

הפעיו

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

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org

בתוכן:

- 1 . . . יציאת מצרים, קריעת ים סוף, ארץ ישראל / הרד"ק
- 5 . . . על פרסום נותני צדקה ברבים / הרב ע' הילדסהיימר זצ"ל
- 7 הדת בהגשמתה / הרב ד"ר אליהו יונג
- 12 לזיהוי ערבה וצפצפה / פרופ' יהודה פליקס
- 19 ארבעים יכנו לפי הרמב"ם / הרב קלמן כהנא
- 23 סגנון הכתוב (המשך) / הרב יהודה קופרמן
- 31 שבת הותרה או דחויה / הרב חנוך זונדל גרוסברג
- 34 על הקרבת קרבנות בזמן הזה / אביגדר גבנצל
- 36 במשנה דעשר קדושות / הרב יוסף יהושע אפפעל

תגובות

- 42 . . . סביב הפולמוס „מי הוא יהודי" / הרב ק' כהנא

על ספרים ועל סופריהם

- 50 שו"ת רבי עזריאל / יעקב בראור
- 55 דיני עבודה במשפט העברי / יונה עמנואל

במ"ד ירושלים ניסן תש"ל . כרך י' גליון ג . המחיר — 2 ל"י

מנוי שנתי: — 6 ל"י בחוץ לארץ — 3 \$

יציאת מצרים, קריעת ים סוף מתן תורה, ארץ ישראל לקוטים מפירושי הרד"ק לספר תהלים

בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז (קיד א).
מעם לועז — מדבר בלשון אחרת שאינו לשון עברי, כלומר יצאו מעם שלא היו מבינים לשונם. אעפ"י שאי אפשר שלא היו מבינים, שהרי היו ביניהם כמה שנים, אפשר שקצתם היו מבינים אותם שהיו עומדים ביניהם והיו עובדים בהם והיו בהם שלא יצאו ממקומם שהיה מיוחד להם והוא ארץ גושן והיו מדברים לשון עברי. ואפילו אותן שהיו יוצאים ביניהם, עם המצרים היו מדברים לשון מצרי בהכרח, אבל בינם לבינם היו מדברים לשונם שהוא לשון עברי. והנה היו מוכרחים ללשון אחרת והאל-ית' הוציאם מאותו העם שהיה לועז¹.

כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו. ויוצא עמו בששון ברנה את בחיריו (קה, מב"ג).

כי כל זה עשה להם בזכות אברהם כי הם לא היו ראויים לכך כי היו מריבים ומנסים את ה', וגם להוציאם ממצרים לא היו ראויים לולי ברית האבות, כמו שכתוב² ויזכור אלקים את בריתו את אברהם וגו'. ויוצא עמו בששון — כשהוציא עמו ממצרים ברנה ובששון הוציאם, הם היו שמחים ומצרים היו אבלים כמו שכתוב³ ומצרים מקברים וגו'⁴.

אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך לא זכרו את רב חסדיך וימרו על ים ביסוף (קו, ז).

אבותינו במצרים — בצאתם ממצרים לא השכילו נפלאותיך שעשית במצרים. ולא השכילו — ולא זכרו כי מי שעשה עמהם במצרים כל הנפלאות יצילם מיד המצרים הרודפים אחריהם, אלא המרו האל-יתברך וחשבו שלא יוכל להצילם, זהו וימרו על ים ביסוף, על ים שהשיגו אותם חוגים על הים, ואיזה ים ביסוף. ויש מפרשים⁵ וימרו על ים שפחדו להכנס בים כשנבקע. וכדרש⁶: מהו וימרו על ים

1 וראה רד"ק תהלים פא, ו.

2 שמות ב, כד.

3 במדבר לג, ד.

4 אמנם נאמר למעלה (קה, לח), „שמח מצרים בצאתם כי נפל פהדם עליהם“, אבל זאת היתה שמחה מתוך פחד, וכן מפרש שם רד"ק: שמח כי נפל פהדם — כמו שאמר כי אמרו כולנו מתים.

5 פירוש שני אצל ר"א אבן עזרא כאן ומקורו שמות רבה כד, א: על הים המרו שלא היו רוצים לירד.

6 מדרש תהלים כאן ושמות רבה כד, א.

כיון שבקע להם משה הים, נעשה להם הים טינא [טיט] כמו שנאמר ד' דרכת בים סוסיך חמר מים רבים ובמצרים כתוב⁸ וימררו את חייהם בעבודה קשה בחמר ובלבנים ובכל עבודה בשדה. כיון שירדו לים היו אומרים אלו לאלו, „בעוט בעטך ודוש דיישך“ — מטיט ולבנים יצאנו ולטיט וללבנים באנו. ואני תמה על זה הדרש, שהרי כתוב⁹ וישם את הים לחרבה ונאמר בזה המזמור¹⁰ ויוליכם בתהומות כמדבר, מלמד שלא היה שם טיט אלא יבש כמו המדבר¹¹.

לגזור ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו (קלו, יג).

וזה החסד יסופר לעולם כי בעבור שלא יראו מלחמה לא נחם דרך ארץ פלשתים ושינה בעבורם טבע המים כדי שיעברו בתוכו ועשה חסד גדול עמהם בקריעת הים שקרעו שנים עשר קרעים לשנים עשר שבטים כדי שלא יכנסו בערבוביא אלא כל שבט ושבט עבר בדרכו שנגזר לו, על זה ראוי לומר ולספר הסדו לעולם, כן פירשו רבותינו ז"ל¹² כי לשנים עשר גזרים נגזר ים סוף. ויש לפרש כי לפיכך אמר לגזרים לפי שנגזר הים לרחבו עד חציו או יותר ואחר כך לארכו, כי באותו הרוח שנכנסו בים לאותו הרוח עצמו יצאו, כי ממדבר איתם נכנסו לים סוף¹³ ומים סוף יצאו למדבר איתם כמו שכתוב¹⁴. ואם תאמר אחרי שלא הוצרכו לעבור הים לרחבו למה נכנסו בו והם יצאו אל המקום שהיו בו

7 חבקוק ג, טו.

8 שמות א, יד.

9 שמות יד, כא.

10 הכונה למזמור הבא קו, ט.

11 בפ"י יפה תואר, שמות רבה כד, א מובאה תמיהת הרד"ק ומתרץ שהשביל בים לא היה יבש לגמרי ואין להקשות מ„וישם את הים לחרבה“, שהרי גם אחרי המבול כתוב „חרבו המים“ (בראשית ה, יג), אבל רק כעבור כמעט חודשיים „יבשה הארץ“ (שם ה, יד). כעין זה בפ' המאירי כאן, אבל ק"ק שהרי בים סוף כתוב גם „בתוך הים ביבשה“ (שמות יד, כב). לכן נראה פירוש הרש"ש (שם) שהטיט היה, בתחלת ירידתו אבל אח"כ נעשה יבש בלא חומר וטיט כמש"כ הרמב"ם בפרק ה' דאבות מ"ד בנ"ג ג' והרע"ב אחריו". לפי זה מתייחסת התלונה לשלב הראשון בקריעת ים סוף, וכן מפורש באבות דרבי נתן פרק לג, ע"ש וכן במדרש הגדול. וראה בפ"י מהר"י הכהן, חתן מהר"ל מפראג, למדרש תהלים כאן, שמדברי המדרש „שנעשה להם הים טינא כדי ליפרע ממצרים“ משמע שהטיט היה לטובת ישראל, אך הם הנזרו על כך. במכילתא, בשלח פרשה ד וכן במכלתא דרשב"י ובפ"י רבנו בחיי מובא שהים נעשה יבש לישראל וטיט למצרים, ומשמע שאחר כך נעשה טיט, ולפי מדרש זה תמיהת הרד"ק נגד המדרש האחר שהטיט היה גם אצל ישראל.

12. מכלתא ומדרש תנחומא שמות יד, טו.

13 שמות יג, כ; במדבר לג, ויז.

14 במדבר לג, ה, ושם שהלכו במדבר איתם אחרי שעברו ים סוף. וכן ברד"ק שופטים יא, טו; תוספות ערכין טו, א ד"ה כשם שאנו עולים; רש"ש שם, אך ראה בחדושי ריעב"ץ שם; זרע אברהם על ספרי דברים, פסקא א' ד"ה והמרו בתוך הים.

מתחילה. לא עשה כן הא-ל ית' אלא ככל ש' הפעול מצרים בים ולהראות עוצם גדולתו שיעברו ישראל בתוך הים ביבשה ויטבעו מצרים בתוכו.

ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר צוה את אבותינו להודיעם לבניהם (עח, ה). וכמו שצריך להזכיר הנפלאות ולהודיע לבנים כן צריך להודיעם התורה והעדות אשר הקים ושם בישראל אחר שהוציאם ממצרים, וצוה להם לאבותינו להודיעם לבניהם, כמו שנאמר והודעתם לבניך¹⁵, וכן הבנים צריכים להודיעם לבניהם עד דור אחרון והבנים שיוולדו כשיקומו בדעתם גם כן יספרו לבניהם.

ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן (קיד, ד).
ההרים רקדו — כמו שכתוב¹⁶ ויחרד כל ההר מאד. ואמר הרים לשון רבים כי אפשר שחרדו ורעשו הרים אחרים הסמוכים להר סיני. וכן הגבעות תמוטנה הסמוכות לו.

כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (קיא, ו).
אעפ"י שהראה להם במצרים נפלאותיו ומעשיו הגדולים, כח מעשיו הגיד להם לעמו כשאמר להם שיתן להם נחלת גוים. כי כשהוציאם ממצרים לא היה כל כך כחו נראה כמו שנראה כשגרש שבעה גוים גדולים ועצומים מארצם והשכין בה ישראל, וכן אמר משה רבינו¹⁷ פן יאמרו הארץ אשר הוצאתנו משם מבלי יכולת וגו', יאמרו אעפ"י שהיה בו כח להוציאם מעבדות לא יהיה בו כח לגרש גוים מארצם ולתת להם.

לשומרי בריתו ולזוכרי פקודיו לעשותם (קג, יח).
אם הבנים שומרים בריתו וזוכרים פקודיו, כלומר זוכרים אותם בפה ולומדים אותם כדי לעשותם, אבל תלמוד בלא מעשה לא יכשר. ובדרש¹⁸: לשומרי בריתו — אמר רבי תנחומא למה הדבר דומה לאלמנה שהיה לה בן, כל הימים שלא היה בנה נשוי הבן נוקק לאמו, כיון דנסבא איתתא, אמרה ליה אימיה ידענא אנא דאנת מודקין לי אלא האידנא כמה דהוית לי לית את יכיל אלא הווי דכיר לי¹⁹. כך כל הימים שהיו ישראל במדבר והיה המן יורד להם והבאר עולה להם — „לשומרי בריתו“, שהיו זקוקים לא-ל והיו יכולים להיות שומרים את התורה ואין יגיעים בה²⁰, אבל עכשיו שאדם צריך להזקק לפרגסתו — „ולזוכרי פקודיו“²¹.

15 דברים ד, ט.

16 שמות יט, יח.

17 דברים ט, כח.

18 מדרש תהלים כאן.

19 הלשון קצת קשה. אצלנו נדפס: אמרה ליה אימיה ידענא אנא לית את מודקק לי כמה דהוית לקדמאי אלא הווי דכיר לי. כעין זה בילקוט שמעוני כאן.

20 בנדפס וכצ"ל: ויגיעים בה.

21 במדרש תהלים הוצאת ש' בובר, גם סוף הפסוק: „ולזוכרי פקודיו לעשותם“, וכך יותר נכון, שהרי אין כונת המדרש שבארץ ישראל יש רק לזכור פקודיו.

ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יללם רבצור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו הללו ייה
(קה, מד"מה).

כשהוציאם לא עשה עמהם זו הטובה לבד שהוציאם מעבדות לחירות, אבל
נתן להם ארצות גוים. בעבור ישמרו חוקיו ותורתיו — על תנאי שישמרו חוקיו
ותורתיו נתן להם את הארץ כמו שכתוב בתורה²² כי אביאנו אל האדמה אשר
נשבעתי לאבותם²³ וגו', שאם לא ישמרו חוקיו והיה לאכול ויגלו מן הארץ.
הללו ייה — אמר המשורר כנגד ישראל שהיו בדורו ובניהם הבאים אחריהם
שיהללו הא"ל על הטובות שעשה עם אבותיהם הללו ייה.

אל תבטחו בנדיבים בנ"אדם שאין לו תשועה (קמו, ג).

שאם לא ברצון הא"ל אין ביד האדם להושיע חבירו מצרתו, כי לה' לבדו
התשועה, והוא יסובבנה על ידי בני אדם כמו שסבב תשועת גלות בבל על ידי
כורש. וכן לעתיד יסבב גאולת ישראל על ידי מלכי הגוים שיעיר את רוחם לשלחם
כמו שכתוב²⁴ והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה', וזה יהיה לפי שבטחו
ישראל בגלותם בא"ל ית' לבדו.

22 דברים לא, כ.

23 צ"ל לאבותיו.

24 ישעיה סו, כ, וראה שם ברד"ק.

י. ע.

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. ודרשו רבותינו (תנחומא ויקהל ח) שלא אמר
מורשה בית יעקב או זרע יעקב, ואמר קהלת יעקב לרמז שיקהלו רבים עליהם ותהיה
התורה לעולם מורשה ליעקב ולכל הנקהלים עליו, הם הגרים הנלוים על ה' לשרתו
ונספחו על בית יעקב ונקראו כלם קהלתו.

רמב"ן : דברים לג, ד

על פרסום נותני צדקה ברבים

בגליון זה מופיעה הערכה על ספר שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, חלק אר"ח – יו"ד, שהופיע לפני כחצי שנה. להלן העתקת סי' רי"ט מתוך ספר זה; השאלה והתשובה אופייניות לדרכיהם של חרדי אשכנז לפני מאה שנה. גם היום לא פגה אקטואליות הבעיה הנדונה כאן.

שאלה

בע"ה, ק"ק העכבערג ג' שופטים תרכ"ז לפ"ק.

ראיתי ב„איזראעליט" שמות המתנדבים ומתנותיהם, הכל מפורש ומפורסם באר היטב, והייתי מצטער על זה מאד, ואמרת בלבי מאז הי' ישראל לגוי קדוש חקרו ודרשו איך להסתיר מתנותיהם מבלי שידע המקבל ממי קבל, ועכשיו בעו"ה כל אחד מתפאר ומתיהר בשלו אם יראה את שמו ומתנתו מפורסם לכל באי עולם. וכתוב בסמ"ג הביאו הב"י בי"ד סימן רמ"ז: צריך הנותן שלא יתפאר בצדקה שנותן, ואם מתפאר לא דיו שאינו מקבל שכר על מה שנותן אלא שמענישין אותו, דתניא בפ"ק דב"ב (י, ב) נענה רבן גמליאל ואמר צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת (משלי יד, לד), צדקה וחסד שאומות העולם עושין חטא הוא להם שאין עושין אלא להתיהר וכל המתיהר נופל בגיהנם, עכ"ל. וא"כ לב מי לא יודה בראות קלקול רבים כזה שישראל הולכים בדרך האומות ר"ל ומפרסמין את מתנותיהם. ותחת שנקוה להגאל בקרב ימים בזכות הצדקה, אנו נותנין מקום לסטר"א לקטרג עלינו ר"ל. וכן נראה ממש"כ מתן בסתר יכפה אף (משלי כא, יד), מכלל שאם הוא בגלוי שיתעורר האף ר"ל, וכן נראה ממה שכתוב הגיד לך אדם מה טוב וגוי' והצנע לכת עם אלקיך (מיכה ה, ח).

ואין למצוא היתר שאם לא כן לא יתנו כל כך הרבה, כי אין אחריות כמות הצדקה עלינו אם אנו צריכין לצאת ע"י זה מגדר מצות הצדקה שהיא צריכה דוקא להיות בסתר, ואנו מחויבין לעשות המצוה כרצון אבינו שבשמים מבלי שום פניה כלל ולא כרצון יצר הרע של הפחותים הללו כמו שאמר המגיד לבית יוסף זצ"ל על פסוק לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם (שמות כ, כ), היינו לא תעשון אתי — אם אתם תעשו מה שהוא אתי היינו מצות, אלהי כסף וכו' לא תעשו לכם — לא תשתתפו בזה שום הנאת הגוף שהוא לכם.

והנה כל זה דברתי עם הרב הגדול כבוד מוהר"ד (במברגר) נר"ו בוויירצבורג ואמר הגם שדברי אלה כנים ואמיתים, אפילו הכי לא יעשה מעשה לבדו אלא בצירוף דעת מחותנו הגדול כבוד מוהר"י עטלינגער באלטונא ובצירוף דעת רפ"מ נר"ו.

הק' אלעזר דוב אטטענזאסער

א) מדברי הסמ"ג הובא בב"י ריש ה' צדקה (סי' רמ"ז) כל המתפאר ומתיהר על צדקתו כמו אומות העולם בענש, אכן ע"י הפרסום אין מן הצורך כלל שמתפאר „ומתיהר“ הנותן על זה ואם רוצה איש להתפאר ולהתיהר הרבה צריכים לגיהנם חלילה ויכול להראות למיודעיו הצדקה קודם שלחו להגבאי, ובאמת מי לדי' לדי' ומי לעזאזל לעזאזל.

ב) מלשון הקרא מתן בסתר "יכפה אף" נשמע רק דבלא מתן בסתר לא יכפה אף, אבל מנ"ל שהוא נשמע ההיפוך חלילה. והנה לפי פשוטו של מקרא (עיון רלב"ג ואבן עזרא והמאירי) אין מן הצורך לפרשו על הקב"ה וגם לדרשת חז"ל סוטה ה, א, ב"ב ט, ב, עם כל זה לא נשמע ההיפך ומי שרוצה לזכות בברכה המפורשת בקרא יכול לצוות שלא לפרסם שמו. וגם יש להסתפק אם יכול הגבאי לקפח שכר הנודר שאין אומר לו לפרסם רק שנותן סתם מלב שלם — דוגמת אין אדם אוסר דבר שאינו שלו — ואולי חקירה זו היא יותר חקירה הלציית.

ג) כל הנ"ל יש להשיב ג"כ על מה שהביא קרא דוהצנע לכת וכו'. ובדאי טוב הוא מאוד אבל לא נשמע ההיפוך.

ד) מה שכתב כי המליצה שאם לא בדרך זו אינם נותנים כלל אינו מספיק דאין אחריות זו עלינו ואדרבה היא הנותנת דאינה צדקה לשמה וגם שנותנים יד לפושעים לאמור כמו שאנו משנים הדין משום ההכרח, גם הם מורשים לעשות כן, עכ"ל הטהור. — לענ"ד על הכל יש להשיב, דזה לא נוכל להכחיש כי ע"י הפרסום נתרבה מאוד הנדבות בעה"י ואם יהי' בזה איסור, איך הנהיגו קדמונינו לנדר בקריאת התורה סך קצוב ומפורש, ומה לי פרסום בקהלה או פרסום בעולם, אלא ע"כ משום דלא נעשה להתפאר ולהתיהר, ומה לנו אם יעלילו עלינו, בלא זה — היום אומרים כך ומחר כך.

ה) ההעתקה מהמגיד לב"י הוא טוב ומוסר הוא, אכן עתה אחר שכבר הנהיגו בספר אות אמת וב, "איוראעליט" ואף הגאון אב"ד דק"ק וירצבורג, סכנה גדולה (אולי צ"ל רחוקה — המעתיק) להניח כי המתחדשים יחפרו לבא בעקפיו, כי לא מצאנו דין חדש רק בהסתר דרכינו.

מכל זה נלע"ד שאין הכרח לזו מדרך הרגילה עתה ואף אם יהי' בזה קצת עבירה, גדולה עבירה לשמה (אכן לדינא יש להסתפק אם נאמר זה כן בדבר הנעשה ברגילות כי במקור הדין לא נעשה רק פעם אחת).

הדת בהגשמתה

א.

הקדמה

דת מה היא? מערכת רעיונות מסטיים? חלום של דמדומים? הרגל של תענוג? צירוף אידיאלים ערטילאיים, עולם שאין בו ממש, של עירפול ואמונה טפלה? דת התורה היא שיטת-מחשבה, אמונה ומעשה. מחשבה שתספק לה מסגרת רוחנית. אמונה שתתן לה כיוון. מעשה לאתגר ולייעוד. אמונה מעניקה אישור למשמעות העולם, להיסטוריה של האנושות, למעמדו של אדם. מכוחה של אמונה מתקיים עיקר-העיקרים של מידה טובה באישיות הנורמאלית. לאמור, האפשרות (כמינימום) והיכולת (כפועל-יוצא) של חתירת האדם לקראת תקופה של שלום עולמי ובטחון. המשמע היסודי של „רליגיה“ ששרשה בלאטינית, הריהו להיות „מדובק“ (מקושר) ראש-לכול בה' כבורא, השגחה עליונה ונותן התורה. אדם דתי מצווה להיות קשור בבעיות של שאר בני-אדם, מתוך ראיית-הנולד של שיתוף ועזרה הדדית, של צדק כיסוד ורחמים ככתר לאחריות חברתית. על דרך הכתוב „כי קרוב אליך הדבר מאד, בפוך (לדרוש) ובלבבך (לחוש, לדבוק) לעשותו (בידיך)“ (דברים ל, יד).

לפרק כ' בספר שמות שעניינו מעמד הר-סיני, נסמכה פרשת משפטים, לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש (לשון רש"י, על פי מכילתא וירושלמי מכות פרק ב, הל' ו). אמור מעתה: צדק לאומי, חברתי, התעניינות קונסטרוקטיבית בעני, באלמנה, ביתום — הרי לפניך דת התורה בהגשמתה.

ב.

מלים לעומת מעשים

מצוות אלו כעקרונות-כלליים מושכות את הלב, נוחות הן למליצות נלהבות ולהסכמה עממית קולנית. אלא עקרונות הללו יקרים מכדי להפקידם בידי ממשלות, או קונגרסים לטיפול סיטונאי. הרי הם עניין אינטימי, יסודי, פרטי שלנו. לעתים קרובות מדי, כאשר הם מתנגשים בשאיפה פרטית, באנוכיות אכזרית, הרי הם נעשים בלתי-ערבים לאוזן הפרטית. קול המצפון לפעמים צורם כקול השופר, יותר מדי צעקני וטורד לו למי שנדהף בלא-סייג לקראת התכלית שלו, למי שאינו נרתע בכך מתוך שיקולים נאותים של אמת וחסד. מכיון שאי-אפשר להשתיק אחת ולהתמיד את קול המצפון, תביעתו התדירה מעוררת לאיווה, כביכול, מתן דגש על המאמר: „אם אין אני לי, מי לי?“ אך מי שדוגל בזה אינו יורד לסוף מאמרו של הלל: „וכשאני לעצמי, מה אני?“ (אבות א, יד). שורש העניין נעוץ בכך, שמסכימים בפומבי לדת מוסרית כשקולה כנגד הכל בהתנהגות, אבל מתכחשים לה ביחידות.

הסכנה לדת בימינו לא ממוסקבה או מפקינג באה. שתייהן אינן אלא סימפטומים של בעייה יותר עמוקה: הפער בין הצהרה ובין מעשה. הדבר הממרר את מיטב

הסטודנטים שלנו הוא כשלוף היחיד המארגן את ההייצב באומץ, בלא-פשרה, לימין הצו הנבואי, „עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך” (מיכה ו, ח). מה שחסר לצעירים ולצעירות שלנו הריהו העדר „מימסד” שיהא מקובל, על דרך מאמרם של חז”ל: „שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק” (בבא מציעא מט, א); שיהא מעמיד דברים כהווייתם ולא יכסה על השתמטות ורפיון מוסרי, אלא ישאף להציג שתי בחינותיה של כל בעייה, כללית או פרטית, בלשון ברורה, בצירוף פעולה מתמדת ברוכה. מתקוממים הם כנגד הכרזות על אידיאלים גבוהים כביכול בוועידות, במאמרים חלקלקים ובנאוומים נלהבים מכאן ובשיקולים שפלים של רווחיות, כספית או חברתית, מאן. לא רעיונות פילוסופיים, או סוציאולוגיים מסייעים לקומניזם ולאחיאזים, אלא הכשלון המעציב של דימוקראציות מודרניות להגשים הלכה למעשה את התוכן האמת, ההגותי או הגשמי שלהן עצמן. כמאמר חז”ל: „אם רואה אדם שיסורין באין עליו — יפשפש במעשיו” (ברכות ה, א). בוודאי, מוצא אתה כמה מן הסטודנטים פרועי-השער מפליגים מעבר לגדרי הנכון וההגון במחאות וזעמות שלהם, וכן „הבשורות” המרעישות ממוסקבה, כאחד טבועים הם במידה מופלגת של חוסר-כנות ובכושר המביש של „דו-משמע” (בדימוי „הנבואי” של 1984” לג’ אורבל; לאמור, שימוש באותן מלים תמימות לתיאור הבדלים קטביים של רגש ופעולה). הדרך הנבונה, הנכונה ביותר לטפל בהם היא בפחות תגובה חריפה כלפי קני-המדה המוסריים הנמוכים שלהם בלבד, וביותר — שיהא אדם מפשפש במעשיו הוא. הרון-אף מעולם לא הביא עדיין לירי יחסי-אנוש מאושרים, מעולים יותר.

ג.

כליון של מוסר

התכלית היחידה של ההיסטוריה שלנו, מאברהם אבינו עד לימות המשיח, שנהא מכירים בוודאי גמור ובעת איתנה את החיים כאתגר. הדיבור, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש” (שמות יט, ו) הריהו מחוץ-הפץ, לא נקודת-יציאה, לכל דור דור ולכל יחיד מישראל. היתה זאת משימה קשה ובלתי-פופולארית בתקופה של עכומויות אוניברסלית, כשם שהיתה תמיד ועודנה בזמננו. ובאמת בזמנים שהיה עם-ישראל נאמן למצע-חיים זה, היינו „לאור גויים” (ישעיה מב, ו). מתוך חיקו של ייעוד אציל-נעלה כזה יצאו שתי דתות אחרות, וכן אמנם גם שתי התנועות בעלות המגמה של ליבראליות ואיגוש (הומאניזציה) של שתי שנות-מאה האחרונות. הדבר שהלא-יהודי הבלתי-משוחד יודע, היהודי חסר-הידיעה עדיין לא תפס: ההכרה שכליון מוסרי מבפנים הרי הוא סם-מוות לישראל יותר מכל רשע מאורגן שמבחוץ. באמת, אין אנו העם הנבחר, אלא אם כן נהא בוחרים בכל תקופה ותקופה להידבק במחשבה, בדיבור ובכתב ובמעשה המגשים, בדת שלנו ובאוירה המעניקה ממשות לחוקיה ומצוותיה.

הובעו באזנינו חזונות-ישעיה רבי-ההוד, שנועדו להעניק הדגש לדורו ולכל הדורות למצע חיים טובים, חיים של תורה. סגולות-הנהגה שלו בתחום המדיני עשו רושם על ראשי-עם נעלים ביותר בזמנים שונים ובמדינות שונות. פנייתו

המרוגשת של עמוס חדרה ללבי ימלצים, שרלי צבאי אשר חוטאים, מאז הושמעה לראשונה. בייחוד נודעת משמעות מרובה לאחד הנאומים של ירמיה בימים שלנו. במשך כל ימי שימושו בנבואה הטעים את המעלה המוסרית של בני-עדתו, כתכלית יחידה של חייהם. במשך כל ימי חייו הוקיע השתמטות, לא פחות מאשר התרנות אכזרית של נוהג אנוכי, ראה בה בגידה בהקב"ה ובשאיפות הנעלות של הקיבוץ האנושי. הוא יצא בתוכחות, במלים שאין לטעות בהן, נגד הבערות, האכזריות והשחיתות של אלילות.

לא נמצא כִּרְמִיָּה שמצליף ביתר מרירות את טומאת האמונות הטפלות של מלכים שכנים, כוהנים ורודנים, שהחזיקו את בני-עמם בחשכה של פחדים מפני שדים, מזיקים ומכשפות; שהמיתו בהם כל תחושת-צדק וכל רגש של רחמים ודחפו אותם אלי דרכים נתעבות יותר-יותר של שחיתות-מידות ושפלות. אולם ירמיה ידע בבהירות שקולה, שבעוד אפשר שיהא אדם מכיר בפחיתותה של אלילות, מצווה הנביא האמיתי להטעים ביתר-שאת את הטראגדיה שבפער הבלתי-נגשר שבין אידיאל ומציאות, בין אמונה ובין מעשה, בקרב אלה המכונים כיום אנשי-„מימסד“.

ד.

שומרון כנגד ירושלים

בשלושה פסוקים על-זמניים מציע ירמיה חונו: „ובנביאי שמרון ראיתי תפלה“ (ירמיה כג, יג); אך בסביבתם לא היה הדבר בלתי-צפוי ולא חזיון גורלי. המלכים, המלכות, מגידי-העתידות, היו חוג בני-אדם ראויים לנזיפה, ירדחים במוסר. שום דבר אחר אי-אפשר היה לצפות מהם. אליהם נועדו חזונות-הגבואה של ירמיה. אלא מכיון שהללו התנגדו בגלוי לה' ולציוויים מוחלטים שלו, יכול היה אדם להמשיך ולהטיף להם, עם שהוא מבחין היטב בשפל-מעלתם המצער, שהם עומדים בו בקשיות-עורף. מה שאין כן לגבי ירושלים. כאן „המימסד“ הפגין את הלויאליות שלו לה'. כאן נביאי-ההבל הכריזו במליצות לזהטות על נאמנותם לתורת משה. כאן עמד בית-המקדש בכל הודו, הקרבנות לא פסקו לעולם, הכוהנים שימשו בקודש ובירכו את העם. אולם קלו קולותיהם מקולות של קדושה, חזונותיהם מווייפים היו. מה שהם נתנו לעם היתה דת של הונאה. חייהם טבועים היו בהתכחשות חסרת-בושה לדרכי ההשגחה-העליונה: „ובנביאי ירושלים ראיתי שעזורה, נאוף והלך בשקר יחזקו ידי מרעים לבלתי שבו איש מרעתו, היו לי כלם כסדום ויטביה כעמרוז“ (שם, יד). לאמור, עקרונות למכירה, דיעות הנחונות לסחר-מכר ומשתנות לפי גובה המענק; כל עקרון של מוסר משמש נושא למקח-וממכר עכור. הנה כי כן לא משומרון האלילית, אלא: „מאת נביאי ירושלים יצאה חנפה לכל הארץ“ (שם, טו).

ה.

ירמיה בדורנו

הנה דבר הנביא ליהודים רבים בדורנו: בבית-הכנסת, כבבית-העסק, ביחידות עם המשפחה ומעל לכול במקדש מצפוננו עלינו להידבק באיתן בציוויים המוסריים

של התורה. אמת, כפרנים ומרעים שלהם, קומוניסטים וכן פאשיסטים, הרי הם כקוץ בבשר החי ומקור-צרות בלתי-פוסק. אמת, בני "העליה המוסרית" דוחים את תעמולת-הכזב שלהם ומגנים התנהגותם הפרועה. אלא הם עצמם, לעתים תכופות יותר מדי, בהתנהגותם מתכחשים למקור-כל-טוב, אמת ונוי וסוגדים בפרהסיה לאלילים של כוח בלתי-אחראי, לאיזו מיתוס גזעני מוסווה במקצת שנועד לטמטם חסידים שוטים. אליהם, לא בלבד, מכוון מה שירמיה קורא "תפלה" (חוסר-טעם). הסכנה הממשית ליהודים וליהדות וכן לכל קבוצת-מאמינים צפויה לא כל-כך מתאיוריות תיאולוגיות, מאשר מן הפער היסודי בין מלים ומעשים של ההדיוטות והמשמשים-בקודש "הממוסדים". משמע הדברים שבפי ירמיה הוא: מעטים ביניכם אשמים באשמה הראשית — המידה הרעה של צביעות. מעטים ביניכם מרמים בעסק, או בעבודה שלכם. אולם ההשפעה שמשפיעים אפילו קומץ-רשעים על הרבים המבחינים בהתנהגותם, או שומעים עליה, באמת פגיעתה רעה, מזקת. אמת-למחצה המובעת על-ידי יהודים "דתיים" עלולה לזוהם. הללו מעוררים לעג, בוז ולפעמים צביעות. הדרשן שהוא בעל הדרת-פנים בלבד ורק נאה דורש; המנהיג העממי שאוניו נטויות לארץ ועיניו כבושות בשמים, כדי להטעות את הפחזנים; זה האיש שלעולם אין לקבל את דברו במלוא ערכו; ההדיוט, או המשמש-בקודש שפקחותו מסייעתו לעצום-עין מפני "השתמטויות" כשהאמת נראית כבלתי-משתלמת — כולם הם מקורות של "שערורה", כדיבור הנבואי, שחיתות מחפירה, חולי נחשב. הכרזות קולניות כאלה על צדק, אמת וחסד, הופכות להיות אויליות נוכח מעשיהם הם. טבועה בהתנהגותם מידה של זולות הרסנית, המרעילה את לב הגוער דעתו. באחד ממחזותיו הנבונים שם לדוויג פולדא בפי גיבורו את המילים האלה: "אין אני מאמין בעקרונות, מאתר שראיתי כל-כך הרבה סדקים ששימשו כפירצה, שבעדה אדם ומשפחתו חוזקים ופוגעים, לשם הפקת ריווח, במה שנועדו לקיים".

1.

מנהיגים קלי-דעת

התפקוד כואת תחילתה בעבירות, שלכאורה אינן אלא זוטות. אחת היא ההתעלמות מקדושת בית-הכנסת. למרבה-הצער, לגבי דורות רבים של יהודי-אמריקה היה בכך משום ציון מובהק כמעט לעבודה בבית-הכנסת האורתודוכסי. העבריינים הללו, באופן מצער, אינם "עמי-הארצות" בלבד, אלא מקצתם של אלה אשר ידיעותיהם מן הראוי היה שתמנענה אותם מהתנהגותם המגונה. השולחן-ערוך, קובץ-החוקים שלנו, תובע בפרקים רבים שיהא אדם מישראל עושה תפילתו ביראת-כבוד ובשקט גמור, כראוי למי שמתייחד עם קונו. בני-אדם היודעים את הדינים ולעתים קרובות עומדים-בראש מפעלים ציבוריים ומשמשים במנהיגות ברוב-הצלחה ובמסירות, כאילו מוכים בעיורון אינטלקטואלי, כשהם נכנסים אל בין כתלי ביהכ"נ מתוך בטחון-עצמי זול, מגפנפים בחוסר-נימוס אך בנמרץ לידידים ולקרובי-משפחה, אחר-כך משפיעים על שכניהם, מימין ומשמאל, שפע הלצות חדשות, או מאוצר הערות-הביקורת המחכימות שלהם על אנשים ועניינים.

הרי כאן העדר משמעת-עצמית אנוכיית, הפוגע בהדר התפילה בציבור ולעתים קרובות מדי גוזל משאר המתפללים את האפשרות להתייחד עם קונם, להרהר, להתרכז בתוכן המקדש של תפילות ישראל.

ביותר נפגם מזה אופיים של העבריינים הללו. הנה לומדים הם להתחשב אך ורק בנוחיות שלהם, לכן אין לוקחים כלל בחשבון את הזולת כשהם מתעלמים מתקני-התנהגות נאים בבית הכנסת. בסופו של דבר באישיות שלהם עצמם משתקפת אותה נהייה זולה להצלחה בין הבריות ומה שהם מציעים לצאצאים שלהם, הריהו כעין תדמית נחותה של היות-יהודית. מן בית הכנסת חודרת גישה זאת אל הבית וכובשת את כל בני-הבית ואת משרד-החשבונות והמינהל.

ז.

פנע-רע עיקרי

אין שאלתנו שאלה של מדע כנגד אמונה. אנשי-מדע גדולים מאינשטיין עד קומפטון הכריזו, שעל אף כל ההישגים האקאדימיים אין מדע יכול להסביר את מקור העולם וגם, על יסוד קאטגוריות שלו עצמו, אינו יכול להציע הדרכה לקראת חיים טובים. אנשי-מדע נעשו יותר צנועים. "המימסד" נכשל עתה בכך, שלא קידם את מעמד הצדק והרחמים והבטחון בחיים של ימינו ולא עלה בידיו ליצור "תדמית" יותר משובחה של מורים דתיים ומדריכים-מחנכים ברוח התורה. ומה שאנו צריכים בשביל שנוכל להשיב אלינו את הנוער ולהשיג יציבות מוסרית ורגשית, הרי הן מידות של שלימות, התמד וחובה בלתי-אנוכיית כלפי עמיתינו.

דברים שהוקיע בדבריי-תוכחה שלו ירמיה עשו תלמידיו, התנאים והאמוראים בתלמוד ובמדרשים, לנושא תמידי בדיוניהם ובאזהרותיהם. "כל אדם שיש בו חנופה מביא אף לעולם", הרי זה אחד מדברי חז"ל המרובים בעניין זה; צביעותו של אדם היא כעין מסך ברזל המפריד בינו ובין האמת. "מיום שגבר אגרופה של חנופה נתעוותו הדינים ונתקלקלו המעשים" (ראה סוטה מא, ב). צרות-העולם יסודן במידה לא-מועטה בכך, שמרובים הצבועים "שמראים עצמם כאילו הם בני-תורה ואינם כלום", אלה "חניפי-תורה" המעוטפים בטליתם ומניחים תפילין ומעמידים-פנים של למדנים (ראה: מדרש קהלת רבתי ז, א); "מפרסמין את החנפין, מפני הילול השם" (יומא פ, ב); לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא — שלא יתחלל שם שמים ע"י הזכרת שם השם למען אנטרסים חומרניים ואסורים (ראה ירושלמי ברכות פרק ב הלכה ג, רבי מנחם המאירי בפירושו לשבת מט, א ולמשלי יז, ג). ההיזק הגדול בא לו אך מחוטאים המכירים בחטאם וחוטאים, אלא בייחוד מבני-אדם מתחסדים בצביעות, הנושאים את שם קונם לשוא על שפתותיהם וכן מדת, כביכול, שאנשים המדברים בשמה מקימים מחיצה בין מלים ומעשים שלהם, בין מוטיבים שבלבם ובין שיח שפתותיהם. ככל שמעמדו של אדם רם יותר כן אחריותו רבה. ככל שאומה נבחרה, כן מחרידה יותר סטייתה מן הדרך.

לזיהוי ערבה וצפצפה

בתלמוד הבבלי, שההדיר הרכ ע' שטיינולץ, במסכת שבת לו ע"א, בדיון על דברי רב חסדא בדבר חילוף השמות צפצפה וערבה, הובאה ההערה הבאה: „הצפצפה היא אחת הצורות הרחוקות בצורת העלים והענפים מן הערבה הכשרה, כנראה אחת מצורות העץ הקרוי בימינו הערבה הלבנה *Salix alba* L.“ על אף הלשון המגומגמת והמסויגת תמוהה היתה בעיני הנחה זו, שלפיה הערבה הלבנה הנפוצה ביותר בגדות נהרות הארץ פסולה למצוות ערבה, ואין זו אלא צפצפה, בעוד שרבים וטובים, משך דורות רבים השתמשו בערבה זו למצווה. והנה זה מקרוב פירסם מ' ויכסלפיש מאמר מקיף בנידון (טבע וארץ, כרך יא, עמ' 285 ואילך), הוא מזכיר את המסקנה שבספר הנ"ל, מבססה ומפרטה. אולם נתעלמו ממנו גופי הלכות ועובדות חשובות, ואין לקבל מסקנותיו. סיכום דבריו הוא כדלהלן:

„ערבה כשרה“ זהה אך ורק לערבה המחודדת — *Salix acmophylla*; „ערבה פסולה“ זהה לזן הטיפוסי של ערבה לבנה — *Salix alba* var. *alba*; כך לפי השיטה הא"י של התוספתא והירושלמי, בעוד שלפי שיטת בבל זהה זן זה ל„צפצפה פסולה“, והאחרונה זוהתה בשיטת ארץ ישראל לערבה לבנה, זן מבריק — *Salix alba* var. *micans*. כל הוזהימים האלה ברורים לו לויכסלפיש, רק לגבי „חילפא גילא“, שצוינה בבבלי כערבה כשרה, הוא משער שהיא ערבת שלושת האבקנים *Salix triandra*.

אכן דייק המחבר כחוט השערה (שנבדק במגדלת) לגבי ההבחנה בין „שיטת ארץ ישראל“ לבין „שיטת בבל“, ובהגדרה הבוטאנית הגיע להבחנה בין זנים, שלא קל לו אף לבוטנאי להבחין ביניהם (במגדיר לצמחי ארץ ישראל עדיין חסר המיון של זני הערבה הלבנה וזה מופיע לראשונה ב-1966, *Flora palaestina*). דיוק יתר כזה נראה בעיני חשוד במקצת, גם לגבי ההבחנות בין שיטות ארץ ישראל ובבל, וגם לגבי הבחנת הקדמונים בין זנים שונים של אותו המין. ואף אם נניח כל אלה, מתעוררים, לאור המקורות והמציאות, הקשיים הבאים:

(א) במאמר בנושא זה צריך היה לברר מה טעם הגבילו חז"ל „ערבי נחל“ לצורך מצוות ארבעת המינים דווקא למין אחד — *Salix acmophylla* ופסלו „ערבה“ ו„צפצפה“, שהם לדעת המחבר מיני *Salix* אחרים, אכן מצינו בספרות חז"ל, כפי שנברר להלן, טעמים לפסול צפצפה, וחוששני כי מחבר המאמר לא הביא אותם מקורות באשר אינם מתאימים ביותר למסקנותיו. כך למשל לא הביא כלל את הדרשות שבהן צוינה הצפצפה, הפסולה לארבעת המינים, בכינוי „צפצפה שבהרים“ או „צפצפה שבין ההרים“ (ר' בירור מקורות אלה להלן). ונשאלת השאלה: האם הערבה הלבנה, שהיא לדעת המחבר „צפצפה“ שבמקורות, גדלה דווקא בהרים או בין ההרים?

(ב) המחבר סבור כי הערבה הלבנה היא הצפצפה שבמקורות, עליה נאמר

כי „עלה שלה עגול“. אכן במקוריים **דיתאיפילמן** **הפעלל** נוכל למצוא בערבה הלבנה עלים רחבים, אבל אורכם של אלה תמיד פיי־שלשה ויותר מרוחבם, ונשאלת השאלה האם צורה כזו קרויה עגולה בספרות חז"ל? בדיקת המקורות מוכיחה ללא ספק כי צורה כזו קרויה ארוכה. נציין רק מאמר אחד שלפיו: גלגל עין האדם, „עגול“ וגלגל עין הבהמה, „ארוך“ (ירושלמי נדה פ"ג, ג, נ ע"ג). הרי שאף צורה אליפטית קרויה בספרות חז"ל ארוך ולא עגול, וודאי עלה הערבה הלבנה יוגדר כ„ארוך“ או „משוך“, כפי שהגדירו חז"ל דווקא עלה של ערבה כשרה.

ג) סימן גוסף נתנו חז"ל לצפצפה (או לערבה פסולה) „קנה שלה לבן“, היינו שענפיה לבנים. ונשאלת השאלה האם אמנם לבנים ענפי הערבה הלבנה? הזן המבריק — הערבה הפסולה לדעת המחבר — ענפיהן חומים (היינו „אדום“ שנתנו כסימן לערבה כשרה), ואף הזן הטיפוסי ענפיו בגוון חום־בהיר או ירקרק, שלעולם לא כינו חז"ל גוון כזה במונח לבן, שמשמעו כמו לבן בימינו (אגב גם צבע צהוב נקרא במשנה „ירוק“ אך לא לבן).

ד) לגבי הסימן שנתנו חז"ל לערבה כשרה ש„עלה שלה חלק“, אודה שלא מצאתי פתרון נאות, באשר כל עלי הערבה הגדלים בארץ משוננים פחות או יותר,



שני מיני ערבה

מימין: ערבה מחודדת — *Salix acmophylla*; ענף נושא פירות עם שערות שהן „פתילת האידן“.
משמאל: ערבה לבנה — *Salix alba*.

אך ללא ספק יש בהם שיאור-משגל- (כאזה לתפוגה הצעתי בעניין זה של מגל). כיצד מתעלם המחבר מעובדה זו בקובעו שרק עליה של הערבה הלבנה משוננים? אין צורך במגדלת לראות אותם שינונים אצל הערבה המחודדת, שהיא בלבד, לדעת המחבר, הערבה הכשרה. עוד יש לציין כי רבה מאד הואריאביליות בצורת העלים, גודלם, ומידת שינונם באותו מין, זן ואף באותו עץ של הערבה. יש עצים של ערבה מחודדת שהעלים שלהם משוננים יותר מעצי הערבה הלבנה במקומות אחרים, וכן רב הגיוון בצבע הענפים.

ה) לפלא הדבר שהמחבר, שדייק במיון מיני הערבה לזניהם, לא התעכב על העובדה שמיני הערבה (וללא ספק אף זניה) מכליאים עצמם בטבע וישנם בני-מיכלוא של כולם, ומהם נפוץ בן-המיכלוא ערבה לבנה — ערבה מחודדת (*Salix alba* x *acmopylla*) הראשונה היא, לדעת המחבר, ערבה פסולה או צפצפה, ורק השנייה ערבה כשרה. השאלה היא: מה דינו של מין הכלאים שהזכרנו? ההבחנה ביניהם ובין הוריהם אפשרית רק בעונת הפריחה, בעזרת מגדיר ומגדלת (וגם אז זה דבר לא קל). האם נתייב את המדקדקים במצוות לבוא לשדה מצוידים בכל אלה. ומה יעשו בבואם לקנותם בשוק? עוד יש לציין כי לאחינו בחוצה לארץ אין אותם מיני ערבה שהזכרנו, ודורי דורות השחמשו בערבות ממינים שונים, ובלבד ששםם „ערבה“ (לאטינית *Salix*; אנגלית *Willow*; גרמנית *Weide*; פולנית *Wierzba*; רוסית *Werba*).

ו) לגבי „חילפא גילא“ שלפי אביי זו ערבה כשרה, אף שעליה משוננים כמגל, אין המחבר מוצא לנכון להזכיר את דעתם של ע. לעף וב. ציזויק שהכוונה לערבה הלבנה, והוא משער שהכוונה לערבת שלוש האבקנים. אין בידי לקבוע אם זו גדלה בבבל. מה שברור הוא ששינון העלים אצל מין זה הוא חזק בהרבה מאשר אצל הערבה הלבנה — הפסולה לדעת המחבר, למצוות. שמא יסביר לנו למה דווקא מין זה כשר בעוד שהערבה הלבנה פסולה?

ז) בספרו *Flora der Juden* זיהה עי לעף את הצפצפה, שהיא פסולה למצות ארבעת המינים, לצפצפון הפרת *Populus euphratica*. ויכסלפיש טוען כנגדו: „זיהוי זה נראה לי מוטעה מכמה סיבות: א. צפצפת הפרת אינה דומה לערבה לא במראה הכללי ולא בעליה הרחבים. אין צורך לכן בסימנים המרובים שחז"ל מביאים — צבע הענף, צורת העלה וצורת השינון שלו — כדי להבחין ביניהם. ב. הענף של צפצפת הפרת אינו בהיר. ג. העלה איננו דווקא עגול. ד. מין זה גדל בעיקר בגאון הירדן ובסביבת ים המלח, ואיננו באיזור ההרים, מקום היישוב היהודי הצפוף בזמן התנאים.“

אנו נתעכב על טענות אלה, נגד הארי שבין חוקרי הצמחים בספרותנו העתיקה, ונוכיח כי פרט לטענה השנייה (עליה נדון להלן) אין בהם ממש. לגבי הטענה שאין צפצפת הפרת דומה לערבה, יכולני להעיד על עובדה כי באחד הקיבוצים הדתיים בעמק בית שאן נהגו לקחת לארבעת המינים במשך שנים „ערבות“ הגדלות ליד המעיין הסמוך למשק. בביקורי במקום הוברר לי כי עצים אלה היו של צפצפת הפרת, שהעלים בענפיה התחתונים דומים מאד לערבה. אשר לטענה כי עלי

צפצפת הפרת אינם עגולים, יש לציין כעניין העליונים רוחבם כארכם, ואין ספק כי הכינוי „עגול” הולמם יותר מאשר העלים, ולוא גם הרחבים של הערבה הלבנה. חסרת שחר היא הטענה הרביעית לגבי צפיפות היישוב. היו יישובים יהודים רבים בעמק בית שאן, סביבות גאון הירדן ויריחו, (לגבי „אנשי יריחו” גיתקנו הלכות רבות הקשורות בחקלאותה). כמו כן נפוצה מאד צפצפת הפרת באזורי היישוב היהודי הצפוף בבבל, וכלפי אלה הזהירו חז”ל מפני השימוש בצפצפה במקום בערבה.

כפי שהעיר המחבר כבר העלה רעיון זה של זיהוי „צפצפה” לערבה הלבנה ע’ לעף, ברם חוקר גדול זה, שזיהויו מצטיינים בדיוק ובאינטואיציה גאונית, חזר בו מזיהוי זה, שויכסלפיש אימצו שני דורות לאחר מכן. בספרי עולם הצומח המקראי, עמ’ 116, הבאתי דעתו של לעף על זיהוי ה„צפצפה” לצפצפת הפרת, ואכן, כפי שאסביר להלן, נכון זיהוי זה לגבי המקורות הקדומים הדנים בצפצפה. ברם ההלכה על צפצפה ש„קנה שלה לבן”, ותיאורה כגדלה „בין ההרים” הביאה אותי למסקנה שהכוונה לצפצפה המכסיפה, שלה מתאימים סימנים אלה.

ח דעתי הנ”ל מזכיר ויכסלפיש בהערה צדדית: „פליקס משער שהצפצפה היא צפצפה לבנה (צ”ל: מכסיפה) בעיקר בגלל ענפיה הלבנים”. הוא דוחה את דעתי מניה וביה: „אך מין זה איננו גדל בר בארץ” (על עובדה זו כבר הערתי בספרי). אך מה רע בזה, האם ארבעת המינים הכשרים כולם גדלים בר (אתרוג ותרמר הם עצי תרבות ללא ספק), והאם לא היה צריך להזהיר מפני עצים דומים שהם פסולים לארבעת המינים?

*

עד כאן ההשגות המיתודולוגיות והענייניות כלפי התיאוריה של ויכסלפיש. להלן נציע את הבעייה של זיהוי ערבה וצפצפה:

1. שאלת „הצפצפה” הפסולה למצוות ארבעת המינים עלתה על הפרק בספרות חז”ל משלוש סיבות: א. הדמיון בין צפצפת הפרת לבין הערבה לגבי בית הגידול, צורת העלים בענפים התחתונים, צורת הפריחה ועוד (שני סוגים אלה שייכים למשפחת הערבתיים). ב. עקב הדמיון בין סוגים אלה חלו חילופים בין השמות צפצפה וערבה. וכך מצינו בסורית כי השם „ערבתא” כולל מינים שונים השייכים למשפחת הערבתיים. וכבר העיר על כך רב חסדא שלאחר חורבן בית המקדש נתחלפו השמות צפצפה בערבה וערבה בצפצפה (שבת לו ע”א. בסוכה לד ע”א מובא מאמרו על חילוף בין „חלפתא” ל„ערבתא”). גם בערבית של ימינו מתייחס השם „צפצף” למיני ערבה, צפצפה ועצים הידרופיליים (הגדלים בסמוך למים) אחרים. ולעומת זאת „ערב” מתייחס בעיקר לצפצפה. יש לשער כי במקורו התייחס השם צפצפה או צפצף לסוג *Populus* שאחדים ממיניו בעלי עלים מרשרשים-מצפצפים, ומאוחר יותר העבר שם זה גם לעצים הידרופיליים אחרים. מכאן הסימנים שנתנו חז”ל להבחנה בין „צפצפות” ו„ערבות” פסולות לבין ערבה כשרה.

2. המשנה (סוכה פ”ג מ”ג) הקדומה קבעה „הצפצפה פסולה” למצוות ערבה, וכוונתה היתה לעץ שזיהויו היה עדיין ברור, ולא נצרכה להוסיף לו סימנים. המדובר באותה צפצפה שלה נתכוון יחזקאל (יו, ה) בכתוב „קח על מים רבים

צפצפה שמו", היינו לצפצפת הפרת — *Populus euphratica* הנפוצה לאורך נהרות
 בבל. כאמור דומה מאד צפצפה זו בענפיה התחתונים לערבה. אלא שעליה העליונים
 רחבים. הטעם לפסילת מין זה, כנראה, בדרשת הכתוב, „ערבי נחל” — שעלה שלה
 משוך כנחל” (סוכה לג ע”ב), היינו שעלה של ערבה כשרה חייב להיות ארוך ולא
 רחב או עגול כעלי צפצפת הפרת.

אף שזיהוי צפצפה לצפצפת הפרת היה ברור, באה התוספתא (שם פ”ב ז)
 ונותנת לה סימן היכר, „איזהו צפצף (בכ”י ערפורט: צפצפה) העשוי כמין מסר”,
 היינו שיש לה לצפצפה סימן המבדיל אותה מן הערבה, בכך שעליה מפורצים
 כמין משור. בירושלמי (שם פ”ג, ג ע”ג) מובאת ברייתא המוסיפה סימן אחר:
 „אי זו היא של צפצפת? ... העשויה כמין מגל — פסולה; כמין מסר — פסולה”
 (כך הגוססה בכ”י ליידין). כאן הוסיפו סימן המתייחס גם לעלים התחתונים של
 צפצפת הפרת, שהם אמנם מוארכים, אלא שחלקם כפוף כמין מגל. סימן זה בא
 גם לפסול את הלולב, שקבעו: „לולב עקום דומה למגל — פסול” (בבלי שם
 לב ע”א). נראה בעיני כי זאת היתה הכוונה המקורית במונח „העשויה כמין מגל”.
 מאוחר יותר הבינו כי הכוונה לשפת העלה המשוונת כמגל. מכאן כנראה המקורות
 הסותרים לגבי כשרות צפצפה או ערבה שעליהן משוננים, כפי שנברר להלן.

3. כאמור התייחסו המקורות הראשונים לצפצפת הפרת. בסוף תקופת התנאים
 פשט בארץ ישראל ובבבל גידולה של צפצפה ממין אחר — הצפצפה המכסיפה —
Populus alba, שהובאה כנראה מרומי או מיוון (אולי דרך סוריה) שם הרבו לגדלה
 (ר’ עולם הצומח המקראי עמ’ 116). עץ זה יש שכינוהו ערבה ויש שכינוהו צפצפה
 (בערבית יש לו שמות שונים: חור, חור אביד, צפצף, ר’ ZDMG 65, 344). וכאמור



שני מיני צפצפה

מימין: צפצפת הפרת — *Populus euphratica*. שים לב לצורות השונות
 של העלים. העליונים רחבים והתחתונים צרים וארוכים ולחלק מהם צורה
 כפופה כמגל.

משמאל: צפצפה מכסיפה — *Populus alba* ענף נושא פירות.

השם הסורי ערבחא כלל מיני Populus שונים. בגלל חילוף השמות ערבה-צפצה, ומחשש שיהו עץ זה לערבה של ארבעת המינים, נתנו הברייתות המאוחרות את סימניה. בתוספתא ובירושלמי באו אלה תחת השם „ערבה פסולה“, שסימנה: „קנה שלה לבן ועלה שלה עגול“, היינו שעליה רחבים ועגולים (כך הדבר במיוחד בעלים הצעירים, במבוגרים מתפתחות אונות), וקליפת ענפיה לבנים. התירגומים העתיקים, השבעים, אונקלוס, יונתן והפשיטתא זיהו עץ זה ל„לבנה“ שבמקרא (ר' עולם הצומח המקראי, עמ' 118).

4. הברייתא שבבבלי (סוכה לד ע"א) גותנת את סימניה: „צפצה קנה שלה לבן, ועלה שלה עגול, ופיה דומה למגל“, שני הסימנים הראשונים מתאימים לצפצה המכסיפה, ואלה הובאו כאמור בתוספתא ובירושלמי. הסימן השלישי „פיה דומה למגל“ קשה, באשר עליה מפורצים כמשור, ולא משוננים כמגל. נראה כי הסימן „דומה למגל“ נלקח מן הברייתא הקדומה המתייחסת לעלים הארוכים והעקומים של צפצפת הפרת, כפי שציינו לעיל, או, כדעת לעף, זו העברה מהפסול של לולב העקום כמגל (העברות כאלה מצויות לרוב בספרות חז"ל). ואמנם הגמרא מביאה ברייתא סותרת, לפיה „דומה למסר פסול“ — שזו צפצה בעלת העלים המפורצים כמשור, אך „דומה למגל — כשר“, שזו ערבה כשרה.

5. בגמרא שם מסביר אביי כי הסימן „עשוי כמגל — כשר“ מתייחס לערבה בשם „חילפא גילא“, ונראית דעתם של לעף (פלורה ח"ג 329) וציזיק (אוצר הצמחים 216) שהכוונה לערבה הלבנה — Salix alba. מסתבר כי בבבל גדלו גם ערבות ששפת עליהן חלקה — „פיה חלק“ בלשון הברייתא שבבבלי. — וכאמור סימן זה לערבה כשרה לא נמצא בתוספתא ובירושלמי. אכן בארץ לא מצאנו מין ערבה ששפת עליה חלקה, בכל המינים והזנים כאן, כולל הערבה המיוחדת, שפת העלים משוננת כמגל.

6. לצפצה המכסיפה נתכוונו לדעתי הדרשות של האמוראים (בבבלי שם) לכתוב ביחזקאל „קח על מים רבים צפצה שמו“, שבהן הסיקו כי הצפצה פסולה לארבעת המינים. וכך דרשו: „אמר הקב"ה: אני אמרתי שיהו ישראל קח על מים רבים — ומאי ניהו ערבה — והן שמו עצמן כצפצה בהרים“. פירושים שונים ניתנו לדרשה זו; לפי המהרש"א טוען הנביא נגד ישראל שעזבו את התורה שנמשלה למים, והם התרחקו ממקור המים כצפצה שבהרים. אפשר שהדרשן הסביר את משלו של יחזקאל, שהקב"ה רצה שעם ישראל ידמה לערבה הזו, עץ צנוע ומסועף, שגזעו אינו מתנשא לגובה. עץ זה, כשהרוח נושבת בו, נע לכל עבר, אבל אין הרוח יכולה לעוקרו. אולם עם ישראל בחר להתנשא כצפצה הזו, רמת הגזע, סמל הגאווה, מעין הארו שבהמשך משלו של יחזקאל, שהסערה עשויה לעוקרו על פיו. דרשה מעין זו מצינו במקום אחר (תענית כ ע"א) שעם ישראל נמשל לקנה אשר במים, אשר נד לכיוון הרוח, שאינה יכולה לעוקרו, שלא כארו שהרוח החזקה עוקרתו.

7. בדרשות הנ"ל חוזר תיאורה של הצפצה כגדלה „בהרים“ או „בין ההרים“, בניגוד לערבה הגדלה ליד הנחלים. אין ספק כי הכוונה לצפצה המכסיפה אשר אמנם מתפתחת מצוין ליד נהר או מעיין (כלמשל העצים הענקים של הצפצה

המכסיפה ליד מעיינות הדן). אך זו מתפתחת יפה גם בשדות פורים, וכן מגדלים אותה בשדות שבהרים ובין ההרים. נוסף ליופיה הרי היא עץ טוב לבניה, בעלת קורה עבה וארוכה, תכונות שהחשיבו מאד בזמן העתיק, כמו בימינו.

8. בארץ מגדלים כעצי גוי וחרושת מינים נוספים של צפצפה. שכיחה במיוחד הצפצפה השחורה *Populus nigra* המצויה בשתי צורות: בעלת ענפים אפקיים ובעלת הצורה הצריפית — פירמידלית. מצויים ממנה זנים אחדים שענפיהם לבנים כמעט. העלים של צפצפה זו הם רחבים ומשוננים כמשור. ידוע כי גידלו ביוון וברומי את הצפצפה השחורה וכנראה שוב שגם בארץ גדלה. אפשר אפוא כי הסימנים לצפצפה פסולה: קנה שלה לבן, עלה שלה עגול ושפתה משוננת כמשור — כל אלה התייחסו גם לצפצפה השחורה.

*

מסקנתנו היא אפוא כי הצפצפה וה„ערבה“ הפסולות למצות ארבעת המינים זהות למיני *Populus*, ולא ל- *Salix*. מהסוג האחרון כל המינים הזונים כשרים למצות ערבה, בין בארץ בין בחוצה לארץ. כפי שנהוג בארבעת המינים, יש מקום למהדרים במצוות להעדיף את הערבה שגבעולה אדום ועליה משוננים פחות, אף ודאי שאין לפסול את שאר המינים, שכולם „ערבי נחל“ הם.

המאמר המובא למעלה מתפרסם ע"פ בקשת המחבר נ"י כבר עכשיו ולא סמוך לחג הסוכות הבעל"ט, כדי לתת אפשרות להמשיך בבירור הנושא בגליונות הבאים.

המערכת

„ארבעים יכנו“ לפי הרמב"ם *

בארבעה מקומות דן הרמב"ם בשיעור המלקות. ונביאם כפי סדר חיבור הספרים ע"י הרמב"ם.

בפירושו למשנה (מכות פ"ג מ"א) נאמר (לפי תרגומו של הר"י קאפח שליט"א):¹

אילו אמר „ארבעים במספר“ היה צריך שיהו שלמים, וכיון שהקדים „במספר“ רצה בזה שלא ילקה אסכרה (= בלא שיעור) אלא במספר כפי יכולת סבלו, כמו שנאמר „כדי רשעתו“. ואמרו אחר כך „ארבעים“ רוצה לומר שתכלית (= סוף) ההלקאה ארבעים, כמו שלמדנו מפי הקבלה. חכמים אומרים כיון שהמלקות אינה אלא לפי יכולת סבלו ולא יותר על ארבעים, [לפיכך] * לא גלקהו ארבעים, ונשאיר את המכה הזו האחת סייג, כמו שיתבאר, שחובה לנקוט בסייג (=בזהירות) במיעוט המכות. עכ"ל.

בספר המצוות ל"ת ש נאמר:

שכל מחייב מלקות, הנה תכלית מה שילקה ארבעים חסר אחת, כמו שבא בקבלה. ולא יכה עד שישער ההכאה לפי כח המוכה ושניו ומזוגו וצורת גופו, אם יכול לסבול הכאת הגדר כולו יוכה, ואם אינו יכול לסבול גבול העונש יוכה כפי שיעור סבלו, לא פחות משלש הכאות, אמרו „כדי רשעתו במספר“, ותכלית חשבון מנין המלקות ארבעים חסר אחת, ובאה האזהרה מהוסיף בהכאתו ואפילו הכאה אחת נוספת על מה ששיער הדיין שיוכל לסבול, והוא אמרו „ארבעים יכנו לא יוסיף“, עכ"ל.

בהלכות סנהדרין פ"ז ה"א נאמר:

כיצד מלקין את המחוייב מלקות? כפי כחו, שנאמר כדי רשעתו במספר. וזה שנאמר „ארבעים“, שאין מוסיפין על הארבעים, אפילו היה חזק ובריא כשמשון, אבל פוחתין לחלש, שאם יכה לחלש מכה רבה בודאי הוא מת. לפיכך אמרו חכמים, שאפילו הבריא ביותר מכין אותו שלשים ותשע, שאם יוסיף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא ארבעים הראויות לו, עכ"ל.

במורה נבוכים ח"ג פמ"א נאמר:²

* דגתי בדברים ב„המעין“ תשרי תשל"ב, „המעין“ טבת תשל"ג העיר הרב משה מונק שליט"א שלא משמע כדברי מתוך ספר המצוות להרמב"ם. ומכיון ולא יצאתי ידי חובת ביאור רואה אני צורך לחזור לדברים.

1 ותואם תרגום זה את תרגומו של ר"י ברט ז"ל במהדורתו של פיהמ"ש של הרמב"ם למס' מכות (ברלין תר"מ).

*1 במכתבו אלי (מיום כ"ג טבת תשל"ג) כתב מהר"י קאפח שמלה זו הושמטה בטעות במהדורתו.

2 העירני לדברי מוה"נ מוהר"י קאפח שליט"א. תודתי אמורה לו בזה על כל מה שהעמידני בקשר לענין ושיוכר להלן בשמו.

ובמספר ההכאות גם כן יש חכמה, מפני שיש לתכליתם קצבה... כי לא יוכל כל איש אלא בשיעור סבלו, ותכלית ההכאה ארבעים ואפילו סובל מאה, ע"ל. בין הנאמר בפירוש המשנה ובמורה נבוכים, שתכלית ההכאה ארבעים, ובין הנאמר בספר המצוות: ותכלית חשבון מנין המלקות ארבעים חסר אחת, ישנה סתירה ברורה. השאלה העומדת בפנינו היא היאך נפרש את דברי הרמב"ם ביד החזקה.

שני פירושים מוצאים אנו בכסף משנה לדברים שביד. לפירוש הראשון מספר המלקות מן התורה הנו ארבעים וחכמים גרעו בתקנתם מכה אחת והעמידו את המספר על שלשים ותשע. לפי זה מספר ל"ט הנו תקנת חז"ל ומן התורה חוב המלקות הנו ארבעים. לפירוש השני (אשר נראה לכ"מ יותר) קבלו חכמים ממש דרשה זו, שארבעים אינו אלא ל"ט ומטעם המבואר ביד. לפי זה הנו מספר ל"ט דין תורה.

טרם נעמוד על דברי הכסף משנה עלינו להקדים: בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה הנו מחלק את המצוות שמן התורה לשלושה סוגים: פירוש מקובל (במקור בערבית: אלתפאסיר אלמרויה), הלכה למשה מסיני, ודבר הבא בדרכי המדרש.³ ונגסה להגדיר כעת את האמור בספר המצוות.

בדפוסים שלנו נאמר: תכלית מה שילקה ארבעים חסר אחת כמו שבא בקבלה. ובמקור הערבי (מובא גם ע"י ר"ח העליר במהדורתו — ירושלים ניו-יורק תשי"ז — עמ' קע"ו הערה 14): אלתפסיר אלמרוי. כלומר שבתרגום מדויק יש לתרגם: כמו שבא בפירוש המקובל. וכן תרגם מוהר"י קאפח במהדורתו. לפי זה נאמר בספר המצוות, כי ארבעים חסר אחת הנו פירוש מקובל לכתוב ארבעים שבתורה. ברגע הראשון נראה שיש כאן סיוע לפירוש השני שנתן הכס"מ לדברי הרמב"ם ביד. גם הוא מדבר על פירוש מקובל שקבלו חכמים ממש. ואז אמנם צריך לאמר שבפירוש המשנה שנכתב לראשונה סבר הרמב"ם „תכלית ההלקאה" ארבעים, כמו שלמדנו מפי הקבלה⁴, והעמדת המלקות על ל"ט הנה תקנת חכמים. לעומת זאת בספר המצוות וביד החזקה חזר בו מדעתו ואת וסבר שפירוש מקובל הוא שיש רק ל"ט מכות⁵.

אלא שלמרות זאת אין פירוש זה נראה. הרמב"ם במפורש משתמש ביד החזקה בביטוי „אמרו חכמים" ואין מתקבל על הדעת שביטוי זה יתייחס לפירוש מקובל.

3 עמדתו על פרטי הדברים ב„חקר ועיון" ח"א במאמר „התורה המסורה לשיטת הרמב"ם".

4 במקור הערבי: אלנקל — ומושג זה כנראה כולל כל קבלה שבעל פה בניגוד למה שנמסר בכתב, כלומר גם פירוש מקובל גם הלמ"מ וגם דבר שנלמד מדרכי המדרש. עיין הקדמה לפיה"מ מוהר"י קאפח עמ' ב' למטה וג' למעלה: פכאנו יכתוב אלנקל יחפסין אלנקל = והיו כותבין המקרא וזוכרים על פה הקבלה.

5 אפשר היה לבא ולטעון נגד הסבר זה, שבמ"ג שוב כאילו חזר בו הרמב"ם וכתב שתכלית ההכאה ארבעים — וקשה להניח שיש כאן שתי תורות. אבל זו איננה טענה. דברים במורה נבוכים אפשר לפרש מבחינה אחרת וכבר הזכרנו אותה במאמרנו ב„המעין" הג"ל בהערה 6.

אמנם הכ"מ כותב שהרמב"ם אויל לטעמיה⁷, שכל דבר שאינו מפורש בהדיא בתורה קרי דברי סופרים". ואכן מצאנו שהרמב"ם קורא את הדברים שנלמדו בדרכי מדרש בשם דברי סופרים. ואף הלכה למשה מסיני הנו מכנה בשם זה. אך פירוש מקובל הוא גוף תורה וקשה לייחס לו המושג דברי סופרים⁷. ועד כמה שידוע לי לא מצאנו זאת.

מתוך כך — נוסף על הנאמר בענין על ידי ב,,המעין" הנ"ל — נראה יותר פירושו הראשון של הכ"מ, לפיו ,,אמרו חכמים" שבהלכה זו ביד פירושה תקנת חכמים והדברים ביד יתפרשו כמו בפירוש המשנה. ואף במורה נבוכים נוקט הרמב"ם בשיטה זו ומזכירה בקיצור. ולפי זה מן התורה תכלית ההכאה היא ארבעים וחכמים גרעו מכה אחת והעמידו בתקנת חז"ל את מספר המלקות על ארבעים חסר אחת. אמנם לפי זה יצא לכאורה שמקודם — בפיה"מ — סבר הרמב"ם של"ט מלקות הגם תקנת חכמים, אחרי כן — בספר המצוות — סבר שזה פירוש מקובל. ולאחר מכן ביד חזר לדעתו הראשונה שהביעה בפירוש המשנה. דבר זה קשה להולמו⁸.

ואולי אפשר לאמר שאין כאן אלא חזרה אחת. לראשונה סבר הרמב"ם כמו שכתב בספר המצוות — של"ט מלקות הוא פירוש מקובל — ואחרי כן חזר בו וסבר כמו ביד ההזקה ובפירוש המשנה שזו תקנת חכמים. ופירוש המשנה שלפנינו אינו אלא מהדורא בתרא שכידוע חזר ותיקן הרמב"ם הרבה בפירוש המשנה שלו אף לאחר שכתב את ספר היד.

ויש אף רגליים לדבר. זכינו ובידנו כתב יד של פירוש המשנה של הרמב"ם אשר נחשב או לכתב ידו המקורי של הרמב"ם עצמו או לטופסו הפרטי שבמשך ימי חייו שכללו ותקנו ויש בו הגהות מכתב ידו של הרמב"ם. כתב יד זה צולם ויצא לאור במהדורת אדלמן ששון ועל פיו, בעיקר, הדפיס את המקור הערבי הרב יוסף קאפת. והנה המעין במהדורתו (עמ' רמד הערה 7, 8) יראה, כי במהדורא קמא של פירוש המשנה חסרות שתי פסקות מפירוש המשנה כפי שהובא לפנינו, והמעין בצילום כתב היד יראה שאכן הן כתובות כתופפת בגליון. ויש עוד שינוי בין מהדורא קמא לבתרא בפיסקא שלישית, שאף כי הרב קאפת במהדורתו לא ציין אותה, הרי היא ברורה בצילום כתב היד. המלים ,,נהאיה אלצ'רב" (תכלית ההלקאה) כתובות בין השורות (תלויות) ומתחתן נמחקה מלה אשר רישומה עוד גיכר. מוהר"י קאפת הואיל להשיבני לשאלתי: לי נדמה כי במהדורא קמא היה בפיהמ"ש ,,יריד בה חד' אלצ'רב דון אלארבעין — רצה בכך לגדר המלקות למטה מהארבעים (או מתחת לארבעים)". עכ"ל. וזה במקום שכתוב אצלנו: רוצה לומר שתכלית ההלקאה ארבעים. הרב קאפת מדגיש שאיננו בטוח כי הפענוח הוא בהחלט נכון. אבל אם נכון הוא ולפי המשוער, הרי זה לשון מהדורא קמא במילואה (כמובן בלי להתחשב בנכתב בגליון):

7 עיין כל זה באריכות בחקר ועיון ח"א עמ' יט ולהלן.

8 אמנם יכול להיות שצריך לאמר דבר כעין זה בקשר ל,,אין קנין לנכרי". עיין מה שהערתי בהערה 5 לתשובת רבנו שהדפסתי אותה במשנה תורה מהדורת פרדס סי' כ"ד.

אילו אמר „ארבעים צמספרי” היקל צריך לשיהיו שלמים. וכיון שהקדים במספר רצה בזה שלא ילקה אכסרה אלא במספר. ואמרו אחר כך ארבעים רצה בכך שגדר המלקות למטה מהארבעים כפי שנאמר בקבלה. ואין הלכה כר' יהודה. עכ"ל.

לשון זה בפירוש המשנה תואם בהחלט את הנאמר בספר המצוות. התקון והתוספות שבגליון תואמות את הנאמר ביד החוקה. ואפשר לפי זה לומר שבמהדורא קמא של פיהמ"ש ובסה"מ סבר הרמב"ם, של"ט מלקות הנו פירוש מקובל וביד החוקה ובמהדורא בתרא של פיהמ"ש סבר, של"ט מלקות הגם תקנת חכמים ומן התורה תכלית ההכאה ארבעים וכפי שכתוב גם במורה נבוכים.

במכתבו הנ"ל כותב לי הרב קאפח עוד, שלפי פענוח זה יקשה קצת פירוש תחלת משנה י"ב. ואכן שם נאמר: דע כי אומרו יתעלה ארבעים יכנו אין כונתו שלוקה ארבעים דוקא, אלא רצה בזה שתכלית העונש ארבעים ולא יותר והוא אמרו לא יוסיף. עכ"ל. ואפשר לדחוק וליישב, שאחרי שהרמב"ם במשנה הקודמת עמד על דיוק המספר, כאן לא דק, בכך שהרי כאן בא להסביר (במהדורא קמא לראשונה, שהרי לא הזכיר במהדורא זו דבר זה במשנה י"א) רק את היסוד של יכולת סבלו.

מתוך כל אלה נראה לי שאכן יש לבכר את הסברו הראשון של הכ"מ לענין.

נתקבל במערכת

כתבי רבינו בחיי כד הקמח, שלחן של ארבע, פירוש לפרקי אבות. ע"פ דפוסים ראשונים וכתבי יד עם הערות ומבואות מאת הרב חיים דוב שעוועל. הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל.

נועם במה לבירור בעיות בהלכה. ספר שלשה עשר. בין הנושאים המרכזיים: בעית השתלת לב, בדין נשואי קרובים, האדם על הירח. הוצאת מכון תורה שלמה, ירושלים תש"ל.

כתבים מבחר מאמרים ונאומים מאת יעקב רוזנהיים [ז"ל], חלק ראשון. בהוצאת הסתדרות אגודת ישראל העולמית, ירושלים תש"ל.

מפי ראשונים ואחרונים לקט על ישראל, ארץ ישראל וגאולת ישראל, מאת י' ברנשטיין. הוצאת המרכז העולמי של המזרחי והפועל המזרחי, ירושלים השלימה תשכ"ט.

דינים הוראתם בישיבות התיכונים ובבתי הספר העל-יסודיים הדתיים, מאת הרב משה חיים שלנגר. אגף החינוך הדתי, משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשכ"ט.

תדריך למורה להוראת הדינים בישיבות התיכונים ובבתי הספר העל-יסודיים הדתיים, מאת הרב משה חיים שלנגר. אגף החינוך הדתי, משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשכ"ט.

הדרום קובץ תורני, חוברת ל. בהוצאת הסתדרות הרבנים באמריקה, בעריכת הרב חיים דוב שעוועל. ניר-יורק תשרי תש"ל.

סגנון הכתוב

(מאמר ב')

מאמר שני זה בסידרת מאמרים על הקשר בין סגנון הכתוב ובין התוקף המחייב, בא אף הוא לעמוד על האבחנה שבין כתוב בסגנון הציווי ובין כתוב בסגנון אלטרנטיבי. בעוד המאמר הראשון עסק בהבדל בין הציווי ובין הסיפור או ההצהרה, בא מאמר זה לעמוד על ההבדל בין הציווי ובין התנאי או ההבטחה.

מאז פירסום המאמר הראשון הגיעו לי הערות והארות תגובות וטענות מחברים בכל אתר, זה אומר בכה לחזק את התיזה העיקרית, וזה אומר בכה לדחותה. במאמר זה, וכן באלה שיבואו בהמשך א"ה, התחשבתי בדבריהם, ובגוף המאמר או בהערות, (וכן בין השיטין) עניתי כמיטב יכולתי. בדרך זו ימצאו החברים מענה על השגותיהם. דרך זו נראית לי עדיפה על פני הבאת השגותיהם במלואן ובלשונו ומתן תשובה בצדו, באשר המשיג ימצא את התשובה לדבריו בגוף המאמר או בהערות, ואילו זה שלא השיג יקרא את הדברים כפשוטם, וכשם שלא נתעורר לקושיא כך אינו זקוק לתשובה, ואחת כתבתי במאמר, שניים אלה ישמעו.

כדי לא לסטות מן הנושא, ויחד עם זאת לבאר היטב את הדוגמאות בהן נקטתי במאמר זה היה צורך להרחיב את הדיבור בהערות. יצויין כי גוף המאמר לא יובן ללא עיון בהערות אלו. במסגרת ההערות עסקתי בסוגיות לימד שונות שחלק מהן, כפי שציינתי בפנים, טעון טיפול נפרד במסגרת מאמרים מיוחדים. אקוה לעשות זאת עם סיום הסידרה הזאת על סגנון הכתוב.

ציווי — הבטחה — תנאי

בחלק הראשון של המאמר ראינו, בעקבות גדולי הראשונים — ובעקבותיהם האחרונים — כיצד מבחינים בין סגנון הכתוב בלשון הציווי היכול ללמד מצוה דאורייתא, ובין פסוק בסגנון סיפור דברים שאין בכוחו להביאנו לציווי אבסולוטי ("מצוה" בדרגת חובה) ואשר לכל היותר יכול להראות לנו את אותה "מצוה" של רשות או רצוי שהוא בחינת "ועשית הישר והטוב" — אותו לפנים משורת הדין דאורייתא, שעוד ניתן להתנות עליו בלי להיות "מתנה על מה שכתוב בתורה" 1.

1 הדגשנו „לפנים משורת הדין דאורייתא" באשר זהו חידושה של תורה שבכתב במקרים אלה, שהעמידה את הלפנים משורת הדין על בסיס דאורייתא. נראה לומר כי דרגה זו של לפנים — משורת הדין — דאורייתא — לא — מחייב היא דרגת ביניים בין שתי דרגות אחרות של לפנים משורת הדין: — האחת נכנה בשם לפנים — משורת — הדין — דרבנן עליו כתב הרמב"ן בפירושו לדברים ו, יח ד.ה. ועשית והטוב בעיני ה': על דרך הפשט יאמר תשמרו מצות השם ועדותי וחקותי ותכוינן בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד. ו, למען ייטב לך" (בהמשך הפסוק) הבטחה, ואמר כי בעשותך הטוב בעיניו ייטב לך, כי השם מיטיב לטובים ולישרים בלבותם. ולרבותינו בזה מדרש

אין פלא, איפוא, כי אנו חסרת-המפרש וחסרת-השיבות גדולה ואף מכרעת לסגנון הכתוב באותם המקראות בהם הסגנון עצמו הוא אמביבלנטי ומוטל בספק. כי אם יוכרע כי הסגנון הוא של סיפור או הבטחה וכדו' הרי שאין תוצאה הלכתית, ואילו אם נכריע את הפסוק לסגנון ציורי הרי שבמצוה קא עסקינן, ואולי אף במצות עשה / לא תעשה מדאורייתא במסגרת תרי"ג! כך מצינו בדברים ד, ט: "רק השמר לך ושמר נפשך מאוד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו'" עליו מפרש רש"י:

יפה אמרו: זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה כי מתחילה אמר שתשמור חקותיו ועדותיו אשר ציוך (פסוק יו), ועתה יאמר גם באשר לא ציוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו כי הוא אוהב הטוב והישר, וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להוטר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם. אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה כגון, "לא תלך רכיל", "לא תקום ולא תטור", ולא תעמוד על דם רעך", "לא תקלל חרש", "מפני שיבה תקום" וכיוצא בזה חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא (בבא מציעא קח. א), ואפילו מה שארזו פרקו נא: (תענית טז. ב) ודיבורו בנחת (יומא פו. א) עם הבריות עד שיקרא בכל ענין תם וישר. עכ"ל הרמב"ן. נראה ברור כי ההופעה הנאה בלבוש ובדיבור אינה מצוה דאורייתא לפי שיטת הרמב"ן, ויש לדמותה למצוות דרבנן בכלל עליהן אנו מצווים בתורה בפסוקים מפורשים,, ועשית על פי הדבר... על פי התורה אשר יורוך תעשה... לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" ואשר נשארם בכל זאת דינים דרבנן. כך גם כאן, התורה מצווה באופן כללי לנהוג לפנים משורת הדין, וחז"ל קבעו את האופן ואת הצורה של אותה התנהגות. לאלה קראנו בשם,, לפנים משורת הדין — דרבנן". לעומת קטיגוריה זאת מעמד לפנינו הרמב"ן מספר מצוות,, "לא תלך רכיל" וכו') אשר לדעתו הינו יישוב למעשה במסגרת תרי"ג של עיקרון הלפמשה"ד. למותר לציין כי מצוות אלו מחייבות וכל המתנה עליהן מתנה על מה שכתוב בתורה. לולא דמיסתיניא הייתי בוחר כדוגמה לסוג זה של לפנמשה"ד — דאורייתא — מחייב דוקא מתוך סוגית עבד עברי, בה מצאנו את סוג הביניים בענין,, כי טוב לו עמך". בספר המצוות מצות לא תעשה רנ"ז כותב הרמב"ם: האזהרה שהוהרנו מלהעביר עבד עברי בעבודות שיש בהן ולוול גדול והשפלה... לא יטול לפניך כלים למרחץ... עכ"ל. הרי שאסור להעביר את עבדו העברי במה שמותר לתת לפועל רגיל לעשות העובד אצלו בשכר! אין זה כי אם דרשה מאתנו התורה כי נתיחס על העבד העברי לפנים משורת הדין עקב מצב נפשו הירוד, וכך כותב הרמב"ם בהלכות עבדים פרק א' הלכה ז': —... במה דברים אמורים, בעבד עברי שנפשו שפלה במכירה, אבל ישראל שלא נמכר מותר להשתמש בו כעבד (כנעני) שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו. ההתחשבות בנפשו השפלה של האדם הנמכר לעבד עברי היא ביסודה של ההלכות,, לא תעבד בו עבודת עבד" וכו' ולא יוכל האדון לקנות עבד עברי ולהתנות על מנת שיוכל להטיל עליו תפקידים כאלה שהרמב"ם מונה. והשתא דאתינא להכי אימא בה מילתא, כי בזה ענינו על שאלת ראב"ע — רמב"ן מדוע התחיל המשפט התורני בדיני עבד עברי (ונראה לנו כי יש לקרא למשפט התורה בשמו הנכון ולא בשם,, המשפט העברי"). המשפט התורני אינו מתחיל בדין, כי אם בלפנים משורת הדין, כי התפקיד

או כשלא תשכחו אותם ותעשום אצל צמח תפוחי החלב חכמים ונבונים ("עם חכם ונבון הגוי הזה" — פסוק ז'), ואם תעוותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים". כלומר, לפי פרש"י פסוק ט' מעמיד את התנאי לקיום פסוקים ז' ח' ("כי מי גוי גדול וכו'").

לעומתו טוען הרמב"ן:

ואינו נכון כלל, אבל הכתוב הזה הוא לפי דעתי מצות לא תעשה הזהיר בם מאוד כי כאשר אמר שנוהר בכל המצוה ונשמר החוקים והמשפטים לעשותם, חזר ואמר רק אני מזהירך מאוד להשמר ולשמור עצמך מאוד מאוד לזכור מאין באו אליך המצוות שלא תשכח מעמד הר סיני...

כיוצא בדבר מצינו בפרשת יפת תואר. רש"י בפירושו לדברים כא, יא ד.ה. ולקחת לך לאשה מפרש: לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור. אבל אם נשאה סופו להיות שונאה שנאמר אחריו, כי תהיינה לאיש וגו' וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה. לכך נסמכו פרשיות הללו. דברי רש"י אלה מעוררים תמיהה באשר במקורם במסכת קידושין כא, ב נאמרים הדברים, "לא דיברה תורה וכו'" על יסוד המלים, "יפת תואר". ברור כי במלים "יפת תואר" ראו חז"ל את הנימוק להלכה זו של היתר יפת תואר, ואילו רצה רש"י ללכת בעקבותיהם היה מביא אף הוא את הדרשה על יסוד הד.ה. יפת תואר. אבל לא זוהי הבעיה הניצבת בפני פרשנדתא. כשם שברור לו כי, "וראית בשביה" ו, "חשקת בה" הם המשך של משפט התנאי, "כי תצא... ושבת שביו", כך ברור לו כי, "הבאת אל תוך ביתך" מתחיל משפט הציווי. שאלתו היא האם, "ולקחת לך לאשה" שייך למשפט התנאי הקודם לו או למשפט הציווי הבא אחריו? על כן בא

המוטל על היהודי הוא להגיע אל, "ועשית והישר והטוב", ולא להסתפק בדין בלבד. ראשיתה של המשפט התורני מבטאת את מגמתה — להגיע אל לפנמשה"ד. ושמה לפי זה מובן המבנה של מסכתא דנוזיקין במכילתא למשפטים, המסתיימת בדיני גר — יתום — אלמנה (שמות כב, כב) באשר גם הם הלפנמשה"ד אשר התורה מחייבת בדין. וראה דבר פלא! הרמב"ם בספר המצוות מביא את הדין של גר — יתום — ואלמנה במצוה רנ"ז בסמוך למצוות עבד עברי מצוה רנ"ז! כי כך משפטי התורה, תחילתם לפנמשה"ד וסופם לפנמשה"ד ורק אמצעיהם דין.

2 אין להתפלל על האפשרות הזאת של מצות עשה, "ולקחת לך לאשה", כי זוהי בעצם שיטת רבינו סעדיא גאון המביא במצות עשה עד: נכספת ליפת תואר גיירנא! כלומר, אם הגיע אדם אל הסיטואציה של יפת תאר, חלה עליו המצוה לגייר את האשה הזאת. לפי שיטת רס"ג יוצא כי המצוה ביסודה היא מצות גירות, ואילו יפת תואר הוא בבחינת "דבר הכתוב בהוה" או לכל היותר סיטואציה מסוימת בה גוהגת מצוה זו. הדים לשיטת רס"ג נמצאים בספר צרור המור (לא על דרך הפשט או המדרש) הכותב: ואולי רמו כל זה להורות לנו סדרי הגירות המוזכר ברות המואבית. ולזה אמר, "הבאת אל תוך ביתך" לומר לך קלות וחמורות המוזכר בדברים... וכן בכאן כשמטבילין אותה היו מגלחין ראשה בענין שלא יהיה בשערה דבר חוצץ. וכן, "ועשתה את צפרניה" בענין שלא יהיה בהן דבר חוצץ כמו בצק שתחת הצפורן, כמו שעושה האשה שטובלת... , "וישבה

רש"י להכריע כי אל לנו לפרש זאת, ולקחת ציווי אלא כהמשך משפט התנאי. על פי זה יובן מדוע הביא רש"י את ענין סמיכות הפרשיות באמצע הענין — וזאת שלא כדרכו שמביא ענין זה בנקודת הקשר שבין שתי הסוגיות — באשר לא בא לדרוש סמיכות פרשיות כי אם להביא ראייה לעצם תפיסתו את מצות יפת תואר כמצוה של „לא דיברה תורה“, ועל ידי כך לשלול את פירושו המילה „ולקחת“ בסגנון של ציווי⁴.

נראה להציע כי על פי זה ניתן גם להסביר מדוע מילה מסוימת כתובה בתורה בצורה אמביבלנטית, כשאין כל אפשרות להכריע לצד אחד בצורה אבסולוטית. בדרך זו מציגה התורה לפנינו את האפשרויות השונות של המצוה (במקרה דגן מצות עשה של „הנפש אשו בתרין“ — יסוד היסודות של כל מגילת רות — או גבול יכולתה של תורה לעשות פשרה עם יצרו של האדם הרע מנעוריו). שני הפירושים של הכתוב היגן אינטרפרטציות לגיטימיות של הכתוב, ועל כגון דא ניתן לומר „אילו ואלו דברי א. חיים“. נותרת „רק“ השאלה לקבוע הלכה כמאן. זאת תיקבע על ידי תורה שבעל פה הן בשימוש במידות שהתורה נדרשת בהן והן בקבלתם הנאמנה של חז"ל⁵. גם אחר שנקבעה ההלכה על ידי התהליך המיוחד במינו של

בביתך כאמרו „תשב על דמי טהרה“... וכך גם מעיר הנצי"ב בפירושו העמק דבר דה. וגילחה את ראשה: למד שאינו כדי לגולה אלא הוא בא כדי להסיר פותרות שבגוף בשעת טבילת גידות, וכן כל גר וגיורת צריך לעשות כן... ולא זו בלבד ששיטת רס"ג מצאה לך מהלכים בין אלה הבאים אחריו, אלא ניתן גם לראות את מקורה בשיטת הירושלמי האומר (מכות ב, ו): רבי יוחנן שלח לרבנן דחמין: תרין אתון אמרין בשם רב ולית אינון כן, אתם אומרים בשם רב, יפת תואר לא התורה אלא בעילה ראשונה בלבד, ואני אומר לא בעילה ראשונה ולא שנייה אלא לאחר כל המעשים הללו, ואחר כן תבא אליה ובעלתה — אחר כל המעשים האלו, עכ"ל. נראה כי שיטה זו האוסרת אף ביאה ראשונה עד לאחר כל הפרוצדורה הזאת אינה דוגלת בשיטה של „לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע“ (ואמנם ביטוי זה לא מצינו בירושלמי ואף לא בספרי), אלא מיהסת ענין פוזיטיבי למצוה זו, והוא אשר יכול לשמש בסיס לשיטת הרס"ג. (צוין אמנם כי התוספות בארו כי אין סתירה בין „לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע“ ובין איסור ביאה ראשונה עד אחר כל המעשים הללו).

3 והשוה עם דברי רש"י ורבינו עובדיה ספורנו בנדרו של יעקב בראשית כח, כא—ב ד. ה. והיה ה' לי לאלקים (רע"ס), והאבן הזאת (רש"י), אשר שם מופיעה אותה בעת מבחינת תחביר הכתוב. אין זאת אומרת שרש"י קבע את פירושו על פי שיקולים של תחביר בלבד, אבל ברור כי זהו אחד הקריטריונים שלו בפירוש על פי הפשט („ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו'“).

4 על פי דרכנו גם יובן מדוע פירש רש"י את „ולקחת לך לאשה“ לפני „אשת“ — אפילו אשת איש. ועיין בלבוש ובט"ו.

5 ברור כי יש להבחין אבחנה ברורה בין שני חלקים אלה של תורה שבעל פה: — מדרש, וקבלתם הנאמנה של חז"ל. כבר ראינו למעלה (חלק א הערה 17) בדברי הרמב"ם כיצד קבלתם של חז"ל יכולה לסתור את הכללים שהוא הניח בענין המצוות, סתירה הנשארת

תורה שבעל פה, נשאר הפירוש המצחיק-המלמד-הנורא-הפירוש לגיטימי בתורה, אבל כבר לא פירוש הלכתי לגיטימי. במקרה דנן ביפת תואר קובע הרמב"ן כי שיטת חז"ל בירושלמי שביאה ראשונה הותרה רק אחר כל המעשים הללו — עיין הערה 2 למעלה — היא „על דרך הפשט“, וכן „והו משמעותו של מקרא“, ואילו יודע הרמב"ן כי פוסקים הלכה כשיטת הבעל. זהו כוחה של תורה שבכתב להביא לפנינו את ה„הה-אמינות“ השונות הגנוזות והגלומות בתוך המצוה מחוץ ומעבר לקביעת ההלכה המחייבת במסגרת תורה שבעל פה. השיבות מיוחדת נודעת לפונקציה זו של פשוטו של מקרא בכלל ושל סגנון הכתוב בפרט לגלות לנו מעבר למה שצריך להיות ולעשות (ההלכה כפי שהיא נלמדת בתורה שבעל פה), את מה שיכול היה להיות הדין להיעשות.⁶

ומענין לענין באותה סוגיא: — „כי תצא למלחמה על אויבך ונתנו ה.א. בידך ושבית שביו“. ונשאלת השאלה, מה תוקפו של משפט זה „ונתנו ה.א. בידך“ לפני „ושבית שביו“, האם זהו תנאי בכל סוגיית יפת תואר, כלומר, כל עוד לא נסתיימה המלחמה בנצחון ישראל אין נוהגת סוגיית יפת תואר (עם כל ההשלכות הנובעות מכך ביחס ל„לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע“!), או שמא דיבר הכתוב בהה, או שמא בהפחה היא. לצד הראשון מכריע הרב מאיר שמחה בפירושו „משך חכמה“.

נראה שהוא תנאי בהיתר יפת תואר, שדוקא אם ה' נתן האויב ביד ישראל, אבל כדרך המלחמות שאלו שובין מהם והאויב שובה מהם, והדרך כשעושין שלום או בתוך המלחמה מחליפין השבויים שאינן נאותין עוד למלחמה, אם כן יתכן כי עבור היפת תואר שמגיררה ונושאה לאשה בעל כרחא יעכבו ישראל חשוב וכבד, על זה לא הותרה היפת תואר רק באופן שנתנו ה' להאויב בידך, אז יוכל לעכבה בעל כרחא, עכ"ל.

בגדר יוצא מן הכלל, באשר הרמב"ם אינו רואה כי בגלל זה יש לשנות את דעתו על הכלל כולו. כלומר, בכוחה של קבלתם של חז"ל להעמיד לנו יוצא מן הכלל, בעוד הכלל נשאר על פי קריטריונים אחרים. כך גם נראה מתוך דברי הרמב"ן (הובאו בחלק א של המאמר עמוד 9) החולק על הרמב"ם בשאלת היבום וכתב: „... וגזר בהם שאם יעשו החליצה לא יודווגו עוד, והוא מחייבי לאויו, והוא אמרו „ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו“, וכא הפירוש בפעלי הקבלה, כיון שבנה שוב לא יבנה עכ"ל. לעומת קבלתם הנאמנה של חז"ל שאינה כפופה לכללים הרגילים בסגנון הכתוב, ראינו (בדיון על „כי טוב לו עמך“) כיצד מדרשם של חז"ל כפוף למסגרת של הכתוב אותו הוא דורש. למותר לציין כי דבר זה אינו תופס במקרים שהמדרש אינו קדם להלכה אלא להיפך, במקרה השני הזה הרי המדרש אינו אלא התאמה לכתוב ולידוע מתוך קבלת חז"ל.

6 אקוה לברר ענין זה (בעקבות דברי הראשונים והאחרונים) במאמר מיוחד. ברור כי ענין הדעת התורה את אשר יכול היה להיות הדין חשוב לנו לא רק מבחינת ידיעת הוה אמינא היסטורית, כי אם משום שיתכן ותשוב תקופה דומה בגלגל ההיסטוריה אשר בה הוה אמינא זו תיהפך הלכה מחייבת. במסגרת מאמרנו זה אין כאן המקום להאריך בזה. 7 והטעם בפרשה זו מפני שהיא מתגיירת בעל כרחא. ואין שואלין אותה אם תחפוץ לעזוב

עלינו לציין כי להלכה אין דשף בעל משקל אחמה לא נמצא כל מקור לא בחז"ל ואף לא בראשונים. זהו חידושו הוא על פי הבנתו את התוקף המחייב של הכתוב בסגנונו של תנאי — כשם שאין נוהג דין יפת תואר אלא במקרה של מלחמה (כי תצא) כך אינו נוהג (כ"י... ונתנו) אלא במקרה וניצחו ישראל במלחמה.⁸ גם הנצי"ב, בפירושו לתורה, רואה במשפט זה תנאי, ואילו דבריו:

לאחר גמר המלחמה וכבר עברה עת הסכנה. מה שאין כן כשעוד המלחמה לפניהם, אלא מכל מקום הוא שובה כמה אנשים ונשים או מחוייב האדם להסית דעת מדברי אישות כמו שכתב הרמב"ם הלכות מלכים פרק ז' הלכה טו.⁹

אולם לעומת הפירושים האלה ביארו חז"ל בספרי את המשפט הזה כמשפט הבטחה ולא תנאי: ד.ה. בידך, אם עשית כל האמור בענין, סוף שה"א נתנו בידך. והנצי"ב, בפירושו את הספרי ב, עמק הנצי"ב, מבאר: ולענין הלכה לא רצה התנאי לומר דדייק הכתוב שלא הותר יפת תואר אלא כאשר נתנו ה.א. בידם וניצחו המלחמה לגמרי, כיון דכנגד יצר הרע דברה התורה כדאיחא בקידושין דף כא. ב. לכן דריש „אם עשית וכו'" וזהו הבטחה ולא תנאי.

תה ולהתייחד כאשר נעשה בגרים, אבל יאמר לה הבעל שתשמור תורת ישראל בעל כרחו ותעזב יראתה — רמב"ן.

8 אין כאן המקום לדון אם הלכה כזו הנלמדת ב, בחיג יסיר" מן הכתוב דינה כדאורייתא או לא. די לציין כי קדמו לאחרונים בזה כל גדולי הראשונים אשר למדו הלכות „מפי הגבורה" (כלומר מפשוטו של מקרא ללא מקור בחז"ל), ואף ציינו כי להלכה שלמדו אין מקור בחז"ל. כך, למשל, כותב הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש ב, יד: יראה לי (כלומר, ללא מקור בחז"ל וגאונים — י.ק.) שהמכה את עבדו בסכין וסיף או באבן ואגרופו וכיוצא בהם ואמדוניה למיתה ומת — אינו בדין „יום או יומיים", אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו. לכך נאמר „בשבט" שלא נתנה תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא באלו ולא בהכאת רציחה, עכ"ל. ברור כי אין בין הרמב"ם ובין ר' מאיר שמחה אלא הבדל כמותי ולא אכותי בכל הקשור עם לימוד הלכה מתוך תורה שבכתב ללא מקור בדברי חז"ל מדרשם או קבלתם הנאמנה.

9... ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יחזק ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונו מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה... עכ"ל. כך דרכם של האחרונים לגלות את מקורם של הראשונים ושל חז"ל עצמם בכתובים במקום שהם בעצמם לא ציינו מקור לדבריהם. כמקור לשיטה זו יש לציין את דבריו של בעל נימוקי יוסף ריש פרק החובל: בדבר שכך האמת, ולא נתברר לו סמך מן התורה רשות לכל אדם לדון בגזירה שוה, אף על גב „דאין אדם דן גזירה שוה מעצמיה" (פסחים טו, א). ועל זה סמכו הגאונים והמורים שכתבו דרשות מעצמם, ומצוי ברמב"ם ביותר. ולא נאמר השתא תנאי ואמוראי לא ידעי ואנן ידעינן?! דאם כן בתנאי ואמוראי גופיהו איך גילו בתראי ילפותא מה שלא גילו קמאי?! ואנן שליחותיהו עבדינן וכל מי שימצא שורש מן התורה זוכה בכל תושייה ומגלה נפטרות שבנגלה, עכ"ל.

הרי לפנינו כתוב אשר בסגנונו הוא אמביבלנטי¹⁰. אמביבלנטיות זו משקפת את שתי ההווה אמינות ביחס שבין נצחון במלחמה ובין ההיתר לקחת יפת תואר. מצד אחד ניתן לראות בענין הנצחון תנאי בל יעבר להיתר יפת תואר. אם נפרש כך הרי שמשתנית תפיסתנו את המצוה הזאת כזו ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע", כי איוה יצר הרע יתאפק עד אשר תוכרע המערכה סופית¹¹ ? ! בזה התקרבו, איפוא, לתפיסת הרס"ג (אשר לדעתנו יסודה איתן בשיטת הירושלמי כמבואר) כי מצוה זו יותר מאשר היא מצוה, "לא דיברה" יש לראות בה מצוה נכספת ליפת תואר — גיירנא! מצד שני רואים בפסוק זה הבטחה כי אמנם, נתנו ה.א. בידך" אם, "תצא למלחמה על אויביך". ההכרעה בין תפיסות לגיטימיות אלו בפירוש הכתוב על פי סגנונו נעשתה בספרי על פי ההכרעה של תורה שבעל פה. האלמנט הדומיננטי בסוגיא זו הוא זה של, "לא דברה תורה וכו'"¹². אם אלמנט

10 ברור שאילו היה כתוב, "כי תצא למלחמה על אויביך ופי נתנו ה"א בידך ושבת שבי"ו" שלא היתה נופלת המחלוקת בין הפירושים על דרך התנאי ובין הפירוש על דרך ההבטחה.

11 וכאן אין לומר אפילו בעקבות התוספות והרא"ם כי עדיין יבא יצרו על סיפוקו באשר, אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו". סברה זו כוחה יפה למאן דאמר שאף ביאה ראשונה לא הותרה עד אחר כל המעשים (דהיינו עד אחרי שלושים הימים שבכתה את אביה ואת אמה וכו') באשר שם סוף סוף יוכל לקחת אותה. אבל מי אמר כי אמנם תוכרע המערכה לטובת ישראל ? !

12 האלמנט הדומיננטי במצוה הוא אותו טעם הלכתי במצוה הקובע את אופיה המרכזי של המצוה, ואשר לאורו ובעקבותיו יובנו ויוכרעו פרטיה. אנו מציינים את הטעם ההלכתי, לעומת הטעם המחשבתי עליו מרבים לדבר במסגרת לימוד טעמי המצוות ואשר לכל היותר מהווה רפלקציה של חלק מסוים מן הטעם ההלכתי. על הטעמים המחשבתיים של המצוות כתב המהר"ל בפירושו לרש"י לשמות כא, בד"ה ומה אני מקיים... כי בשביל טעם הכתוב (=טעם המצוה — י.ק.) אין לדחות שום פירוש הכתוב דודאי כאשר אנו יודעים באיוה דבר הכתוב מדבר, או אנו מפרשים טעם המקרא. אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא, כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן, ללמוד דבר (=הגדרת המצוה י.ק.) בשביל הטעם, כי הרבה מצוות בתורה שאין יודעים טעם המקרא ויהיה זה כאחד מהם! עכ"ל. ולהלן באותו פסוק טוען שוב המהר"ל שאין קובעים את הגדרתה ההלכתית של מצוה על פי הבנתנו אנו בטעם המחשבתי של המצוה... דמכוח טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין, דהרי יש לנו לומר דבמוכר עצמו מדבר ("כי תקנה" — ולא מיד בית דין) ובשביל שלא נדע למה צריך להגישו אל הוזהרים לא נוציא בשביל זה את הכתוב מפשטיה... עכ"ל. נראה כי הדוגמה הקלאסית לאי קביעה הלכתית על פי טעמים מחשבתיים היא בדברי הרמב"ם הנותן (מורה נבוכים ג, מח) טעם מחשבתי למצוות שילוח הקן ("כי יש לבהמה דאגה גדולה בזה") ויחד עם זאת פוסק (הלכות תפילה ט, ז) בעקבות המשנה (ברכות ה, ג): מי שאומר בתחנונים מי שריחם על קן צפור שלא ליקח האם על הבנים או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד ירחם עלינו וכיוצא בענין הזה —

זה הוא הקובע והמכריע, הרי שרישומו ניכר בכל חלקיה העיקריים של המצוה, ובודאי שיש בכוחו להכריע במקרה שהכתוב מוטל בספק כמו זה של „ובתנו וכו'". קביעה זו של תורה שבעל פה יכולה להיות באחת משתי דרכים: — (א) מדרש חז"ל על יסוד הפסוק (כשהמדרש קודם להלכה) כגון דרשת חז"ל את המלים „יפת תואר". במקרה כזה נראה לומר כי יש לאל ידה של תורה שבעל פה רק להכריע בסגנון תורה שבכתב המוטל בספק, כפי שאמנם נעשה כאן¹³. (ב) קבלתם הנאמנה של חז"ל, לה כוח אחר, לפיה יתכן לקבוע דברים מחוץ למסגרת הרגילה של הכתוב — הן בחלק ההלכתי של התורה והן בחלק ההליכותי שבה¹⁴.

משתקין אותו, מפני שמצוות אלו גזירת הכתוב הן ואינן רחמים... דייק הרמב"ם בעקבות המשנה כי דין זה מחייב רק בתפילה (תחנונים) באשר או בא המתפלל ללמוד הלכה מחייבת (את הקב"ה — במקרה דנן!) מהטעם המחשבתי, וזה אסור. מי שאומר כך במורה נבוכים, ניחא, אבל לא בתפילה (אפליקציה הלכתית). וכך אמנם כותב בעל תוספות יום טוב בפירוש המשנה: ... דוקא בתפילה, שכשאומר בתפילה מחליט הדבר, ולהכי משתקין אותו, מה שאין כן דרך דרש או פשט... עכ"ל. ברור כי ענין התפילה הוא המקרה הקיצוני („מהליט הדבר"), ואילו עד למקרה זה חלוקים המפרשים במחלוקתיהם התריפות בספרות טעמי המצוות באיוו מידה חופף הטעם המחשבתי את הטעם ההלכתי של המצוה, כי אף כשקובעים את הטעם ההלכתי של המצוה עדיין אין „מתליטים את הדבר" באותה מידה כמו בתפילה, באשר „זהו כלל בתורה דטעמי התורה אינו אלא ברדך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק" (העמק דבר, משפטים כא, כו). אלמנט זה של „גזירה" בתוך ה„משפט" שבמצוה מסביר מדוע מפרשי התורה לא ראו סתירה בין טעמיהם למצוות לבין פרטים אלה או אחרים אשר לא תאמו את הטעם שהציעו למצוה.

לעומת הטעם המחשבתי שבמצוה קיים הטעם ההלכתי (הוא הטעם עליו כתב רש"י ריש משפטים — „ואינו מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו"). כך למשל מבאר הגאון מלבי"ם (דברים טו, יד ד"ה הענק תעניק) את מחלוקת הספרי והגמרא (בבא מציעא לא וקידושין יז) אם הענקה עוברת ליורשיו של העבד העברי או לא באמרן: ויש לומר דהמקשה בגמרא (הסבור כי „אמאי לא" תעבור ההענקה ליורשיו של העבד) סובר דהענקה הוא מטעם שכר ימי, והספרי (הסבור כי אינו עובר בירושה) ס"ל שהוא מטעם צדקה, עכ"ל. כלומר, מחלוקת במהות או בטעם ההלכתי של מצות הענקה, אם היא מטעם שכירות („ולא ירע לבדך בתתך לו כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים"), ובודאי בנו של שכיר יורש את כל אשר לאביו, או מטעם צדקה (היא הסוגיא הקודמת תיכף לסוגית הענקה בדברים טו), ואין הבנים יורשים את העומד להגיע מטעם צדקה כל עוד לא הגיע בחייו של אביהם המוריש.

13 אבל אם הכתוב אינו אמביבלנט, והמדרש קודם להלכה, נראה כי אין למצוא בתורה שבעל-פה בדרשת הכתוב אלא מה שקבוע מראש על ידי סגנון הכתוב — אם ציווי ציווי ואם סיפור סיפור.

14 דיון בנושא זה יבא אי"ה במאמר אחר, ואכמ"ל. עיין רד"ק יהושע ו, יא ד"ה הקף; הרא"ם דברים כו, ה ד"ה ארמי אבד אבי; רמב"ן במדבר כו, יג; רמב"ן בראשית י, ט, ד"ה הוא היה גבור ציד לפני ה'; ראב"ע דברים י, א ועוד.

שבת הותרה או דחוייה

בספר הר צבי ליו"ד לרבינו הגאון מוהרצ"פ פראנק זצ"ל סימן רצ"ג (ונדפס ב"הר צבי" טור או"ח סימן תקכ"ו) בנדונו שם אם החברה קדישה מותר לנסוע ביום טוב במכונית עם המת והנהג הוא גוי, כתב וז"ל: ואכתי אפשר לכאורה לערער מצד אחר, יתכן שעל ידי רבוי הנכנסים בתוך המכונית מגדיל הנהג כח המכונה וכפי רוב המשא כן ירבה ההבער, ונמצא שע"י הישראל נתוספה ההבערה וכו', אבל באמת לא קרב זה אל זה וכו', לא כן בתוספת הבערה ע"י המשא, שהבערה זו לא באה ע"י רבוי המשא של גוף היושב מצד עצמו, אלא שהנהג הוא לבדו מרבה ההבערה בשביל רבוי הנוסעים כדי לחזק כח ההובלה, והיושב אינו עושה כלום, ואין לומר שסו"ס הנהג מרבה בשבילו, ודמיה לנכרי שהדליק את המדורה להתחמם בו שיש אוסרים לישראל דגורין שמא ירבה בשבילו, מכש"כ בני"ד, גם זה אינו, דבנ"ד ביום טוב לא שייך לאסור בשביל זה, דקיי"ל בהבערה ביו"ט מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך וכו', ע"כ.

מבואר מזה דפשיטא ליה דאין כאן חשש רבוי הבערה, ויש לברר אם המציאות כן. וראה דברינו בשבילין — יא בענין המתלוח עם יולדת הנוסעת בשבת. שו"ר דברים בזה בספר שמירת שבת כהלכתה פרק י"ט הערה ק"מ בשם דעת מומחים עיי"ש.

אולם יש להעיר דאפילו אם יש כאן רבוי הבערה, הנה גבי יו"ט כבנדונו הרי מבואר ברשב"א חולין דף ט"ו ובר"ן ביצה פ"ב דביו"ט מותר, וז"ל הרשב"א שם המבשל לחולה בשבת אסור לבריא גזירה שמא ירבה בשבילו, פי' הרב ז"ל גזירה שמא אחר שיגזיר הקדירה על האש ירבה שם חתיכה בשבילו, ומש"ה גזרינן שמא יעשה כך לפי שיבוא לידי איסור סקילה בכך, אבל אין לפרש שמא ירבה חתיכות בקדרה קודם שיתן אותה על האש, דאפילו עביד הכי לית כאן איסורא דאורייתא אלא דרבנן בלבד, שהרי ביו"ט מותר לכתחילה בכה"ג כדתניא במס' ביצה (יו, א) ממלאת אשה קדרה בשר אע"פ שא"צ אלא לחתיכה אחת וכו', וכיון שכן דביו"ט מותר להרבות, א"כ בנדונו דהר צבי כל החשש (אפילו אם נימא דמרבה בהבערה) הוא שמרבה דלק בלחיצה אחת, ובזה ביו"ט מותר, ועע"ש ברשב"א.

הנהגה הר"ן שם פליג על הרשב"א ולדעתו רבוי הבערה בשבת הוא איסור תורה, ולא דמי ליו"ט, והטעם דבשבת הוא רק דחוייה ולא הותרה עיי"ש. הנהגה בעיקר הדין אם שבת הותרה או דחוייה לענין פקוח נפש, לא מצאנו מפורש דדחוייה היא, אלא להר"ן הנ"ל, ובדעת הרשב"א לכאורה לפי הנ"ל דפליג עם הר"ן, י"ל דס"ל דהותרה. ובב"י סי' שכ"ח שהביא דברי הרשב"א בתשובה, לא כתב בפשיטת דחוייה, רק כתב וכמדומה. והגרא"י אונטרמן שליט"א בהתורה והמדינה ה"ו עמוד מג הביא ג"כ מהרמב"ן דס"ל דשבת הותרה לענין פקוח נפש, ושם מהגרי"א הרצוג זצ"ל עמוד כז כתב כן גם בדעת הרמב"ם דס"ל דהותרה. והנהגה לא הוכיר לפי שעה דברי הכ"מ רפ"ב דשבת עמש"כ הרמב"ם שם דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות. וכתב ע"ז בכ"מ בפרק כיצד צולין

פסחים דף ע') איפליגו תנאי טומאה אם דחוייה היא בצבור או הותרה וכו', ומשמע בגמרא דהלכה כמ"ד דחוייה היא, וכ"פ רבינו בפ"ד מהלכ' ביאת מקדש, ומשמע דכי היכי דאיפליגו בטומאה, ה"ג איפליגו בשבת לגבי חולה אם היא דחוייה או הותרה וקיי"ל כמ"ד דחוייה. אולם ראיתי להחת"ס יו"ד סי' של"ח שכתב על הכס"מ דדבריו תמוהין דהא בסו"פ טרף בקלפי אמרינו להדיא לענין קרבנות שבת הותרה, טומאה דחוייה, וא"כ כשם שחלקו בקרבנות בין שבת לטומאה, דילמא לענין פקו"נ גמי. ובערוה"ש סי' שכ"ח סעי' ג' שכתב כיון דהרשב"א והר"ן להדיא ס"ל דהיא דחוייה ולא הותרה, אין הכרח להוציא דברי הרמב"ם מפשטן. הנה כבר כתבנו דמהרשב"א אין הכרח כל כך, והרא"ש ורבו מהר"מ מרוטנברג ס"ל להדיא דשבת הותרה, א"כ אדרבה יש לומר דגם הרמב"ם ס"ל כן, ומה שכתב דחוייה, לישנא דגמרא נקט פקות נפש דוחה שבת, ועוד דהרי מצינו דדעת הרמב"ם דבחולה שיש בו סכנה א"צ לשנות וכמ"כ המ"מ בהי"א, דלא כהרמב"ן, ואם דחוייה למה לא ישנו בדאפשר.

שו"ר בנעם ה' עמוד פ"ד מהגר"ב רבינוביץ בשם אביו ז"ל שלדעת המגיד משנה שאינו צריך שינוי בחולה שיש בו סכנה מסתבר שהותרה לגמרי. שו"ר בדברי מלכאל ח"ד סימן ט"ו שכתב ולזה נלענ"ד דגם הרמב"ם ס"ל שכל האיסורים הותרו לגבי פקוח נפש, ומש"כ ברפ"ב מה"ש דחוייה שבת אצל סכנת נפשות, לאו דוקא הוא, ומשום שנוכר בש"ס כמה פעמים לשון דוחה שבת, לזה כתב לשון דחוייה, ועי' תשב"ץ ח"ג סימן ל"ו ול"ח בזה, והראיה שהרי כתב הרמב"ם שם שדחוייה שבת אצל סכנת נפשות בשאר איסורים, ובשאר איסורים כתב בהל' מאכלות אסורות פי"ד הל"ז שאין מחזירין על היתר בסכנת נפשות רק ממהרין לתת לו אף דבר איסור, והיינו משום דס"ל דהותרה ולא מהדרין על היתר וכמשכ"ל. ומש"כ הכ"מ הוא דחוק לענ"ד כו'. (ועי' בעטרת חכמים או"ח סימן ד' מה שהעיר על הכ"מ). שו"ר בשו"ת חסד לאברהם מהדו"ת חאו"ח סימן ס"ז שכתב ג"כ דהרמב"ם ס"ל הותרה, ומש"כ דחוייה הוא לאו דוקא. ועי' באבני נזר או"ח סימן תנ"ה.

ובערוה"ש ליו"ד סי' רס"ו סעיף כ"ה כתב וז"ל ויש שתלו עצמן בדברי הגר"א ס"ק כ"ה שכתב על הרמ"א דאין ראייה מעבודה, דעבודה הותרה בשבת ומילה דחוייה כמו פקו"נ שנראה מלשון הרמב"ם רפ"ב דשבת עיי"ש. ולא הבינו דבריו, הגר"א ר"ל כן, אבל אין מסקנתו כן, וקיצר דרכו, וכוונתו דבע"כ גם פ"ג לחולה הותרה, והרמב"ם לא מיירי לענין דרש זה, וכתב לשון דחוייה כלומר שהשבת נדחית מפני פ"ג, ואין כוונתו דחוייה ולא הותרה, וראיתו ברורה דבמנחות ס"ד אמרינן דר"י ור"ח סגן הכהנים אמרו דבר אחד וכו' א"ו דגם מילה הותרה וגם פ"ג הותרה, ועכ"ז למעוטי בחילול טפי עדיף, וזהו כוונת הגר"א ז"ל, עיי"ש.

הנהגה בחת"ס שם ובאו"ח סי' ע"ט כתב להסביר טעמו של מהר"מ ב"ב דס"ל דשבת הותרה וכחול הוא, ושאר איסור דחוייה, דס"ל דוחי בהם דוחה הותרה, אבל דרשא דושמרו בני ישראל את השבת שישמרו שבתות הרבה, עושה היתר גמור. וראיתי למי שהקשה דא"כ ביום הכפורים דלא כתיב ושמרו מאי איכא למימר. אולם הנראה לי להסביר הדברים דשאני שבת דהוא איסור גברא שצריך לשמור את

השבת ולא לחללו, וכיון דלגבי חולה אין איסור שבתי, הרי הוא כחול לכל דבריו, משא"כ איסור נבילה אף דמותר לו לחולה, מ"מ הנבילה הוא איסור חפצא דאפילו לאחר ההיתר אין זה מפקיע האיסור מהנבילה והרי היא באיסורא, רק דלגבי חולה התירו האיסור דוחי בהם כתיב, לכן ס"ל למהר"מ דהיא רק דחוייה ולא הותרה, וראה במשך חכמה פרי' כי תשא בענין חילול שבת לחולה דברים הראויים למי שאמרם ותררה נחת.

והנני להעתיק כאן מש"כ הערוה"ש או"ח בסי' שכ"ח סעי' ה' וז"ל ובאמת ג"ל ברור דאפילו היא דחוייה היא א"צ להמתין על ההיתר, ולא דמי לטומאה, דכיון דהותרה ציותה לחלל עליו שבת ולהאכילו כל האיסורים, אם נאמר שנמתין, יכול לבוא לידי סכנה, ונמצא דלפ"ז אין חילוק בין דחוייה להותרה בפקו"נ לענין זה וכו', רק יש ג"מ כגון שההיתר והאיסור לפנינו, למאן דס"ל דחוייה אסור ליתן לו את האיסור, ולמאן דס"ל הותרה מותר, אמנם לדידן גם בזה אין ג"מ כיון דללשון הראשון אינו כן כמ"ש, ומ"מ יש ג"מ בין נבילה לטחיטה עי"ש וכו'.

מה העבודה הזאת לכם

... וזהו שדוקדק [הרשע] ואמר "מה העבודה הזאת לכם" — הקרבת הפסח אין זו חשובה עבודה לה' כלל, וכאומר דבזמן הזה צריך לעבוד את ה' באופן אחר שיהיה נאות לפי הזמן והמקום, ומראה בטלפיו סימני טהרה דבעיקרו גם הוא מודה דצריך לעבוד את הבורא, רק באופנים אחרים שיאמר הוא... וזהו שבפסוק אחר אמירת הרשע "מה העבודה הזאת לכם" כתיב "ואמרת זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי ישראל בנגפו את מצרים".

הרב יוסף דוב הלוי מוולוויץ: בית הלוי, פרשת בא

על הקרבת קרבנות בזמן הזה

יצא לאור כעת חלק עשירי מספר ציץ אליעזר, להגאון הרב ר' אליעזר יודא וולדינברג שליט"א. בין שאר פסקי הלכה שבספר, פוסק הגאון המחבר שליט"א שמבחינה הלכתית אין שום אפשרות לבניית מקדש או להקרבת קרבן בזה"ו. בעיניו זו כבר נידונה על ידי גדולים רבים, כמצויין בספר הנ"ל, ומבלי להתעלם ממכלול הקשיים שעמדו עליהם, ברצוני במסגרת זו רק להעיר בקשר למספר נקודות שהמחבר עסק בהן, ועל סדר הסימנים שבספרו.

בסימן א' אות מ"ד הזכיר בין השאר בעית כיוון מקום המקדש והמזבח. מבלתי לנגוע בשאלה באיזו מדה כיוונם מעכב, וגם אם נתעלם מהאפשרות שאם אין בידי כל ישראל אפשרות לצמצם המקום בדיוק הרי זה נכנס בגדר דברי הגמרא בבכורות י"ז: „רחמנא אמר עבד ובכל היכא דמצית למיעבד ניהא ליה“, הרי יש להזכיר שהגדולים הקודמים עסקו בשאלה זו בזמן שהי' המקום ביד זרים, אבל עכשיו שהוא ביד ישראל, הנה אם קימת דרך מדעית לברר המקומות על ידי פעולות מבחון מוטב, ואם לאו יש להתיר הכניסה אפילו בטומאה כשאינן טהורים לצורך הבנין וההקרבה, וחפירות ומדידות צורך הבנין וההקרבה הן.

באותה אות כתב בשם השערי צדק „טעם יפה מיוחד לאיסור הקרבה בזה"ז משום שהגוים שמו שקוצייהם בבהמ"ק וכמ"ש קצר המצע מהשתרע“, אך הרבה חשובות בדבר. חדא, דבזמן שיד ישראל תקיפה מצוה עלינו לסלק משם, והיא קודמת לכיבוש א"י אם אמנם יש שם ע"ז כהנחת המחבר, ובודאי אילו היינו מקיימים בע"ז ובעובדי מצוות התורה אבד תאבדון וגו' לא ישבו וגו' ורבות כהנה, כי אז היתה יד ישראל תקיפה פי כמה בס"ד, ועל דא ודאי קא בכינא מימות השופטים ועד היום כמפורש בתנ"ך. שנית, כידוע, ומובא גם להלכה, אין הישמעאלים עו"ז. שלישית, המקרא שהביא לא מיירי אלא כשישראל ח"ו עו"ז בהיכל. רביעית, היא נקודה חשובה להרבה דברים, אין לנו לפסוק הלכה מתוך דברי אגדה כשלא נאמר בדברי הנביא או הגמרא מפורש שאין להקריב בזמן שיש צלם בהיכל, ואנו באים לפטור את עמנו מכמה מצוות עשה המפורשות בתורה ובגמרא וברמב"ם על פי רמז מדברי אגדה שהרמב"ם לא למד מהם הלכה כלל.

באותו סימן סעיף מ"ו הביא דברי רש"י (סוכה מא, א, ראש השנה ל, א) ועוד ראשונים (תוס' שבועות טו, ב) שמקדש העתיד ירד בנוי מן השמים. והנה מהגמרא שעלי' דן רש"י אין כל כך ראי' לדבר זה, כמבואר במאירי ר"ה ל'. שכתב באופן אחר, וגם לדעת רש"י אין ראי' מן הגמרא שבדאי ירד בנוי מן השמים אלא שיתכן שירד. ומה שדברי רש"י מקורם בתנחומא, וכן הוא בזה"ו, ושם נראה שבדאי ירד בנוי מהשמים, אין לנו לבטל מ"ע דאורייתא מפני מדרש, ואולי תחילה יבנו ואח"כ ירד מלעילא. וכן מצינו בימי אדריאנוס שחיק טמיא וימי יוליאנוס כשנתנה המלכות רשות לבנות מיד נגשו לבנות ולא חיכו לא לבית בנוי מן השמים ולא למלך המשיח ולא לנביא ולא לרוב ישראל על אדמתם. ובילקוט שמעוני פרשת יתרו רמז רע"א מבואר למעיין שם דגם מקדש ראשון הי' ראוי לירד משמים

אלא דזכו דוד ושלמה ונבנה על ארץ ישראל לזכות וחיבתו איכא בקיום המצוה ע"י ישראל, ורק אם ח"ו לא זכו תלויים באיתערותא דלעילא. וכן מסביר הרב ש"פ פראנק שליט"א את שיטת רש"י — ראה, „המעין“, תשרי תש"ל עמ' 73-75.

באותו מקום הביא דברי הגר"א בפירושו לשה"ש המיוסדים על אדני הזהר, וכמבואר אין לנו עסק בנסתרות לבטל על פי זה מ"ע מה"ת, ובגמרא בכתובות ק"א, א שהביא, לא פי' רש"י דהכוונה לבנין הבית, וגם אין לנו להורות על פי אגדה שהרמב"ם והמאירי וכל הפוסקים לא הביאה להלכה. גם אין השבועה שם עולמית, כי אין שומעים לנביא לעקור דבר מן התורה לעולם, אלא עד שתחפץ, ובעוה"ר כבר נתקיים בנו בצבאות או באילות השדה בשואה, ומאן לימא לן דלא קחוינא תחלת קיום עד שתחפץ בכבוש א"י והר הבית בישועת הבורא יתברך.

בסימן ב' סעיף א' רוצה לפרש בדברי החינוך „בזמן שרוב ישראל על אדמתם“ שישראל הם רוב על אדמתם כנגד הגוים, והוא דחוק כמובן, וגם לא הראה שום מקור לדברי החינוך אם זאת כוונתו. ובעיקר דברי החינוך גלענ"ד דאין זה אלא בתחילת הבנין, אבל עכשיו למ"ד קדושת הבית לא בטלה אין כאן בנין הבית כלל אלא מעשה הקמת קירות ותקרה שנפתחו גרידא, ולא שום חלות קדושה חדשה, וא"צ לזה רוב ישראל או נביא וכיו"ב, כמו שלא הוצרכו לעשיית מנורה בימי חשמונאים ולתיקון המזבח שנפגם בעטיו של כה"ג צדוקי.

בסימן ה' סעיף ב' הביא דברי הדברי חיים ואינם מובנים לענ"ד כלל. אם ישנה אפשרות להקריב קרבן פסח יש בזה לכה"פ קיום מצוה, אפילו אם נדון אם יש חיוב להקריב בזמן שאין בית, ואם יש חיוב כרת על החדל לעשות פסח הבא בטומאה.

באותו סימן אות י' הביא דברי הזהר, שירושלם לא תתעורר ע"י המבקשים לעוררה עד שתחפץ באיתערותא דלעילא. ואם כוונתו לפסוק על פי דברי הזהר כפשוטם, יצא דאף ירושלם אין לנו לבנות בזה"ו, אך לא שמענו דעה כזו. בסימן ז' אות ז' שקל דברי החת"ס בחידושיו שאין אפשרות להקריב שעירים בטומאה, וממילא אף שאר קרבנות אין קריבים, — לעומת דבריו בתשובתו, שאפשר להקריב קרבן פסח בזמן הזה בטומאה, ואם כי עפר אני תחת רגלי החתם סופר וצ"ל גדמה לענ"ד כי אע"פ שגם על דבריו בתשובתו יש כמה קושיות, וכבר שקלו וטרו בהו, הנה דבריו בחידושיו כאן אינם אלא לפלפולא דאורייתא ולא גיתנו לפסוק הלכה על פיהם כלל. חדא, דמשנה מפורשת היא בפסחים ע"ו: דשעירי הרגלים דוחים את הטומאה כשאר קרבן שקבוע לו זמן. ועוד, דאפילו נימא דאין זה אלא כשהטומאה היא מקרה ולא כשכל הכניסה וההקרבה בטומאה, אף דבעניי איני יודע מקור לדבר זה כלל, הנה שעירי המועדות באים לכפר על הנכנס בטומאה אשר לא כדת, כגון שלא לצורך, ולא על הנכנס כדין לצורך קרבן ציבור. ועוד, דאין אנו פוסקים הלכה על פי טעמא דקרא, ואף אם נדע על פי נביא שלא נכנס אחד מישראל בטומאה, מ"מ מצות שעירים לא נבטל, וה"ה בזמן שכולם טמאים. ועוד, אף אי יהיבנא ל"י דאין להקריב השעירים בזה"ו, מגלן דאין להקריב שאר הקרבנות, הלא דין טומאה דחוי בצבור אינו תלוי בשעירים אלא בציץ, השעירים אינם מעכבין את שאר המוספין, המוספין אינם מעכבין את התמיד ואת הפסח, ולא מצאנו עיכוב בשעירים אלא לעבודת יוה"כ בלבד.

במשנה דעשר קדושות

א. בהמעין גליון גיסן תשכ"ט מציע ידידי מנוער הרב קלמן כהנא שליט"א ליישב את דברי הר"ש כלים פ"א מ"ח. ונעתיק את דברי הר"ש ואת דברי הרב הג"ל בקיצור גמרץ. המשנה שם, „לפנים מן החומה מקודש מהם שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני, ופירש הר"ש, „ועוד מקודש לכמה דברים דלא תנו הכא, כגון לענין שוחט את התודה לפנים מן החומה ולחמה חוץ לחומה, ולענין שוחט על חמץ לר' יוחנן דאמר בפרק התודה מנחות ע"ח ע"ב ובפרק תמיד נשחט פסחים ס"ג ע"א חוץ לחומת בית פאגי. ועוד נפקא מינה לענין המראה דוקן ממרא כדאמרינן בסנהדרין י"ד ע"ב באם מצאן בבית פאגי והמרה עליהן אינה המראה."

והרש"ש שם בכלים, הקשה על דברי הר"ש שאין כאן שום מעלה לירושלים שהרי לר"י פשוט דחייב בשוחט את הפסח על חמץ אף אם החמץ היה חוץ לירושלים. וכן הקשה בגליון הש"ס פסחים ס"ג ע"ב. ור' ישעי' כ"ץ בתשובות רעק"א סי' קע"ו מתרץ את דברי הר"ש עפ"י הירושלמי פסחים פ"ה ה"ד דסובר דלר"י אינו חייב אלא א"כ החמץ עמו בירושלים, ורעק"א ז"ל דחה שם את דבריו.

ועוד הקשה רעק"א על דין השלישי של הר"ש — מה קדושה יש לה לירושלים לענין זקן ממרא הרי שם העיקר שמצאן חוץ למקומן ואין כאן מעלה לירושלים כלל. ומציע הרב הג"ל לתרץ את דברי הר"ש עפ"י דברי הרא"ש שם וכתב, „סוף דבר שאם נפרש דברי הר"ש על סמך הרא"ש שאין כוונתו דוקא למעלות ירושלים, אלא שבענין הראשון שהזכיר — לחמי תודה — כיון למעלת ירושלים, ובענין השני — שחיטת פסח על חמץ כיון למעלת העזרה, — והזכיר צמודים, כי צמודים הם במקומם בפסחים ובמנחות, ובענין שלישי — זקן ממרא — כיון למעלת לשכת הגזית וסרו כל התמיהות על הר"ש."

ב. ולדעתי דבריו דחוקים מאד, שהרי הר"ש כתב, „ועוד מקודש לכמה דברים דלא תנו הכא, ובודאי כוונתו שבתוך חומת ירושלים הוא מקום מקודש לכמה דברים כמו לענין שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני, ואיך נאמר שהר"ש כיון לחמץ לקדושת ומעלת העזרה ודוקא לרשב"ל שאין הלכה כמותו. וכבר הגייה הגאון יעב"ץ (מביאו הרב כהנא) שצ"ל לר"י בדברי הרא"ש, ובענין שלישי הר"ש מתכוין למעלת לשכת הגזית. כל זה דחוק מאד להעמיס בדברי הר"ש."

ג. הנה הגרע"א דחה את דברי ר' ישעי' כ"ץ וכתב שם, „באמת היא מילתא דתמיה למאד דמה שייכות ירושלים לזה — די"ל דהדין הוא דאם החמץ שלו הוא במדה"י וסגר ביתו דממילא א"א לו לחזור לביתו עד אחר הפסח. ועכ"פ אם גם יצא מביתו קודם ל' יום דהדין דא"צ לבער וכתב הר"ן דעשאוהו מפולת א"כ י"ל דמדאורייתא י"ל אפי' ביטל לא צריך כמו במפולת לרש"י והר"ן וכו' אבל מדאורייתא י"ל דא"צ השבתה, וכנה י"ל דאינו עובר על לאו דלא תובח כיון דאינו מצווה כלל בהשבתתו, א"כ י"ל מה"ט לא גקט הירושלמי אעפ"י שאין עמו בעזרה

— דהוה משמע אפי' החמץ במדה^א לזה נקט דהחמץ בסמוך לו ותפס שם העיר ירושלים וה"ה לעיר אחרת ואתא למעט רק אם החמץ במדה^אי".

ד. ולא זכיתי להבין את דבריו הקדושים — מדוע לא חש הבבלי לזה ונקט — אעפ"י שאינו בעזרה. ואם נאמר שהש"ס דילן ס"ל דגם אם החמץ במדנה"י ג"כ עובר על לא תשחט יש לנו מחלוקת גדולה בין הירושלמי והבבלי ולא הזכירו הראשונים וגם האחרונים שום דבר מזה.

. ועוד דבר דרעק"א נקט בפשיטות דאם יש לו חמץ במדה"י והרי הוא כמפולת דלשיטת רש"י והר"ן אף ביטל לא צריך מדאורייתא ואינו עובר על העשה דתשבתו ומש"ה ג"כ אינו עובר על לא תשחט. ובאמת יש מקום לומר דאף דאינו עובר על תשבתו אין זה אמור שאינו עובר על לא תשחט, דאפשר דהתורה אמרה לא תשחט וכי' גם על חמץ שאינו עובר עליו בתשבתו, מ"מ החמץ שלו הוא. ואדרבא לשיטת הסמ"ק שמדאורייתא צריך לבטלו, אפשר לומר דלאחר שבטלו כבר אינו שלו ואינו עובר על לא תשחט. ואף דאפשר לומר דגם לשיטת הר"ן שמדאורייתא אין צריך ביטול, הוא שאזיל לשיטתו דחמץ אינו ברשותו דאסור בהנאה וכי' וע"כ מהני הפקר וביטל מטעם הפקר, וכשאינו יכול לבער את החמץ כגון שהחמץ במדה"י גם ביטל לא צריך משום דחמץ אינו ברשותו ואינו שלו ומש"ה אינו עובר על לא תשחט וכי'. אך עיקר הדין של הגרע"א ז"ל אינו מוסכם ועיין בשו"ת ש"א ס' ע"ז וע"ח שהעלה שאף אם לא יכול לבער את החמץ ואינו עובר על תשבתו מ"מ עובר על לא תשחט וכי'.

ו. ומצאתי בספר כרם אהרן על מסכת ברכות מהרב אהרן וואלאנאו ז"ל ובסופו נדפס דרוש לשבת הגדול, העתק מכתב יד קודש מהגאון הקדוש רשכבה"ג וכו' רבינו עקיבא איגר וצללה"ה אשר לא היה עוד בדפוס הגיע לידי מהגאון הצדיק וכו' ר' חיים יעקב נפתלי זצ"ל זילבערבערג מוורשא" וז"ל שם באות ב': „ונלע"ד ליישב ובתחלה נאמר דמ"ש הצל"ח עפ"י יסודו להוכיח בהיפך מדעת אהע"ז דכמו בלשחוט חוזר לבער ה"נ בלמול בנו, אין זה דיוק כיון דבפסח אין הטעם מחמת דמוטל עליו יותר לקיים מצות עשה דתשבתו, אלא דלא חזי כלל לשחוט פסח בעוד שיש לו חמץ דאף הוא בענין דא"א בשום אופן לבער חמצו דפסקי מברא וכדומה דבזה במילה בודאי הולך למול וכו' ובפסח כה"ג א"א לשחוט מצד לא תשחט ע"ח". הרי שהגאון בעצמו ס"ל להיפך ממ"ש שכתב בתשובותיו.

ז. וראיתי בספר יד יצחק כולל חדושים על התלמוד והרמב"ם שהביא את דברי הגרע"א בגליון הש"ס פסחים ס"ד וכתב ליישב דס"ל להר"ש דגם בחמץ אינו עובר על לא תשחט וכו' דוקא בתוך חומת בית פאגי כלומר בתוך חומת ירושלים, והוכיח דבריו מהא דמקשה הש"ס והא אפליגו בה חדא זימנא וכו' ואם נאמר דר"י סובר דבחמץ לא בעינן שיהא לפנינו מחומת בית פאגי א"כ איך נבע בחמץ מפלוגתתם דתודה הלא התם בעינן דוקא שיהא בתוך החומה וכו' וכן להיפך, אלא ודאי דגם בחמץ בעינן שיהא לפנינו מן החומה וכדעת הר"ש. הוא אינו מביא את הירושלמי אלא כותב כן מדנפשי' להעמיס כן בדברי הר"ש, אבל דבריו אינם מוכרחים, כי הראי' שהביא מדפריך הש"ס והא פליגו בה חדא זימנא

וכר אינו ראוי' היא כדאיתא והא כדאיתא ^{כדאיתא} גבי חמץ הדעת נוטה — אם לא דרשינן על בסמוך לר"י עובר אף חוץ לירושלים, וגבי תודה אם הלחם חוץ לחומה לא קדוש ושפיר פריד הגמ' והא אפליגו בה תדא זימנא וכו' ושפיר היינו יכולים ללמוד חד מחברי'. וכבר ראינו שהגרע"א והרש"ש לא רצו לפרש את הבבלי כן.

ה. ואחר שבררנו הפירוש של הגרע"א בהירושלמי אינו ברור מטעמים שזכרנו, נלע"ד דאף דמהבבלי משמע דס"ל דלר"י דעובר על לא תשחט אף אם החמץ נמצא חוץ לירושלים משום דהאיסור כל היכי דאיתא איתא. וכן משמע גמי מהרמב"ם בפ"א מהל' ק"פ שכתב דאם יש לו חמץ ברשותו עובר על לאו דלא תשחט חמץ משמע דבכל מקום שנמצא הוא ברשותו, מ"מ אפשר לומר דדעת הר"ש אינו כן, אלא דס"ל דאף לר"י אינו עובר אלא אם החמץ נמצא בירושלים, וזה שאמר ר"י, "אעפ"י שאינו בעזרה" כוונתו שמ"מ צריך שיהא החמץ בירושלים, וחילו מהירושלמי הנ"ל וברור שכן כוונת הירושלמי.

ואם כנים אנתנו בזה, דברי הר"ש פשוטים ונכונים: ועוד מקדש לכמה דברים דלא תנן הכא וכו': א) לענין יחוט את התודה וכו' יש מעלה לירושלים לפנינו פן ההומה, ב) לענין חמץ לר"י אם יש לו חמץ חוץ לחומת בית פאגי היינו חוץ לחומת ירושלים, אבל בתוך חומת ירושלים עובר עליו אלא שאינו צריך להיות בעזרה דוקא כשיטת הירושלמי.

ו. וכן מצאתי בשו"ת משיב דבר סי' י"ז שכתב, "אך לפי מה שביארנו בהעמק שאלה (סימן ע"ד אות י"ד) דלפי דעת הירושלמי דלכ"ע אין החמץ מעכב שחיטת הפסח עד שיהא בירושלים" הרי שתופס דהכי היא שיטת הירושלמי ודלא כהגרע"א.

ז. ובחפשי בספרים מצאתי עוד בספר דמשק אליעזר בס' ק"י שכתב ג"כ בפשיטות דהר"ש ס"ל כהירושלמי דאף לר"י צריך שיהא החמץ בירושלים.

י. אמנם מה שרצה לתרץ שם קו' הצל"ח על האבן העוזר במה שהשיג על המ"א בס' תמ"ד וס"ל דאף לאחר זמן איסורו לא יחזור משום דקרבן פסח יש בו כרת ובודאי דאלים טובא מעשה דתשכיתו וכו' והקשה עליו הצל"ח דהאיך יכול לשחוט את הפסח ועדיין חמץ קיים, ולא שייך בזה עשה דוחה ל"ת וכו' כיון שעל זה הוזהרה התורה (והדברים עתיקין), וע"ז כתב בספר הנ"ל דעפ"י הירושלמי גיחה והאבן העוזר ס"ל כהר"ש עפ"י הירושלמי דמיירי בביתו חוץ לירושלים, וכתב שם, "וזה פשוט" לא הבנתי, דהמ"א כתב דלאחר זמן איסורו שאינו יכול לבטלו צריך לחזור ולבער וכמו כן גבי קרבן פסח דאף אם ביתו חוץ לירושלים אזור לעשות פסח אם אפשר לו לבער ועובר על לא תשחט וכו' וכשיטת הש"ס דילן. רק דאם אינו יכול לבער ולא לבטלו אפשר שיכול לעשות פסח, ע"ז כתב המ"א דלא יעשה פסח אלא יחזור ויבער דעשה דתשכיתו עדיף. והאבן העוזר השיג עליו דקרבן פסח עדיף ולא יחזור לבער את החמץ, והיה למול את בנו, ואידך אפשר לומר שהאבן העוזר מיירי לפי שיטת הירושלמי שבאם יש לו חמץ חוץ לירושלים יכול לשחוט את הפסח, הלא הוא הוכיח כן מהמשנה ומשנתנו ודאי לא ס"ל כהירושלמי, ואין השגה על המ"א.

יא. ועתה נבוא לענין השלישי שהביא הר"ש — המראה בוקן ממרא —

מקדם כתב הר"ש: „ועוד מקורו למה יצוהו ללא תנו הכא וכו'„ ומנה ב' דברים: חלת תודה וחמץ, ואח"כ שינה הר"ש את לשונו וכתב: „ועוד נפקא מינה וכו'„ ובדאי שאין כוונת הר"ש שלא מנה הכא מעלת ירושלים בנוגע לדין המראת זקן ממרא, דודאי אין בזה שום מעלה לירושלים, דהמראה צריך להיות דוקא בלשכת הגזית, אלא כוונה אחרת יש לו להר"ש בזה והיא דהתוס' בע"ז ח' ע"ב ד"ה מלמד הקשו: וא"ת והא ירושלים נמי איקרי מקום לגבי אכילת קדשים ומעשר שני וכתיב במקום אשר יבחר ד', וי"ל דלגבי דיני נפשות לא איקרי מקום אלא לשכת הגזית וכו'. וא"כ י"ל מה שהביא הש"ס סנהדרין י"ד ע"ב: ת"ש מצאן אבית פאגי והמרה עליהם יכול תהא המראתו המראה וכו', הכוונה כי בית פאגי היא לפני מן החומה ונדון כירושלים לכל דבר (רש"י שם), וא"כ אם מצאן שמה והמרה עליהן תהא המראתו המראה משום דירושלים נקרא ג"כ מקום לגבי אכילת קדשים ומעשר שני — ת"ל וקמת וכו'. וזהו ג"כ כוונת הר"ש, לאחר שביאר שיש מעלה לירושלים לעוד כמה דברים כגון לחמי תודה, וחמץ — כתב: „ועוד נפקא מינה וכו'„ כלומר דלהכי צריך להשמיענו שאין המראתו המראה אם מצאן בבית פאגי, אבל אם נאמר שאין לירושלים קדושה לכל הני דברים ולא נקרא מקום מה צריך להשמיענו דאין המראתו המראה. ובאמת היה הר"ש יכול לומר הנפקא מינה בתחילת המשנה שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני, אלא המתין עד שפירש שישנם עוד דברים שיש מעלה לירושלים, ואח"כ כתב „ועוד נפקא מינה לענין המראה בזקן ממרא“.

יב. ידידי הרב הגאון ר' בצלאל ראקאו שליט"א אב"ד דגאטסהעד כתב לי דיש לפרש את דברי הר"ש בפשיטות „ואולם בכל זאת צדקו דברי כת"ר בדיוקו בלשון הר"ש וכוונת הר"ש כפשוטו. דהנה לענין המראת זקן ממרא בענין לשכת הגזית היינו מקום אשר יבחר, ויש לומר דדין מקום לשכת הגזית היינו מקום המראה של זקן ממרא רק בצירוף קדושת ירושלים ולא יצויר לשכת הגזית חוץ לירושלים א"כ הלא בעינן קדושת ירושלים כדי שיחול דין וקמת ועלית אל המקום היינו לשכת הגזית אשר בירושלים. וזה שכתב ומדוקדק מאד לשון הר"ש ונפקא מינה פירוש ונפ"מ של קדושת ירושלים כדי שיהא שייך שם מקום ללשכת הגזית לענין זקן ממרא, דחוץ לירושלים ליכא כלל דין מקום להמראה א"כ מועלת קדושת ירושלים ויש לה מעלה לענין חלות דין לשכת הגזית וזה שמפרש ונפ"מ היינו דקאמר אין כל ירושלים ראוי לזה כמו ק"ק ומעשר שני אלא דמ"מ בעינן גבולות ירושלים שיהא שייך בה מקום לשכת הגזית“. ודברי פי חכם חן.

יג. ועוד עלה בדעתי לומר שמה שכתב הירושלמי — ר"י אמר אפילו בירושלים — הכוונה שר"י אמר לדבריו של רשב"ל, לדידי אפי' חוץ לירושלים נמי עובר עליו על לא תשחט וכו' ואין אני דורש על בסמוך ואיסורא כל היכי דאיתא איתא, אך לדברייך שאתה סובר על בסמוך, אז אפילו בירושלים נקרא סמוך מפני שקדושת ירושלים היא נמי כמו סמוך, והדבר עוד צריך ביאור.

יד. וראיתי שיש כאן מבוכה גדולה בהפירוש בית פאגי. במנחות ע"ה מפרש רש"י חוץ לחומת הר הבית, וכן הרמב"ם לפרוש המשנה. ורבינו גרשום שם מפרש:

„חומת העיר“, ובסנהדרין ייאתעזיבת מפכשתהשא „לפנים מחומת העיר“. ורבינו הנגאל שם: „מקום נקרא בית פאגי והוא חוץ לירושלים“. ולהרמב"ם ורש"י סנהדרין י"ד ודאי שאין מעלה לירושלים לענין לחמי תודה. וכבר ציינו בעלי מפרשי הים בגליון הש"ס ירושלמי יומא ל"ה ע"ב את כל המקומות. וכן בגליון הש"ס של רעק"א סנהדרין. ובספר כפתור ופרח כתב: „הרי שהרב (הרמב"ם) ז"ל משים בית פאגי פעם חוץ להר הבית פעם חוץ לעזרה אלא שהוא בהר הבית. כתב רש"י בית פאגי חוץ לעזרה — חומה אחת וכן שמה. לישראל אחרינא — מגדל שהיה בחומה ובולטת הדפנות חוץ לחומה כמין פאגי תאנה ועד חוץ לחומה מקום הבליטה היו כשרות“. ומצוה לבאר וליישב את כל זה.



אחרי הבעת תודה לידידי מוהר"י אפעל שליט"א ומוהר"ב רקוב שליט"א על שעיינו בדברי ודנו בהם, יורשה לי להעיר:

א. דוחק הוא לפרש את הר"ש ע"פ הירוש', שהרי בפירוש מוכיר פרק התודה ותמיד נשחט מהבבלי ששם הדיון בלחמי תודה ושחט על חמץ.

ב. הר"ש מתפרש אצלי ע"פ הרא"ש, והרי הרא"ש בפירוש דן בשאר דוכתי, שהרי בזמן ממרא בפירוש הזכיר מחנה לויא.

ג. אם אפשר לפרש הרא"ש בלי להגיה בו — והרי גם לפני מלא"ש הי' ברא"ש שענין השחט על חמץ יש קדושה אליבא דר"ל, כמו בכת"י שלפנינו, נראה דיותר דחוק הוא להגיה מאשר לפרש כמו שפירשנו.

ד. כמובן אין לאמר שלרע"א חלוקים הבבלי והירושלמי כשהחמץ במדינת הים אם עובר על לא תשחט. אלא שלירושלמי חש להשמיענו הדיוק דבמדינת הים אינו עובר וע"כ אמר אפילו נתון עמו בירושלים ולבבלי לא חש להשמיענו דיוק זה וע"כ אמר אע"פ שאינו בעזרה.

ה. בהא דכתב דדוחק לאמר שהר"ש מתכוון לשחט על החמץ אליבא דר"ל דאין הלכה כמותו. אמנם נכון שהרמב"ם פסק כר"י אבל אין מכאן ראיה שגם הר"ש פוסק כר"י בהא דאף דקיימא לן על יסוד דברי רבא ביבמות לו ע"א האומר דהלכתא כר"ל בתלת, שבשאר מקומות הלכה כר"י (עיין סדר תנאים ואמוראים אות לב ומה שכתבתי שם במהדורותי), הנה יש בענין זה דעות בקשר ליצאים מהכלל הזה. ע"פ תוס' סנהד' ט"ו ע"ב ד"ה תניא כלל זה דהלכה כר"י הוא רק כשפליגי אליבא דנפשיהו אבל לא כשפליגי אליבא דתנא. — וע' מרגליות הים במקום, בעמודי ירושלים ליר', פאה פ"ו ה"א ובשדי חמד כללים מערכת ריש אות יב שדבנו בדבר. ובקשר לעניננו יש לציין במיוחד שבתוס' ד"ה נודע שבת ע"ב הביא דלא מיירי בהאי כללא ביבמות רק בדברים הנהגים בזמן הזה (ועיין עין הרועים למהרש"ם ערך הלכה אות לב). והר"ש — שבדבריו אנו דגים — בפירוש אמר זאת בענין מחלוקת דר"י ור"ל — עיין תשב"ץ ח"ג סי' לו (דף ח ע"ד במהדורת לעמבערג) ד,הא דקיימא לן כר"י לגבי ר"ל בכל דוכתא בר מתלת, דה"מ בדברים

הנהגתו בומן הזה ולא בהלכתו למעשה. והוא מלבד כל אלה אין שום דוחק לומר שהר"ש והרא"ש מביאים נפקא מינה שאינה אליבא דהלכתא. ואם נתייחס להלכה שנפסקה ברמב"ם, הרי פסק דלר"י אין בענין זה שום קדושה בירושלים וכפשטות לשון הבבלי. ובכן אף לדברי הרב המשיג אין הר"ש מביא נפ"מ אליבא דהלכתא.

ו. ה,סתירה" בין דברי רע"א בתשובתו ובין המובא בשמו בכרם-אהרן איננה מוכיחה כלום. אם סתירה היא, הרי שמוכרחים לומר שהעיקר כדבריו בשו"ת שלו שמסרם עצמו לשם הדפסה ונדפס בחייו. אלא שאפשר לאמר שאין כאן סתירה. בשו"ת שלו מדבר רע"א על חמץ שהנו במדינת הים וסגר ביתו ואי אפשר לו לחזור לביתו עד אחר הפסח, ומוסיף עוד דעכ"פ הדין כך אם גם יצא מביתו קודם ל' יום דאינו צריך לבער, ויש לזה דין מפולח. ובדרוש שנדפס בכרם אהרן מדובר בחמץ שאינו יכול לבער, אבל אין הוא כמפולח שנחשב כמבוער ואינו מצווה בהשבתתו; כי בפסקי מברא אנוס הוא אך החמץ אינו כמבוער.

[ע"כ כתבתי מבלי שראיתי דרושו של רע"א במקורו. כעת הצלחתי להשיג הספר וראיתי שדברים שאמרתי מפורשים בדברי רע"א. ותמה תמה אקרא על ידידי הרב המשיג שהשמיט אותם. שהרי מכל הפיסקא שהביא מדברי רע"א השמיט רק המלים המורות על כך; שכך כתוב שם: „דאף אם הוא בענין דא"א בשום אופן לבער חמצו דפסקי מברא וכדומה דבזה במילה בודאי הולך למול, דבלא"ה יושב ובצל מלקיים תשכיתו ובפסח בכה"ג א"א לשחוט מצד לא תשחט ע"ח". והנה המלים המודגשות הושטמו ע"י הרב המשיג וזכו להכלל ב„וכו" על ידו. והן הרי אומרות שבמקרה זה באמת חלה עליו מצות השבתה, שלא כבמקרה המוזכר בתשובתו שדגו כדין מפולח שפטור מהשבתה].

ז. ומה שהביא מהנצי"ב ומדמשק אליעזר אינו מחדש כלום. שהרי הכאנו כבר אחרונים שפירשו הירושלמי דלר"י אינו עובר על לא תשחט אלא אם כן הוא בירושלים, והרי הם ר' ישעי' כ"ץ והרש"ש ויפה עיניים, אלא שרע"א מילתיה בטעמא למה אין לפרש דברי ר"י כפשטם וכשדחה דברי ר"י כ"ץ דחה גם דברי כל הסוברים כמותו.

כללא דמילתא נראה לי שאם נפרש את הר"ש ע"פ דברי הרא"ש — שכידוע בפירושו לטהרות — כמו לזרעים — הסתמך בהרבה על הר"ש והביא דבריו נקלע לאמתת כונת הר"ש ואם מיושבות בזה השגותיו של רע"א ולשיטתיה דרע"א מה טוב.

קלמן כהנא

הרב קלמן כהנא

סביב הפולמוס „מי הוא יהודי“

א.

לא לעצם השאלה „מי הוא יהודי“ רוצים אנו להקדיש שורותינו הכאות. בעתונות היומית הדתית והכללית, בויכוח בכנסת ומעל במות שונות נידונה השאלה כבר באריכות. וככל הבמות הללו באה לידי ביטוי ההכרה שאכן רובו של העם השוכן בציון איננו רוצה ואיננו מוכן להינתק מהמסורת (ונ"ל: מהמסורת דייקא, ולא דווקא מההלכה) בשאלת היסוד של מהותו ושל חייו. אבל נדמה לי שיש עוד ענינים הקשורים בדיון שהתחיל עם פסק הדין של בית המשפט העליון ונמשך אחרי כן בצבור הטעונים הבהרה או הדגשה. ולכך השורות הכאות.

ב.

העם, ע"י נציגותו בכנסת וע"י ממשלתו הסתייג מעמדת בית המשפט העליון. נדמה לי שזאת אפשר לקבוע ללא כל ספק. שופטי בית המשפט העליון בישבם על כס המשפט וגם מחוצה לבית המשפט רכשו להם בתוקף תפקידם מעמד אשר איננו מאפשר על נקל הסתייגות מדבריהם. הם לא פעם מדברים אלינו, פשוטי העם, כמאולימפוס גבוה ובצחצוחי לשון וצעצועי סגנון, באים להכריע בשאלות השקפתיות — ולא דוקא משפטיות טהורות — הכרעות אשר כאילו אין ערעור עליהן. ומכיון, ולא בגלל השקפת עולם שלהם נתמנו לתפקידם, אין כל ספק בעצם שאין להכרעתם זו כל משמעות מבחינה מוסרית, אף כי מבחינה מעשית ומשפטית היא לא פעם קובעת. ועל כן נוצר המצב במדינת ישראל, כי הפכו שופטים של בית המשפט העליון הלוחמים הראשונים במלחמת התרבות, אשר אם לא פרצה, הרי לפחות עוממת ורוחשת היא במדינה ובעם. אחד הביטויים לכך היתה התבטאות השופט העליון זוסמן בבית המשפט העליון בישבו לדין על נסיון של משרד הפנים למנוע אשרת ישיבה ממושכת בארץ למיסינור המתחזה כסטודנט. בריתחתו כי רבה על עוול זה השווה השופט העליון המלומד והדן בכובד ראש את מדינת ישראל לסעודיה. כנראה שאין למדינת ישראל אמצעים להעמיד בריש גלי ובפומבי שופט על מקומו ולהבהיר כי אין המדינה מוכנה לסבול התבטאות שכזו.

אך איתרע מזליה של השופט העליון. חה"כ שלום כהן מ„העולם הזה — כות הדש" הודה עם השופט בפומבי מעל במת הכנסת. הסתמך על דבריו של כבוד השופט וסיגלם לעצמו.

לחבר כנסת אפשר לשים רסן. אפילו במדה מסויימת לחבר כנסת המגלם את העולם הזה ואת הכוח החדש. יו"ר הכנסת, בתפקידו הרשמי, בשבתו בראש ישיבת

הכנסת קבע: „חבר הכנסת כהן, אני מבקש ממך לחזור בד מדבריך אלה, יש בהם משום בויזן מדינת ישראל“. ונציג „העולם הזה — כוח החדש“ חזר בו; הכיר בכך שיש מקום לדרישה זו.

טוב שלפחות בעקיפין הוגדרו כראוי דברים אלה של שופט עליון.

ג.

ואם כי לא בצורה פשוטה שכוו, הרי עם הכל בצורה בולטת וברורה הוגדר כראוי אף פסק דינו של הרוב בבית המשפט העליון בענין עתירת שליט ע"י הנציגות הדימוקרטית של העם, ע"י הכנסת.

מה אמרו שופטים אלה? אם כי ביסוד לא ייחסו חשיבות מרובה לעצם הרישום וראו בו לא יותר מאשר מתן תשובות מצד הנרשם לצורך סטטיסטי — מבלי שהתשובות האלה תקבענה עובדות מוסמכות, הרי עם הכל קבעו קביעות מרחיקות לכת. בציטוטים אחדים מדברי השופטים הנמנים על הרוב בפסק דין זה נזכרה זאת. אמר השופט חיים כהן: „נתמעטו הדורות ונשתנו השרים“. כל עוד ישב על כס השר במשרד הפנים, שר, אשר הכריז על עצמו כי כופר הוא בתורה, איננו מאמין, היה כנראה דורו דור דיעה. כשירש את מקומו שר המשמע „אני מאמין“ ורואה את מהותו של עם זה בתורתו הרי „נתמעטו הדורות“.

ולמרות כל הנסיון לראות בשאלה שנידונה בבית המשפט שאלה לא עקרונית לא נמנע השופט כהן מלקבוע מה היא הכרעתו בשאלה מי הוא יהודי. „יכול אני להעלות על דעתי שיקולים משפטיים מובהקים, ושיקולים קונסטיטוציוניים — עקרוניים בראשם, ושיקולים של חריות-יסוד וזכויות האדם בתוכם, אשר לפיהם יוכל בית המשפט לכלכל צעדיו בבואו, אי פעם, להכריע בשאלה מהו „הלאום“ של אדם פלוני; וכל השיקולים הליגיטימיים הללו כאחד ימריצו ואף יחייבו את בית המשפט שלא להכריע בה על-פי הלכות הדת. ד"ל“.

קבע ברורות שלא על פי ההלכה יקבע בית המשפט מי הוא יהודי. בנימוקי לא את הכל פירש. סמך על המבין וסיים דבריו ב„ד"ל“ — די למבין. וודאי סמך השופט חיים כהן על כך שיש מבין. שהרי בהזדמנות אחרת פירש דבריו ולא שקיל אמיטרפסיה עדין על דברים אלה — באמרו: „זוהי אחת האירוניות המרות ביותר של הגורל, שאותה גישה ביולוגית או גזענית אשר הופצה על ידי הנאצים ואשר איפיינה את חוקי נירנברג הנודעים לשמצה, שאותה גישה תהפוך — בגלל מסורת שטוענים לה שהיא קדושה ומקודשת — לבסיס לקביעה או לפסילה רשמית של היות אדם יהודי במדינת ישראל“.

כל כולה של אותה הלכה האומרת כי אין התייחסות אלא על פי חוקי גירות, הכוללים מילה וטבילה מבוססת על שויון הגר לבן זרעו של אברהם יצחק ויעקב. גלמדים הדברים מהכתוב (במדבר טו, טו): ככם כגר יהיה לפני ה' — ככם כאבותיכם מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה וכו' אף הם — הגרים — לא יכנסו לברית אלא באלה (כריתות ט ע"א). אך מי שנמוקים לו לפסול את הכתוב בתורה (ויקרא כו, ז): אשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו, מובן שמחדש הוא פסול בכתוב: ככם כגר יהיה לפני ה'. ועל כן הדביק תו של גזענות לדברי אלקים חיים.

וביסוד הדברים החרו החזיקו אחריו השופטים האחרים הנמנים על הרוב. קבע השופט זוסמן: מכחן הדת — אינו המבחן הקובע לצרכי הרישום של הלאום. וקבע השופט ויתקון שלא היתה למחוקק כל כוונה להפריד בהודמנות הרישום בין יהודים שלמים ואמיתיים לבין אלה, שלדעת המשיבים (כלומר שר הפנים ופקיד הרישום במחוז חיפה) אינם אלא מתימרים להיות יהודים. והוא ממשיך בסיפוק: „אשרינו שנמצאנו למדים כי קנאות מעין זו היתה רחוקה מלבם של מתכנני החוק והמחוקקים עצמם“.

יש רק להשתתף בצערם אם אשרו זה עד עתה יופר ע"י שיוחק חוק המפרש באורח ברור את כוונותיו של המחוקק המסגל לעצמו וללבו קנאות הפסולה לדעת השופט הנכבד.

וגט פיטורין מוחלט נותן השופט ברנזון להלכה. למעשה נתן כבר בעבר הלא רחוק — בצו על תנאי בענין הטלביזיה — גט פיטורין זה וכעת רק אשרו למעשה באמרו: תאמר ההלכה היהודית אשר האמר, מרשם התושבים איננו מרשם של ההלכה היהודית.

ה.

וגישתו הנה אף למדנית. היות ובפסק דין רופאיזון פסק שאין משומד בכלל במושג יהודי על יסוד „ההכרה שנשתרשה בעם בשאלה, מיהו יהודי מבחינה לאומית“, על כן הגיע „לכלל דיעה כי במלה, יהודי בחוק השבות התכוונה הכנסת ליהודי במובן העממי ולא במובן ההלכתי“. והגו אף קובע ש„לפי התורה הזאת — ראש המחבלים ממזרח ירושלים, ילוד אשה יהודיה ואיש מוסלמי, שנשא את נפשו להרוג לאבד ולהשמיד את מדינת ישראל, כבן ברית ייחשב וכבן הלאום היהודי“.

ו„התורה הזאת“ בפיו כוונתו מן הסתם לתורת ההלכה ל„זאת התורה אשר שם משה“.

קבענו כבר וחזרנו וקבענו שטעו אלה אשר סברו כי לפי ההלכה, לפי הכלל „ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא“ היה מקום לרשום משומד כנוצרי בדתו וכיהודי בלאומו. ואין כאן המקום לחזור על הדברים. אבל בקשר לאותו ראש מחבלים שאמו השתמדה והלכה אחרי בעל מוסלמי גם הוא רחוק עדיין מלהכלל בשם הכבוד של הלאום היהודי לפי ההלכה. וכבר נשאלה שאלה מעין זו בדורנו, דור עני ואביון, דור מושפל שבו מתהוות שאלות מעין אלו. אשה שנולדה מאב נכרי ומאם יהודיה שנתנצרה אף על פי שנתגיירה ספק גירות היא מפני שהגירות היתה שלא לשם שמים אלא לשם אישות. כך פסק במפורש רבה הראשי של א"י הגאון ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, עיין תשובתו שהודפסה ב„חלקת יעקב“ (להגרמ"י ברייש שליט"א) ח"א סי' י"ד. ואף על פי שאמה במוצאה ישראלית היתה הסכים הגר"א הרצוג זצ"ל לפסק דינם של רבני שוויץ בנידון שלא להכיר בה כיהודית.

כמובן אין כאן מקום לפסק הלכה ואינני מתיימר לפסוק כאן הלכות. אבל מותר לבקש משופטים עליונים שלא ישימו עצמם לפוסקי הלכות ולדוברים דברה. יש אמנם לפעמים צורך לדעת פסק הלכה בכדי לפסוק להיפך ממנה, וכבר אמר מהר"ו (מובאים דבריו בסמ"ע סי' ג ס"ק יג), „שפסקי הבעלי בתים ופסקי הלמדנים

הם שני הפכים". אבל לא תמיד מחשבים בלתי-הרצוי ההלכה תאמר ולפעמים מתוך השערה בלתי נכונה מכריעים כמותה מבלי רצון.

1.

אחרי שהלאינו את הקורא בהבאת דבריהם של השופטים בתמציתם הרי לפחות הוברר לנו כנדמה דבר אחד. העם איננו רוצה לקבל את הכרעתם. העם בנציגותו בכנסת מוכן לקבוע יהדי מיהו בניגוד גמור לדיעותיהם המתקדמות של הרוב בבית המשפט העליון. לו יש קריטריונים אחרים בגישתו לפתרון בעיה זו. מבין 107 חברי כנסת שנוכחו בהצבעה בקריאה ראשונה על תיקון החוק, אחרי הפירוש שפירושוו בבית המשפט העליון, הצביעו 69 בעד תיקונו. 23 נמנעו וביניהם היו לפחות 4 חברי כנסת דתיים (2 מסיעת פא"י ו-2 מאגו"י שנוכחו בהצבעה) אשר התיקון לא סיפק אותם די הצורך. ורק 15 התנגדו לתיקון. ואף אם נוסיף עליהם 19 נמנעים, הרי אין הם אלא 34 ביחד מול 69 שיש לצרף עליהם עוד 4. נדמה לי כי בכך נאמר ברורות לבית המשפט העליון מה רצונו של העם הוזה ועד כדי כמה מותר לו להתיימר לפרש מה הוא הפירוש העממי למושג יהדי. כמובן משאל-עם לא היה כאן. אבל נציגי העם בכנסת נבחרו ולא נתמנו, והתחרו על זכותם להבחר ובודאי גם על יסוד השקפת עולם שלהם.

2.

אבל חשוב גם לצטט מלים מספר מה אמרו חברי כנסת לפסק הדין שניתן. לא נוכל לצטט רבות אבל נביא כמה דברים מדבריהם של ראשי שתי המפלגות הגדולות ביותר בכנסת — מדברי גולדה מאיר העומדת בראש המערך, ומדברי מנחם בגין העומד בראש גח"ל. ואם כי חלק מחברי המערך — אנשי המפ"ם — וחלק מגח"ל — אחדים מהליברלים — דיעה אחרת עמהם, הרי עם הכל ביטאו הם את דעת הרוב המכריע במפלגותיהם.

הנחה יסודית בדברי ראש הממשלה הגב' גולדה מאיר, הנחה, אשר לצערנו משום מה לא מצאה מקום כלל בעיוניהם ובדיוניהם של חברי בית המשפט העליון: מעל לכל דבר שבעולם בעיני, ואני בטוחה כמו בעיני רוב חברי הכנסת, יש דבר אחד והוא: קיום עם ישראל.

ומתוך דבריה: ... אי אפשר לשאת את זה שדוקא כשיש מדינה יהודית גוברת ההתפתחות של נשואי חערובת ...

... איש לא יוכל לעקור זאת מלבי ומהכרתי שבמשך דורות אילמלא הדת היינו ככל הגוים, שפעם היו ואינם. ואני רוצה להגיד: ב-1948, כשהייתי בבית הכנסת בראש השנה וביום הכפורים במוסקבה, — וביום הכפורים לא זויתי משם כל היום — חשבתי לעצמי: אילו הייתי נשארת בשירות זמן ממושך יותר, הייתי הולכת לבית הכנסת לא מתוך מילוי חובה כנציגת המדינה היהודית אלא הייתי הולכת לבית הכנסת; אני גולדה מאיר מוכרחה להיות בבית הכנסת בין היהודים ... באותו בקר כאשר שר המשפטים טלפן אלי ואמר שיש פסק-דין, חשבת י על שני דברים: קודם כל על כך שזה עלול להתפרש בגולה כהיתר מישראל לנשואי חערובת; ושנית על יהודי רוסיה עליהם בעיקר ...

אתר דעת - מכללת הרצוג
... אני בלב שלם בעד חוק זה. לא למען המפלגות הדתיות. לא למען קיום
שלמות הממשלה... אני רואה את העיקר בשני הדברים שאמרת. אינני יודעת
ואינני מוכנה להגיד שאם יתקבל חוק זה ייפסקו נשואי התערובת בגולה. אבל
אולי במינימום שבמינימום זה קצת ירחיע. בכל אופן ידעו שמכאן אין היתר. זה
הדבר האחד. והדבר השני הוא לאפשר לעם הזה להיות פה יחד כמו שחינו עד
ספק הדין. קרה ואיש אחד — ויש לו הזכות — פנה לבית המשפט, וזכה. זה הכניס
אותנו למצב שבו היו צריכים לעשות דבר מה...

ומדבריו של מנחם בגין: כאשר אומרים כי מאחר ולגבי היהודי — וזו הכרתי
— אין הפרדה בין לאום ודת, הרי מבחינת הדת והלאום גם יחד התשובה לגבי
השאלה, „מיהו יהודי“ נקבעה ותקבע על ידי ההלכה. ויש אנשים שכאשר הם שומעים
את המלה „הלכה“ יוצאת מפיהם או מפי זולתם הם דורשים שכל השומעים יפלו
אפיים ארצה, יקומו ויכו על חטא... אני אינני מתחלחל ואינני מודעווע. מה כי
נטפלתם להלכה זו, מה כי תלינו עליה, מה כי תבוזה ומה כי תשפילה? הלכה
זו שעל ידה ניטעו חיי עולם בתוכנו, הלכה זו שקיימה אותנו במבחני דם ואש
וגדודים. ויש כאלה המנבלים פיהם ואינם מהססים לומר שההלכה היהודית
גזענית היא ושהיא מזכירה את הנאציזם. או לאזנים שכך שומעות... מאז העלילו
עלילות-דם על העם הזה, עוד לא היתה נוראה מזו שמקורה עלילה עצמית...
... ומה רוצים אנשים מסויימים, שמדינת היהודים שעלתה לעם היהודי בקרבנות
ויסורים ומאמצים על-אנושיים ואל-אנושיים, ממדינת היהודים תצא הבשורה כי
נשואי תערובת אין בהם שום איסור ושום מיכשול? ...

... לפני תריסר שנים... הבעתי את דעתי...: „למען עמנו ולמען ארצנו,
למען ילדינו ולמען עתיד האומה, שאינה אלא שארית פליטה מדור לדור, אל נא
נחק את הקשר שהוא פשוט וגדול, גלוי ומסתורי, מופשט וממשי, געלה ועמוק,
שהוא יסוד קיומנו וסודו, שהוא נצח — הלא הוא הקשר בין עמנו ובין אלקי אבותינו...“
או הייתי באופוזיציה. היום לכבוד לי, לכבוד לי להימנות על ממשלת ישראל
המציעה לבית הנבחרים לקבוע את החוק שלגבי יהודי אין הפרדה בין לאום
לבין דת...
ט.

בסיכום מותר לקבוע. לרוב שופטי בית המשפט העליון ניתנה תשובה ברורה
ע"י הכנסת, ע"י הממשלה. בהצבעה ובדברים שהושמעו. והיו דברים בוטים, דברים
שהוקיעו בהם השקפות והתבטאויות שהושמעו מעל כס בית המשפט העליון.
לצערנו לא שמענו בדברים שהושמעו את התביעה והתפילה: השיבה שופטינו
כבראשונה ויועצנו כבתחילה. אבל הסתייגות מדברי שופטים עליונים אלה שמענו
ושמענו. וחשוב לקבוע זאת. ואין לקפה שכר של כל מי שהיה שותף להסתייגות זו.

י.

ומכאן לשאלה אחרת. הושמעה בכנסת התקפה על היהדות החרדית, „האורטו-
דוכסיה היהודית היתה הראשונה אשר בתקופה המודרנית הבדילה בין דת ללאום.
כך סברו האורטודוכסים שבאורטודוכסים ונטורי קרתא שבפרנקפורט על גהר מיינ,
שטענו שהם גרמנים בני דת משה, כך אמרו בפולניה אותם יהודים שהם פולנים

בני דת משה... אני זוכר איה, אני לחמתי על בגד שסטודנטים יהודים בפולין יירשמו כבני הלאום היהודי וכיצד שלומי אמוני ישראל אמרו: לגבי הדת צריך להירשם כיהודי, והלאום — פולני”.

האשמה זו של חה”כ משה סנה אף היא טעונה בירור. לא נתכחש שיש בה מן האמת, אבל עם הכל אין היא אמת. כשם שלחם משה סנה על הירשמות כלאום יהודי, כך גם אני לחמתי מלחמה זו. ואף פעם לא ראיתי עצמי על ידי כך מרוחק או מסוייג מהאורטודוקסיה. ולא הייתי בודד במערכה זו במסגרת שלומי אמוני ישראל.

נכון הוא — ואנו הצעירים לא גרסנו זאת — כי עם קום התנועה הלאומית היהודית, הציונות, אשר ראשיה חשבו אז, כי עליהם להביא לידי כך שהעם היהודי יהיה ככל הגויים וענין הדת יהפוך לענינו הפרטי של כל אחד, קמה התנגדות טבעית ומובנת לאותה הדגשה של הלאומיות היהודית, לאותו סלוף של הלאומיות היהודית. הרי מפי מחוללה של התנועה הציונית ציטט חה”כ סנה דברים בנאווה באמרו: היהודי היחיד שזכה כי דיוקנו יעטר את כותל הכבוד של האולם הזה חיווה את דעתו בסוגיה הנדונה היום. במכתב ליד ימינו למכס נורדו, כתב ד”ר הרצל: אפשר וחששותיך כיצד יתקבלו נשואי התערובת שלך בחוגי קנאים יהודים מוגזמים הם. אילו כבר נשלם מפעלנו כיום, והיתה מדינה, אז בודאי לא היה אסור על אורח יהודי, כלומר על אורח מדינת היהודים הקיימת, לשאת נכריה לאשה. היתה היא — האשה הנכריה — נעשית על ידי כך ליהודיה, בלי שים לב לדתה”.

ואנו ב”ה זכינו וחזינו של „החווה” מדינת היהודים לא נתקיים. אבל כשנאמרו המלים אז, כשהם שימשו סיסמה ופרוגרמה, מה פלא כי היו כאלה, אשר חששו מזיוף זה של לאומיות יהודית, שרצו להתנער ממנה, שחיפשו דרכים להצהיר זאת ברורות וברבים ובפומבי. האם, חלילה, מתבוללים היו יהודים אלה, מגדולי זקן ופיאות, עטופי ציצית, גדורים בכל דרכי חייהם מהעמים אשר סביבם במאכל ובמשתה, ביום מגוחתם ובעבודתם, בחגיגה ובימי היום-יום שלהם, בחייהם ובמותם, בלמודיהם ובעיסוקיהם, באבלם ובשמחתם. אך עם לאומיות של מזויפי לאום יהודי לא תמיד רצו להזדהות; ולפעמים — לדעתנו — חרגה מחאתם מהמסגרת. לא תמיד היו מוכנים ליאבק ולהילחם על פורמליות של רישום לאום במדינות הגויים.

ולא כולם מנטורי קרתא ומהאורטודוקסיה הזאת, ככינויו של חה”כ סנה — סברו כך. רבים ואף רבנים לחמו והחדירו את הדיעה גם למסגרת פנימה, כי עם כל הכאב על הסילופים לא נוותר לשאת את שם הלאום היהודי בכבוד. וכשם שהיו כאלה, והיו, אשר ראו את פריקת העול שבאה עם התחלת ההתקשבות החדשה בארץ ישראל, שבאה כאילו להכריז על התחדשותו של העם והתחלה מחדש ועויבת מסורת, וניתוק הקשר עם העבר, ומתוך כך היו כאלה שהסתייגו מדרך זו של בנייתה של ארץ ישראל ואולי אף הרחיקו לכת במחאתם. אך היו והיו חוגים נרחבים בתוך המסגרת, והיה דור צעיר, אשר זאת לא גרס ואהבתו לארץ הקדש לא המיר ואליה שאף למרות הכל ועל אף הכל.

בראש מורם, ללא כל רגש נחיתות מכריזים אנו כי חלק אנו מאותה אורטודוקסיה, שהיא את חובותיה הבינה, שהיא את סוד קיומו של העם היהודי

ידעה, שהיא על יחדו שמרה, ואותו אף כנע, עם כל טעות שיכלה לקרות פה או שם בנומנקלטורה, בסמנטיקה, אף לרגע קט לא עזבה ולא זנחה. כבוד בפני אותה אורטודוכסיה. היא אשר סיעה ועורה ב"ה להתגבר על „חזונו“ האיום, המחריד, ההרסני, הקודר של אותו „חווה“ המעטר את כותל הכבוד של אולם הכנסת.

יא.

ובחלק האחרון של מאמרנו כמה מלים על הגירות. באותו וויכות בכנסת וסביב לו רבות נאמר על הגירות. לא נתעכב על דברים של מוחות חולניים, אשר יצרם הרע כי רב איננו מאפשר להם לדון לכף זכות אף אחד ואשר העזו — מבלי שקם שר משפטים או שר דתות, ראש ממשלה או יועץ משפטי להגן עליהם — העזו להשמיץ דיינים בישראל על מילוי תאווהם כאילו בהסתכלות אסורה. לפתע קמו אותם אנשים שפורנוגרפיה כלפיהם ספרות מעולה, שמעללי זנות כלפיהם אמנות, שהתער-טלות כלפיהם נקיון, הם לפתע נעשו תובעים בשטח זה. אין זה ראוי לדון בדבריהם. אך להצטער יש, שכאמור לא תבע אף אחד מאלה הצריכים לתבוע בזיונו של דיין בישראל, בזיונו של בית דין בישראל, אבל הכל לפי המבייש ואם לפיו נלך הרי אין כאן ביוש כלל.

אבל יחד עם זה נאמרו דברים על גירות, אשר הצטרפו עליהם גם מהדתיים; על כי יש צורך להקל בגירות, כי יש הכרח להחיש גיור, כי יש למנות בית דין מיוחד לגירות וכדומה וכדומה. וזה דורש קצת הבהרה למקומה של גירות בישראל.

ושוב, חו"ת, לא לפסוק כוונתנו. אבל להזכיר מותר, ואולי אף חובה.

רבות נידונה השאלה של קבלת גרים במקרה שבא לפני בית הדין זוג אשר האחד מהם הנו יהודי והשני אינו יהודי וחיים יחד חיי אישות, ע"פ נשואים אזרחיים או בלעדיהם — אם יש לקבל את בן הזוג השני כגור, ולרוצה לעיין בדברים נציין קצת מן התשובות האלה: טוב טעם ודעת קמא סי' ל; דברי חיים ח"ב אה"ע סי' לו; בית יצחק לר' יצחק שמלקיס יו"ד ב' סי' ק'; אבני צדק אה"ע סי' כז; אבן יקרה תליתאי סי' צח; וכתורה יעשה לר' שלום קוטנא; מלמד להועיל אה"ע סי' י; אחיעזר ח"ג סי' כו"כ; תלפיות שנה ב חוברת א"ב — דברי הגאב"ד קובנא רא"ד כהנא-שפירא; אמרי יושר ת"א סי' קעו; שרידי אש ח"ג סי' נ; דובק מישרים ח"ג סי' נט; שארית ישראל יו"ד סי' כ; קול מבשר סי' ה; חלקת יעקב ח"א סי' יג ויד (מהגרי"א הרצוג זצ"ל); מנחת יצחק ח"א סי' קפא-קפג; אגרות משה יו"ד קנז-קס, אה"ע כו; הפרדס תש"ו חוב' ג סי' יא, חוב' ד' סי' יח.

והנה כי המעיין רק במקצת מן החומר הזה יראה היאך התלבטו גדולי האחרונים וגדולי דורנו בשאלה. כי עיקרה של גירות שתהי' לשם שמים, ולא תהי' מן השפה ולחוץ ושתהי' קבלת מצוות. וכשהיא באה לשם אישות הרי שאינה לשם שמים. והנה כבר צידד להקל גאון דורנו ר' חיים עוזר גראדזענסקי דהאומרת שכוונתה לשם גירות לשם שמים ואין אומדנא דמוכח להיפוך, שמקבלים אותה. אך הוסיף שדא עקא במקרים המקובלים שאין קבלת מצוות אחר שהוא אומדנא דמוכח שלבם בל עמם ויתנהגו בחלול שבת באסור גדה נבלות וטרפות. והסתמך בזה על שו"ת בית יצחק לר' יצחק שמלקיס שמיסק: יש ליוזר מאד

שלא לגייר אותן שמוחזקים שאח"כ יעברו. ומנמקו בכך ש, מכשיל לאחרים שחושבין
שהוא ישראל ומשיאין לו בתו והוא באמת אינו גר ודינו כנכרי; דעכ"פ עיקר
יסוד הדת ושלא לעבוד ע"ז ושלא לחלל שבת והאי בעי קבלה בלב דזולת זה
לא הוי גר כלל... ואם מגייר עצמו ואין מקבל עליו שמירת שבת כדת לא הוי גר.
ומתוך כך כתב הגר"ח ע, "כי אין לבי"ד כשר להזדקק בעניני גירות כאלה"
והוסיף, "כי אין אני מוצא לנכון שירעישו על זה רבני הדור ולצאת במחאה גלויה
נגד הגירות כי בעיני עמי הארץ זהו כחלול השם שאין מניחים הנשים להתגייר
ובפרט הילדים שבאמת ע"פ דין אפשר לגיירם".

ובאגרות משה אם כי קבע שגר שאמר בפיו שמקבל עליו המצוות אך אנו
סודי שאינו מקבל עליו באמת אין זה גר כלל, אך מצדד למצוא לימוד זכות
קצת על הרבנים המקבלים גרים שכאלה שלא יחשבו עוד גריעי מהדיוטות, אך
נחשבה כגר שנתגייר בין העכו"ם, שחושבת ששמירת שבת היא הידור מצוה וגם
כשהיא יהודית כבעלה חושבת שזה יהדי כשר, ולפי טעוה חושבת שקבלה כל
המצוות שיהודי מחוייב.

וכשנשאל בשנת תשי"ז הגאון ר"מ ראטה זצ"ל בענין גירות סיכם שבכל מקרה
של גירות צריכים הבי"ד לדון בכל פרט כשהוא לעצמו ולהבחין ולשים עינם ולבם
(אחרי שיבטיח המתגייר להבי"ד שיקיים חוקי היהדות וביחוד שמירת שבת ונדה
ומאכלות אסורות) אם לפי דעתם קרוב לודאי שיקיים המגייר את הבטחתו והבי"ד
יהיו משוכנעים באומדן דעתם על זה כהלל הזקן שבטוח היה בגר שבא לפניו
דסופו לשם שמיים.

וכך חיוה דעתו בענין הגרי"א הרצוג זצ"ל בתשובתו שנדפסה בספר חלקת
יעקב (ח"א סי' יד):

שאף על פי שנפסקה הלכה שבדיעבד גם המתגיירים לשם דברים אחרים לא
לשם שמים גרים הם, יש לי סברא חזקה מאד שבזמן הזה אין הדין כך, הואיל
ולפנים היה כמעט כל יהודי מוכרח לשמור את המצוות כי אחרת היה נמאס
ונבוזה בעיני עמו כפושע ישראל ועל כן היו מחזקים בכך את האומדנא שגוי זה
שבא להתגייר באמת החליט בדעתו לשמור את השבת וכו' וכו', כי אחרת יהיה
קרח מכאן ומכאן ואוי ואבוי לו. אבל בזמננו שנשתנה המצב ואפשר להיות מנהיג
בישראל ומחלל שבת ואוכל נבלות וטרפות בפרהסיא מאין האומדנא שבאמת גמר
הגוי בדעתו, על כל פנים בשעת ההתגירות, לשמור את היהדות? מה גם שרובא
דרובא ואפשר כולם של הגרים ממין זה אינם מתחילים אפילו לשמור את
עיקרי הדת.

*

ונסיים בדברי מרן בעל חזון איש זצ"ל (או"ח קמא ס"ט א): ונראה
דענין גירות אינו אלא למאמין ביסודו שצוה ה' את ישראל חוקים ומשפטים על ידי
משה נביאו והבדילם מכל העמים ומסר להם כי יכולים לקבל גרים מכל העמים
על ידי מילה וטבילה וקבלה, והנה נכנס בזה לתורת עם הישראלי לכל דורותיו
עד העולם. אבל אם אינו מאמין בכל זאת אלא שמקבל עליו להתנהג על פי חוקי
התורה מפני שהנהגה הזאת מטיבה איתו, או מצלת אותו מן ההיזק אין זה
קבלת גירות.

יעקב בראור (ברויאר)

שאלות ותשובות רבי עזריאל

שאלות ותשובות רבי עזריאל על אורח חיים — יורה דעה,
מאת הגאון מוה"ר עזריאל הילדסהיימער זללה"ה. תל אביב
תשכ"ט.

ארבע שנים ישב רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל לרגלי רבו הגדול, רבי יעקב מי
אטלינגר בעל הערוך-לנר. כאשר בא לראשונה לאלטונה בשנת תקצ"ח (1838),
כבר ישב הרש"ר הירש זצ"ל על כס רבנותו הראשונה באולדנבורג — ואף הוא
מתלמידיו של הערוך-לנר. זכה אותו גאון בישראל, ומישיבתו במנהיים ובאלטונה
יצאו שני מקימי דבר-אמת ליהדות גרמניה, אשר כמעט ונפלה שלל בידי אנשי
תנועת ההתבוללות במלחמת בוק שהיתה ללא דוגמה. כבכל מלחמת בוק, לא היו
מצביאי הכוחות המגינים מוכנים להתקפת-נגד. כניעתה ללא-תנאי של יהדות
גרמניה נמנעה, בסופו של דבר, בהתקוממותם המאורגנת ורבת התנופה של שני
תלמידי הישיבה האחת, אשר בעצם לא היתה שונה מרבות שקדמו לה בארץ אשכנז.
אך דומה כי הדמות החד-פעמית של רבי יעקב אטלינגר, המגשרת בין תורת אשכנז
מלפני מאתיים שנה ובין תורת גדולי ימינו, שלטה בפעלם של תלמידיו. עד היום
הזה אנחנו עורכים לו נר בהליכתנו דרך שנסללה לנו ע"י לומדי תורתו.

אב"ד ור"מ ק"ק אייזנשטאדט ובק"ק ברלין — בתואר זה מציגים לנו העורכים
את מחברם של שאלות ותשובות רבי עזריאל. מה שהובא כאן לדפוס אינו אלא
חלק מכתוביו של הרב הגדול, וכנראה עוד רבה המלאכה המחכה לדפוס. לכאורה
יש בכך משום פלא. והרי כבר בשנת תרפ"ג כתב הרב ד"ר מאיר הילדסהיימר
וזה לשונו:

„איש מעשים רבים ומגוונים היה. רבה של קהילתו, מנהיגם הרוחני ופרנסם
של בתי המדרש לרבנים באייזנשטאדט ובברלין, אשר הוא ייסד אותם. משיב
לפוניו מכל חלקי העולם בנושאים ענפים ביותר. ועל הכל — גומל חסדים
ועושה צדקה כל עת. האיש הזה כה מוטרד היה משחר יום (ותכופות משעה
קדומה עוד יותר) ועד לשעות הלילה המאוחרות — לעבודה מדעית ושיטתית
פשוט לא נותר לו הזמן. אפילו הגהותיו הרבות, בחלקן קצרות ובחלקן
מקיפות יותר, לספרי התנ"ך ולתלמודים ולפוסקים, אותן הותיר בכתובים
(שלא להזכיר כלל כי בחלקם הגדל הושמדו בעקבות שריפה) — אפילו
אלה חוברו בצורה כה מקוצרת עד שנראו בלתי מתאימות להופעה בדפוס”¹.

¹ מתוך הקדמתו לקובץ מאמרי אביו, הרב עזריאל הילדסהיימר, פרנקפורט דמאין, 1923,
בעמ' XI.

מסתבר כי שרידי־אש משאחזק עת ימרת של צד המחרב וצ"ל עודם מסוגלים להעביר את הקורא על־פני בית מדרש רחב־ידיים להפליא. זאת אולי בפעם הראשונה שניתן בידינו כרטיס כניסה לשיעורי תורה אשר נשמעו בשעתו ע"י מאות רבות של תלמידים, נושאי דוגמת רבם לא לרבנות קהילות אירופה בלבד, אלא אף לבתים רבים בעולם אשר בהם המשיכו יהודים־למדנים לשקוד על תורתו של רבי עזריאל, בדרכו ובשיטתו.

כל כך קרובים זה לזה היו שני תלמידי הערוך־לגר, הרב הירש הרב הילדסהיימר, בעמדתם התקיפה מול הרס ואבדון. ובכל זאת, שונים זה מזה בתיפקודם, ובשימוש שעשו באמצעי ההחזרה של ערכי תורה. אם הרב הירש סיגל לעצמו את המלה המלוטשת ואת הנאום החוצץ להיות בידו כלי־נשק שנועד לרומם רוחם של מקהלות מושפלים, ולמלאותם גאווה חדשה על החזקתם בנחלתם הנצחית; הרי הפעיל רבי עזריאל כוחותיו הבלתי־אמצעיים של המחנך, וכך היה לאביהם של תלמידים אין־ספור אשר פרעו חובם לרבם באהבה, בנאמנות ובדביקות לאיש אשר מפיו הם חיו.

על־כן היה הרב הילדסהיימר לדוגמה ולאגדה כאחד, אשר זיכרה לא מש מכתלי בית המדרש לרבנים בברלין, ועד לסגירתו בפרוץ מלחמת העולם השנייה. פסקיו, דעותיו והשקפותיו נשארו עד לימינו תורה שבעל־פה שנמסרה מתלמידים לתלמידי־תלמידים, ואשר רק אפס קצותם אפשר היה למצוא מצוטט בכתבי הגדולים מביני ממלאי־מקומו — כגון הרב דוד צבי הופמן הרב יחיאל יעקב וויינברג זכרונו לברכה. רק מעט מזעיר, ובעיקר תגובות נועמות על חוצפתם העם־הארצית של מתעי הדור, פורסם ברבים בחייו של רבי עזריאל — וזאת בדרך כלל בכתבי־עת שהופיעו בשעתו בשפה הגרמנית. היום אין כמעט אלא יד חוקר משיגה אותם. קובץ התשובות וההגהות המונח בפנינו — פרי מסירות דביקות של עורכים הוא, אשר הצליחו לחשוף מתוך ארכיון המשפחה שניצל בנס את עולם מחשבתו ודרך לימדו של רבי עזריאל. קצב עבודתו שלא יאומן, בקיאותו בכל חדרי הש"ס והפוסקים — אך בעיקר: יכולתו המופלאה לקשור נפשו אל גפש המכותב — כל אלה היטב הטביעו חותמם על קובץ זה. כבר הזכרנו כי פרט לתשובות אחדות שמספרן קטן, לא נמצא בעזבונו של הרב וצ"ל כמעט דבר שהכינו לדפוס או לפירסום ברבים. היתה זאת העובדה המכרעת אשר הרתיעה את בנו מלהוציא כתובים ורשימות אלה לאור. והנה חייבים היו עורכי הספר לעמד בפני הפתיון העצום לנסות ידיהם בעריכת דברים או בהוספת פירושים אלגאנטיים לשורותיו של המחבר שנכתבו עפ"י רוב בסיגנון של קצרנות. אמת, אין כאן הרצאתו של מורה; ולשוא נחפש מסות מצוחצחות, כמנהג הזמנים, על בעיות שעמך ברומו של עולם תועה ונבוך. אבל יש כאן אווירה קדחתנית של חדר מנהיג התורה, אשר בעיני בני־דורו הפך למפרש המוסמך בה"א הידיעה של תורת אבותי־רבותיו. חש אתה ממש את קוצר הנשימה: אין זמן להתפלסף, ואין מקום להאריך — צריך להשיב, כי תור המחכים ארוך, וחשוב מכל: צריך להשקיט מחוסרי־עונים העומדים מול פני כלי נשק בלתי מובנים להם, ואין בפיהם אלא גניחת גוסס.

על־כן קשה קריאתו של ספר זה. אין הוא חס בדרך כלל על מי שלא נועד להיות מכותבו של הרב. הבנתו דורשת התמצאות של בקיאים בספרות הפוסקים.

ברם, לא די בכך, דרוש כאן דמיון המסוגל לקרוא בין השיטין. כחוט השני
עוברות מידותיו של רבי עזריאל בכל היריעה הגדולה הזאת. פשטות וגדלות
במקום אחד — כך מלווים אותך מינהגיה, צידקתה ותמימותה של אשכנז מפי-
שואל ומשיב כאחד. על פני תהום הריפורם, ובצד תילן של ישיבות וקהילות-הקודש,
מושיט בן הדור החדש את ידיו אל עבר תקופה ההולכת לעולמה. ואם מידות
תמימות אלה מפליאות את הקורא, סימן הוא כי מעט מאוד הוא יודע על מורשת
יהדות אשכנז מימים עברו.

בתשובתו ללמדן מובהק, איש עסקים בהגובר², נשאל הרב זצ"ל על-אודות
היתר קניית שטריי-חליפין בדיסקונט, וחשש איסור רבית מדאורייתא שבדבר.
הוא משיב בהסתמך על תשובת רש"י, „המפורסמת“ (המובאת במרדכי בתוספת
אזוהרה: „ואין לפרסם הדבר בפני עמ-הארץ“; אך כבר הובאה לדפוס ע"י הרמ"א
לס' ק"ס, ס"ק יו), ומציע לסמוך עליה אפילו שלא בשעת הדחק. למען יהיו דברים
מובנים ללא ספק, מצטט הוא עצת מומחה לעיסקי בנקאות בלשון הגרמנית. הואיל
והוא יודע כי אחד מתלמידיו בישיבת אייזנשטאדט שוהה בבית השואל, מרחיב הוא
את הדיון, למען „יוכל תלמידי היקר מאיר נ"י לעיין בו ולשעשע עם כבודו נ"י“.
ולהלן באותה תשובה:

„אבוא בבקשה בפרט לתלמידי היקר כ"ה מאיר שיעיין היטב בכל מה שחקרתי
לעיל, כי בצפיתי אצפה כי תלמידי הנ"ל עדיין מוכשר ללמוד בעיון כפי
מה שהורגל אצלי“.

זה הרב, וזה תלמידו.

נוסח שטר-עיסקא (בלשון הגרמנית) המצורף לתשובה הזו מצטיין בבהירותו
ובהתאמתו לתנאי שוק הכספים וגיירות-הערך מלפני 100 שנה. אותה שעה היתה
משמעות כה קטנה לחברת העסקים בעלת האישיות היוריסטית, עד שיכול היה
המחבר להזהיר מפני השימוש בנוסח שטר-העיסקא כלפי לקוחות שלא באו לעולם.
נזכור כי רק באותם הימים נרשמו באנגליה החברות הראשונות בערבון מוגבל³.
בבירור שאלה דומה סומך רבי עזריאל בלא היסוס על מנהגיהם של חלפנים
ושל סוחרים המוחזקים אצלו ביראת שמים. לדעתם הוא שואל בענייני המסחר
„שאינני בפנים“; והתנהגותם בחיי-פרנסתם מחזקת לבו של מי שמכנה עצמו
„מיראי הוראה אני“⁴.

לא פחות הוא מצוי אצל אנשי מדעים אחרים. כשנשאל לחיוב דחיית המילה
בזמנה משום חשש הרופא שמא הפחד והיראה של בני משפחה חולים במקום

2 סימן קפו, בעמ' רטו.

3 השווה „חורב“ לרשר"ה, סוף סימן 568; „רצוי ביותר לבקש עצתם של יודעי משפט
וטיב עסקים, בעיקר בכל הנוגע לנוהגי זמננו בענין משכנתאות על בתים וקרעות,
הנחות-מתיר כנגד תשלום במומנים, דיסקונט ורכישת שטריי-חליפין; כי המחבר אינו
בטוח, עד כמה שדיעותיו בעניינים אלה מגיעות, אם כל התנאים מתמלאים אשר בהם
אופיים של תשלומים אלה מלהיות מטבע רבית על הלוואה“.

4 סימן קפה, בעמ' רטו.

התינוק הרך מפני המילה עלולה לטבול ~~מפני הניגול~~ — פוסק רבי עזריאל לדחות את המילה. אין הוא מוכן לאבחן בין צער הגוף לבין „צער הלב“, היינו צער הנפש. לדעתו תלויים שניהם זה בזה. סומך הוא על רופא „מומחה בישראל (בפרט באשר הוא לפי השערה מומחה יותר ע"י הרגל בבית-חולים גדול)“⁵. רק אחרי עיון נוסף נוכח הקורא כי בקפיצה נועזה עבר המחבר צ"ל לעידן התפתחות תורת רפואת הנפש, ומשרישה בהלכות פיקוח נפש, תרתי משמע.

במקום אחר מצינו עקבות מנהגי משפחתו וקהילתו של המחבר, שעה שהוא מבקש ללמוד מהם הלכה למעשה-אחרים המבקשים הוות-דעתו. בתשובה לענין אמירת פסוקים ואגדות בתוך ד' אמות של מת בזמן הטהרה, הוא מזכיר „כי אני אף שמנעורי הורגלתי להיות בעיר מולדתי חבר לחברת ג"ח, אבל ע"פ המנהג שם לא נאמרו אך פסוקים הנהוגים. ומעת ששמשתי בשירות הרבנות, לא נקראתי למשרה זו“⁶.

קיצורם הנמרץ של החידושים לשו"ע — ביניהם גם תשובות מנומקות — המקובצות במערכת מיוחדת של הספר, אינו פוגע כלל בענין המיוחד שבהם. כך, למשל, נרשם מכתבו של רבי עזריאל להלכות צדקה, סימן רנ"ד סעיף א' והט"ז ס"ק ב' שם. ומעשה שהיה באוניברסיטה של ליבעק (צפון גרמניה), שם חילקו במשך שנים רבות מילגות לסטודנטים נוצרים דוקא. התחלפו הדורות, וראשי האוניברסיטה היו לבעלי דעות חפשיות. עתה הם מוכנים לתעניק ממילגות אלה גם לסטודנטים יהודים. רבה של ליבעק, הרב שלמה קרליבך, פנה אל רבו: המותר ליהדי לקבל צדקה מעין זו מידי גויים? רבנו מצדד בכוח היתירא, והוא מסיים תשובתו בזה הלשון —

„לא די שאין צורך למנוע לקחת, רק אף עצה יוכל לתת: אם רואה בחור יקר וירא שמים משמח אלקים ואנשים, שיוכל עי"ו לעלות על במתי התורה והחכמה. והנלענ"ד כתבתי“⁷.

ואולי בכל זאת לא דרוש לנו כח דמיון רב כל כך כדי להעמידנו על המקבילים היפים הנמתכים כאן ע"י המחבר צ"ל בין יראת שמים ותורה מחד, ובין שמחת אלוקים ואדם וחכמה מאידך. בכגון דא לא היו לו לרבי עזריאל ספקות רבים. בזמן שהשימוש בלשון הקודש, אפילו בענייני תורה והלכה, הלך ונתמעט בגרמניה, נמצא בכל זאת מספר לא קטן של „בעלי-בתים“ יודעי תורה הפונים לאייזנשטדט ואף לברלין בשפה העברית. פה ושם נאמרו דברים בגרמנית בכתב עברי, ובפרט כאשר מורגש הצורך בדיוק יתר; ואף כאן הולך המחבר בעקבות גדולי אשכנז במאות הקודמות. למזלנו פנה אחד מן החבורה לרבי עזריאל בבקשה לצרף. הוות-דעתו לזו שקיבל זה עתה מאת הרש"ר הירש צ"ל. בדרך מקרה. זה נשמר לנו נוסחה של אחת התשובות המעטות בלשון הקודש אשר באו לידיעתנו משולחנו של הרב הירש⁸. המדובר במדידת שיעורים ויחסם למידות הדצימאליות

5 סימן רלג, בעמ' רפו.

6 סימן רנד, בעמ' שיד.

7 סימן רנד, בעמ' שעה.

8 סימן רי, בעמ' רמג.

שהחלו להחליף בגרמניה את המידות המקובלות מדורי דורות. הרב הירש זצ"ל משיב לשואלו בשנת תרמ"ה (1885), היינו שלוש שנים בלבד לפני פטירתו. מתוכן הדברים מסתבר כי אין זאת התשובה הראשונה שגשלה לשואל ע"י הרב הירש. הרב הילדסהיימר מסכים עם מסקנותיו של הרב הירש בזה הלשון: „מה שכתב לו הרב הצדיק דקהל עדת ישורון בפ"פ הוא אמת ויציב... " ואולם כאשר נתבקש ע"י השואל לבדוק עוד הפעם דיוק מדידת שעורים אשר הוא השואל ביצעם בביתו, עונה לו רבי עזריאל בדרך המאפיינת את גדולי התורה אשר עקרונותיהם של המדעים המדוייקים היו נהירים לו:

„וע"ד מה שבקש ממני למדוד השעורים הנה כפי מה שרמזתי בהערה האחרונה במכתבי הלוט לפי דקדוקי המדידה לפי חכמת התכונה אשר העלה מדת מעטער ויחס שלו למדות אחרות (עללע, פוס) אשר יחס אצבע להם ידוע אצלנו מדידה זו איננה מבררת כלל ע"כ הנחתי אותו“.

אנו עומדים פה היטב על שיטת רבי עזריאל, אשר נהג לרשום הערותיו — למעשה מעין חומר גלמי לנוסח התשובה, אך לעתים כנראה גם כולל עיקרי דברים — על גוף השאלה אותה החזיר לשואל בצרוף מכתבו המסכם. אין פלא שעורכי הקובץ גאלצו במקרים רבים לעבוד עפ"י העתקים או קיצור רישומים, המרמזים יותר משהם מפרשים בהרחבה.

עולם של תורה וחיים מלאים של לימוד מוצגים בפנינו. מסוגיא לסוגיא, ומדין לדין מוצלף המעיין במהירות מסחררת, וכל גסיון של בלימה אומר: עיין דרוש! לדובב שפתי ישנים ביקשו לקיים אלה שזכו להכניס אותנו זו הפעם הראשונה לחדר-לימודו של רבי עזריאל. חשקת התורה וצמאון החכמה — הם עזבונו של רבנו, הקורא בנים ותלמידים לירושתו.

נותן עוז ותעצמות לעם למען ירושלים

ברוך המקום ברוך הוא שהוא זוכר את ירושלים בכל עת ובכל שעה, אבל אין לפניו לא עולה ולא שכחה ולא משוא פנים וכן הוא מפורש בקבלה על ידי דוד מלך ישראל שנאמר נורא אלקים ממקדשיך א"ל ישראל הוא נותן עוז ותעצמות לעם ברוך אלקים (תהלים סח, לו).

אליהו רבא, פרק ל

דיני עבודה במשפט העברי

דיני עבודה במשפט העברי מאת ד"ר שילם ורהפטיג, שני כרכים עם נספח דיני העבודה באנגליה ובישראל. פרסומי הפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית. הוצאת מורשת, ת"א תשכ"ט.

פרק א

בתקופתנו, תקופת הקמת מדינת ישראל ועלייתם של המוני עם ישראל לארץ ישראל, זכינו לכמה מפעלים, אשר מטרתם לסייע לקיום המצוות בעידן המדע הטכנולוגי. המפעל הראשון מסוג זה הוא המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה של פועלי אגודת ישראל. כמו כן נוסד לפני כמה שנים מכון מדעי טכנולוגי לשמירת המצוות בתעשייה בראשותו של פרופ' זאב לב. נוסף לזה זכינו לכמה מפעלים ספרותיים תורניים חשובים העוסקים באיסוף דברי הלכה, אגדה ופרשנות ובסידורם בצורה ברורה. בין מפעלים כאלה יש לציין האינציקלופדיה התלמודית לעניני הלכה, מכון תורה שלמה, אוצר הפוסקים ועוד מפעלים דומים.

משום מה נבצר בין כל המפעלים האלה מקומו של מכון לדיני עבודה על פי התורה, הן מפעל העוסק באיסוף החומר, הן מכון לעיון מעשי בבעיות ההלכתיות החדשות שנתעוררו בעקבות העובדה שעשרות אלפים יהודים שומרי תורה מצאו בארץ ישראל את פרנסתם כעובדים שכירים, כשותפים או כמעבידים המעסיקים פועלים. התפתחות זו הביאה בעיות ישנות וחדשות, סכסוכי עבודה וגם ויכוחים פומביים בציבור, אך קולה של היהדות התורתית — קולם של מנהיגיה ורבניה — קול דממה דקה¹. אין פסקי הלכה — או לכל הפחות בירורים דיונים — בעניני הלנת שכר, בעניני שביתה ובבעיות תוספת יוקר בעקבות העלאת מחירים או גידול משפחת הפועל². אמנם מופיעים לפעמים מאמרים מתוקים מדבש על הצדק

1 בספרי השו"ת של הראשונים והאחרונים מובאות אלפי שאלות ותשובות בדיני חושן משפט, אבל בדורות האחרונים חלה ירידה תלולה בשו"ת בעניני חו"מ. ההתנכרות הפומבית מדיני „אבן העזר“ ע"י אנשי הרפורם הביאה בירורים מעשיים ושו"ת רבים בדיני אישות, אבל ההתעלמות השקטה מדיני „חושן משפט“ ע"י יהודים דתיים לא הביאה לשום התעוררות ובירורים מעשיים. המצב המכאיב הזה נמשך עד ימינו; וכמעט לשוא מחפשים מאמר בדיני חו"מ בכלל, ובדיני פועלים בפרט, בכל כתבי העת התורניים המופיעים בעשרות השנים האחרונות.

2 מרן בעל החפץ חיים זצ"ל ראה לפני שמונים שנה את הצורך בלימודים מעשיים בדיני הלואה, משכון ותשלומי שכר שכיר וחיבר בשנת תרמ"ו ספר „אהבת חסד“. גם במערב אירופה ירד העיון המעשי בחושן משפט והרב שמשון רפאל הירש זצ"ל התלונן במכתב בשנת תקצ"ה שבומנו חושבים להיות יהודי טוב ע"י קיום דיני אורח חיים ושוכחים דינים רבים מחושן משפט ואבן העזר (ראה ס' הרב ש"ר הירש, משנתו

התורתית שמפלגה פלונית או אלמונית - דוגלת בה, אבל מאמרים כאלה רק מוכיחים את אולת היד בשטח הזה. לא קם עד היום הזה פורום רבני שהתמסר לעיין בנושא חשוב זה, לא קם עד היום הזה מכון הרואה את תפקידו לאסוף את החומר הרב בדיני עבודה מתוך ספריהם של גדולי הראשונים והאחרונים ולא קם עד היום הזה מכון המברר את הבעיות המעשיות מתוך אספקלריה תורתית והמחפש פתרונות נאותים לבעיות הרבות והיום-יומיות בנושא רחב זה.

וזכור כאן לטוב פועלו המבורך של הרב משה פינדלינג שליט"א שהוציא לפני עשרים וחמש שנה את ספר „תחוקת העבודה“, מקורות לתחוקה העבודה לפי דיני התורה (ירושלים תש"ה). תחילת ספרו חיבר המחבר שליט"א עוד בהיותו בחוץ לארץ ושם פרסם בירחון „נחלת צבי“ (פרנקפורט תרצ"ד והלאה) מאמרים רבים בדיני עבודה.³ הספר „תחוקת העבודה“ זכה בזמנו לדברי הסכמה ועדוד מרבנים רבים, ביניהם הרב הראשי הרב יצחק א' הלוי הרצוג, הרב מאיר קרליץ, הרב יחיאל מ' טוקצינסקי, הרב יעקב משה חרל"פ, זכר צדיקים לברכה.

בהסכמתו כתב הרב טוקצינסקי בשעתו: „מאז גלינו מארצנו הק' לא היתה בעיה זו כ"כ דורשת פתרונה כמו בזמננו-אנו, שבעזה"י נבנו ונבנים עירות ומושבות וחוות חדשות על טהרת העבודה העברית, והוקמו ומקימים בתי חרושת וקבוצות חקלאיות ומשקים עבריים, המעלים המון שאלות מסובכות ומסתבכות בין המעביד להעובד“. בהקדמתו כתב הרב פינדלינג שליט"א ש, מפני צמצום הגיר ויוקר הדפוס בימי מלחמה אלו, הזכרחתי לוותר ברוב הדינים על ברור דעת הראשונים, והסתפקתי להביא אחרי כל הדינים רק את מקורם בגדולי הפוסקים האחרונים“.

נסיון צנוע יותר נעשה אחר כך בספר „עבודת חיים“ מאת ר' חיים ז"ק (תל-אביב, תש"ז)⁴, ומאז לא זכינו לשום התעסקות בנושא זה, חוץ מכמה מאמרים בודדים.⁵

ושיטתו, עמ' 281). בדור הקודם היה ד"ר יצחק ברויאר בין היחידים שדרשו עיון השקפתי והלכתי בדיני עבודה. אגב, הוא הציע לשור דיני חר"מ בתוך ספרי הקריאה של הנוער ולהפוך את הדינים האלה לנושא מרכזי בסיפורים.

3 Das Juedische Arbeitsrecht המאמרים הופיעו בהמשכים מכתב ד, חוברת א (תשרי תרצ"ד) והלאה. ב, ביבליוגרפיה" שבסוף ספר „דיני עבודה במשפט העברי“ (עמ' 1207) מוזכר ספר תחוקת העבודה, אבל בביבליוגרפיה של מאמרים בלועזית (עמ' 1209 והלאה) לא מוזכרים המאמרים הנ"ל ב, נחלת צבי“.

4 גם ספר זה זכה לכמה הסכמות חשובות, ביניהם מהרב מרדכי יוסף פרידמן זצ"ל, הארמ"ר מסדגורה, אשר כתב שם בין השאר: „ותועלת גדולה להמון בית ישראל לדעת עיקרי תורתנו הקדושה במה שנוגע למקצוע עבודה ופועלים, אשר מי כהחכם יודע פשר ערכם הרב לבנין ארץ חמדתנו“.

5 בין המאמרים האלה יצוין מאמר „הלנת שכר שכיר“ מהרב שלמה יוסף זיין שליט"א בספר „לאור ההלכה“ עמ' קיד-קיס (ירושלים, תש"ו) ומאמר „השבייתה לאור ההלכה“ מהרב רפאל קצנלנבויגן שליט"א ב, המעיין“. תשכ"ה גליון א עמ' 9-14.

לכן יש לקדם בברכה חמה את הופעת ספר „דיני עבודה במשפט העברי“ מאת ד"ר שילם ורהפטיג נ"י. זכינו כאן לספר חשוב המשתרע על קרוב לאלף עמודים מלאים וגדושים בדיני עבודה בהלכה. בספר מובאים המקורות בתורה, במשנה, בתוספתא ובתלמוד בבלי וירושלמי, פירושי הראשונים עם בירורי שיטותיהם השונות ואחר כך אוסף עשיר ומגוון מספרי שאלות ותשובות. עיונים בדברי הראשונים והבאתם של מאות שאלות ותשובות מגדולי הראשונים והאחרונים מהיום את החלק הארי של הספר. המחבר הנכבד, בנו של הגאון הרב ירוחם אשר ורהפטיג זצ"ל, עשה כאן עבודה תורנית חשובה וכלי ספק ישתמש בו כל מי שמעונין ללמוד על בורים את דיני עבודה במשפט העברי.

המתבר עשה את עבודתו מתוך הרחבה ולא מתוך צמצום. הוא מסביר את הדיון בגמרא, מביא את פירושי הראשונים ואת פסקי ההלכה שנכתבו בבית מדרשם של הראשונים, ואחר כך מביא המחבר ביד רחבה איסוף גדול, ולפעמים כמעט בלתי מוגבל, של ספרי שאלות ותשובות מתקופות הראשונים, האחרונים ואחרוני האחרונים. לשם כך עבר המחבר על מאות ספרי שו"ת. גם האיסוף נעשה מתוך הרחבה והמחבר מציין את השאלה, את פסק התשובה וגם את עקרי גמקויו של המשיב. מפתח המקורות שבסוף הכרך השני, בלוי מפתח הענינים, מעידים על העבודה הגדולה שהשיקע המחבר בספרו מתוך בקיאות המבוססת על חומר רב. בכמה מקומות הוסיף ד"ר שילם ורהפטיג פסקי דין מבתי דין הרבניים במדינת ישראל.

הספר מחולק לעשרים ושלושה פרקים וכל פרק מחולק לכמה סימנים ואילו כל סימן מסתעף שוב לסעיפים רבים. כדי לקבל מושג מהדיונים הרבים שבספר, מן הראוי לציין כמה ראשי פרקים: המושגים „עובד“ ו„מעביד“ והגדרתם (פרק ב'); הסכם שכירות והסכם קבלנות (פרק ג'); הסכמי עבודה אסורים (פרק ו'); יסוד הזמן בהסכם עבודה (פרק י'); יסוד השכר בהסכם עבודה (פרק יא); חיובי הפועל (פרק יב); חיובי המעביד לתשלום שכר (פרק יג); חיוב מזונות, רפוי והנחות אחרות לפועל בנוסף לשכרו (פרק יד); הבטחת קיומו של העובד לעת זקנתו וביטוח בני משפחתו לאחר מותו (פרק טז); חזרת בעל הבית מהסכם עבודה וסבותיה (פרק יח); חזרת פועלים מהסכם עבודה (פרק יט); אחריות עובד לנזקי מעביד (פרק כא); אחריות מעביד לנזקי עובד (פרק כב); זכות פועלים להתאגד וזכות שביחה (פרק כג).

המתבר, ד"ר שילם ורהפטיג, משפטן במקצועו (כמו אחיו, השר ד"ר זרח ורהפטיג) ואינו מתימר להיות פוסק ולכן ממעט המחבר להביא דעות משלו. מגמה זו מקילה על הקריאה והעיון בספר וגם מוסיפה לאוביקטיביות שהיא הכרחית לספר כזה.

כדי לקבל מושג מהענינים הנדונים בספר, נציין הדיון על „כוח הכפייה של הסכם עבודה“ (עמ' 122). המחבר דן בשאלה אם המעביד יכול להשתחרר מבצוע הסכם העבודה ע"י תשלום השכר או שהמעביד מחויב לתת לפועל גם את בצוע העבודה שעליה נעשה הסכם העבודה. המחבר מביא שתי דעות. לפי שו"ת

מהרי"ז ענין סי' ט"ו אין בעל הבית מחויב לתת את בצוע העבודה לפועל וזכותו להתפטר מהפועל ע"י תשלום השכר שהובטח בהסכם. מאידך סובר הרב דוד פארדו ב"מכתב לדוד" חו"מ סי' יז, שהפועל יכול לכוף את בעל הבית שיתן לו להמשיך במלאכתו עד תום תקופת השכירות ואין בעל הבית יכול לפטור עצמו מזה על ידי תשלום שכר בעד כל התקופה. המחבר מציין בהתחלת הדין שלפי בעל קצות החושן (סי' שלג ס"ק ג) עיקר חיובו של בעל הבית לשלם לפועלים.

השאלה הנ"ל נוגעת לבעיה מעשית כאשר מעביד מפטר את העובד ומוכן לתת את המשכורת המלאה כדי להתפטר ממנו. לפי הדעות המובאות לעיל יש כאן שאלה הלכתית הדורשת שאלת חכם או דין תורה. מאידך יש עוד לדון בדבר אם קיימת כאן בכלל מחלוקת בין מהרי"ז ענין והרב דוד פארדו. אולי מזה גם הרב פארדו שלפני התחלת העבודה יש רשות למעביד להשתחרר מבצוע ההסכם ע"י תשלום השכר ורק במקרה שהעובד כבר התחיל בעבודתו והוא חושש שפטוריו באמצע הזמן יפגע בשמו הטוב, או יש לו הזכות לדרוש את המשך עבודתו בפועל. כך משמע גם בתשובת הרב דוד פארדו: „הרשות ביד המלמד אם אינו פרשע במלאכתו, וזה כוחו להכריחו לישוב וללמד עמו כל ימי הקצבה מאחר שכבר התחיל“. מדובר במלמד שבדאי אצלו שמו הטוב יפגע מהפסקת הלמודים באמצע הזמן וגם מדובר כאן במלמד שכבר התחיל. גם ההוכחה מבעל קצות החושן אינה חזקה והמעין בדבריו יראה שמדובר שם על ענין אחר, עיי"ש.

גם בהערות שבשולי העמודים השקיע ד"ר ורהפטיג עבודה רבה. נוסף למראי מקומות לאלפים מופיעות שם גם הערות-הארות קצרות ומועילות. כך מתקן המחבר בעמ' 670, הערה 83 טעות בספר קהלת יעקב (ח"ג מענה לשון) המוכיר בשם שו"ת חות יאיר סי' קו שמה „שאמרו כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים ופועל יכול לחזור בו, היינו דוקא בגברי דחייבים במצות עשה אבל אין נשים בכלל זה, כיון דפטירי ממצות עשה“. ד"ר ורהפטיג מציין בצדק שבתשובת חות יאיר שם נאמר ההפך. אמנם הרב חיים יאיר בכרך מעורר שם את השאלה הזאת, אבל מסקנתו ברורה: „נראה לי דכל זה לא יספיק לחלק חילוק שלא זכרו שום פוסק... והרי בכל לא תעשה הנשים חייבים והם בכלל אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים ולי בני ישראל עבדים“.

על תקון חשוב זה שבשולי הגליון יש להוסיף שלמרבה הפלא אין הספר הנ"ל המקום היחיד לטעות זו כאילו בעל חות יאיר פסק שלגבי נשים לא חל הדין „פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום“ (בבא מציעא י, א ובעוד מקומות בש"ס). „ב„שדי חמד“, כללים, מערכת הפ"ה, כלל ב מובא „פועל יכול לחזור וכו' והרב מנחת זכרון בשם הגאון חות יאיר סימן ק"ג כתב דלא אמרינן כן בנשים כיון דפטורות ממצות עשה עד כאן“. בעל שדי חמד, הרב חיים חזקיהו מדיני מציין אהר רך „וספר חות יאיר אין מצוי אצלי“, וזה בודאי דבר פלא לגבי בעל שדי חמד שהשתמש בכתיבת ספריו באוסף בל ישוער של ספרי הלכה.

גם ב„פרדס יוסף“ להרב יוסף פצנוסקי הי"ד ויקרא כה, נה (עמ' שכח) מופיע שוב „ובחות יאיר סי' קו כ' דלי בני עבדים ולא על"ע, ל"ש רק באיש ולא באשה

דאינה מוותרת כ"כ במצות, וממ"ע שהז"ג פטרונ, וא"כ ע"י שתשכיר עצמה לאחרים לא תתבטל כ"כ מעבודת המקום".
אתר דעת - מכללת הרצוג

אמנם ישנן מהדורות שונות של שו"ת חות יאיר (ומכאן שניים במספור התשובות), אבל אין שום מקור לדעה הנ"ל, אם לא ה, הוה אמינא של בעל חות יאיר. לכותב הטורים יש בס"ד טופס מדפוס ראשון של שו"ת חות יאיר, שנדפס בחיי המחבר, בשנת תנ"ט (1699) ב, ורנקפורט דמיין, וגם שם מפורש שמדובר רק ב, הוה אמינא".

ובכן, הערה נחוצה בשולי הגליון שיש בה שוב הוכחה על החשיבות הרבה שבספר.

פרק ב

בקורת כללית

עם כל ההערכה לספר דיני עבודה במשפט העברי אין להמנע מבקורת, הן בקורת כללית, הן הערות על פרטים. בסוף הספר נתווסף נספח שמוזכר גם בכותרת הספר. שם הנספח, דיני העבודה באנגליה ובישראל". לכאורה יש כאן השוואה בין משפט העברי למשפט האנגלי וזאת בודאי השוואה מעניינת. אבל לא כך הדבר. דיני עבודה בישראל — הכוונה לחוקי העבודה במדינת ישראל. חוקים אלה מורכבים משלושה טלאים: הקודקס האזרחי העותמאני, החקיקה המאנדאטורית והחקיקה הישראלית, כלומר חוקים שנתקבלו בכנסת. דומני שאין מקום בספר על דיני התורה לנספח כנ"ל. יש להעדיף נספח על דיני עבודה באנגליה וצרפת על נספח כזה על דיני עבודה באנגליה והמשפט החלוני בישראל. לו ציין המחבר במפורש שמדובר במשפט החלוני בישראל, החרשת, אבל בלי תוספת הכרחית זו, נותן הנספח בעל מאה וחמישים עמודים טעם לפגם⁶.

ועוד הערה כללית. מסגרת של מאמר זה אינה הבמה המתאימה לויכוח על „התפתחות ההלכה“, אבל יש להעיר שהמחבר משתמש במושג זה כאשר אין שום הכרח לכך. לא כל דין המובא בגמרא בשם אמוראי יש להגדיר כתקנה חדשה של האמוראי הוה. בגמרא בבא מציעא י, א ובמקומות אחרים בש"ס מובאים דברי רב: פועל יכול לחזור בו אפי' בחצי היום. המחבר דן בהרחבה בדברי רב (עמ' 667 והלאה) ובתחילת הדיון מובאים דברי רב בצורה הנכונה, „הלכה של רב“ וכן בעמודים הבאים של הדיון, אבל בעמ' 670 מובא „רב, מחולל תקנה זו“

6 בספר זה היה מקום לנספח על דיני עבודה בין ישראל לגוי לפי משפט התורה. יש כאן חומר רב במשנה, גמרא, ראשונים ואחרונים, ביניהם דיונים מעשיים בספרי שאלות ותשובות. ד"ר ש' ורשהפטיג התרכזו בספרו אך ורק בדיני עבודה בין פועל יהודי למעביד יהודי ולכן אין דיונים בדיני עבודה בין יהודי לגוי ולסתם גוי, בין גוי ליהודי ובין גוים בינם לבין עצמם. באנציקלופדיה התלמודית, חלק ג' ערך „בל תלין“ יש סעיף מיוחד, „בנכרי וגר“ (עמ' שלה). בשו"ת שרידי אש, ח"ג סי' עה דן הרב י"י ויינברג וצ"ל בשאלה „אם מותר לפועל יהודי לאכול פירות של עכרם בשעת מלאכה“, וכן דן שם אם מותר לגוי לאכול אצל גוי בשעת מלאכה, ושם מובאים מקורות שונים. וראה שדי חמד, כללים מערכת בי"ת פאת השדה סי' כו.

ובעקבות זה מופיעה בעמ' 1871 פה"ד, ויתור על הזכות לפי תקנת רב", וכן בהמשך הדיון פעמים רבות, "תקנת רב", הן בכותרות הן בטקסט עצמו. בגמרא אין זכר שמדובר כאן בתקנה וכמקור לדברי רב מובא הפסוק, "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם" (ויקרא כה, גה). התוספות כבר מקשים איזה חידוש יש בכלל בדבריו (בבא מציעא י, א ד"ה יכול לחזור בו). זכותו של הפועל להפסיק את עבודתו טמון כבר במשנה, ריש פרק השוכר את האומנין (דף עה, ב) וכן מבואר בבבלייתא הנדונה בהרחבה בגמרא שם.

אמנם ידוע הדבר שיש דינים הנלמדים בש"ס מפסוקי התורה והמפרשים דנים אם יש כאן דין דאורייתא או רק אסמכתא לדין דרבנן. יתכן דיון כזה גם לגבי דין זה שאמר רב, וזכותו של המחבר להביא סמוכין לדעתו בענין זה. אבל לא יתכן לכתוב סתם על, "תקנת רב" ועל, "רב, מחולל תקנה זו", כאשר פשטות כל המפרשים מוכיחה שמדובר בדין תורה.

וכן יש להעיר על דברי המחבר על פירוש רב נחמן לדברי הברייתא, "שוכר עליהן או מטען" ומפרש רב נחמן, "עד כדי שכרן" (פרש"י: אם עשו אצלו קצת מלאכה ולא קבלו כלום, שוכר עליהן כל מה שהוא חייב להן יוסיף לאחרים ויגמרו, עכ"ל). רבא מקשה על רב נחמן מדברי הברייתא שאפשר לשכור עליהם, "עד ארבעים וחמישים זוז", אבל רב נחמן דוחה קושיה זו שהרי בבבלייתא מדובר "שבאתה חבילה בידו", כלומר שהפועלים הביאו כלי מלאכה רבים לבית בעל הבית ובמקרה כזה מותר לשכור על חשבון כלים אלה. פירושו של רב נחמן נהפך בספר שלפנינו ל"תקנת ר' נחמן". לפי ד"ר ורהפטיג מהווה ההלכה שבבבלייתא פגיעה חמורה במעמדו של הפועל, כי הוא עלול להפסיד מכיסו כמה משכרו,

7 גם ב"מבוא" הספר (עמ' טו-טז) כותב המחבר: "אולם רוח הצדק והמוסר, המרחפת על פני התורה כולה, שימשה נר לרגלי החכמים בדורות המשנה והתלמוד, לקדם ולפתח את דיני העבודה על ידי תקנות המכוונות להגן על העובד, כגון תקנת רב, פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום". נגד הגדרה זו, כאילו מדובר כאן רק בתקנה, צוין לשון כמה פוסקים: "אבל אם התחיל הפועל במלאכה וחזר בו, אפילו בחצי היום קוור שנאמר כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים" (רמב"ם הל' שכירות פרק ט הלכה ד). כעין זה לשון המאירי, בבא מציעא י, א וכן ע"ב; וכן בסמ"ג מ"ע פט. בחידושי הריטב"א ובמשנה למלך מוזכר הדין הנ"ל כ"גזירת הכתוב". בשיטה מקובצת בבא מציעא י, א מובאים דברי מהר"א אבוהב, "כונת התורה אינה שירויה הפועל, אלא הקב"ה רוצה שלא יהיו עבדים זה לזה". בתשובות מימוניות לספר קנין, סי' לא מוסבר הדין הנ"ל, "דמה"ט אמרינן פועל יכול לחזור בחצי יום דילפינן לה מעבד עברי דינא בגרעון כסף דכל קילי דעבד עברי יהיבין לפועל מקל וחומר: השתא ע"ע דעבד איסורא עבר על כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים וגופו קנוי מקילין ביה, כל שכן פועל". לימוד זה מדיון עבד עברי מובא בקצות ההשן סי' שלג, סעיף ג, כהסבר לכמה דינים. בערוך השלחן "חומ"מ סי' שלג ס"ק ו): "רבוחינו ז"ל למדו מפי השמועה שפועל חוזר בו אפילו בחצי היום דכתיב כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים (ב"מ י.)".

ולכן „כדי להגביל את אחריותו של הפועל החוזר בו בדבר האכזר התקין ר' נחמן תקנה חשובה: אמר רב נחמן: עף כדי שכרן" (עמ' 707—708).
 ונגיד ברורות: צורה זו של הסברים פוגעת לא מעט בהנאה המרובה הכרוכה בעיון בספר חשוב זה.

דעת רב אסי על אכילת הפועל

כמו כן יש להעיר על דברי המחבר בעמ' 444 בענין זכותו של הפועל לאכול בזמן הקצירה, כמפורש בתורה: „כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך" (דברים כג, כה). במשנה ובגמרא (בבא מציעא צב, א והלאה) יש דיון על שיעור האכילה שהפועל רשאי לאכול. הגמרא מביאה גם את דברי רב אסי: „אפילו לא שכרו אלא לבצור אשכול אחד אוכלו" ועוד, „אפילו לא בצר אלא אשכול אחד אוכלו", כלומר גם במקרים אלה שרק בצר עד עכשיו אשכול אחר או רק נשכר עבור בצירת אשכול אחד, מותר לפועל לאכול. להלכה לא מובאים דברי רב אסי, אבל גם דברי אמוראי שלא נתקבלו להלכה אין להגדירם כ„עד כדי אבסורד" והתמיהה כאן כפולה. מי נותן לנו הרשות להשתמש במלים „עד כדי אבסורד" כלפי שיטתו של אמוראי? אבל התמיהה מופנית גם כלפי ד"ר ורפהטיג בהיותו משפטן. בתור משפטן מחובתו לעיין בכל שיטה מתוך ראות משפטית טהורה. לו ניגש ד"ר ורפהטיג לדברי רב אסי מתוך ראייה משפטית גרידא, בודאי היה מוצא בהם גישה משפטית מענינת. התורה אינה מרשה רק לאכול בזמן הבצירה, אלא היא כותבת במפורש „ואכלת ענבים כנפשך שבעך" (דברים כג, כה). אין כאן שום הגבלה בהיתר האכילה לפועל אלא להיפך. נחנת הרשות לאכילה, ולא רק אכילה אלא אכילה כנפשך, ולא רק אכילה כנפשך אלא אכילה כנפשך שבעך. דומני שלא קשה למצוא משפטן שיגיע לאותה מסקנה שאמר רב אסי ואולי הקפידה התורה שבכתב לא לכתוב במפורש שמדובר בפועל — „כי תבא בקמת רעך" — כדי להדגיש שאין לקשור את הזכות לאכילה בפיריון העבודה של הפועל? אגב, הרמ"א בחו"מ סי' שלו סעיף ז מציין שההלכה אינה כרב אסי, אבל הרמ"א מביא דעה זו בשם „יש אומרים". האחרונים דנים בדברי הרמ"א, כאילו זו רק דעתם של „יש אומרים" הרי מזה משמע שיש פוסקים כדברי רב אסי, עיי"ש במפרשי השו"ע.

המחבר השמיט דין דומה של רבי אסי, בענין איסור בל תלין: „דאמר רב אסי אפילו לא שכרו אלא לבצור לו אשכול אחד של ענבים עובר משום בל תלין" (בבא מציעא קיא, ב). לפי התוספות (שם) סובר רב אסי „דאפילו שכרו לבצור אשכול אחד ואכלו, אפילו הכי עובר עליו". לפי הריטב"א (שם) סובר רב אסי שאפילו בשכר פחות משהו פרוטה עוברים. הרב שמואל יצחק הילמן זצ"ל דן ב„אור הישר" (בבא מציעא צג, א) אם יש קשר בין דברי רב אסי באכילת פועל לבין דבריו באיסור בל תלין, ואם יש ללמוד מהיקף חלות הדין האחד על חלות הדין השני, עיי"ש. אכן, חשיבות גדולה נודעת לדברי רב אסי.

אגב, לא מצאתי שהמחבר מביא בספרו השיעור לאיסור בל תלין, אם ההלכה כרב אסי עוברים לפי הריטב"א גם בשכר פחות משהו פרוטה, וכן מכאור ב„אהבת

אתר דעת - מכללת הרצוג
חסד' לכתוב התפץ חיים פרק ט, טעמי ג; "ויא דאטילו על פחות משה פרוטה
ג"כ צובר המאחר ומנו העולם נכסלין בזה נצוה".

פרק נ

הערות אחדות

אחרי הסקירה הכללית הנ"ל געיר הערות אחדות על כמה ענינים הנדונים בספר.
בעמ' 435 והלאה דן המחבר בהרחבה וביסודות נטיית הרמב"ם (הל' שכירות
פרק יב הלכה ב) שדינו של פועל לאכול במחזור הוא לא בשעת מלאכה אלא לאחר
גמר המלאכה. גדולי הראשונים הראב"ד, הר"ן והריטב"א מקשים על הרמב"ם,
שהרי המשנה אומרת, "וכלן לא אמרו אלא בשעת מלאכה" (נבא מציעא צא, ב).
ד"ר סילס ורהפטיג מציין שביירושלמי וברי"ף גירסת המשנה, "וכלן לא אמרו
אלא בשעת גמר מלאכה", אבל גם גירסה זו איננה מסבירה את כל פרטי הדין
שבדברי הרמב"ם. לכן מביא המחבר הנוסחה המקובלת כמו שנדפס ברמב"ם, נוסחת
הרמב"ם בדפוס רומי ונוסחת הרמב"ם ע"פ כתב יד של הרמב"ם, שיש ביניהם
שינויים וגם יש מלים בכתב היד שהרמב"ם מחק. המחבר מסתמך בהסברו גם על
דברי הספרי (פרשת כי תצא, פיסקא רסז) ומסביר, "מה שאמר [הרמב"ם] 'העושה
במחזור אינו אוכל אלא כשיגמור עבודתו' כוונתו לא לגמור כל העבודה אלא לגמור
פעולה מן הפעולות החוזרות ונשנות של העבודה". ביסודות מסביר ד"ר ורהפטיג
כל פרטי הדין ברמב"ם, ואכן הצליח לברר את דברי הרמב"ם בצורה ברורה.

יש לציין שהרב אברהם אליהו קפלן וצ"ל עמד כבר במאמרו ב, "ישורון"
של הרב יוסף וולגמנט וצ"ל, גליון ניסן-אייר תרפ"ג, בשניים בדין זה בין הנוסחה
המקובלת של הרמב"ם ובין הנוסחה בדפוס ויניציה שנת ש"א. מאמר זה נכתב
בשעתו בגרמנית, אך תורגם לעברית לפני כעשר שנים ונדפס כנספח לפירוש
הרב דוד צבי הופמן וצ"ל לספר דברים, חלק ב' עמ' תקצו-תרא, בהוצאת גצח,
בני ברק בשנת תשכ"א. בהערות ר' צבי קפלן נ"י צוין שם גם נוסחת הרמב"ם ע"פ
כתב היד הנ"ל. אמנם הרחיב ביאר ד"ר ורהפטיג את דברי הרמב"ם הקשים בכל
פרטיו, אבל עיקרו מוזכר כבר במאמר הנ"ל, שנדפס עכשיו גם בספר, "דברי
תלמוד" חלק ב' (ירושלים תש"ל), עמ' רכה-רלא.

בעמ' 442 דן המחבר בשיעור האכילה של הפועל בשעת מלאכה. בברייתא
(ב"מ פו, ב) מבואר: שבעד, ולא אכילה גסה, ומפרשים התוספות (שם) דאכילה
גסה לא שמה אכילה. המחבר מביא גם את דברי הירושלמי (מעשרות פ"ב ה"ז):
שבעד, שלא יהא אוכל ומקיא. כאן היה מן הראוי לציין את דברי בעל מנחת חינוך
על ההגדרה המעשית של המושג, "אכילה גסה", שאין זה מגדיר רק את הכמות
אלא גם את צורת האכילה, ולכן פועל שאכל משלו לפני העבודה ועכשיו אינו
יכול לאכול עוד, אסור לאכול כלל, שהרי התחלת אכילתו תהיה כבר אכילה גסה

8 המנחת חנוך מצוה ר"ל ס"ק ז מביא את דברי רב אסי להלכה, כנראה משום שאין חולקים
עליו וגם רבי יוסי ברבי יהודה סובר כרב אסי. לפי המנ"ח כופים בי"ד לפי שיטת
הריטב"א רק בדין זה על פחות משה פרוטה.

(מב"ח מצוה תקעו ס"ק ג). המנהג הישן מביא גם עוד חקירות חיובות במצוה זו, אבל המחבר מביא בספרו את מנחת הינוך רק כהוכחה שגם קבלן זכאי לאכול כמו פועל (עמ' 452) וכדי להוכיח שגם בתוך לארץ התגדרה של נגמר מלאכתו כמו נגמר מלאכתו למעשה בארץ ישראל (עמ' 427), ודומני שדוקא כאן אין חידוש בדברי המנחת חנוך. אגב, חיוב מעשרות מן התורה אינו קשור בקיום בית המקדש ולכן מזוירים דברי המחבר בעמ' 427, כורה 7.

סיומה של "שכירות סתם"

בדין על „שכירות סתם“, פי שכירות בלי הגדרה ברורה על סיום השכירות (עמ' 233 והלאה) מובאים פירושים שונים, ביניהם מבעל חוון איש, בבא קמא סי' כג הסוכר, „נראה דסתמא אין דעת בעל הבית לכך שיהיה קשור לפועל זה כל הימים, אלא כל יום ויום הוא שכירות בפני עצמו אם קבעו השכירות כך וכך ליום, ואם קבעו לחדש, כל חודש הוי שכירות לעצמו“. לפי החוון איש, וכך פסק גם בעל דברי מלכיאל, ומן השכירות נקבעה ע"י קביעת הזמן לחישוב התשלום, ואם לא הוסכם אחרת רשאי בעל הבית להפסיק את השכירות בהתאם לקביעת זמן התשלום, לפי יום, שבוע וכר. כאן לא הביא המחבר את דעתו של הרב משה פיינשטיין שליט"א, שפסק ב„אגרות משה“, חרן משפט, חלק שני, סי' עה בניגוד גמור לדעה הנ"ל. הרב פיינשטיין שליט"א (שם, ענף ג) מוכיח ששכירות סתם היא שכירות לעולם ולכן פסק הלכה למעשה „בהסכם כל הב"ד שסתמא הוי כהתנו לעולם ולא יכלו לסלקו בלא טענה“. ד"ר ורהפטיג מביא בהמשך דבריו פסק דין של בית דין רבני שפסק ע"פ דברי החוון איש הג"ל ש„אף בעובד קבוע המקבל משכורת חודשית, זכאי המעביד לפטרו בתום כל חודש“. דומני שדוגמא זו של מחלוקת מרחיקת לכת כבעיה מעשית ביותר בין ה„חוון איש“ וצ"ל ובין להכדיל בין חיים לחיים הרב משה פיינשטיין שליט"א, מוכיחה הנחיצות המעשית של בידורים הלכתיים בידי עבודה ע"י גדולי ישראל הראויים לכך.

התנאי של "הכנס חשוב" לתקנות הפועלים

הזכרנו למעלה את פסק דינו של הרב משה פיינשטיין, כמבואר בספרו אגרות משה, חו"מ ח"ב (ניו-יורק תשכ"ד). ד"ר שילם ורהפטיג מסתמך במקום אחר על פסקי הרב פיינשטיין שליט"א בספר הג"ל. לפי הגמרא בבא בתרא ה, ב רשאין בגי העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתו⁹. מכאן הוכחות של פועלים להתארגן ולעשות תקנות להגנתם הכלכלית והמקצועית. וכן פסק הרמב"ם: רשאין אנשי אומניות לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חבירו וכיוצא בזה, וכל מי שיעבור על התנאי יענשו אותו כך וכך (הלכות מכירה פרק יד, הלכה י'¹⁰). ע"פ דברי רב פפא (בבא בתרא ט, א) מוסיף הרמב"ם

9 להסיע על קיצתו — פירש"י: לקנוס את העובר על קיצת דבריהם להסיעם מדת דין תורה.
10 דין זה על זכותם של פועלים להתארגן ולעשות תקנות אינו מובא — בעקבות הסדר

תנאי לקביעת תקנות ע"י האומניסות, ממלתי-דבריש אמורים במדינה שאין בה חכם חשוב לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה, אבל אם יש בה חכם חשוב אין התנאי שלהן מועיל כלום ואין יכולים לענוש ולהפסיד על מי שלא קיבל התנאי אלא אם כן התנה עמם ועשו מדעת החכם". תנאי זה של הצורך בהסכמתו של חכם חשוב מגביל מאוד את האפשרות של הוקיות התקנות, שהרי הכרחי שחכם חשוב יסכים לתקנות הפועלים ומאידיך ארגון הפועלים, כמו ההסתדרות הכללית אינו מבקש את הסכמתו של רב להחלטותיה¹¹. לכן מפקקים כמה פוסקים בדורות האחרונים על החוקיות ההלכתית של תקנות ארגוני הפועלים היהודיים.

בהקשר זה מביא ד"ר ורהפטיג (עמ' 966) את דעתו של הרב פיינשטיין שליט"א ב„אגרות משה“, חו"מ ח"ב סי' נח, שאין צורך בהסכמת אדם חשוב בתקנות שאינן נגד הדין, כמו תקנות בעניגי שכר.

ויש להעיר שד"ר ורהפטיג אינו מביא כאן את חידושו הגדול של הרב פיינשטיין שליט"א על ההגדרת הימצאו של חכם חשוב, שאין הכונה שבמקום שיש רב, יש צורך להסכמתו לתקנות הפועלים. מדובר כאן בחכם הממונה על הצבור לפקח על תקנות בני העיר, ואילו בזמננו לא קיים רב הממונה על כך ולכן אין צורך בהסכמתו של רב חשוב. ואלה דבריו (שם, סי' נט): „והיכא דאיכא אדם חשוב שלא מהני, הוא דוקא אדם חשוב הממונה פרנס על הצבור לעיין בתקנות בני העיר ובכל צרכיהם ומפרש המגיד משנה זה בלשון הרמב"ם שם הל' יא שכתב חכם חשוב לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה עיי"ש... ואם כן בערים שבמדינה זו לא ממונה שום חכם על כך ולכן הוא כליכא אדם חשוב שתנאיהם ותקנותיהם קיימים, וכ"ש במדינתנו [ארה"ב] שיש להם רשות מהממשלה על זה". נבין את חידושו זה של הרב פיינשטיין שליט"א אם נשוה אותו עם דברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ד, סי' קפה) על ההגדרה של אדם חשוב: „ובלבד שיהיה בהסכמות אלו תלמיד חכם שבעיר אם ישנו בעיר או אדם חשוב שנתמנה פרנס על העיר, שאם יש תלמיד חכם או פרנס שנתמנה על הציבור ועשו שלא מדעתם אין הסכמתם הסכמה“. וכנראה סובר הרב פיינשטיין שליט"א שמדברי הרמב"ם הנ"ל משמע שלא כהרשב"א, וצ"ע.

ואולי כונת הרב פיינשטיין רק למצב בארה"ב, ששם קיימות בכל עיר קהלות שונות, אך אין שם רב העיר, — מרא דאתרא — או בית דין לכל אנשי העיר,

אצל הרמב"ם — בהלכות שכירות הפועלים (טור ושו"ע חו"מ סי' שלא—שלט), אלא בהלכות אונאה ומקח טעות (תו"מ סוסי" רלא). הבאת הדין אצל הרמב"ם בהלכות מכירה מובנת ע"פ עיקר התקנה הנותנת רשות לבני העיר להתנות על מחירים, מדות ושכר פועלים, ומתקנה זו נובעת הזכות לקבוצות של אנשי העיר לקבוע תנאים לעצמם. 11 בפירוש הרב יוסף ׳ן מיגאש (מובא גם אצל כמה ראשונים): „אדם חשוב שהוא תלמיד חכם וממונה על הצבור“. וב„ערוך השלחן“ חו"מ סי' רלא ס"ק כח: „חכם חשוב ממונה על הצבור — כמו רב העיר“. וראה במאמר „ארגוני בעלי מלאכה לפועלים — כיבוד צבורי“ מאת הרב משה פינדלינג שליט"א בספר זכרון לר' שלמה בכרך ז"ל (ירושלים תש"ל); המחבר מביא שם בפרק ב' תעודות מפנקסי קהלות „שבדרך כלל עמד בראש כל ארגון מלאכה נציג בית הדין“.

בניגוד לנוהג בקהלות ישראל בעבר ולמקובל גם כעת ברוב ערי ישראל ת"ו.
קהלות ישראל בערי ארה"ב גם אינן קיים המושג של חכם הממונה על תקנות
המדינה ולכן יש שם מצב של „ליכא אדם חשוב“, שהרי גם מרא דאתרא או ראש
בית דין לא נמצא שם.

פרטי איסור בל תלין

בעמ' 357 מביא המחבר את דברי הרב מלאדי בשלחן ערוך הרב, חו"מ הל'
שאלה ושכירות סי' יג שאם המעביד נותן לפועל משכון לבטחון שכרו, אין המעביד
עובר על איסור בל תלין. מקורו של הרב מלאדי בדברי הסמ"ע סי' שלט ס"ק י
שאומר דין זה לענין טלית שביד האומן, וכן מבואר במפורש בריטב"א קדושין מח, א
שבשכירות שיש עליה משכון אין עוברים משום בל תלין. המחבר לא ציין כאן
שבעל ערוך השלחן (חו"מ סי' שלט ס"ק ח) דוחה דעה זו: „יש מי שרצה ללמוד
מזה דבעה"ב שנתן פועל משכון על שכרו אינו עובר בכל תלין אף שיש לו מעות,
אבל אין ראייה מכאן, דאין הטעם מפני שהאומן תופס משלו והוי כמשכון אלא
הטעם הוא דכל זמן שאין האומן מחזיר לו החפץ אין לו רשות לתבוע... דהא
טעמא דשכיר מפורש בקרא מפני שאליו הוא נושא את נפשו שזה העני צריך
לאכול ומה יעשה במשכון ועד שישגי עליו מעות ירעב" 12. והערוך השלחן מוסיף
עוד שאמנם אין הבעל הבית עובר אם אין לו מעות, אבל אפילו אז, שאין לו
מעות, „אפשר דבכה"ג מחויב ליתן לו עכ"פ חפץ שימשכנו בשכרו ואם האומן
רצונו להחזיר לו החפץ ולקבל שכרו והוא אינו רוצה לקבלו ויש לו מעות נראה
דעובר“. בדברי הערוך השלחן אלה ישנם חדושים ופסקי הלכה חשובים, אבל אלה
לא מובאים בספר שלפנינו.

בענין בל תלין של שכיר ערב שבת (עמ' 351) היה מן הראוי לציין דברי
ה„באור הלכה“ ריש הלכות שבת (סי' רמב ס"ק א ד"ה לכבוד): „ואם יש לו רק
מעט מעות ובא שכיר לתבוע עבור פעולתו שגמר לו היום נראה דצריך ליתנם
להפועל כדי לקיים מה שכתוב ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש, אף שעיי"ז
לא ישאר לו במה לענג השבת או שפייסנו שיתרצה להמתין עד אחר השבת“, עיי"ש.
וכאן עלי להעתיק הערה קצרה מאחי אלחנן הי"ד, שנכתבה בתוך השואה
האיומה כאשר מכונת ההשמדה הגרמנית עבדה בכל כוחה. אחי הי"ד, צעיר
בימים, לא מש גם אז מלימוד התורה ואף רשם לעצמו הערות אחדות, אשר אחת
מהן זו לשונה: „לא ידעתי אם מותר ליתן לשכיר יום שעבד עמו בע"ש שכרו
בין השמשות (כלשון המשנה ספק חשכה) כדי שלא יעבר על לאו דאורייתא,

12 ואולי יש לקשור מחלוקת זו בספקו של ה„שער המלך“ ה' אישות פרק ה, הלכה כג,
אם בעל חוב קונה משכון ונחשב שלו עד שיצא ידי חובתו בלולב ואתרוג שקבל
במשכון, — כמו שעובר בבל יראה על חמץ שקבל כמשכון, עיי"ש שיש צדדים לכאן
ולכאן, וראה שדי חמד, כללים מערכת הבי"ת סי' קא המביא הוכחות שהמשכון אינו
נחשב של בעל חוב, אך ראה הוכחה מהרב פנחס עפשטיין זצ"ל, אב"ד בעדה החרדית
בירושלים, מתוס' בבא מציעא פב, ב (ד"ה אימור וכו') בירחון „דגל התורה“ ווארשא
תרפ"א-ב סי' קג, ס"ק א.

אתר דעת - מכללת הרצוג
 [הערה זו אני מעתיק במוצש"ק ט"ו אדר א' תש"ל,
 עשרים וחמש שנה ליום שנספה במחנה ריכוז ברגן בלזן, ה' יקום דמו]. אמנם אין
 איסור בל תלין בשבת, אבל יש איסור דרבנן (ספר החנוך מצוה תקפח) והאהרונים
 כתבו שבדאי ביטל מצות עשה של „ביומו יתן שכרו“. ואולי יש לנהוג ע"פ דברי
 הטור חושן משפט סי' עג שאם ראובן נשבע לשמעון לתת לו מנה ביום ז' ניסן
 ואירע ז' ניסן בשבת, „צריך ליתן לשמעון משכון שוה מנה ביום השבת לקיים
 שבועתו דשוה כסף ככסף וחפצי שמיא הוא שיקים שבועתו“, וראה שם בב"י,
 ובמגן אברהם או"ח סי' שו סע' ז (ס"ק טו). ואולי גם בעל ערוך השלחן הנ"ל
 מודה שמותר לתת משכון בערב שבת בין השמשות כדי לתת לפועל שכרו.

בעמ' 354 הערה 139 מובא שיש להקדים אביון לעני בתשלום שכר שכיר
 (בבא מציעא ק"א, ב) והמחבר מביא את תמיהת החפץ היים בספרו אהבת חמד
 (פרק י' סעיף ח, נתיב אות יח) שהפוסקים השמיטו דין זה. ראה בחידושי הרש"ש
 (ב"מ ק"א, ב) שגם תמה על כך.

בדיון על „התנאים לאיסור הלגת השכר“ עמ' 353 והלאה לא הובא הדיון בשו"ת
 שואל ומשיב תנינא ה"ג סי' מב אם יש איסור בל תלין כאשר נתן בעל הבית
 בד לחיט כדי שזה יתפור לעצמו נגד ובעל הבית הבטיח לחיט שכר. בעל שואל
 ומשיב מסיק שאין בעל הבית עובר במקרה כזה על איסור בל תלין. תשובה זו
 מובאה ב„פרדס יוסף“ ויקרא יט, יג ושם מובאים עוד דיונים בבל תלין ומראי
 מקומות שונים. אגב, דברי בעל שואל ומשיב הם אקטואליים היום, כאשר הסוכנות
 היהודית (קק"ל) מעסיקה אלפי מתישבים בעבודות במשקיהם והסוכנות מבטיחה
 תשלום עבור עבודות אלה שהחקלאים עושים עבור עצמם.

תוספת שכר למשפחות מרובות ילדים

בעיה מעשית עבור העובדים היא בעית תוספת שכר במקרה של גידול המשפחה.
 האם בעיה זו נדונה גם בספרי הפוסקים? המחבר לא דן בסוגיה זו, אלא רק
 מזכירה דרך אגב בפרק „שינוי תנאי השכר“ עמ' 316. המחבר מביא שם תשובת
 החתם סופר חו"מ סי' קסו על חובתם של ראשי העיר להעלות לרב שכרו שערכו
 נפחת על ידי שינוי שער המטבע. בתשובה זו מוזכרת גם החובה להתחשב בגידול
 צרכי המשפחה, „כשנחוספו גם בני ביתו“, אך עיקר התשובה לא מוקדש לבעיה זו.
 בספר „תחוקת העבודה“ דן הרב משה פינדלינג שליט"א בסעיף מיוחד ב„תוספת
 משפחתית ותוספת היוקר“, ודומני שבספר זה נדון ענין מעשי זה ביתר תשומת
 לב. יש להעיר שהרב פינדלינג וד"ר ורהפטיג לא ציינו את תשובת החתם סופר
 ב„ליקוטי שאלות ותשובות הת"ם סופר“, חלק ו' סי' מד (ווינצ' תרמ"כ). מקור הדין
 לתוספת משפחתית בדברי הרמב"ם, הלי שקלים פרק ד, הלכה ז (ע"פ כתובות
 ק, א): „מגיהי ספרים שבירושלים ודיינין שדינן את הגולנין בירושלים נוטלין שכרן
 מתרומת הלשכה... ואם לא הספיקו להן אף על פי שלא רצו מוסיפין להן כדי
 צרכן הם ונשיהם ובניהם ובני ביתן“. החתם סופר מוכיח שהתוספת אינה קשורה
 בהתיקרות שהרי זה מובן מאליו שהציבור מחוייב לפרנסם, אלא „מחמת שנתוספו
 בני ביתם ומשרתים... והוה ס"ד דרבנן שלא להטיל על הציבור טורח פרנסת

ביחם, קמ"ל שע"כ הוסיפו להם".¹² אלהי אלהתם סוף הירושלמי התחשב גם בגידול המשפחה וגם בשינוי במספר, „בני ביתן” לפי לשון הרמב"ם, והכונה לגידול הכרחי במספר המשרתים בעקבות גידול המשפחה.

בעית הירושה ברבנות

ד"ר שילם ורהפטיג מקדיש פרק מיוחד ל„הבטחת קיומו של העובד לעת זקנתו וביטוח בני משפחתו לאחר מותו”. המחבר הצליח גם כאן להביא מקורות הלכתיים רבים מדברי הראשונים והאחרונים. בהקשר זה דן המחבר גם ב„דין ירושה במינויים ציבוריים” (עמ' 515—529). כאן מובאות תשובות רבות הדנות בירושה ברבנות, חזנות, שמשות ו„כלי קדש” אחרים. המקור לזכות הירושה בדברי הרמב"ם בה' מלכים פרק א הלכה ז (עפ"י ספרי, דברים יז, כ): „ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם”.

ישנה מחלוקת בין הפוסקים אם גם ברבנות קיימת זכות הירושה, וכמובן לא לנו להכריע כאן. אך יורשה לי להעיר כאן הערה על עצם הירושה ברבנות בזמננו כיום.

ידוע הדבר שלא כל רב בית הכנסת או רב העיר נבחר בצורה הנכונה. ישנם מקרים של בחירות מפלגתיות וישנם מקרים יותר חמורים שתופסים בלי שום בחירות את עמוד המזרח ומכתירים את עצמם אחרי זמן־מה כרב. כדי למנוע מחלוקת וחילול השם מקבלים בני הקהלה את הדין, תחילתם באונס וסופם באונס. אין שום מקור הלכתי ומוסרי לתת ל„מינוי” כזה גם זכות הירושה. לפיכך מן הדין לברר אחרי פטירתו של הנדון באיזה צורה הגיע למלכות, כאשר הבן, החתן או הנכד דורש את מקום אביו או סבו, וכדי בזיון וקצף.

כדי למנוע הצורך בחקירה כזו, שאיננה לכבוד הנפטר, יש לדון בכובד ראש אם לא יותר רצוי להתחשב בפוסקים הגדולים המתנגדים לזכות הירושה ברבנות. אז תמנע גם המחלוקת הקשורה כמעט בכל ירושה ברבנות — והדברים ידועים וברורים. האם אין כאן מקום להחלטה ע"י הרבנות הראשית המבטלת כל טענה של ירושה ברבנות?

ועל דברי המחבר בנושא זה יש להעיר שלא זכר את דברי בעל ערוך השולחן שהביע שלילה מוחלטת לתביעה מצד היורשים לזכות הירושה ברבנות. דעתו זו מובאת בערוך השולחן, או"ח סי' נג ס"ק ל, שנוי בערוך השולחן העתיד, הלכות מלכים סי' עא, ס"ק יב, ומשולש שם בהלכות כלי מקדש, סי' כג, ס"ק יח; במקום האחרון מסיים בעל ערוך השולחן: „והנהוגים בזה דין ירושה מכבים נרה של תורה ועתידין ליתן את הדין”¹³.

בין המתנגדים לירושה ברבנות יש להזכיר גם את הרב יוסף קרליבך הי"ד, רבה האחרון של ק"ק המבורג. ואולי יש למצוא קשר בין מאמרו היפה נגד הירושה

13 על דין ירושה ברבנות ראה עוד, נוסף לחומר הרב שהביא המחבר, בקובץ התורה והמדינה כרך ט"י עמ' תצ"א ומש"כ ב„פרשנים ופוסקים אחרונים בפירושו של הרב ש"ר הירש על התורה” עמ' ג—יד, הערה 11 וב„המעין”, תמוז תשכ"ט, עמ' 48 הערה 7.

ברבנות ב"ישראל", גליון סיון-תמוז תרפ"ח ובין התנהגותו-הוא בעמדו על משמרתו בקהלתו. למרות שידולים סירב לעזוב את קהלתו בשואה ויחד עם בני קהלתו הלך למחנות ההשמדה. אשרי הרבנות שככה לה.

✱

ובסיום יש עוד לציין שהמחבר ד"ר שילם ורהפטיג משלב בתוך הדיונים הארוכים גם דברי מדרש ואף רמזים, מוסר וקבלה. בדרך זו מוסיף המחבר חן מיוחד לספרו. ד"ר שילם ורהפטיג מביא (עמ' 56 הערה 144) את דברי ר' יעקב צמח על זהירותו של רבו, האר"י ז"ל מאיסור בל תלין: „מורי ז"ל... היה נוהר דרך גוזמא להשלים שכר שכיר קודם תפילת מנחה. ולפעמים היה מתעכב עד אחר שקיעת החמה כאשר לא היה לו לפרוע השכר שכיר והיה משלח לכאן ולכאן לבקש מעות עד שישלם שכר שכיר ואח"כ היה מתפלל מנחה והיה אומר: איך אתפלל להשי"ת ובאה לידי מצוה כזאת ולא קיימתיה, ואיך אשא פני להתפלל".

על הזהירות המעשית של האר"י ז"ל בתשלום שכר שכיר ביומו, יש להוסיף דברי האר"י בליקוטים בסוף „שער הפסוקים" (מובא ב„מדבר קדמות" לרבינו חיד"א, מערכת ש, סי' כו): „שכר שכיר, סגולת מצוה זו שאם קיים מצות שכר שכיר ביום מימי השבוע, הנה ביום השבת של אותו שבוע נותנין לו תוספת שבת ונשמה יתירה מדה כנגד מדה, כנגד „ואליו הוא נושא את נפשו" שהשלימה לו. כמו כן נותנין לו נפש יתירה בשבת הגרמו בר"ת ביומו תתן שכרו".

דיני עבודה המובארים בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, בש"ס ובפוסקים, הם, הם יסוד גדול בקיומו של עם ישראל כממלכת כהנים וכגוי קדוש. הנשמה היתירה של עמנו תלויה בהם.

המשתתפים בגליון זה:

הרב ד"ר אליהו יונג. 131 West, 86 St., New York 24, U.S.A.

פרופ' יהודה פליקס, רחוב זבוטינסקי 6, ירושלים

הרב קלמן כהנא, קברן חפץ חיים

הרב יהודה קופרמן, רחוב הרב פראנק 1, בית וגן, ירושלים

הרב חנוך זונדל גרוסברג, רחוב כובשי קטמון 1, ירושלים

אביגדור נבנצל, רחוב רמב"ן 17, ירושלים

הרב יוסף יהושע אפפעל, 6 Allerton Grove, Leeds 17 England

יעקב בראור, רחוב בן יהודה 97, הל אביב

יונה עמנואל, רחוב צפניה 26, ירושלים

אתר דעת - מכללת הרצוג

העורך האחראי: יונה עמנואל, רחוב צפניה 26, ירושלים

דפוס "דרור", ירושלים

www.daat.ac.il