

אתר דעת - מכללת הרצוג

הַמַּעֲיָן

רבעון מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק בריי ער
של פועלי אגודת ישראל

כרך ב' גליון א'

בתוכן:

- הרב ש. ר. הירש זצ"ל : היהודי ורוח הזמן
* * * * *
התורה במדינה
הרב י. י. הויגברג : מחקרים במשנה ובתלמוד
הרב ק. כהנא : לחקר ביאור הגר"א לירושלמי ולתוספתא ס' זרעים

אתר דעת - מכללת הרצוג

הרב שמשון רמאל הירש זצ"ל

היהודי ורוח הזמן

מאמר זה הופיע בחוברת הראשונה
בראשית שנת תרס"ג. היינו לפני מאה
שנה בדיוק. המאמר נחזק כאן בצורה
מקוצרת.

זמננו או עשויה להביא לידי אי-הכנת
ופירושים שלא-כהלכה מצד הגויים —
אזי תמשנו את דברי-החכמה המודרני
נהגנו על פיה הלא כן?

הבה ונראה! האם מעולם היחה ה'
יהדות מתאמת לרוח הזמן? האם יכולה
היהדות להיות תואמת את רוח הזמן, ב'
עבר ובתווה? האם היה יהיה כדבר ה'
זה?

וכי יהדותו של אברהם אבינו הלמה
את רוח הזמן, כאשר שר ארצו השליט:
אל כבשן האש על אשר שיבר פסילי ז'
מנו? וכי יהדותם של אבותינו הלמה את
רוח הזמן, כאשר משך מאות בשנים קצו
בהם המצרים, העבירו אותם בפרך, וה'
שליכו ילדיהם לתוך היאור? וכי יהדותו
של דניאל הלמה את רוח הזמן, כאשר
עם חבירי נעוריו אכל רק ירקות בחצר
מלך בבל, ונזח היה לו שיחרה בן אף
המלך וישליכוהו אל גוב האריות, מש'
יחדל מלהתפלל שלש פעמים, כמנהג ה'
אבות, כשפניו כלפי ירושלים? וכי יה'
דותם של חנניה, מישאל ועזריה הלמה
את רוח הזמן, כאשר נזרקו אל כבשן
האש ולא ברעו לפני פסל המלך? והי'
יהדותם של המכבים הלמה את רוח ה'
זמן, כאשר קמו באומץ גבורים נגד הנ'
גת מנהגי היוונים וחכמתם אשר הלמו
את רוח הזמן? וכי יהדותם של הלל ובנ'
וכאי הלמה את רוח הזמן, כאשר נחרבה

...לעצור את גלגלי הזמן באתם, אי'
פא, לבלום את מצעד הקידמה! רוצים
אתם להשליכנו בתורה אל הברירות ה'
יהודית הישנה, להכחיש כעקרי ההתקד'
מות בעתה, להעלות מקברה את היהדות
על אורת-חייה אשר מומן כבר חדל מ'
להלום את רוח הזמן? עלוני-ראשי-חודש
עלובים! עתידכם קודר! דגל-הגאווה של
העת החדשה תשתק לעמלכם, ובני הנעור'
דים הנאורים שלנו יעלימו עין מסכם?
בברוך-הבא ארזי זה יקבלו מן ה'
סחם, היהודים המודרניים את העלים ה'
אלה.

הבה ונשקול בשלות-הנפש כמה מן
האמת, כמה מן החכמה יש בדברי תר'
עופות ונביאות אלה.

ובכן יש לשוחה ליהדות אופי הוולום
את רוח הזמן, כך אומרים לנו, זהו יעוד
תקופתנו, כביכול, וזה היה יעוד כל ה'
תקופות, וגם רבותינו הגדולים שבכל ה'
תקופות מילאו יעוד זה ורק אנחנו בני'
הזמן השוכני-ארץ, ממאנים בעקשנות ל'
תפש דברי-החכמה זה ולנהוג על פניו?

הבה ונראה! יהדות ההולמת את רוח
הזמן, התואמת את העיקר השולטות בין
בני התקופה והעונה לצרכים ילודי מ'
סיבות הזמן — האת, היא המטרה? אם
נעצב את יהדותנו בהתאם לדעות השול'
טות בזמננו בין הגויים, אם נסלק כל --
בר שששייתו אי-נוחה וקשה במסיבות

ונאמר: הנה, דברי אלקים חיים!
אל נשלה את עצמנו! כל הבעיה היא פשוטה בתכלית הפשוטות: האם לומר ד' אל משה לאמר" — אמת הוא או חי לא. אם מאמינים אנהנו כי הקדוש ברוך הוא כבודו ובעצמו דיבר ככה אל משה, אם אמת ואמונה כי הוא ב"ה נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בהוכנה, אם כל זאת איננה פפוטו שפתיים, דברים בעלמא ואשליה, תיז, — ובכך, הרי אז עלינו לקיים ולשמור דברי תורה אלה, ללא קיצוצים וללא שנויים, בכל הזמנים ובכל המסיבות, ובמקום להתאונן על כך שהתורה איננה הולמת עוד את רוח ה' זמן, עלינו רק לשאת קינה שהזמן אינו רוצה עוד להלום אותה.

ולקיים דבר ד' לא נוכל אלא על פי הוראותיהם של רבותינו. אותו הפה ש' מסר לנו את התורה שבכתב כדברי א' לקיים חיים, הוא שמסר לנו את ה' תורה שבעל פה, שנמסרה מד' למשה וממשה מדור לדור, הוא שמסר לנו את מסורת ישראל, והיא היהדות ההיס' טורית, ומי שמסורת זו אינה בשבילו א' לא מסרה אשר מאוזויו מסתדר דבר בשך ורם, דעות בני ארם שנמסרו כדבר ד' כביכול, בשבילו לא דיבר ד' אל משה לאמר, בשבילו כל זה רק אשליה ואתי' זה עינים, שלמענה היו וסבלו אבותינו, והיי הברירה, אינן אחרת, אם היהדות היא דבר ד', הרי נועזת היא לחגך את הדורות ולא להתחנך על ידם,

אל היהודי הראשון, אל אברהם אבינו, אמר ד': האור עזו ואל תלך עם רוח הזמן, לך-לך, מארצך וממולדתך ומבית אביך, התהלך לפני! ובקרב עמי התר' בות של זמנך תתהלך אברהם לבדו — עם ד',

וכאשר גלתה יהודה, קרא לה ד' בניו וביאו את האהרה האת לכל הדורות:

ארץ יהודה ובית המקדש בידי הרומ' אים? שכן מן הסתם תורתה התכמה הי' מודרנית או: סוף סוף הגיע הזמן לנטוש את היהדות הישנה את המנהגים היש' נים שהם אך ללעג ולקלס בעיני בני הדור עטורי הנצחין, אך גדולי-רוח אלה הגביהו עיניהם מעל לעת החרכן והידקו את קשרי האמונה, והגבירו את תורת קדושת החוק והמנהג, והרימו קולם ב' אוהרה ותוכחה, לכל ירח כגלות ובגולה אף קורטוב ממקדש האבות, ויהדותם של אבותינו הקדושים, אשר בכל הארצות ובכל הזמנים סבלו עיניו ולעג, שמד ו' מיתות משונות — וכי יהדותם הלמה את רוח הזמן? וכי מעולם קל וגוח היה להיות יהודי?

מי אפוא יתימר שתכלית היהדות — להלום את רוח הזמן בכל עת? ומה היופני היהדות אילו אבותינו ראו תפקידם בכך להתאימה בכל עת ובכל זמן לדעות ולמסכות שהיו שוררות בה בעת ובו בזמן במצרים, בבל, פרס, יוון, אלכסנדריה, רומי, צרפת ומנורי ימי ה' ביניים? למען השם, לאיוו מפלצת, חיי' היתה מתפתחת או מה שמכנים בשם יהדות! שהרי הדעות, המנהגים, הצר' כים משתנים ממדינה למדינה, מדור ל' דור, ואיה דת כדת ישראל, אשר נגזרו עליה נדודים בכל המדינות ובכל הדור' דות! האומנם עלינו להתאימה לכל עת ולכל מקום?

אך בקדים שאלה עיקרית: האומנם מותר לנו להתאים את היהדות לצרכי העת והמקום? אם התורה היא לנו דבר ד' ורצון ד', היאך נשעבדה לדעות וס' ברות של בשך ורם אשר כציץ יכול וכי חלום יעוף? היאך נשאל את קיבחנו, חושינו ונחיותנו עם ערבה להם היה' דות, אם קלה וזולה היא להם? היאך נקצץ ונגום בתורת אלקים ונתברך בה

אתר דעת - מכללת הרצוג

3

ההודי ורוח הזמן

לנו שם. אך לאברהם נאמר: היה ברכה, כי לאב המון גויים נתתיך. זאת ברכתך וזאת תהלתך. ויהי לאכ"טיפוס כיהדות: למען האנושות בודדה אברהם, ולמען ה-אנושות על ישראל ללכת את דרכו המ-בודדת בכל הדורות.

והרי דוקא היהדות, אשר מונים אר-תה על הבתחיות המדומה שבה, אומרת: חסידי אומות העולם יש להם חלק בעו-לם הבא!

דרך כל הארצות והזמנים נודד היהו-די, ומקבל בברכה כל שמץ של הכרת ד' המסתמן בין הגויים. הוא מצפה לזמן בו "מלאה הארץ דעה את ד' במים לים מכסים". ואז, אז — כאשר רוח הזמן יתאים לרוח האלוקית, אזי תתאים גם היהדות לרוח הזמן.

והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים: נהיה כגויים כמשפחות ה-ארצות לשרת עץ ואבן.

בכל הדורות בודדה היהדות את שא-מיניה, אך בדידות זו אינה אלא למראית-עין, שכן אין כיהרות להחדרת אתה אגיברסלית כלב מאמיניה. הגה אברהם העברי, היהודי המבודד הראשון בעולם! לום היה דומה לו בכדירותו? הוא, ה-חיד, המיוחד, בוד בעולם עם אלוקיו! כל העולם מעבר אחד והוא מעבר השני — ולבו לב מלא ענוה, חסד ורחמים רי-אתה לכל, אפילו למען סדום ועמורה שחפלי אברהם.

אויבדסליות זו, דוקא היא היתה תכ-לית בדידותו, ואגיברסליות זו היא היא שבודדה אותו. דור ההפלגה אמר: בעשה

התורה במדינה

המחלקה לעלית הנוער בועד הפועל של פועלי אגודת ישראל ערכה לפני זמן מה כנס מדריכים על בעיות התורה במדינת ישראל. נביא להלן עיקרי דבריו מתוך חלק מן ההרצאות שהושמעו בכנס זה.

המערכת

הרב קלמן כהנא

הבעיה הכללית

את הצד האישי הפנימי של האמונה — את היחס שבלב — מתאים הנו המונח דת לבעיה שעלינו לדון בה. אך נכון ש" אין הוא ממצה את המושג תורת ישראל, הזונה גם לפרט וגם לכלל, ליוחד ולעם כולו. והיא תובעת מן הכלל לא רק אמר גה או השקפה, אלא באה בחביעה בתורת חוק, צו, משפט. התורה מצד אחד הנה השקפה. מצד שני היא מורה לנו — לשון הוראה — מורה „את הדרך אשר ילכו בה“, כלומר, כוללת אף את הדת והחוק. אולם לפי שאנו במבוכה השקפתית, יקרה שיש לעתים העדפת הצד הצבורי בעמ" דתנו, כלומר, יחס האדם ליהדות הדתית התורתית אינו מתבטא ע"י יחסו האישי אלא ע"י השתייכותו לאיזה צבור. אנו שורפים אדם ע"י השתייכותו הצבורית ואף עפ"י פנקס-החבר שלו במפלגה ולא עפ"י התנהגותו באמת. התרגלנו לדון את האדם, אם מכיר הוא את התורה כחורה המחייבת את העם כולו ולא כרואה את התורה כחוק המחייב את הפרט ואת עצמי. אולם בשם שזה אינו נכון, כך אינו נכון גם הצד הרואה בדת רק ענין פרטי וה" דן את האדם רק מבחינת יחסו האישי לתורה. ראייה זו של הדת, רק כענין פרטי ר"טי לאדם, שוב אינה נכונה. רכשנו גישה

אעמוד על נקודות עקרוניות בבעיה זו, בעית הדת והמדינה.

מושג הדת השתרש בזמן האחרון בי קרב הצבור הדתי והצבור האחר. בשעה שמושג זה השתרש לא נתקבל בסבר פ"י גים יפות. חשבו להעמיד במקומו מושג אחר — תורה — ובמדה מסוימת זה נכון. עלינו להסביר מושג זה ואחר כך נראה מדוע אינו מתאים לנו. רגילים לראות במושג זה את התרגום המלולי של religio — מלה הנמצאת במלוני כל השפות. ל" דעתי, אין המושג דת בעברית מקביל למושג religio. מושג „רליגיו“ פונה י"י תר הפרט. זהו מושג המסדיר את יחס הפרט לאלקים. הוא בא להבהיר את הי קשר שבין האדם לקונו. הוא מושג אינו דיברואלי. יותר מושג של אמונה פניי מית, קשר אישי של אדם לאלקים ואף של רחשי לבו. לעומת זאת המושג „דת“ בעברית פירושו בעצם „חוק“. יש דתות שונות והמושג דת בא אף ביחס לחוק של בניאדם: „אש"דת"למו" לעומת זאת היא דת של הקב"ה. ומטעם זה אינו מתאים בשום פנים לרליגיו" אשר רגילות בו האמונות האחרות הלא-יהודיות. משום כך, מבחינה מסוימת, מבחינה זו שהמיר שג „דת“ בא לקבוע את צד החוק ולא

אתר דעת - מכללת הרצוג

התורה במדינה / הבעיה הכללית

5

טרים שונים יכולים להיות טובים או פ" גומים. ישנם משטרים הנוגדים. זה את זה ושניהם עשויים להיות טובים או ר" עים. הדבר הלוי ככצוץ המשטר ולא ב" משטר עצמו. אין המשטר עצמו פותר את הבעיות, אלא הפרט שחונך כדרך ה" נכונה יכול לקבוע את חייו במשטר ל" טובה. התורה אינה מכתובה לנו משטר אלא מראה על תכונות יסוד, שעלינו ל" קיים בכל משטר ומשטר, ואלה פגמים עלינו למנוע העלולים לעלות בכל משטר. נביא דוגמא לענין, חיי הכלכלה שלנו מבוטסים על קיום המטבע. הן במשטר הקפיטליסטי והן בסוציאליסטי. משטר המטבע מכון בהרבה את חיי הכלכלה. יודעים אנו עפ"י עקרונות הכלכלה כי אין המטבע דבר טבעי אלא דבר הסכמי. שבנו אדם הסכימו להנהיג ולייחס לו ערך, והנה יש הלכות של התורה המכיר סמות על המטבע. (הגני הולך בזה כעק" בות "חזון איש" ח"מ ס" ט"ו).

במדיון מעשר שני הקמירה התורה על המטבע. "וצרת הכסף", מכך לומדים ח" ז"ל שאין פודים אלא בבטף שיש בר צו" רה. בלומר במטבע. אמנם בזמן שביהמ"ק היה קיים אפשר היה להביא את המעשר השני לירושלים. אולם יש תשלומים ה" קשורים דוקא במטבע. ואם אין מטבע בסל הלכות תשלומים" מסויימים יוצא שכאילו התורה, כביכול, מחייבת את מ" שטר המטבע. והדבר הוא כספק, ואפשר דביוון במצוות התורה נתמכין על הנהגת המטבע הייבין להנהיג כן, כדי שיהא א" פשר להנהיג הלכות התורה, ואפשר שאם אין מטבע בעולם כסף צרוף הוא המטבע לכל דיני התורה... אלא בזמן שיש מטבע במדינה חשיבא. מטבעת המדינה יותר מ" כסף צרוף". ספק הוא אם התורה מניחה את שטרה המטבע כמחויב המציאות. אין על כן ראיה מכאן שהתורה מתייבת או

זו מן התרבות האירופית. הראה בדת ענין פרטי בלבד. דרך תורת ישראל היא דרך ההדגשה הכלולה. התורה כמחייבת את הפרט וכניחנת לכלל ומכוונת את ר" ריני. מבחינה זו יש להגדיר את הדת כזוק העם כולה.

ובכן, כפי שהסברנו תביעת התורה מן הצבור — הצד התוקני עדיין אינו מקיף את כל הבעיה. יש כאן גם הצד של זהם האישי של האדם. תביעת התורה מן האינדיבידואל. אולם כשאנו כאים לדון בשאלת הדת והמדינה, עלינו להס" הכל מתוך אספקלריה זו. של תביעת ה" תורה מן הצבור כולה. מן העם כולה.

בנקודה זו אנו שוללים את ההנחה שאפשר להפריד בין הדת והמדינה. הדת היא תופעה מסוימת של חיים צבוריים, ועל כן ישנה תביעה של התורה מן הצ" ביה, נוסף על תביעתה מן הפרט. העם מצווה על המצוות מהר סיני והוא מצווה להפעיל חייו לפיהם. אנו מוצאים בתורה משטר חיים מסוים. איני רוצה להפריז פה. התורה אינה נותנת לנו תיאור מלא של משטר חיים חברתי. מדיני וכו'. מור" צאים אנו אמנם תיאור, אך איננו מוצאים תיאור משטר חיים שלם.

הבעיה התופסת מקום ניכר בשאלות המשטר המדיני היא שאלת המשטר ה" לכללי. בתקיים וכוח בשטח זה בשטח ריני, אך לדעתי לא מיצה וכו'. זה את הבעיה לכל עומק ויש מקום להעלות ולהסתייף בשטח זה אחת הדעות היתה, כי התורה מתארת משטר חיים לכללי מלא. איני מתאר לי כי התורה לא תנ" קוט עמדה כיהם למשטר הכלכלי, כך לערד היו הדברים. אך אין הרברים מור" כרחים להיות כך. הרי הדבר תלוי בכך, אינו הערכה נותנת התורה לחיי הכלכלה. ויכולים אף לאמר, שהתורה יוצאת מתוך הנהגה שהתאמתה במציאות, והיא שמש-

6

התורה. מבוססת על יחס מיוחד של הקב"ה כלפינו ועל יחסו המיוחד כלפי הקב"ה. אחרת הוא המצב כיום. כיום אנו עומדים בפני שאלה אשר כלפיה כל המצב של מדינה אידיאלית אינו קיים כלל.

הדבר טעון בירור מקיף ובאפשרותו לעמוד על השאלה רק בראשי פרקים. שאלת המדינה היא שאלת העצמאות ה: מדינית. כי שאלת הסדרת החיים בצורה מאורגנת היתה קיימת משך כל תקופת הגלות ואף בקהלה היהודית בגולה. ה: שאלה פה הנה, איפוא, שאלת העצמאות המדינית. השאלה מתעוררת ביתר תוקף בכואנו לדון על יחס השליטים לתורה. ר: גילום להביא דוגמא מאלוהו ואתאב. אך היא דוגמא שאינה גובעת ישר לענין. אליהו צריך לחלוק כבוד למלכות. אפילו למלכות אתאב; אך גם משה מצווה לח: לוק כבוד למרעה. ואין בסאן כל מקום להבהיר יחסנו למלכות רשע. אך מוצאים אנו בתורה הערכה של עצמאות מדינית. כך למשל הכתוב: «והעבטת גוים רבים ואתה לא תעבטת ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו» מראה, כי התורה מת: יחסת בחיוב לעצמאות מדינית ומעריכה אותה. אחלי יש להביא אף ראיה מה: הלכה הבאה.

ביומא כ"ג מתארת העבודה ביום ה: כפורים. המדובר הוא בעבודה בבית שני. כפי שמתברר מהמשנה והגמרא. ובין ה: פלותיו של כהן גדול בקדש קדשים היתה התמילה: דלא יעדיה שולטן מבית יהודה — פסוק זה בתפלה הנו בשינוי קטן תר: גם פסוק מהתורה: לא יסור שבט מ: יהודה. והרמב"ם כשמביא תמילה זו ביד החוקה מביא גם הוא בשינוי: «לא יסור שבט מבית יהודה». בבית שני לא היה שלטון בית דוד ואין איפוא קיום הכתוב «לא יסור שבט מיהודה». אז היתה קיימת גם מדינה בלא נסים

תנו למשטר מסוים בנוגע לשאלה הכל: כלית.

כן אין היא מחייבת אוחנו למשטר מסוים ביחס למשטר המדיני. ברור כי המדינה התורתית האידיאלית מחייבת אוחנו למשטר מסוים. «שום תשים עליך מלך», כפי שפסק הרמב"ם היא מצווה חיובית. (אמנם ר"י אכרנבאל בפירושו לתורה נוקט במשטר הריפובליקאני ואינו מפרש שהתורה תובעת מאתנו דווקא מ: שטר של מלוכה) אך אפילו לפי שיטת הרמב"ם, לפיה פחויבים אנו להמליך מלך. יש לקיים את המלוכה רק בתנאים מסוימים; כשעם ישראל כלול על אדמתו. יש נכראה וסנהדרין. אז ישנו החיוב של «שום תשים עליך מלך». המלך קשור ב: ביתרוד וכו'. אבל אין התורה מחייבת משטר זה בכל התנאים שהם.

התורה מתארת מצב מסוים של קיום מדינה. מדינת עם ישראל. כשהוא יושב כעצמאות על אדמתו. התורה מתארת אז תיאור מסוים של חיים, שהנהגתם היא מחוץ לדרך הטבע. «ולא יחמד איש את ארצו» — בא להבטיח עלייתם לרגל של כל זכר בישראל. דבר שלמעשה מנוגד לכל איסטרטגיה של מדינה. המדינה מת: רוקנת מאבולוסיתה שלוש פעמים בשנה בעליה לרגל. ודבר זה אפשרי רק בתב: טחה של «ולא יחמד איש את ארצו». זוהי מדינה אידיאלית. זוהי הנהגה שמתוך ל: דרך הטבע. כן פניהה התורה משטר של עבדות. אך אין להקשות על כך. דין עבד עברי קשור בתנאים מסוימים. דרך אחת — מכירת הנכב. דרך שניה — במוכר עצמו ועיין ברש"י סוף פר: בהר. שמס: ביר: כי מכירת עצמו אינה אלא התודר: דות של אדם שאינו מקפיד על שמירת מצוות התורה. ועל כן אין להקשות על תופעת העבדות במדינה האידיאלית. המדינה האידיאלית שאיתה מתארת

אתר דעת - מכללת הרצוג

התורה במדינה / הנפיה הכללית

7

פתרון בעיות ע"י קביעת יחס מיוחד למדינה. אך התורה אינה קובעת לנו הלכות מיוחדות בהחשבה עם המדינה, ובמיוחד אם אין זו אותה מדינה של אחרית הימים. יש לנו מושגים מסוימים שהתורה מחשבת בהם מתחלה והדוחים את המצוות. כמו פקוח נפש, הדוחה את כל המצוות מלבד שלש; אבל לא המדינה כשל עצמה דוחה מצוות ואיסורים.

והנה רוגמא היאך חיי צבור ויחסי צביר יכולים להיות מסוררים על יסוד זה הכלל של פקוח נפש דוחה מצוות. הרמב"ם פוסק: "דליקה שנפלה בשבת, המלכה אותה מפני איבוד ממון, חייב, שאין איבוד ממון דוחה שבת, אלא איבוד נפשות. לפיכך יצאו בני אדם, כדי שלא ימותו ויגיתו האש תלהם, ואפילו שורפת כל המדינה כולה". והנה הרמב"ם בשו"ע הוסיף: "וכל הדינים הנזכרים בדיני דליקה הני מילי בימיהם, אבל בזמן שאנו שרויין בין אינם ישראלים כתבו הרא"ש שונים והאחרונים ז"ל, שיותר לכבות דליקה בשבת, משום דיש בה סכנת נפשות". ופרש בזה ב"משנה ברורה" — "שכשדליקה מתגברת או הם תוספים ושוללים וכשהאדם מעמיד עצמו על ממונו יבוא להרוג אותו".

אין כאן כמובן כל שינוי בדין בין זמן הרמב"ם לזמן הראשונים, והאחרונים שעליהם מסתמך הרמב"ם, אלא שיש שינוי במציאות. וכך כמובן אפשר גם עבור המדינה ומסיבותיה לצלל הלכות שונות ולבסס על יסודות איתנים וקיימים. הרבה בעיות החריפו ברגע בו התר"ם כנו בהיותנו בארץ יחד. אך אין לומר שהבעיות נתעוררו מחדש. עם יסוד המדינה, הן היו כבר קיימות מקודם. למשל, שאלת גתוח גופות המתים. שאלה זו כבר היתה בתוקפה בשעתה בורשא. כשלא נתנו למסודנים גופות גויים ואו

כמו שסמרים חז"ל על ההבדל שבין בית ראשון לבית שני, וכן לא יכלו ל' הנהיג את היובל בזמן בית שני, כי לא יכלו להנהיג שמטה וגם יובל ולהתויק מעמד, ואף על פי כן היחס לעצמאות הוא חיובי וקיים, ובשמעת התפלה 'שלא תסוך העצמאות והשלטון מעם ישראל, ועל כן השינוי בנוסח, במקום 'יהודה', שהכוונה לשבט ולמלכות בית דוד, המושג 'בית יהודה' המתכוון לעצמאות השל' טונות של העם.

המעיין ברמב"ן לריש פ' וישלח יראה את הערכתו הרבה לעצמאות המדינית. מסקנתו, כי בבית שני בא החורבן הגמור, משום שנמצאו יהודים שפנו לשלטון זר ובקשו את התערבות רומא, כלומר, נמצאו יהודים שויתרו על העצמאות המדינית השלמה. וזה הביא לחורבן הבית.

הגענו לשתי מסקנות. האחת, והיא האחרונה, שיש יחס חיוני מצד התורה לעצמאות מדינית. והאחרת, והיא הרא"ש שונה, שיש מדינה תורתית אידיאלית אך היא איננה קיימת בימינו.

שאלתנו היא: האם אפשר גם כיום לבנות מדינה ע"פ התורה, כלומר כן שלא היתה התבוננות בינה ובין התורה. חושבני שהוכח, שאנו עדים לו באת' דונה, הוכח בשאלת דת ומדינה, אשר בו באים רבים ואומרים כי אין ההלכה המצויה בדינו יכולה לטון את מדינת ישראל לפי התורה, אלא יש צורך בחדושה של ההלכה, הואיל וההלכה היא גלותית בוחות זה יש לא רק משום סערת, אלא משום עקירת יסוד מוסדות התורה. גישה זו מתבססת, לדעתי, על רגש נחיתות מסויים. הנחיתות נוצרת ע"י כך שאנו חוששים שמא אין התורה קובעת לנו הלכות מדינה, והתובעים תובעים הלכות מדינה, דווקא. הם רוצים

של ניתוח מחים והחוו"א מסיק שם שאין דנים בשביל עתידות הרחוקות, אלא להראות, שההלכה איננה קובצת מסקנו תיה בכל שטח בפני עצמו, אלא יש ללמוד משטח לשטח. וכן הדבר בבעיות המדינה. אין הכרח שיהיו דווקא הלכות מדינה נקבעות מראש, אפשר ואפשר להשתמש בכל מקצועות ההלכה בכדי להגיע למסקנות גם בנוגע לשאלות המדינה.

אין המדינה בשלעצמה דוחה שום איסור שבתורה או מדרבנן. אמנם יש לנו הלכה "והי בהם" והלכה זו דוחה לא פעם מצווה שבתורה. אך דבר שאינו בדרך באיזו מדה שהיא בפקוח נפש אינו דוחה מצווה שבתורה.

גבנו מהחברא קדישא את גופות המתים היהודים. זה תקיים בשעתו וזכוח חריף בשאלה זו. עכשיו במדינת ישראל שוב החריפה הבעיה.

ומענין לראות היאך לבעיה זו מוצאים סמכים בהלכה דווקא משטח הבטחון. ידוע ש"הנודע ביהודה" החיר ניתוח גוף המת, רק אם יש לפנינו חולה אשר ניתוח המת יבול להיות לתועלת לריפוי שלו. והנה ה"חזון איש" (אהלות סי' כ"ב סי' ל"ב) דן בבעיה וכותב: "ואין החילוק כיון איתא קמן ליתא קמן, אלא אם מצוי הדבר, דבזמן שמתריעין עליה משום חולי מהלכת הווי ליה כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר". אין בטונתנו להסיק שום מסקנות הלכתיות כאן בקשר לשאלה זו.

הרב מ. צ. גריה

השבת במדינת התורה

לא כל שבן, ולא עוד אלא שבהתעסקנו בהלכות פקוח נפש עלינו לאמור ולשקול לא רק את האפשרויות הקרוכות אלא גם את ההצלה שתבוא בסופו של דבר. "הי" זקא ורבים כפקוח נפש רמי" קובעים ה" ראשונים. במסכת סנהדרין מצינו שה" תירו את הדיעה בשביעית "משום אר" נזנה, ולפי התוספות שם הטעם הוא: כי אם לא יהיה לשלם כאדרננה הממשלה תאסור, ומחים בחפיסת המלך. לכאורה אין החשש קרוב כל כך, אולם בבעיא הנוגעת לרבים חששו דאג וזה תירו. אלא — כמובן — שאין הדבר מסור לירי כל יחיד לחליט בנדון זה.

כשהבעיא מעברת לתחומי המדינה — הצבא, המשטרה — גבולות פקוח ה" נפש נרחבים בהרכה יותר. השאלה היא:

בצבור רווחת הדעה, כי אנו עומדים חדלי אוגים ללא פתרון בפני הבעיות התובעות פתרון. ניסת זאת בחריפות ד"ר ליבוביץ. לדעתו, דינו שבת אינם גוחי גים לאדם מישראל למלא את חובותיו כלפי המדינה, ומכאן המסקנה כי תורת ישראל גלותית היא ותובעת חדוש ואנו מוכרחים להגיע בסופו של הבר לריפור רמה. למסקנה זו הגיע ע"י הציט את הדרישות המעשיות: שרות המדינה, ה" תעשיה במדינה וכו' (בתי חרושת שצרי" כיום לעבוד בלי הפסק והצרתם חיוגית לקיום המדינה ושלמותה). — השירותים ההכרחיים. לפקוח נפש כמדינה, אולם כל הנחותיו בסתרות ומפורכות מעיקרן כיון שהגיון: פשוט הוא: אם פקוח נפש של יחיד דוחה שבת — פקוח נפש של רבים

אתר דעת - מכללת הרצוג

— חיוני לגזרה שזה...), הרצוג הרע מצא לו אסמכתא של מליצה מקריה, ועל ידי סודה הרשה לעצמו לגרום לחילול-שבת של עשרות אנשים.

שרות החוץ — זוהי אתה השאלות בה ניסו לנגות אותנו. המותר לעבוד ב־שבת במשרד החוץ כדי לקימו? תשוב־תנו היא: במשרד החוץ קיימים משרדים, כתבים, שדורי תחנות רדיו חשאיות וכו'. בסך הכל ענין חיוני למדינה. נתאר לנו טלגרמה על הרצחו של עבד־אללה, ל־דעתו, הודעות שהיו קשורות במוחו חייבו חלול שבת. בי צבאו עלול היה להת־קדם, דבר שהצריך הבאת תגבורת לירד־שלים וכו'. לעומת זה ספק אם הידיעה על מותו של סטאלין — היה לה היתר־שדור בשבת, שכן לא היה בה שום צד חיוני דחוף, ואילו הידיעה על מות אמו של שר החוץ מר שרה ודאי שלא חייבה חילול בשבת בשום פנים. אולם מהו מ־צבו של משרד החוץ, הוא ודאי פתוח בשבת ויש ודאי מקלטים שאינם שוכחים אפילו ביום הכפורים, (משרד החוץ מוכן רח לפעול ברציפות ללא כל הפסק), או־לם כל זה אמור ומותר רק ביחס לדבר־רים חיוניים, ואילו לדברים בלתי־חיו־ניים דינו וכדין כל משרד אחר. אבל ל־מעשה הרדיו מומזם בשבת גם ידיעה חיונית הכרוכות בבסתון המדינה וגם ידיעות מן הסתם — אפילו פרטיות — והעובד חייב — לפי סדרי המשרד — לדרושם הבל, כיצד אפוא נותר לצעיר ד־תי לעבוד במשרד החוץ בתנאים אלה? אולם אלו היה משרד החוץ בידי היהדות הדתית, מותר היה לקימו. בו מה שחיוני — מותר והכרחי, ומה שאיננו חיוני — הרי אינו הכרחי וממילא אסור.

לא חוסר תכניות מעשיות מצדנו ל־פתרון הבעיות הקשורות בשבת הוא הגר־ם למעמדנו במדינה, אלא להיפך: מע־

היכן מתחילים גבולותיו של פקוח ה־נפש והיכן הם מסתימים. מה שהכרחי לבסתון המדינה דוחה שבת ומה שאינו הכרחי לבסתון המדינה אינו דוחה את השבת.

פקוח נפש סמוך ואפילו מפלג דוחה שבת. אולם התסבוכה היא כי בתוך פ־קוח הנפש משולבת כל מיני פעולות צ־דיות שאינן הכרחיות לפעולה עצמה. המסקנא היא: לא במבוכה רעיונית אנו נמצאים כי אם במבוכה מעשית. הלא־דחי אינו מאפשר לנו לדעת היכן ההכרח לפקוח נפש והיכן פיסק הכרת זה.

הרמטכיל־ניסה בשעתו להסביר לר־בנות כי התמרון צריך להמשך שמונה ימים רצופים על מנת להוכיח את אשר צריך הוא להוכיח. הרבנות לא סמכה על הסבולותיו וסוף מעשה הוכיח כי אמנם היה לה יסוד לכך, אבל אלו באמת צדק הרמטכיל־שישנן אופרציות צבאיות מ־סוכות אשר רק לאור רציפותן ניתן ל־למוד מהן מה שצריך ללמוד, אי־יש־שום, לחלל את השבת, גם אם פעולת ה־תמרון תתן פרי ותחסוך קרבנות של א־בדן נפשות רק לאחר שנים. אכן במקרים רבים ישנם כענינים אלו מצבים של ה־עדר מחשבה ושלא בזדון כלל נערכות תכניות שיש בהן חילול שבת שלא לצו־דך. אולם לא־אזרח אנו נתקלים גם במג־מה ברורה מצד יריכינו לטשטשו מבחי־נה רוחנית, ולהרגיל את צעירינו לחילול שבת.

מפקד קורס של גנדיץ־פקד על חי־לול השבת. לכשנשאל אחיב לסיבת ה־חלול שגדאה היה רחוק מהכרת, היתה תשובתו: פקדת מטכיל־רבנית־צבאית קובעת שכל דבר חיוני דוחה שבת. והי־חיוניתה שבפעולה הזכחה על ידו מתוך סתב הכרכה של בן גריון שבו גאמר־כי ה־גנדיץ־הוא ענין חיוני... (חיוני

את המציא של מכונת החליבה החשמלית. משום כך כשאנו באנו להשתמש ב"מכונה" היה חסר לנו עוד "בורגי". עמלו אנשי ההתיישבות הדתית שלנו ולאחר התייעצות עם סכנאים הושלם תהליך זה. בשטח זה חייב הצבול הדתי הקונסטרוקטיבי, לא רק ללמד ולעידן בגמרא, אלא גם להכין ולעידן בסכניקה. ואין לי כל ספק אילו היה דבר ביריטו, היינו "משיקיעים" כספים מספיקים, כך שבעית ה"רושת" התרסינה, הזוכית והמלט וכו' ה"תה נפתרת ללא כל צורך של עבודה ב"שבת.

ובינתיים — גם הפתרון על ידי "גוי" של"שבת" הוא פתרון רציני ומעשי, ואין כלל להרתע ממנו. התורה מצולם לא ארסדה עלינו ישובם של יבני עמים אחרים בתוכנו. על בעית התפסד של נבלות ו"טרפות" נאמר בתורה, "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מוכר לנכרי". ה"שמוש ב"גוי של שבת" אין בו כלל מ"שום פגיעה בעצמאותנו. אדרבא, זה מ"ראה על רוחב הלב שלנו.

לשאלה על קיום תחנת חשמל במדינה — זהו דאי ענין חיוני גדולה שבת. אולם שוב: תחנת החשמל הקימת למעשה נקבעו בה סדרי העבודה בצורה כ"זאת ששולבו בה יחד עבודות חיוניות ובלתי-חיוניות. ועל כך בצורתו זו הע"בדה בה כשבת אסורה עלינו.

ובכן מה לעשות? — מה שעש"א בותינו באלפי שנות הגולה: להתאמץ להמשיך בקיומנו. למרות חומד המצב ה"רי אנו, וביתוד הנוער שלנו, מהיום הפ"תעה גמורה לטובה. אצלנו נבמר המשבר הרוחני הכללי. ואילו אצל החילוניים מת"חיל המשבר, הגענו. כ"ה למצב שנוכל לחנך בקבוצות נוער באופן דתי. בפרינציפ כבר נצחנו. אצלם מתחיל המשבר. הס"מק שבהם איננו קיים עוד אצל הדור

מדנו במדינה הוא גורם לעובדא שהתכ"ניות הכרוכות ביותר. ואף היעילות מ"בחינה כללית. נדחות בשאם נפש על ידי מתנגדינו.

התחבורה — ענין הכרחי, כביכול, ר"גנה היה לנו שר תחבורה דתי. כעבור זמן נתבררנו שמשדר התחבורה עיבד כתובת למל חיפה. במקום לעבוד בליל שבת יתחילו במו"ש. קמה סערה בנמל חיפה. הסערה לא קמה על הבסיס ה"עלתי-חיוני של המדינה, אלא חיפה ה"אדומה" היא שהתנגדה לכך. מעתה ב"לום יכול מישוה לומר שהכרח הוא שה"נמל יעבוד בליל שבת? ובלום יש מקום להתיר עבודה ליהודי דתי בנמל בשבת רק מפני שפועלי חיפה רוצים שהעבודה תעשה גם בשבת? אלא מפעלו של המגזר דוד רמו שהשבית את הלוח ה"כבות בשבת היו אומרים לנו "בלי רכבת בשבת אין המדינה יכולה להתנהל".

המציאות האוביקטיבית אינה כזאת. שכאילו אינה נותנת לפתור את הבעיות. וכי לא הבעיות של המדינה המודרנית הן מסובכות ואין בידינו לפתורן, אלא האנשים במדינה המודרנית, אלה הקור"אים לעצמם מרדניים, אנשים אלה הם המפריעים לנו 'ועלינו להאבק עמם.

כל הבעיות של צבא, משטרה, שרות החוק, תעשייה וכו' אפשר היה לפתורן, אילו היו עמדות המפתח ביריטו. אולם לפקיד הקסן, אשר לא הוא הקובע את פני הדברים, אין ביריטו היום שום תשר"בה אחרת אלא זו: אסור לעבוד בשבת! ולשאלת התעשייה, דוגמת החליבה ה"חשמלית" כקבוץ חפץ חיים מאלפת הרבה: הטכניקה עוררה בעיות חדשות. אך תבי"אה גם פתרונות חדשים. אך כל יש לנו פתרונות מן המוכן. הטכניקה מגמתה אחרת והאלבה מגמתה אחרת. מביעת ה"צורך כקביעת התקע ובסבוב לא ענינה

אתר דעת - מכללת הרצוג

התורה במדינה / השבת במדינת התורה

11

מועלים החילוני עוד לא הצליח לקבוע מציאות של ראשון למאי בלבבות. אף יום העצמאות בצורתו החילונית טרם נקבע במציאות הנפשית. וכיוצא בזה יום השואה שנקבע ע"י הכנסת לכ"ז ניסן. אולם אנו הוכחנו כי אנו קובעים מציאות וקבענו כבר משך שלשת אלפי שנה. האמת אתנו. הבה נקיה שגם המציאות היתה אתנו. המיסטוריה אתנו. מאמינים שגם הקב"ה אתנו. נהיה אתנו. כדי שיהיה אתנו.

השני למחללי הדת. והרי הם מגששים בחלל הריק. אצלנו קיימת רק שאלת היום. תנו מינוס וזה הכל. משבר הדת במדינה לא היה ולא נברא. אם קיים משבר בדת הרי הוא קיים כבר שלשת אלפים שנה... עתים מתחשבים אצלנו יותר מדי עם החשש שהמציאות נקבעת על ידי אחרים. אכן, בעניני כלכלה וכי' יש ודאי בירי הרוב החילוני לקבוע מציאות. לא כן ב"עניני רוח. כאן המציאות צריכה לעמוד במבחן של שנים. ועוברא היא: צבור ה'

הרב דפאל קצנלבוביגן

בין גלות לגאולה

גם אלה שיצרו שיטה זו הרגישו כי הד שגאה לא פסקה. עצם העלאת פרובלימה גורמת לכך שאנשים יתעמקו בה על מנת למצוא לה פתרון. הטרנדיה של לנו היא כיום הפרובלימה של הדת במדינה. העלמת העין אין בה משום פתרון לבעיה. עדין לא נמצא אחד שימצה את הפרובלימה היטב לכל עמקה. ברור לי כי לו ביררו את השאלה, היו בודאי נמצאים בתוכנו גדולים שהיו מרצינים אינו דרך שהיא לפתרון. על כן אם אין פתרון יש לדבר על הבעיה עצמה וללכנה.

המדינה אינה דבר חדש בשבילנו. כ"לומר, היתה לנו כבר מדינה רבנית — בתקופת בית ראשון — היו בה נסים, שלא כדרך הטבע. אנו מאמינים בביאת המשיח, בגאולה. גם זה אינו כדרך ה"טבע. היום קיים מצב מיוחד. לא גלות אך גם לא גאולה. מצב חדש במינו. מ"שום כך כבורים שיש ליצור חוקים חדשים שיחיימו למשכ זה ויש המתעמקים ב"

לא הבעיות הן המקשות על החיים. אלא איידיעית הבעיות ואיילובונג. אחד התסרוטות במדינה הוא שטרם ירדנו ל"עמק של השאלות. לא נבקל נוכל למצוא את הפתרון לשאלות. אך שאלות יש חמיר. גם לפני קום המדינה היו שאלות. לא תמיד ניתן למצוא את ההסבר המדויק עבור הדור הצעיר. אף על פי כן חיינו כגלות והסברנו את השאלות במדת יכולתנו.

הדת, התרבות, ההשכלה לא עוררו שאלות קרוב היהודי המאמין ממוזת אירופה. רק ר' שמשון דפאל הירש ירדו לעמקן של השאלות. הוא הבין את הד בעיה לכל מלוא עמקה. היהודים המת כוללים במערב אירופה כזמנם נתקלו ב"בעיה זו. הם טענו כי היהודי שגוא על הגוי משום שלגוי נדמה כי היהודי התחק ממנו. נחקרב, איפוא לגוי ואז לא נהיה שגואים עליו. דת זהו דבר פרטי. נמצה המיסמה "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך". שיטה זו פשטה את הרגל. כי

כ"י. אך הפרושים לא נתיאשו מהם. הם החאפקו מר. לפי מעוט ידיעותי, איננו יודעים אם הצדוקים היו מיצוט או רוב אך ידוע כי כל מפתחות המדינה היו בידי הצדוקים. יותר מכן, הסנהדרין, המוסד המחוקק המכריע בשאלות, הקובע את היחוק והפותר את הספקות, היו זמנים ש"היה כולו ברשות הצדוקים, עד כדי כך שבמגלה תענית כתוב כיצד שמעון בן שטח — אחי שלומית המלכה — סיהר לאט לאט את הסנהדרין מהם. שם נאמר כי איש מישראל, כלומר מהפרושים, לא היה בסנהדרין, במוסד עליון זה. ורק ש"מזון בן שטח בחכמתו הרבה ובבת הש"פעתו ניהל מלחמה וסיהר את הסנהדרין, אשר לחכמים, אלכסנדר ינאי הרג אותם ושמעון בן שטח כרה והתחבא.

וכיום? אנו מוקפים "גוישקייט" ובה העבודה הזרה גדול מאד. הן גם נביאי ישראל לא יכלו לרפא את נגע העבודה הזרה וסוף סוף הבית נחרב. כי כח היציה"ר והטומאה גדול יותר מכל הטוב והקדושה. אחד האסונות הגדולים שירדו לעולם הוא הסלוף והזיקף.

כיום אין שואלים כיצד לנהל את המדינה, מתרחקים מכל דבר של "אידיש קייט" עליון להיטיב אצלנו את היחסים שבין אדם לחברו וזה ישיפע על מתנגדי דינו. בעל "מסלת ישירים" התפרסם כי בעצמו היה "מסלת ישירים". החפץ חיים" התפרסם כי בעצמו היה "חפץ חיים". ב"יום אפשר לכתוב ספר על השבת בשבת — ספר על המדות ולהיות מושחת ב"דו"ת. יש לחנך את הנוער לתורה שלמה.

שאלה זו, גם בתקופת האמנציפציה היו שחשבו כי זהו זמנו של משיח, ואם כן איך נאמר, "הנכם משמים וראה... נחשבנו כצאן לסבת זכר" ובכן, יש למחוק זאת. כמו כן למחוק את "ציון וירושלים", וכי גרמניה לא המולדת שלנו? אנו גרמנים או צרפתים בני דת משה, התפילין וה"תפלות אינם עור מהים...

רוב רובה של תקופת בית שני היתה תקופה כמו היום, לא היתה עצמאות מר"הלטה. שלטו זרים, אבל עצמאות היתה. היתה מדינה, אך מדינה שלא בנסיים. גם מצב התורה והיהדות לא הוהיר ביותר ואלו היה אף קודר. התקופה המזוהה ביותר של החשמונאים. אך נכ"דיהם כבר ירדו. אלכסנדר ינאי תלה ת"כמים רבים משך שש שנים והרג כשמו"נה מאות חכמים ביום אחד, כך שמונו נקבע ליום שמחה ע"י החכמים, רק ת"קופה קצרה, שעה ששלומציון — שלומית — אחות ר' שמעון בן שטח — אשת אלכסנדר ינאי — ישבה על כסא השלטון וההנהגה המדינית היתה כירי הפרושים, ראתה המדינה אור. מלבד תקופה זו ידעה המדינה שתורות, יהודים רבים, מי"ליונים ממש, ישבו במצרים, בבבל, אך מרכים היה בארץ ישראל. אנו יודעים פרטי פרטים על דבר היהודים בכית ה"שני, אך איננו יודעים אז על היהודים בחו"ל. כי המרכז היה כארץ, לא ימו מ"שוח היו בבית השני, הימים היו רחוקים מימי בית ראשון. הצדוקים הקיפו להבנט לקודש הקדושים, גם בענייני דת התערבו הצדוקים: הן השבועות, פרה אדומה ו"

הרב יעקב יחיאל וויינברג

מתקרים במשנה ובתלמוד

(1) מחקר המשנה בעבר

לפי הדעה המקובלת ברבים התחילו להחקירה המדעית של ספרותנו העתיקה בתקופת זיקחתה של תניינות התש-כלה בעקרב אירופה ובגליציה — בראשית של המאה הי"ט. ראשי תנועה זו ושאי דגלה שבתוכם היו גם מתבוללים גמורים, (ביחוד כנרמניה) ראו צורך ליצור את "מדע היהדות" כרי להוביל לעולם הנאור. מה בכתוב של עם ישראל לפעול ולעשות, אם רק ייתכן לו חופש ושוויון זכויות אזרחי ורשות הבנייה לתרבות ואירופיות. לא כל מנהיגיה של תנועת ההשכלה רצו אמנם בטמיעה גמורה וכלכ רבים מהם עוד לא דעכו ה"כסופים" לאור היהדות ולא ניתק הקשר הפנימי עם "נצח ישראל", אלא שתקף אותם בולמוס היציאה לעולם החוץ. ידגרא להם כולו מלא אור החופש, וכולשם זה. הוא שגרם להם לזלול במסורה מסורת ישראל טבא, ואפילו לבטלה רובה או מקצתה. נדמה להם שיש "הכרה" בתולדות צורת החיים ובדחית הישן מפני החדש כדי להבנס לעולם הגדול הנכסף. אולם עוד סרבו לנתק את הקשר האחרון במורשת האבות ונפשם ערגה לאחוזי "קרני המובח" של היהדות הישנה ולמצוא במחקר העבר מקלט כפני סבנת השמד הגמור. שאימתו חשו בלבם. המדע העברי שמש להם מעין עוגן-הצלה ילאחר שהרגישו בהנפשם קרע שאינו מתאחה י נתלשו מן החיים היהודיים המקוריים, ה"לבו נטעו ונטיעת חידשת בשדה מדעי

היהדות. אפשר לומר שאכן בעשה יצר היצירה המדעית שלוחו של יצר ההתבוללות. לנושאי דגלה של חכמת העמים שבין המלומדים היהודיים היתה ההתעסקות במדע עברי ענין אישי-נפשי ויחד עם זה ענין כבוד-עצמי: ענין ביסוס מצב-הבנינים הרחוני של יהודי משביל-מתבולל. ככה התרחש קוריוזום היסטורי: מחורבנם של חיי היהדות נבנתה "חכמת היהדות"...

ישנם בינינו החושבים שאפילו המצוי קר המדעי של המשנה — של הספר הגדול והקדוש אשר זה אלפיים שנה מיום צאתו לאור העולם ועד היום, לא ח"דל עמנו מלהגות בו — גולד בתקופת ההשכלה. את תולדות הספרות המדעית ויצירות הרוח של היהדות הרבנית, מתחילים על-פירוב מימי ר' נחמן קרוכמל, שלמה יהודה ראפפורט, ר' זכריה פרנקל ובעלי "החלוץ". כאילו היו חכמים אלה הראשונים ופותחי שער בחקר ה"משנה והתלמוד והספרות הצמודה בהם. אולם טעות גדולה היא בידי הסוברים כד.

לא ניתן לי למנות כאן שמות כל ה"ספרים שנתחברו במשך הדורות בתחום חקר המשנה. אין לנו עדיין ביבליוגרפיה שלמה ומתקנת במקצוע זה, וחזיון מצוי הוא, שסופרים צעירים באים "ומגלים" דברים שכבר נאמרו ונשנו ונשלוש על ידי חכמי הדורות הקודמים. מה מנחך ומעצב כאחד הוא מצב כזה הפותח פתח להתקשטות בנוצות ורות יד לבו להזכיר

מקרא... כמאמרם במסכת שבת: הוינה בר תמני-טרי שנין וגרסינן כולא תלמודא ולא הוה ירענא דאין מקרא יוצא מדי פשוטו. דברים אלה ראויים הם להאמר גם על הגאונים של הדורות הסמוכים לדור ההשכלה: הם היו בתור הזהב לחכמת התלמוד שהגי'ה בו לפרוש שי' אה, ושחזיקה ועודדה את גפש האומה במצוקתה, ובכחה וקסמה גברנו על כל הפגעים והערות המרובות שבאו לנו ב' אותו זמן מכית ומחוק. כל משאת-נפשם של גאונינו שבדורות ההם היתה להגדיל תורה ולהאדירה. קמו לנו אז אריות ז' נמרים במלחמתה של תורה. גאונים אורי' רים כהפני' בעל "שאנת אריה", בעל "הפלאה" ובעל "אורים ותומים". שפלטו נתיבות מחשבה חדשות בים התלמוד ה' גדול. עכשיו כבר הכירו הבל כי המשכי' לים לא צדקו בלעגם לבעלי הפלפול' אלה, כי דעתם קצרה להכין את עמקה וערכה של שיטת גדולינו ואתרוגים ב' תלמוד-תורה.

פלפול זה של טובי הגאונים שבאותם הדורות אין לתחילו ב"תורידים" וחיי' לוקים" הפודחים באורי' של הפלפולים הידועים שעליהם כבר קרא חגר רבנו השל"ה ואחרים. אולם אפילו הפלפולים שמן הסוג השני — הנחותים במעלה — לא היו כל כך גרועים וחטרי' ערך כפי שרגילים לחשוב. אף הם כונתם היתה רצויה. לא גבון הדבר, שהיה רצונם לא' חז את העינים ולסלף את ההגיון הישר, אלא הם נמשכו אחרי' קסם המלפוס ה' הגיוני החריף והתגנשות שיטות וסברות מנגזרות זו את זו. הכחות הרחניים העז' לים שהיו כקרב יהדות מורה-אירופה ה' מדוכאת בגזרת ידרשע והאיבולת ממ' צוקת דלות מעולת — הם הם שחרגו מ' מסגרת החיים הצרים והאפלים והעפילו לעלות בגבעות ולרדת בקעות ולסתות ה'

כאן מן הספרות הישנה במחקר התלמוד את שמות הספרים: הכריתות, הליכות' עולם, יבין שמועה, הליכות אליה, גופי הלכות, שארית יוסף, תחילת חכמה, יד מלאכי ועוד. לסוג זה נמנות גם הערות מרובות, שנפלטו כלאחר יד, אגב פירוש משניות מוקשות וסתומות, — הערות ש' מפורזות בספרי הגדולים שבמפרשי ה' שי"ט — רמב"ם ורמב"ד, ר"ש משאנץ, רש"י ובעלי התוספות, בספרי גא'י' וראשונים עד התוספות יו"ט. למלאכת שלמה: בשאלות ותשובות של הראשר' נים וגדולי האחרונים, כמו שי"ת מהרי"ק, חוות יאיר ועוד. בכל הספרות הזאת הרחבה מני ים אנו מצאים הערות מה' כימת עם רמזים מציפיים, שכולם מצי' דים עד כמה השכילו רביהינו הגדולים לחזור לעומק השאלות על סידור המשנה, תכניתה ובנינה, התרקמו'ה, השתלשלו' תה וחימתה, — שאלות שבהן התלבטו ועוד מתלבטים חוקרינו שבזמן החדש.

אמנם אמת נכון הדבר כי בדורות ה' אחרונים שקדמו לתקופת ההשכלה הוד' נחה החקירה בפשטה של משנה, לא התרשלות בתוהם עיני ומחקר, ומכל שכן לא חוסר ענין ואדישות כלפי שאלות ה' מדע בשדה המשנה נרמו להנחה זו, א' לא לכך גרמו סיבות אחרות, יותר עמו' קת, חסידותם ומסירותם של גדולי ה' תורה ללימוד התלמוד שבהוא לעצמו, ל' עיני הגיוני' עניני בסוגיותיו ושיטת' רעיונותיו ולבידור גופי ההלכות וענפיהן ופרטיות למעשה — אלו היו הסיבות ש' היפנו את לבם מלהתרכז במחקר היסטורי ריחיצוני של מקורות התלמוד. ידועים הם דברי הרשב"ם, אחד מראשונים הפרי' שנים-הפשוטנים, בהקדמתו לפירושו על התורה: "הראשונים מתוך חסידותם נתי' עסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של

גמור. מבלי לחשוש ללעגם של אותם מ-
"משכיליג" ששנו ופירשו הריני חוזר
ואומר: רבותינו הגדולים שבדורות הא-
חרונים עשו כיבושים גדולים בעולם ה-
מחשבה המופשטת ויצרו עדיירציון ו-
מחשבה שאין ערוך לשווים ולכותם ה-
מפרה. כיבושים אלה אינם ידועים אמנם
למי שלא הריח ריח תורה, אבל כות הש-
פעתם מורגשת בכל פינות המדע — ב-
מדעי הרוח ובמדעי הטבע, שבני עמנו
זכו בהם בזמן האחרון להשיגים בלתי
משוערים רק הודות לחינוכם ולאימון ה-
שכלי שקבלו באסכולות ה"פפול" המ-
גדף.

עבודת החקר של המחשבה התלמו-
דית העמוקה ורחבה כמים שאין להם
סוף בלעה את כל כוחם של גאוני
ההלכה ומתוך שהיו שקועים וטרודים
כל ימיהם בעיוני הסוגיות, בבירורי ה-
שיטות והדעות של ראשונים ואחרונים,
בהתרת ספיקות בשאלות הטרצה היום-
יומית שהסתעפה הלך והסתקף, ובפת-
רון בעיות הזמן החדש על כל מסיבותיו
ומאורעותיו, לא ניתן להם להקריש שי-
מתלב מיוחדת לבעיות המחקר המדעי
בתולדות ההלכה התלמודית עצמה, והיו
מהם שסברו אפילו שמחקר זה — עם כל
תועלתו וחשיבותו — הוא שני במדרגה,
כי אינו נכנס לעצם ענינה של ההלכה,
אלא נשאר מבחינה מסוימת בשטחה ה-
חיצוני, ולפיכך הוא נופל מן העיון ב-
פנימיותה של תורה ונדרחה מפניה.

אולם בזמן האחרון נשתנתה השקפ-
תנו: עכשיו ברי הוא לכולל-עלמא — ל-
רבות תלמידי הישיבות יחובשי בית-
המדרש — שעבודת המחקר התלמודי ב-
דרכי המדע החדש איננה לבטלה ושה-
היפוש אחרי גרסאות מדויקות ונוסחאות
מכוררות עלול להביא פרי-ברכה ללימוד
התורה והבנתה. נישא מדעית חדשה זו

רים בסברות שכליות מבריקות, אלא ש-
מתוך סיפוליתר כשעשועיררוח אלה גי-
שמש טעם הביקורת ולקה חוש-ההבנה
בין עומק סברה בפירוש הפשט ובין מי-
קשה חידושים של דרוש מבוסס דיו וחיר-
לוקים בלתי מצותתמים בהמברה ענינית.

לא כן הגאונים האדירים שבתקופה
ההיא, הם היו בעלי שכל בהיר והגיון
מוקק, ושאלו לגילוי האור הגבוה שבשמ-
קי ההלכה, שהיה משאת נשמתם, מעולם
ותודתם בחייתם, שיסת ה"פפול" של א-
לה הגדולים לא היה בה משום משחק
העיונית, אלא זו היתה דרך לעבודת רוח
נכרה לשם חידוש אורי-האמת בכחו של
העיון המוקק. לשוא התלוצצו ליצני ה-
השכלה על דקדוקי-עניות של קוצר-של-
יוד ושל ביצה שנולדה ביום-טוב, לא עי-
ברו ליצנים אלה על פתחה של תורה ו-
לא סעמו עיון מעמיק בבירור ההלכה מי-
ימיהם. אותם, דקדוקי עניות" שהמש-
כילים זלזלו בהם וזכו להם, היו באמת
סיטות-ירעיון בעולם שכולו שכל ותבונה
צרופה, נסיונות הבתנה דקה מן הדקה
של מושגים הלכיים הנראים כדומים, ל-
שם הפרדתם, הבהרתם והארתם באור ה-
אור של צירופים ירעיוניים חדשים. בהם,
העולם "הרחב" אינו קרוב לתכמת הה-
גיון ההלכי ואינו זקוק להבנת עולם שבלי
זה אילו היה, מכיר את משמעם של ה-
ענינים התלמודיים לאמתם היה מתפלא
ומתמלא הערצה לכוחם וגבורתם של גי-
אוניגו, שבהרקייעם שתקים וברדתם ת-
המות בעבודת-מחשבה צרופה הגיעו ל-
עמקי-מעמקה של הכינה האנושית, כי
תנו טבעו וזו היא דרכו של כוח-המחשבה
שבאדם, שהוא אמנם נזקק לחומר —
כנקודת מיצא וכמצע עיוני — אבל איננו
דבק בו ואינו זקוק ומשועבד לו, אלא ה-
יה תולך ומשעבדו ומכריעו הכרעת החלט
ועל ידי כך הוא משתחרר ממנו שחרור

הם עצמם — לפחות המעולים והצעירים שבהם, כגון ר' זכריה פרנקל ואחרים — לא התנשאו על רבותיהם אלא הודו ולא בושו כי תורתם והכמתם היא משל חכמי התורה שחיו לפניהם והם הם שפיקחו את עיניהם לראות מאורה של תורת ישׁ ראל. הם ראו את עצמם — וזאת היתה תפארתם בעיניהם — כ"תלמידים יושׁ בים ודגים בקרקע לפני רבותיהם" אשר מבארם שחו וממעיינותיהם שאבו את סי פריהם שחיברו בחקירת המשנה ראו כי חוליות גוספות בשלשלת הארוכה של ה" ספרים שנתחברו במשך הדורות מימות ר' שרירא גאון ור' האי גאון עד האחרון נים מבעלי "ספרי הכללים". אמנם שלי שלת זו נפסקה בשנים־שלושה דורות לי פני התחלת התקופה החדשה והחקירה המדעית נרדמה לזמן מה עד שבאו החו" קרים הגדולים של התקופה החדשה והי עידו אותה מתרדמתה והכניסו במחקר המשנה עקביות שיטתיות, הרחיבו את היקפו והגבירו מעוף בו וגם התקינו או תו על פי העקרונות ודרכי־העבודה שי היו נהוגים כבר במדעי הרוח הכלליים, אף כי אצלנו נראו כחדשים. בזה עשונו לענף־מדע מסוים שהוכשר כמקצוע־למד אקדמי בבתי־המדרש הגבוהים. ולא זו בלבד שביצרו למחקר ספרותנו העתיקה מקום של כבוד בעולם המדעי, אלא אף השפיעו על חכמי הגויים לחזור בתשובה מחטאם שחטאו קודם בזלזול הספרות ה" תלמודית והמדרשית כמקורות למחקר ה" היסטוריה והדת הישראלית.

כרם טיבחהם זו של האחרונים אין בה כדי להסיו מלבנו את זכות הראשונים שהם הם שפתחו לנו שערי החקירה והי אירו לנו דרך בהבנת הספר הגדול שי שמו "משנה" על חלקם של חכמי ה" תלמוד בחקירת המשנה העל הגדולות שי פעלו להבנתה והחיאתה: עוד ידובר להלן

לגבי בעיות ישנות הולכת ומשתלשלת ו" מתרחבת. ודאי שמפנה חדש ומשמח זה יש לי זוקפו על חשבון ספריי־המפת שהנחילונו החכמים והחוקרים של התקופה האחרון נה, אשר השמעתם החינוכית לא היתה פחותה מהישגיהם המדעיים. כל איש בר" לב ואוהב־אמת יודה, שאין לקפה את שי כר חוקרינו הגדולים ושעלינו להכיר לי הם תודה בעד העושר הרב שהעשירו בו את ספרותנו. אולם יש צורך להזהיר את ה"קטנים" — תלמידי תלמידיהם של ה" חוקרים הגדולים — אותם התלמידים שעוד לא שימשו כל צרכם והם מתייה רים ומתחצפים לקטוף על ראשי הדורות, שרי התורה ומורי ישראל, ומיר לאהר עברים את מפתח בתי־המדרש למדע ול" מחקר הם מבטלים — מתוך בערות גני דרגית — את גדולי רבותינו ומולוים בערכם, מפני שהללו לא דאו — לפי די עתם — מאור החכמה והוציאו את זמנם בדברים של מה־בכך. והרי ברור הוא שאלה הצעירים מחניכי "בית־המדרש הי חדש" היו צריכים לנהוג כבוד — אמילו מבחינת השקפתם הם — במאריי־התורה שלנו שהאידו יעם ישראל את השכת היי הגולה והשרישו בקרבנו מסורת אהבת־ תורה ולימוד חכמה לשמה, כי הלא מי סודה גדולה זו היא היא שטיפחה וגידי לה את תלמידי החכמים שגסתייעו בתכי שירי המדע כדי להפיץ את אור תבמת ישראל בעולם.

ברם לא רק כלפי המוסר האנושי וי חוב הכרת תודה, חטאו כמה ממלומדינו מבני הדור החדש בפסעם על ראשי ה" ודוות הראשונים, אלא גם כלפי האמת ההיסטורית חטאו. לא נטון הוא, שחכמי ישראל בזמן החדש — מראשית תקופת השכלה ואילך — יצרו מדע חדש לי מרי, בלתי ידוע לקודמיהם כלל. אף

אתר דעת - מכללת הרצוג

מחקרים במשנה ובתלמוד

17

חקר המשנה היא שאלת סידורה. מתי התחילו בסידור המשנה ומי היו מסדריה הראשונים? ומה היה עיקר פעולתם של מסדריה האחרונים — רבי ותלמידיו? ה' היה מפעלם רק סידור היצוני — היינו קיבוץ הסידורים השונים של התנאים הקודמים וחיבורם זה עם זה בסדר חדש ובחלוקה חדשה של החומר המקובץ? או היה מפעל זה לא סידור גרידא אלא ע' ריכה חדשה של החומר הישן על פי המ' סק האחרון שבזמן רבי וחבריו ועל פי כללי עריבה חדשים שיצרו. היינו עיבוד עגיני וניסוח לשוני חדש של משניות שונות שנתקבלו להלכה, עם הוספות, הכ' דעות ופסקים חדשים, כפי שהוכרעו על-ידי בית-דינו הגדול של רבי?

שאלות אלו שעלו ראשונה עוד לפני רבי שירא גאון לא פסקו מלהעסיק את חכמי ישראל בכל הדורות, ואף חוקרי המשנה האחרונים בכלל. אולם בכל המ' פרים הרבים שנכתבו ובהשערות השונות שהוצעו ער בה בענין זה אין עוד כרי' מחרון מספיק להתרת הספקות, ובשיטות חוקרינו החדשים המתנגחים זה עם זה אין אף אחת שתניח את הרעת. אלא ש-טבל סקום שיטתו של ר' דוד צבי הופמן בספרו, המשנה האחרונה, ובחלוקת התנ' איב עליה" (1) נראית לנו יותר מן השי' טות האחרות — לא רק מפאת כתיבהגיון המכריח שבדאיותיו, כי אם גם טפני ש' היא מתאימה במיוחד להתפתחות ההיס' טורית בתקופה שבה חלו התחלחה. הש' תכללותה: אחיפתה של המשנה, כפי ש' ברזן וקבען ר'צ' הופמן.

כידוע טובר ר'צ' הופמן שראשית סידור המשנה — בצורתה שהיא לפנינו היום — היחה בזמן בית שמאי ובית הלל, שהם הניחו יסור לסידור זה והוא הלך והתפתח. בידי ר' עקיבא זר' מאיר עד שהגיע לשלמותו בידי רבי ותלמידיו.

(ראה הפרקים על הפרשנות התלמודית למשנה). כאן אני רוצה להדגיש שמוטל עלינו עוד ללמוד הרבה מפי קדמוני חכ' מינו הנכבדים לעיל ולשקוד על דברייהם, שבהם נוכל למצוא מפתח לפתרון כמה שאלות המסדידות את החוקרים שבזמ' ננו. כי שאלות אלה כבר העסיקו את חכ' מינו הראשונים ז"ל ובדבריהם הקצרים מקומלות כמה מן המסקנות שהמדע ה' חדש הגיע אליהן לאחר שקלאוטריא א' רובה, או הן מרומזות בהערות-אגב שלהם כקשר עם עיונים ודיונים אחרים.

אכן צורת ההרצאה המיושנת של קר' טוינו מכנידה עלינו את הבנת בוגתם, כי הם מנסחים תמיד את מסקנותיהם כ"כללים" וכיוצאים מן הכלל, עד שהן נראות כפסקים או כדברים של מסורה, אף-עלפי שבאמת אין כללים פסקים א' לה אלא פרי עיון עמוק ועבודה מחקרית יסודית, מכילים הם הסברות מאידות כ" חקי המשנה חרך סידורה — הסברות שערכה המדעי לא הופחת אף היום ור' אויות הן להעשות ראשי-פנה כמדע המ' חדש של חקר המשנה.

לצערנו נעשו ספרים אלה יקרי המ' יציאות ואינם מצויים ביד כל לומד ומעיין, צריך לכנס את המפורות האלה ולסדרן סידור שיטתי נוח ומתאים לטעם דורנו. אמנם כינוס כזה דורש עמל רב, כי כמה מדברי קדמונינו זקוקים לניסוח חדש ו' כמה מכלליהם יצטרכו לבקורת לאור חר' צאות חוקר המדעי העובד בדרכים חד' שות ובמשפטיים. שהמציאו לנו תגלית של ספרים ובתני יד שהיו גנוזים בימ' הם. אבל עמל זה ודאי שיביא לנו שכר גדול והחקירה המדעית תרויח ממנו הרבה.

(2) שימוט של רבי דוד צבי הופמן בטאולת סידור המשנה

הבעיה הראשונה והיותר חמורה ב-

בהרבה: שינוי צורתו גרם לקצור ורכת לשוני בקפדנות שאינה נוהגת בכוונתם ובמשא-ימתן הלכתי ומרשי (4). בדרך כלל נתנסח החומר המקוצר בנוסח של הלכות קבועות (אף כי בסגנון שונה מ- סגנון ספרי החוקים של העמים), ובמקום שהיו הדעות מתולקות ניתנו חילוקי-הדעות בהוכרת שמויתיהם של החולקים, ולפעמים גם בהסברת הדיונים והנימוקים של המתוכחים, לפעמים, אבל לא תמיד, מדוע ועליפי איזה כללים נהג רבי או קודמיו להביא או להשמיט ויכוזי החכמים מים החולקים בהכביסו את מסקנת דעו תיהם לתוך משנתו — ענין זה לא הוזכר וכמעט שלא חקרו בו עוד.

רד"צ הופמן משער, אך אינו קובע בהתלם, שסידור המשנה הקדומה בצורה שנתנו לה בית שמאי ובית הלל, היה על-פי חלוקת הענינים בסדרים, מסכתות ו- פרקים, דומה למשנה שכנידנו, ומיוחד זה שבית שמאי ובית הלל התחילו בו הלך ונמשך ונשתכלל בבתי המדרש של ר' עקיבא, ר' מאיר ותנאים אחרים, עד שהגיע לשלמותו במפעלו של מסימיו — רבי ותלמידיו, מתוך נימוקים שברם ר' שרירא גאון באגרתו כחר רבי בסידור המשנה של ר' מאיר (כשם שנהג ר' מאיר בסידורו של ר' עקיבא רב), אלא שהרעוב את גבוליו והביס כל מה ש- גשנה על-ידי תנאים מימת רבי מאיר עד זמנו, ומלבד משנת ר' מאיר — ש- שמה יסוד לרבי — השתמש גם ב- קובצי משניות של תנאים אחרים, כגון משנתו של ר' יודנה ואחרים.

כבר קודם לרד"צ הופמן הגיעו ר' נחמן קרוכמל, במרוי נכזי הופמן (1) ו- זכריה פרנקל, במדרכי המשנה להשקפה דומה להשקפתו, אלא שהוא חיוק אותה בהוכחת רבות ביססה במחקרים עמו- קים במסנה עצמה, עד שנתקבלה דעתו

רד"צ הופמן מוצא סמוכין לדעתו זו ב- דברי רבי שרירא גאון באגרתו ובתשובת גאון בשערי תשובה סימן ב', הוא מ- דגיש לא אתת ושתיים, כי כוונה למשנה במשמעותה המובנת — במשמע הלכות שמוסכות בצורת דינים ומוסכות במט- בע לשוגית מצקה וקבועה, החומר הה- לכתי שביסודה של משנה קבועה זו הוא בודאי עתיק יותר; ראשיתו נקוצה ב- תקופת אנשי בנסת הגדולה שהחזירו ע- סרת התורה שבעל פה ליושנה וחזרו ו- בנהו והעמידוה, לאחר שבשכתה, על- בסיס נכון וקים, ברם, חומר הלכתי זה לא היה ערוך, לא לפי ענינים, או לפי "סדרים", מסכתות ופרקים, אלא היה נ- צמד אל פסוקים, שעליהם נבנו ונסתמו ההלכות שבעל-פה — אם בדרך המדרש על-פי המדות שהתורה נדרשת בהן או בדרך אסמכתא — לשם ביאור חוקי ה- תורה וקביעת אופן קיומם ודרך ביצועם בהדים המעשיים.

המשניות הקדומות — המשניות ב- מובן הרחב — נשנו איפוא מומנם של עזרא הסופר ואנשי בנסת הגדולה עד בית שמאי ובית הלל, ולכן היתה אותה הצורה המדרשית שאנו מוצאים במדרשי ההלכה המאוחרים, כגון המכילתא, הספ- רא והספרי, רד"צ הופמן הולך ומגלה במשנותינו אנו הרבה שירורים של המש- נה הקדומה שגשנה בצורת מדרש, על- אחר גיליו זה באר במה משניות סתור- מות שקשה היה לפרש אותם (2), נראה שהחומר ההלכתי העתיק הזה היה גדול כפי מאה מן החומר שהוכנס אחר כך ל- סדרי המשניות של בית שמאי ובית הלל (3). כי מסבע הדברים הוא — סובר רד"צ הופמן — שהחומר והלכתי לאחר שהופשט מדרשו המדרשי והוסדר לפי מקצועות וענינים ונתנסח בסגנון של חו- קים כלליים עקרוניים, דומעם והופחת-

אתר דעת - מכללת הרצוג

מקורות במשנה ובתלמוד

19

התורה מישראל — עלה עזרא ויסדה; חזרה ונשתכחה — עלה הלל הבבלי ויסדה; חזרה ונשתכחה — עלו ר' חייא ובניו ויסדוהו" (6). מאמר זה שהנו מציין שירי תהלה לזכמי בבל שהצילו את התורה משכחה, מרמז על שלוש תקופות: לאחר שחזרה ונסדה עם שיבת גולי בבל. תקופה ראשונה: התבצרות התורה שבעל פה בקשר עם מדרש התורה שבר כתב וכתוצאה מפעולת עזרא הסופר, ש"הכין לכבו לדרוש את תורת ה' ולעשית וללמד בישראל זקוק ומספס" (עזרא ז. י); תקופה שנייה העם, הציבור והיחיד על-פי חוקי התורה הכתובה והמסורה; קביעת סדר בעבודת הדתית, במקדש ובבתי הדין כנסת; גיטוח התפלה ויסוד קריאת התורה בציבור בשני וחמישי; ייסוד המסורת לכתבי הקודש, תקון סופרים, עיסוק סופרים וכו' — כל הפעולה האתגרית על שמו של עזרא הסופר, כראש וראשון לאנשי כנסת הגדולה.

תקופה שנייה: קיבוץ ההלכות, הדיבים והמנהגים שבכל ענפי החיים הדתיים, ה"חברתיים והמשפחתיים, כפי שקבעו ה"סופרים" אנשי כנסת הגדולה על יסוד ה"מסורה העתיקה (תורה שבעל-פה) ועל יסוד הלימודים, הכלליים והמידות שה"תורה נדרשה בהן; גיטוח לשוני חדש של אלה ההלכות הישנים ומנהגים כפי שוט צורתם המדרשית ויציקתם במטבע של נוסח תוקף וכללים משפטיים, סידור רים וחלוקת עניניהם לפי מקצועות סיימיים, אם בצורת סדרים, מסכתות ופרקים או בצורת קבצים ערוכים לצורך מעשי ונחלים לשימוש, כגון: תפלה, ב"רכות, הגיגות ציבור ומשפחה, נשואים, אכלות, עבודת כהנים ומקדש, מתנות כ"הונו, מאכלות אסורים, סוגאה וסדרה וכו', כל העבודה הסדרנית של התקופה

אצל כל חכמי זמננו. היא מסתייע בהרבה נשנים ראשונים שאף הם אמרו שהמשנה והסדרה כוננם של בית שמאי ובית הלל והיא מוצא סמוכין לדעה זו גם במאמרים שבתלמוד ובספרות המדרש. גם מספרי ירושה (פילון היהודי) ויוסיפוס ימספרים חיצונים שמורים הוא מביא ראיות מפורשות כי החכמים שבזמן הקודם לחיבור המשנה שנו ולימדו את הלכות התורה שבעל-פה בדרך המדרש של התורה שכתבה, וזה קבע את צורתה הישנה של המסורת ההלכתית הקדומה כוננם של אנשי כנסת הגדולה ולאחריה, ואגב יש עוד כמה וכמה מאמרי חז"ל שמרובים על דרך לימוד זה שבזמן העתיק, אלא שלא כאן המקום לפרטם ואזכירם להלן. יש להעיר, שעל כל פנים אין להסיק מהאמור לעיל, כי בזמן הקודם לסידור המשנה לא היו כל סידורי הלכה בצורת אספי דינים ומנהגים. רד"צ הופמן עצמו מורה על כמה מקומות שבתלמוד, שמהם מתברר כי כשביל ענינים מיוחדים נ"ס דרו אספיים כאלה, כגון הלכות שתיטה, הלכות עבודת הכהנים, הלכות כתיבת ספר תורה, הפילין ומזוזות ועוד; דוקא מטעם זה לא הוכנסו לדעת רד"צ הופמן, הלכות אלה לסדרי המשנה שלנו, מכיון שכבר סודרות היו מזמן קדום (5).

א"ע-לפי שיש לפקפק בכמה מראייה תנו של רד"צ הופמן, השקפתו נראית לנו כמחוזרת ביותר, כי לפי הכרתנו ההיסטורית ולפי ידיעתנו המועטה בדברי ה"ימים של אותה תקופה המכוסה ערפל היא זולמת את התפתחות החיים הדתיים והרוחניים בזמן בית שני, מתחילתו ועד ה"תורה.

יש למצוא סמך לשיטתו של רד"צ הופמן במאמר חז"ל הידוע: "הריני כפרת וי"א ובניו שבתחילה — כשנשתכחה

— זו שהופרעה עם ביטולו של בית הדין הגדול בירושלים (8) — היתה התבלית שאליה נתכונו מסדרי המשנה, אומר ר' דוד צבי ה"פמן ז"ל בפרק התמישי של ספרו. אחדות ההוראה — במבנה הכפול הוראה לימודית בבתי ספר ומדרש וחי ראה מעשית בבתי דין ומשפט.

אחדות התורה פירושה: יציבות מיר לולית ולשונית, נוסח בלוק ומאשר ופי קיים, טופס קברע ועומד לעולם. אלו היו תנאים מוקדמים הכרחיים לעריכת החזי מד שצריך היה להעשות מה שנעשה בי אמת: ספר בר סמכות עליונה לעם העב רי בכל ארצות פזוריו.

לאחר שחרב השלטון המדיני של העם המנוצח הלך יבנה שלטון אחד במקומו — שלטונו של הספר, שכחו הלך הלוך וגדול, הלוך והתפשט מעבר לגבולות של הקיסרות הרומית, הלוך ותקף את כל המקומות אשר בני ישראל נדחו שמה. אחדות התורה היא לאמיתה אחדות הי אומה, שמירת שלמותה, קיום פניה יחיד הניים וקיום עצמאותה הפנימית.

רומא הרשעה ציה עינה בכית הני שיא — זה השריד האחרון והדל לעצמ אית האומית בארץ ישראל, — אולם לא היה לאל ידה לקפח את כחו של הי דבר שלעינה הרעה לא היתה כל שליטה בו: של הספר הגדול, מעשה ידיו של הנשיא האחרון, שעוד היה לי הוד מלכות מעם. כאן התרחש דבר שדומחו לא רי אינו בשום אומה ולשון: יצירת סמכות של ספר שמלאה מקום ממשלה מרכזית ועלתה עליה בתוקף השלטון וההנהגה בהיקף ההשפעה בחוזק כחה לחינוך וי הדרכה, תחת דגלה של ממשלה רוחנית פנימית זו התכונן ישראל לדרכו מלאת החתחיתים, עם כל הסכנות והקרבנות הי כרוכים בה, לדרך הגלות הארוכה.

חתימת המשנה וראי שלא היתה מגי

הדתית-לאומית נוקפת על שמו של הלל הנשיא (7), שהוא ההחיל בה היא הלכה ונמשכה על-ידי ר' עקיבא ותלמידיו ר' מאיר ור' יהושע.

תקופה שלישית: החימת המשנה על- ידי רבי ותלמידיו. חתימה זו אין להבינה כסיום ספר שחיבורו נמשך מאות בשנים עד שהגיע זמן נמירתו. — אלא זאת היי תה עיבוד חדש ומקיף של כל התומר ההלכתי, שהלך והצטבר מאות בשנים. קובצי-הלכות רבים כין שהיו בצורת מי שנייה" ובין שהיו בצורת מדרשי הלכה, גביות עדות מפי בעלי שמועות שמסרו דברים שקבלו מרבותיהם, כל אלה גאסי פו, הוכרדו ורובו בספר אחד. מכל ההי מר המפורד והמפורד נוצר גוש אחד, ספר אחיד שכלל בלשון קצרה ובסגנון מצומי עם כל מה ששגו אבות העולם במשך כי מה דורות: ולא רק ספר סתם, אלא הספר — כהיא הידועה, — ספר שכלל אורו תלק שבתורת משה אשר עד אותו זמן היה מרחף באויר בצורת דברים שבעל- פה והחתימה הו לא היתה מפעל ספרוי תי גדול כלבד, אלא מאורע חברתי מ- מדרגה ראשונה, שפינה את הדרך להת- קוממות-מה של האומה בהתגוננותה לק- ראת סכנת הפיזור והפירוד, שארבה להם לאחר שאבד לה ביסי, קיומה בארצה הי חרבה והשוממה, כאילו ראי רבי והכמי דורו, כי, הניצוץ האחרון לשלטון לאומי הולך וכבה וכאילו הבינו והכירו ש"ידי דוחם" של עריצי רומא היתה מעין זה רור אחרון לפני השקיעה הקרובה.

שמש באה ושמש זיחה, במדה שגברה המצוקה מבחוקי, כל שנרלו איומי ההת- פורדות-הלאומית כן גדלה חזקה הכמיהה לאיחוד לאומי חדש, לביצרון ירוחני אי- תן ומתמיד.

אחדות התורה, אחדות ההוראה

אתר דעת - מכללת הרצוג

נקהלו הנאמנים. למסורת קדומים ולמנ-
הגי אבות כדי לעמוד על נפשם נגד אלה
שרצו לקעקע את כירת הדת הישראלית
ולחטור תחת היסודות שעליהם הושתתה.
ומכיון שניתנה רשות למלחמת מצוה כי-
עד קיום הדת שוב לא הבחינו.

אולם דעתו של ר' יצחק הלוי ז"ל לא
נחה במלחמתו העזה נגד "חכמי אשכנז"
הוא לא נרתע אחר אף מלפגוע בכבודו
של אותו גאון וצדיק מופלא, זקן והוראה
בארצות המערב, אחד מגדולי הדור החי-
סידים והישרים, שמעולם לא נגע בכי-
בודו של אדם לא בדיבור ולא בכתב וי-
מימיו לא הוציא דבר לעו מפיו אפילו
כשהיה מתוכח עם אחרים וסותר את שי-
טותיהם מן היסוד ועד הספחות. וכל די-

כריו הם מדודים ושקולים ונאמרים בי-
ענוה ובפשטות מלאה. את דבריו ר'
דוד צבי הוציא ככילוי ר"י הלוי (9) —
בעילום שם אבל בכונה מפורשת —
בכללם של "הנשענים על קרובמלי" וי-
עושה את עצמו כאילו לא ידע כמה הי-
דש רצייה בחלקה של חקירת המשנה.

אף-על-פי שריה"ל מבטל את דבריו
רצייה ודוחה אותם בקש, כאילו היו די-
ברים של מה-בכך, הרי לאמיתו של די-
בר, היא בעצמו לקח ממנו את עיקרי
שיטתו המחקרית, הלך ככמה מדרכיו וי-
אף השתמש בהרבה מראיותיו, עיקר ה-
מחקר החדש, שנרמז אף בשם ספרו של

רצייה "המשנה הראשונה ומחלוקת ה-
תנאים" — אחז בו ריה"ל בשתי ידיו
ולא הרפה ממנו, מן הדין הראשון ועד
הדין האחרון של כל ספריו. כמעט שאפ-
שר לומר שכל הרברים שנאמרו ונשנו
ונשלשו בספרי ר"י הלוי בכרכים הגדו-
לים של "דורות הראשונים" באריכות
נפרזה ובהרחבה מיגיעת — עד כמה ש-
הם נוגעים בחקירת המשנה — אינם אלא
פירוש לעיקר שיטתו זה — פירוש ארוך

מחה למשוך את הקו האחרון ליצירה הי-
חודנית, ומכל שכן שלא היתה מגמתה
לחטום פיותיהם של תלמידי חכמים הי-
מתנגדים זה עם זה במלחמתה של תורה
ולכלוא את הרוח המחפש בלי-הרף מעי-
שייצירתו, מעולם לא נשתתק קולם של
המתוכחים בשקלא וסריא של הלכה, לא
נגמר המאבק הרוחני בבתי מדרש התו-
רה, ולא פסקו ריבי הדעות ומלחמת הי-
שיטות, מפעלם של חכמי שני התלמודים
יובח כי גם לאחר חתימת המשנה ניתן
מרחב גדול לרוח היוצר והמחשבה המס-
תצרת ומעפילה לא נעצרה במעופה. אבל
נוצר יסוד מדק לכנין הרוח, נסתמנה
הדרך ונקבע הטות.

3) ההטאות על הדעה של ר"צ הופמן
ראיתי לזכות למסור כסקירה מורחבת
קצת את דעותי של ר' דוד צבי הופמן
בשאלת השתלשלות ההלכה מימי אנשי
כנסת הגדולה ועד חתימת המשנה, מפני
שזה יועיל, לט בעיונינו הבאים ככעיות
חקר המשנה. כפי שאמרנו שיטת ר"צ
הופמן אין בה משום חידוש מפתיע, הנה-
חנה היסודית היתה מקופלת בדברי ר'
שרירא גאון באגרתו הנפלאה, ועיקריה
נחפרשו ונתבארו היטב כספרי החכמים
ר' נתמן קרובמל ור' זכריה פרנקל, אלא
שר"צ הופמן חזיקה בראיות וחיבות וי-
גילה פנים חדשות בחקירתה.

נגד השיטה הזאת יצא במלחמת דב-
רים גדולה הרב ר' יצחק הלוי ז"ל, ש'
שפך חידושים וגיזופים על נתמן קרובמל
וזכריה פרנקל, כאילו כפרו ח"ו בכל ה-
תורה כולה כאילו רצו, בכונה ובמחיה,
להפוך את קצת היהדות על-פיה.

מלחמת-קטאות זו, שאין להצדיקה ב'
תחום החקירה והעיון המדעי, יש להס-
כירה אולי כתוצאה מרוח המלחמה ש'
שררה אז בקרב היהדות, באשכנז, שבה

וגדול, מפליא בבקיאורו וחריפותו, אבל לא יותר מפירושו. בכל זאת אי אפשר להסכים לדעתו של פרוץ' תוך אלבק שהתקיף את ר"י הלוי חריפות בספרו הידוע "מחקרים על המשנה" ומדו לו — שלא כשורה — כמדה שמדד הוא לאחרים (10). אין אנו יכולים לקבל את פסק דינו הקשה על ר"י הלוי, "כי בספרו יש מן החודש ומן הטוב, אלא מה שהוא חידוש אינו טוב ומה שהוא טוב אינו חידוש" (11); ולא היא. ודאי יש בספריו — בדרך כלל — מן החדש ומן הטוב גם יחד ואין להכחיש את כחו הגדול בחקירת כמה פרטים חדשניים במשנה וכתלמוד. באוניית מופת לאה הוא חוצא את הים הגדול של שני הנלמדים ושל הספרות ההלכתית וההדרשית ודולה מסימיהם תומר עשיר ו"מגוון, שיש בו כדי להרחיב שערי ההבנה גם בתחום המחקר המסובך של המשנה, — ובחומר זה אף השתמשו בתועלת מ"ר רובה הבאים אחריי — אם בדרך ישרה או בעקיפין, אם בצביונו וצורתו כמו ש"הוא. או בשינוי צורה וגילוי פנים אחרות

בו. אלא שצריך להודות כי הרעיון העיקרי, שהוא הבריה התיכון במחקריו ובי"מסקנותיו של ר"י הלוי ושהוא הקו"ה מתוה לעיוניו בתולדות המשנה, כבר הוי בע בבהירות יתירה והוכח בהוכחות יי"סודיות עליידי רד"צ הופמן. לאחר שהרי גישו בו ועמדו עליו קודם — בלי העמק חקר בענין — גם זכריה פרנקל אייזיק הירש ז"ל (12). כי הרי זהו הרעיון הי"מרכזי של ר"י הלוי: שמשנתנו מכילה בקרבה את המשנה הראשונה. שקרמה זמן רב לחורבן, ושהתנאים הראשונים — ולא רק ר' אליעזר ור' עקיבא אלא אפילו בית שמאי ובית הלל, נחלקו בפירושה ובנידורי פרטי הלכותיה או שנהלקו על הנוסחא הנכונה של משניות קדומות ש"היו מרצים (חילופי שיטות ושמות שינוי לשון וגרסא) (13); ולא עוד אלא אפילו כשלפנינו שמות של תנאים מאוחרים, אינם באמת אלא חוזרים ושונים את ר"ברי הקדמונים (14), או הם חוזרים ומ"חדשים מחלוקת ישנה של ראשוני רא"שונים (15).

הערות

- 1) הספר נכתב ע"י המחבר ברמנית וחורגם לעברית ע"י הרה"צ ד"ר שמואל גריינברג שלי"מא.
- 2) ראה ביחוד פרק שני בספרו, ששם הוא מביא כמה מקומות במשניות, שהשמות ותבניות הלשוניים שבהם, וכן העניינים שמדובר עליהם (כגון צליל הפסח, הכאת ביכורים עלי"י אנשים המלך) מקדים ומוכיחים בעליל שאלה נאמרו ונשנו בזמן הבית.
- 3) כך פירש רד"צ הופמן את דברי תנאן בש"ת הנ"ל, כי מימות משה רבנו ועד הלל הזקן היו שש מאות סורי משנה, כמו שנחנה הקבי"ה למשה מסיני, זמן הלל ואילך נהמפע ונחמסכן העולם וחלשה כבודה של חורה ולא תקנו מהלל ושמאי אלא ששה סורים.
- 4) ראה בפרק ה' של ספרו.
- 5) ראה בספרו הנ"ל סוף פרק א', הערה 3.
- 6) טובה כ' ע"א.
- 7) לא תוזכר כאן שמו של שמאי, כשם שלא הוזכר כאן גם רבי זבמקטו בא ר' חייא תלמידו מפני שר"ל, נחבון לפנות רק אנשים שעלו מכבל, — ועיין, מורי נבוכי הנמך' שער י"ג.

אתר דעת - מכללת הרצוג

- (8) ראה רמב"ם, הלכות ממרים, א', ד'.
- (9) ראה "דורות ראשונים", א/ה, דף 86 ודף 99.
- (10) ראה "מחקרים על המשנה", דף 92, הערה 1.
- (11) שם, דף 97.
- (12) ראה אלבק, "מחקרים על המשנה", עמוד 101, הערה 1.
- (13) ראה טרף ה' של המשנה הראשונה, וכו'.
- (14) בגין מחלוקת ר' עקיבא וחכמים בגדר "שהוהר מקצתה שתיא מחלוקת ביה סמאי ובית הלל"; גדרים כ"ה ע"ב; או שינוי קונה, בבא קמא צ"ד ע"א.
- (15) ראה סוכה ד' ע"ב; יבמות ג"א ע"ב; סנהדרין ד' ע"א; ראה הג"ל דף 57.

הכתב עם הקבלה — כבשר עם הגמשה מה לו לבשר אם רות חיים
אין ברז ומה לו לגוף הכתב בלא נשמת הקבלה.
יעקב צבי מקלבורג

הרב קלמן כהנא

לחקך ביאורי הגר"א לירושלמי ולתוספתא סי' זרעים

פרק ראשון

אין צורך להאריך בהסבר השפעתה של תורת הגאון, רבנו אליהו מוולג'ה, על דרך הלמוד וקביעת ההלכה בדורו ובדורי רות שלאחרייו. ואם כי בעודו בחיים לא רבו הקופצים על תורתו להרפיסה, ומאו נתפרסמו דבריו בספר, הרי אחר ז' ועד עתה נדפסו הגהותיו, ביאוריו וד' דושי' לרוב מקצעות התורה (1). אך רק חלק מחבוריו אלה הועתק מצעם כתב יד קדשו של הגאון ורבים מהם הועתקו מ' כתבי תלמידיו.

רבו הגהותיו של הגאון וגיטאות חד' שות שנידש לספרות התלמודית. תלמידו בעל "פאת השולחן" מעיד עליו, "שחיבר יותר משבעים חבורים", אך הוא מסיף "וכל החבורים חיבר הכל עד היותו אר" בעים שנה ואחר כך לא כתב ולא חיבר כי אם על ידי תלמידיו" (2).

הגישה לדברי הגאון ע"י הבאים אר' הדיו היא כגישה לדברי אחד הראשונים. דבר זה מתברר לכל המעיין בהקדמות לספרי הגר"א ולספרי "תקלין וזדתיך" ו' "פאת השולחן" לר' ישראל משקלאב.

דוגמא לכך יכולה לשמש הגהה במס' סופרים מאת הגר"א וגישה "פאת השולחן" אליה (3). במס' סופרים מ"ז ה"ז נר' שמה המסורה הבאה: "עגאל יניאל וכי גרעון אלישמע השומר (הסופר)". מפרשי מס' סופרים לא מצאו לה פתרון. עד ש' בא הגר"א והביא, לדעתו שיכת המלה "דובר" שבסוף ההלכה הקודמת, הלכה ו'

אשר גם היא הנה קשת הבנה להלכה ו'; וכך יש לקרוא הלכה זו: "דברי ע' יניאל יניאל וכי גרעין אלישמע הסופר". דברים אלה מתיחסים להלכה ה'—' בהן צוינו הפסוקים שכתב"ך שנמצאת בהם המלה "לא" כתיב ו"לר" קרי. בתורה מ' צאנו 3 פסוקים כאלה, ובנ"ך 14. אפנם לפי "מנחת שי" לישעיהו מ"ם ר' יש בעלי מסורה המונים בנ"ך רק 12 פסוקים שכאלה. לדברי הגר"א נמסרת מחלוקת זו בהלכה ז' הנידונה שבמס' סופרים. הי' לכה זו קובעת שאלה הם דברי עניאל ו' יניאל, כלומר שהם בעלי מסורה, או סו' פרים, המונים 14 פסוקים בנ"ך בהם כ' תיב "לא" וקרי "לו" — לעומתם יש ל' גרוע 2 פסוקים לדעת הסופר אלישמע.

הנהגה זו והסבר זה מביא ר' זאב וולף היידנהיים בסוף הוצאותיו של ההומש. אך אין הוא מקבל את הגהת הגר"א ומפרש הלכה זו אחרת. הוא מסתמך על המסורה לדתי א' מ' ליה, בה צוינו ארבעה פ' סוקים בהם מופיע השם יעואל כתיב ו' יעואל קרי (והם דתי א' מ' ליה; שם י"א. מ"ד; שם ב' כ"ו, י"א; שם ל"ה ט'). והוא מגיה כך: "יעואל—יעואל: ר' בבבועין, אלי, שמע, הסופר. ארבע המלים האחרונות מצינו את ארבעת הפסוקים בהם מופיע קרי—כתיב זה; והסבר הלכה זו הוא, שיעואל—יעואל כקרי וכתיב ג' מצא בארבעה חבורים שבהם מופיעות מלים אלה (כדרך המסורה לציין פסוקים ע"פ מלה מסוימת המופיעה בהם). בדרך זו חפרשת גם המלה "השומר" המופיעה

יעיאל ומקומותיהם, בעת שבפיו היו מי דובר על כל הכתובין וימי וקריין וימי. הרב חנוך איגטווי ז"ל, רבה של מינכן, שבעקבותיו הלכנו בתיאור פרשה זו מסכם אותה כדלהלן. בתשביץ א' ע"ב מובא, שהרמב"ם בראותו תשנות הראב"ד אמר: מימי לא נצחני אדם אלא בעל מי לאכה אחת. אדם בעל מלאכה אחת היה גם ר' זאב היידנהיים. ואין כזה משום פחיתת גדולתו של הגר"א. אם מתקבלה הגהת ר"ה במקום הגהתו.

ואכן במחזור ויטרי במס' סופרים פ"ו הל' ו'—ז' (ע, 696) נמצאת הלכה זו ושם גורס בסוף הלכה ו' "וחבירו". ובהלכה ז' נאמר בפירושו: "יעואל וקריין יעיאל" ומזנה הפוסקים שבהם נמצא קרי וכתוב זה. ובה קבלה מהגהת ר"ה את אי" שורה.

הארכנו בהסבר פרשה זו והתכוונו להדגים בה את גישת "פאח השולחן" ל— גירסת רבו. ותגובתו מל תחולק עליו. דוגמא נוספת לגישה להגות הגר"א מוזמנ מאוחר יותר תשמש ההגהה לירוד שלמי דמאי פ"ה הל' במשנה שם אוסר רבי יהודה ללוקח מן הנחתום להפריש מעשרותיו מן הדמאי. מן הנאפה ביום אחד על הנאפה ביום שלפניו. שאני אר מר חסים של אמש היו משל אחד ושל היום היו משל אחר". והמשנה ממשיכה ר"ש אוסר כתורות מעשר ומתיר ב' חלה, הירושלמי מקשה שם, שלפי זה יהיה רבי יהודה אוסר להפריש גם חלה בלוקח מן הנחתום משל היום על של אתמול. ובחלה הרי אין מקום לחשש, כי הרי אצל הנחתום היא נטבלת. הגמרא נותנת לזה תירוץ שונים. הגר"א מוסיף בגירסותיו תירוצו בגמרא והוא: "אמר ר' מתניה בלוקח מן הפלטר היא מתניתה". כלומר, שדברי רבי שמעון נמחקים מ' כאן ושייכים למשנה ד'. הבאה לאחריה

גם הוא על יד המלה "הסופר" בה"י ב' כ"י י"א.

בעל "פאח השולחן" מתנגד בחריפות לדברי ר' זאב היידנהיים ורואה בהם פ" גיעה במורו הגר"א ואלה דבריו בהש" מטה להקדמה שבסוף ספרו הג"ל: "וכן שמתי על א' מחוברי חברי הזמן שהשיג ופער פיו על הגהה נפלאה של רה"ג" ור' מביא הגהת הגר"א ורזו"ה (מבלי להוד כירו בשם). ובעל "פאח השולחן" מקשה על רזו"ה חזא, שבמסכת סופרים מונה אח"כ את הכתובים ו' וקריין י", ומזנה ביניהם גם יעואל—יעיאל, ואין מקום ל— הביא דבר זה שתי פעמים. כמו כן לפי רזו"ה מורה המלה "אלי" לשם "אליצפן" שכדי"י ב' ביט י"ג, ואין זה מתקבל על הדעת. שבעל המסורה חילק את השם א' ליצפן לשניים.

בהמשך הדברים נעמוד עוד על ה' השגחה, אך יש להסביר לרזו"ה גם מלת "דבריו" שבסוף ההלכה הקודמת, שלה מצא הגר"א פתרון בהנחתו. ההסבר נמצא כבר בג'חלת יעקב" למס' סופרים. לדע' זו יש להגיה "דבריו" ל"וחברו". ופירושו, שהקרי וכתוב שצויין קודם לזה ("לא"— "לוי") בה"י א' י"א כ' — הוא גם בפ" סוק חזרו המקביל לו. כלומר: בשמואל ב' כ"ג י"ח, אמנם בעל "ג'חלת יעקב" מר ספק בנכונות הגהת זו. כי לא מצא בסמוך הג"ל בשמואל קרי וכתוב כזה. אך יש לקיים ההגהה כי בספרים כתבי יד שונים נמצא ק"וב זה.

ומה שאמר בעל "פאח השולחן" שד נמצאת בפרק ז' ה"י רשימת המלים בהם הקרי ב' והכתוב בו"ה, ואין כאן מקומה של מסורה זו, מכיון ששם נמצא גם יעו" אל—יעיאל, אין זה מדוייק, כי ברשימה זו נמצא יעואל—יעיאל רק לגירסת הגר"א ולא לפי הגירסא שלנו. ועוד אף אם היה כן, הרי כאן מדובר רק על יעואל—

בהקדמה לפאת השולחן (ע. 6) אומר עליו ר' ישראל משקלוב: "ורבנו הקדוש החסיד ז"ל היה מרגיביתא דלית לה סימא כאחד מדורות הראשונים, כאשר תדעו תדעו הקדושה מעינה עליו". וכן בהקדמה ל: "תקלין חתיתין" נאמר על הגאון, כי היו "ידיו רב לו בעומק שכלו, עמוק, עמוק מי ידענו; למשקל ולמטרי בשמעתא, לאסוקי אליבא דהלכתא, כאחד מן הג"אונים הראשונים, אשר היו בכמה דורות לפניו" (5). וחלק ניכר מההקדמות ל"תקלין חתיתין" ו"פאת השולחן" אין מי שרתן אלא להזכיר, שאין כל מקום לסי' תורה או להקשות בדברי רבנו הגאון וצ"ל: והנה גישה שכזו מחייבת — מחייבת בדיקה וחקירה אחרי דברים המיוחסים לגאון אם באמת מפיו יצאו, כבר הזכרנו לעיל שחבוריו אחרי מלאת לו ארבעים שנה לא על ידו בכתבו, אלא מפיו עיי' תלמידיו, אך יתר על כך, הגאון נפטר כיום י"ח תשרי תקצ"ח, והנה ביום י"ט בכסלו תקצ"ח, כלומר חרשים אחרי פי' סירתו, כרוז יצא מאבות בתי דיני דיקק ווילנא יע"א, על האנשים שלא שמשו כל צרכן ונטלו לעצמן לקבוע הלכה בשם אדמו"ר רבן של כל בני הגולה הגאון ה' אמתי החסיד המנות המפורסם מ' אליהו זלה"ה, שלא ירדו לסוף דעתו ומלאו לבם לכתוב שמועתן ולקבוע בדפוס" (6).

בכרוז זה נאמר: "באשר שנמצאו איי זה אנשים אומרים דינים והנהגות ופי' רשעי תורה בשם מו"ר... הגאון... וידעו ומפורסם, שלא יצא מפה קדוש הגאון הנ"ל דבר שאינו מתוקן ח"ו, כאשר המה בכתובי, חבוריו בנגלה ובנסתר, הבל על קו האמת, ויש לחוש מן יוקבעו הדברים שאומרים בשמו להלכה, וגם יודפס בד' פוס... ולהסיר המכשלה הזאת, בכך יצא מאת שני כתות וייניב, שהא' השמשים דיקק יצאו יכריזו בכל בתי כנסיות ובי"

העוסקת בלוקח מן הפלטר; ובלוקח מן הנחתים הן רבי יהודה, הן רבי שמעון מודים, שמתר להפריש, תלה משל היום על של אחמול (עיי' גם "שנות אליהו" כאן).

הנה גירסא זו מובאת בחזון איש דמאי סי' י"ב סי' ס"ג, והיא מפרשה ו' מסבירה מבלי להביא התירוץ האחר ב' גמרא, אשר עליו מתבסס הרע"ב בפירו' שו"א ומוסיף בעל החו"א "ולא נתגלה מ' קוד גירסא זו שממנו דלה רבנו מים עמו-קים אלה" (4).

גישה זו לתורתו של הגאון באה לידי ביטוי לא רק בדברי תלמידיו עליו, אלא גם שאר בני דורו גילו גישה כזו. אפ"י נית לכך היא הערת ר' אלעזר מינץ בעל "שמן דוקח", בספרו "שערי חכמה" — ש"ב שמעתא" (נדפס פראג תקס"ו, כ' לומר לפני מלאת עשר שנים לפטירת הג"א) מביא הנ"ל (שער י"א אות ל"ו) הסבר בשם הגר"א "דהא דאמרינן בריש ביצה הכי קאמר ואפר כירה כו', דאין כונת הש"ס לומר דהשין משמש במקום וא"ו, אלא דהכי פירושא דמתניתין, ושויין, שאם: שחם; שיחפור בדקר, וגם שויין ב' זה שאמר כירה מוכן, והא דתני שאפר כירה במשך על תיבת ושויין, ושפיר ק' אמר הש"ס הכי קאמר: אפ"ל כירה, כ"ד מ' דגם בזה שוויין, והנה הדהמ"ח בעל "שמן דוקח" מקשה על פירושו זה מתוס' דה' מצינו אפר חליין פ"ח: לפי' נסתר פירושו של הגאון וצ"ל, אך הוא מסתפק בקבוע אין לתמוה בוה על הגאון המוכר הק הות, באשר שרואה אני דרכיו בחבורי ריו הנפלאים, שהא' בהר' לעצמו דרך, אשר ה' ישר בעיניו בדברי המשנה ו' הגמ' אף אם הראשונים ז"ל לא פירשו כו'".

אין תימה על כך שכתב עליו תלמידו הרב ישראל משקלוב כדלהלן.

אתר דעת - מכללת הרצוג

לחקר ביאורי הגרי"א

21

הובא לדפוס רק כשנתיים אחרי פטירת הגאון (10) «ביגיעות התנא דבי נשיאה הרב... מ' משה נ"י» (11), וכן התבוד על ירושלמי מספר זרעים «אינם מכתב ר' לשון רבנו הגדול נייע ונתחברו ונסדרו על פי תלמידיו ששמעו מפיו... והחיבור של המשניות גיב סידרו-תלמידיו בחייו ועל פיו וכבר היה למראה עין הנבחר מבי דינא רבא דק"ק וזילנא יע"א לשום עיניו עליו ולסדר כראוי לו» כעדות תלמידי הגדול של הגרי"א רבי חיים מור לחי' זצ"ל (12).

בני הגאון כתבו על מהדורא זו (13) גם פירושו על משניות זרעים נדפס ע"י גיסנו הרב החריף מוה"ח משה מפנינסק, גם הוא לא יצא ידי חובת הביאור במ"קומות שצריך לתארך, כפי שנחננו לו בכתב, ורצוננו היה להדפיס בווי' על נייר יפה... והר"ש מצד א' כדי שיבינו הכל כוונתו להרץ את הלחץ, אשר נפצא במשניות ירושלמי לפי פירושו. והוא ביטל רצוננו והדפיס בק"ק לבובי. ותלמידו ר' ישראל שקלוב התלונן על טעויות שנפלו בספר זה הן טעויות דפוס (מה"ש סי' ט' ס"ק ז': וסי'ס נדפס בפי' משניות שלר' (14), הן העדר ביאור (שם סי' י' ס"ק כ"ד: ורה"ג בפי' המשניות כ' ז"ל... והבזבז תלמידו לא ביאר יפה, ושם סי' ט"ז ס"ק כ"ז: ובפי' המשניות של רה"ג נדפס בטעות חילוק דלא לנו ותלמיד טועה הכניסה מפי' הר"ש וה' רע"ב» (15). ור' ישראל משקלוב מניע לידי כך שהנו כותב (בסוף ההקדמה ל' «תקלין חדתי'»): «הנה היה במחשבתי לעשות לוח הטעות על החבור הקדוש שנות אלינו, אשר המביא לבית הדפוס העלה קמשונים כסה מפני חרולים בשי' נושים וטעויות וחסרונות בסנהיות היר"ש שלמי ונגעו בכבוד רבינו הקדוש. אך הזמן לא הספיק...».

כל בחי מדרשות דקהלתנו יצ"ו, שלא יספיק ולא יאמין שום אדם לדברי האומר כשם הגאון החסיד וצוק"ל בע"פ, או יי' ב"א נחם שהתעק בכ"י הגאון הנ"ל, אי' ה' דינים והנהגות, ופירושי תורה, עד שיתברר בכירור גמור, שהם מכתבי הר' גאון הנ"ל, שבכתב ידו ממש, ויקיים הכתב ע"פ בדי' דק"ק יצ"ו, בצירוף סורי הוראות דק"ק יצ"ו, ופשיטא שלא להעלות שום דבר בדפוס ע"ש הגאון עד שיתברר כנ"ל, וכל מי שידפיס איוה דבר בלי בירור כנ"ל הורע חוקתו, ולא להאמין בו, שהם דבר הגאון הנ"ל...

כרוז זה דאי הועיל לרסן הפצת ש' טעות וחורות וחידושים בשם הגאון, אך לא היתה תועלתו שלמה, ולא היתה אף אפשרות לכך (7).

מת' נדפסו דברים מכ"י הגאון ונפלו כהפ' שבושים בעקבות טעויות דפוס, אך גם בגלל פתרון בלתי נכון של הגהותיו. מפיד ה.תקלין חדתי'» בהקדמה, «כי הג' תמידי גרשמים בקצרה מאד מאד, לפע' סוף בחילוף תיבה אחת או מחק אחד ואצלו נקטה אחת... כי לא רשמם אלא לעצמו (8), והנה מתלונן ר' ישראל, שה' הגהות לשי' של הגאון, במסרו לע"ה ולגוי מדפיס, הגהות היקרות עליכם אני קורא כל איכה יועם... ידי זרים שלטו בהם הוי לאבני אופל... תשך משחור ת' ארם לא ניכרו בחוצות, כי נתערבו כ' גיים והסיפו וגרעו», ובהמשך דבריו מביא דוגמא אחת מהגהות הגאון מכ"י קדשו לריש מס' פאה מיג, הא"ך לא הו' כנה כראוי: וכן מביא טעות דפוס בקשר להגהות הגרי"א לשי' (9), ועיין גם ב' «עילת קיר», אות א'-ד'.

אך לא די בכך, הנהותיו של הגרי"א ביאוריו נדפסו גם מדברי תלמידיו או תלמידי תלמידיו ומעתקים רבים, עצם ספר, שנות אליהו' לסדר זרעים, אשר

בגתן דמר שמואל, וכותב עליו: שתל-מידי הגאון סעו ושכחו מה שאמר להם הגאון.

חקירה מיוחדת טעון חיבורו של הרב גר"א לירושלמי. לחלק מסכנות סדר זרי"ע עם נמצאות שתי נוסחאות של חיבור זה (כמוסבר בהערה 1). מעיד לנו הגר"ח (בהקדמתו הבי"ל): «אמנם החיבור שעל הירושלמי היה ביד רבינו הגדול ג"ע, שהמסדרו כיוון יפה לדעתו. וגם כעניינו ראינו כי טוב ויפה סדרו. ונראה שי כוונתו היא ליסוד של הטחט הנקרא כ"י א'. כי הגר"ח מביא ב"שנות אליה" לפאה פ"ו מ"ז את פירוש הירושלמי להגר"א. ובפי התבאה שלו מצאנו בכ"י א' ואינו כן בכ"י ב' (עין ירוש. פאה פ"ו ת"ח). וכן המובא ב"שנות אליהו" לדמאי פ"ב מ"א מביאור הגר"א על הירושלמי נמצא בבאיור הגר"א לירושלמי פ"ב מ"א ב"י א' (ויש שם שינוי קטן שבשנויא כתוב. איזה השמיש שלא כדרך אכילה" ובביאור שבירוש. כתוב: איזו תשמיש שלא לאכילה" ובכ"י ב' לא נמצא הלשון הזה. אף שמפרש ג"כ כתובין דברים אלו. וכן מתאים פירוש הירושלמי לדמאי פ"ב הי"ד וה"ה בכ"י א' (ואינו כן בכ"י ב') למה שמובא ב"שנות אליהו" בדמאי פ"ב מ"ה מפירוש הירושלמי להגאון. לעומת זאת מסדר הנוסחא שבכ"י ב' השתמש ב"שנות אליהו" והביא ממנו נבואות מ" פורשות בשמו. (עין שביעית פ"א ה"ה ופ"ג ופ"ו ת"א). אך יש גם שינוי גידס"א אות בין כ"י א' ו"כ"י ב' ובין המובא בשם הגאון ב"פאת השולחן" וכן כ"י הגאון ב"י ברידב"ז מכ"י"ק של הגאון (22). וכן יש שינויים בין חיבורי לירושלמי ובין ביה אורי הגר"א לשנו"ע (23).

והנה כל אלה לא נעלמו מתלמידי הגר"א. ובהקדמה לפאת השולחן" (ע. 8-9) מסביר, שהגאון כתב. חיבוריו ל-

וכן ר' דוב כעריש אשכנזי בעל "ש" ערי ירושלמי", אשר עסק הרבה בפירו"ו שיו של הגר"א לירושלמי - עיין הערה 1 ולהלן פרק שני - מביא בשערי ירושלמי (דף י"ה) בדבריו לפאה פ"ה מ"ב: ועי"ש תוס' (גיטין ד' ל"א) ד"ה נוטלת מאומד. ומדברי הגר"א ז"ל ב"שנות אליהו" נראה שביוון לזה, רק, שהשומע שמע וסעה בדבריו. דבאמת לא בא לדחות דברי הרב ירושלמי, רק שאמר לענין חיקון הגדיש אחי"ב (16).

בן העיריג תו"מ הגאון רבי ברוך קוני שטט שליט"א על הרידב"ז בתרומות פ"א ה"ה ד"ה תמן תנינן, שמביא גירסת הרב גר"א ב"שנות אליהו", אשר משמע ש"הגר"א הכריע מדעתו בין אמוראים ש"כ אחד מהם משמע במתניתין, וזה אי אפי" טד לאמר", וע"כ הוא מברך את הגירסא שמצא בכ"י"ק של הגאון לירושלמי ודוחה הגירסא שב"שנות אליהו" (17) וכן בר"בית הרידב"ז" להלכות שביעית סי' ג' (דף ל"ב) נאמר: ואף שבשנויא ז"ל כתב... הוא כלא דיוק כתבו תלמידי הגר"א ז"ל, כי לא נתתי בזה הענין השייך לה' משנה הזה, וידוע שהגר"א ז"ל לא כתב בכ"י הק' הס' שנות אליהו".

...וכל זה אחר שהוגה הפ"י ע"י הגאון רבנו חיים והדברים הוצעו בעת ההדפסה לפני חכמי לבוב, ומהם ר' אליעזר לנדא (בעל "זר המלך") ור' יצחק פרגל (18).

ואף על עצם חידושי יצאו עוררים אם יצאו מפיה. בסוף ספר "שנות אליהו" מודפסים ע"י חתנו לקוסים וביניהם (דף ג"ז) הסבר בשם הגאון על רש"י בפ' תזריע, ובעל הכתב והקבלה" שידיו רב לו בדברי הגאון (19) כותב (ויקרא י"ג ג'): "ולא אאמין כי מפי רבנו הגדול יצאו דברים אלה", וכן בס' "כגרי ישע" (בא"ע שאלה א' סי' ב"ג) (20) מביא מ"ש בר" לקוסים (21) פ"י על ירוש. כתובות מ-

אתר דעת - מכללת הרצוג

לחקר ביאורי הגר"א

29

ממנו פירוש על סדר טהרות, כי כל שיטה ופירוש שחודש בטהרות לא החליטה עד שידע הפנים לפי הסוד" (25). וכדאי לציין, הגהות הגר"א לשי"ע סודרו לפי רבני המהדירים מקונטרסים שונים. הי אחד כלל הגהות לשי"ע, והשני, והם ה"לקוטסים", לוקטו מתוך קונטרסים, אשר כללו בין השאר גם הגהות לשי"ע. ולדברי המהדירים היו שש שנים בין כתיבת ההגהות לשי"ע והקונטרסים שממנו נתחכרו ה"לקוטסים", אך לא מצאנו סתירה בין ה"לקוטסים" ובין החבור לשי"ע. וגם זו כעין ראיה שאין להניח שינוי דעתו של הגאון במקרים כה רבים.

דרך מיוחדת להסביר שינויים אלה נתר לו הרב שלמה גורן (26). גם הוא אינו מטעים לדעתה, שיש כאן מהדורות בדברי הגר"א, ונמוקיו עמו. אך לדעתו הקפיד הגר"א יותר בגירסתו לירושלמי מי שחידש בביאורו לשי"ע ובחד לו יד תפשית יותר לגרוס גירסות חדשות כ"י ירושלמי עצמו שלא בקשר לשי"ע. לנו נדמה שקשה להבדיל בין שניהם. כל תורתו של הגר"א היתה "לאסוקי שמעתתא אאליבא דהלכתא". ובמיוחד כשהמורכב ב"גירסאות חדשות קשה להגות שחידש ג"ר וסא כשלא ראה הכרח בה, וכשלא היה מוכן להסיק ממנה מסקנא גם להלכה. ו" גם אין הפרדה זו שמציע הרב גורן מס' פיקה להסביר את כל ההבדלים, ויש ש"ההגה נזכרה דווקא בחבור לשי"ע ובחבורו על הירושלמי לא נזכרה, וכפי ש" ציין כבר הר"ש גורן, נזקק לדוגמא את ההגה הראשונה שבמס' פאה הנמצאת בבית הגר"א ליור"ד סי' רצ"ה ס"ק ה' ו" נמצאת בה גם הגהה בביאורו לירושלמי. בפאה פ"א הי"ד נאמר: תני: זרעין זרעים וזרעי אילן כאחד והזרע מן החר" צנים לוקה ארבעים. אמר ר"י: כתיב "לא תורע כרמך בלאים" — עיקר כוונתו לא

שרע שנדפסו מכ"י עצמו לפני היותו בן ארבעים שנה, ואח"כ שינה דעתו בפ"י רש"י לירושלמי ולמשנה, ומביא שם מ"ספר דוגמאות לכך.

אמנם קצת קשה לקבל דברים אלה נזכרו לכל ההבדלים. ראשית, מצאנו הלופי הגהות של הגר"א, לא רק בין ה"שי"ע וחבוריו למשנה וירושלמי, אלא כ"אמור גם כמה שסטרו לנו בהגהותיו ל"ירושלמי עצמו יש סתירות ביניהם. ו" שנית אין זה מתקבל על הדעת לעומת מה שכתבו תלמידיו על גודל התעמקות הגאון בהגהותיו, ואלה דברי התקלין ח"דתיך בהקדמה: "העידו כל תלמידיו, ו" גאון וגדולי זמננו, כי לא מלאו לבו ל"חדש איוה שיטה חדשה נגד הראשונים, או להגיה איוה הגהה חדשה, כי אם אחר אשר עמד בדבר אשר נתקשה בו כמה ימים וכמה לילות בגודל יגיעה ורב ה"פלא... ואחר אשר האיר ה' עיניו למצוא דרך סלולה עפ"י שיטה חדשה או הגהה, עוד לא התברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי, כי אם אחר רוב הפשפוש ומשמוש ו" שקול דעתו הרחבה מני ים, ובחיפוש אחר חיפוש כשני התלמודים, ובכל דברי ה"תנאים האמוראים, אשר היו סדורים ל"נגד עיניו, אי אולה שיטתה או הגהתה, אליבאיהו בדרך סלולה וכבושה, בלי ל"נות אילו כמלא נימה... כאשר שמעתי מפי קדשו של תלמידו המובהק הגאון האמיתי מוה"ר חיים נ"י הנ"ל, אשר קבל מתורו ושמע מפה קודש הקדשים, ני כל שיטה או הגהה (שקידש) [שזירש] בגולה לא קבעה עד אשר עלתה ארוכה על פי אותה הגהה או שיטה ללא פחות מ"ז עד עשרים סוגיות בכל דברי ד"תנים והאמוראים הנמצאים אתנ"י, וכן הוא מוס"ף, "כאשר שמעתי מאת הרב... מתנ"י מענדל נ"י בהרב מריה ב"ב ר"ל (24) ששמע מפ"י הקדוש, בעת קבל

עומת הגירסא בירושלמי עצמו הנותנת מקום למלקות גם בורעים אחרים עם ה' חרצנים. הגר"א "הענין" בזה יותר בתי-קונו שבשו"ע מאשר בתקונו שבירושלמי-מי. בקשר לתיקון השני הנמצא רק בה' נזות לירושלמי ולא בשו"ע, הרי לפי המוגה בירושלמי אין כל נפקותא לחלי' כה, כי הלמוד ש"שדך" מרבה אף אילי-נות לפיאה נזכר גם קודם לכן. לעומת זאת, הרי לפי הגירסא שלנו וכן לפי גירסת הירושלמי נזכר כאן הלמוד שאף בורעי אילן יש דין הכשר לסומאה – למוד שלא נזכר כלל לפי ההנהגה של ה' גאון לירושלמי עצמו.

אם לפי שיטתו של הרב גורן, הרי היינו מחזיקים להיפוכם של דברים. כלומר לכך, שהגירסאות שבשו"ע תהינה "מתו"נות יותר" ותבואנה לפי המוגה בהגהות לירושלמי, ובגהות לירושלמי תהיה "ה' עזה" יתרה ויובאן הדברים לפי שמוגה בשו"ע.

ואולי אפשר להבדיל בין גירסאות שקבע הגאון בספר לאלה, אשר לא קבע בספר, אף כי העובדא שמכיר הגר"ח מולוויץ, שהחיבור על הירושלמי היה ביד הגאון, סותרת במדת מה גם הסבר זה. ויש גם מקום לאמר שחלק מהסתירות שבגירסאות הגר"א השונות יש לוקוף על כד, שבמקום אחד הביא גירסא המסבירה שיטת ראשון אחד ובמקום אחר גרס כפי שיטת ראשון אחר, ואם נתחשב בכך, ש"פירושו של הגר"א השונים – מלבד לשו"ע – נאספו ע"י תלמידיו ממה ששמעו מדבריו, הרי אין תימא שכן קרה, ובהסבר זה נראה שיש לקבל את דבריו של הרב גורן, שהוכרנו לעיל, בביאורי הגאון לשו"ע מובאת הגירסא כירושלמי לא לפי שיטה זו או אחרת האפשרית; אלא לפי ההלכה שמצא הגר"א לנכון לקבוע; לעומת ביאוריו לירושלמי, וב'

תורע כלאים. אמר ר' יודן פדוקיא בעאי קומי ר' יוסי; תמן אמרין זרעי אילן ק' רויין ורעים, וכא את אמר זרעי אילן אינן קרויין זרעין, אמר ליה: תמן מיצט' דב' תוב, שאין זרע בני אדם להיות קרוין אוחם ורעים. ברם הכא ריבה הכתוב, על כל זרע וזרע אשר יורעי'.

נמרא זו מובאת בביהגרי"א ליו"ד. בי מקום שציינו. השינוי היחיד, שבין הגר"ח סח המובא ובין נוסחת הגר"א הוא בב-רייתא, ולשונה הוא: "תני זרעין זרעים וזרעי אילן כאחת, ובזרע חרצנים עם החטים לוקה ארבעים". תיקון זה הוא ע"פ התוספתא כלאים פ"א ה"י. בסוף ההבאה מוסיף הגר"א: ר"ל לענין הכשר. לפי זה מפרש הוא את האיבעיא של ר' יודן ק' פדוקיא כפירושו של "פני משה", והש-אלה היא, למה בנוגע להכשר זרעים נת-רבו גם זרעי אילן, לעומת זאת בקשר לפסוק, לא תורע כרמך כלאים" אין זר-עי אילן כלאים בכרם, והתשובה היא, כי בהכשר זרעים יש ריבוי.

לעומת זאת כהגהות הגר"א לירושל-מי נשנית הברייתא, והזורע עם חרצ-נים לוקה ארבעים" ולא נזכרו חטים, ו-כפי מה שמחבר' מהגהות הגר"א ומבי-אודיו כ"י א' וכן מהמובא מהגר"א בריד-ביז מוחק הגר"א את המלים האחרונות, על כל זרע זרוע אשר יורעי, ומפרש שהאיבעיא היא על ההבדל שבין הפסוק המובא לפני זה, ובקצרכת את קציר אר-צכם לא תבלה פאת שדך לקצור" מרבה הוא מהכתוב "שדך", גם אילנות לחיוב פיאה לעומת זאת בכלאי כרם אינם כלו-יום האילנות.

מה הנפקותא בין שתי הגירסאות? ל-פי מה שגורס הגאון בשו"ע מוכיר הירו-שלמי מלקות ארבעים רק בזרע חטים עם החרצנים ולא במינים אחרים – ל-

אתר דעת - מכללת הרצוג

לחקר ביאורי הגר"א

31

טות מדבר השו"ע, ואם נמצאים מקומות מספר שהניח מלחלוק, יש באלו מקומות טעם, או משום שאין הכרח מוכרע כל כך, או שאין הנידון אלא בהודור מצוה ולא בעיקר הלכה, סוף דבר לפי מנהגו של הגר"א, לא יתכן שיכוון לחלוק על השו"ע ויבחר תחת לשונו ויכתוב כלשון כמראה מקור הלכה ויכוין לחלוק אלא היה מפרש כוונתו ז"ל בגלוי...".

דבריו של החכם לוי גינצבורג כי "פירושים וחיידושים לירושלמי" ח"ר ע" קכ"ז (אשר הבאתי איתם כמאמרי בה"ט ע"ז ב' ע. 64 הערה 8), שמדגיג את אכסנטיות דברי הגר"א בפירושו לשו"ע מול הדברים שהובאו בשאר ספרים מת"אשרים בזה ע"י בעל החזון איש, ור' דיעה זו המבכרת את הגר"א לשו"ע על הגר"א לירושלמי ולמשנה מוגדת לדעת "פאת השולחן המובאת לעיל, שביאורו לשו"ע הם קודמים לביאורו האחרים ור' אלה האחרים מכינים את דעתו הסופית, ששינה דעתו הקודמת בעת כתיבת בי"אורו לשו"ע.

וכנוגע לאמור שביאורי הגר"א לשו"ע נדפסו מכ"י קדשו ממש, כדאי להעיר על המובא בהסכמת הגאון ר' חיים מוולוז'ין לספר "מעשה רב" אשר בו הוא כותב כקשר למובא שם, שיש לקרוא ושבחין (ח"ת) בסגול וכיריד אחריה — לשון ר"י (ב"ם); אמת כן הדפיס הרב החסיד מו"ה ר"מ מקנייל נ"י בביאור השו"ע אבל השומעים שמעו וטעו, ואני דקדקתי ב"שמעו מפה: קדוש שאמר ושבתך בלא יו"ד ובחסף פחת, והכי משמע לישנא דאמריגן לא ימוש לשון לחיד"ה הרי שגב בשו"ע נחוסף מתלמידיו ממה ששמעו, אך זה כנראה רק בדברים מועטים.

נחזור לעניינינו, איך שלא יהיה החסדר, נדמה לי ש"חלק מהסתירות שבגירסאות יש לוקוח

שנות אליהו" שיכולים הם לבוא להסביר לנו שיטה זו או אחרת בראשון.

וכדאי לציין כאן, שגאון עוננו בעל החזון איש זצ"ל חושב שכמקום שיש סתירה בין דברי הגר"א לשו"ע ובין ד"בריו בפירושו לירושלמי עלינו לסמוך על דבריו בביאורי הגר"א לשו"ע. הדבר רים באים לידי ביטוי חזק בקשר לנש"נה בעילה פ"א מ"ה, לפי גירסתנו שם וקנה שהבריכה שנה אחר שנה ונפסקה מנה משעה שנפסקה שנות ערלה של הבריכה שנפסקה, והנה בשנות אליהו בפירוש הארוך גורס "מנה מ"שעה שנברכה", וכן מגיה בביאורו לירושלמי, וכן מוכח מהפירוש הקצר של הר' גר"א למשנה, בעל השו"ע ביו"ד סי' רצ"ד סעיף ט"ז ת"מ, שמונה משעה שנפסקה כגודס דירן, והגר"א לא ציין לזה ולא כלום, והנה בחזו"א ערלה סי' ב' ס"ק ה' נאמר: "וכן [כלומר: משעה שנפסקה] ת"מ בשו"ע סי' רצ"ד ס"ז והגר"א ז"ל שתק ל"י ודברי הגר"א בביאורו הן עיקר שנת בתי הגר"א ז"ל."

דא"כ אנו, שלדעת החזו"א יש לנו ללמוד אף משתיקתו של הגר"א לשו"ע ולבכר הגירסא המתבררת מהשתיקה על הגירסא שנמסרה בפירוש ע"י תלמידיו בספרים שחיברו בשם הגר"א, וגישה זו נובעת גם מהסתרת דרכו של הגר"א ב"פירושו לשו"ע, אשר הסכים בעל החזו"א אחר מכתביו שנתפרסמו בצדקת הר' צדיק (ירושלים תשי"ד) ושם נאמר לענין זה בע, קל"ז כדלהלן:

"הגר"א ז"ל בכהגר"א אינו מסתפק בביאור מקורו של השו"ע אלא נבנס ת"מיד לקבוע מסמרות בהכרעת ההלכה ור' מגלה תמיד דעתו ז"ל במקום שנוטה מדברי השו"ע ודבריו ז"ל המיד במלול ברור בלבהת אש... ומעולם לא עבר ב"שתיקה אם נחתה דעתו ז"ל להלכה לג"

„לא דר״ז צריך כ״כ... כן גי' הגר"א ב' כ"ק". ואין הרידב"ז מציין כלל. שיש להגר"א גירסא זו כפסקא זו המבואר ב' דמאי. וכן „בהגהות הגר"א עפ"י הע' תקות הרד"ל". שהועתקו מהמקור שהיה אח"כ בידי הרידב"ז (עיין להלן פרק שני). מובאה הגה זו רק בפסקא שבמס' חלה ואינה מובאה כלל באותה פסקא שבמס' דמאי.

כבר אמרנו, שהגר"א ציין גירסותיו בירושלמי זרעים דפוס אמסטרדם. ובי הוצאה זו נדפס בסופ"ד חלה „ר"ז כסד כל כך". כלומר חסרה המלה „לא". חזק תיקן הגר"א וכתב „לא ר"ז צריך" ופי' רש הגה זו הוא, שבחלה צ"ל „לא ר"ז". וכדמאי לא ציין כלום וע"כ לא טובאת הגה זו בירדב"ז לרסאי. אמנם אח"כ הע' תיקו התלמידים את ההגה מתלה גם לי דמאי וכך נוצרה הגירסא המחודשת „לא ר"ז צריך".

פיסקא זו מהירושלמי מביא הגר"א בחז"מ שני"ט ס"ק ב' ושם היא מובאת „לא ר"ז כשר כל כך". כמו שכתוב בס' פרים שלנו ואיננו מגיה בה כלום.

זוגמא זו (שלכאורה בל המקורות מו' רים שהבאנו מגיה כפי שנמסר על ידיהם — פה"ש הגהות הגר"א, וכאורזי הגר"א כ"י א' למס' דמאי הרידב"ז, הגהות הגר"א לפי העתקת הרד"ל וביאורזי הגר"א למס' חלה ולמרות הכל יש להניח שהיה נאמן אי הכנה, ואין מקום להגיה גירסא חדשה) לא ללמד על עצמה יצאה, ועל מיה עלי' בו להתייחס גם לנמסר בשם הגר"א ב' מקומות אחרים.

ב„חזון איש" שביעית סי' ד' טעתיק אחר ס"ק ל"א את הנדפס בשמו בחוברת „תורת הארץ". הריון הוא שם בשאלת חיוב פאה בפירות הדד. הרוצים לחייב הסתמכו בין השאר על דברי הגר"א ל' לירוש' פאה פ"ג הא' חיוב פאה הוא רק

על חשבונו פיענוח בלתי נכון של ההגהות וכן חלקם בא מהוספות שונות מפי תל' מידים לדבריו.

זוגמא לפיענוח בלתי נכון הובאה כ' בר לעיל מדבריו של „פאת השולחן" על הגהות הגר"א לר"ש פאה פ"א מ"ג. וכן הבאנו לעיל (ע' 28) דוגמאות שונות מדכרי פה"ש וספרים אחרים על ייחוס דברים להגר"א ע"י תלמידיו, אשר לא ממנו הם, ובמיוחד נציין דברי פה"ש (סי' ט"ו ס"ק כ"ו) כו הוא אומר, שב' „שטת אליהו" לדמאי פ"ג ס"א הוכנסו דברי הר"ש והרע"ב ע"י תלמיד טועה. זוגמא לפיענוח מוטעה בהגהות ה'

גאון תשמש גם ה„הגהה" הכאה: ביר"ז שלמי דמאי פ"ג ה"ב מסופר שכשעבר אחד ומשא עצים על גבו בקש ר' זעירא מר' חגי, שיכיא קיסם אחד מהמשא של זה לחצוצו כו שיניו, ואח"כ חזר בו ואמר שלא יביא לו כלום. בי אם כל אחד יעשה כן ילך המשא של זה, ומוסיפה הגמרא „לא ר"ז כשר כל כך, אלא וכו'". כפה"ש סי' י"ז ס"ק ב"א מביא שגירסת הגר"א היא „לא ר"ז צריך כל כך" (כמקום „כ"י שר").

וכן כהגהות הגר"א לירושלמי נאמר „לא ר"ז צריך כל כך — בצ"ל, ומחוק תיבת כשר". וכן בביאורזי הגר"א — כ"י א' נאמר: „ה"ג לא ר"ז צריך כ"כ א' לא כו". וכן ב„שערי ירושלמי" מציין בהגהה (של הגר"א): „צ"ל לא ר"ז צריך כל כך וכו'". ועיין ב„גלוני הש"ס" לר' יוסף ענגיל (וינא הרפ"ד) וב„חזון איש" דמאי סי' ד' ס"ק ה', שמתקשים בהכנת הגה זו, והחזיקו בזה: „ואינו מובן, ו' אולי צ"ל צדיק כ"כ, והחליף הגר"א תי' כת כשר בתיבת צדיק.

אך האמת יורה דרכו, כי גמרא זו נשנית גם כחלה ספ"ד, והרודב"ז (ד"ה „תני ר"ח גזרו עליהן") מציין כחלה שם

כא הירושלמי הג"ל ונדפס „אין צריך“ כמובן, שאין אסמכתא זו מספיקה לתגיה ספרים, אבל לא די בכך. „אין צריך“ כתוב רק במהדורות מאוחרות של „שנות אליהו“. במהדורא ראשונה (לעמבערג ת"קניס) כתוב בראשי תבות „א.צ.י. וכש" המדפיסים המאוחרים פיענחו ר"ת אלה כתבו „אין צריך“, במקום „אינו צריך“, כפי שהוא בספרים שלנו, ועל יסוד זה העשירו אותנו הסהדירים של מסי' שבי-צית הג"ל בהגהה נוספת של הגר"א – ותלו בו בוקי סריקי.

הגהה מחודשת נוספת יש לראות ב"פ"כ ה"ה דשביעית, במשנה נאמר: „ה' אורו והדוחן והפרגין והשומשמיני השש" רישו לפני ר"ה מתעשרין לשעבר“. כג"מרא נאמר לזה: „בפירות הלכו אתר שי ליש, ובאורו אתר השרשה, ובירק בשעת לקיטתו עישורו“, והנה בירושלמי המה"דורא הג"ל כתוב: „...ובאורו כו' אחד השרשה...“ וצוין שהגירסא הישנה אין בה המלה „כו"י“, המגיה התכוון לאמה, שהגאון רצה להוסיף, שלא רק באורה אלא ככל המינים שהזכירה המשנה הולי' כים אחר השרשה, אבל קשה שוב להא' מין שהגאון הגיה הגהה שכמו, כי מדרך הגמרא לצין דיגו של אחד המינים וב"דור שהוא הדין לחבריו.

המעצין בפירושי הגאון לירושלמי ש" בסוף דפוס ווילנא יראה שבהגהות נאמר: „בפירות הלכו אחר השליש ובאורו בו כצ"ל“. לעומת זאת כביאורי הגר"א בי' א' איתא: „ה"ג בפירות הילכו אחר שלישי ובאורו אחר השרשה כו"י“. כ"פאת השול" ח"י סי' י"ג סי' י"ד מובא הירושלמי כמו כנוסחאות שלפנינו (וידוע הוא ש"כפה"ש מביא את הירושלמי כגירסת ה"גר"א, ואף כשמגיה אותו, מבלי לצין ש" הוא מגיה, וכמו שאנו מוצאים גם ב"ש" גות אליהו, שהג"מ מוכתא בנוסח הגר"א.

זכרים שלקיסתן כאחד. ולהגר"א שם גם כ"שאין ראשון שבהן ממתין לאחרון... וי"ב בפאה... דאפילו זכי הוי לקיסתן כאחד, כיון שאף אותן שנתבשלו אם ער"מות על האילן אין מסיידא אבל תאנים נספדות... ואין נהשבות לקיסתן כאחד. וחז"א אומר ש"לכאורה שמעינן מכאן דזכר שאין מתבשל כאחד ואינו נלקט כאחד, כל שאפשר לראשון להמתין ל"אחרון מקרי לקיסתא כאחת", אך דעתו היא דלא מסתבר כלל", ומביא לכך ראיות שונות ובונוצ' ללשון הגר"א מסיק, ד"ר"ל שנלקטין כאחת ממש, אף שהלשון דחוק קצת, ס"מ הבונה מברעת את ה"לשון, והלשון אינו של הגר"א ז"ל, א"לא נכתב מפי השמועה", ובהמשך הדב"רם נאמר: „המעצין בכוננת תזכרים אין כאן מקום שיכוון הגר"א לזה“.

והנה לשון „ביאורי הגר"א“ מובא גם בפ"ה סי' ו' סי' כ"ה, ומובא ממש כ"לשון ביאורי הגר"א לירושלמי, ולמרות הכל נראה לנו מתדוגמא שהבאנו לעיל, שיש סקום לזו מלשון המיוחסת להגר"א ס"ח – כי במוסבר, אין כל ספק שידים שלבו בביאורי הגר"א.

קוריווס יש לצין שגם בדורנו אנו חס"פ, מתוך אי הבנה, או אי ידיעה, הגהות הגר"א מדעתם הם, הנהות שלא עלו על דעתו, והנה דוגמאות:

„במסכת שביעית פ"ב ה"א נאמר: „א"כל שה' האילן ע"י שהיא נסועה מכבר אינו צריך שתאז דוב הליחה קיימת“, והנה ב"מסכת שביעית תלמוד ירושלמי כגירסת הגר"א מוילנא (ירושלים תש"ה) מגיה ע"פ הגר"א בפנים „אין צריך“, ומצין בהערה, שהגירסא הישנה היא „אין צריך“. הנהה שכמו בירושלמי מ"המון אינה אלא מתמיהה, ובאמת אין לה זכר בפירושי לירושלמי, אלא שהמג"הים לקחו אותה מ"שנות אליהו" בו מו'

דברים אשר שמעו אוני ואשר בלו עיני עתה מהר יגזרו חיש ויעופו לכן אמרתי אבתוב זאת זכרון כספר למען לא תשכח מפני... כי כתבתיה אחרי מותו את אשר קבלתי בעל פה... ומעיד גם אחיו של הרב גר"א ר' יששכר בער במכתב מיום יו"ד אלול תק"ס: ובפרט משניות סדר סה"רות למד עמו כמה פעמים ונתקיימו בידו וכנראה שהמה ברורים ביזו מפני זל באמת.

בהסכמה להדפסת הספר מאת הרב אלעזר פלעקלש והרב שמואל סג"ל לני דוי הודגש שהן הדברים הנקנים בא"מירה... ולא בכתיבה יתבה ר' מאיר ד' י"ק וגמר בפומי ועשה ממנו חבור ל' סהרה". המסכימים מתקשים בהסכמתם בגלל הכרוז שיצא מהבי"ד שבויילנא (עין ע' 26 לעיל). עם זאת הם מסכימים להדפיסת הספר ונמוקם עמם: "ומצאתם ש' הורו בי"ד על הדינים והנהגות ומפירוש התורה והטיבו אשר דברו על הדיגין מ' שוק סלקולי הוראות ועל הנהגות שלא יתלו בויקי סריקא בהגאון הנ"ל ועל פירוש התורה משום שבוש דיצות... יע' בחבור והוא אין בו אחת משלש אלה ולא גאמר עליו הברות ההוא". וכן הסי' תמכו על מבחב המלצה מהגאון שהיה בידי המו"ל ומבחב בעדות המובא לעיל מא' חיו ע"ב הסכימו להדפסת.

עיי הנ"ל יצא גם ספר "מהרה הק"דש" ואלקחא תקס"ה. והוא תוספתא ס' הרות עם פי' "זו זהבי" ובהקדמת המה"רי"ר ר' מאיר בן ר' אליעזר הנ"ל באמר: והנה לא משתי מתוך אלה של תורה בבית רבנו הגאון... אשר הרוות צמאני כלמדי אצלו משניות סדר סהרות עם כל התוספתא של הסדר הנ"ל... כל הנ"ל ד' כיתי לשמוע מרבי הנ"ל מפיו יקרא אנו כתבתי על הספר בדיו"ע ע"פ האמור לעיל שאין הכוונה שהגאון הכתיב לתלמידו את

בלי לציין שהוא שונה מהנוסח שבספ' הים שלנו).

לפי האמור יש כאילו חילוקי דיעות בין ההגהות ובין כ"י א' ומאת השולחן בנוגע לגרסת הגר"א כאן. אמנם מאידך אינו מובן מה מחדשת ההגה שבכ"י א' אחרי שאינה מעתיקה אלא את הגירסא שלפנינו.

אולם הסבר הדבר פשוט. אין כאן כל חלוקי דיעות וכן לא עלה כלל על דעת הגאון להגיה כאן הגהה כל שהיא ולהור סיף מלת "כז". אלא שלפני הגאון היה הירושלמי דפוס אמסטרדם ובדפוס זה כ"תוב: "בפירות הלכו אחר ובאורו אחר השרשה..." כלומר חסרה שם המלה "ש" ליש" (והפעות נבעה מדפוס ויניציאה ש" שם נאמר: "ג" במקום שלישי"). והגאון הגיה להוסיף המלה "שליש" וכמו שגיר הוסף בהגהות וכ"י א' וב"פאת השולחן" וכמו שהוסיפו בכל הדפוסים אחר דפוס אמסטרדם. והמסכים שבמהדורת תשי"ה לא הבינו למה מתכוון הגר"א בהגחתו. והעשירו! אותנו בניסח חדש של הגר"א — כביכול.

אך לא רק בדורנו קרה למגיהים ו' מעתיקים מה שקרה אלא גם בדור ש' לאחרי הגר"א מיד.

תלמידו של הגאון רבי מאיר מוילנא בן ר' אלעזר הנ"ל ס' אלו רבא חלק ראשון פי' למשניות סדר טהרות (ברין תקס"ב). כשער באמר "וקבל הנ"ל פרו' שים אלו מפה קדוש הנ"ל והוא כחכם על הספר ברין אמנם מההקדמה מתברר שהפירוש נכתב אחרי מותו של הרב גר"א. שכן אחרי שנאמר שם שמסדר הפירוש למד ושנה ושלש משניות ס' ט' הרות והתוספתא אצל הגאון כתוב: "ויהי בהעלות ה' את אליה השמים ואיבנו כי לקח אותו אלקים ואשב משמים ואומר אלה בני יחם לר"ק בתי פן אשכח את הרב

סובר, שרק «ביבשים מבחוץ לחים מכי פנים מתירן [וקשרן] בפה, ומהפך את שמבפנים לחוץ ואת שמבחוץ למנים כדי שיתלחח כולו; אבל בלחים גם מבחוץ אינו מתירו אין בו משקה הפה כלל». וממשיך ב«אליהו רבה»: והכי אמרינן בירושלמי דדמאי פה דטעמא דר"מ דמ' טמא משום משקה הפה, משום דמתירן וקשרן בפיו להפך שבפנים לחוץ ושב' חוץ לפנים". לפי דברים אלה, הן ר"מ, הן ר"י סובר שמתירן וקשרן, כדי להפך את שבפנים לחוץ, ושבחוץ לפנים. אלא שלר"י אינו עושה זאת, אלא ביבשים ב' חוץ, אבל בלחים בחוץ אינו מהפכן. ול' ר"מ עושה זאת בבולן, ולא איתפריש למה לר"מ מהפכן, אם הם לחים גם בחוץ.

והנה בביאור הגר"א למכשירין מר סברת הפלוגתא בדרך אחרת. לר' מאיר, דרך אגודה ליתור', כלומר מעצמה — וע"ב אין להבדיל בין לחים גם מבחוץ ליבשים מבחוץ — וכשקושרה בפיו — נטמאת. לעומת זאת ר"י סובר אין דרך אגודה ליתור' — כלומר, מעצמה — אלא דחיישינן, שמא פחת שנתייבש מבחוץ הוא מתיר את האגודה ונותן מה שבפנים לחוץ, והיינו ביבשים". — בפי ר"ש זה מוסבר יפה ההבדל שבין סברת ר"מ לסברת ר"י.

וכמירושו בביאור הגר"א למכשירין מפרש בביאורי הגר"א לירושלמי דמאי פ"ה ה"ז. לר"מ ונתא (ראיון) [דהן] מיכ' שרין, היינו מפני שדרבנן שמתירין מעצ' מן והוא קושרן בפיו... ולר' יהודה אין דרך אגודה ליתור, אלא שהוא נותן מה שבחוץ לפנים ומה שבפנים לחוץ, פי' דר"י סבר, שאין דרבה להתיר מעצמה אלא שהוא מתירה, כדי ליתן מה שבפ' נים לחוץ ומה שבחוץ לפנים, והיינו כש' היא נראית מבחוץ יבשה או מהפך אותה, כדי שתתא נראית לתה, אבל לא כשהן

פירושו זה, אלא שהדברים נכתבו במשך הזמן ע"י תלמידו בספר, ודאי גם הפי' רש על התוספתא נכתב רק אחר פטירת הגאון.

והנה בני הגאון בהוציאם פירושו על יונה (שנת ישרים?) ערערו על פירושים אלה והעידו שזה נעתק מסדר סהרות, אשר כתב תלמידו הר' מגדל, אשר לזוה ר' מאיר מאתם ונתנו להעתיק בחפזן ל' פסן לא יודעו הדברים ונעתקו דחופים ומטמילים ומלאים טעויות, ובאכת יש להם פירוש על סדר סהרות מכ"י הגר"א בעצמו בביאור נפלא והראה בו מלחמתו עם הראשונים (27), כשנענין בשני הפי' רושים בניע לכלל מסקנא, שווראי חבר ר' מאיר את פירושו «אלי' רבה» ע"פ מה שלמד מן הגר"א והוסיף עליו גם מה שראה כפירוש השני שחובר ע"י ר' מגדל.

כך נמצאות כעת בירידנו שתי נוסח-אות של פירושי הגאון למשניות ולתור' ספחא סהרות, והם נדפסו במשניות ובי' ש"ס ווילנא — ויש שינויים ניכרים בי' ניהם (28).

כדאי לעיין בדוגמא אחת — אולי לא נולדת, אבל מאלפת.

למכשירין פי' מ"ב מצינו הבדל בי' פירוש המשנה בין «אליהו רבה» להגהות הגר"א. כמשנה נאמר: «כל האגורות» [פי' של ירקוח] של בית השוקים טמאין: רבי יהודה מתיר בלחין; אמר רבי מר ארי: וכי מפני מה טמא? אלא מפני משקה הפה. להגר"א מטמא רבי מאיר, מפני שקושר תאגודות בפה ונטמאו מ' משקה הפה. ובהסבר המחלוקת בין ר"י לר"מ יש הבדל בין «אליהו רבה» ל'ביר' אוו הגר"א. להאליהו רבה סובר ר"מ שדרך להתיר (קשר) [ולקשר] (29) הא' נודות בפה ונטמאו ממשקה הפה, ומה לי לחים, מה לי יבשים". לעומת זאת ר"י

מגל שיטת ר"מ, מבלי לאמר ששתי הי שיטות מוסכרות בירושלמי לדעתו, וכפי שהירושלמי מובא ב"אליהו רבה", וכן נראה מהגהות הגר"א לר"ש מכשירין פ"ג מ"ב. שנאמר שם: "שדרך אגודה ליתר והיא (קושרה בפיה) [קשורה בפיו], יודי שלמי פ"ה דדמאי, ואמר שם דמתיר ומי הסך הפנימי לחוץ שיהא הלחים [בחוצן] וקושר בפיו. ונראה שהיה טעמו של רבי יהודה". מזה מיכת שאין הגר"א מגיה בירוש' לגרוס בו, ר"י". אך גם אם נניח שיש כאן הגהה, אי"א לעמד, על דיוק, אחר שיש לנו שלש נוסחאות ברבריו – ומובנת יפה הערתו של "חזון איש" (דמאי סי' י"ב סי"ק ט"ז) בה הוא אומר: "הגהה שבכאן קשה שלא יתכן שנפלו חי"ב בות, כמה דתימר", ברם הכא, וגם ל' הוסיף כאן ר"י אין, וגם מה לו להוסיף דעת ר"י".

ההעירני הרה"ג ר"י רפאל קצנלבויגן שליט"א, שב"העמק שאלה" להנצי"ב שי אילתא קס"ז אות י"ז מביא "אלי רבא" לנגיעים, מקשה עליו ומגיע למסקנא ג' בלי ספק התלמיד שמע וסעה ברברי הי גר"א, הכוונה היא ל"אלי רבא" נגעים פ"ז מ"א, במשנה שם נאמר: "אלו בהי רות סהורות: שהיו בו קודם למתן תורה בכרי ונתגייר, בקסן ונולד, בקמס ונולד, בראש ונזקן, כשחין ובמכוה וקדת הפ"ד רד"ן, והנה ב"אלי רבא", מפרש מהיכן נדרש, שבתרות אלו סהורות, ואומה בין המשאר: "וגבי נתק כתיב איש או אשה כי יהיה בו נגע, שיהיה בו אחד שנקרא איש, ולא שכבר היה קודם שנוולד". על זה מקשה הנצי"ב, שאילו המיעוט היה מ"איש", צריך היה למעט גם פחות מכן י"ג והרי גמא: מפורשת היא בערכין ג', דס"ד איש למעוסי קטן, כא, אדם" לא" מר אדם מכל מקום; ומה שנאמר "איש" הוא ללמוד, דאיש פורע ופורם ולא אשה.

לחות עדיין, ולכך מחלק בין לחה ליבשה, אבל (לכ"ע) [לר"י] אין דרכה ליתור מ' עצמה (כ"ע)".

לפי זה פירושי הגר"א בביאוריו ל' מכשירין ולירושלמי זהים, לעזמת הפ"ד ר"ש ב"אליהו רבה", שגם אינו מספק לגמרי כמו שהסברנו.

פירוסינו אלה של הגאון אמנם מוש' תתים על הירושלמי הנ"ל, אך אינם ק' שורים בגרסא שגרס הגר"א בירושלמי זה. לפי "אליהו רבה" שמביא את הירוש' שלמי, אין הגר"א מגיה כאן כלל, אלא גורס כמו בספרים שלפנינו, ב"ביאורי הגר"א" למכשירין אין הירושלמי מובא כלל, לעזמת זאת מגיה הגר"א בביאוריו בירושלמי, בספרים שלנו כתוב: "וכרביל מאיר מעשר מכל קלח וקלח, דתנינן תמן אמר רבי מאיר: וכי מפני מה טימא; אלא מפני משקה הפה, כמה דתימר תמן דרך אגודה, ליתור, והיא קשורה בפיו, ברם הבא דרך אגודה ליתור והוא נתן מה שבפנים לחוץ ומה שבחוץ בפנים".

לפי כ"י א' מוחק הגר"א את המלים "כמה דתימר" וברם הכא" וגורס: "ולי רבי יהודה אין דרך אגודה ליתור, אלא שהוא נתן: מה שבחוץ לפניו ומה שבפנים לחוץ: לפי ההגהות ג"כ מוחק אותן מחיקות, ומוחק גם תיבת "ליתור" הי שניה (דבר שאין לו הסבר, להעתי' ו' גורס: "ולרבנן אין דרך אגודה אלא ש' הוא נתן: מה שבפנים כ"י" (30), ויש כאן נוסח שלישי (אם לא נתחשב ב"אליהו רבה") בהגהות הגר"א ע"פ העתקת ה' רד"ל" לפיה: מוחק הגר"א "כמה דתימר" וברם הכא" וגורס, והכין אין דרך אגודה ליתור, אלא שהוא נתן: מה שבפנים כ"י".

מתוך ערבוביה זו אפשר לאמר, ש' הגר"א בכלל לא הגיה ורק הסביר בשולי הגליון: בירושלמי: שלו, את שיטת ר"י

דרשה זו מביא הגאון על פי תורת כהנים, ריש פרישת נגיעים. לפי הגרסא שלפנינו נראה כאילו הלמוד למעט כל אלה הוא מהכתוב "אדם כי יהיה" שב" תוריע י"ג ב', ומהריב"ו של "בהרות בה" רוח לבנות" (תוריע י"ג ל"ט). אכן לפי מה ששפרש בעל "התפך חיים" בהגהות הגר"א שם ("תורת כהנים" מהדורת ה"חפץ חיים" פיטרקוב תרע"א) אין הגאון לומד כלל מ"בהרות" וכפי הנראה מד"אדרת אליהו" ממעט הוא כל אחד מה" נמנים במשנה מ"כי יהיה" — הנזכר ב" פרושה שש פעמים, ה"כי יהיה" — "היינו בעת הווייתו וזלידתו של הנגע יהיה במי קום הראוי ליסמא, (לאפוקי בקטן שנולד או בעכו"ם ונתגיר" (לשון "החפץ חיים" בפירושו). אחד המקומות שכתוב בו "כי יהיה" הוא בנתק (שם ל') ומכאן למדו לפי הגר"א התוכי, והוא שלא כדרשת הגמרא שלנו בערכין — ולפי זה יש ל" הסביר כל הנאמר ב"אלי רבה" ואין כאן למדו מ"איש" למעט עובר ונולד. בפרק הבא של מאמרנו בפרט עוד — בעו"ה — את הנוסחאות השונות של ב"י או"י הגר"א לירושלמי.

ועלה בדעתי שעל עצם קושייתו יש לחשוב. "איש" הבא למעט, דרך איש פ"ר רע ופורם הוא, איש צדוע" האמיר ב" תוריע י"ג מ"ד (עיין "תורת כהנים" ז"אדרת אליהו) ה"איש", שרוצה ב"אלי רבה" למעט ממנו עובר, הוא "ואיש או אשה" האמור בנתק בתוריע י"ג כ"ט. ומה שהקשה דצריך למעט קטן, יש לאמר, ה"איש" ממעט כל שאינו איש בין עובר, בין קטן; ואחרי שריבחה תורה "אדם" כל דהוא וריבחה קטן, נשאר איש למעט עובר, אך כמה שהגמרא אינה משיבה ה"איש" למעט עובר, אלא אומרת ל"חתיא איש פורע ופורם נראה פשוט כמו שאמר הנצי"ב: "הרי מבואר דלא אתי איש למעט עובר".

וראה לרברי הנצי"ב ש"התלמיד ש" מע וסעה בדברי הגר"א" יכול לשמש ה" טובא ב"אדרת אליהו" לתוריע י"ג ס', ואמר שם: "כי תהיה — שש(ה) פעמים, פרט לקודם הרבור, ופרט לגברי עד שלא נתגיר, ופרט לקטן עד שלא נולד, ופרט לקאפי ונגלה, ופרט לראש וזקן עד שלא נקדחו, ופרט לשחין ומכה וקדח המור" דין'.

הערות

(1) עיין ישראל יעקב דינסט: רבנו אליהו מחילנא — רשימה ביבליוגרפיה, הדפוס סורבון תלפיות' שנה ד', א-ב, ניו יורק תשי"ט.

לרשימה זו בנוגע לחבורי הגאון לירושלמי יש להוסיף ולהתן. מס' שקלים... צט הגהות... רבינו... אליהו... מוילנא [צט] תקלין הרמין [נ]מסנת אליהו — מלבי מהדורת מינסק תקליב הגוברת אצל דינסט מס' 90. נדפס גם שנית שפעסין תרי"ג (מבוא הירושלמי קמ"א ב' והברמן: על הדפסת התלמוד (ע' רייס). הגהות הגרי"א אלו והמירוש נדפסו במהדורת חילנא של תלמוד בבלי. והגהות הגרי"א לבדן נדפסו במהדורת חילנא של תלמוד ירושלמי.

ס' פאת השלחן שהופיע בצפת תקצ"ו ובירושלים תרע"א דינסט מס' 92-91. יש להוסיף — פאת השלחן נדפס בחלקו הלכות שביעית (מס' כ' ער ס' כ"ט לפי הסימן המקורי) בהוספת שו"ע לשבת זבית ריב"ז מהרב... יעקב זוד... ריב"ז מצפת... ירושלים תרע"ב. ספר טערי ירושלמי כולל הגהות על ב' מס' דמאי ושביעית מרבנו הגרי"א מחילנא... ורשא 1866 — דינסט 93 — לשתי מסכתות אלו נדפס שם גם ביאור הגרי"א, הנה עם ביאורי הגרי"א כ"י ב' שבירושלמי מהדורת חילנא. עיין לדפוס הירושלמי בהספין נ"א תשרי תשרי ע' 63-62: בפירושי הרב דובערוש אשכנזי זכרות ופאה וכללו גם הרבה הגהות ומיורשים של הגרי"א, אשר הביאם מכ"י שבירושלמי, עיין גם למינו ע' 28.

הגהות ירושלמי סדר זרעים מהגרי"א... סדרם... הרב... דוד לוריא. דינסט 95-94 — מלבד זה נדפסו במהדורת חילנא הגהות הגרי"א למאה דמאי שביעית (העתק ר' יעקב משה לנדא בן ר' אברהם בן הגרי"א), מעשרות וקצת מעשר שני (כ"י שהיה בידי ר' אליהו לנדא, נכד הרי"ם).

ביאור הגרי"א לירושלמי — דינסט 97-96 — נמצא לכל מסכתות סדר זרעים — מלבד ברכות — במהדורת אהרן — כ"י א' — (העתקת ר' אלעזר בן הרי"ם לנדא), למסכתות טאה דמאי שביעית מהדורת נוספת — כ"י ב' — (העתקת הרי"ם לנדא) וכן מעשרות וקצת מעשר שני — כ"י ב' — (כ"י שהיה בידי ר' אליהו לנדא).

מקורו של ביאור הגרי"א לתרומות פ"א — כ"י ב' — לא הוסבר. וכן מקורם של הגהות הגרי"א לכזורים הכוללות כמעט כל ספ' כזורים בקצורם לא הוסבר. ועיין גם ספר 'עליות אליהו' במיוחד בחלק 'עלית קיר' — ע"ד חבוריו הנדפסים ובכתובים. ועיין חלוצת המוסקים לש. ב. האננס ע' 35 כו' וספר הגרי"א הנערך ע"י הרב י. ל. שימון.

(2) עיין הקדמה ל'פאת השולחן' (מהדורת קמא צפת תקצ"ו, ע' 6).

(3) הבהיר של הגרי"א נמצאת במס' סופרים במקומה. וכן היא מובאת ב'לקוטי' שבסוף ספר 'שנות אליהו'. דוגמה מביא פירושו להלכה זו בסוף מהדורתו של החומש. ההשגה על מירושלמי רז"ה נמצאת בסוף 'פאת השולחן' ב'השקפה' לקומה. סיכום של הדברים מביא הרב תנך ארנסרבי ת"ל ב. Jahrbuch d. jüd. lit. Gesellschaft XI, ע' 123 כו'. אנו מכירים הסדר טרשה זו על פי הרב ארנסרבי — והכל שמאמריו שפרסם בכריכי השנתון הגיל לא זכו לראות אור בלתיק. כי יש שם הרבה הסברים מאוירי ענינים במסורת התלמודית.

(4) עיין פאת השולחן ס' י"ט סי' סו דף ט"ח ע"ב שנסנה להסביר מהיכן 'לקח לגרוס כ"י'.

אתר דעת - מכללת הרצוג

לחקר ביאורי הגרי"א

29

- (5) וזמן בהחזן אישי לחיים, ספר שלישי (ירושלים תש"ד), סי' ל"ח מכתב כ', שכותב על הגרי"א, שהוא כאחד מן הראשונים, אשר ניתן לו רשות לחלוק על הראשונים.
- (6) נדפס ב"ספר שנוח אליהו" – מירוש המשניות סדר זרעים ממרנא מוה"ר אליהו מוילנא – לעמקער (הקני"ס).
- (7) רבני וילנא הודיעו א"ח"ב בהקדמה ל"מירוש על כמה אגדות" (וילנא תקי"ס) והודעת גם ב"עלויות אליהו" (ע' 78): "וכעת נחברר לפנינו שבעה חבורים, שרוצים בניו להוסיף בראשונה, המה סולת נקי בלי שום סוג וקצוב... והשבעה חבורים המה: מ' משניות זרעים, מ' ירושלמי זרעים, מ' חקני זוהר, מ' ספר יצירה, מ' ספרא דצניעותא, מ' היכלות, מ' ריקא מהומא. מאלה נדפסו: שנות אליהו – מ' המשניות סדר זרעים (לעמקער הקני"ס) – רק סדר זה ע"י בניו; המירוש על ספרא דצניעותא נדפס ע"י נכדו הרב יעקב משה בן הרב אברהם בשנת תק"פ. המ' לספר היצירה נדפס ע"י רמ"מ משקלאב בשנת תקס"ו. שאר הספרים נדפסו בין השנים הרי"ז והר"ט"ב, ע"י עליהם ברשימת דיומט. לעומת זאת נדפסו בני הגרי"א [וגם תלמידיו] ספרים אחרים של הגרי"א, אשר לא הובאו ברשימה הנ"ל.
- (8) מענינת ההקבלה לבן דורו של הגאון רבו של תת"ס רבי נתן אולי, אשר יצא מסנו בנדוס "שנת רבי נתן" (פונקטורס תרכ"ג) ע"י הרב צבי בנימין אויערבך בעל "נחל אשכול" הכותב בהקדמה למסרו זה: "לרובכ בינת לב המתברר כתב לו את משנה התורה הזאת בסימנים והיה לו די והותר בציון. עיין כאן, עיין כאן, ולפי מה שמסרו לא רצה לכתוב דברי תורתו, כי לרעה לא התירו לכתוב חושבנים אלא שלא תשחכה ואצלו לא היה חשש שמא ישכח, רק מטמם נתן לעצמו, וכשעה טר"י משנה שלו נרשמים רק נקודות ובחוב בדוד זצ"ל, או נקודות לבד. עיין "חוס המשולשי להרב שלמה סופר דף ד' ע"ב).
- (9) עיין במאמרי "לופסי התלמוד הירושלמי" ב"המעין" ב', הערה 9. הנהה זו לר"ש לא תוקנה במהדורות השונות למרות דבריו הברורים של מה"ש, בנוגע לדברי הרב סופר "תלפיות" משנה ה' ע' 355 שהמהדורות החוששות הן צרופות ומנוקות מסעיוות. וכן לא תוקנה הגהה לשו"ע א"ח"ס מ' קצ"א ס"ק ב', שבה כתוב בכל המהדורות (גם האחרונות: חרשא תרכ"ב ולמברר תרס"ג): "והוא פתוח מכונית, וצ"ל לפי מה"ש: "והוא יותר מכונית".
- ולא זו אף זו, אלא שנתחספו עוד סעיוות. בסנהדרין צ"ס: שנינו: "א"ר אלכסנדר בר הלוקס בתורה לשמה משיט שלום בממליא של מעלה ובממליא של מטה... רב אמר כאילו בנה מלטרין של מעלה ושל מטה... ר' יוחנן אמר אף מגין על כל העולם כולו... ולוי אמר אף מקרב את הגאולה... אמר ר"ל כל המלמד את בן חברו תורה כאילו עשאו... ר' אלעזר אמר כאילו עשאו לדברי תורה... זבא אמר כאילו עשאו לעצמו... א"ר אבהו כל הסעשה את חברי לרבר מצוה מעלה עליו רבתוב כאילו עשאה..."
- דברי ר' אלעזר אינם מוסברים יפה, אם הם מתייחסים לדברי ר"ל, הן ב"מלמד בן חברו תורה" על כן סובבת יפה הגהת הגרי"א, שמספס את דברי ר' אלעזר באות א', דברי רבא באות ב' ודברי ר"ל באות ג' ו"עיי סידור זה מיתס הגרי"א את דברי ר' אלעזר ורבא לה"בן לדברי ר' אלכסנדר, הן ב"עומק בתורה לשמה". כשבחו של הלוקס בתורה לשמה הפליגו מלבד ר' אלכסנדר גם רב, ר' יוחנן ולוי, והוסיפו עוד עליהם ר' אלעזר שהוא "כאילו עשאו לדברי תורה" ורבא "כאילו עשאו לעצמו". את דברי ר"ל מספס הגרי"א באות ג', והוא זן ב"מלמד בן חברו תורה", ואחרי כן דברי ר' אבהו – שהגרי"א מסמס באות ד' – הן ב"מעשה את חברו לדבר מצוה". סדר זה המינו ומונח יפה. אך כשבאו מהדירי דפוס וילנא וציינו את הגהת הגרי"א על הדף לא סיטנו אות ב' ע"י ובכ"י ר"ל המובאים לעיל, אלא היטהו לדברי ר"ל המובאים לפני זה באותו דף, בהם הוא זן ב"לומד תורה לפרק"ס. סעות זו של מהדירי וילנא עשתה את הגהת הגרי"א לבלי מכוונה, וכך הוסיפו סעות לטעויות אחרות. (עיין הרב ר"ר חנוך אונסרוי ב"Jahrb. d. jüd. lit. Ges. VIII. (פונקטורס תרצ"א) ע' 21, שראה

אתר דעת - מכללת הרצוג

הרב קלמן כהנא

40

- (10) ותשלם המלאכה חמשה עשר לחדש כנחם אב חקניס לפ"ק — כך נאמר בסוף ספר מנחם אליהו.
- (11) עיני שער הספר.
- (12) בהקדמה לפירוש הגרי"א י"ל לסדר זרעים שנוספה בראש ס' תלקין חזקין ובכזה מקומה ומענין שלא נדפסה בראש הספר. שנות אליהו, למרות שבגוף הספר הוא בא. התורה מרובת מריח, אשר ציינו בר"ת משמו: ר"ח.
- (13) הגני מצטט על פי הקדמת בני הגרי"א ר' יהודה ליב וד' אברהם שפירוש על כמה אמרות פה הגרי"א י"ל בשנת ישיבס ע"י בניו ופתה כקניגסברג.
- (14) ועיין הגהת הגרי"א בנדפס כמו פה-יש. אך עייש בהשמטות להריי פרנקל; ועיין גיאז הגרי"א לירושלמי ו. בני משה" שם.
- (15) עיין עילית קוד"ך מא: — ומענין שבפשה"ס סי' י"ד סי"ק סי"ו מביא בר"ת גרי"א לה' ר"ש מ"ה דמאי ע"פ מה שמגיה הגאון לירוש. המובא כרי"ס ואינו מביא הני' הנו שב"ה והגאון ב.שנת אליהו" כאן. ואולי רצה יותר להסתמך על הגהות לרי"ס שנוספו מבי' הגאון מאשר על שני' שהוא מתלמידיו כאמור.
- (16) ועיין גם "בני משה" להגהות הגרי"א פאה פ"ה הערה [1].
- (17) ועיין ביאורי הגרי"א ליר"ד שלי"א סי"ק סי"ו שלביא הירושלמי לפי הגרסא שלפנינו ואינו מגיה בו כלום.
- (18) עיין כל זה בהקדמות להדפסה ראשונה.
- (19) עיין ס' "עילות אליהו", שהוסיף עליו הוספות. ומרבה להביא דברי הגאון בספרו. הובא והקבלה.
- (20) ע"פ "עילית קוד"ך מא: ועיין בהקדמה בני הגאון הרב יהודה ליב והרב אברהם ל.אודת אלודי עה"ת (נדפס לראשונה דובראטא חקניס), בו התלוננו בני הגאון על תלמידיו. האחרונים של הגאון שהסחיר מהבי' הגרי"א חזרתו. ולא היה כהם יפה להשיגם, והשלו התקנות... והמה כדאם עכ"ר בר"ת האמונה הפרו ח"ק וז' התלמידים והגונים... ויצא אנשים בגון היראה והמוסר וכחבו כפי אשר שמעו איש מפי איש ומפי כתבם... ועיין בהקדמת הג"ל לפי' על כמה אגרות שכתובים: גם שדפס בראשונה ביאורו על משלי מתלמידי הגאון אשר למד אהו כפי השגתו ואם קרא לא שנה ולא שלש אהו עמו ובבית גנזיו מצאנו כהנה וכהנה. והנה הפי' על משלי נדפס ע"י הרב מנחם מנדל משקלוב בשנת תקנ"ה. והרמ"מ כותב בהקדמה שהגרי"א אמר לו להוסיף מפר"ן זה ראשונה ודברי הקבלה הנמצא בספר זה הוא לשונו הקודם ממש ומפיו יקרא אלי האני כותב על הספר בזיו לפני, כיא באניה דברים מחויבים מרתי דבריו לפי קס שכלי שקבלתי מפיו ושפתי ציינם... כמה דברים מן הפירוש שפירשתי סתמה דבריו אמרתי לפניו ונענע בראשו שכונתי לכונתו. אכן הגנלה מהמירוש כמו ששפתי מפיו בחבתי תיכף אח"כ בלשוני... כמה פעמים חזרתי לפניו כי נמנין אשר לי שלא כתבתי כחקט והעפדתי אצלו בגליון בפי"ע.
- (21) והוא בחידושי הגאון שנוספו אחר מס' ברכות בשני"א.
- (22) עיין על זה בסאמרו. לדפוס הירושלמי. המפי"ן בי' הערה 4.
- (23) עיין במאמרי הג"ל הערה 7 ר"ח. כעת הופיע ב.ספר הגרי"א" מאמר מקיף מאת הר"ש ז"ל (נורדנציק): הגרי"א והירושלמי, בו הוא עומד על ההבדלים שבין הגרי"א לירוש' והגרי"א לשו"ע.
- (24) עיין עליו ב.ספר תולדות חכמי ירושלים" הרב סרומקין. מהדורת ריבלין, חי"פ ע. 158 ולהלן.
- (25) וזה שלא דבריו החיים באו"ח סי' ק"א הכותב בקשר להגהת הגאון, במס' סופרים פ"ו (הנמצאת אצלנו בהסודת גרי"א שם, וכן בשו"ע או"ח סי' תכ"ג) בענין סדר קריאת התורה

בראש חרס, שהגאון הגיה כרצונו וזכרנו: הפרושים באר"י נהגו לקרות כמנהג הגרי"א ובחז"ל קוראים כהכרעת החת"ס. ומענין לצייץ, שבגיה מדרשו של בעל מחזון איש" ז"ל נהג לקרוא ברי"ח כהכרעת החת"ס ולא כהנהגת הגאון במס' סוסרים. ומעמי שהוא ע"פ הרמב"ן למלה כ"א ע"ב בענין הקריאה ברי"ח, שאף, שגידתו בתוספתא מתאימה למה שהגיה הגרי"א ורי הוא מסיק, שאין ליבץ במה שהונהג ע"פ הגאונים ז"ל: והוא כדרך הקריאה שהכריע החת"ס. ועיין ברמב"ן סם מהדורת הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל, שכעיר הגאונים שם, כי הגאון לא ראה נוסחת הרמב"ן, כי נדפס בסוף ימיו מכת"י בשאלוניקי שנת תקנ"א. והרי"א ר' יונה מרצבך שלישי"א כותב לי במכתבו בענין זה שבשיחתו עם הגאונים אמר לו: אילי היה רואה הגרי"א את דברי הרמב"ן האלה מי יודע אם הוא — שפנהגו בהוראה היה שאם הכיר מדעתו שכך הגורסא וכך צריך להיות הורה כן גם הלכה למעשה — היה אומר מה שאמר, להלכה למעשה, מכיון שהרמב"ן מסיק שלא לנגוע במנהג הגאונים. ומענין לצייץ שהגרי"א הופמן זצ"ל נהג במקרים, שקראו ברי"ח כהן במקום לוי, לקרות בתורה לפי הברעת הגרי"א, בכדי שלא יברך כהן טעמים על חמשה פסוקים סך הכל (ע"פ מכתבו של הרב מרצבך הג"ל).

(26) ע"ן בהספר הגרי"א בעריכת הרב י. ל. הכהן מימין (ירושלים תשי"ד) חלק ו' ע. מיה וילגון.

(27) ע"פ אור החיים לר' חיים מיכל (סרנקמורט תרנ"א) ע. 193 — הרעקת ע"י יסראל יעקב דינסטב.

(28) ועיין "עלית קיר" אור ד' רס' (דף מא) שנמצאו בידי הר"ל תפקט פירוש הגאון למשנה ותוספתא טהרות מלשון תלמידו הרב מ' בונם מסקלוב — ויש בו שינויים רבים סול הנוסח — והוא הנוסח בעת בדפוס וילנא.

(29) כל הבא במדובע תוקן על ידי, וכל הבא בסוגריים עגולים הושמט על ידי — ק. כ.

(30) ואולי על יסוד המוכח בהגהות הגרי"א לרי"ש, וע"פ כ"י ששם גורס, אין דרך אגודה להתייר אפשר לשחזר כאן גירסת הגרי"א. דרך אגודה להתייר, ואין להוסיף שלת "איך" ויש למחוק "ליתור" ולכתוב במקומה "להתייר", כי יתור פירושה מעצמה "להתייר" פירושי בכיונה, ככדי לסדרם מחדש וליתן את שמנים בחזן וכ"ל.