננס בעוביו] ואיננו גדול אפילו כזרת.

**גדר:** בזה השתמשו גם בעלי החשבונות והתשבורות באמרם מספר גדר ובלתי גדור. וגדר המספר הוא שורש רבועו כגון עשר על עשר, וזה נקרא מספר גדר שהוא גדור.

**גט:** כתב בתשבי והלא אף שטרות נקראים גט. וזו אינה קושיא, שזו בא על

5 יומא פ, א.

6 צמח צדק להגאון ר' מנחם מנדל קרוכמאל מניקלשפורג, סימן כ"ג.

1 יומא יט, א.

דרך השאלה פעם או פעמים ולזר יחשב. ושמעתי טעם למה נקרא כך, אמרו דורשי רשומות שכל האותיות מחוברות זו לזו להיות מן תבה בלה"ק, חוץ מאותיות גט שאין להם חיבור כלל ומפורדים לעולם, וכן הונח שם זה לפירוד חזק ולקרותו. טג אין הטעם להפוך הסידור, ועיין עוד לחם שמים<sup>2</sup>.

**ג"ס:** אדם שקורא לבעל אחותו או לאחות אשתו ג"סו. אין זה נכון עפ"י חו"ל מניחי המלה, שלא מצינו להם שנשתמשו בה כ"א לכל אחות אשתו רק אנחנו נשתמש בשם זה בהרחבת הלשון, כדרך שעשינו בכמה מקומות לרוב השימוש.

**גר:** אמר בו בשני רישים גרים גרורים. וזה אינו, אצל גרים ענין אחר, דהם מתגוררים בארץ לא להם, ואין זה שורש אחד אף שקרובים בענינם, מכל מקום הלא יש הפרש בין המתגייר והמתגורר.

**גרם:** כתב בתשבי, גם רז"ל שמשו בו לסברת הדבר שהוא לשון עצם. ונראה להוסיף שהוא לקרבו לענין כמו שעצמות החמור הם יסוד גופו ועיקר סיבת הווייתו, ולכן החמור החזק יתואר שהוא חמור גרם, ר"ל בעל עצמות, שהם העיקר בתכונת הבעל חי ולכן יקראו לסיבת הדבר שהוא יסודו ועילת היותו גרם, וכן קראו עצם למהות הדבר שבו נתעצם. ובעצם היום תרגומו בקרן היום, שהקרנות הם גם כן חוזק הבעל חי בעצמותיו.

**גרס:** לשון למוד, והוא מלשון גרסה נפשי<sup>3</sup>, ויגרס בחצץ<sup>4</sup>, ענין שבירה וכתישה, שמשבר ומדקדק המלות, וגם לפי שהתורה מתשת כוחו של אדם וכמ"ש חליש ליביה מגירסא, וכן מה שקורין מיני הזרעים הכתושין בתוך הריפות בלשון גרוסין של פול.

## ד.

**דוכן:** כתב בתשבי כשהכהנים נושאים ידיהם בברכת כהנים. אולם עיקר השם דוק שהוא תרגום מקום, והמקום המיוחד ומצב כהנים ולוים יקרו לו דוכן על שם מעמדם שם. והוא תמה שם על תרגום<sup>1</sup> ואין בתמיהתו כלום לפי מ"ש.

**דם:** קורין דמים למעות, אפשר מפני שחיו של אדם תלויין בהם להנוטליו מ"מנו כאלו נוטל המיו, שכן אמרו כל הנוטל פרוטה מחבירו שלא כדין כאילו נוטל נפשו<sup>2</sup>.

**דרדק:** מורכב מן דור דק; ר"ל דור דק מבני אדם, הילדים והילדות וכן הוא אומר הילדים רכים.

2 גיטין פרק א, שם בהתחלת לחם שמים, חלק ב.

3 תהלים קיט, כ. 4 איכה ג, טז.

1 תהלים קלד, ב.

2 עיין רש"י, כי חצא, ועיין עוד בספרו של היעב"ץ, "ציצים ופרחים", אלטונא תקרי"ז, ערך דם.

## ה.

**הא :** כתב בתשבי וכן הא לחמא עניא הוא בהא תליא. זה לא יתכן כי האי הוא לשון זכר והא לשון נקבה, כמו שיראה מלשון חז"ל בגמרא שנשתמשו במלת הא לרוב על הרוב אצל השמועות והמימרות ודומיהן הבאים בשמות נקביים, כאומרם האלו בה להן, ר"ל אותה השמועה נשנית להם, וזאת להם, וכן הא מילתא הוי בידן וזולת הרבה, ודוק שגם כאן מורה על לשון נקבה ואצל הזכר שמשו במלת האי ולא יומר הזכר בנקבה. ועל כן קשה לי מכאן על נוסח הא לחמא עניא שבראש הגדת פסח, שמפרשים אותו זה הלחם עיי"ש, ונתחלפו בו הנוסחאות שיש גורסים הא כלחמא ויש גורסים כהא לחמא וכל זמן שמבינים מלת הא כמלת זה ואין זה כ"א בל' דקדוק נכון, שלכל הגירסאות יקשה שהלחם הוא לשון זכר, והי ראוי לומר הא בלחמא או דין כלחמא, או כדאי לחמא עניא, כדון לחמא עניא. ובא להם שיבוש המם שחשבו שהוראת מלת הא כזה, אבל לפ"ד אינו כן אלא הוא מענין השורש שקדם שם שהוא כמלת הגה שתרגומה הא, כנ"ל<sup>1</sup>.

**הגדה :** כתב בתשבי ובלשון אשכנז נקרא לעז ונראה לי שהוא לשון גאולה בלשון אשכנז, "ערלעזונג". נשתבש בלשון אמו" ולא ידע שקריאת דברים והגדתו נקראת בלשון אשכנז, "לעז; לעזין".

**הגה :** כתב קורין למי שמתקן טעות הספר. כאן נכשל בטעות ההמון, נלעג לשון שאומרים טעותים בלשון רבים מהנפרד טעות, והוא בלתי נכון כי הקיבוץ הוא טעיות וכן ארו"ל ג' טעיות עתיד לטעות שרה של אדום, ולפי"ז נפל בטעות בענין ביאור המלה שסבור הוא ששרשה [—] וזה רחוק עד מאוד לא יראה ולא ימצא ולא נגה עליו אור הלשון. אבל שרשו הגה מענין הגו, כאשר הוגה מן המסלה, 'הגו סיגים מכסף'<sup>2</sup>, שכולם ענין הסרה והוא הנאות לשימוש זה השם הנרצה כאן.

**הדר :** כתב שהוא לשון חזור בד כמו הדרן עלך. כלומר חזרנו עליך ותחזורי את עלינו, ולא גסור ממך. ומ"ש חזור בד אינו ענין : זגם מה שפירש הכתוב בדניאל וליקר מלכותא הדרי פירוש חזרתי שיבוש, שאם כן היה לו לומר הדרתו, אבל נראה שאינו אלא מלשון 'פרי עץ הדר' וענינו תפארת, ויגיד עליו רעו כתוב הדר הוא בראש אותה פרשה, ואין לו פירוש אחר, וק"ל<sup>3</sup>.

**היאך :** כתב בתשבי שהוא במקום איד, כמו 'איד תאמרו לנפשי'<sup>4</sup>. נעלם ממנו שכך הוא כתוב מפורש בדניאל 'היאך יוכל עבד אדוני'.

1 עיין סידור חלק ב' בפירושו, "מיטיב נגן" ד"ה הא לחמא.

2 ר' אליהו בחור נולד באיפשהיים באוואריה ולשון אמו — גרמנית.

3 שמואל ב, כ, יג; משלי כה, ד.

4 וראה בספר החיים לר' חיים ב"ר בצלאל פירוש ספר זכיות א, ג; הדרן עד מלשון הידור, וכן מהדרין מן המהדרין מלשון הידור מצוה וראה בפירוש רגלי מבשר לאליעזר הערשטיק, סאטמאר תר"ע.

5 תהלים יא, א.

**הכי :** הוא כך; והרבה בלשון גמרא הכי אמרי, הכי אמר רבא, הכי אמרינו משמיה דפלוגי, ר"ל כך אמר פלוגי, הכי והכי עביד וכך עשה פלוגי ומ"ש שהוא כמו ממנו, אינו כן.

### ו.

**וורד :** כתב בתשבי ומזה נקרא החושין הדקים בצוואר העור וורדין, לפי שהם מלאים דם, ודומים באדמומית שלהם כוורד. זה הדמיון רחוק ולא נקראו וורדין אלא וורדין. ומה שכתב ונקראת שושנה, קל וחומר להשיבו שאדרבה משם ראייה.

**ושט :** הוא האבר החלול אצל הקנה בלשון חו"ל גרגרת ובלשון תורה גרון. ובלשון אשכנזי, גורגל, שלונג-אודר, רר"ל גיד הבליעה, ומ"ש התשבי ויש אומרים שקראו כך לפי שהוא מלוכלך ובזוי לשון ויבו עשו י תרגום ושם, זהו טעות גמורה להיזת הוי"ו של וְשֵׁט שימושית. אין בכך כלום שלרוב ההרגל שמשתמשים בו בשתי מלות הללו הבאים על הרוב סמוכים ודבוקים באומר קנה ושט, והקנה מוקדם בלשון לכן הוצרך לוי"ו שימושית, אף על פי ששרשו בלי וי"ו ויוחזר הוי"ו להיות כשורש, לרוב ההרגל, ויש לו כיוצא בו במלת כרובים כידוע מה שפירשו בו רז"ל כרביא שהיא שימושית בעצם, ושבה להיות גדונית כשרשית, ומי שרגיל בדברי רז"ל באגדות לא יהא שימוש זה קל בעיניו, וימצא לו ערים בצורות ועדים נאמנים זולת זה. ואולם פרט זה של ויש אומרים שהזכיר תמצא בספר הזוהר ברעיא מהימנא פרשת פנחס שכן דרשו רז"ל שם מלת ושט מן ושט עשו. כמו ממנו אינו כן.

**ותר :** משורש יתר, כמו ולד ילד, נ"ל שהוא מדה, כמו ששאלו לרב נחמן במה הארכת ימים והאומר הקב"ה ותרן<sup>2</sup> ר"ל שמוותר יותר מדאי, שהרי בוודאי הוא נושא פנים לישראל.

### ז.

**זיו :** ענין כבוד וחבירו עוד בכתוב, והתענגתם על זיו כבודכם.

**זוג :** בחולם. שנים מחוברים זה לזה ומזה נקרא המספרים זוג של ספרים שהוא עשוי שנים שנים, וכן מזה קוראים לאיש ואשה זוג.

**זמן :** כתב בתשבי שאין בי כח לפתור ההפרש שבין זמן לעידן. לדעתי ההבדל שבין מועד וזמן הוא זה שהמועד הוא ענין עונה ידועה ומכוונת לעת מן העתים, מוכן לעשות בו דבר ידוע, או שיארע באותה שעה כך וכך, ההוא יקרא זמן ובין שתהיה השעה ההיא גדולה או קטנה אפילו כרגע שאינו מתחלק המסוים להתחיל בו איזה דבר, ושיקרה בו כך, על זה יפול לשון מועד וצבא זמן העת, שהוא מיועד ומזומן לכך, אבל העת אינו אלא כלשון שעה שהוא חלק מהזמן, שיקבל החלוקה

1 בראשית כה, לד.

2 מגילה כח, א.

על כל פנים וזהו ההבדל העצמי שביניהם, שגדר המועד הוא על התחלת זמן ידוע, שלא יתחלק לרגעים מה שאין כן עת ושעה אינן מכוונין להתחלת העונה. אבל כל חלק מן הזמן נקרא עת ואינו מורה, כ"א הוראת חלק מן התנועה כמ"ש במקום אחר<sup>1</sup> ובלבד שיהיה בו קצת משך, דוק ותשכת. ועוד יש ביניהם שהעת לכל חלק מן הזמן מהיום והלילה שתרצה, חזן מועד משקיפים על זמן מסודר, המוגבל בקצב ימים או שנים, וחוזר ובא דבר יום ביומו, בשבוע ובחודש או שנה בשמטה, וכיוצא בו, כמו שהוא ענין מועד אל המקודשים, וכן הוא אומר, גם חסידה בשמים ידעה מועדה<sup>2</sup>, והוא כנגדו בזמן בלתי-זמן, אולם העת והשעה נגדרים בכל חלקי מחלקי הזמן בלי השקפה על סדר ידוע להקפתו שאינם מגבילים רק כמות מן הזמן, ודו"ס. ושניהם כאחד טובים וברורים בעצם הכוונה, והנחת המלות בראשונה ואמנם יתחלפו בלשון לרוב השימוש בהם.

- 1 מור וקציעה, חלק א, סימן קפ"ז והשווה סידור א, עמ' שכג, „עתים נמשכות משעות“.  
2 ירמיהו ה, ז.

#### השתא הכא — לשנה הבאה בארעא דישראל.

שלא תאמר מה טיבה של הוראת החירות שאנו עושים בלילה זה הלא עדיין אנו בגולה ולשמחה מה זו עושה — לזה אומר שאין זה נחשב גלות באמת כי אף אם אנו היום פה בארץ לא לנו, לשנה הבאה נוכל להיות בארץ ישראל כרצוננו ואין מעכב על ידינו, אפילו אם ח"ו לא תגיע עדיין עת הגאולה, מ"מ ארץ ישראל לפנינו היא לבוא לדור בתוכה בכל עת ואינו דומה לגלות מצרים שהיינו עבדים מכודנים וכשבויים במאסר נתונים לעבודת פרך טיט ולבנים ומאז הוציאנו ה' משם יצאנו לחירות עולם.

(הרב יעקב עמדין זצ"ל; פי' מטיב נגן על ההגדה)

הופיע

ספר

## משעבוד לגאולה

כולל

הגדה של פסח

נושאים וביאורים

מאת

הרב חיים נוסבאום

טורונטו — ירושק

נוסף לפירושים והסברים להגדה ושיר השירים מופיעים מאמרים רבים במדורים:

כולנו חכמים דינים והסברים על ההגדה

כולנו נבונים הגלות והגאולה

כולנו זקנים מעשי אבות, תקון המעוות ושנאת העולם

כולנו יודעים את התורה מאמרי מחשבה והשקפה  
על יעודה של עם ישראל

— 355 עמודים — חומה עשיר ומגוון —

הוצאת המדפיס לונדון, תשל"ג



## ה ו פ י ע

ספר שו"ת **יד הלוי** חלק ב'

כולל

שאלות ותשובות בארבעה חלקי שולחן ערוך אשר השיב לשואליו

הגאון מהור"ר **יצחק דוב הלוי במברגר** זצ"ל

אב"ד זק"ק וירצבורג

ומצורף אליו

ספר שו"ת **נטיעה של שמחה**

להגאון המחבר זצ"ל הנ"ל

וספר שו"ת **זכר שמחה**

לבנו הגאון מהור"ר **שמחה הלוי במברגר** זצ"ל

עם תשובות רבות מאביו זצ"ל

המשתתפים בגליון זה:

ד"ר יונה כהן, רח' בצלאל 6, ירושלים

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

פרופ' זאב לב, רח' מלחמת ששת הימים 34, רמות אשכול, ירושלים

הרב קלמן כהנא, קבוץ חפץ חיים

מאיר וונדר, רח' פנים מאירות 13, קרית מטרסדורף, ירושלים

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

הרב אברהם ביק (שאולי), דרך חברון 45, ירושלים

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

דפוס "המהדיר"/"דרור", ירושלים