

המעין

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

הועתק והוכנס לאינטרנט

בתוכן: www.hebrewbooks.org

ע"י היים תשס"ט

- מצות השלום / הרב יוסף דוד עפשטיין 3
 - סגנון הכתוב (המשך) / הרב יהודה קופרמן 22
 - ערבה כשרה, ערבה פסולה וצפצפה / מרדכי כסלו 37
 - הדס שנשרו ממנו מקצת עליו / הרב ח"ו גרוסברג 50
- תגובות:
- על דרכו של „המעין” 53
 - מצדה או יבנה וחכמיה? 55
 - זהירות כלפי מנהג עתיק 56
 - בטול הסנהדרין והסמיכה וחידושם / הרב נתן אורטנר 58
 - „חוק מצרכי ביתו” בקיצור ש”ע הל’ צדקה / פרופ’ י’ דומב 74
 - על הסדר בברכת „גודה” / מאיר זיכל 76
 - בענין התקיעה בחצוצרות / הרב קלמן כהנא 79
 - שאלה בהלכות שבת / שמעון ראובן דבורץ 80

בס”ד ירושלים ת”ו תשרי תשל”א * כרך יא, גליון א * המחזיר — 2 ל”ו

מנחי שנתו: בישראל — 6. ל”ו * בחוץ לארץ — 3 \$

ויכוח נוקב מתנהל זה שלוש שנים בישראל: שלום בלי שטחים או שטחים בלי שלום, אך בעוונותינו הרבים הגענו כעת לאפשרות של אין שטחים ואין שלום ח"ו. בתוך היהדות הנאמנה מתנהל זה שנים רבות ויכוח דומה על השלום ועל השטחים: הדרך של התבססות בפנים בלי שלום עם אחים תועים — שטחים בלי שלום או הדרך של התפיסות כלפי חוץ המביאה רפיון בפנים ומקצץ בעמדות — שלום בלי שטחים. אך גם כאן הגענו כבר למצב של אין שלום ואין שטחים, אין חישול וחזוק לקרובים ואף אין קירוב רחוקים. ויותר מזה: לא רק שאין אנו מקיימים דברי הרמב"ם כלפי בני התועים ובני בניהם ש"ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה" (הלכ' ממרים פ"ג הל' ג), אלא גם בין האחים הנאמנים לתורה אין שלום ואין רצון לאחדות והערכה הדדית. כל חוג טוען: כל התורה כולה שלי — ולאחרים אין חלק ונחלה בה.

וזכור לטוב הרב יוסף דוד עפשטיין שליט"א בניריווק, משרידי ישיבת מיר שבליטא, מטובי תנועת המוסר מיסודו של רבי ישראל סלנטר ומנאמני הרעיון האגודאי, שהתמסר זה כמה שנים לחיבור גדול על מצוות השלום ביהדות הנאמנה. הספר "מצוות השלום" שהופיע השנה (ניו יורק תש"ל), משתרע על יותר משבע מאות עמודים ומכיל אוסף בל ישוער של דברי הלכה ומוסר על מצות השלום ביחסי יחיד וציבור, מוסדות ומפלגות ועל קדושת הדיבור לאור ההלכה והמוסר. הרב המחבר שליט"א דן בספרו גם בחלוקי הדעות בתוך היהדות הנאמנה לגבי בנין הארץ בימינו כאשר חלק מבנין הארץ אינו מושגת על אדני התורה.

למערכת "המעין" הזכות הנעימה להפיץ בין קוראיו חלקים אחדים מספר "מצוות השלום". לשם כך לא נבחרו הפרקים העיקריים עם מבואות רבות מספרי ההלכה והמוסר, אלא דוקא פרקים רעיוניים שבספר — פרק אחד על תקון הדיבור ופרק אחד על הקנאות והפשרנות כלפי בנין הארץ ע"י אחים תועים.

ואולי ישפיעו דברי אהבה ומוסר — אולי יחוס עם עני ואביון על עצמו, אולי ירחם.

בברכת כתיבה וחתימה טובה וברכת שלום עלינו ועל כל ישראל

המערכת

לקראת השנה החדשה אנו מבקשים את קוראינו למלאות את תלוש ההזמנה בדף זה ולשלוח לנו בהקדם.

דמי מנוי לשנה (4 גליונות) — 6 ל"י בישראל, בחוץ לארץ — \$ 3 (כולל דמי משלוח).

לכבוד

מערכת המעין

רחוב צפניה 26

ירושלים

א. נ.

הריני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצרף בזה דמי מנוי.

השם

הכתובת

התאריך

(חתימה)

מצות השלום

פרק א

תקון החטא

זה דורות שאנו מכריזים יום יום, בחום לבב ובצפיית קודש, על אמונתנו השלמה
בביאת המשיח.

יום יום, מתוך געגועי קודש וכיסופי נצח, אנו מכריזים בפני עצמנו ובפני
עולם כולו על צפייתנו למשיח צדקנו שיבוא.

עם הכרזה אדירה וקדושה זו על האמונה ועל הצפיה, — האם אנו גם גותנים
לב להתכונן ולהשכיל למה באמת כל כך מאחר המשיח? למה בושש הוא לבוא?
האיחור, הבישוש, כל כך מאכזב הוא, כל כך מציק על הלב, כל כך מרפה את
רוח הנחשלים, כל כך משפיל את דעת המיחלים בפני לעג השאננים, המונין אותם
ומתעללים בהם מתוך שחוק על האמונה ועל הצפיה!
ואמנם למה הוא מאחר? למה הוא בושש לבוא?
גילו לנו חכמינו ז"ל דבר גורא.

„מקדש שני שהיו עוסקים בתורה ובמצוות וגמילות חסדים, מפני מה חרב —
מפני שהיתה בו שנאת חינם” (יומא ט, ב).

מבהיל הדבר — תורה ומצוות וגמילות חסדים שאינן מגינות ואינן מצילות!
ועוד: עצם קיומם של גמילות חסדים — אהבת הבריות, עם שנאת חינם — שנאה
הבריות — בבת אחת כיצד אפשרי הוא?

אמנם כן, בבית שני עוון בגלוי לא נראה (ברש"י שם: „בני מקדש שני
רשעים היו בסתר”), בגלוי התנוססו אורות של תורה ומצוות וגמילות חסדים, אלא
שאי-שם בעומק, מתחת לאותם הענינים הנשגבים, תססה קנאה ושנאה — וגמילות
חסדים בנגלה ושנאת חינם בהסתר, זהו אפשרי גם בבת אחת.

הא לך גם תורה ומצוות וגמילות חסדים שאינן מגינות ואינן מצילות — היינו
כאשר שורש פורה ראש ולענה של קנאה ושנאה מתרכב בהם. ארס השנאה הולך
הלוך ופוגם בקדושתה של תורה, הלוך ומכה אורן של מצוות, הלוך ופותח מקור
לא נאמן לגמילות חסדים — מקור של מעשי חסד ללא נשמת חסד, ללא דביקות
ואהבה אל החלק האלוקי ממעל של מקבל החסד.

וזה מה שאמרו: ללמדך ששקולה שנאת חינם כנגד שלש עבירות — עבודה
זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. הצד השווה של כל אלה מה הוא? באלה השלש
בניגוד לכל שאר העבירות שבתורה — לא נאמר יעבור ואל יהרג. מאי משמעותו?
בכל העבירות כולן אמרו „וחי בהם” ולא שימות בהן, והיינו שכדאים הם חיי תורה
ומצוה של ישראל שיעברו עבירה בשבילם, מה שאין כן באלו השלש — לא אמרו
עבור ע"ז כדי שתחיה ותעבוד את ה'; שפוך דם כדי שתחיה ותיעשה פרוש וקדוש;
שפוך דם כדי שתחיה ותרבה גמילות חסדים לאשר בחיים חיתם!
הוא הדבר אשר דברנו — השנאה אוכלת בשרשי הטוב של האדם, ארסה מתלחלח

את שרשי התורה והמצוה, איך נדע את התורה? הצמח מתוך קינטור, המצוה — מרצון להתייחר, וגמילות החסדים מהשאיפה לקנות אוהבים וידידים לשם שעבוד נשמות לעבדות רוח — כדי לפסוע על רוח בני עם קודש.

ואלה — תורה לקנטור, מצות להתייחר, גמילות חסדים על מנת לשעבד נשמות, אינן מגינות ואינן מצילות.

ובכן, חכמינו ז"ל העמידונו על שרשו של חורבן וגילו לנו סודה של גאולה; הורו לנו בשל מי ועל מה הוא הסער, החורבן והגלות, והורו לנו היכן הוא התיקון והתשובה, במה נסיר את אבן הגג מדרך עמנו לגאולה.

וכה שאל קדוש דורו ה, חפץ חיים" ז"ל — כה שאלו עוד מגדולי הדורות — אם שנאת חנם היא אשר שרפה את היכלנו, והחריבה את מקדשנו, והגליתנו מארצנו — „כיון שזה היה העיקר לסיבת גלותנו כו"א"כ כל כמה שלא נראה לתקן זה החטא איך תוכל להיות גאולה?" (מהקדמת ספר חפץ חיים).

שאלה איומה ומחרידה, יורדת ונוקבת תהומות נפש האומה!

ומסביר ה, חפץ חיים" ז"ל: „מה שהיה כה בעון הזה להחריב בית הבנוי, על אחת כמה וכמה שלא יניח לבנות מחדש" (שמירת הלשון, ח"ב פ"ז) וכל זמן שאין אנו מתקנים חטא זה מה נורא הדבר — לא רק כמאחרי בנין אנו אלא גם כמחריבי בנין ר"ל, וכך אמרו חז"ל: „כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו נחרב בימיו" (ירושלמי יומא פ"א ה"א; וע"ש על זה שם ב, שמירת הלשון).

כל מעינות האהבה והשלום בישראל, מפכים היו בקדושת הבית, נשתפכו בה כל נפשות ישראל במחילה סליחה וכפרה, ונתאחדו בה בריצוי ובדיקות שבין ישראל ואביהם שבשמים; משכהתה שנאה שורש בהיכל, משורקה שנאה טיפה של מרה לדבשה של תורה, של מצוה, של גמילות חסדים, יבשו המעינות, חלף הלך לו הנועם וההוד של „מעולם לא אמר איש צר לי המקום". פגה קדושה ונשארו עצים ואבנים שהאש שולטת בהם — נדדה שכינה מן הבית וגשרף היכל.

האהבה, האחוה והריעות, האחדות והשלום של בית ישראל, אלה המה מעינות הקודש של הבית הגדול והקדוש השוכן אף בטומאותינו בגולה — ואילו השנאה, הפירוד והמחלוקת, אלה המה סותמי המעינות, מכבי האורה, מחריבי הבית — והבית הולך ונחרב לעינינו.

עד מתי נהיה בגולה?

מצטערים ובוכים אנו על החורבן, מסתגפים ומתנוולים, עוטים אבל ונושאים קינה ונהי, אבל הלזה נקרא צום נבחרהו? הלכוף כאגמון ראש לענות גוף ונפש, לדכא רוח ולעמם זוהר פנים — ללא כביית אש שנאה וללא העלאת אור אהבה? הן אין העינוי של הצום אלא לפשט עקמימות שבלב, להמס את חלב הגשם המכסה על הרוח ומטמטם את עיניו. הן אין קינה ונהי אלא לקרוע את סגור הלב בפני הבת קול המתחננת על התשובה.

ואם, בצומינו ובעינויינו על החורבן, אנו נותנים לב גם לסיבת החורבן, גם לחטא שגרם לו, האם מקבלים אנו אז על עצמינו תיקון ותשובה, והאם מתבוננים אנו על מהותו של התיקון המעשי?

מה אנו מחליטים אז, מה אנו מתקנים כדי לפתח הרצובות רשע ולהתר קשרי

תגרה ומחלוקת, כדי לסתום מקורות שגאה וכדי לפתוח מעינות אהבה ושלום בישראל?

האם אין השטן עדיין מרקד ומטיל קטיגוריה בתלמידי חכמים ואינו מניח למאורות הגדולים שבישראל להדבק לאבוקה אחת גדולה ומבהיקה אשר תשלח את אורה לכל הגולה.

אם יראה כל רועה אור אמת רק על דרכו; אם תורת חברו יבטל, חכמתו ישפיל, יראתו יפסול, ולא עוד אלא שגם היא מי שיקח עטרת גדול הדור אך לעצמו, ובגדולים לא יתחשב, על דעת עצמו יפרוץ ועל דעת עצמו יתקן, על דעת עצמו יקרע ועל דעת עצמו יאחה, האם לא תוסיף תורה להיעשות לתורות הרבה וירד מטה מטה כבוד גושאי דגלה? ¹

ובינתיים, בית ישראל נקרע לקרעים, נגזר לגזרים אגודות אגודות ומפורז ומפורד מטלטל הוא והולך מדחי אל דחי על גלי ים זועף של שנאת עולם לעם עולם, שנאה בגלוי ושנאה בסתר — ומעמד היאך יחזיק? ²

ואת הנחשלים מי יחזק, יאמץ? את הנידחים מי יכנס ואת הרחוקים מי יקרב ויאסוף? ואף את הקרובים, ואף את עצמנו, את האחים לתורה ולמצוה, את האוחזים בקרנות המזבח של האמונה והיראה, את הישרים והתמימים הכוספים אל הקודש, אל הגאולה והישועה, מי ידבקם אחד לאחד, מי יקשרם נפש לנפש, נשמה לנשמה? האם אחים אנחנו רק להצלה משיני האריות של אומות וגזעים, מאבדון וצלמות?

1 עי' סנהדרין, צו א, על הפסוק, ותהא האמת נעדרת (ישעיהו גט: טו) אמרו: מלמד שנעשית עדרים עדרים והולכת לה; ומה נאה בזה אמרתו של ה"דברי שאול" המובאה ב"מרגליות הים" לסנהדרין, שם: "ר"ל שתהיינה הרבה כתות ומפלגות, וכל אחת תאמר שאך אתה האמת, ונער קטן יהיה המנהיג במפלגה, ויוליכה להרחיקה מאחרים". זקן דורו וקדושו, החפץ חיים ז"ל כה מיצר היה על זה ועל אחריות המנהיגים בזה וכה התחנן: "לא יתפלגו הרבנים למפלגות שונות בשיטות שונות, כי תורה אחת לכולנו מאבינו שבשמים, ורק תרבה עי"ז מחלוקת בישראל. כללו של דבר, כל מה שיחפצו לתקן איזה דבר אם ידעו שיגרום הדבר לידי מחלוקת, אין כדאי הדבר בשום אופן" (קונטרס, "בית ישראל"). וזה לגדולי הדור נמסר, שיש והפילוג והמחלוקת אף הם לתקנת הדור, וצא ולמד ממכתבו על שאלת הרבנות, "עלכונה של תורה" שיצא חוצץ נגד מינוי שלא נראה בעיניו, וכתב בתוך השאר: "ופתרון שאלת הרבנות ב... עתה היא התחלת ריפורם כו' עלינו לחגור שארית כח ולמחות כו' במחאה גלויה כו'" (מכתבי הפץ חיים, חלק, אגרות ומאמרים כו', סי' טז).

2 עי' שו"ת משיב דבר להנצי"ב ז"ל, ח"א סי' מד, באורך על שיטת האחדות בישראל והתנגדותו להתפלגות החרדים, וע"ש בא"ד: "כך ישראל בעמים, אין להם תקנה אלא להיות אבן ישראל, היינו שיהיו מחוברים באגודה אחת, אז אין אומה ולשון יכולים לאבדם כו'", ולכאורה כח האחדות הוא לא רק נגד שנאת אומות העולם ותגרתם בישראל אלא שגם מגן הוא לכל עונש, וכהא דאמרו: בזמן שישראל עושין חבורה אחת אפילו עי"ז ביניהם אין מדת הדין נוגעת בהם (תנחומא שופטים יח, ועי' ב"משך חכמה", בשלח, ד"ה והמים להם חומה גו' ותמצא כמה מקורות לזה).

ואהוות הדעת — אהדות השאיפה והעלייה, מללם הרצון, אהדות כל חלקי התורה, אהדות כל
ביצוי הקדושה — מה תהא עליה ?

לב אחד לעם מי יברא ונשמה אחת מי יתן ? מי יקרב לב ללב, נשמה לנשמה,
כדי לברוא את הלב הגדול ואת הנשמה הגדולה הכוללים את כל הדרכים, את כל
האורות — כי בלב אחד, בנשמה אחת זכינו לתורה — גאולת הדעת מחשכת גלות
מצרים, ובלב אחד ובנשמה אחת נזכה לגאולת הדעת — הגאולה האמיתית שכל
הגאולות כלולות בה — בסוף גלויותינו, לאורו של המשיח ואורה של אחרית הימים.
„עד מתי נהיה בגולה ? — אנו צריכים לתקן החטא הזה כו' דעד מתי נהיה
בגולה ו' (שמירת הלשון שם) כה עומד עלינו וצווח אותו צדיק הדור.

וקודם הוא תיקונו של חטא זה, חטא לשון הרע, חטא שנאת חנם ומחלוקת,
לתיקוני החטאים האחרים — (חפץ חיים, בהקדמה, בא"ד: הגם שהגמרא נקטה
שנאת חנם, הכונה היא על לשון הרע ג"כ, שיוצאת מצד השנאה, דאי לא הכי לא
היו נענשים כל כך, והיינו דסיים שם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד ע"ז וג"ע
ושפ"ד וזה מצאנו בערכין טו, ב גבי לשון הרע).

וכך כתב ה, חפץ חיים ז"ל: „דבר נפלא ונורא מאד, שהכהן הגדול, כשהוא
נכנס פעם אחת בשנה בבית קודש הקודשים, עבודה הראשונה שלו, קודם קבלת
דם הפר ווריקתו, היתה הקטרת הקטורת כו' ואיתה ביומא (מד, א) שהקטרת היתה
מכפרת על חטא הלשון כו', מזה הנהגה ישרה שבבוא אדם לתקן את עניניו, ולשוב
בתשובה לפני ה' על חטאותיו, תחילת הכל צריך לראות לתקן דבר זה, והיינו חטא
הלשון, ואז תקובל תשובתו, כמו שמצינו אצל כהן גדול, שקודם בואו לכפר על
עון טומאת מקדש וקדשיו, אף שהוא ג"כ עון כרת, מ"מ צייתה התורה אותו לתקן
מתחילה לכפר חטא הלשון כו' (שמירת הלשון ח"ב פ"ה).

עת לאהוב זקת לשוא

תשובה זו על חטא של שנאת חנם אל תהא קלה בעיניך.

אף מצות האהבה אל תהא קלה בעיניך!

יש שנאה שהיא אהבה, ויש אהבה שאינה אהבה — שנאה היא!

הא כיצד ?

אם רק אל חלק הרע שבאדם מכוונת שנאתך, ולא אל האדם כולו, משום מה
הוא כך ? הרי זה אינו אלא משום שמכיר אתה את מעלת האדם, ויתכן שאוהב
אתה אותו על אצילות רוחו, על קדושת הנשמה שבו, ומתוך אהבה זו אתה שונא
את הרע שבו, ההורס את אצילותו וקדושתו — הרי שנאה שהיא אהבה!
ואם אהבה לך אל האדם ללא שנוא את חלק הרע שבו, היכן היא אהבתך, היאך
אינך חס על אצילות רוחו, על קדושת נשמתו, הנהרסות על ידי הרע שבו ? זו היא
אהבה ? — שנאה היא!

הנה חוטא ומחטיא את הרבים, מסיח ומדיח, לוכד תמימים, יראים ושלמים בפח
אשר כל באיו לא ישובו, ואתה אוהב אותו — זו היא אהבה ? ויתכן אהבתך
ורחמך על אלה הנכשלים, הנלכדים והנאבדים על ידי אבידת נשמה ורוח ?
הנה איש זוכה ומזכה את הרבים, מקרב את הבריות לתורה ולאביהן שבשמים,
מביאן לחיי עולם הבא, אלא שכאדם — אשר אין צדיק בארץ אשר לא יחטא —

נכשל וחסא ואתה בא עליו בטרוניה ומטרוניה לשנאה — ולמה לא תאהבנו משום אהבתך לרבים, לאלה הזוכים על ידו ובאים על ידו לחיי העולם הבא — ולכשתאהבנו, משום אהבתך לבריות, הרי על כל פשעים תכסה אהבה.

ואף אם צדיק אתה, ואין אתה שונא באדם רק את חלק הרע שבו, הרי יש ואין אתה שליט ברוחך והשנאה הולכת ומתפשטת על כל האדם כולו, ואף על חלק הטוב שבו. וכן אם אתה מתחיל באהבת הטוב שבו, הרי יש והאהבה הולכת ומתפשטת על כל האדם כולו, לרבות חלק הרע שבו. כך היא דרכו של ילוד אשה — שנאה גוררת שנאה ואהבה גוררת אהבה.

אך כך לא דרכה של תורה — סימנין יש לה לתורה, מה באדם לשנוא ומה באדם לאהוב, זמנים יש לה לתורה אימתי לשנוא ואימתי לאהוב, שיעורין יש לה לתורה עד כמה לשנוא ועד כמה לאהוב.

דע כי תורה זו של שנאה ואהבה תורה עמוקה היא, ולא למראה עינים, ולא למשמע אזנים תדון בה!

„ודברים אלו, כולם צריכין להרבות באומדנות, ושיהיו מאזני העיון מכוונות בהן, בידי חכמים גדולים ונבוני מדע“ (שיטה מקובצת שילהי ב”ק, בענין מורידין ולא מעלין).³

הפך בה והפך בה בהלכה זו כדי שתדע מהיכן שנאה זו יונקת ומהיכן האהבה חיה, ותכיר מה מקור הרשע, ומה מקור הטוב.

כי יש רשע ויש רשע — יש רשע שכמעט נקצצו שרשיו ויבש מעינו, ויש מי שלא עלה הכורת אלא על ענפיו, אבל בעומק נשמתו, עדיין מפכה ומניק את שורש שרשיו מעין של צדק ויושר.

יש מי שזוהמתו באה לו מתוך עצמותו, מתוך טבעו ומהותו, ויש מי שאינה באה לו אלא מאחרים, שנגע ונטמא בהם, והוא רק זקוק למימי טהרה במקוה של אהבה ורחמים.

יש מי שכולו אומר מלחמה והרס, ולבו פעור כשאויל לבלוע עולם ומלואו, ויש מי שאינו אלא נגוע הגורל, מורגז ומורעל מהחיים, ורק האכזבה היא הסוערת בו. יש מי שערפו קשה עליו, לבו נתאבן בקרבו, וכל ניצוץ כמעט כבה בו, וזה לא ימצא תיקון אלא בקשות ולא תעוררנו אלא בהולם רעם. ויש מי שעדיין רוך ונועם בנפשו וניצוץ אור זורח בנשמתו וקרוב אליך הדבר מאד, בפיד ובלבבך, בחיבה ובאהבה, להחיות רוחו ולהשיבו החלק האלקי שבו.

אף לא כל העתים ולא כל הדורות שוים; כשם שהיחידים אין פרצופיהם שוים זה לזה ולא דעותיהם שוות זו לזו, כך הדורות — אין צורת חייהם שוה זו לזו, ואין הלך דעותיהם שוה זה לזה.

3 גדולי הדורות כבר עמדו על יסוד זה שחוטאי זמנינו אינם אלא בסוג תינוק שנשבה, ועי' בזה בשו"ת „מלמד להועיל“, ח”א סי' כט, ומה שהביא שם בשם ה, שואל ומשיב“ על מחללי שבת באמריקה. גם עי' ב, חזון איש“ חלק יו”ד, סוס”ב, מה שהביא בשם המהר”ם מלובלין, דלדין שאין אנו יודעין להוכיח, אין החוטאים אלא בסוג אנוסין, וכמבואר בכ”מ שאין היתר השנאה לרשעים אלא אחרי קיום מצות תוכחה, וע”ש מש”כ בשם הגר”י מולין, דמהאי טעמא גם מצוה עלינו לאהוב אותם.

יש דור שהוא מלא הישגים ושבע תקות עתיד, שכור תהליך התקדמות, אטום לבו של דור זה בפני מוסר ותוכחה, כי דרוך גאה וגאון הוא — בא ללמד ולא ללמוד. ויש דור שהוא מאוכזב, פצוע וכאוב, והיה אם רק חום ועוז בגשמתך לפתוח את סגור לבו, הרי פתוח הוא לקלוט, לספוג, ללמוד ולקבל.

יש שעה של אושר ושובע בעולם שבכחה לכלוא את הרוח ולבקש תיקון ועליה, ויש שעה של מחסור, צער ויתמות, והיא נתונה לביקוש דרך, לקבלת עצה והוראה. ועוד, כשבא אתה לשנוא או לאהוב, לרצק או לקרב, הן ידוע תדע כי הוא מן הדברים המסורים ללבו של אדם שנאמר בהם ויראת מאלקיך — שמא לא ממקור קודש באה השנאה או האהבה, שמא לא לקודש פנימה יוביל הריחוק או הקירוב.

אם קנאי אתה, תדע כי יש קנאי ויש קנאי, יש קנאי מפני שנפשו היא כולה שלהבת קודש של אהבת ה', ויש מפני שכך הוא טבעו — רגז, ולא עלתה בידו אלא רגונותו⁴.

אם לוחם אתה, תדע כי יש לוחם ויש לוחם. יש לוחם ברע שהמלחמה יסורין היא לו, אלא שהוא נאבק על נפשו האצילה הבוחלת בזיוף ושקר ונחנקת תחת עומס החולין והזוהמה. ויש מי שלוחם מפני שבטבעו הוא כך.

יש והמתאבק עם הרע טהור-לב הוא ועדין-רוח, ובהאבקו מתיירא שמא קולט הוא משהו מריחו של הרע, ולכן נאנה הוא ומפחד, וממהר מיד אל בית המדרש לטבול את נפשו במקוה טהרה של התורה ובנועמה של הקדושה, ויש מי שאינו כך, ואינו מפחד להשאר על שדה קטל ובבית הפרס.

יש מרחק את הרע מפני גועל נפשו ברע וכיסופה אל העילאי והנשגב, ויש מרחק מפני שמרירות נפשו זרקה בו טיפה.

ועל כולם, יש שעה של גילוי שכינה והארת פנים בעולם, ואז תגרתך עם הרשע תגרת כבוד היא, כבוד תורה ואמונה, אבל יש גם שעת הסתר פנים, התעלמות השגחה, שאין תגרתך עם הרע או אלא תגרת יאוש והשפלת כבוד שמים⁵.

4 במה שנאמר בפנחס, "הגני נותן לו את בריתי שלום" יש שפירשו, דהוא להוכחה שהיודע נסתרות מעיד עליו, שבשורשו איש שלום הוא וא"כ אין קנאתו אלא לשם שמים וטהורה היא וזכה.

5 עיי', תנון איש', חלק יו"ד, סי"ב אות טו, בא"ד: "ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו גלויה כו', אבל בזמן ההעלם כו', אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיו בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות חר"ש כו'". ועיי' בשו"ת, "מלמד להועיל" הנ"ל בסו"ד: "ואדרבה, היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ", ועיי' שו"ת מהר"ם שיק, חלק או"ח סי' ד"ש דבימינו אין לעכב מילת בניהם של מומרים דאדרבה יהא בזה הילול השם ובית אחיזה ופתחון פה לרשעי הדור; עיי' שו"ת, "האלף לך שלמה", למהר"ש קלוגר ז"ל, חלק או"ח סי' פב, בסו"ד: "ולדינא, לעתה אף באיש פרטי שאין השעה משחקת לו, כיון דכולם כח אחת המה, ולכולם כלל השעה משחקת להם, אל יתגרה בהם אפילו במילי דשמיא, ואני רואה בכמה סימניו, כאילו מן השמים מצוין ורוצים להניח להם לעשות מה שרצו כו'".

שמא תאמר, אם כן, אם לא נדע את נפשנו מתי טהורה היא, אימתי זכה היא, מתי ישכון בה אור ההבדלה להבדיל בין שגאה לשגאה, בין אהבה לאהבה, מתי היא קודש ומתי היא חול, אימתי מצוה וחובה היא עלינו ואימתי אסורה היא לנו, אם כן נפלה תורת שגאת הרע ואהבת הטוב בבירא ? אמנם כן, קשה וקשה הדבר מאד — אף חמור הוא מאד, ויש טעות בשגאה שהיא חמורה מטעות באהבה, ויש טעות באהבה שהיא חמורה מטעות בשגאה, וספק הלכה: שב ואל תעשה.

אבל גם יש תקנה לדבר — תורת הדיבור!

הזהירות בדיבור, המדידה והשיקול, אימוני תנועת הלשון, הם המת המיישרים את המוח הלב, המזככים ומטהרים את הנפש, המרוממים את המחשבה מעלה מעלה מעל גבי השיגרה וההרגל ונוטעים בה כשרון חדש, ההבחנה וההבדלה בין דיבור לדיבור, בין ניב לניב, להרגיש את טיבו, את הטוב שבו ואת הדופי שבו, להכיר את מקורו מהיכן יבוא ואנה ישים את פניו, אימתי לקבלו ואימתי לדחותו, ולאורו של כשרון זה ימצא אדם את דרכו בין הקודש והחול.

החטא הנסתר

חכמינו ז"ל אמרו, וקדמונינו פירשו לנו, כי אריכת הגלות ונדחי האומה על חטא השגאה הוא, על חטא הפירוד והמחלוקת (ומבואר לעיל שהוא על שגאת חנינם ולשון הרע), וכיון שאנו יודעים על מה ולמה, אם כן למה אנו שותקים? למה אין אנו עושים מה, למה אין אנו מתקנים תקנות בעניני הדיבור שהוא גם שורש גם ענף לשגאת חנינם — למען כביית אש המחלוקת והפירוד, למען העלאת אור האחדות והשלום בישראל? האם אות הוא ח"ו כי אין הדבר על לבבנו?

שמא תשאל ותאמר: האם חטא הדיבור הוא הוא המסכן את התורה והתעודה בישראל? האם אין אנו מוקפים ע"י סכנות יותר גדולות? האם אין עיקר הפחד שלנו על פרצות הזמן, על הפריצות העוברת כל גבול, על המהפכניות של הדור הצעיר נגד כל מסורת בדרך ארץ ומוסר, על רוחות הכפירה הסוערות נגדנו מכל עבר, על החילוניות האיומה הפורשת על החיים והורסת כל יסוד של קדושה ואמונה — ועל זה הוא שעלינו לחום, ועל זה אנו נלחמים בחירוף נפש!

אבל מה נעשה וחכמינו ז"ל עומדים ומצווחים עלינו זה דורות, כי ע"ז וג"ע ושפי"ד וחטא הלשון כנגד כולם (תוספתא פאה פ"א ה"א, ואגרת הגר"א ועוד) ובירה תוכיח, שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים (יומא ט ב), הרי שעל זה הוא שאנו נתבעים.

ומדת שמים תוכיח — על שגאת חנינם הוא שבאתנו הגלות אשר עם כל צירופיה ותיקוניה, שקולה היא כנגד כל הקללות שבתורה (ספרים עקב מג), שכן עם כל עוצם הריחוק וההבדלה שבין ישראל לעמים אף בגולה, אמרו שישראל בארץ העמים עובדי עבודה זרה בטהרה הם (תוספתא עבודה זרה ח א) ועם ההבטחה דשכינתא בגלותא היא אתנו, הרי גם אמרו שכיון שגלו, חזרה שכינה בפני עצמה וישראל בפני עצמן (איכה רבתי, פתיחתא), ובאותה שעה עצמה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועוגיץ יהא שמו הגדול מבורך, הקב"ה מנענע ראשו ואומר, אוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם (ברכות ג א).

בבחינת מדת שמים של מדה כנגד מדה, הרי עומק העונש מורה על עומק החטא!

ומה על סוד הנפש, אשר גילו לנו הז"ל, כי לא פרטי הוא חטא זה של דיבור, אלא כללי; פרצתו של הדיבור פרצה בכל מדותיו של אדם ושמירתו שמירה לכל מדותיו — „כי אחר שאחו בשרשו ושמרו כראוי, כל הענפים יתקיימו“ (ראשית חכמה, שער הקדושה, פרק יא) — בפגמו פגם לדמות דיוקנו, ובשכלולו עליה לכולו, ו„עושה עצמו מרכבה כו' ויזכה שיושפעו לו סודות התורה כו“ (ראשית חכמה שם).

שמא תוסיף ותאמר: סוף סוף הרי אין פרצת הדיבור מפחידה אותנו כשאר פרצות, ואין סכנתה כל כך מורגשת לנו! אמנם כן, לא צדקת בזה; אדרבה, מפני שחטא הדיבור אינו כל כך מפחיד, דוקא מפני זה ברור שהוא יותר מסוכן, שכן מאי-הפתח לא נדע להזהר הימנו. ודוקא מפני זה שאין סכנתו גלויה לעין, דוקא מפני זה הרי סימן הוא שהחטא הוא יותר בעומק, יותר שורשי, יותר מקרקר ביסודות.

כך דרכו של יצר דרך כלל, ואילו בנוגע לחטא הדיבור, דרך פרט, הרי כבר הורה זקן ואמר: „אנו רואים בחוש, שבזה מתגבר כה היצר מאד, ומטיל התרשלות על האדם שלא ללמוד ענינים אלה כו', כי יודע הוא שזהירותם בענינים אלה יהיה גורם לבטל כל עמלו וטרחתו, ע"כ הוא גותן כל כוחותיו בזה“ (קונטרס זכור למרים, פרק ה' וע"ע שמירת הלשון ח"ב פ"ז, בסו"ד).

אכשור דרא

אבל מה עלינו לעשות ומה היא חובתנו? האם אכשור דרא?
אמנם כן, אכשור דרא!
הנה זכינו לימים גדולים, נשגבים, לנפלאות אין חקר בישועת ארץ הקודש — ישועת כל ישראל.
זכינו גם לאיתערותא דלתתא שלא ראינו דוגמתה⁶, האם לא זו היא השעה

6 בעל פה ובכתב נתפרסמו דברים על התעוררות תשובה בלב השבים משדה הקרב והנצחון של „מלחמת ששת הימים“ בארץ הקודש. הנה העתק דברים משיחת הגה"צ המשגיח דישיבת פוגיבו בבני ברק, הרב יחזקאל לונשטיין שליט"א, ב„קובץ ענינים“, מנ"א תשכ"ז — בא"ד: „מספרים כו' אנשים החלו להתעורר לאמונה על ידי הפלאים שנתחוללו. מהם אומרים שהלב מתקרב לאמונה בספר שמות. רצים לחנויות לקנות ספרי תהלים עבור החיילים לפי בקשתם. אנשים התעוררו לחזור לקיום מצות“, ועוד באותו מאמר, אות ה', „הנפלאות שעשה השי"ת עמנו עוררו רבים בהמון העם להתקרבות אל השי"ת, זה בכה וזה בכה, ויש שאף החלו מעתה לקיים מצות התורה, מרוב התפעלות מאשר ראו עינינו. אנשי המלחמה אומרים שראו ממש בחוש את יד ה' במערכה“, ועוד בשיחה הבאה, אות ב': „עברנו מלחמה כזו, נסים גלויים, כל לוחם וסיפורו, שמעתי שישנם כאלה שנהיו שומרי מצות“. הכל ראו בזה את כושר השעה להשפעה על מחנה הנחשלים בתורה ואמונה, ולא רק בהתעוררות מההתרשמות ע"י הנפלאות, אלא גם בהתעוררות רגש האחדות והאחוה שהגיע באותם הימים הגדולים

שעלינו לישא על דל שפתגנו את שאלתו הפשוטה והתמימה של אותו זקן, החפץ חיים ז"ל:

„אנו אומרים בכל יום 'זה א-לי ואנוהו', ותרגם אונקלוס 'דין אלקי ואבנא ליה מקדשא' הרי דכל אחד מישראל משעבד את עצמו ומשתוקק לבנות בית מקדש לשמו, ובדאי אילו היה לנו רשות לזה, היה כל אחד מישראל רוצה להוציא מעות, ולעסוק בזה בגופו ונפשו, לסייע לבנות בית לה', וא"כ, בעניינינו שאין צורך להוציא מעות, וגם אין צריך ליסע בעצמו לירושלים בשביל זה, רק לשמור פיו ולשונו, שלא לפגמו, וממילא יהיה רחוק מלשון הרע ומחלוקת וכעס ואונאת דברים והלבנת פנים וכו', שכל זה מעכב את בנין הבית כו', ובפרט לפי מה שמבואר בוהר הקדוש, דאפילו בי כנישתא חדא אם היו שומרים מדת השלום כראוי יש בכחם להביא משיח צדקנו כו', מדוע נהיה אחרונים להסב את המלך ביתו' (חפץ חיים, קונטרס חובת השמירה, בהגהה שבחתימת הקונטרס).

אור חדש — אור האחדות והשלום — נתגלה בימינו על שמי ארץ הקודש ועל שמי ישראל בכל העולם כולו, הבה נפרוש על אור זה אורה של תורה, אורה של קדושה!

בשלום — מקום יש בו לכל שבעים פנים שבתורה — איש על מחנהו ואיש על דגלו, איש איש וחלקו בתורה, איש איש וחלקו ביראה — זה לגבורה וזה לחסד, זה למלכות וזה לתפארת; ילך לו כל אחד לאור שורש נשמתו אשר נטע בו האלקים; אל נא נקצץ בנטיעות, אל נא נפגע בשרשים — ילמוד אדם מה שלבו חפץ, ומרב אשר נפשו קשורה בו⁷; לאור התורה כולם יהלכון, ולאבוקה אחת כולם ידבוקון, להאיר את דרך הגאולה.

בשלום — בו אדם נתון ללימוד ולקליטת הטוב של אחרים, לקבלת אורות מן החוץ ולמזגם מיוזג נועם עם אור נפשו-הוא — וזו הרי היא שלימותו של אדם שעל יסוד פרטי בנפש, מקוריותו ועצמאותו, יכול הוא להוסיף לבנות, וזו היא עליונותו על המלאכים — המלאכים כחות מיוחדים המה מסויימים, ואילו האדם חולל הוא כחות, אורות, עושה שליחויות הרבה (עי' נפש החיים, שער א פרק ו).

בשלום — מקום יש בו לכולנו, לגדולי עם ולקטני עם, לגדולי מחיין ואף

למרום פסגתו — והיינו מה שאמרנו כי רק מריע וידיד מקובלת התוכחה; כושר השעה להשפעה היה גם תוצאה מהרגשת האחדות והאחוה — הכל שלא ניצלנו את השעה! ועלי להעתיק מה שכתב לי ידיד ורע, הרב הגאון ר' יצחק גיטלמן שליט"א, ר"מ בשעלבים, בהתלהבותו על המסירות נפש של אחד בעד חבירו בשדה הקרב, והיתה „נפשו של חבירו חביבה עליו יותר משלו“.

7 עי' גמרא ע"ז, יט א, שאמרו: אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ; ועוד אמרו שם — שילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ (ועי' מהרש"א שצ"ל ממי שלבו חפץ), ועוד — שכל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם (שם). דברים אלו האם רק ללימוד הלכה המה מכוונים ולא ללימוד דרכי יראה והשקפת חיים? — „החיות בכל חי הוא כח מוכן לפעולה המיוחדת לו כו' היא ההשתדלות להשיג בפועל אותה השלימות אשר בו בכח, והיא ההדמות לבוראו כו', וכל אחד מאישי האדם נבדל במעלה מולתו בזה כו'“ (לשונו של ר"ע ספורנו בהקדמה לפירושו לתורה).

למצומצמי מוחין, לעומדים על דין ולמבקשי רחמים, לבעלי חשבון ולבעלי פיות ושירה, לגדולי תורה ולגדולי חכמה, לגדולי מחשבה ולגדולי רגש. אבל „מדת השלום, אין אנו יכולים לזכות בה רק אם נהיה זהירים מתחילה מעון שנאת חנם ולשון הרע“ (שמירת הלשון, ח"ב סופ"ז, וע"ע ח"א פ"ב). אמנם כן, כך היא דרכה של תורה — לא ערטילאית תרחף בשמי המחשבה, ולא ריקנית תשחה בתהומות הרגש; הרבה סיסמאות של שלום ואהבה מרחפות בחללו של עולם, והרבה סיסמאות של אחדות ישראל, אהבת ישראל, ושלום בישראל, מרחפות בחלל עולמנו אנו, אבל אלה הן „פרחים“ הפורחים באויר; ים גועש וסואן הוא הלב, וגלי האהבה והשנאה שלו אין לנו תפיסה בהם, אם לא על ידי המגובש, העולה מתוכו ומתמשמש כדי אחיזת „יד רוח“ של אדם — הוא הדיבור! קדושת הדיבור היא קדושת הלב והכשרתו כמשכן האהבה והשלום.

עלינו ללמד לדורנו הלכות שמירת הדיבור!

אולם הלכות אלו כיצד מלמדים אותן? הן אין המדובר על יחידי סגולה, אלא על הכלל, הציבור, ואופק החיים הציבורי של דורנו אינו סובל ואינו הולם הלכה זו. ושני טעמים בדבר:

יש והדיבור של דורנו אינו בן קבלת תוכחה משום שאינו לפי כבודו; דוגל הוא בשם האמנות, הספרות, התפארת של תמונת החיים המשתקפת בסיפור ובנאום — האם את השירה והאמנות בת ה„מוזע“ אתה אומר לכבוש בכבלי האסורים של הבקורת, של המוסרי, של הדין וההלכה.

ויש שהוא דוגל בשם התקדמות ותרבות האנושיות, בתקופה זו של עתונאות, רדיו וטלביזיה, התחרות הפירסומת והתעמולה, שהכל מותר לה, לרבות כל דופי וחירחור, תגרה ומחלוקת.

ושמא תאמר, יתתי לן הספרות העולמית, העתונות העולמית, לרבות אלה של האגפים הבלתי דתיים של היהודים, אבל מה על הספרות, העתונות שלנו, של הדתיים? אמנם צדקת, ההבדל גדול מאד בין אלה שלנו לאלה שלהם, אבל הן אעפ"כ תודה, כי דקדוקי הלכות לשון הרע ורכילות, דיילטוריה ומחלוקת, בזהירות הראויה אף באלה שלנו לא תמצא⁸. מהותה של ספרות ועתונות כך היא, וזה הוא הזרם ואנו בתוך הזרם!

ועוד, מי בדורנו יוכיח ומי יתבע? מי הוא אשר יאמר נקיטי מחטא הדיבור? מי הוא אשר יופיע כדוגמא וסמל של טהרת הדיבור ושל האהבה והאחדות והשלום? „אולם כבר הכינה ההשגחה העליונה לדור הבא מנהיג ליישר הלבבות, ולהשיב לבן לאביהם שבשמים“ (אמרתו הידועה של הגר"י סלנטר, על החפץ חיים ז"ל).

8 יש ואין מרגיש בעתון האיסור המיוחד של לשה"ר והוא כאשר אין המדובר על איש פרטי, אלא על סוג מיוחד או מפלגה, אבל איסור לשה"ר הוא גם בזה, והוא מה שנקרא דיילטוריה בלשון חז"ל, והיינו לימוד חובה וקטיגוריה על ציבור בישראל (עי' שמירת הלשון, ח"א, שער התשובה, פרק ז, על גדר דיילטוריה, ועי' בספר „מקור הלכה“ על מסכת שבת, להגה"צ ר' בנימין יהושע סילבר שליט"א, ח"א, בסופו, לסי' לו, אות ב, בהגדרת דיילטוריה), שאין תוצאתו אלא הירחור ריב ופילוג לאגודות אגודות, אם לא שהוא לגדרת הפרצה ותיקונו של הדור.

שליח ממרום היה החפץ חיים ז"ל להקים עולה של תורת הדיבור בישראל; כתורה על כל תקפה והדרה, אולי כבר היתה משתכחת חו"ש מישראל אלמלא אותו זקן; בחיבורי הקודש שלו הביא ביתה את כל האורות של תורת הדיבור על כלליה ופרטיה.

אולם לא רק נחלת קודש של תורה, של הלכה, של „שלחן ערוך“ על הדיבור, השאיר לנו, אלא גם מעשי תורת-עצות ותקנות.

בשמו אנו רשאים להוכיח ולתבוע; תורתו עלינו ללמוד; לאור עצתו, לאור קבלותיו ותקנותיו נלך; עצותיו, קבלותיו ותקנותיו לעצמו, לאהלי התורה, ולרועי ישראל, תהיינה נר לרגלנו.

אמנם רבים בדורנו אין לבם פתוח לאותה פשטות של קדושה, פשטות של תורה ואמונה, בה דיבר אלינו אותו זקן — החפץ חיים ז"ל — ולא להאלי עלינו להוציא חמה מגרתיקה, ולגלות את האורה של תורת הדיבור בישראל, אשר לא שזפתה עין כל אומה ולשון, הגנוזה במעמקי ההלכה של הדיבור — „לתרגם“ את ההלכה לשפת מונחי ומושגי הנפש של הזמן.

ואשר לנו, בבי מדרשא, אם כי גם אנו כבר אין לבנו כל כך פתוח לקדושת התום והפשטות, הלא נפתה את לבנו בהלכה זו בעמקות שבה, בדקות ההבנה של כחות הנפש בה, ביופי ובעדינות הרוח הגנויים בה, דרך עיון ועומק ההבנה, וזה לוקח גם את לבנו.

וראשית חכמה יראת ה' — עם לימוד הלכות שמירת הדיבור, בעיון והעמקה, בלויית עבודה מוסרית על אותן המדות אשר דופי הדיבור יונק מהן, עוד חובה עלינו לפתוח מעינות הקדושה, מהן גשאב התרוממות ותפארתו של הצלם האלקי המשתקף בדיבורו העילאי של האדם; התרוממות זו אויר לנשימה היא להלכה זו ונשמת חיים לעבודה המוסרית שלה, ולאורה של הכרה זו יעודן פנינו אל התיקון הגדול והנשגב בו צפון סוד גאולתנו נצח.

פרק ב

על הגאולה ועל התשובה

ההמון אינו מכיר מה היא דעת תורה ומה אינה דעת תורה, אולם מכיר הוא מה דרכי תורה ומה אינן דרכי תורה, מרגיש הוא ריחה של תורה בדרכי נועם ושלום ולא בדרכי מחלוקת ושנאה, ויש שאין הזהירות בדרכים אלו אלא חילול השם. דעת התורה של מפלגת היראים היא אמנם דעת גדולי התורה שלה, ואולם דרכי התורה שלה לא תמיד לידיים נאמנות הם מסורות. מניעי ה„מכונה“ אנשי חיל המה אבל לא תמיד אנשי רוח ואנשי דוגמא, ומקשרי קשר האחדות במפלגה מבפנים לא תמיד המה מיראי חטא הפירוד של כלל ישראל, ומי יודע עד היכן עלולים אלה להרחיב את הפירוד ולהעמיקו.

אמנם השטן מרקד גם בין תלמידי חכמים על תלמי הפירוד והפילוג בישראל להטיל קטיגוריא ביניהם, עד כדי השמצת שמות אהלי תורה ויראה, ועד כדי הורדת כבוד גדולים ארצה בכתבי פלסתר והוצאת דיבה, ללא חשש הלבנת פנים וחטא מבזה תלמיד חכם, ונמצאים נכשלים בחטאים יותר חמורים מאלה שבאו לצעוק

עליהם. ומה נאמר ומה נדבר על חילול כבוד התורה וחילול כבוד שמים שבזה, עד שנמצאו באים להרים כבוד תורה וכבוד שמים ונמצאים מורידים.

והיה כי תצא אל המחנה, מחנה החרדים לדבר ה' וקול תרועת מלחמה — מלחמת מצוה על חזון אתחלתא דגאולה ובנין ציון בימינו, תקשיב אונך, ונפשך תשאלך: בשל מה הסער, בשל מה המלחמה, וכי לא אחים לצרה אנחנו, וכי לא אכולי שנאת עמים כולנו, והן כולנו יגעי גלות, צמאי גאולה?

מהיכן תבוא התשובה? לא לקופאים על השמרים כח ועוז לבקש ולגלות אמת ולא לקנאים פתרונים!

האמת — חותמו של הקב"ה — דבר ה' היא שקועה. דבר ה' זו הלכה (שבת קל"ח ב) — תורה הבלולה מאש וממים (עי' קידושין ל ב) שאינה מכבה ואינה שורפת אלא מאירה!

אולם אם למרומים תשא עין ולעמקי היים תשפילם, ותשוטט לבקש את דבר ה', והלכה ברורה לא תמצא (שבת שם), ומה גם אם גדולה היא ההלכה, הלכה של דור, של תקופה, של כלל ישראל, של אחרית ימים בה נסתם חזון (ראה דניאל ת), אל הליכות של הלכה שים פניך, אל דרך ההלכה אשר לא באהבת פשרות תתמוגג ולא בסופה וסערה תבוא עליך, כי אם בעוז של מנוחה, של שיקול ומדידה (עי' רמב"ם יסודי התורה סופ"ה: „שהן מיישבין דעתו של אדם תחילה“).

עם קנה מדת ההלכה — אף אם ההלכה עצמה רופפת בידך, ובית אב אין לך בה, ובבית הועד לא מצאתה ברורה — התרומם על פני האופק, וכאחד דבתראי הידע את דעות קודמיו, וכנסס על גבי ענק אשר גם למרחקים תגיע עינו להקיף את האופק על בעיותיו ומאבקיו, על נסיונותיו ופרי נסיונותיו, והכר את אשר לפניך, ומדוד ושקול את החיוב ואת השלילה!

ומה המה דברי מחייבי קו הגאולה ותקומתה של ציון בימינו, ומה המה דברי השוללים?

עליה בהמון לארצנו הקדושה — בעיני השוללים — התנגדות לגזירת שמים היא; ישוב על יסוד חקלאות ותעשייה ביטול קדושת הארץ הוא — אין הארץ בימינו אלא ליחידי סגולה ולתורה ועבודת ה' (ראה מכתבים ב, תיקון עולם, מונקאטש, תרצ"ו), עצמאות לאומית, מדינאות — אף זולת שאלת שררה של בלתי מאמינים — כל שהיא בכת ובמלחמה, כפירה היא בגאולה נסיית של רחמי שמים („ויאל משה פרקים מב—מח בח' „ג' שבועות“).

לעומת זה מחייבי החזון רואים דוקא אור ושמש צדקה — העליה בהמון הוא כוסף נשמת האומה וחריגתה אל שרשה בקודש (עי' יומא ט ב על הפ' אם הומה היא גו', ועי' כוזרי, מאמר ב, פכ"ד), ואין בה כל ניגוד לדרכי שמים כל שאינה „בחזקה“, שלא בהסכמת האומות, כזו של ימינו (עי' שו"ת אבני נזר, יו"ד, סי' תנד, אות נו); וחקלאות, עבודת שדה וכרם וכל תעשייה חרושת, אדרבה, זו דרך אבות היא (עי' מדרש רבה, לך, פי לט, בא"ד: „וכיון שהגיע לסלמה של צור כו"י, ועי' „מכתבי חפץ חיים“ ח' קיצור תולדות, עמ' 76), וזו היא גייעת כפיים הממלאה את החיים תום לב וטהרה (עי' „דרישת ציון“ להגה"צ מהרצ"ה קלישר ז"ל, ובזה יקוים ענין „בכל דרכיך דעה“, ועי' „מצות הבית“ עמ' 20); עצמאות לאומית

ומדינאות ישראלית הצלה היא מהיסח הדעת בגאולה ע"י אימון בחסד לאומים חטאת — שלום עם אי-עצמאות שכחת גאולה היא !
 הללו מאיימין על עבירת ג' שבועות, אשר איסור המרידה באומות מכללן (כתובות קיא א, ועי' באורך „ויואל משה" ח' „ג' שבועות" הנ"ל), ואולם הללו דורשין אחרת בג' השבועות (עי' שו"ת „אבני עזר" הנ"ל) ומאיימין על עבירת שבועת אם אשכחך ירושלים תשכה ימיני ע"י השתרשות בגולה וקסם אושר על אדמת נכר (עי' בבא בתרא ס, ב עד כמה היה מהראוי לגזור על הנאות לזכר החורבן אלמלא שאין אנו יכולין לעמד בהן; עי' מלבי"ם חגי א על הפ' העת לכם אתם לשבת בבתיכם ספונים גו'; עי' סידור יעב"ץ סולם פ"ד או"ו, שלי"ה סוף עמוד השלום, ושו"ת חתם סופר, יו"ד סי' קלח).

הללו מזהירים על האמונה בכחי ועוצם ידי מחמת שכרון הנצחון על חיל האריב וגבורת צבא ישראל, עת אשר הללו רואים שדוקא הנצחון פקח עינים לראות בישועה ממרום, להכיר נסים, ולהפיח ניצוצות בלב רחוקים ונדחים. הללו מפחדים מהמרידה באומות המעוררת עלינו שטנה בכל העולם ועלולה לגרום ה"ו הרס („ויואל משה" סי' קיא, ועו"מ), ואילו הללו מתעורדים בכח זה ובגבורת ישראל המעוררת הערצה בכל העולם ומרימה קרן ישראל ואף כבוד אלקי ישראל (עי' משך חכמה, חוקת, ד"ה וידר נדר וכו').

יש והנך מטה אוון קשבת לעומקו של המאבק והנך מבחין כי מוח ולב, חשבון ורגש, זהירות פכוחה וגעגועים מתגוננים במאבק — אמנם המוח רואה קדושה בכל מקום שהיא — בתי כנסיות ובתי מדרשות מקדש מעט הם לנו (מגילה כט א); מרכז של תורה ויראה כבבל הוא לנו שאמרו עליה שהדר בה כדר בא"י (כתובות קיא א); מאידך גיסא, זהירות מוטלת עלינו בפלטיין של מלך — ארצנו הקדושה — מורא יהא נגד פנינו שמא לא תסבול הארץ את זחמתנו ותקיא אותנו ח"ו, ומוזהרין אנו שלא לעורר את האהבה עד שתחפץ. אבל הלב מושך — אף אם קדושת הארץ בטלה חיבת הארץ לא בטלה (ריטב"א, הובא בשטמ"ק כתובות שם), וארץ חמדה היא אשר חמדה אבות עולם גם כאשר „לא היתה בעת ההיא נראית השכינה בה, אבל היתה מלאה זימה ועבודה זרה" (כוורי, מאמר ב, פכ"ג) ועוד הנשמה יונקת גם בימינו מקדושת העבר שלה ומתפארתה למימות עולם (עי' משך חכמה, בא, ד"ה הברור דההרגשות וכו'), ואיך נשיר את שיר ה' — שמחת לתורה וקדושה — על אדמת נכר.

ותולה אתה למרום עיניך, והנה חזון הישועה ואתחלתא דגאולה אור וצללים משמשים בו בעירבוביה. שמי הרוח ו, שמי החומר" של ארץ הקודש פעמים מזהירים, פעמים מתקדרים; הישועה עולה ויורדת, מקרינה ומתחבאה, כאילו היא מוטלת אי-שם במרומים על כף המאזנים ונידוגית אם לחסד ואם לחובה (עי' מכתבי חפץ חיים, ח' שיחות, עמ' כח, וז"ל: „זכרנו בשעה שממשלת האנגלית הציעה את הדקלרציה הבלפורית, היה הח"ח שמח מזה מאד, והיה אומר כי רואה בזה איתערותא דלעילא בענין הגאולה כו', אבל היה אומר כי מתיירא כי החפשים לא יקלקלו ח"ו כו"). ואמנם מי יודע ?

והנה אלה ואלה, מחייבי החזון ושולליו, כאילו דוחקים עצמם לכבשי דרחמנא, וכאילו עולם העליון כשמלה פרוש לעיניהם, ואולם בת קול מן השמים טרם

יוצאת — לא להעיד על צריכת עתה על עולמם לקנאות על השבת חימה מעל בית ישראל, ולא על מקור טהור של סובלנות ופשרה.
ים של מחלוקת הולך וסוער, וזרם החיים הולך לו את דרכו, ונבוכך אתה עומד בין ההרים ולא תדע ולא תבין את אשר לפניך!

בשעה זו, לדרכי תורה, דרכי הלכה כלך רגליך! אף אם אין בית הועד משמיע ברורות והלכה רופפת בידך, בדרכי השיקול והמדידה של ההלכה, דרכי הדימוי של מילתא למילתא, תושע; דרכי ההלכה של חישוב הפסד נגד שכר ושכר נגד הפסד, קלקול נגד תיקון, ותיקון נגד קלקול, דרכי ראיית הנולד אשר סופו יוכיח על תחילתו — „הכל הולך אחר החיתום והתולדה שהוא פרי המעשים באמת“ (מסילת ישרים, סופ”כ, „משקל החסידות“) שים נגד פניך!

לכטי הרור: גאולה בלי תשובה?

ישועה, איתערותא, פקידה, ואתחלתא דגאולה — וכל זה ע”י רחוקים ונדחים בלתי מאמינים — היתכן?

אמנם גדולה ה„קושיה“ ורב התמהון — גאולה ללא תשובה!?!
מאיך גיסא, עיני גדולי וצדיקי הדור רואים נסים ונפלאות — קול דחי דופק — אם אתחלתא דגאולה, אם רק רמו רמיוה „מן החרכים“ מאבינו שבשמים לריצוי, לפיוס — בהרי כבשי דרחמנא למה לך — איתערותא דלעילא הקוראת לאיתערותא דלתתא — וכי כל זה אך אור מתעה הוא חו”ש?
האמנם כדיני יחיד המסורים לעיניו של דיין דיני כלל המה? דיני דור, דיני תקופה, דיני האומה בכלליותה דיני כלל המה, דיני נצח!

ובדיני שמים — גבהו מחשבותיו ממחשבותינו כגובה שמים מארץ. שם, אולי עיקר הדין על השורש, על הרוח, על הכיוון הנפשי, על ה„בין אדם לחברו“ יותר מאשר על ה„בין אדם למקום“ (ע”י משך חכמה, בשלח). ואולי התביעה היא על זיהומה של טהרה יותר מאשר על הטומאה עצמה, על קלקולו של הטוב יותר מאשר על הרע, על ה„גבל ברשות התורה“ יותר מעל האסור עצמו, על החמדה „המותרת“ שבהתהרות ההורסת אהבה ואחדות עם?

מי יודע מי נתבע ראשונה — בשל מי הסער? אולי דין הרשע שבמקום המשפט קודם לדין הרשע שבמקום הרשע?

אף צנורות ישועה לעולם לא נכירם ונדעם — וכי לא ראינו בדברי ימי עם עולם ועמודי אורו עלו דוקא מתוך מחשכי עבים, טהור מטמא, צדק מרשע?

אף מי יודע אם לא דור תשובה הוא דורנו אי שם במסתרים, אי שם בנגלה רק לידוע תעלומות? — אם תשובה של יחיד „אין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות“ (רמב”ם תשובה פ”ב ה”ג), ק”ו תשובת הכלל, תשובת דור, ולפחות הכנת דור לתשובה?

היתכן כי החורבן האיום של שלישי עמנו באירופה פצע כה עמוק את הלב ולא זעזעו, לא פגע באיזו נימה לתשובה?
היתכן כי אור הישועה הגדולה מציון לא העלה אי-שם בעמקי הלב איוה ניצוץ המסוגל להתלהב, להתפשט, לעורר ולהחיות?

האמנם שלח ה' את דברו באש כה נורא אל לב האומה ולא שרף ולא כילה בו האש משהו מן הזוהמה ?

האמנם שלח ה' את דברו בשפע כה רב של אור ישועת פלאים ולא נגה על לב אומתו, ולא הרווה בו גרעין המסוגל לשגשג וללבלב ?

יש ובן חטא וגלה מעל שלחן אביו, חוזר מתוך התעוררות עצמית מלאתי חרטה וגעגועים, ויש ואינו חוזר אלא לאחר פגישתו עם האב — אם ע"י פגישה של דמעות ואם ע"י פגישה של שמחה — שרק אז נפתחים בין האב והבן מעינות האהבה והרהמים החוזרים ומדבקים אותם לב בלב !

כבנים שחטאו ונענשו וגלו מעל שלחן אביהם שבשמים, זה רק נפגשנו עם האב, פגישה של דמעות בה עלה על המוקד חלק הארי של מיטב ישראל — אף זה רק נפגשנו פגישה של שמחה בה בקע אור ישועה לשארית הפליטה ולעמנו בכל מקום שהוא.

פגישות עליונות הללו ודאי פתחו פתחים בלב, הרימו אותו, הכינוהו למה שהוא עילאי ונשגב !

גדולה היתה ההתעוררות בימי התשועה לציון — הנצחון על האויב אשר בא על כליון הישוב ר"ל — אפיקי תשובה הורישו לבבות וחבל שלא פתחנו את הלבבות לתת למו מוצא לזרם ! גימה עמוקה בנשמת האומה עמדה לפנינו מתוחה להוציא על ידה צלילי שירת תשובה של תקופה, אבל...

אמנם כן, ניצוץ התשובה עלה וירד, עלה ודעך, כאור הישועה לעומתו אשר פעמים הוא בגבורתו ופעמים בריפיון, פעמים מבהיק פעמים כהה — כי כזה אור הגאולה שלא זכינו אנן שיופיע בכל גבורתו ויהא הולך הלך וגבור ; קימעא קימעא הוא מתגלה, מסתתר ומתגלה ונמצא אור התשובה ואור הגדולה מקבילים.

ואולי זהו סדרן של דברים — איתערותא דלעילא קודמת לאיתערותא דלתתא.

אני ה' בעתה אחישנה (ישעיהו ס, כב) — זכו אחישנה, לא זכו בעתה (סנהדרין צח א) — בעתה הוא מה שאמרו „בין עושין תשובה ובין אין עושין תשובה, כיון שהגיע הקץ מיד נגאלין“ (תנחומא, בחקותי ג, ועי' אבן שלמה מדברי הגר"א, סי' קנ"ה „קץ האחרון לא תליא תשובה כו“, ועי' „דרישת ציון“ דף יח א, „אבל בהאתחלתא דגאולה לא תליא בתשובה רק בשיבה אל הארץ“).

הדבר צריך לימוד — וכי זו — גאולה ללא תשובה, ללא הסרת זוהמה וחטא — הכנה לאותם הימים הגדולים והנשגבים של אחרית הימים היא, אותם הימים להם „נתאו כל ישראל, נביאיהם והכמיהם“ — „לפי שבאותם הימים תרבה הדעת והחכמה והאמת“ (רמב"ם תשובה פ"ט ה"ב) ? אמנם אף זה מפלאי הגאולה — על כרחך שאור גאולה יביא גם אור תשובה ! — יש גאולה מתוך תשובה — גאולת „אחישנה“, ויש תשובה מתוך גאולה — גאולת „בעתה“ — אור תשובה שהוא בחינת אור חוזר מאור גאולה.

אמנם פגישת איתערותא דלעילא עם איתערותא דלתתא — אור גאולה ואור תשובה — פגישת עליונים היא — רוח העליון ממרומים והרוח העליון של עם הנצח — ועלינו לעמוד על מכמר קודש לשלימותה של פגישה זו ! אימה, יראה, רטט וזיע ימלא את לבנו, עת אבינו הרחמן שבשמים עומד עלינו, כאשר יעמוד

האומן על היונק, מתגעגע אל-ידיהוהמה' עלינו⁴⁴ ברחמים רבים להאיר פנים אלינו, להושיענו, לגאלנו, להחזירנו אל שלחנו, ואנו טרם נתפרץ בבכי ובזרמי מעינות געגועים לריצוי ופיוס, לתשובה שלמה ועמוקה חובקת זרועות עולמים. מי יודע אם אין אנו דוחים את המגע הקדוש, את ההיבוק והנישוק של האב הרחמן, מי יודע אם אין אנו דוחים את השעה, מי יודע מה עוד לפנינו עד הרגע המדויק של „בעתה“ (ראה „מכתבי הפץ חיים“ אשר למרות מה שהרגיש בהצהרת בלפור וכדו' פקידה לגאולה, עכ"ז ירא וחרד שמא נקלקל חו"ש).

*

מה היא התשובה אשר אנו הייבים בה ואשר התרחשויות השעה רומזים עליה? מה היא התשובה אשר תשיב את אור פנינו אלינו ויסוב אלינו גם אור פניו? על שנאת הינם ועל פירוד לבבות חרב בית וגלה ישראל, ועל כן על אהבת ישראל ואיחוד לבבות יבנה הבית וישראל יגאל — „נעשו בני ישראל אגודה אחת התקינו עצמם לגאולה“ (בראשית רבה צה, ועי' תנחומא נצבים א — „שאין ישראל נגאלין עד שיהיו כולם אגודה אחת“).

להט שלהבת החורבן על המוסד עליו נכחד ונשרף מבחר האומה המיג אבנים בלבבות, ריכך קושי, קירב וחיבר! שפע השמחה של הנצחון ותקות הבנין והתקומה של עם ישראל עודדו לשיתוף, לאיחוד, למפעל אחים!

זרם הגעגועים והכיסוף של אלפים ורבבות הנוהרים אל ארץ האבות, אל הרי ציון וירושלים ממוג, מקרב, מקשר ומחבר קיבוצי ישראל זה לזה, ואת כולם יחד אל המרכז על אדמת הקודש!

התרוממות הקדושה בתפלה על יד הכותל, הרטט הפנימי על יד קבר אבות, דמעות על יד קבר רחל, התעלות הרוח על יד כל מזכרות העתיק והקדוש של העבר — בכל אלה מתרקמת רקמת המסתורין של אחדות ישראל, של כלליות האומה! (עי' משך חכמה, בא, בסו"ד: „שכל ההרגשות יהיו רק להתאחדות האומה כר“).

ואל נא תאמר מה לנו ולמסתורין — מה שעיינו רואות, בד בלבד עם כל אלה הגדולות והנשגבות, — פרצות הדור, פרצות הנוער, מהביל הוא ומפחיד! אבל הוא הדבר אשר דברנו — ודאי שעלינו לירא ולפחד, ודאי עלינו לדאוג שלא נחטא ח"ו נגד הגילוי, נגד הארת הפנים, אבל גם דין לחובה לא נמתח כי אין לנו לומר בכגון דא, „אין לא לדיין אלא מה שעיינו רואות“ — דין יחיד לחוד, ודין כלל ישראל לחוד, דין זה לחוד, דין זה דין מסתורין הוא!

האם לא כן גילו לנו חו"ל — מה היה הנגלה של בית שני — לא תורה ומצוות וגמילות חסדים? ומפני מה חרב אם לא מפני הבלתי נגלה — הפנימי — שנאת חיים אשר הסתתרה תחת אורם של תורה ומצוות וגמילות חסדים (יומא ט ב).

והאם אין אי-התגובה העממית הכללית המקיפה מפה לפה את כל הגולה למקרא העדה ולמסע העדה אל מקור מחצבתנו — ארץ קדשנו — בשעת עלית שחר אורך, אות של אי-ליכוד פנימי, אות של אי-איחוד כללי מקיף, של פירוד אברים מדולדלים?

„אלקא סנינא לכו, דכתיב, אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא

נצור עליה לוח ארוז — אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו, מאי ארוז, אמר עולא ססמגור" (יומא ט ב, וערש"י שם: „שלא עלו בימי עזרא ומנעו שכינה מלבוא“, ועי' עזרא י, קדושין ריש פ"י, מגילה טז א, ועי' כוזרי, מאמר שני פכ"ד: „ונשאר רובם וגדוליהם בבבל כו"").

הרי שאי-כלליות שבהסכם לעליה, אי הכלליות שבהתעוררות לגאולה ולבנין, היא היא שהיתה שורש פורה ראש ולענה פנימה.

ואם אי-כלליות, אי-ציבוריות, שורש פורה ראש ולענה, הרי שהכלליות והציבוריות שורש כל צרי ומרפא — של המחובר אל הכלליות והציבוריות של האומה, של קניני הקודש שלה, של תורתה, של עבודת הקודש שלה, של גורלה בגולה, של עתידה בציון, של תעודתה לאחרית ימי עולם, למקווה טהרה הוא מחובר — מקווה בו יטהר מוזהמת „אנוכיותו“ ו„פרטיותו“ לרבות „אנוכיותו“ ו„פרטיותו“ של קדושה — „נגיעה של צדקות“ שלו, ב„מלחמת מצוה“.

מפחדים אנו מעבירת הג' שבועות, מדחיקת הקץ ללא עתו. אבל אם כן, הרי למה לא נפחד פי כמה מתגבורת שנאת חינם ומחלוקת שהיא גם סיבת הגלות, גם המסוכב של איסור דחיקת הקץ לפני תיקונו של החטא עליו באה הגלות? — למה לא נשקיע את כל הזהירות שאנו משקיעים במניעת החטא של דחיקת הקץ, בביטול שנאה ומחלוקת וריבוי אהבה כדי לרחק מעלינו את „דחיקת הקץ ללא תיקונו של החטא“ — ואולי נצליח וביטול השנאה והמחלוקת וריבוי האהבה והאחוה נזכה לקץ של „אחישנה“?

ואמנם מה לנו עוד יותר מהתעוררות לכלליות ולציבוריות, לאחות ואחדות להתקשרות הדדית ולשלימות כלל-ישראלית מאשר ההתעוררות לתעודה הנשגבה של שיתוף לב ושיתוף עבודה לבנין ציון ולהקמת תורתה וקדושתה הכלל-ישראלית ולתקומת ישראל על אדמת קדשו המסוגל להיעשות חוט השדרה לגוף העילאי ולרוח הצמחי של עם עולם, עם ה'!

ואם דל כחנו מלטהר את שמי הארץ כי מיעוט הוא קהל החרדים בקרב הישוב החדש, והכלליות והציבוריות לא לנו המה כי נתפסו ביד מתנגדינו ולהם העוז והממשלה, האם אין זה מחייב כי נרבה את התעוררותנו לעליה ולבנין, וירב מספרנו בארץ ויעצם כחנו ותהא גם מצודתנו פרושה על הכלל ועל הציבור? אם כיבוש ארץ ישראל מצוה היא אף בימינו, האם אין זה בימינו גם מצות הכיבוש — כיבוש הרוח — שלנו? ולמה לא נאמר לעצמנו כי לא נירא ולא נערוץ, ואם ראשיתנו מצער אהריתנו ישגא מאד כי ה' עמנו? (ראה „מכתבי חפץ היים“, ח' קיצור תולדות, עמ' 78 בא"ד: „עד שאנו מדיינים בזה, הם החפשים משכימים בין כה וכובשים כו' הלא טוב לבו הנאמנים כו' להחליץ באלפינו כו' ונרבה עליהם ונבטלם כו"").

ויותר מכל מאבק ותגרה היא ההסברה דרך הארת פנים! למיעוט ודלות כחנו אין כח הכיבוש שלנו אלא כיבוש של אהבה ע"י מעשי דוגמא של מסירות לב ונפש למען הארץ ולמען האומה — דרך זו נכבוש לבבות ונקרבם לאהבה אותנו — מה הקב"ה מעורר אותנו לאהבה וליראה אותו ע"י הארת פנים של ישועה, נסים ונפלאות לפדות נפשנו והצלתנו, אף אנו כך — אור חסדים דלעילא ואור חסדים דלתתא! הוא הדבר אשר דברנו — אור תשובה ע"י אור גאולה!

אתה יודע - מכללת הדאט נועמה ישל תורה או שלטון המפלגה ?

שמה תאמר והארת פנים לרחוקים לא לנו היא! לא די חום לבנו לחמם אחרים, שהם קפואים, שמה יפשרו את חומנו-אנו!

אבל מה על הארת פנים לקרובים — חרדים לחרדים, קנאים לבלתי קנאים, לוחמים לבלתי לוחמים, מרחקי מנגדינו לבלתי מרחקים ?

אמנם חושש אתה שמה חברך הבלתי קנאי בסוג „מי שאינו מחזיק במחלוקת על המתיצבים על דרך לא טוב ומושכי העוון“ (שערי תשובה, שער ג, אות נט), אולם רדה נא לעומקה של מציאות ותמצא כי לא תמיד מחיצת ברזל של דעות והשקפות היא המבדילה ומפרידה בינך ובינו — יש ואינה אלא מחיצת מזג הנפש, מחיצת מדות ונימוסין.

השקיפה נא על האופק ותמצא שאינו שלם אלא אם כן אתם שניכם — קנאי ובלתי קנאי — תגמלו השפעת גומלין איש את רעהו — הן יש שכלל-קנאי עלול הנך להכשל בטשטוש גבולין ועירוב תחומין — כי על כל פשעים תכסה אהבה — ואינך ניצול מזה אלא מכה התנגדותו של הברך הקנאי. כמו כן יש אשר כקנאי עלול אתה לפשט את קנאותך מעל לגבולה הראויה ולהצית עיי אש קדושתך גם אש זרה, ומשנאה של מצוה תולד שנאה של איסור (עיי תוס' פסחים ק"ג ב ד"ה שראה בה דבר ערוה כו'), ואין אתה ניצול מזה אלא עיי הפשרתו של הברך הבלתי קנאי והמבקש שלום.

אהבה צריכה לשומר, ושנאה צריכה לשומר!

והיה כי תשאלנו, אמנם ראיתי אור — אבל כיצד אדע היאך לנהוג למעשה בהיים — אימינה או אשמאילה? ארדוף שלום עם שונאי תורה או אערוך קרב ?

אקרב ואחבק נשמות נדחות או ארחקן ואדחן ?

דרך לך לבהון את נפשך ולדעת מה מקורו של זה ושל זה — של קנאה ושל שלום, של ריחוק ושל קירוב, יתדע את אשר לפניך!

אם בעומק אל היראים והחרדים אל דבר ה' נפשך מושכת ואל נפשותם היא

קשורה, ולא קרבת למחנה עוזבי תורה אלא כדי להורות לתועים דרך ?

אם יודע תעלומות היה מעיד עליך כי אך מאהבה לנשמה הישראלית ומרחמים עליה באת לקרבה, ואך מתוך זה יש ואתה מכניס את נפשך אתה למקום לא טהור, ולא מהמת איזה שורש פורה ראש של קולא ופשרה אי שם בלבך ? לפרקים בחון את נפשך אם היא לא נתקררה במשך זמן החימום לאחרים — מי יודע אם לא אירע לך טבאת לקרב ויצאת מרוחק בעצמך!

ואם מהמרחקים הנך, זה אשר תשאל את נפשך :

על כמה מהנפשות הנועות והנידחות בכית ודאגת טרם עזבתן על עצמן ? האם הענקת להן — טרם עזבתן — גשיקות רוח ואהבה כדי להמתיק להן את התוכחה, וכדי לפקח עיניהן מול המאור שבתורה ושבאהבת ה' ?

האם יודע תעלומות מעיד עליך כי אך מעוצר רעה ויגון על הילול כבוד ה' ותורתו הוא שנתפלץ לבך והרג בלהבת קנאה על גדותיו ? אולי אהזה בו פעמים גם אש קנאה אחרת ? אולי נתערב פעם בלהט מלחמת מצוה שלך קורטוב של הנאת נצחון והתגברות — הנאה עצמית ?

השקלת מעשיך מול הוונאותיהם? האם לא קרה כי פתחת במלחמה לכבוד שמים וסיימת בחילול השם? אם כן נמצאת בא ללחום במי שיש כפרה לחטאו ויצאת כמי שאין כפרה להטאו (עי' יומא פו א), באת למעט חוטאים ונמצאת נרבה אותם — המחלל שם שמים מחטיא את הרבים (עי' רש"י יומא שם) — ובמה תצדיק את נפשך, אחרי שאחד ניזוד ואחד שוגג בחילול השם (קדושין מ א, אבות פ"ד).

אם קנאי הנך או בלתי קנאי! בחון ושאל את נפשך, אם נכון אתה לתת אוזן קשבת לקושיות, תמיהות עליך, ועל דרכך? אם נכון הנך להודות, לשנות את דרכך כשקצרה דעתך מלתת תשובה? הכח להודות, הוא הוא מבחן האמת! הכח לפרוש, לחזור, הוא הוא מבחן שבאמת! — וכטם שמקבלים שכר על הדרישה, כך מקבלים שכר על הפרישה!

זאת ועוד:

דע כי לא לך דינו של דור, של כלל ישראל — דין שמים הוא, ומה לך בהדי כבשי דרהמנא — לא נמסרה לך אלא תורת הוראת שעה על הנהגתך, לפי כללי ההלכה של הנגלה

לא כתר נצח לריחוק או לקירוב — עת לרחק ועת לקרב; ריחוק או קירוב שנעשה קבע נעשה טבע; פירוד של קבע פירוד הוא בעליונים וקירוב של טבע רפיון הוא בנשמה. בכח ההבדלה בין הטוב והרע (עי' שע"ת, שער ג' אות קפז). זה הוא לפעמים פרי האירגון, ה"לשכה" של מפלגה, שהריחוק או הקירוב נעשים קבע וטבע.

קנאות דקדושה, היא מתפרצת, ולא מה"תכנית" של מפלגה ואירגון — אהבה לתועים ונידחים מרוממות הנשמה ומגדלות המוחין היא נובעת ולא מהשיטה והדרך!

אולם הרגלנו לשאול הלכות ציבור מפי אירגון ומפלגה; שכחנו כי יש שולחן ערוך להלכות ציבור, הלכות אגודות אגודות, הלכות מנהיג ומורה דרך! הה! מה רבו המכשולים מאי-לימוד שולחן ערוך זה!

נועמה של תורה היא גבורתנו במלחמה ובכיבוש הלבבות — ואהבת את ה' אלקיך — שיהא שם שמים מתאהב על ידיך — (יומא פו א). ובמה יתאהב אם לא ע"י אהבת השלום האמתי והטהור? (עי' סה"מ לרמב"ם מ"ע ג).

נועמה של תורה הוא גם סוד הכח המרומם קדושת ישראל — העם בו בחר ה' והוא סגולתו — סוד ההיאת שרשי תורה שבעומק נשמת האומה (קוב"ה וישראל ואורייתא חד הוא; ע"י הקדמת רמב"ם למשנה תורה ד"ה ודברים הללו כו'; ע"י חתם סופר לגדה מה א, על קרא שדיים נכונו ושערך צמח).

יארו שפלי רוח את רוממות נפישנו ויתרוממו, ירגישו עריצי לב את הנועם שבנו ויתעדנו, יתעוררו קפואי נפש לחומה של תורה ועורי עין לאורה — ואז נצחון התורה והאמונה, הקדושה והטהרה אתנו, כי עוז לנו ואורה — עוז לנו תוצה כי אורה לנו פנימה!

סגנון הכתוב

(המשך)

בחלק הראשון של מאמר זה ("המעין" טבת תש"ל) עמדנו על ההבדל בין דבר ה' הנאמר בלשון ציווי ובין דברו הנאמר בלשון סיפור דברים בעלמא, או הצהרה בלבד. הראנו לדעת ולראות את המתאם בין רצון ה' לצוות בציווי אבסולוטי ובין שימוש הכתוב בסגנון של ציווי. נקודת המוצא שלנו — וזהו אמנם הבסיס האכסיומאטי של המאמר, אשר באנו להביא לו סימוכים מתוך דברי חז"ל ראשונים ואחרונים — היא כי אין מקריות בכתיבת התורה על ידי הקב"ה, וזה בקל ותומר בן בנו של קו"ח מזה שאין מקריות בכל אשר עשה הקב"ה או מתחת לשמש או למעלה מן השמש¹. בחלק השני של המאמר (,המעין" ניסן תש"ל) עברנו לדון באותם הפסוקים אשר סגנונם הוא אמביבלנטי, וקשה להכריע אם בציווי קא עסקינן או שמא בהבטחה בלבד. אם, כפי שאמרנו, אין זה מקרה שהקב"ה בוחר לומר את דברו פעם בלשון ציווי מובהק² פעם בלשון סיפור דברים בעלמא³ ופעם בלשון הצהרה⁴, כן לא מקרה הוא שאמר את דברו בלשון ובסגנון אמביבלנטיים, סגנון המשתמע לשתי פנים, כשיש פנים לכאן ולכאן וקשה להכריע הכרעה סופית. הרי אמביבלנטיות זו גם היא מכוונת מאתו יתברך, כי אילו רצה להביע את רצונו בלשון אשר אינה משתמעת לשתי פנים היה עושה זאת! הסגנון האמביבלנטי, כך טעננו, משקף נאמנה את רצון גותן התורה שנראה ונלמד מהמלה המוטלת המיטלטלת בין ציווי לבין הבטחה, בין ציווי לבין תנאי, את שתי המשמעויות הללו; ובעקבותיהן את שתי התפיסות במצוה, הלא הן שתי האפשרויות במצוה — אפשרויות שיכלן להיות, ואשר מתוך הדיונים בתורה שבעל פה על פי הקריטריונים של תורה שבעל פה נקבעה הלכה כאחת מהן. כך ראינו את האמביבלנטיות בכתוב, ולקחת לך לאשה" (דברים כא, יא) בין משפט התנאי, "כי תצא למלחמה על אויבך" ובין משפט הציווי, "והבאת אל תוך ביתך". האם, "ולקחת" הוא המשך של, "כי תצא", כלומר המשך משפט התנאי, כך שפירושו: אם תרצה לקחתה לך לאשה, רק אז, "והבאת אל תוך ביתך" וכי, וכל הפרוצידורה הזאת בביתו של השובה את היפת תואר היא בדיעבד כי, "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע". זוהי שיטת חז"ל בבבלי קידושין כא, ב, אשר לפיה מובן יפה מדוע ביאה ראשונה הותרה לפני כל המעשים הללו בשלושים הימים בביתו של השובה הישראלי. קביעה זו שביאה ראשונה הותרה לפני הגירות היא הלכה פסוקה אצלנו, בזה שהרמב"ם פוסק כך

1 ואין קושיא, כמוכן, מדברי הרמב"ם במורה חלק א פרק עב אודות הדברים שאינם מכוונים ביצירה.

2, ועבדתם את ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שמות כג, כה) לעומת, "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג).

3, "כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך" (דברים טו, טז) לעומת, "כשכיר כתושב יהיה עמך" (ויקרא כה, מ). 4, "אנכי ה' אֱלֹהֶיךָ".

בהלכות מלכים פרק ה. אולם האמביבלנטיות שבמילה הכתובה בין משפט התנאי ובין משפט ציווי נותנת בהחלט מקום לשיטה שמצאנו אצל רבינו סעדיא גאון בספר המצוות שלו: נכספת ליפת תואר גיירגא. לפי תפיסה זו ניתן לפרש את הפסוק כך: אם חשקת בה — קת אותה (=ציווי) לך לאשה — ע"י גירות! לא ענין של בדיעבד יש כאן, כי אם הזדמנות לקיים את פרשת הגירות הידועה לנו היטב ממגילת רות. מובן, איפוא, מדוע לפי תפיסה זו — וכך אמנם מצאנו בירושלמי (מכות ב, ו) וכן פשוטו של מקרא „ואחר כן תבא אליה ובעלתה” — ביאה ראשונה לא הותרה כלל וכלל לפני כל המעשים של גירות. לא בעית רתיחת דמו של החייל בחזית אשר חזר לעורף עם שבויה היא המעסיקה כאן את התורה, אלא סיטואציה אשר בה ניתן לקיים את פרשת „הנפש אשר עשו בחרן”. דעה זו הרואה ב„ולקחת לך לאשה” תחילת משפט הציווי ולא סוף משפט התנאי הינה לגיטימית לא רק בפשוטו של מקרא אלא אף תופסת לה מקום כדעה לגיטימית בהלכה. אף נראה לנו לומר כי תפיסה פוזיטיבית זו בפרשת יפת תואר, אשר אינה מתירה ביאה ראשונה אצל הגויה — כי לא „בשר תמותת שחוטות” יש כאן — ומותר לקחת אותה לראשונה רק אחרי כל הסוגיא של שלושים הימים בביתו של השובה, מוצאת את ביטויה לא רק בירושלמי הנ”ל (ובעקבותיו בספר המצוות של רס”ג) אלא אף בדעה אחת בבבלי. בבלי קידושין כא, ב: איבעיא להו, כהן מהו ביפת תואר? חידוש היא לא שנא כהן ולא שנא ישראל או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהם מצוות היררות. רב אמר מותר ושמואל אמר אסור. בביאה ראשונה כולי עלמא לא פליגי דשרי דלא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כי פליגי בביאה שניה רב אמר מותר ושמואל אמר אסור. רב אמר מותר הואיל ואישתריא אישתריא, ושמואל אמר אסור דהא הויא לה גיורת וגיורת לכהן לא תזי. או דילמא בביאה שניה כולי עלמא לא פליגי דאסירא דהויא לה גיורת, כי פליגי בביאה ראשונה, רב אמר מותר דהא לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע ושמואל אמר אסור, כל היכא דקרינא ביה „והבאת אל תוך ביתך” קרינא „וראית בשביה”, כל היכא דלא קרינא ביה „והבאת אל תוך ביתך” לא קרינא ביה „וראית בשביה”. עכ”ל הגמרא. נראה להציע כי בלשון השניה של הגמרא שיש מחלוקת בין רב ושמואל אפילו בביאה ראשונה יש לנו התקרבות מסוימת לעמדת הירושלמי, עמדה שאינה מיחסת חשיבות מברעת ל„לא דיברה תורה” אלא מוכנה להתעלם ממנו. אין זה אלא שלא זה האלמנט הקובע במצוה אלא אלמנט אחר, והוא האפשרות ל„והבאת אל תוך ביתך” — הלא הוא דין גירות.

אמביבלנטיות מכוננת היא זו, באשר רצתה תורה להעלות לפנינו גם האפשרות הראשונה וגם את השניה. פסק ההלכה הוא סדחה סופית את תפיסת המצוה כמצוה מתחייבת בתחום הלכות גירות, וקבע לה את מקומה במסגרת „לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע” — אותו מושג אשר בבבלי איכא ובירושלמי ליכא.

מה שעסתה כאן התורה בסגנון ביטוי אחד („ולקחת לך לאשה”) הוא למעשה יישום דרכה במקומות רבים בחזרה בהם היא מיצגת פשני מקומות שונים שתי תפיסות שונות של אותה מצוה. הטיפול בשני הכתובים המכחישים זה את זה על ידי תורה שבעל פה המחברת ומיישבת אותם והיו למצוה אחת אינו בא לסתור את תפיסת פשוטו של מקרא בכל מקום ומקום אשר בו לובשת המצוה גון מיוחד ושונה

מִן הַמְּקוֹם הַשֵּׁנִי. כֵּךְ, לְמִשְׁלַל, מְבַאֵר רִבִּינוּ עֹבְדֵי הַסְּפֹרוֹנוֹ אֶת הַכְּתוּבִים הַמְּכַתִּימִים זֶה אֶת זֶה בְּעֵינֵי מְקוֹם הַשְּׂרָאָה הַשְּׂכִינָה. הָרִי בְּשִׁמּוֹת כ, כּא מְדוּבָר עַל „בְּכָל מְקוֹם אֲשֶׁר אֲזָכִיר אֶת שְׁמִי אָבָא אֵלַיךְ וּבְרַכְתִּיךְ”, וְאֵילּוּ בְּדַבְרִים יב, הַנֶּאֱמָר „כִּי אִם אֵל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'”. רַע"ס מְבַאֵר כִּי הַכְּתוּב בְּשִׁמּוֹת עַל פִּי פְּשׁוּטוֹ מְרַאֶה אֶת דְּרַגַּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְפָנֵי חֹטָא הַעֲגָל כְּשֶׁאֲמַנְגָם הַשְּׂרָאָה הַשְּׂכִינָה יִכְלֶה לִהְיוֹת „בְּכָל מְקוֹם אֲשֶׁר אֲזָכִיר אֶת שְׁמִי”, וְאֵילּוּ הַכְּתוּב בְּדַבְרִים מְצַבִּיעַ עַל הַהִלְכָה הַסּוּפִית שְׁנִקְבַעָה עֲקֵב חֹטָא הַעֲגָל — „וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ”⁵. פִּירוּשׁ זֶה עַל דְּרַךְ הַפְּשֵׁט אֵינּוּ סוֹתֵר אֶת דְּבָרֵי חֻז"ל בְּסוּטָה לַח, א: „בְּכָל מְקוֹם” סִלְקָא דְעַתְךָ ? ! אֵלָּא מְקָרָא מְסוּרָס הוּא: בְּכָל מְקוֹם אֲשֶׁר אָבּוּא אֵלַיךְ וּבְרַכְתִּיךָ שֵׁם אֲזָכִיר אֶת שְׁמִי, וְהִיכֵן אָבָא אֵלַיךְ ? — בְּבֵית הַבְּחִירָה. הַפְּקִידוֹ שֶׁל מְדַרְשׁ הַלְכָה לְלַמֵּד אֶת הַהִלְכָה, וְתַפְקִידוֹ שֶׁל פְּשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא בְּמִקְרָה דְנָן לְלַמֵּד מֵהַ שִׁיבְלָה לְהִיוֹת הַמְּצִיאוֹת הַהִלְכֵתִית — לֹולָא חֹטָאוֹ⁶. הוּא אֲשֶׁר אֲמַרְנוּ כִּמְהָ וְכִמְהָ פַעֲמִים: לֹא „מֵהָו הַפְּשֵׁט” הִיא הַשְּׂאֵלָה הַמְּטִרִידָה, אֵלָּא מֵהִי הַפּוֹנְקִצְיָה שֶׁל הַפְּשֵׁט. אֵלָּה הַרְוֹאִים סְתִירָה בֵּין פְּשֵׁט וּבֵין מְדַרְשׁ לֹא תַפְסוּ אֶת יִסוּד הַיִּסוּדוֹת שֶׁל לִימּוּד תּוֹרָה כִּי נוֹתֵן הַתּוֹרָה הוּא בְּעַצְמוֹ כִּיוּוֹן לְלַמֵּד הַלֵּק מְסוּיִם מִתּוֹרָתוֹ בְּאֲמֻצְעוֹת הַפְּשֵׁט וְחִלְקָא אַחֵר מִתּוֹרָתוֹ בְּאֲמֻצְעוֹת הַמְּדַרְשׁ (וְכֵן בְּרַמְזוֹ סוּד וְכו'). טַעַם, אִיפּוּא, טַעוֹת יִסוּדִית וְקִרְדִּינְאֵלִית אֵלָּה אֲשֶׁר דָּחוּ אֶת הַמְּדַרְשׁ מִלְּפָנֵי

5 תְּפִיסָה זֹו בְּפְשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא אֹמַרְתָּ כִּי הַפְּשֵׁט בְּמְקוֹם מְסוּיִם בְּתוֹרָה מְסַקֵּף אֶת הַהִלְכָה אוֹ הַמְּצַב שֶׁהָיוּ נוֹהֲגִים בְּאִתָּהּ תְּקוּפָה עָלֶיהָ מְדַבֵּר הַכְּתוּב. בְּעוֹד מְצַנָּא כְּדָבָר הַזֶּה אֲצֵל הַרְבֵּה מִן הָאֲחֵרוֹנִים (בִּיחּוּד הַנְּצִי"ב וְהַ, מְשַׁךְ חֲכָמָה") נִרְאֶה לְצִיָּן מְקוֹר לְשִׁיטָה אֲצֵל הָרֵאשׁוֹנִים בְּדַבְרֵי רִבִּינוּ בְּחַיֵּי בְּשִׁמּוֹת יא, ב ד. ה. וְיִשְׁאֵלוּ אִישׁ מֵאֵת רַעְהוֹ (וְאִשָּׁה מֵאֵת רַעְתָּה): ... וְמָה שֶׁהֻזְכַּר לְשׁוֹן „רַעְהוֹ” וְ,רַעְתָּה” יִרְאֶה לִּי שְׁקוּרָם מֵתָן תּוֹרָה הִיוּ כָּל הַבְּרִיּוֹת חֲבָרִים כְּאַחַד, אֲבָל לְאַחַר מֵתָן תּוֹרָה שֶׁהַחֲזִיר הִקְבִּי"ה אֶת הַתּוֹרָה עַל כָּל אֹמְמָה וְלְשׁוֹן וְלֹא קִיבְלוּהָ (עַבְדוּהָ זֶרֶה ב, ב) עַד שֶׁקִּיבְלוּהָ יִשְׂרָאֵל, יֵצְאוּ כָּל הָאוֹמוֹת מִן הָאֲחֻזָּה וְהִרְעִיעוּ וְנִשְׁאַר הַשֵּׁם הַזֶּה בְּעַם יִשְׂרָאֵל בְּלִבָּד שֶׁנִּקְרְאוּ אֲחֵים וְרַעִים לְמְקוֹם, הוּא שְׁכֻתוֹב „לְמַעַן אֲחִי וְרַעִי” (תְּהִלִּים כֶּכָּב, ח). וְדַרְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ ז"ל (בְּבָא קָמָא קִיג, ב): אֲבִידֵת אֲחִיךָ (דְּבָרִים כֶּב, ג) — אֲחִיךָ וְלֹא גוֹי, וְכֵן „לֹא תִשְׁיַךְ לְאַחִיךָ” (שִׁם כג, ב) — אֲחִיךָ וְלֹא גוֹי (בְּבָא מְצִיעָא ע, ב).

6 בְּמִקְבִּיל לְדוֹגְמָה הַזֹּאת מִן הַמִּישׁוֹר הַהִלְכֵתִי נִיתֵן לְהַבִּיא מְקָרָא מְסוּרָס מֵהַחֵלֶק הַהִלְכֵתִי (=סִיפּוּרִי, רֹאֵה לְהֵלֵן הָעֵרָה 10) שֶׁל הַתּוֹרָה בְּבְרָאשִׁית טו, יג: יְדוּעַ תְּדַע כִּי גַר יִהְיֶה זֶרַעךָ בְּאַרְץ לֹא לָהֶם, וְעַבְדוּם וְעֵינּוֹ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. קְבֻלָּתָם הַנֶּאֱמָנָה שֶׁל חֻז"ל שֶׁהַגִּירוֹת הֵיחָד אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וְאֵילּוּ הַעַבְדוֹת וְהַעֵינּוֹי הִיוּ בְּתוֹךְ מֵאוֹתָם וְעִשְׂרֵי הַשָּׁנִים שֶׁהָיוּ בְּמִצְרַיִם מִתְּפַרְשֵׁת בְּפִסְקוֹ עַל פִּי פִירוּשׁ הַרַמְבַּ"ן כְּדִלְקָמֵן: זֶה מְקָרָא מְסוּרָס וְשִׁיעוּרוֹ: „כִּי גַר יִהְיֶה זֶרַעךָ בְּאַרְץ לֹא לָהֶם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה, וְעַבְדוּם וְעֵינּוֹ אֹתָם”, וְלֹא פִירוּשׁ כִּמְהָ יִהְיֶה הַעַבְדוֹת וְהַעֵינּוֹי, וְהַרְבֵּה מְקָרָאוֹת מְסוּרָאוֹת, יֵשׁ בְּכַתּוּב, עַכ"ל הַכְּתוּב מְעִיד נֶאֱמָנָה כִּי הַעַבְדוֹת וְהַעֵינּוֹי יִכְלוּ לְהִימָשֵׁךְ 400 שָׁנָה וְיִתַּד עִם זֹאת טַמָּר עַל הָאֲפִסְרוֹת לְסַרְס אֹתוֹ כֵּךְ שֶׁאַרְבַּע מֵאוֹת הַשָּׁנָה תִּהְיֶינָה שֶׁל גְּרוֹת וְלֹא שֶׁל עַבְדוֹת וְעֵינּוֹי. בְּמַהֲלֵךְ הַהִיסְטוֹרִיָה עָשָׂה בְּעַל הַהִיסְטוֹרִיָה אֶת הַחֲשָׁבוֹן, וְהַקְבִּי"ה הִיִּשֵׁב אֶת הַקִּיץ (=190) כִּהְיוֹךְ הָאַרְבַּע מֵאוֹת בְּרֹאוֹתוֹ כִּי כִכֵּר אַחֲרֵי 210 שָׁנִים הִגִּיעוּ לְדְרַגַּת מ"ט שְׁעָרֵי טוֹמָאָה יִכְבֵּר הִיא צוֹרֵךְ לְהוֹצִיא „גוֹי מִקֶּרֶב גוֹי”.

הפשט וקבעו כי הפשט הוא „הנכון“, ולא הבינו כי הפשט מלמד את הנכון במישור של פשט, ואילו, במקביל לו, זהו המדרש המלמד את הנכון במישור של מדרש⁷. מה שעשתה תורה בדוגמה הנ"ל בשני פסוקים שונים בשני חומשים שונים⁸, עשתה במקרה של יפת תואר באותו פסוק באותה סוגיא, והביאה לפנינו

7 אחד הסממנים המובהקים של לימוד תורה בימינו אנו היא הסגידה לפני הפשט, וההתעלמות מן המדרש (אם לא זלזול מפורש בו) וכל זאת מתוך בסיס אכסיומאטי כי הפשט הוא הפירוש הנכון בכתוב. המבין אל נכון את המשמעות האמיתית של המושג „תורה מן השמים“ יודע כי „זה אמת וברור הוא שכל התורה כולה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה... וכל הנמסר למשה רבינו בטערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או ברמיזה בתיבות... הרמזים האלו לא יתבוננו אלא מפה אל פה עד משה רבינו“ (הקדמת הרמב"ן לתורה): כשם שנותן התורה התכוון למה שניתן ללמוד מתוך הפשט — כי הפשט היא אחת הפנים הלגיטימיות של לימוד תורה — כך התכוון הוא למה שניתן ללמוד באמצעות י"ג ו"ל"ב המידות שהתורה נדרשת בהן. על ידי גזירה שוה, „תחת—תחת“ למדנו ש„עין תחת עין“ הוא ממון. זהו לימוד במסגרת מדרש הלכה (גזירה שוה), ותפקידו של מדרש הלכה הוא ללמד הלכה. לימוד זה אינו עומד בסתירה לפשט של הלשון „עין תחת עין“ או „כאשר יתן מום באדם כן יתן בו“ אשר לדעת הרבה בעלי לשון הוא „ממש“ (ואם לחשך לחלוק על הבנה זו בפשט — טול דוגמה מ„וקצות את כפה“ וצרף לכאן!) באשר הפונקציה של הפשט כאן אינה ללמד הלכה כי אם דבר אחר. ואלה דברי הרמב"ם בנדון הלכות חובל ומזיק פרק א הלכות ב—ג: „... שנאמר „עין תחת עין“. מפי השמועה לכדו שוה שנאמר „תחת“, לשלם ממון הוא. זה שנאמר בתורה „כאשר יתן מום באדם כן יתן בו“ אינו לחבל בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי להכריז אבר או לחבול בו כאשר עשה, לפיכך משלם נזק... עכ"ל. כמה חסרה היתה תורתנו אלו כתבה רק את הדין של ממון (כגון „דמי העין ודמי השן ישלם“) ! ראובן אשר הוציא את עינו של שמעון היה מוכן ברצון לשלם נזק צער ריפוי שבת ובושת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי שילמתי את המוטל עלי (ממון) ויוסיף ללכת בשרירות לבו ולפי מידה עושרו לשלם עבור מחוסרי אבר ! לכן כתבה התורה כי „עין תחת עין“ — זהו הדין שהיה ראוי שיעניש בו, אלא שלא ניתנה תורה למלאכי השרת „ועין תחת עין ולא עין ונפש תחת עין“ וכו'. פשוטו של מקרא מלמדנו „כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מידה כנגד מידה, ובאה הקבלה שישלם ממון (ספורנו שמות שם). הפשט מלמד חלק אינטגרלי של תורה — אבל במקרה דגן לא הלכה.

8 וצר לנו שיטנם מפרשים שבתוך מלחמתם למען תורה שבעל פה „נפגשו“ דוקא עם יריבינו הגדולים בעלי ביקורת המקרא (להבדיל בין קודש לטומאה) בזה, שכשם שהכופרים עשו את הפשט להלכה (והגיעו לדיעותיהם הנפסדות) כך מפרשינו עשו את ההלכה לפשט, ולא ראו כל פונקציה לפשט אלא ההלכה הנלמדת מן הכתוב. לא הסכילו לראות כי הקב"ה הוא אשר קבע מראש כי חלק מתורתו יילמד מתוך הפשט, חלק אחר מתוך המדרש, חלק אחר רק בעל פה (הלכה למשה מסיני) ועוד ועוד. אלה הם שבעים הפנים של תורה אשר ניתנו כולם בומן מתן תורה, ומי שעושה מכל מדרש חז"ל פשט הפסיד אוטומאטי את אותו חלק של התורה הנלמד מתוך הפשט.

את שתי האפשרויות של המצוה, בזה שהשאירה את התחביר — סגנון מוטל בספק כשניתן לפרש לכאן ולכאן. הסיטואציה נתונה (,כי תצא למלחמה.. וראית... וחשקת"), תפיסה אחת של ההלכה אומרת לנצל הזדמנות זו למצוה גדולה, ואילו השניה אומרת לברוח מפניה כמפני האש, ורק אם אי אפשר לו אחרת או כוונת שיאכל בשר תמותות שחוטות ואל יאכל בשר גבילות (קידושין כא, א). לולא חטאו ישראל יכלו לטהר סיטואציה זו לשם שמים, ועכשיו שחטאו די להם שלא ייטמאו בה ממש. חז"ל בבבלי, הם אשר אמדו את דרגתם של בני ישראל, והם אשר קבעו סופית את ההלכה, לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע"פ.

ואם ישאל השואל, לשם מה צריכה התורה ללמד על שתי אפשרויות של מצוה או על „הוה אמינא“ כיצד יכלה להיות המצוה לולא חטא זה (עגל) או אחר (מרגלים) אשר שינה את דרגת עם ישראל, וממילא את המצוה הטחייבת את בני ישראל (כי ישראל ואורייתא חד הוא). פוק חזי בתלק ההליכותי¹⁰ של התורה אשר בו מובאים סיפורים שלמים (כגון גן עדן וכו') אשר לכאורה אינם יותר רלבנטיים לדורנו מאשר ההוה אמינא של „בכל מקום אשר אזכיר את שמי“, אשר גם הוא אינו עוד רלבנטי באשר כבר חטאו אבותינו בעגל ונשתנו פני הדברים. אין זאת כי אם רצתה התורה ללמד לא רק את מה שהיא מחייבת כהלכות היים, אלא מה שיכלה להיות ההלכה, דהיינו לאן יכלו בני האדם להגיע אילו עמדו בנסיון החיים

9 וכך פירוש דבריהם ז"ל „אלה ואלה דברי אלהים חיים והלכה כ...“, כלומר הפסוק סובל את שני הפירושים ההלכתיים הנאמרים שניהם באותו טיפוס, דהיינו המישור ההלכתי, גשאר „רק“ לקבוע איזו תפיסה הלכתית היא המהיבבת, לא איזו היא הנכונה, באשר שתיהן נכונות מבחינת האפשרויות של ההלכה. לפי זה גם מובן מאמר הוהר כי „הלכה כבית הלל בעולם הזה והלכה כבית שמאי לעולם הבא“, כלומר הכתוב מקפל בתוכו את שתי האפשרויות של ההלכה בהתאם לשתי הדרגות של עם ישראל: — המצב הנוכחי והמצב לעתיד לבא. מעולם לא מצאנו את דברי חז"ל „אלו ואלו דברי א. חיים וכו“ נאמרים על „מחלוקת“ בין הפסט והמדרש, כי לא ייתכן „מחלוקת“ בין דברים הנעים בשני מישורים שונים ושאינם יכולים להגיע לידי התנגשות או קונפליקט. 10 מלשון „הליכות עולם לו“ — דהיינו החלק הלא הלכתי של התורה. גם בכתב וגם בעל פה אני נמנע מלהשתמש בביטוי „החלק הסיפורי“ של התורה עקב האסוציאציות עם „סיפורי המקרא“ ועם אלה אשר עשו את תורתנו הקדושה לכעין ספרות. מדפי הספרים (גם בספריות „תורניות“ (1) מלאים ספרים על „אמנות הסיפור המקראי“ וכדו', המטפ" לים בחלק הלא הלכתי של התורה כאילו בספרות יפה קא עסקינן. בלי להיכנס לדיון סימנטי על המלה „ספרות“, יצויין כי אין הטענה נגד הימצאותן של מסגרות וצורות „ספרותיות“ בתנ"ך (ויבואו חז"ל ויעידו עד כמה חדרו הם לעומק הענינים האלה), אלא נגד הנישה לקודש הקדשים לא רק ככלים של חולין אלא גם באי הקדושה של חולין. הראיה מן החלק ההליכותי של התורה אל החלק ההלכתי שבה לא זו בלבד שהיא מקילה על הלימוד במקרה דנן, אלא אף מכוונת היא נגד אלה אשר עשו את תורתנו כשתי תורות, מקפידים כקלה כבחמורה בכל הנוגע להלכה שבה, ואילו מדמים את סיפורי האבות לפוקלור של מסופוטמיה מלפני אלפי שנים. לא רק „עין תחת עין“ היא תורה מחייבת, אלא גם „ותמנע היתה פלגש“.

באותן התקופות אשר קבעו לא רק את גורלן הן כי אם גם את גורל הדורות כולם¹¹. וזאת רצתה התורה ללמד לא רק בגלל ערכו ההיסטורי והדיקטטי — שנלמד ממעשיהם ומטעויותיהם ולא נעשה כמעשיהם גם אנו — אלא גם משום שאותה הקופה ואותה דרגה רוחנית עשויות להזור ולשוב אלינו. עלינו לדעת לא רק את מה שעלינו לעשות, ואף לא רק את מה שיכול היה להיות דיננו לעשות, אלא גם את מה שעוד עשוי להיות דיננו כאן עלי אדמות¹². וכך כותב רבינו עובדיה סיפורנו בפירושו לויקרא כו. פסוק יא: ד. ה. ונתתי משכני בתוכם: תשרה שכינתי בתוכם בכל מקום שיהיה כמו שיעד קודם העגל באמרו „בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך“ ע"כ. ובפסוק יב. ד. ה. והתהלכתי בתוכם: ענין את שמי אבא אליך וברכתיך, לא אל מקום אחד בלבד. אמר אם כן „אתהלך המתהלך הוא ההולך אנה ואנה, לא אל מקום אחד בלבד ירד טפע הכבוד כמו שהיה במשכן ובמקדש בתוכם“, כי לא אל מקום אחד בלבד ירד טפע הכבוד כמו שהיה במשכן ובמקדש באמרו „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם“ — כלומר בזה האופן ובאותו המקום כאמרו „אבל אתהלך בתוכם ויראה כבודי בכל מקום שיהיו שם, כי אמנם בכל ישראל“¹³; אבל אתהלך בתוכם, ובאר זה באמרו „אשר ארעד לך שמה ונועדתי שמה לבני מקום שיהיו שם צדיקי הדור הוא קדוש משכני עליון שבו חשלם כוונתי כאמרו: „השמים כסאי והארץ הדום רגלי...“ ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי. ד.ה. והייתי לכם לא-לוהים. אהיה לא-להים מיוחד לכם, לא יהיה לכם א-להים ומנהיג זולתי. ובכן יהיה נצחיות מציאותכם ממני בלתי אמצעי, וכמו שהוא לשאר הנבדלים הנצחיים בהיותם אז בצלמי כדמותי, כמו שהייתה הכוונה בבריאת האדם ובמתן תורה. ולזה אמר „ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-להים“¹⁴, כי אמנם

11 ולכן כותב הרמב"ן על ספר בראשית: שהוא ספר היצירה בחידוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי האבות כולם שהם כענין יצירה לזרעם מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרצונו ולהודיע כל העתיד לבא להם. ובעוד הרמב"ן רואה את ספר בראשית על פי שיטתו המיוחדת כ„מעשה אבות סימן לבנים“, רואה המהר"ל את הדמויות בספר בראשית כיסודות כשרשים וגזע הקובעים את תוכן ואופן ואופי הענפים אשר יבואו אחריהם. כך הוא מסביר מדוע נתקלקל כל זרעו של חם עבור מעשי אביהם: דע כי יש דבר נפלא במדרש, כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות, עכ"ל. ספר בראשית מספר אודות אותם האנשים המניחים את היסודות לאנושות כולה, ואין לצפות למצוא בענפים אשר יצמחו מה שאין בכח אצל השרשים שנשתרשו. 12 וכאן מקום אתנו לענות מענה חדש על השאלה, מהו הערך הנצחי (והרי תורתנו נצחית היא!) של הסיפורים האלה בתורה. נוהגים אנו לומר כי הערך הנצחי הוא בלימוד שכל דור ודור יכול ללמוד משגיאות הדורות ההם ולא יעשו כמותם. לפי דברינו ניתן לומר כי מסיפורים אלה אין למדים מה לא לעשות אלא מה כן לעשות כאשר יתקן עולם במלכות ש-די" וכי!

13 כלומר ההדגשה פעמיים על „שמה“ דוקא, ולא במקום אחר. 14 כלומר פסוק זה (שמות ו, ז) בא לתאר את דרגת בני ישראל לקראת קבלת התורה (אחרי „והוצאתי“, „והצאתי“, „וגאלתי“), והוא אותו לשון ממש (והייתי לכם לא-להים) שמצאנו כאן בויקרא בתיאור דרגת בני ישראל לעתיד לבא אשר לפי הספורנו הוא דרגת אדם הראשון לפני החטא.

במתן תורה לולי השתיתו היתה הכוונה לשום אותם במעלת ימות המשיח ועולם
הבא שיעד בזאת הפרשה בלי ספק ע"כ דברי רע"ט.

הדיבור הישיר

אם הקו המנחה אותנו נכון הוא, ששינוי בסגנון משקף שינוי בתוקף המתייב של הכתוב, ניתן לגשת באמצעות עיקרון זה לבדוק את אותה התופעה של הדיבור הישיר בתורה. מדוע בסיפור מסוים תספר התורה את אשר אירע והתרחש, ואף את מחשבותיו של האדם, ואילו בסיפור אחר נותן התורה לאנשים לספר הם בעצמם את הקורות אותם. ברור שלא ברחה התורה מפני השעמום הנובע מחד גזירות הסגנון, ושינויים אלה בסגנון הינם, איפוא, מהותיים. נראה להציע כי חלק מסוים מהערך המהותי של הסגנון העקיף לעומת הדיבור הישיר יימצא בהבדל בתוקף המהיב. ברור כי, "דברי אנוש" מחייבים פחות מדבר ה', באותה מידה וסיפור ה' מחייב פחות מציווי ה'. למותר לציין כי, "דברי אנוש" שבתורה דברי תורה הם! אין בין, "אנכי ה' אלהיך" (הצהרה) לבין, "זכור את יום השבת לקדשו" (ציווי) לבין ותמנע היתה פילגש (סיפור) לבין, "אבל אשמים אנחנו על אחינו" (דיבור ישיר) מבחינת הקדושה שבהם. אבל לא כל דבר שבקדושה מחייב באותה מידה, וכשם שראינו הבדלים בין הקטיגוריות הראשונות כן נבדוק עתה לראות אם אין בדיבור הישיר שלב, "נמוך" יותר בהיאררכיה הזאת של תוקף חיוב הדברים. תחילה נביא ראייה לטיעון העקרוני כי לא הרי הסגנון העקיף של התורה כהרי סגנון הדיבור הישיר. בראשית מב, ב: ויאמר הנה שמעתי כי יש שבר במצרים, רדו שמה ושברו לנו משם ונחיה ולא נמות. רש"י ד.ה. רדו שמה: ולא אמר, "לכו", רמז למאיתיים ועשר שנים שנשתעבדו כמנין רד"ו. והמזרחי מקשה: לא שמעתי פירושו, כי כל ההולך מארץ כנען לארץ מצרים ייקרא "יורד", ומארץ מצרים לארץ כנען ייקרא "עולה", מפני, שארץ כנען גבוהה מכל הארצות (זבהים נד, ב) ! ועוד גבי, "וירדו אחי יוסף" דכתיב בתריה (בפסוק ג') דלא כתיב, "וילכו" מאי איכא למימר? ! ומשיב על קושיתו המהר"ל בגור אריה: ד.ה. ולא אמר לכו: כי היה ראוי לתפוש לשון טוב, כי "רדו" מלשון ירידה, ואינו דיבור צח וטוב לשון המורה על ירידה. ואמרו חז"ל (שמות רבה ריש פרשה נ על הפסוק), "פתח דבריך יאיר" (תהלים קיט, קל). ואע"פ שמי שהולך מארץ ישראל למצרים יורד, "דארץ ישראל גבוה מכל הארצות", אפילו הכי לא הוי ליה (=ליעקב) למימר כך אחר שהוא לשון ירידה. אבל מה שכתוב, "וירדו אחי יוסף" לא קשה, כי הוא לשון הכתוב, ודוק המדובר לא יאמר, "רדו" מפני שהוא לשון קללה אל המדובר, עכ"ל. וכן כותב המהר"ל להלן בבראשית פרק מג פסוק כ על דברי רש"י ד.ה. ירד ירדנו (בתחילה לשבור אוכל): ירידה היא לנו. ואלו דברי המהר"ל: כבר כתבתי למעלה שכל מקום שנאמר לשון ירידה במדבר עצמו בא לדרשה, שאין למדבר לדבר לשון ירידה עליו. אבל כאשר הוא דיבור הכתוב לית קפידא¹⁵

יסוד גדול הניח כאן המהר"ל בהבנת ההבדל בין דיבור הכתוב ובין הדיבור

15 ראייה לשיטת המהר"ל אפשר להביא מלשון יעקב אבינו עצמו בהישמע לו דבר הבשורה ש, עוד יוסף בני חי, אלכה ואראנו בטרם אמות" (בראשית מה, כח).

הישיר, עם היותם שניהם דברי א־לוהים חיים. ברור שכל מה שכתוב בתורה הוא אמת אבסולוטית, אבל אין זהו הפירוש האמיתי לתורה כי התורה בחרה לשנות מדיבור ישיר לדיבור עקיף וכדו' דוקא משום שהנלמד מזה אינו נלמד מזה. כשהתורה מספרת על הליכה מארץ ישראל לחו"ל עליה להתחשב בכלל ש, ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", כי זוהי אמת המחייבת כביכול את כותב התורה עצמו, ואחד הדברים שרצתה התורה כי נלמד מן הספור הזה היא העובדה הזאת אודות מעלתה הרוחנית של ארץ ישראל לעומת חו"ל. אבל כאשר נותנת התורה ל,גיבוריה" לדבר היא מתכוונת — בין היתר — כי נלמד מהם כיצד על הצדיק לדבר ולנסח את אשר בדעתו לומר. כאן מהיבב הכלל שאין משתמשים בלשונות בעלות אסוציאציה שלילית, וברור שהצדיק יעקב בהיר האבות לא היה משתמש בלשון, ירידה" כשיכול היה להביע את דעתו בלשון, הליכה". לכן הבינו חז"ל כי השימוש בלשון הלא-מקובלת היא חריגה ונועדה לשמש יסוד לדרשה מסוימת. הלשון היא חריגה ובמילא עומדת לדרשה — דוקא ורק משום שהיא נמצאת בכתוב של דיבור ישיר¹⁶. בעזרת האבהנה בין הדיבור הישיר ובין דיבור הכתוב ניתן לגשת לפסוקים אשר העסיקו את המפרשים, כגון, אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו" (בראשית מב, כא) ז. מדוע לא כתבה התורה כבר בפרשת וישב, ויתחנן יוסף אל אהיו בצר נפשו ולא שמעו" ? ! תשובה אפשרית היא כי לא הרי הדיבור הישיר כהרי דיבור הכתוב. אילו היה כתוב, ויתחנן... ולא

16 בפסוק, ירוד ירדנו", ירידה היא בשבילנו" בודאי יאמר המהר"ל כי האחים אמנם כן השתמשו בלשון ירידה — וזאת למרות הכלל של, ותבהר לשון ערומים" — כי הסיטואציה המיוחדת אליה נקלעו היא שחייבה והצדיקה את סטייתם זו מן הנורמה בדיבור צדיקים. כתיבת סטייה זו בתורה היא אשר גילתה לעיני חז"ל את אותו חלק מן הדושיש שרצתה התורה כי נדע עליו ונלמד ממנו. אולם בקשר עם, רדו שמה" ניתן לפרש באחד משני פנים: — (א) שיעקב בעצמו אמר, רדו" שלא כמנהגו, כדי ללמד לבניו אודות האורך האפשרי של השעבוד במצרים. (ב) שהתורה כתבה, רדו" — אע"פ שיעקב אמר, לכו", כי היא רצתה ללמד לנו את אורך השעבוד במצרים. נראה כי המהר"ל ילך באחת הדרכים הנ"ל. דרך שלישית מיוצגת על ידי בעל באר יצחק (וזאת בניגוד גמור לשיטת המהר"ל בדרשות חז"ל למבין בדרכו של המהר"ל), ואלו דבריו: — ...שזה הדרש הוא מדרשת דורשי רשימות. וכבר ביארתי במקום אחר שהם לא יוציאו דרשתם מכח הכרע הכתובים או מיתור לשון, רק שמגלים רמזי המקרא ואיך גרמזים המאורעות שבעתיד בספור מאורעות העוברים, ויוציאו זה גם על ידי הנוטריקון וראשי וסופי תיבות מזולת שום הכרע לזה, רק שמראים מחכמת רמזי הכתובים. ומה שכתב רש"י ז"ל כאן, ולא אמר לכו" רצונו לומר אם לא היה אומר, רדו" רק, לכו" לא היה זה מרוננו במקרא. ודרשה זו היא כדרשת כתונת פסים שדרשו ז"ל פוטיפר לַוהרים יִשמעאלים לַדינים, וכדרשת, נום זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה" האמורה ברבקה כנ"ל.

17 ועיין בזה טיפול גיאות וסברות מענינות בספרה של הפרופ. נהמה ליבוביץ עוינים על חומש בראשית, פרשת ויצא עמודים 9—238, ופרשת מקץ עמודים 331—330.

שמעון" היתה זו האשמה תורנית בעלת תוקף תורני נצחי כי כך אמנם קרה, כלומר התחנן, ראו בצרת נפשו — ולא שמעון. לשון אחרת: סגנון כזה היה קובע באותה דרגה בה נקבעים דברים בתורה כי אמנם נגועים האחים בנגע האכזריות באותה הדרגה החמורה המגיעה עד לעדות של תורה שבכתב, ומה שנקבע בתורה שבכתב הוא קביעה נצחית עם כל המשתמע ממנה לגבי הדורות הבאים¹⁸. לעומת זאת כאשר כותבת התורה, "בהתחננו אלינו ולא שמעון" הרי זוהי עדות התורה על מחשבת האחים באותה שעה — שנים לאחר המעשה. עדות זאת נאמנה היא כי תורה היא, אבל היא העדות האובייקטיבית על ההרגשה הסובייקטיבית של האחים. לא ההרגשה הסובייקטיבית של האחים אודות דרגתם הרוחנית היא קובעת את תוכן דפי ההיסטוריה שייכתבו, אלא קביעת התורה עצמה אודות המאורע. כאן האחים קבעו ולא התורה, וקביעה זו אינה חורצת גורלות כשם שקביעת יעקב אבינו, "אלכה ואראנו" אינה יכולה לשנות את ההבדל הרוחני בין ארץ ישראל ובין חו"ל — אעפ"י שהמלים, "אלכה ואראנו" כתובות בתורה. (ועיין הערה 15).

אם נעיין עתה בדרשותיהם של חז"ל גיוכח לדעת כי גם בחלק ההליכותי ואף בחלק ההלכתי של תורה נוטים הם לא להביא דרשה מחייבת הבנויה על הדיבור הישיר בתורה. וכך מצאנו בבראשית רבה פרשה ו סעיף ז: "ויתן אותם א־להים ברקיע השמים": א"ר יוחנן, שלושה דברים ניתנו מתנה לעולם ואלו הם: — התורה והמאורות והגשמים. התורה מנין? שנאמר (שמות לא, יח), "ויתן אל משה וכו' שני לוחות העדות". המאורות מנין, שנאמר, "ויתן אותם א־להים". הגשמים מנין, שנאמר (ויקרא כו, ד), "ונתתי גשמיכם בעתם".... רבנן אמרי, אף הרחמים שנאמר (תהלים קו, מו), "ויתן אותם לרהמים לפני כל שוביהם". ולכאורה תמוה הדבר מדוע נאלצו חז"ל להביא ראיה על מתנת הרחמים מפסוק בתהלים כשמקרא מלא דיבר הכתוב בתורה (בראשית מג, יד) וא"ל ש"די יתן לכם רחמים לפני

18 כשם, "שוריא חם אבי כנען" הביא לתוצאה ש, "ארור כנען" — יהיו התולדות צדיקים אשר יהיו (ואליעזר היה, "דולה ומשקה מתורתו של רבו" ובכל זאת, "אין ארור דבק עם ברוך"). וכן מצאנו בכל ספר בראשית שנקבעה מציאות לדורות על ידי מעשי הראשונים, "כי התולדות נמשכים אחרי היסודות כמו שהאילן ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות" (מהר"ל). הילדים אינם אשמים, אבל עובדה היא כי אינם ראויים. כך "מובנות" כל פרשיות האפליה בחומש בראשית (בעיקר) כגון, "פחו כמים אל תותר", "ארור אפם כי עו", "שיכל את ידיו" וכו' וכו' ואכמ"ל. על הערך הנצחי של דברים הכתובים בתוך תורה שבכתב כתב, בין היתר, בעל אור החיים לויקרא כד, י ד. ה. איש הישראלי: טעם שלא הוזכר שמו, אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלית את השם ומגלגלין (חובה ע"י חייב), ואין הקב"ה תפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה שישאר הרושם לעולם ועד, עכ"ל, ושמו בגלל זה כתבה התורה על אכזריותם של אחי יוסף באכלם אבר מן החי (עיין שם ביאורו של המהר"ל בנדון) לא בלשון מפורשת אלא ברמז על ידי המלה, "רעה": — "ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם". כי לא הרי הכתוב במפורש כהרי הכתוב ברמז — ועוד ידובר בזה במאמר הבא. ועיין עוד בהערה 11 למעלה על ספר בראשית כספר יסודות.

האיש¹⁹ ! אין זה אלא שאין למדים מתפילת יעקב על בניו ואליהם, כשניתן ללמוד מסיפור התנ"ך על מאורעות **ההיסטוריים** בכלל הרצון
שוב מציגו בספרי לדברים א, כה (,,אנא אנחנו עולים, אחינו המסו את לבבנו לאמר, עם גדול ורב ממנו ערים גדולות ובצורות בשמים" וכו'): רשב"ג אומר: דיברה תורה בלשון הבאי, וכן הוא אומר²⁰ (להלן ט, א), "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן (לבא לרשת גויים גדולים ועצומים ממך ערים גדולות ובצורות בשמים)". אבל מה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו, "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים", ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה" אינו דבר הבאי. עכ"ל הספרי. חז"ל רואים אפשרות של דברי הבאי רק דוקא באותם הכתובים בהם מדברים בני אדם (בני ישראל ומשה רבינו). מתוך נאמנותה של התורה לשקף נאמנה את הרגשות בני אדם ותפיסתם, היא מוכנה להביא את דבריהם באוביקטיביות מלאה, דהיינו תיאור אוביקטיבי של ההרגשות הסוביקטיביות של בני ישראל מחד, או ההפרזה המכוונת של משה רבינו בדבר אתם מאידך. השימוש הזה בדיבור ישיר לשקף את מחשבות האדם והרהוריו — מתוך הבנה ברורה כי תפיסה זו של האדם אינה תואמת את המציאות האוביקטיבית — הוא אשר הראנו חז"ל בקבעם כי, "דברה תורה בלשון הבאי"²¹. לפי זה תובן ההדגשה בלשונו של רבן שמעון בן גמליאל, "אבל מה שאמר הקב"ה לאברהם" ולא, "אבל מה שנאמר לאברהם", כי הקב"ה אינו מתפעל ואינו מדבר בלשון הבאי, ולכן דברי הכתוב המשקפים בצורה אוביקטיבית את המאורע או הדיבורים המתוארים אין גם בהם דברי הבאי.

ומן הדוגמאות מתוך החלק ההליכותי שבתורה אל החלק ההלכתי שבה, אשר בו נראה ביתר שאת את האבחנה הברורה מבחינה הלכתית, דהיינו מבחינת האפשרות ללמוד הלכה בין הנאמר בלשון הכתוב ובין הנאמר בדיבור ישיר. בספר דברים האוינו לב, לז נפלה מחלוקת בין המפרשים כיצד לפרש את הכתוב, "ואמר אי אלוהימו צור חסיו בו", אם נושא הפועל, "ואמר" הוא אומות העולם²² או הקב"ה, שהוא הנושא של הפסוק הקודם: "כי ידין ה' עמו וכו'²³. לכאורה מחלוקת פשוטה בתחום הפרשנות איכא ביניהו. אולם הנצי"ב בהעמק דבר טוען כי ההכרעה בענין עשויה ליפול לא על פי קריטריון רגיל של פרשנות (תחביר, לשון וכדומה) אלא

19 כי גם כאן וגם שם מדובר על מתנת (מלשון מתנת חנם) רחמים, כלומר רחמים שלא כדרך הטבע, הלא הם רחמי האויב (האמיתי או המדומה) על יריבו. ולכן אין מביאים ראיה מדברים יג, יח, "ונתן לך רחמים ורחמך", כי שם ה' הוא המרחם, ואין אלה רחמים של "מתנה", כי "מה הוא רחום" !

20 ע"פ גירסת הגר"א, כלומר גם בפסוקנו וגם להלן בפרק ט. א הביטוי, "גדולות ובצורות בשמים" הוא דברי הבאי.

21 אין בין מושג זה של הבאי ובין דיברה תורה כלשון בני אדם ולא כלום, ואכמ"ל.

22 רמב"ן: "האויב יאמר איה אלהי ישראל, כענין, "למה יאמרו הגויים איה אלוהיהם". וכן הרשב"ם: וגם האומות יאמרו איה נא אלהיהם של ישראל. וכן באבן עזרא ועוד.

23 רש"י ד. ה. ואמר: הקב"ה עליהם. למעשה מקור המחלוקת של הראשונים הוא במחלוקת מבוארת בספרי בין ר' יהודה ור' נחמיה.

על פי התוקף המחייב שהז"ל ייהפך ללומד מן הפסוק הזה, באשר אם לומדים מפסוק זה הלכה הרי מדברי ה' הם, כי לא יתכן ללמוד הלכה דאורייתא מדיבור ישיר של בשר ודם. ואלו דברי הנצי"ב: לפי דעת הז"ל בעבודה זרה דף כט, ב' 21 פירוש "יין נסכם" יין נסך של עבודה זרה, ואיתקש לזבח שאסור בשתיה. ודעת השאילתות בפרשה זו (קסב) והרמב"ם (מאכלות אסורות יא, א) שהוא דרשה גמורה מן התורה²⁴, ואם כן הוא מאמר הקב"ה שיאמר אי אלוהימו של אומות העולם. עכ"ל הנצי"ב.

מדיבור ישיר של אדם אין לומדים הלכה דאורייתא²⁵, רק מדברי הכתוב עצמו, או דיבור ישיר של הקב"ה בכתוב אשר כמוהו כדברי הכתוב עצמם. והענין מתבקש מאליו ומובן בדרך פשוטה והגיוינית על פי הנחתנו כי קיים מיתאם בין סגנון הכתוב ובין התוקף המחייב, כי ברור שרק דבר ה' הוא המחייב במישור ההלכתי, כימי השמים על הארץ" (רמב"ם ספר המצוות השורש השלישי), ואם נתן ה' את הדברים בפיו של אדם — יהא גדול אשר יהא, אפילו בחיר האבות או משה רבינו — הרי נכנס אלמנט סוביקטיבי מסוים הגורע במידה כלשהי מהאוביקטיביות המוחלטת של רצון ה' שהיא חלק מהיסוד של נצחיות תורתו.

והנה דוגמה נוספת של שיטת הז"ל ללמוד הלכה לא מדיבור אדם כי אם מדיבור הכתוב. במסכת חולין קיג, א בהבאת ההוכחה לכך שאסור בשר בחלב חל לא על גדי דוקא אלא על כל בהמה טהורה אומרת הגמרא: מנא הני מילי? א"ר אלעזר אמר קרא: „וישלח יהודה את גדי העזים" (בראשית לח, כ) כאן (פירש לך הכתוב שגדי זה מעזים היה — רש"י) גדי עזים, הא כל מקום שנאמר „גדי" סתם אפילו פרה ורחל במשמע. וליליף (בשר בחלב) מיניה (גדי עזים דוקא בגזירה שוה). כתיב קרא אחרינא: „ואת עורות גדיי העזים" (בראשית כז, טז) כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל במשמע. עכ"ל הגמרא. ומעיר בעל תורה תמימה לבראשית כז, טז: והנה מה שנוגע בכלל לענין זה לדינא נבאר אי"ה במקומו בפרשת משפטים בפסוק „לא תבשל גדי וגו'" וכאן געיר רק דבר חידוש למה מביא הגמרא בענין זה פסוק זה ולא הפסוק הקודם (פסוק ט): לך נא (אל הצאן) וקח לי משם שני גדיי עזים. וכן בפרשת וישב הביאו לענין זה הפסוק „וישלח יהודה את גדיי העזים" (לח, כ) ולא הפסוק הקודם לו שם (פסוק יז) „ויאמר יהודה אנכי אשלח גדי עזים", והלא דבר הוא! ובחידושי הרש"ש העיר בזה

24 היין של עובדי כוכבים אסור ואיסורו איסור הנאה, דאמר קרא „אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכים", מה זבח אסור בהנאה אף יין אסור בהנאה.

25 וכך כותב הנצי"ב במפתחות שלו להעמק שאלה לשאילתות: ביאור מה שכתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות: אזהרה שלא לשתות יין נסך, ובפרק י"א הלכה א' דהשותה ממנו כדי שעור לוקה מן התורה. שכיוון למה שכתוב בספר היראים סימן סט. ולזה נוטה דעת רבינו (השאילתות) דיין נסך ששכשך לעבודה זרה ולא ניסך עדיין אסור באכילה מן התורה ולא בהנאה.

26 על הקשר בין דיבור ישיר של אדם בתורה ובין מצוות דרבנן — והענין קשור גם במחלוקת רמב"ם ריטב"א בראש השנה טז. א בענין מצוות דרבנן בכלל — ידובר בקצרה להלן.

וטרח הרבה לישב ולא העלה ארוכה יעוין שם. אבל לדעתי נראה ברור דרוצה הגמרא להביא ראיה מלשון התורה עצמה ולא מלשון בני אדם, ואע"פ שכתובים בתורה, ולכן אינו מביא הפסוקים הקודמים²⁷ שהם דברי רבקה ויהודה....

ברור שדיבור ה' בתורה כמוהו כדיבור התורה עצמה ובדאי אין לראות בו "דיבור ישיר" על פי משמעות המושג במאמר זה. לפי זה תוכן אולי שיטת הראשונים במצות חינוך, כפי שהיא מובאת בפירושו של המשך חכמה לבראשית יח, יט ד. ה. כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וכו'. הנה חינוך מצוה לבנים במצות עשה²⁸ לא נזכר, רק עשה, "ולמדתם אותם את בניכם" (דברים יא, יט) הוא תלמוד תורה... ומקור מצות חינוך במצות עשה מקורו בזה הפסוק באברהם אבינו שצוה את בניו בקטנם על המצוות²⁹. קרא ד, חנוך לנער על פי דרכו" (משלי כב, ו) שהביא הרמב"ם בסוף הלכות מאכלות אסורות³⁰ (ושם לענין איסורים³¹) הוי מדברי קבלה³², אבל העיקר מאברהם...

כבר ראינו³³ שאע"פ שדרוש סגנון של ציווי עבור תוקף מחייב של מצוה, גם הרמב"ם מודה כי אם נצטוינו להצהיר שלא עשינו כך וכך, הרי זה כאילו נצטוינו

27 למרות שיטת הגמרא להביא את הפסוק הראשון בתורה ממנו ניתן להביא הוכחה לדבריהם.

28 נוסף על המצוה ללמדם תורה.

29 אין כוונת המשך חכמה לומר כי לומדים את מצות חינוך בנים מהעובדה ההיסטורית שאברהם אבינו ציווה את בניו ללכת בדרך ה', כי אין פסוק הבכפר כך, ואילו היה כזה היה הוא בבחינת סיפור דברים בעלמא אשר ממנו אין לומדים הלכה מחייבת. דעת המשך חכמה היא כי כאן בפסוקנו זה מצינו שה' מדבר אודות המצוה לאברהם לצוות את בניו אחריו. דיבור זה של ה' דיבור הכתוב נחשב, ולכן מוכן המשך חכמה לראות בפסוק זה מקור לדין דאורייתא. (החולקים עליו בודאי יראו בפסוק זה לכל היותר הו"ע מעין הצהרה אשר כפי שראינו לא כל אחד מוכן לראות בה מקור לדין מחייב מדאורייתא).

30 פרק כו הלכה כח : אע"פ שאין ביה דין מצווים להפריש את הקטן — מצוה על אביו לנער בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה, שנאמר, "חנוך..."

31 בעוד המשך חכמה רואה בפסוק בבראשית מצוה על האב לחנך את בנו למצוות עשה (לעשות צדקה ומשפט) ולא רק לאפרושי מאיסורא.

32 כלומר נביאים וכתובים. ידועה שיטת הרמב"ם להביא כמקור להלכה פסוקים שחז"ל לא ציינום, כאשר פשוטם של מקראות אלה קרוב יותר להלכה הנלמדת (ועיין בזה חלק א' של מאמרנו הערה 10, והערותיו-האחרותיו של הרב מאיר בלומנפלד ב, "המעין" תמוז תש"ל עמוד 52). ייתכן גם כי יש להבין ולהסביר את הרמב"ם על פי שיטת בעל רביד הזהב בכללים שבראש ספרו, וכך כותב : במקומות הרבה מן התלמוד מביא דרשה מדברי קבלה והיו יכולים להביא מן התורה. ונראה שהוא ראה שכך פירשה הקבלה... שוב ראיתי שכך כתב הקרבן אהרן (לויקרא כב, טו. ועיין עוד גדה לב. א ותוספות שם בשיטת רבינו תם) עכ"ל. בהמשך המאמר בע"ה ניתן הסבר אחר לתופעה הזאת של העדפת "חנוך לנער" על פני, "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו".

33 חלק א' של מאמרנו ("המעין" טבת תש"ל עמוד 6).

בלא תעשה שלא לעשות כך וכך. גראה כי תפיסה זו יכולה לשמש לנו כיסוד להבנת תהליך דומה במסגרת הדיבור הישיר. **מלאם האין לומדים הלכה מדיבור ישיר, הרי זהו כשהאדם מדבר אל הכירו. אבל כאשר מדבר האדם אל הקב"ה, וניתנת הסכמתו — המפורשת או אפילו האילמת — של הקב"ה לדבריו, שמא בדיבור ישיר זה ניתן למצוא תוקף מחייב יותר, באשר כאילו אישר הקב"ה את הדברים, ומפי עליון עתה יצאו. דוגמה להסכמת הקב"ה — הן האילמת והן המפורשת — לדיבורו של האדם מצינו בפרשת נדרו של יעקב בפרשת ויצא כח, כ—כב: וידר יעקב נדר לאמר..... והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אֱלֹהִים, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך." המשנה בפאה (א, א) מונה את הגמילות חסדים בין אלה הדברים שאין להם שעור, ואילו חז"ל (כתובות ג, א) קבעו: תניא מבזבז לצדקה אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות. אמר רב נתמן מאי קרא, דכתיב, "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". הגר"א בפירושו שנות אליהו למשנה הג"ל כותב: ואיכור זה הוא דאורייתא. והא דאיתא בגמרא באושה התקינו שלא לבזבז יותר מחומש, הפירוש הוא שהיה מקודם הלכה למשה מסיני ואח"כ חזרו ויסדו כהלכה ראשונה, וזהו הפירוש באושה התקינו דשם חזרו להלכה למשה מסיני הקדומה. וכן איתא בירושלמי פרק זה 34. עכ"ל. המפרשים תמהו מה ראה הגר"א לראות דוקא בדרשה זו של רב נתמן דרשה דאורייתא 35. אולם לפי דברינו נראה כי אמנם כתוב זה יכול להוות בסיס לדרשה דאורייתא בהיותו דיבור ישיר מיעקב אל הקב"ה, דיבור אשר חלק ממנו (עשר אעשרנו לך) קיבל את הסכמתו המאוחרת של הקב"ה 36, ואילך חלק הראשון אף קיבל את הסכמתו המפורשת בצורת ציווי (בראשית לא, יג): „אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי עב נדר" ואח"כ (שם לה, א): „ויאמר אֱלֹהִים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאֱלֹהֵי הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך."**

תפיסה זו באופי המיוחד של נדרו זה של יעקב כמקור אפשרי ללימוד הלכה, כאשר איננו דיבור ישיר רגיל, יכולה לסייע בידנו להבין את פסק דינו המיוחד של הרמב"ם הנאמר ללא מקור בחז"ל („יראה לי"), ואשר עליו סמך הראב"ד את שתי ידיו. רמב"ם הלכות חרמין וערכין פרק ו הלכה לא: יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר „הרי עלי להקדישו", הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם משום נדרו. ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום בל תאחר ו, לא יחל דברו" ו, ככל היוצא מפיו יעשה" כשאר הנדרים. ובהלכה לג: רזייה לדבר זה ממה שאמר יעקב אבינו ע"ה, "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" ונאמר „אשר נדרת לי שם נדר". על זה מעיר הראב"ד: הראיה מיעקב ראייה היא. שמא ניתן

34 פאה א. א: היתה הלכה בידם ושכחוה ועמדו השניים והסכימו על דעת ראשונים.

35 תורה תמימה: אבל לא זכיתי להבין... וצריך עיון רב בזה.

36 ואולי זה פירוש דברי פרקי דרבי אליעזר פרק לו: אמר לו המלאך: לא כך אמרת לי עשר אעשרנו לך. ומעיר הרד"ל: לשון „אמרת לי עשר" מגומגם, ואפשר צריך לומר „אמרת כל אשר תתן לי אעשרנו" ובילקוט ליתא לתיבת „לי". ולדברינו חשיבות מיוחדת נודעת לעובדה שהנדר נאמר אל ה' דוקא.

הציע שהראב"ד יצא מגדרו הרגיל³⁷ ברצותו (בעקבות הרמב"ם) להוציא דין זה מחוץ לכלל ש"י, אין למדים מקודם מתן תורה³⁸ (ירושלמי מועד קטן ג, ה ועוד). ופשר הענין נראה כך: יש להבחין בין „אין למדים מקודם מתן תורה“ ובין „אין למדים מלפני פרשת יתרו“ — הראשון הוא מושג היסטורי והשני מושג טכסטואלי. אם נכונה תפיסתנו כי היכולת ללמוד הלכה מחייבת תלויה בפגנון כתיבת הדברים בתורה ולא במקום כתיבתם, לא צריך להיות כל הבדל בין הכתוב בחומש בראשית ובין הכתוב בחומש אהר. לא חשוב על מה מדובר כי אם כיצד כתוב.

בהתאם לתפיסתנו את המישה חומשי תורה כיהידה אחת אורגאנית בעלת שלמות טוטאלית אחת, קשה לראות כי דוקא לפני פרשה מסוימת אין לומדים הלכה ואחריה כן לומדים. הסיבה שאין הרבה מצוות של תרי"ג בחומש בראשית היא שפגנון החומש ברובו הגדול הוא של סיפור דברים בעלמא או דיבור ישיר. פוק חזי שאותן המצוות אשר לכולי עלמא נלמדות מחומש זה נכתבות בלשון ציווי כמו כל מצוה בתורה!³⁹ הוא אשר אמרנו שלא המקום קובע אלא הסגנון. סגנון ציווי בחומש בראשית מחייב מדאורייתא ואף בתרי"ג כשם שסיפור דברים בעלמא בחומש אחר אינו מחייב⁴⁰. עמדתנו כאן תואמת גם את הרמב"ם הידוע בפירוש המשניות בפרק גיד הנשה במסכת חולין משנה ו'⁴⁰: ושים לבך לכלל הגדול הוה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאמר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' ציוה בכך לגביאים שקדמוהו. דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי, לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי אלא מפני שמשא אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבן מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברם מל את עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שה' ציונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא ציווי משה רבינו. הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני — וכל אלה מכלל המצוות, עכ"ל הרמב"ם. השאלה בה עוסק דין הרמב"ם היא היסטורית: — מהו המאורע ההיסטורי המחייב אותנו בשמירת תורה ומצוות. על זה משיב הרמב"ם כי לא מעשיהם של פלוני או אלמוני (בתקופות שונות) הם אשר מחייבים אותנו בשמירת תורה ומצוות, אלא האקט ההד פעמי של מתן תורה על ידי הקב"ה במעמד כל ישראל הוא ורק הוא המחייב. נושא הדיון שלנו בנוי על ובה כתוצאה מן קביעתו של הרמב"ם כי מבחינה היסטורית מחייב מעמד הר סיני. באותו מעמד היסטורי הוחל בתהליך „תורה

37 כל מקום שאין הראב"ד חולק על הרמב"ם ניתן לומר כי מסכים עמו, ואילו כאן הוא

טורח להסכים ואף לא בנוגע לעצם ההלכה כי אם לראיה שהרמב"ם מביא.

38 „פרו ורבו“, „ואתה את בריתי תשמור... הימול לכם כל זכר“ וכו'.

39 דין „הבוועל ארמית קנאים פוגעים בו“ נחשב הלכה למשה מסיני (סנהדרין פא. ב) למרות הסיפור אודותיו בענין פנחס וזמרי (ועוד ידובר בענין זה בחלק האחרון של המאמר).

40 תרגומו החדש בידי הרב יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשכ"ו.

מִן הַשָּׁמַיִם" — כתיבת תורה שבכתב ⁴¹ ועד למותו של משה נכתבה התורה כולה עד "לעיני כל ישראל". וכאן שאלתנו אנו, שהיא בעיקרה טכטואלית: מהו הקריטריון לחיובנו מתוך תורה שבכתב זו, ומכאן למסקנתנו כי לא המקום בחומש מסוים הוא הקובע אלא הסגנון בו כתובים הדברים. הציוויים על ברית מילה גיד הנשה וכו' אינם מחייבים אותנו משום שנאמרו לאברהם וליעקב — כי מה שנאמר להם מחייב רק אותם ובניהם עד למתן תורה ולא מעבר לו — אלא משום שנאמרו למשה כמצוות במעמד הר סיני. אמירתם למשה כמצוות לבני ישראל נראית וידועה לנו מסגנון הדברים לפיו הכתיב הקב"ה את המצוות למשה בתוך תורה שבכתב ⁴². ברור שמתוך מעשיהם של אבות האומה נמצינו למדים על הרצון בעיני ה', אבל רצוי זה אינו הלכה מחייבת מדאורייתא. היו אלה חז"ל אשר בתוקף תפקידם למדו מפרשיות אלה של "קודם מתן תורה" וחייבו אותנו — במסגרת מצוות דרבנן. ניתום אבליים וביקור חולים, שבעת ימי המשתה ⁴³ ושבעת ימי האבל ועוד ועוד — כל אלה ואחרים למדנו מפסוקים של סיפור מעשי האבות, ומצוות דרבנן הן. התורה מלמדת הלכות והליכות בכל פרקיה פסוקיה מלותיה ואותיותיה, אבל הוא ברוך הוא נותן התורה ידע להבחין בין מה שהוא בעצמו מחייב במישור של דאורייתא, ובין מה שניתן להשאיר עדיין כהתוית דרך לחז"ל אשר יבואו הם ויחייבו — במישור של דרבנן. אחד האלמנטים לאבחנה זו הוא סגנון הכתוב.

(המשך יבוא)

41 אם על ידי מגילה מגילה או חתומה (גיטין ס. א.).

42 וכבר ציינו בחלק השני של המאמר כי כלל זה אינו אבסולוטי עקב קבלת הנאמנה של חז"ל בנוגע למצוות מסוימות, הקובעת סופית בהלכה לא תמיד על פי הקריטריונים וינים הרגילים.

43 מענין לציון שדוקא במצוה זו של שבעת ימי המשתה מצינו דעה (סמ"ג לא תעשה ע"ה — ומקורו, כנראה, בירושלמי מועד קטן א. ז) האומרת כי היא דאורייתא ממש. ושמא הטעם לכך, על פי דרכנו, כי בכל זאת הדיבור ישיר נאמר בלשון ציווי מובהק — "מלא שבוע זאת!" אמנם דעתו של הסמ"ג חריגה בנדון, אבל יצוין כי הרמב"ם בעצמו מוכן ליחס חשיבות מיוחדת למצוה הנלמדת מדיבור ישיר הנאמר מאדם לאדם בלשון ציווי מובהק. וכך הוא כותב בהלכות אבות הטומאה פרק ו הלכה א: טומאת עבודה זרה מדברי סופרים ויש לה רמז בתורה (בראשית לה, ב): הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם. דבריו אלה של הרמב"ם, הן הגדרת את ההלכה כ"דברי סופרים" ולא סתם, "מדבריהם", והן ההדגשה כי יש לדין זה רמז בתורה — כי מה לרמב"ם ולפרשנות, אלא שהא בהא תליא — יובנו היטב על פי שיטתנו כי הסגנון של "קואזי — ציווי" זה, דהיינו מאדם לאדם הוא הקובע. וראו דבר פלא! זה ציווי הבא תיכף אחרי ובהמשך ישיר אל ציווי ה': ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל וטב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך, ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר לו... והלא דבר הוא!

ערבה כשרה, ערבה פסולה וצפצפה *

דנתי בזיהוי הצמחים האלה בעיתון המדעי הפופולרי „טבע וארץ“, כרך יא עמ' 285 ואילך. בעקבות זאת פרסם פרופ' י' פליקס ביקורת על דעותיי ב„המעין“, כרך י גליון ג עמ' 12 ואילך, ובה העמידני על מספר נקודות חשובות שלא יצאתי בהן ידי חובתי במסגרת אותו מאמר. אך בדיקת אותן נקודות יש בה כדי להוסיף חיזוק לדעתי בקשר להגדרת הערבה והצפצפה. בסוף המאמר אדון בהצעתו של פרופ' פליקס לזהות את הצפצפה בספרות חז"ל עם צפצפה מכסיפה. לא באתי כאן לקבוע הלכה בקשר לדיני לולב אלא לחקור ולברר את זיהוי הערבה והצפצפה בספרות חז"ל.

א

בקביעת גדרה של הערבה הכשרה לנטילת לולב ובזיהוי המינים הפסולים הדומים לה, התחבטו כבר הפוסקים ומפרשי התלמוד, ונראה שיש לכך כמה סיבות, ומתוכן אלה הן העיקריות:

א. מיני הערבה (*Salix*) אינם אחידים בתכונותיהם, ובאזורים שונים הם מופיעים בצורות שונות. גם עצים ממין אחד ובאזור אחד, שונים זה מזה בפרטים רבים, ולפעמים ענפים באותו העץ עצמו אינם אחידים בצבעם, והעלים, אפילו על אותו הענף מגלים הבדלים בגודלם ובצורתם. על תופעה זו כבר עמד הב"י על הטור א"ח סי' תרמז סד"ה וערבי: שהרי כן תמצא באילן ענפים שקנה שלהם אדום וענפים שקנה להם ירוק, ואפי' בענף אחד תמצא קצתו אדום וקצתו ירוק. וגם הבוטנאי מ' זוהרי ב" *Flora Palaestina* ח"א עמ' 25 מעיר על זה (מתורגם מאנגלית): אחד הסוגים המסובכים בעולם הצמחים בגלל מציאות בני-כלאים פוריים שמטש-טשים את גבולות המינים.

ב. תיאורי הערבה והצפצפה בתלמוד הבבלי, אינם נחתכים בצורה שלא ייוולד ספק בזיהוי המינים, וקשה לכן לקבוע בביטחון את קו התחום בין הערבה הכשרה לבין המינים הפסולים. התיאורים בתוספתא ובירושלמי קצרים מאלה שבבבלי ובחלקם אפילו סותרים את ההגדרות שם. אולם נלע"ד שדווקא ההבדלים בתיאורי הערבה והצפצפה בספרות חז"ל משקפים נאמנה את השוני במציאות שקיים בצמחים אלה בא"י ובבבל.

ג. מטבע הדברים ששמות צמחים, ומונחים אחרים, משתנים בפי העם בקלות רבה יותר מאשר בספרות ההלכתית¹. ולכן אין זה מתמיה כלל, שצמחים הנמנים

* תודתי נתונה להרב צ' שטיינולץ שעודדני לכתיבה זו, לד"ר א' גולדברג שעבר אתי על מקורות חז"ל הנזכרים במאמר ולד"ר ק' חן שהעירה הערות חשובות.

1 כך בשבת לו א: דאמר רב חסדא הני תלת מילי איסתני שמיהו מכי חרב בית המקדש הצוצרתא שופרא שופרא חצוצרתא, למאי נפקא מינה, לשופר של ראש השנה. ערבה

על מינים וסוגים רבים רחוקים זה מזה, מכונים בשפות קרובות לעברית, בשמות ערבה וצפצפה (ועוד אביא אגודת המצפצפות הדבריים). עובדה זו הביאה לכך שכמה מחוקרי קדמוניות הצמחים בדורות האחרונים הסתככו בזיהוי הערבה והצפ-צפה, למרות שבספרות חז"ל הן מוזכרות ומתוארות יחד לעניין ההלכה. נראה שדווקא במקרה זה יש להימנע משימוש עיוור בנתונים לשוניים כאלה, מפני שכרוך מעל לכל ספק שבזמנים ובמקומות שונים כינו צמחים שונים בשמות ערבה וצפצפה. די לי אם אזכיר את עדותו של Guest² המסית לפי תומו (מתורגם מאנגלית): קשה הרבה יותר לברר את השמות של צמחי בר. לפעמים משתמשים בשם מסוים רק במקום אחד ולא במקום אחר. הרבה פעמים משתמשים באותו השם לצמחים שונים במקומות או באזורים שונים דבר המביא לבלבול רב (למשל „צפצף“ הוא ערבה בנגדד אבל ססבניה [שיח מהקטניות] בבצרה ו„ערב“ הוא צפצפת הפרת בנגדד אבל ערבה בבצרה...). הרבה פעמים משמש שם כללי לכמה מיני צמחים קרובים או רחוקים בעלי כמה תכונות משותפות, עכ"ל. כל זה בלשון העם אבל בעניין הלכה שאני.

ב

לשם הצגת הבעיה יש להעתיק את המובאות הדנות בנושא זה:

- א. תורת כהנים אמור פט"ו ה"ז: וערבי נחל אין לי אלא של נחל. של בעל ושל הרים מנין? ת"ל וערבי נחל. אבא שאול אמר ערבי נחל שתיים, ערבה ללולב וערבה למקדש (מקבילות: ירושלמי סוכה פ"ג ה"ג גג ע"ג; בבלי שם לג סע"ב; ויקרא רבה פ"ל ח; פסיקתא דרב כהנא מה' מגדלבוים פסקא כז ח עמ' 414).
- ב. הוספתא סוכה פ"ב ה"ז: ערבה של בעל, ושל הרים, כשירה, אם כן למה נאמר ערבי נחל, פרט לצפצף (מקבילות: ירושלמי שם, ובבלי שם לד א: ת"ר ערבי נחל הגדלות על הנחל פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים).
- ג. הוספתא שם: אי זהו צפצף, העשוי כמין מסר. אי זהו ערבה כשרה, קנה שלה אדום ועלה ארוך. אי זהו ערבה פסולה, קנה שלה לבן ועלה שלה עגול. וירושלמי שם פ"ג ה"ג גג ע"ג: אי זו היא של צפצפת העשויה כמין מגל פסולה, כמין מסר כשרה [בכ"י לידן: פסולה. והמגיה מחק ותיקן: כשירה]. אי זו היא ערבה פסולה עלה עגול וקנה לבן. אי זו היא ערבה כשירה עלה ארוך וקנה אדום. ובבלי שם לד א: ת"ר אי זהו ערבה ואיזהו צפצפה, ערבה קנה שלה אדום ועלה

צפצפה צפצפה ערבה, למאי נפקא מינה ללולב וכו' (ועי' במקבילה סוכה לד א ועי' דק"ס שם עמ' 105 הע' א). רש"י מפרש: אין הוקעין אלא באותו שעם הארץ קורין הצצורות והוא שופר או אם בא עם הארץ לשאול במה יתקע אומרים לו בחצוצרות. וכך גם בסידור רב סעדיה גאון עמ' רל"ו: ותיאור הערבה: מין שקנה שלו אדום ועליו מרובים וקצוות עליו חלקות הוא הנלקח, אבל מין שקנהו לבן ועליו עגולים וקצוות עליו פגומות כמסור הוא פסול, והראשון נקרא בארץ-ישראל ומצרים צפצפה והשני ערבה, וראיתי אנשי הארץ הוואת [הבבלים, עי' עמ' 22 שם] מחליפים את שני השמות האלה.

Notes on plants and plant products with their colloquial names in 'Iraq, 2 Bull. No. 27, Dept. of Agr., 'Iraq, Baghdad, 1933, p. vi.

שלה משוך ופיה חלק. צפצפה קנהה שעה לפנה עולה עגול ופיה דומה למגל.
ד. בבלי שם: והא תניא דומה למגל כשר, דומה למסר פסול. אמר אביי כי
תניא ההיא בחילפא גילא י. אמר אביי שמע מינה האי חילפא גילא כשר להושענא.
פשיטא, מהו דתימא הואיל ואית ליה שם לווי לא נתכשר, קמ"ל. ואימא הכי נמי,
ערבי נחל אמר רחמנא מכל מקום.

ה. שם לג ב: ת"ר נחל הגדילין על הנחל (מקבילה: ויקרא רבה פ"ל
טו וע"י בנוסחאות במה' מרגליות).

ו. שם: ערבי נחל, שעלה שלה משוך כנחל.

ז. ויקרא רבה פ"ל יד: והערבה דומה לפה (נ"א: לשפתים ע"י במה' מרגליות).

ח. בבלי שם לד א: א"ר זירא, מאי קראה קח על מים רבים צפצפה שמו
(יחזקאל יז ה). א"ל אביי, ודילמא פרושי קא מפרש קח על מים רבים, ומאי גיהו
צפצפה; אי"כ מאי שמו. א"ר אבהו: אמר הקב"ה, אני אמרתי שיהו ישראל לפני
קח על מים רבים, ומאי גיהו ערבה, והם שמו עצמן כצפצפה שבהרים. איכה דמתני
לה להאי קרא אמתניתא קח על מים רבים צפצפה שמו. מתקיף לה ר' זירא, ודילמא
פרושי קא מפרש קח על מים רבים, מאי גיהו צפצפה, אם כן מאי שמו. א"ר אבהו:
אמר הקב"ה, אני אמרתי שיהו ישראל לפני קח על מים רבים, ומאי גיהו ערבה,
והן שמו עצמן כצפצפה שבהרים (נ"א: בין ההרים וע"י דק"ס עמ' 105 הע' ר).

כבר בעיון ראשון במקורות נראה שאין זהות ביניהם בהגדרת הערבה והצפצפה
ולכן יש הכרח לברר את משמעותם של המונחים המוזכרים כאן והמתארים את
הערבה והצפצפה.

ג

בתיאורי הצבע, „לבן“ אין הכוונה דווקא לגוון אחד של הלבן, והראיה מנגעים
פ"א מ"א: מראות נגעים שנים שהן ארבעה: בהרת עזה כשלג, שניה לה כסיד
ההיכל, והשאת כקרום ביצה, שניה לה כצמר לבן דברי רבי מאיר, והכמים אומרים
השאת כצמר לבן, שניה לה כקרום ביצה. גוונים אלה של לבן נמצאים בדומם,
בבעלי חיים או באדם; כך גם „תרנגול הלבן“ (ע"ו פ"א מ"ה) או „ובלובן כאיש“
(זבים פ"ב מ"א). אולם בצמחים כוונת „לבן“ אינה כזו דלעיל, אלא לצבע אחר
שהוא בהיר או מהול בלבן, כמו למשל צבעה של החיטה (ב"ב פ"ה מ"ו): מכר לו...
שחמתית ונמצאת לבנה, לבנה ונמצאת שחמתית... שניהן יכולין לחזור בהן. ומפרש
רש"י שם פד א: שני מראות יש בחטין ולא יותר לבנות ואדומות. כך לגבי צבען
של התאנים (תוספתא מעשרות פ"ג ה"ב): תיבוקות שטמנו תאנים לשבת, שחורות
ומצאו לבנות, לבנות ומצאו שחורות. וכך לגבי צבעם של הענבים, ע"י בבלי ברכות
נו סע"ב, ועל פרות אחרים ע"י מעשרות פ"א מ"ג, ועל פשתים ע"י תורת כהנים
תזריע פ"ג ד, ועל ירקות ע"י עוקצין פ"ב מ"ז, ועל שדה הלבן ע"י ערוך ערך לבן.
גם השימוש במלה „אדום“ במקורות חז"ל אינו מוגבל לאדום ממש, והראיה
מנידה פ"ב מ"ו: חמשה דמים טמאים באשה: האדום והשחור וכקרום כרכום וכמימי
אדמה וכמוזג. הבבלי שם יט א מבאר: אמר רבי אבהו: דאמר קרא, ויראו מואב את

3 על הנוסח שהביא הר"י אלטשולר אדון בהמשך המאמר.

המים אדומים כדם, למימרא דדם אדום הוא. אימא אדום ותו לא? א"ר אבהו: אמר קרא, דמיה דמיה הרי כאן ארבעה. ורש"י שם: ארבעה מיני אדמומית טמאה בה. אתר דעת - מכללת הרצוג

„עגול” בספרות חז"ל משמעותו לפעמים צורה עגולה ממש, סימטרית, ולפעמים לאו דווקא אלא צורה שאינה צרה או מחודדת. כך למשל במגילה פ"ד מ"ח: העושה תפלתו עגולה, סכנה ואין בה מצוה. הכוונה לתפילין בצורת אגוז או ביצה, וכך פירש רש"י. או כלים פ"ט מ"ז: היה עגול אין רואים אותו ארוך אלא שיעורו כמלא פי מרדע נכנס. והמלאכת שלמה מפרש: יש גורסים ארוך אין רואים אותו עגול ודיוקא הוא — הראש ז"ל. והחכם מנחם עזריה [די פאנו] נ"ע נשאל בסימן פה דאיפכא ה"ל למיתני: היה ארוך אין רואין אותו עגול, דהלא פי מרדע עגול הוא, ותירץ: אני שאלתיה לחברי ימים רבים ואין מגיד לי ובתור דבעינא פשיטנא לה דהכי קתני: היה עגול כטבעת אין רואים אותו עגול משוך או עגול ארוך, כמו פי מרדע שהוא סגלגל כביצה לא ככדור, לפיכך אם היה הנקב עגול ככדור וכטבעת אין פי מרדע נכנס בתוכו ואין משערין בו, עכ"ל נ"ע. וכך יש להבין עגול בתוספתא נידה פ"ז ה"ו: ר' אלעזר בר' צדוק אומר, העד שהוא נתון תחת הכר, ונמצא עליך דם, אם עגול הרי טהור, מפני שהוא דם מאכולת, ואם משוך טמא, מפני שהוא דם הקינוח.

מכאן משתמע שארוך ומשוך מורים על גופים שהם צרים כרצועה או כתוט והשווה בבלי סוכה לג ב: ערבי נחל שעלה שלה משוך כנחל; וכן ויקרא רבה פ"ל יד: הערבה דומה לפה (נ"א: לשפתים).

בפירוש „פיה חלק”, „פיה דומה למגל”, ו„למסר” כבר דנו הראשונים. פירוש אחד מביא רש"י לסוכה לד א: ופיה חלק — חודן של עלין חלק ואינו עשוי פגימות פגימות... מגל קציר פגימותיה כולן נוטות לצד זה: עקומות כלפי בית יד שלה. מסר היא מגירה שקורין שיגה ופגימותיה הולכות נוכחו ולהם שני עוקצין אחד מכאן ואחד מכאן כפגימות סכין, עכ"ל. לדעת הכפות תמרים לד א ד"ה צפצפה מביא הב"י פירוש שני בשם הרמב"ם⁴: ובענין פי דומה למסר ופי דומה למגל יש הפרש בין רש"י והרמב"ם כמ"ש מרן הב"י סי' תרמו ולפי הרמב"ם החילוק שבין דומה למגל לדומה למסר אינו בתמונת הפגימות וצורתן כפרש"י אלא בדקותן ועוביין. והמונחים הבוטניים המתאימים לפירוש רש"י הם: „דומה למגל” — שפת העלה משורית, „דומה למסר” — שפת העלה משוננת. ולרמב"ם: „דומה למגל” פירושו שפה משורית דקה, ו„דומה למסר” מובנו שפה משורית גסה. נראה שבעזרת בירורם של המונחים האלה אפשר לזהות ביתר קלות את מיני הערבה והצפצפה, ולסמם הנוחות אתחיל בבבל.

4 אמנם דברי הרמב"ם במקורם (הלכות לולב פ"ז ה"ד) הם: ויש שם מין ערבה שאין פי העלה שלו חלק ואינו כמסר אלא יש בו תלמים קטנים עד מאד כמו פי מגל קטן. אפילו אין ביטחון גמור שפירושו של הכפות תמרים בשם הב"י הוא הפירוש הנכון, בכ"ז שיטתו נתקבלה ע"י הרבה פוסקים ובדיון כאן אתייחס אליה. המונח הבוטני „משונן כמשור” או „שפה משורית” גם הוא מתאים לפירוש הרמב"ם.

בבבל כלומר בעמק הפרת והחידקל מיוצגת משפחת הערבתיים למעשה ע"י שלושה מינים. נציגי משפחה זו הם היחידים הבאים בחשבון בזיהוי הצמחים הנדונים והם כוללים: ערבה מחודדת (*Salix acmophylla*), ערבה לבנה (*Salix alba*) וצפצפת הפרת (*Populus euphratica*). אביא להלן תרגום של חלק מתיאורי המינים האלה כפי שהם מופיעים בפלורה של שפלת עירק⁵ בהקבלה לתיאורים בספרות חז"ל:

ערבה מחודדת — עצים בגובה 3—5 מטר. הענפים אדמדמים או בצבע חום-זית. העלים דמויי סרגל-אזמל צר⁶, אורכם 8—12 (לעתים רחוקות 15) ס"מ ורוחבם 0.8—1.2 (1.5) ס"מ; מחודדים בראשם ובבסיסם, שפתם תמימה⁷ (כלומר חלקה ואינה משוננת).

ערבה לבנה — עצים בגובה 10—20 מטר. הענפים בצבע זית. העלים דמויי אזמל, אורכם 5—10 ס"מ ורוחבם 1—2 ס"מ; מחודדים בראשם וקהים בבסיסם, ושפתם משורית דקה (תמ' א 3).

צפצפת הפרת — עצים בגובה 10—15 מטר. העלים של צמחים צעירים וענפים עקרים, דמויי סרגל או אזמל באורך 6—8 ס"מ וברוחב 0.8—1.4 ס"מ, תמימים. אלה של הענפים הפוריים, מוארכים-דמויי ביצה עד מעוינים או דמויי ביצה רחבה עד כמעט עגולים, באורך וברוחב 4—6 (8) ס"מ. עלים אלה תמימים או מפורצים, לעתים רחוקות משוננים באופן בלתי סדיר. הפטוטרת (החלק הצר של העלה הנושא את הטרף) באורך 2—4 ס"מ (תמ' ב).

מתיאור המינים האלה מתברר בצורה חד-משמעית שהערבה הכשרה שווה בתכונותיה לערבה מחודדת: „קנה שלה אדום” — הענפים אדמדמים או בצבע

5 עי' K.H. Rechinger f., *Flora of Lowland Iraq* עמ' 166 ואילך. אמנם נחונה כאן גם צפצפה מכסיפה שנסאפה עי' Guest, מבגדד אבל הוא עצמו מציין במאמרו בעמ' 76 שמגדלים לפעמים את הצפצפה בשפלת עירק. וגם Mr. C.C. Townsend כתב לי באדיבותו, ש- Mr. J. B. Gillett שהיה מנהל העשביה בבגדד במשך הרבה שנים מעיר שמגדלים אותה לפעמים בתרבות ואין ביטחון כלל שהיא גדלה שם בר. כך גם A. Neumann et A. K. Skvortsov, *Salicaceae*, 1969, p. 12, in K. H. Rechinger f. ed., *Flora Iranica* המביאים נתונים גם מעירק מציינים שהיא תרבותית בפרס ואינם מציינים שהיא גדלה בעירק. וגם מ' זהרי אינו מציין אותה בספרו *The Flora of Iraq*, Baghdad (1950) p. 41.

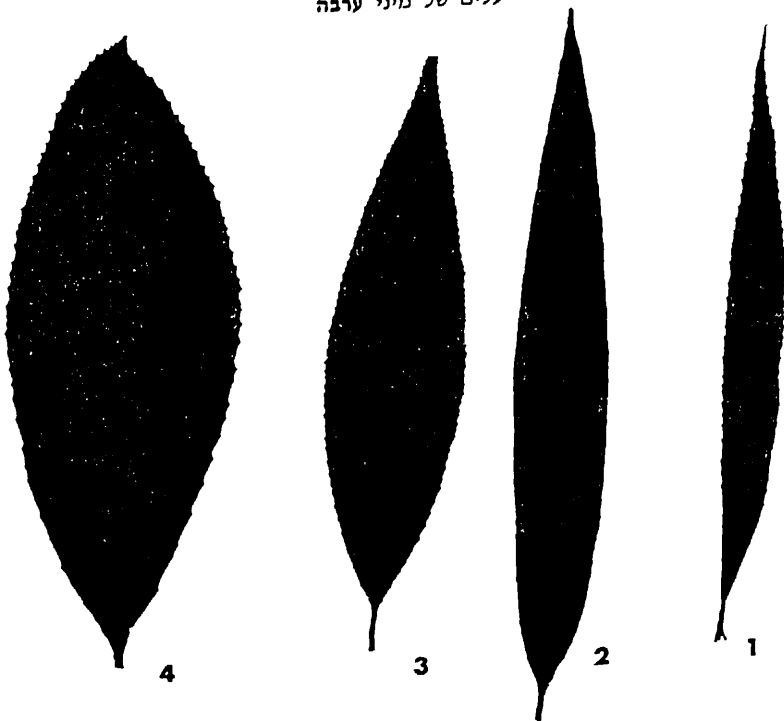
6 לצערי אין באפשרותי להביא תמונות של כל צורות העלה של הערבה והצפצפה. הקורא יוכל להעזר בציורי העלים במגדיר לצמחי ארץ-ישראל מאת א' איג, מ' זהרי ונ' פינברון מה' א עמ' כו, מה' ב עמ' 443 או במגדר לצמחי ישראל מאת ש' דובדבני וש' אושרוב כרך א עמ' 190 ואילך.

7 בפלורה של פרס, שכוללת גם פרטים על עירק, בחלק על הערבתיים עמ' 22, מצוין לעומת זאת ששפת העלה משוננת דק עד כמעט לגמרי תמימה. מבדיקה של ענפי ערבה מחודדת משפלת עירק בעשביית אדינבורג בסקוטלנד, התברר שיש דרגות שונות של שינון העלים עד שפה תמימה לגמרי.

חום-זית; „עלה שלה משוך-אתב-דעת-מכילת-הרצוג העלים דמויי סרגל-אזמל צר ומחודדים בבסיסם; „ופיה חלק“ — שפת העלים תמימה. וצפצפה מתאימה לערבה לבנה: „קנה שלה לבן“ — הענפים בצבע זית; „עלה שלה עגול“ — דמויי אזמל והעלים קהים בבסיסם (העלים מעוגלים יותר ורוחבם כפול בערך מאלה של המין הכשר, השווה 1 ו-2 ל-3 בתמ' א); „ופיה דומה למגל“ — שפתם משורית דקה.

עדות נוספת לזיהוי הצפצפה כערבה לבנה באה מתחום תפוצתם של שני מיני הערבה בעירק (עי' מפה א): ערבה מחודדת נמצאת למעשה בכל עירק (השווה: של בעל ושל הרים, בבלי סוכה לג ב) אולם ערבה לבנה מוגבלת לאזור ההרים.

עלים של מיני ערבה



1. עלה מוארך צר מאוד, מחודד בשני קצותיו, השפה משורית דקה. 2. עלה מוארך צר, מחודד בשני קצותיו, השפה תמימה כמעט לגמרי. 3. עלה דמוי אליפסה צרה, מחודד בשני קצותיו, השפה משורית דקה. 4. עלה דמוי אליפסה, מחודד בשני קצותיו השפה משוננת.

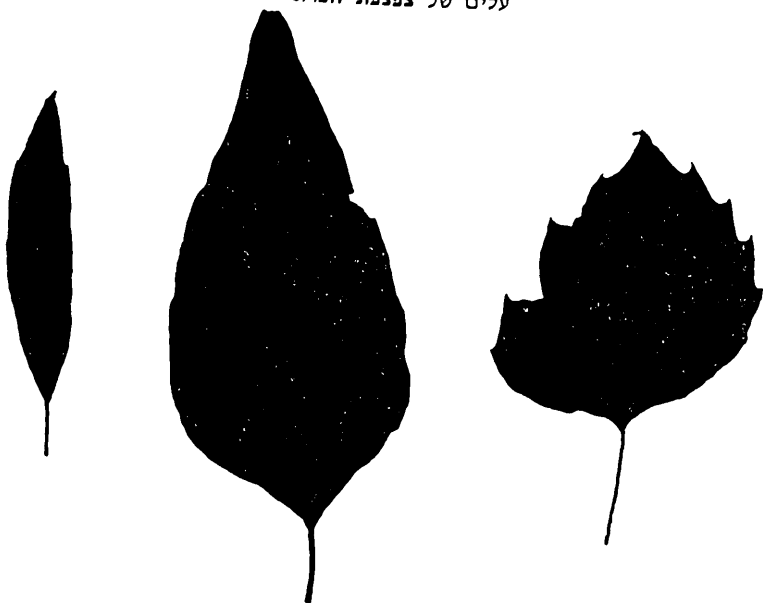
המקום הנמוך ביותר הידוע לי שנאסף בו מין זה הוא בסביבת מוסול בגובה של כ-300 מטר מעל פני הים. בא"י אין חילוק כזה בין אזור תפוצתם של שני מיני הערבה, וכך מסתבר יפה ההבדל בין ספרות א"י וכבל. הדרשה הממעטת צפצפה מערבה: „אם כן למה נאמר ערבי נחל, פרט לצפצפה“ נמצאת אמנם בספרות א"י

אבל רק בבבלי מופיע ההסבר: „הגדילה בין ההרים“. וגם פירושו של ר' אבהו על הפסוק ביחזקאל יז ה: „ויקח מזרע הארץ ויתנה בשדה זרע, קח על מים רבים צפצפה שמו“ נמצא רק בבבלי (סוכה לד א): א"ר אבהו: אמר הקב"ה, אני אמרתי שיהו לפני ישראל קקח על מים רבים, ומאי גיהו ערבה, והן שמו עצמן כצפצפה טבהרים⁸.

מכאן מובן מה שהמהרי"ל פסל בשם רבו ר' שלום מנישטאט-ווינא ערבה שקורין וועלוויר אף להושענות (לן ב־ Die Flora der Juden ח"ג עמ' 329 מציין שהיא ערבה לבנה).

לן היה אמנם הראשון שזיהה את הצפצפה כערבה לבנה (או כ־ Salix safsaf) ב־ The Jewish Encyclopedia ערך Plants, אלא שלא הביא נימוקים לכך, וגם אח"כ חזר בו וקבע את צפצפת הפרת כזה לצפצפה, בפלורה ח"ג עמ' 322 ואילך.

עלים של צפצפת הפרת



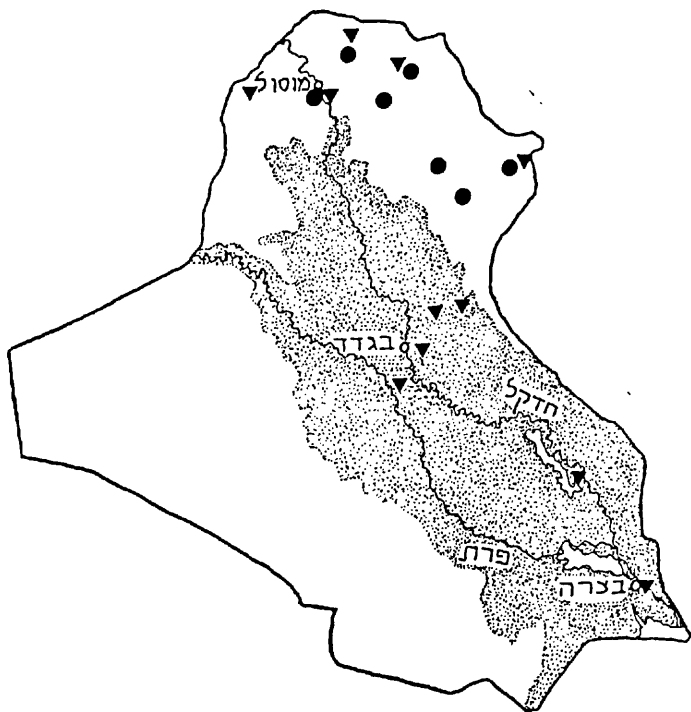
מימין עלים של ענפים בוגרים. משמאל עלה של ענף צעיר.

זיהוי צפצפת הפרת בבבל עם צפצפה מעורר כמה קשיים:
 א. צפצפת הפרת איננה גדלה דווקא באזור ההרים אלא להיפך, בעיקר בשפלה בגדות הנהרות.
 ב. כאמור לעיל מין זה הוא בעל שני טיפוסים ענפים: בעלי עלים צרים ובעלי

⁸ קצת קשה שדווקא ר' אבהו שחי בארץ-ישראל פירש כך את הפסוק, אבל אולי הוא קיבל מסורת שפירשה את הפסוק ביחזקאל לפי תנאי בבל, מקום נבואתו של הנביא.

עלים רחבים. שני טיפוסים הענפים אינם מתאימים בתכונותיהם לשלושת סימני הצפצפה שבבבלי: הטיפוס הראשון אינו מתאים מפני שהעלה צר ואיננו משונן. והטיפוס השני אינו מתאים מפני שהענפים בעלי העלים הרחבים שונים מאוד במראיהם מעלי ערבה ולכן אין צורך בסימנים להבחין בין הכשר לפסול.
 ג. נניח אפילו שהחכמים מצאו צורך להבדיל בין צפצפת הפרת והערבה הכשרה, נשאלת השאלה, מדוע לא הביאו סימן כל כך בולט כמו הפטוטרות הארוכה. לכן נראה לי שקשה לקבל את ההצעה שצפצפה זהה לצפצפת הפרת.

תפוצת מיני הערבה המצויים בעירק



ערבה מחודדת ▼ (בשפלה ובהרים) וערבה לבנה ● (בהרים).

השטח המנוקד גובהו פחות מ-200 מ' מעל פני הים.

מקורות: הפלורה של עירק, הפלורה של שפלת עירק, הפלורה של פרס

ועשביית המח' לבוטניקה באוניברסיטה העברית.

מכאן, שהאמור בברייתא זו בבבלי תואם יפה את תכונות הערבה המחודדת והערבה הלבנה בעירק. אולם הבבלי מביא ברייתא סותרת ומקשה: והא תניא דומה למגל כשר דומה למסר פסול. אפשר להסביר את הרקע לברייתא זו שגם בעירק, אולם בעיקר בא"י, שפת העלה של הערבה המחודדת שהיא הערבה הכשרה

היא משורית דקה וזה מתאים לאמור: דומה למגל כשר; ובערבה הלבנה, שהיא פסולה, ישנם זנים וצורות כמו הזן המבריק שנמצא בא"י שהעלה בעל שפה משורית גסה (דומה למסר לפי שיטת הרמב"ם) או לפעמים גם בעלי שפה משוננת (דומה למסר לפי שיטת רש"י, ע"י תמ' א 4).

אביי מתרץ את הקושיה כך: כי תניא ההיא בחילפא גילא. נ"א שמביא הר"י אלטשולר בסיני כרך יד, ת"ש, עמ' ט—יא: כי תניא ההיא במצד אחד ומשכחת לה בחילפא גילא. והוא מפרש שהכוונה כאן לשינון בצד אחד של העלה. שיטה דומה מביא הריב"ב על הרי"ף סוכה פ"ג ס"י אלף כט: מסר — שיש לו שינים משני צדדיו, עכ"ל.

דעת הראשונים שחילפא גילא היא בעלת קנה אדום ועלה משור, ולכן י"ל שהמדובר כאן בצורה בעלת עלים משוריים של ערבה מחודדת הגדלה בבבל או בסביבתה. אפשרות רחוקה יותר היא לזהות חילפא גילא עם מינים אחרים מחוץ לעירק בעלי קנה אדום או חום כגון ערבת שלישית-האבקנים שמצוינת מקור-דיסטן הפרסית (ע"י Boissier, Flora Orientalis ח"ד עמ' 1186). קשה לקבל את דעתם של לו (פלורה ח"ג עמ' 329) ושל ב' ציז'יק (אוצר הצמחים עמ' 216) שחילפא גילא היא ערבה לבנה מפני שהזן בבבל ענפיו בהירים ואינם אדומים. מאותה סיבה קשה לקבל את דעתו של נ' הראובני בחוברת ארבעת המינים, הוצאת מטכ"ל, תשי"ט עמ' 58 ואילך שחילפא גילא היא צפצפת הפרת.

ה

בא"י מספר המינים ממשפחת הערבתיים רב יותר, אולם הנפוצים הם שלושת אלה שנמצאים בשפלת עירק: ערבה מחודדת, ערבה לבנה (בארץ קיימים שני זנים: זן טיפוסי וזן מבריק) וצפצפת הפרת. מלבדם מצוי גם בן-כלאיים בין ערבה מחודדת וערבה לבנה. אביא להלן מתיאורי המינים מתוך ה- *Flora Palaestina* בתרגום עברי:

ערבה מחודדת — עצים או שיחים בגובה 3—5 מטר. הענפים בדרך כלל אדמדמים. העלים באורך עד 14 ס"מ וברוחב 0.9—1.8 ס"מ, בעלי פטוטרות, מוארכים או דמויי ביצה צרה עד דמויי סרגל-אזמל; שפתם המשורית כמעט בלתי ניכרת.

ערבה לבנה זן טיפוסי — בדרך כלל עצים בגובה עד 10 מטר. הענפים צהובים ירוקים [ואינם מאדימים לעולם]. העלים בעלי פטוטרות קצרה, דמויי אזמל עד אזמל הפוך; לעתים רחוקות דמויי אזמל-מוארכים (צורה רחבת עלים); שפתם משורית דקה.

ערבה לבנה זן מבריק — בדרך כלל עצים בגובה עד 10 מטר. הענפים בצבע ערמון-חום, ומבריקים. העלים בעלי פטוטרות קצרה, דמויי ביצה-אזמל רחב; שפתם משורית גסה.

ערבה מחודדת x ערבה לבנה (בן-כלאיים) — שפת העלים משורית פחות או יותר.

צפצפת הפרת — תיאורה דומה לתיאור בפלורה של שפלת עירק שהבאתי

לעיל. כל המינים שהוזכרו נמצאים בארץ בשפלה ובהרים, חוץ מצפצפת הפרת
אתר דעת - מכללת הרצוג

התוספתא והירושלמי מכירים שלושה טיפוי ערבה: א. ערבה כשרה — קנה אדום ועלה ארוך (חסר הסימן השלישי הנוכח בבבלי והמתאר את שפת העלה). ב. ערבה פסולה — קנה לבן ועלה עגול (גם כאן רק שני סימנים כדלעיל). ג. צפצפה — המקורות הארץ־ישראליים מביאים רק את הסימן של שינון העלה. בתוספתא: כמין מסר. ובירושלמי, בדפוס: כמין מגל, ובכ"י לידן: כמין מגל וכמין מסר.

זיהוי חד־משמעי של מיני הערבה בארץ קשה יותר, מפני שבספרות חז"ל כאן, מובאים רק סימן אחד או שני סימנים בתיאור המין, לעומת שלושה עד ארבעה בבבל. אולם נראה שאפשר, ע"י אלימינציה של המינים שאינם מתאימים בתכונותיהם, להגיע לזיהוי די מדויק של הצמחים הנדונים.

הערבה הכשרה מתאימה בארץ־ישראל כבבבל לערבה מהודדת בגלל הקנה האדום והעלה הצר והארוך. אולם הזהות אינה מלאה, מפני שהמין הבוטני כאן רחב יותר, וכולל גם צמחים בעלי עלים רחבים, כגון עלים מוארכים או דמוי ביצה צרה. כך גם אין לזהות כערבה כשרה את הזן המבריק של ערבה לבנה, למרות צבעו החום של הענף, מפני שהעלה רחב (דמוי ביצה־אומל רחב). ערבה פסולה מתאימה לזן הטיפוסי של ערבה לבנה — הענף צהוב־ירוק והעלה מעוגל יותר.⁹

זיהוי הערבה הפסולה עם צפצפת הפרת קשה מכמה טעמים: א. הענף אינו בהיר. ב. מין זה אינו גדל במקומות הישוב הצפוף בארץ (היא גדלה אמנם ליד עיר חשובה כיריחו, אבל יש לפקפק אם אמנם התכוונו לעצים שגדלים דווקא בסביבה זו, בייחוד כאשר יריחו איננה מוזכרת כאן כלל) ולכן אין צורך דחוף להזכיר אותה, כדי להימנע מלהיכשל בה, וע"י גם בנימוקים שהבאתי לעיל ובדחיית ההצעה לזהות את הצפצפה בבבל עם צפצפת הפרת.

זיהוי חד־משמעי של צפצפה בארץ קשה, מפני שאפיון המין מצטמצם לתיאור שינון העלה בלבד, ובסימן זה עצמו יש הבדל בין נוסח התוספתא ונוסחאות הירושלמי. לכן אציע כאן שני זיהויים המתאימים במידה רבה לסימני העלה ותואמים את הקשר הדברים. זיהוי אחד מתבסס על כך שקיים בארץ־ישראל טיפוס של ערבה שדומה לערבה כשרה בצבעם החום של ענפיו אבל שונה ממנה בעלים הרחבים והמשוננים מאד (הזן המבריק של ערבה לבנה).

הקשיים בזיהוי כזה הם כמה: א. יש אז הבדל בזיהוי הצפצפה בין ספרות א"י ובין הבבלי: צפצפה בספרות א"י זהה אם כן לזן ערבה שאיננו בבבל, ושם מזהה הצפצפה עם זן אחר של ערבה לבנה. אם זיהוי זה נכון הוא, יש לומר שהחכמים אינם מעוניינים לתאר את הצפצפה כעצמיות נפרדת, אלא עיקר כוונתם למנוע

9 והשווה גם לתיאוריו של י' רימלד במאמרו הערכות בארץ־ישראל, ירושלים תש"ג (כ"י). שחלק מהם אביא להלן:

ערבה מחודדת: העלה בעל חוד מוארך ועקום. רוחבו הגדול של העלה בחלקו התחתון. היחס בין אורכו לרוחבו בדר"כ 1: 8-9.

ערבה לבנה: העלה בעל חוד קצר. רוחבו הגדול של העלה בחלקו העליון. היחס בין אורכו לרוחבו 1: 3-4.

שימוש בערבה שאינה כשרה ומה שדומה לערבה ואינו כשר נקרא צפצפה, ולכן נקראות צורות הערבה המקומיות הפסולות, בבבלי או בא"י צפצפה, למרות שהן זהות לשני זנים שונים. ב. קשה גם נוסח הירושלמי המתאר את הצפצפה כעשויה כמין מגל מפני שצורת השינון בערבה הכשרה גם היא כמגל. ואולי ע"י תיקון קל בירושלמי, בהחלפת מקומם של „מגל“ ו„מסר“ יתקבל פירוש שאינו שונה מזה שבתוספתא. וכך צ"ל בירושלמי: איזו היא של צפצפה, העשויה כמין מסר פסולה. כמין מגל [כלומר ערבה שהיא בצורת מגל] כשרה.

ויהיו שני של הצפצפה במקורות א"י מתבסס על ההנחה שהצפצפה בבבלי שווה לזו שבא"י (כלומר היא אינה זהה בא"י לזו המבריק אלא לזו הטיפוסי של ערבה לבנה) ואז יש לאחד בתוספתא ובירושלמי את הצפצפה והערבה הפסולה למהות אחת שסימניה: עלה עגול וקנה לבן ועשויה כמין מסר (ובדפוס הירושלמי: כמין מגל). הסיבה לכך היא שקנה לבן ועלה עגול המגדירים את הערבה הפסולה, מהווים סימנים של הצפצפה בבבלי. ולפי ההנחה כאן שצפצפה היא מהות אחת בא"י ובבבלי, מהווים סימנים אלה הגדרה גם לצפצפה בספרות א"י.

הקשיים בויהיו הוזה הם: א. מציאות שני שמות שונים — צפצפה וערבה פסולה — לצמח אחד באותה ההלכה בתוספתא ובירושלמי. ב. יש לומר אז שהזן המבריק של ערבה לבנה שהוא בעל עצמיות בוטנית מסוימת אינו נחשב כנראה אצל חז"ל כמין בפני עצמו, אלא כצורת ביניים בין ערבה כשרה וצפצפה, כמו בן-הכלאיים בין ערבה מחודדת וערבה לבנה. כך כנראה, יש להבין גם את הצורות צרות העלים של הזן הטיפוסי של ערבה לבנה.

לבן-הכלאיים שנפוץ ברוב חלקי הארץ, תכונות ביניים בין ערבה כשרה וצפצפה והוא מעורר את השאלה האם צורה כזו כשרה לנטילת לולב. התוספות סוכה לד א ד"ה קנה, דנים בעניין זה: כיון שפירש סימני ערבה הוי סגי, אלא להכשיר אף שאין בו ג' סימנים אלו, כגון חילפא גילא, לפיכך קתני סימני צפצפה, למימר דוקא הני. אבל הב"ח על הטור א"ח סי' תרמו וכפות תמרים דף לד א ד"ה תוספות, מקשים עליהם עיי"ש. מכאן נראה שיש מחלוקת בשאלה ההלכתית האם ענף של ערבה שיש בו רק סימן אחד או שניים מתוך שלושת הסימנים, כשר לנטילת לולב.

ו

להלן סיכום הדברים:

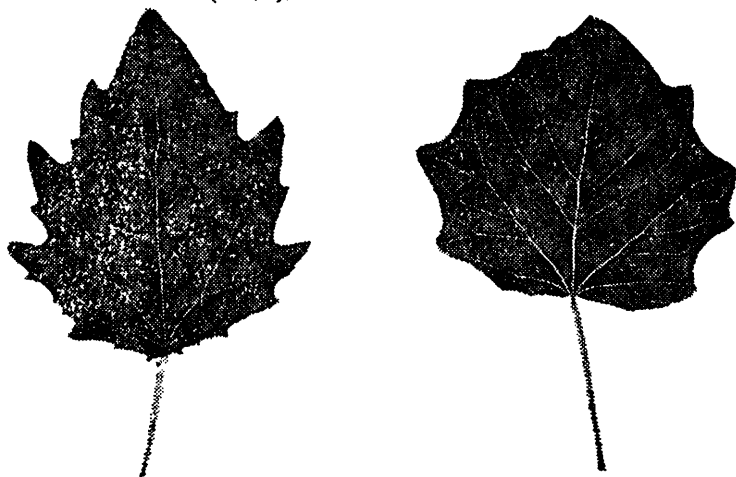
- א. הוזהות בין הערבה והצפצפה במקורות ובין מיני הערבה אינה מלאה מפני שהצמחים מגלים שוני רב בתכונותיהם, וקיימים גם בני-כלאיים פוריים המטשטשים את גבולות המין.
- ב. קיים הבדל במציאות בין ארץ-ישראל ועירק בצורות הערבה, בזניה ובאזורי התפוצה שלהם.
- ג. בא"י ערבה מחודדת מקיימת צורות בעלות עלים ששפתם משורית דקה, בעוד שבעירק יש גם צורות בעלות עלים תמימים.
- ד. ערבה כשרה זהה לערבה מחודדת בא"י ובבל.

- ה. חילפא גילא וזה כנראה לצורה בעלת עלים משוריים של ערבה מחודדת
בבבל.
ו. אזור התפוצה של ערבה לבנה בעירק אינו בשפלה אלא בגבעות ובהרים
מסביב.
ז. בא"י קיימים שני זנים של ערבה לבנה: זן טיפוסי וזן מבריק שנמצאים
בשפלה ובהרים כאחד.
ח. הצפצפה (שבהרים) וזה לערבה לבנה בעירק.
ט. הצפצפה בא"י וזה לאחד משני הזנים כאן, לזן הטיפוסי או לזן המבריק
של ערבה לבנה.
י. ערבה פסולה וזה כנראה לזן הטיפוסי של ערבה לבנה בא"י, ומכאן, שיש
אפשרות שערבה פסולה היא שם גרדף לצפצפה.

ז

פליקס במאמרו „לזיהוי ערבה וצפצפה" מסיק שהצפצפה במקורות וזה למיני
צפצפה (Populus). לדעתו בזמן המקרא ובתחילת תקופת התנאים התייחס השם „צפ-
צפה" לצפצפת הכרת ואף שזיהויה היה ברור, גותנת הברייתא סימני היכר: לעלים
הצרים והכפופים כמגל — כמין מגל פסולה; ולעלים הרחבים והמפורצים — כמין מסר
פסולה. בסוף תקופת התנאים ובזמן האמוראים נפוץ גידולה של הצפצפה המכסיפה
(וכנראה גם הצפצפה השחורה) וכינו אותה לפעמים ערבה ולפעמים צפצפה, כמו

עלים של צפצפה מכסיפה (x 1/2)



בסורית ובערבית, והוא מביא הוכחה מערבית של ימינו באלג'יר. בגלל החשש
לנטילת ענפי עץ זה ללולב נתנו את סימני הצפצפה המכסיפה כדי להבדיל אותה
מערבה כשרה. אחד הסימנים של הצפצפה „דומה למגל" קשה, ופליקס משער שהוא
נלקח מברייתא קדומה שמובאת בירושלמי „כמין מגל פסולה". לדעתו הכוונה

המקורית בברייתא היתה לצורת האגלה ומאומה-הנהר-הגבנו כי הכוונה לשפת העלה המשוננת כמגל.

על זיהויו של פליקס יש לשאול כמה שאלות:

א. מניין ידוע על גידול צפצפה מכסיפה בסוף תקופת התנאים בארץ. אמנם תאופראסטוס מציין (תולדות הצמחים ס"ד פ"ח ס"ב) שהעץ היה גדל בזמנו אפילו על הנילוס במצרים, אם כי הוא נדיר שם. אולם קשה להסיק מעדות זו על גידולה הנפוץ בארץ, דווקא בסוף תקופת התנאים דווקא בהרים.

ב. נלע"ד שיש סתירה בין העובדה שצפצפה מוזכרת בבבלי כגדלה בהרים או בין ההרים, ובין העובדה שצפצפה מכסיפה גדלה טוב יותר דווקא ליד מים רבים.

ג. דעה זו ש"דומה למגל" מתפרש בעלי ערבה כצורת מגל כבר הביא בן אחיו של הר"ה לפני כשבע-מאות שנה בשיטת הריב"ב על הרי"ף סוכה פ"ג ס"י אלף כט. אולם הוא גורס: כי תניא ההיא דומה למגל כשר בחילפא גילא, ומפרש: מין של ערבה שעקומה כמגל אבל פיה חלק, ואת הברייתא פיה דומה למגל הוא מפרש: שהוא קשה ליד כמגל זה שיש לו שינים. יש לשאול על שיטתו של פליקס, שהסימן „דומה למגל" נלקח מן הברייתא הקדומה המתייחסת לעלים הארוכים והעקומים (?) של צפצפת הפרת, האם העברות טכניות כאלה מצויות באמת לרוב בספרות חז"ל, בייחוד במקרה דנן, כאשר מצוין כאן פיה דומה למגל. נראה הדבר שקשה למחוק את המלה „פיה" כאן מפני שהיא הקובעת ב„דומה למגל".

ד. האם העובדה שבערבית של ביסקרה שבצפון אלג'יר נקראת כיום (1911) צפצפה מכסיפה בשם „צפצף" מוכיחה שיהודי א"י ובבל כינו אותה כך בסוף תקופת התנאים? הרי שוויינפורט¹⁰ (1912) מציין שבביסקרה מכנים כיום בשם „צפצף" עץ אחר לגמרי, שיוף מצוי (*Zizyphus spina-christi*), ובמצרים מכנים כך דווקא מין ערבה (*Salix safsaf*) ופוסט (מה' א עמ' 743) מכנה כך גם ערבה לבנה (*Salix alba*) ועוד ועוד.

אמנם פליקס במאמרו מביא בסעיף 1: שבערבית של ימינו מתייחס השם „צפצף" למיני ערבה, צפצפה ועצים הידרופיליים אחרים, אבל בסעיף 3 הוא מביא מקור שמציין דווקא שצפצפה מכסיפה נקראת „צפצף" כעדות לכינויה כך בסוף תקופת התנאים.

ה. ולבסוף האם יש צורך בכל הסימנים האלו כדי להבדיל בין הצפצפה המכסיפה והערבה הכשרה? הרי מינים אלו אינם דומים זה לזה (השווה תמ' א לחמ' ג). לכן נראה לי שקשה לקבל את הצעתו.

G. Schweinfurth, Arabische Pflanzennamen aus Aegypten, Algerien und 10 Yemen, Berlin, 1912, S.198

בענין הדס שנשרו ממנו מקצת עליו

בחידושי הרשב"א סוכה לב כתב: דבהדס (כצ"ל) דעלמא שנשרו מקצת עליו לא פירש תלמודא מה דיניה, איכא מ"ד שצריך שיהא כולו עבות — ואם נשרה מכל שיעורו אפילו עלה אהר פסול וכדאמרינן לעיל עבות תלתא לא אשכחינן, אלמא בעינן כולו עבות, והכא אמרינן בלבד שתהא עבותו קיימת ואומר בדאשתיירך תלתא בקינא, דאלמא בפחות מכאן לא הוי עבותו קיימת. אבל מורי (הרא"ה) גר"ו אומר דכי אמרינן דבעינן כולו עבות, היינו שיהא כל השיעור מין עבות דקיימי תלתא בחד קינא, דאי איכא בכליה שיעורא חד קינא דלא הוי עבות פסול, והיינו דאמרינן עבות ג' לא משכחינן, כלומר ממין עבות, אבל (כצ"ל) כל שהוא ממין עבות אלא (כן הוא בר"ן) שנשרו מקצת עליו כל זמן שרובן קיים שנשאר בכל קן וקן דהיינו ב' עליו כשר ושפיר מיקרו עבות וכו' וכן עיקר עכ"ד הרשב"א, והר"ן הביאם, ומסיק: ואין ראוי להקל בכך שאין ראייתו ברורה.

ובטור סימן תרמ"ו כתב: כתבו הגאונים שצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס עבות ואם לאו פסול. וכתב הב"י מהמגיד משנה דכולי שיעורא בעינן עבות; דהא כל מה שאינו עבות הו"ל כמין אחר ונחסר השיעור. ודברי המ"מ הם בפרק ז מהלכות לולב הלכה ב' על מש"כ הראב"ד וצריך להיות כן כל השיעור או רובו [והובאו דבריו להלכה בסעיף ה']. וכתב על זה המ"מ: ואני אומר כולן בדוקא דהא כל מה שאינו עבות הו"ל כמין אחר ונחסר השיעור.

מבואר דדין זה של הגאונים שהסכים לזה המ"מ, מבואר ג"כ בהרא"ה הנ"ל, ואין לו ענין כלל עם הדס שנשרו מקצת עליו, ויתכן שס"ל להגאונים בזה כדעת הראב"ד דסגי ברוב שיעורו, או אפילו כבעל העיטור שהביא הטור דאפילו אין בו רק פעם אחת ג' בחד קינא כשר, ולדעת הטור כן דעת הרמב"ם. וכן בפירוש רבינו בחיי פר' אמור, (ויקרא כג, מ). אולם בב"ח כתב דלהגאונים שמצריכין עבות בכל שיעור אורך ההדס, ממילא כשנשרו רוב עליו של קן אחד גמי פסול וכמש"כ הרא"ה. וכן כתב בפרישה; אולם אינו מוכרח וכמש"כ.

מבואר מכל הנ"ל דלדעת היש מי שאומר ושהסכים עמו הר"ן בעינן שיהא כל שיעור אורך ההדס של שלשה עליו ואם נשר מכל שיעורו אפילו עלה אחד פסול. ובב"י (בהביאו דברי הרא"ה) כתב שזהו כפי דעת הגאונים שסוברים שצריך שיהא בכל שיעור ההדס עבות כמ"ש רבינו בסמוך. והכוונה כי היכי דס"ל להגאונים לענין מין עבות דפסלי אפילו בקן אחד כשאינו ממין עבות בכל שיעור אורך ההדס, ה"ב להרא"ה אם נשר אפילו עלה אחד מכל שיעור אורך ההדס פסול (וכהר"ן). וראיתי בלבושי שרד שהסב כוונת הב"י מש"כ בשם הגאונים לדעת היש מי שאומר שכתב הר"ן. ותימה עליו שהרי כתב הב"י כמש"כ רבינו [הטור] בסמוך, והטור לא הביא אלא לדברי הגאונים. ועע"ש מה שהעיר על הב"י.

והנה על פי כל הנ"ל תמהוין לי מאד דברי המשנה ברורה שאחר שכתב בסקי"ח דעת הפוסל אפילו בנשר עלה אחד, ציין ע"ו בשער הציון סקי"ט: הר"ן, ומוסיף: „דכל שכן לדעת הגאונים אפילו בנשר עלה אחד מכל שיעור אורך ההדס

נמי פסול". וזה מן התימה דלפי' המבואר מ'אד'ר'ב'ר'צ'ו' היא דעת הר"ן, משא"כ להגאונים לא פסיקא כלל דפסלי בנשרו, דלא מיירו כלל בזה, אלא במין עבות דהיינו שלא יהיו הקנים משני עלין לחוד משום דהוי כאינו מינו, ועכ"פ הלא מבואר דעת הב"ח והפרישה דלהגאונים דוקא בנשרו ב' עלים הוא דפסלי וכמש"כ. ונעלם זה גם מהאנציקלופדיה תלמודית כרך ח ערך הדס ציון 91. ומה שגרם לו כל זה הוא מפני שבהעתקתו בפנים פלוגתת הרא"ה והר"ן נקט לפלוגתייהו בחסר עלה אחד או שנים ברוב שיעור ההדס, ולכן מסיק, "וכי"ש לדעת הגאונים", אך אינו מדוייק דהר"ן והרא"ה מיירי להדיא לפסול כל אחד כדינו בכל שיעור אורך ההדס, אך מהנראה שלכן העמיד פלוגתתם ברוב שיעור אורך ההדס מפני שכן נקטינו להלכה כדעת הראב"ד, וא"כ למה הזכיר כלל דעת הגאונים שאינו להלכה וגם לא קאי כלל על דין זה.

ומה שיש להעיר עוד בדבריו שאחר שהביא פלוגתת הר"ן והרא"ה מסיק וכתב, "אבל אם נשרו שני עלין ברוב שיעור אורך ההדס פסול לכ"ו"ע", דמשמע שר"ל דבכל רוב משיעור ההדס נשרו ב' עלין, וזה אינו דלהרא"ה אפילו לא נשר רק מקן אחד שני עלין בכל שיעורו, או לדידן ברוב שיעורו ג"כ פסול וכמש"כ הרא"ה כל זמן שרובן קיים שניצאר בכל קו וקו ב' עליו, וכבר העירו על זה בא"ת הנ"ל בציון 99. וראה גם בחזון איש מועד סימן קמ"ו סקכ"ה וכ"ט. האמנם בביאור הלכה ד"ה לעיכובא הלשון מתוקן יותר שכתב דלהרא"ה אפילו נשרו מכל קו ארכו עלה אחד ג"כ כשר כיון דנשאר שנים בכל קו דהוי רובא.

שוב התבוננתי שדברי המשנה ברורה בזה לקוחין מלשון החיי אדם כלל ק"ג סימן ג' שכתב דיש פוסלין אפילו אם נשר עלה אחד מכל קו מרוב השיעור של ההדס, וזו היא שיטת הר"ן, (ולא כדעתו דלדידיה אפילו נשר עלה מקן אחד מכל שיעור אורך ההדס ג"כ פסול), ומכל מקום בשעת הדחק אם נשאר ברוב השיעור בכל קו ב' עלין כשר ואם נשר מרוב השיעור אפילו מקן אחד ב' עלין פסול לכ"ו"ע. ולכן מהנראה שתיבות אלו אפילו מקן אחד, נשמטו בדברי המ"ב בהעתקתו, כנ"ל"ב. ולכן להלכה דנקטינו בדיעבד כהראב"ד, או אם נשר אפילו עלה אחד מקן אחד ברוב שיעורו של ההדס דפסול, אם לא בשעת הדחק דאז דוקא אם נשרו ב' עלין בקן אחד ברוב שיעורו. בבכורי יעקב מקיל בזה דהר"ן יחידאה הוא, וכי"ש אם נשאר בקן אחד ג' עלין דבזה הרמב"ם ובעל העיטור מכשירין אפילו נפלו כל העליו. ומש"כ בשעה"צ סקכ"א דרוב פוסקים הולכין בזה להחמיר כהר"ן, הנה מלבד שלפי הנראה רוב הפוסקים הולכין בשיטת הרא"ה וכ"ד הא"ר, הנה הוא עצמו בביאור הלכה בסימן תרמ"ה בד"ה ועדיין כתב דהר"ן מספקא ליה וממילא אפשר דאין להחמיר. וראה עוד בבה"ל כאן מה שכתב להסתפק אם אמרינן תרי רובא להכשיר, ועיין בחזו"א הנ"ל סקכ"ט. וצריך להזהר בזה מאד. עוד מביא שם שהפמ"ג מסתפק אם מהני אפילו הם מפוזרים באורך ההדס, או דוקא אם הם עכ"פ במקום אחד. ובבכורי יעקב בסקי"ד מקיל בזה, והביאו גם בחזו"א הנ"ל סקי"א. ולסוף אביא מה שכתב בכפות תמרים בדרך מה א על, "כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו", הלא הדס בכלל המינין של לולב. ואפשר דרבי טרפון ס"ל דהדס קטום כשר, קמ"ל דמי שעושה מצוה מן המובחר לקחת הדס בעבותו שכרו גדול. ויותר נראה דלשון בעבותו, הכוונה שיהיה כל שיעורו ממין עבות, וגם שלא יהיה חסר מעליו, אפילו אחד, שזה קשה מאד להשיגו.

יום הדין אחרי הקציר

במדרש (ויקרא רבה, פרשה כט, ב): „כי אעשה כלה בכל הגוים” (ירמיהו ל. יא) — כל הגוים שמכלין שדותיהן אעשה כלה, ואת שאינך מכלה שדותיך — לא אעשה כלה, ההוא דאמר „לא תכלה פאת שדך — בחודש השביעי” (ויקרא כג, כב—כד).

הפירוש: כתיב „והוא ישפוט תבל בצדק, ידין לאומים במישרים” (תהלים ט, ט), ואמרו בירושלמי פרק קמא דראש השנה (הלכה ג) דאין הקב"ה דן את האדם אלא באשר הוא שם. והנה בימות הגשמים הישראלי יושב ועוסק בדברי תורה ובמצות, והגוי עוסק בתאות העולם הזה ובדברים אסורים, ובימות החמה יצא האדם לפעלו, שניהם מוטרדים בעבודת האדמה בקציר ובבציר ובאסיף, ונמצא שניהן באין לבעל הגמול בראש השנה, זה [הישראלי] בלא מצות וזה [הגוי] בלא עבירות. הלא היה ראוי לקבוע יום הדין בפסח, אז היה הישראלי מלא מצות והנכרי מלא עבירות, וזה פלא לכאורה.

והענין דמצאנו אצל בנימין הצדיק (בבא בתרא יא, א) ששקלו זכויותיו ומצאו זכות שהחיה לאשה ובניה [בזמן בצורת], ושמעתי כי היה מלא מצות ומעשים טובים, שלכן נקרא צדיק. ולחיות מה שאינו מגיע לו ולהוסיף על ימיו, צריך להיות מדה כנגד מדה שהחיה לאשה ולשבע בניה — כן יוסיפו לו חיים.

והנה בשלשה פרקים נדונין על התבואה והפירות (ראש השנה טז, א), שזהו פרנסה של אדם ועשרו, אמנם על החיים נדונין בראש השנה (שם). והנה צריך להיות מדה במדה; לכן הישראלי שורע חרש, ועדר וניכש וקצר וגושא משך הזרע, בא לקצור — „לא תכלה פאת שדך”, שכח — „לא תשוב לקחתו”, נפל מאחורי הקוצר — „לא תלקט”, ואין זה מתנה כתרומות ומעשרות הניתנין בטובת הבאה, שיודע למי גותן, רק „עזיבה” כתיבא בהו, ומי שבא ליטול נוטל, בין שהוא ראוי והגון בעיניו או לא. ואם כן לאחר כל יגיעתו ועמלו הוא נתן חיים למי שלא רצה ולא ידע אם הוא ראוי או לא, ולו ישקולו אם הוא ראוי להיות בחיים, הלא אין זה מדה במדה — לכן בין ראוי בין לא, יוסיפו לו חיים. לא כן הנכרי, אשר הוא מלא וגרוש באסמיו ויקביו יפרוצו; אם יבוא עני וישאל מעט, הלא יכלימהו וישיבהו ריקם, איך יקצבו לו חיים? וזה שאמר „והוא ישפוט תבל בצדק” — בזכות הצדק, לכן „דין עמים במישרים” ולישראל יוסיף חיים.

לכן אמר: „לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם” — בין ראוי או לא, ולכן „בחדש השביעי זכרון תרועה”, רצונו לומר שלכן נקבע ראש השנה ויום הדין בחודש השביעי כמו שביארתי.

(משך חכמה, ויקרא כג, כב)

על דרכו של „המעין“

קורא ותיק של „המעין“ כתב למערכת הרבעון את דעתו על „המעין“. דבריו ראויים לפרסום ולדיון. ואלה דבריו:

„...המעין“ אינו ממלא אחרי התקוות והצפיות שאני ובודאי גם אחרים תלו בו. כתב עת שנושא את שמו של הוגה הדיעות הגדול יצחק ברויער זצ"ל אינו יכול להסתפק בכך שמביא מאמרים — יהיו הם חשובים כשהם לעצמם — של פלפולי דאורייתא, של דיונים על הלכות לעת בא המשיח (במהרה בימינו!), בקורת על ספרים (דוקא זה מדור יפה ומענין, על פי רוב) וכל זאת בלי לנקוט עמדה לגבי בעיות של דת יהודית שהומן גרמן או בעיות הקהילה היהודית בארץ ובחו"ל, עניני מדינת ישראל הקשורים בדעת תורה וכו'. אינני יכול להאמין שלו האישיות שהזכרתי לעיל היתה חיה בימינו, לא היינו זוכים מפרי עטו או בהשפעתו למאמרים חשובים בנושאים אלה, כתובים באומץ לב לפי „לא תגורו מפני איש“, שהיו מורין דרך לדור נבוך של זמננו. בשנים הראשונות של הופעת „המעין“ היתה שאיפה לדון בבעיות הזמן, והיה מדור מיוחד של מאמרים קצרים או הערות קולעות שדנו בהופעות בחיים הציבוריים, אך הדבר נפסק, וחוששני שדוקא משום פחד לקיים את „לא תגורו“...

אין מחסור בארץ בכתבי עת, שם יכולים לומדי תורה לפרסם מאמרים של שקלא וטרייא, אך חסרים בהחלט בטאונים אשר בהם תבוא לידי בטוי דעת התורה על בעיות הזמן, הלכות האדם והמדינה בעידן הטכנולוגי והמדעי, וזאת ברמה אינטלקטואלית ההולמת את ציבור הקוראים אשר להם הם נדונים, ובמקרה שלפנינו את הרמה שיש לדרוש, כאמור מכתב-עת המופיע במוסד יצחק ברויער“.

עד כאן דברי הבקורת המשקפים היטב אכזבה מסוימת מ„המעין“. לפי הבקורת הנ"ל הולך „המעין“ ב„דרך כל הארץ“ ומפרסם דברי תורה ופלפולי דאורייתא, אך בלי לדון בבעיות הבערות של קיום התורה בזמננו, עניני מדינת ישראל הקשורים בדעת התורה וכו'.

חלק מהבקורת אפשר אמנם לדחות בטענה שהבקורת מופרזת למדי. בשנים האחרונות הופיעו ב„המעין“ מאמרים רבים בנושאים רפואיים וטכניים הקשורים בקיום התורה במדינת ישראל, בעיות של חקלאות וגדול בהמות ועופות בשמירת שבת וכשרות, בעיות חנוכיות והשקפתיות בטהרת המשפחה, בעיות אמונה ותורת האבולוציה, הגדרת „תורה עם דרך ארץ“ ובעיותיה, ואחרון אחרון חביב מאמרים על נושאים תנ"כיים, פשט ודרש בלימוד התורה ודיונים הקשורים בהר הקדש והמקדש. מאמרים בנושאים אלה אין להגדיר כפלפולי דאורייתא, אך מאידך יש להדגיש שדוקא בטאון הנושא את שמו של ר' יצחק ברויער אין לו להנזר מפרסום מאמרים הקרויים „פלפולי דאורייתא“. דומני שזה דוקא היחוד המיוחד של „המעין“

וחוג קוראי המאפשר פרוסום מאמרים תורתיים, "פלפוליים" על יד מאמרים הדנים בנושאים הנ"כיים או בעיות טכנולוגיות המתעוררות בצבור שומרי תורה ומצוות במדינת ישראל. ואל יהיו האזינוש הנמשאם הסגניים קלים בעינינו. דוקא כאן מגלים כותבי המאמרים הי"ו אומץ לב ומקיימים, "לא תגורו מפני איש" כאשר מטרת המאמר להציע תקון לקלקולים שנעשו מתוך חפזון או שמרנות מופרזת, ודי לחכימא ברמיזא, אף שיש להודות שלא לכל אחד שנקרא בזמננו חכימא, די ליה ברמיזא. ומכאן לבקורת על אי-נקיטת עמדה לגבי בעיות של דת יהודית שהומן גרמן, בעיות הקהלה והערות על תופעות בחיים הצבוריים וכו'.

בודאי שיש כאן מקום לשיפור ב"המעין". רבות הבעיות של הצבור והיחיד ואין לומר ש"המעין" ממלא כאן לגמרי את תפקידו כבטאון היוצא לפני המחנה בדיונים וברורים. כאן מוצדקת הבקורת. אך מאידך אין להתעלם מהגורמים שהביאו לידי כך שבחוגינו ממעטים לדון בבעיותיהן של הקהלות, מנהיגיהן ורבניהן. בארץ ישראל לא קיימות כלל קהלות כדוגמת קהלות ישראל באירופה בעבר ואין זה סוד שחסרון זה מתנקס בנו באופן חמור. מחדלים רבים הביאו למצב הזה, אך גם חלק מהרבנים במסגרת הרבנות הראשית ומחוץ לה, שיש להם מושג שלהם על תפקידם, אשמים בהעדר חיי קהלה תורתיים. אכזבת הצבור ובקורת חמורה (גם ב"המעין") לא הועילו עד כה להביא לשנוי המצב, וחוששני שאם "המעין" ימשיך ויצטרף למבקרים ולצועקים התמידיים — לא יביא הדבר הזה תועלת מעשית.

ויורשה לי כאן להזכיר את ר' יצחק ברוער ז"ל אשר הוזכר למעלה פעמיים כדוגמא של הוגה דעות דגול של היהדות הנאמנה. במאמריו היפים והסוערים על חיי קהלה תורתיים בארץ ישראל, הרבה ר' יצחק ברוער לכתוב על ועד העיר האשכנזי, הקהלה התורתית של חרדי ירושלים שיש לראותה כקהלה תורתית גדולה ופוריה, המאחדת את כל החרדים לדבר ה'. ונשאלת השאלה: האם ראה ר' יצחק ברוער ז"ל את דברים בצורה כזו גם בסוף ימיו, בשבתו בירושלים ת"ו? האם לא גם הוא ראה באכזבה גדולה את המצב כמו שהוא, ראה, נאנחת... ופרש.

ברור הדבר שרבים בחוגינו רואים בצער רב את המצב העגום של חוסר חיי קהלה, המצב העגום של הרבנות והכשרת הרבנים (בקורת זו על הכשרת הרבנים אינה זהה עם הדרישה להקמת בית מדרש לרבנים), היחס בין עולם הישיבות לעולם בעלי הבית ועוד ועוד פגמים ידועים ביהדות הנאמנה. אך ייאמר לזכות קוראי "המעין" שאין פניהם למאמרים בקורתיים שאין בהם תרופה לתקון המצב. אמנם רצוי להזכיר לפעמים שיש כאן מצב בלתי גסבל — ובכיוון זה יש לקבל את הבקורת הנ"ל — אבל טרם שמענו על הצעת תקון ראויה לשמה שיש ללחום עבורה. ואותו דבר כלפי העדר תגובה על הפגמים בחיים הצבוריים הדתיים בישראל. ישנם מוסדות ומפלגות דתיים, שבהם שולטים בעלי מרפקים ולעת הצורך הם מצליחים להשיג גבוי רבני הדרוש להם כדי להתגבר על מתנגדיהם מבפנים ומבחוץ. האם "המעין" מחויב להשפיל את עצמו ולדון בפרשיות אלו? האם נתקור אינו חתימות היו נכונות, מוויפות או "מושלתות"? האם נתקור מעל דפי "המעין" אם פלוני מתאים וראוי להיות ח"כ או שר? דומגי שבנושאים אלה יש ליהדות ה"תורתית" טבחים רבים המבשלים דייסות שונות ומשונות, ואילו השתיקה המכוונת של "המעין" מהווה מחאה שקטה ומכובדת נגד כל אלה המשפילים כבוד התורה ומחללים שם שמים ברבים, והוא רחום יכפר עון ראשי העדה.

אגב, ב„המעין“ גליון ניסן תש”ל במדור „תגובות“ הופיע מאמר רציני על הפגיעות הגסות בדיני הגיור ע”י שופטי בית המשפט העליון. מאמר זה נכתב לפני הפתרון ה„קואליציוני“ בגיורה של הגב’ זיידמן, ומסופקני אם יש טעם וערך לדון ב„המעין“ בפתרון הזה.

ועוד הערה על חוסר מאמרים אידיאולוגיים הדנים בבעיות הזמן. אין לבוא כאן בטענות נגד „המעין“. הוגי דעות אינם מופיעים לפי הזמנה, וידוע הדבר שדורנו לא זכה להוגי דעות. על דורנו עברו אירועים הסטוריים מרחיקי לכת, אבל בעלי חזון לא קמו. בעובדה זו יש להתחשב היטב כאשר משמיעים בקורת על העדר מאמרים רעיוניים. מאידך בודאי רצוי לחקור הגורמים — במדה שיש כאן גורמים מוחשיים — שהביאו לידי דלדול מקורות האידיאולוגיה ביהדות הנאמנה בדור האחרון.

ולבסוף עוד הערה: קיימים בטאונים דתיים בישראל אשר מתפארים ומהללים את עצמם. זה טוען שרק הוא מהווה הקשר בין יהדות ארץ ישראל ליהדות חוץ-לארץ, או שרק הוא מביא לגילויים של הרהורי תשובה בין אחים תועים, שרק בטאון פלוני יש לו אופי כלל-ישראלי, או שרק בטאון של חוג זה מוציא בטאון חרדי מובהק. אין כאן רק התפארות עצמית אלא גם אמצעי זול להשגת תמיכות כספיות נכבדות. „המעין“ אינו הולך בדרך זו. אין אנו טוענים שדוקא „המעין“ הוא הקשר החשוב ביותר בין נאמני עם ישראל, ואין אנו הבטאון הטוען שהיהדות הנאמנה טהורה כוהר הקיע. ברצוננו להיות פה לחוג מסוים ביהדות הנאמנה. בודאי יש מקום לשיפורים בהופעת הרבעון והמערכת תקבל ברצון כל עזרה לשיפור התוכן, הרחבת מספר הנושאים ודיונים פוריים בבעיותיה של היהדות הנאמנה בזמננו. והלאי שהבקורת הגלויה והחיובית של הקורא הותיק תסייע לכך.

י. ע.

מצדה או יבנה וחכמיה?

מבוכה גדולה שוררת בין תושבי ישראל. המצב הבטחוני והמדיני קודר למדי וראשי השלטון נכונים לזיתורים גדולים. האם הסכנה הרוסית כה גדולה עד שיש צורך לתפנית כה חדה במדיניות הישראלית? או אולי יש כאן הגומה בהערכת הסכנה הרוסית והלחץ האמריקאי? על שאלות אלו קשה למצוא תשובה מוסכמת. אך גם בהעדרה של הסתכלות נכונה ואובייקטיבית חובה עלינו לשאול את עצמנו מה עדיף על מה, — האם מצווים אנו ללחום ולמות למען ארץ ישראל השלמה ולמען האידיאל של „אף שעל אדמה“, או אולי עיקר תפקידנו לדאוג לפינה שקטה בתוך חלק מגבולות ארץ ישראל המובטחת, כדי שבני ישראל, עיפי הגלות, ימצאו מקום בטוח למחיה? אמנם יש לטעון שרק ארץ ישראל השלמה תתן לנו היום האפשרות לחיים בטוחים ואילו כל נסיגה רק תעלה את התאבון אצל אויבי נפשנו, אבל טענה זו אינה פוטרת אותנו לדון לגופה של השאלה הנ”ל. האם קיום המצוה של ארץ ישראל השלמה כה גדול שיש לשלם עבורה בדם? האם יש להעדיף מלחמה עבור כבוש כל הארץ על חיי שלום בחלק קטן בארץ ישראל?

אנו בורחים משאלה עקרונית זו תוך הטענה שאין אפשרות מעשית כיום לשמור על בטחוננו בתחומים קטנים. זאת היא אמנם טענה מעשית חמורה ומוצדקת למדי, אך טענה זו אין לה ולא כלום עם השאלה העקרונית הנ"ל.

אין זו שאלה נעימה, אך אין מנוס ממנה וגם אין להתחמק מתשובה. גם אצל חכמינו ז"ל התעוררה שאלה זו והם הכריעו באופן ברור שיש להעדיף את השאיפה ל"תן לי יבנה וחכמיה" על האידיאל של "מצדה", יש להעדיף הסתפקות באפשרות לחיי תורה בחלק של ארץ ישראל על לחימה טוטלית הדורשת קרבנות רבים. כמובן שהמצב השתנה, אך גם היום יש להעדיף את האפשרות של חיים במדינה עצמאית תוך הגבלות בגודלה על מלהמה ומות מתוך גבורה.

חכמינו ז"ל קבעו את הקו של "תן לי יבנה וחכמיה", אך אין להתעלם משיקול אחר שאמנם אינו יכול להכריע בשאלה העקרונית הנ"ל. הנוער הישראלי מרוחק ברובו הגדול מחיי תורה ומצוות ועל ידי כך חשוף למדי להתפרעות שמאלנית וחיי ה"היפיס" למיניהם כמו שנהוג היום בנוער בארצות רבות. זה נגע ממאיר המתפשט כמו מגיפה בין עשרות מליונים צעירים. למרות הגילויים המדאיגים של תופעות אלו אצל הנוער הישראלי, יש להודות שברוך השם הנגע טרם התפשט כאן בארץ ישראל. גורם חשוב לכך הוא בודאי המצב הבטחוני בארץ ישראל המרתק את הנוער לכל המתרחש בזירה הצבאית הישראלית. ריתוק זה מחסן את הנוער לא מעט מפני התופעות החמורות של חיי הפקר טוטליים כבארצות המערב. גם העובדה שהנוער בישראל מרגיש שכל העולם מסתכל בעינים עוינות על מדינת ישראל והשיגיה הצבאיים, מחשלת את הנוער ומוסיפה לו הערכה עצמית ולאומית. ולכן יש לשאול בחדרה: איך תהיה דמותו של הנוער הישראלי כאשר יושג שלום עם שכנינו וכאשר ירד המתח הבטחוני? אולי יש להעדיף את המצב הנוכחי של "בדמיון חיי" על חיי שלום כאשר רק מעטים ילכו בדרך של "יבנה וחכמיה", ואילו רבים יתפנו לחיי הפקר ושמאלניות מהפכנית אשר בעקבותיהם תבוא התאבדות רוחנית. אך כאמור, זה רק שיקול שולי בשאלה העקרונית.

למרות הרהור קודר אחד על סכנת השלום, איננו יכולים לשחרר את עצמנו מלהחזיר בציבור את התביעה העקרונית ל"תן לי יבנה וחכמיה". רבים בנוער הדתי נתפסו לרעיון המקודש של "אף שעל אדמה", אך אין זה משחרר הורים, מורים ומדריכים להעמיד את הדרישה העתיקה של רבי יוחנן בן זכאי, אף שיש להודות שכיום מתעוררות ספקות מעשיות כלפי דרישה זו.

י. ע.

זהירות כלפי מנהג עתיק

קהלות ישראל שבאשכנז הקפידו תמיד על מנהגייהן המקובלים. לפעמים היתה קצת מן ההפרזה בהקפדה על קוצו של יוד של כל מנהג, אך מאידך שמרה ההקפדה הזאת על מנהגים מקובלים מדור דור. מובן הדבר שלשרידי קהלות אשכנז שהגיעו לארץ ישראל בזמן השואה לא היתה אפשרות להמשיך בארץ ישראל בכל המנהגים שהיו רגילים בהם. עולי-

קהלות פרנקפורט, ברלין והמבורג קבלו ברצון את מנהגי קהלות הפרושים, תלמידי הגר"א שמצאו בבתי כנסיות אלה שכתובים בארץ ישראל. מאידך לא מובן שעולי קהלות אשכנז נהו מנהגים חשובים והחליפו אותם במנהגים מחודשים שיש לפקפק בהם, במיוחד כאשר יש להטיל ספק בכך אם מנהגים אלו היו מקובלים בקהלות תלמידי הגר"א שבארץ ישראל.

כדוגמא לכך יש לציין את המנהג לאכול לפני תקיעת שופר בראש השנה. בדורות האחרונים הנהיגו בישיבות ליטא לעשות הפסקה אחרי קריאת התורה בראש השנה, לעשות קידוש ולאכול עוגה וכדומה, כדי לאזור כח לפני תפילת מוסף הארוכה. על נוהג זה קמו מערערים וטענו שאסור לטעום לפני תקיעת שופר, כמו שזה אסור לפני נטילת לולב, קריאת מגלה וכו'. מאידך הצביעו על כך שדוקא בתקיעת שופר לא מוזכר בשולחן ערוך איסור של טעימה, בניגוד ללולב ומגלה. כמובן שלא לנו לדון בשאלה אם מותר ע"פ הדין לטעום או לאכול לפני תקיעת שופר, אך עובדה היא שבכל קהלות פולין, אונגריה וגרמניה לא נהגו לאכול לפני התקיעות. כך מוזכר גם במשנה ברורה סי' תרצב סעיף ד, סי"ק טו. וידוע הדבר שבית דינו של רבי עקיבא איגר בפוזנ הנהיג בזמן מגיפת החולירע לעשות הפסקה אחרי תקיעות המיושב כדי לעשות קידוש ולאכול, אבל לא לפני התקיעות (המעין, תשרי תשכ"ו). כמו כן אומרים בשם החזון איש זצ"ל שאם מקדשים וטועמים בראש השנה לפני מוסף, אין לישא כפים במוסף, שהרי במקום דשכיחא שכרות אין גושאין כפים (מועדים וזמנים, חלק א' סי' ד').

בדאי אין לערער על אותן הישיבות הקדושות בארץ ליטא שהנהיגו בשעתם לטעום לפני התקיעות. המצב התזונתי בישיבות ליטא היה בעבר בהכי רע ותלמידים רבים למדו משך כל השנה מתוך תת-תזונה מתמידה, ולכן היתה כאן מצוה להסתמך על דברי ה"מטה אפרים" סי' תקפ"ח שמתיר טעימה לחלשים. הפליאה היא על כמה בתי כנסיות ובתי מדרשות של עולי קהלות אשכנז ששינו דוקא בשנים האחרונות את הנוהג שנהגו גם בארץ ישראל זה שנים רבות ומוצאים עכשיו לנכון להראות כליטאים לכל דבר ולכן מקדשים וטועמים לפני התקיעות. אין בנוהג זה רק מן הקולה, אלא גם מן החומרה כלפי אותם מתפללים שאינם נוהגים לקדש לפני התקיעות וע"י ההפסקה מוכרחים לחכות עוד יותר עד סוף תפלת מוסף.

ומענין הדבר, שדוקא בנידון יש יסוד לא להפסיק בין שחרית למוסף. במשנה דראש השנה, פרק ד, משנה ז (דף לב, ב) מבואר שתוקעים רק במוסף, ולפי רבי יוחנן נוהגים כך משום גזרת המלכות, שלא אפשרה לתקוע בשחרית, ומסבירים בתוספות בשם הירושלמי, "שדמו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגום ולכך תקנו תקיעות וברכות במוסף דכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה וחזורין ומתפללין ותוקעין אמרי בנימוסייהו אינון עסקינו, כלומר בחוקיהם ובתורתם". מבואר כאן שהעובדה שלא עשו הפסקה בין שחרית ומוסף אפשרה לחכמי ישראל להפריך את טענת האויב כאילו מתאספים דוקא לקראת התקיעות. אם נוסיף עוד את הדיונים הרבים בתשובות הגאונים ובספרי הראשונים אם מותר לצום בראש השנה מתוך אימת הדין ומצות התשובה, אז יש להניח שבדאי לא חשבו לקדש ולטעום אפילו עוד לפני התקיעות ותפלת מוסף.

י. ע.

בעול הסנהדרין והסמיכה וחידושם

אתר דעת - מכללת הרצון

מתי בוטלה הסנהדרין הגדולה? חז"ל אומרים במסכת ע"ז ח: ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות [מקום בהר הבית וחנות שמר — רש"י], למאי הלכתא? שלא דנו דיני נפשות. מ"ט כיון דחזי דנפיש להו רוצחין ולא יכלו למידן, אמרו מוטב גגלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייבו, דכתיב ועשית עפ"י הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא, מלמד שהמקום גורם.

בתקופה זו, ארבעים שנה לפני חורבן בית שני, החל שלטונם של נציבי רומי לאחר שארכילאוס בנו של הורדוס, הורד מכסא ממלכתו בעקבות תלונות היהודים עליו, בפני קיסר רומי. עובדה זו שהביאה בעטיה התנגשויות עם חיל רומי ואף ריב פנימי בין אחים, הגדילה את מספר ההורגים והנהרגים. מציאות זו גם סיבכה את איבחון הדברים. לעתים קרובות קשה היה לקבוע אם פלוני הרג לשם מטרה מסוימת או שהוא רוצח צמא דם. היו שהערו נפשם למות למען עמם וארצם ונחשבו לרוצחים בעיני השלטון הרומי. מאידך היו אוהבי חמס ושוד שניצלו את מצב החרום ופגעו בזולת באמתלא של קנאת מולדת. התפתחות זו אף הגבירה את הזלזול בחיי אדם ועוון שפיכת דמים הוקל בעיני רבים, עד שעונש מות לא שימש כארתעה. ריבויים של הרוצחים והקושי באיתורם ופענוחם של מקרי ההרג והרצח, הביאו את הסנהדרין הגדולה לידי החלטה לא לדון דיני נפשות¹ ואף שיש מ"ע לדון את חייבי מיתות (וז"ל רמב"ם בסה"מ מ"ע רכ"ה: שציונו להרוג את העוברים על קצת המצוות וכו'), הרי יכולים חכמים לנקוט בשב ואל תעשה אם יש טעם לדבר². וכך יצרו מציאות לפיה לא ייתכן דיון בדיני נפשות, מבחינה הלכתית, שהרי דיני נפשות תלויים בשני תנאים וכדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין פי"ד הל' י"א—י"ג: „אין דנין דיני נפשות אלא בפני הבית והוא שיהיה בית דין הגדול שם בלשכה שבמקדש שנאמר בזקן ממרא לבלת שמרע אל הכהן וגו'. ומפי השמועה למדר שבזמן שיש כהן המקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות והוא שיהי' בית דין הגדול במקומו”.

ומכיון שגלו סנהדרין גדולה מלשכת הגזית, לא יכלו בי"ד של כ"ג, די בכל אתר ואתר, לדון בדיני נפשות. וכ"ש לאחר החורבן כשחרב הבית, למרות שעדיין היו דיינים סמוכים³.

- 1 ואלה דברי הר"ח שם: „וכיון דחזו דזילא להו שפיכות דמים ונפיש להו רוצחין אמרי ניקום ניגלי וכו” וכן „משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה” (סוטה מז).
- 2 ולפי תוס' יבמות פ"ח בד"ה מתוך, יכולים לעקור גם בקום ועשה, ביש קצת טעם וסמך.
- 3 יש מן ההסטוריונים האומרים ש-40 שנה קודם החורבן נטל השלטון הרומאי מן הסנהדרין הגדולה את יפוי כוחם לדון דיני נפשות. על אלה נמנה גם זאב יעבץ (ח"ה עמ' 82), המוסיף שבעת ובעונה אחת ביטלו חכמים מעצמם את הדיון בדיני נפשות כנ"ל. והוא מבסס את דעתו זו על לשון הירושלמי בסנהדרין פ"א ה"א: „תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות ובימי שמעון בן שטח ניטלו

ותוספות בע"ז שם כתבו, "דמכל מקום כשהיו רואין צורך שעה היו חוזרים אל הלשכה ודינין שם"⁴. אתר דעת - מכללת הרצוג

לדעת הרמב"ן בטלה כליל הסנהדרין הגדולה עם גלותה מלשכת הגזית. בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם (מצוה קנ"ג) דחה את שיטת הרמב"ם שם ובהל' קדוש החודש (פ"ה הל' א—ב) שקדוש החודש ועבור השנה הם רק בסמכות סנהדרין גדולה בא"י או בית דין הסמוכים בא"י שקבלו רשות מן הסנהדרין הגדולה, באמרו שדי לכך בדיינים סמוכים⁵. וז"ל, "הנהגה דבר ברור הוא וידוע הוא שב"ד הגדול

דיני ממונות". מן הלשון, "ניטלו דיני נפשות" הוא מוכיח שהסמכות לכך ניטלה והופקעה מן הסנהדרין ע"י השלטון הרומאי קודם למ' שנה, דהיינו בשנת המ"א שלפני החורבן, ואילו בשנת המ' רצו חכמים, מצד עצמם, לא לידון בדיני נפשות וגלו סנהדרין מלשכת הגזית. הנחה זו קלושה מאד; א. לפי הנחתו שבשנת המ"א כבר מיטלה מהם הסמכות, מדוע דרוש היה להם לנטוש את לשכת הגזית בשנה לאחריה בשנת המ'. ואם כדי לבסס את המציאות גם מבחינה הלכתית היה עליהם לעשות זאת באותה שנה. ב. מלשון הירושלמי, "ניטלו" אין כל ראיה, ויעיד עליו ריעו: "ובימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות", שם בודאי אין הכוונה שבתקופה זו (המוקדמת יותר) ניטלה הסמכות מדיני ישראל ע"י המלכות, לדון דיני ממונות. הכוונה בודאי כדברי מפרשי הירושלמי: "לענין יחיד מומחה שאינו יכול לכוף, דמחמת קלקול הדור בימיו תיקן זה" (ב, מראה הפנים" שם). ג. אם ניטלה מהם הסמכות, כיצד חזרו לעתים ודנו. ד. אין כל סיבה שהבבלי יימנע מציון העובדה שהיתה גזירה כזו.

וא"כ כשם שניטלו דיני ממונות מוסב על פעולה שחכמי ישראל עצמם עשו, ה"ה בהקשר ל, "ניטלו דיני נפשות".

אמנם גם קרבן העדה בירושלמי מפרש כך באחד מפירושו, וז"ל שם: "ניטלו דיני נפשות; מסנהדרין, גזרה מלכות שלא ידונו עוד דיני נפשות. א"נ הן עצמן ביטלו". אך מכיון שהוא עצמו מביא פירוש שני, לא נראה פירושו הראשון מהטעמים הנ"ל.⁴ לא כן סובר ש. ב. הוויג בספרו, "סנהדרין גדולה", הוצאת מוסד הרב קוק. מכיון שהוא טוען שיש הוכחות שדנו דיני נפשות גם בתוך מ' שנה לפני החורבן, הוא נוקט בדרך, "הפשוטה" ואומר שכנראה היתה כאן טעות סופר; היה כתוב ארבע' שני' ואח"כ פענחו זאת וכתבו ארבעים שנה. אבל הכוונה בעצם שארבע שנים לפני החורבן פסקו דיני נפשות. מלבד שלפ"ד התוס' ייתכנו מקרים מסויימים שדנו בהם דיני נפשות, אין הוכחותיו כלל הוכחות. על המעשה, "ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים" אומרת הגמ' בסנהדרין מא. שאין זה סותר לאימרה, "מ' שנה קודם החורבן בטלו דיני נפשות", כי זה היה לפני כן, בהיותו תלמיד לפני רבו. ומעשה שספר ר' אלעזר ב"ר צדוק על דין מיתה שהיה עד לו (סנהדרין נב:), מגין שזה היה בתוך מ' שנה לפני החורבן, שהרי מ' שנה צם אביו שלא תחרב ירושלים, ומגין שזה לא היה לפני כן. ומה שמביא ששאלו הלכות בלשכת הגזית או נהגו הלכות אחרות הקשורות בחברי סנהדרין גדולה, בודאי שאינו מוכיח מאומה. כי רק מובא שכל סנהדרין הגדולה לא ישבה בלשכת הגזית ולכן לא דנו דיני נפשות, כי רק זה תלוי במושבה שם.

גם הרשב"א ס"ל דא"צ סנהדרין גדולה. וז"ל בתשובות הרשב"א ח"ו סי' ק"צ: "עוד כתבת ר"ל במ"ש (סנהדרין י"ח): שאין מושיבין מלך וכ"ג בעבור השנה, במלך מיהא

בטל מא"י ואפי' קודם החורבן ר"ל שלא היה בהם דין ב"ד גדול כמ"ש 40 שנה עד שלא חרב הבית וכו'... משגלתה סנהדרין גדולה בטלו דיני נפשות מכל ישראל... כ"ש לאחר החורבן. ומאותה שעה בטלו כל הדינים האחרים בב"ד הגדול וא"כ לא היו יכולים לקדש ע"פ הראיה מזמן הארבעים שנה קודם החורבן וידוע הוא בכמה מקומות בגמרא שהיו עושים כן עד זמן קרוב לחתימת התלמוד". (גם הרמב"ם כתב כן גם בפירושו בהל' הנ"ל וז"ל: „אבל בזמן שאין שם סנהדרין בא"י אין קובעים חדשים ואין מעברים שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבים בו היום. ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה? מסוף חכמי הגמרא בעת שחרבה א"י ולא נשאר שם בית דין קבוע, אבל בימי חכמי משנה וכן בימי חכמי הגמרא עד ימי אביי ורבא על קביעת א"י היו סומכין“).

הרי שלדעת הרמב"ן כשבטלו דיני נפשות בטלה סנהדרין גדולה. ומכיון שהמשיכו בקידוש עפ"י הראיה גם לאחר החורבן, הרי שאין צורך לזה בדיני סנהדרין גדולה. לפי הרמב"ם צריך לומר שהסנהדרין הגדולה בטלה בתקופת הנשיא הלל השני (המקבילה לתקופת אביי ורבא), עת פוור הסנהדרין — ע"י השלטון הרומי — כמו שכתב שם וכן בהל' סנהדרין פ"ד ה"ב, שהיא גלתה עד שהגיע לטבריה, ומשם לא עמד בית דין גדול עד עתה". ובאותו זמן תוקן חשבון הלוח וקודשו החדשים ועברו השנים מראש, ע"י הלל השני והסנהדרין הגדולה (ובזאת סיימה את פעילותה). וכך כתב הרמב"ם בספר המצוות שם: „ולכן בטלה הראיה אצלנו בהעדר בית דין הגדול“ (וראה לעיל לשונו בהל' קדה"ח).

בהקשר לטענתו של הרמב"ן, אומרים מפרשי הרמב"ם ששינוי מקומה של הסנהדרין מלשכת הגזית השפיע רק על הדיונים בדיני נפשות, בעוד שלגבי שאר תפקידיה (כולל קידוש החודש וכו') היא המשיכה אף לאחר החורבן. וכך אומרת הגמ' בר"ה לא. „עשר גלויות גלתה סנהדרין וכו' מיבנה לאושא וכו' ומצפורי לטבריה“. הרי שהיתה גם לאחר החורבן⁶. לפי הרמב"ן צ"ל שהכוונה היא לבית הוועד, דהיינו ראשי החכמים שהיו בכל דור, שסמכותו וחשיבותו היתה דומה יחסית לסנהדרין.

מה הוצרכה והרי אין מושיבין אותו בסנהדרין וכבר ידענו שאין מעברין את השנה אלא במוזמנין לה. ולפ"ד קושיא אין כאן דמוזמנין לה שאמרו לאו מוזמנין להיות סנהדרין קאמר אלא מוזמנין לעיבור שיומינם הנשיא לכך קאמר כמעשה דר"ג דאמר השכימו לי שבעה בעליה (סנהדרין יא.).

6 וכך נראה מלשון רש"י סנהדרין מ"א. שם מקשה הגמ' על מעשה „ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים“ — „ריב"ז מי הוה בסנהדרין“ והתניא כל שנותיו של ריב"ז 120 ורק ב-40 האחרונות לימד. ומכיון שחי גם לאחר החורבן, הרי שהמ' שנה בהן לימד החלו בתוך מ' לפני החורבן, „ותניא מ' שנה קודם חורבן גלתה סנהדרין“. ומפרש רש"י שם על המלים: „ריב"ז מי הוה בסנהדרין“ וז"ל: „בשעה שהם דנים דיני נפשות“. כלומר, גם בתוך המ' שנה לחורבן היתה סנהדרין אלא לא ייתכן שהוא היה חבר בה כשעוד דנו בה דיני נפשות, כיון שזה היה לפני כן.

אגב, מכאן סתירה לרוצים לומר ש-40 שנה כאן הוא מספר עגול, המהווה סמל לתקופה מסוימת. כי אם אין הכוונה למ' שנה ממש, אין מקום לקושיית הגמ' — עיי"ש.

לכאורה יש להקשות על התמכרות מן המשנה בסוטה (מח.) משבטלה סנהדרין... בטל השיר מבית המשתאות שנאמר בשיר לא ישתו יין וגו'". הרי שבתקופת המשנה (שהיתה לפני זמנו של הלל השני) כבר לא היו סנהדרין? אלא שגם הרמב"ם עצמו מביא זאת להלכה (הל' תענית פ"ה הלי"ד) ולא כתב, "משבטלה סנהדרין" אלא לאהר שכתב שם בהל' י"ב, "משחרב ביהמ"ק תקנו חכמים שהיו באותו הדור שאין בונים לעולם בנין מסוייד" וכו' ובהלכה י"ג: ,,וכן התקינו שהעורך שולחן לעשות סעודה לאורחים מחסר ממנו מעט" וכו', המשיך בהלכה י"ד: ,,וכן גזרו שלא לגנו בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשומען מפני החורבן. ואפילו שירה בפה על היין אסורה שנאמר בשיר לא ישתו יין". הרי שהוא מסביר שכונת המשנה לאתר החורבן אבל לא כתב, "משבטלה סנהדרין", כי לדעתו עדיין לא בטלה בתקופה זו, אלא שהכוונה לזמן בו בטל עיקר תפקידי הסנהדרין שהם כרוכים בדיני נפשות וזה היה בתקופת החורבן. ושם בסוטה מקשה הגמרא, "ומאי דמשבטלה סנהדרין כתיב [הפסוק: בשיר לא ישתו יין וגו'] אמר רב הונא בריה דרב יהושע דאמר קרא זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם" (איכה ה.) הרי שהכוונה לתקופה שהזקנים השופטים שבתו משער, דהיינו משער בית הדין הקבוע, שהוא לגבי הסנהדרין הגדולה, שמקומה בלשכת הגזית ליד המזבח, וזה היה בעת החורבן.

ועי"ל עפ"י התוס' בב"מ כ"ט: על מה שמוזכר שם בגמ' שהיתה עדיין זוכית לבנה באותה תקופה, וז"ל: וא"ת והא אמרינן פרק עגלה ערופה (סוטה מח.) דמשחרב ביה"מ בטלה זוכית לבנה וי"ל דלא בטלה לגמרי קאמר אלא דלא שכיחא, עכ"ל. הרי שבדבר שלא שכיח נוקטת שם המשנה לשון שמשמעו שהנו בטל. א"כ ה"ה לגבי סנהדרין שאף שלא בטלה, הרי כינוסה לתפקידיה המיוחדים לא היה שכיח כי רק קדוש החודש ועבור השנה נשארו לאתר החורבן מתפקידיה המיוחדים ועל כן נקטה המשנה לשון ,,בטלה הסנהדרין".

ב.

הלוח אשר בידינו, בו אנו משתמשים, נקבע על ידי הנשיא הלל השני. תקופת כהונתו כנשיא היתה בשנים ג"א תתקפ"פ—ד"א ל' (320—370 לספירה). לפי המקובל קבע הלל את הלוח בערך בשנת ד"א י"ט (359 לספירה). עד תקופה זו, שהיא מקבילה לתקופת אב"י ורבא, היו מקדשים עפ"י הראיה.

היו הגורמים חשובים אשר הניעו את הלל להתקין את הלוח ועל ידי כך למנוע את קדוש החדשים ועבור השנים בידי בית דין על פי הראיה, שזו מצות עשה מן התורה וכלשון הרמב"ם בספר המצוות, מצוה קנ"ג וז"ל: ,,שצונו לקדש חדשים ושנים, וזו היא מצות קדוש החדש... אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם אלא ביה"ד הגדול לבד ובא"י לבד". אמנם לפי שיטת הרמב"ם הג"ל הסיבה ברורה מכיון שהשלטון הרומאי גזר על פיזור הסנהדרין — באותה תקופה — ובלעדיה אין בי"ד מוסמך לעבר שנים ולקדש חדשים (ראה לעיל לשונו בסה"מ), לכן תיקן את הלוח וכינס בפעם האחרונה את חברי הסנהדרין הגדולה והם קדשו מראש את כל השנים. אבל לפי שיטת הרמב"ן שאף דיינים סמוכים רגילים יכולים לעשות זאת,

מדוע נחלץ הלל השני לתיקון הלוח. לפיזור המוסד ההלכתי העליון, בית ועד החכמים, ע"י השלטון הרומאי לא היתה השלכה הלכתית על הלכה זו, מאחר דיינים מומחים רגילים כשרים לכך.

הריטב"א מסביר במסכת סוכה מ"ג: „עמד הלל הנשיא האחרון בנו של רבי יהודה הנשיא בן בנו של רבינו הקדוש ותקן לנו חשבון שבידינו וראה שהסמיכה מתמעטת? והיא מתבטלת מישראל, עמד הוא ובית דינו ויסד זה החשבון המסור בידינו וקדש כל החדשים וכל השנים על פי חשבון הזה וברם זכור אותו האיש לטוב שאלמלא הוא בטלו המועדות וראשי החדשים מישראל שהרי גזירת הכתוב שאין לנו מועדות ולא חדשים אלא קדשו אותם בית דין מומחים וסמוכין עכ"ל. וכן אומר הר"ן במסכת גיטין לו.: „מימי הלל הנשיא שתיקן סדר המועדות וקידשן לדורות על פי מגין שאנו מוגין בו שוב לא היה בא"י ב"ד ראוי לקדש. וכל שכן בימי רב אשי שכבר בטלו מומחים בא"י לגמרי". והרמב"ן בספר המצוות להרמב"ם (מצוה קנ"ג) אומר על הלל שתקן, „חשבון העבור הוא קידוש חדשים ועבור השנים הראויים להתעבר לפי מגינו עד שיבוא אליהו ז"ל ונחזור ע"פ הראיה בב"ד הגדול והקדוש אמן במהרה בימינו יהיה שהוא ע"ה ראה שיתבטלו המועדות מפני הפסד הסמיכה כמו שנתבטלו דיני קנסות וכל דבר שצריך מומחים...”⁶

כלומר, מכיון שלקדוש החדש ועבור השנה דרושים לנו דיינים סמוכים הלל ראה ש,הסמיכה מתמעטת והיא מתבטלת מישראל" על כן תיקן את הלוח, כל עוד היו דיינים סמוכים אשר מראש קדשו את החדשים ועברו את השנים. לכאורה צריך להבין את דברי הריטב"א; מה פירושם של דברים, „הסמיכה מתמעטת". בודאי אין לומר שלא היו חכמים הראויים לאיצטלה של מומחים וסמוכים. הרי המדובר באמצע דורות האמוראים, עידן בו היו חכמים בישראל. ואף לאחר דורו של הלל, עוד היו דורות נוספים של אמוראים, רבנן סבוראי, גאונים וראשונים.

כדי להבין את דברי הריטב"א עלינו להבהיר את המצב המדיני והרוחני בארץ ישראל, בימים ההם. באותה תקופה עלה על כס השלטון ברומי הקיסר קונסטנטינוס שהיה קנאי לדת הנוצרית ורדף בחימה שפוכה את החכמים ושומרי התורה בארץ ישראל. ערים רבות נשרפו ויושביהן נהרגו ביניהן טבריה וצפורי. החורבן החדש הזה הביא למעשה לחורבנה הרוחני המלא של א"י. אחרוני החכמים משארית הפליטה בא"י לא ראו יותר סיכוי ללימוד התורה וקיומה תחת שלטון רומי והם החלו בעזיבתה של א"י ועברו לבבל, בה תססו מרכזי התורה. לאור מציאות זו צפויה היתה הסכנה שלטוח קצר לא יישארו בארץ חכמים אשר ניתן להסמיכם.

7 ב"ר"ה כ"ה. כותב הריטב"א „כשראה הסמיכות מתמעטות".

8 מדברי הראשונים הנ"ל התולים תיקון הלוח בהתמעטות הסמיכה נראה גם דס"ל כרמב"ן דדי בסמוכים רגילים לקדה"ח. אמנם בלשון הרמב"ם לא נזכר שהלל תיקן את הלוח וקידש השנים מראש אלא כתב שמומן בטול ב"ד קבוע בא"י מסתמכים על חשבון בלבד (ובעיקר נראה כן בפ"ב מהל' דקה"ה ה"ב). אבל ראה ב,תורה שלמה" להר"מ כשר, כרך יג, פ"ה, שהוכיח שגם דעת הרמב"ם היא שהלל קידש מראש את החדשים, עיי"ש באריכות.

ומאחר שהסמיכה אפשרית רק בא"ע, עמדת הסמיכה להתבטל⁹. ולכן נחלץ הלל השני לקדש החדשים ולעבר השנים מראש, וזהו, „ראה שהסמיכה מתמעטת“¹⁰. אמנם מתעוררת השאלה כיצד יכלו לקדש את השנים מראש, שהרי חז"ל אמרו בסנהדרין יב. שאין מעברין לפני ר"ה ואם עברו אינה מעוברת ואף בשעת הדחק מעברין רק אחר ר"ה, וכיצד אפשר היה לעבר מראש את השנים? ועוד אמרו שם: אין מעברין שלש שנים זו אחר זו. ולפי פרוש שני ברש"י ובתוספות הכוונה „שלא יעיינו בעיבור שלש שנים זו אחר זו בשיבה אחת ואפילו לעברן בזמנן“. ועוד שם: אמר רבי שמעון מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורים ועיבר שלש שנים זו אחר זו? אמרו לו: משם ראייה? בי"ד ישבו וקבעו אחת אחת בזמנה. וברש"י שם: אחרי כן בכל שנת עיבור ועבור וקבעוה ולא סמכו על אותו מנין אלא לפי שהיה רבי עקיבא חכם גדול עיינו בשלשתם בימיו, ע"כ. וא"כ כיצד קבע הלל מראש את כל השנים המעוברות לעתיד?

ואומר הרמב"ן בסה"מ (שם) שבשעת דחק כזו אפשרי הדבר, כי מן התורה אין כל מועד קבוע לעיבור השנה. רק נאמר שאין לעבר את חודש ניסן דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים, זה ניסן ואין אחר ניסן (סנהדרין י"ב). אלא שהיו רגילים לעבר רק בסמוך לאדר שאז כבר „גודע להם ענין האביב ופירות האילן“. ותקנו חכמים שלא יעברו ויודיעו לעם על כך לפני ר"ה, שמא ישכחו עד פסח שהשנה מעוברת ויבואו לזלול באיסור חמץ. אבל בשעת דחק כזו שראה הלל השני שאם לא יעבר השנה מראש יהיה, „ביטול המועדות לגמרי“, בודאי שאפשר לעבר גם לפני ר"ה ואף שנים רבות לפני כן.

וכן כתב ע"ו הריטב"א בסוכה שם: „ואע"פ שאין מקדשים מועדות ור"ח אלא

9 לגבי השאלה אם הסמיכה פסקה מיד או שעוד המשיכו לסמוך דור או יותר, ראה באריכות ב, תורה שלמה" להר"מ כשר שליט"א, כרך י"ג, פ"ו.

10 בעל המאור בר"ה כ: כותב שתיקון הלוח היה כי „מדוחק הגלות שלא היו העדים מצויין ללכת לפני ב"ד, ולא השלוחים לכל המקומות יכולים לצאת להודיע קידוש ב"ד, משום שיבוש דרכים“. כי בעטין של הגזירות הרחגניות בארץ גערמו קשיים על העדים שרצו להעיד, מנעו את הדיונים על עבור שנה וכדומה, וכן הקשו על העברת ההחלטות בנידון לחו"ל. וכמו שמספרים חז"ל בסנהדרין יב. על מקרה בו החליטו בצנעה על עבור שנה והודיעו על כך לרבא בבבל, באמצעות כתב סתרים.

ר"י בירב באגרתו בה הסביר את מניעיו לחידוש הסמיכה, מביא בשם ספר „יסוד עולם“ שתיקון הלוח של הלל השני ובית דינו היה לאחר שהתרבו המחלוקות בקרב תפוצות ישראל באותה תקופה בדבר חשבונות החדשים והשנים שגרמו לשיבושים בקביעת המועדים לחו"ל. לכן קבעו את הלוח לפי החשבון שהיה מקובל בידם כנכון ואמיתי ותקנו שעל פיו יהיו חגי ישראל בכל הדורות עד ביאת גואל צדק. ואין זכות לבי"ד אחר שאינו גדול ממנו בחכמה ובמנין (אף אם הוא סמוך) — לבטל זאת. אך הרלב"ה דחה שם את דברי היסוד עולם, באמרו שבעניני דינים הוא לא מדקדק תמיד די הצורך, ואף כתב בענין זה שהיתה גזרה באותה תקופה שכל הסומך ייהרג וכו' כלשון הגמ' לגבי ר' יהודה בן בבא (סנהדרין י"ד). אבל גזרה זו היתה אחר מרד בר כוכבא, כ"כ 65 שנה אחר החורבן ולא בתקופת הלל השני שהיתה מאוחרת יותר ב"כ 220 שנה.

במועדם, שאני הכא דהוי בשעת הדחק כשיתבטלו כל המועדות, ושורת הדין לקדש חדשים זה אחר זה בשעת הדחק, כדאיתא בסנהדרין פ"ק". ובודאי כוונתו כפי הרמב"ן.

ג

כאשר התעוררה בעית חידוש הסמיכה בשנת ה"א קקצ"ח פרצה מחלוקת בנידון בין ר"י בירב ורלב"ח. מחייבי הסמיכה הלא המה חכמי צפת בראשות ר"י בירב, הסתמכו על דברי הרמב"ם בפי המשנה לסנהדרין פ"א מ"ג: „ויראה לי כי כשתהיה הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש, ובלבד שיהא זה בא"י כמו שזכרנו, הנה האיש ההוא תתקיים לו ישיבה ויהיה סמוך, ויסמך הוא אחר כן מי שירצה, שאם לא נאמר כן אי אפשר שתמצא ב"ד הגדול לעולם לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים והקב"ה יעד שישבו כמו שנאמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציד כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק. וזה יהיה בלא ספק כשיכון הבורא יתברך לבות בני אדם ותרבה זכותם ותשוקתם לשי"ת ולתורה ותגדל חכמתם לפני בא המשיח כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא¹¹.

רבי יעקב בירב אומר שבפירושו המשנה לרמב"ם, בלשון הערבית כתוב (לפי תרגומו): „שאם היה האמת שאינו יכול לסמוך אלא סמוך מפי סמוך עד מרע"ה א"כ נתבטלה הסמיכה לעולם ואפילו יבא המשיח, שהמשיח אינו יכול להוסיף לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבע"פ שום דבר ולא זולתו. אמנם ייעד הקב"ה לישראל שכשישובו ישראל לאדמתם ישיב שופטיהם כבראשונה ויועציהם כבתחלה וזה בהכרח אינו יכול שיהיה אלא בהסכמת החכמים שבא"י ואפילו לא יהיו סמוכים". בספרו ה"יד החזקה" הלכות סנהדרין פרק ד' הלכה י"א, פוסק הרמב"ם: „הרי שלא היה בארץ ישראל אלא סומך אחד, מושיב שניים בצדו וסומך שבעים ואחד או זה אחר זה ואח"כ יעשה הוא והשבעים, בית דין גדול ויסמכו בתי דינין. גראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לזון דיני קנסות ויש להם לסמוך לאחרים. א"כ למה היו החכמים מצטערים על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל? לפי שישראל מפורזין ואי אפשר שיסכימו כולן. ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין והדבר צריך הברע". על יסוד דברי הרמב"ם התאספו חכמי צפת, שהיו רוב חכמי א"י באותה

11 גם בפירושו למשנה בכורות פ"ד מ"ג הוא מזכיר זאת וז"ל לגבי מומחה סמוך לדרוש להתרת בכורות: „וכבר בארנו בתחלת סנהדרין שאינו נקרא ב"ד בשם מוחלט אלא סמוך בא"י בין שיהיה סמוך מפי סמוך או הסכימו בני א"י למנות אותו ראש ישיבה לפי שבני א"י הם הנקראים קהל, והקב"ה קרא אותן כל הקהל ואפי' היו עשרה אנשים ואין משיחין בחו"ל כמו שבארנו בהוריות, ואינו מועיל רשות ראש גליות בהיתר בכורות בלבד ורק צריך בזה רשות ראש ישיבה מא"י כמו שנתבאר בגמ' לפיכך כשתשמע מומחה בהיתר בכורות בלבד או ראית מומו תדע שהוא מומחה שנטל רשות מב"ד לראות בכורות".

תקופה וחדשו את הסמיכה. ומינו את ר"י בירב לסמוך. וכך כתבו באגרת חדוש
הסמיכה: „ולכן בררנו לגדול שבנו בחכמה ובמנין החכם השלם הרב הגדול מהר"ר
יעקב בירב שיהיה סמוך וראש ישיבה ורב יתקרי, והוא יושיב מהיותר חכמים שבנו
אצלו, ורבנים יתקרי והיו סמוכים לעד לעולם... והיה מעשה הצדקה והשלום תחילה
וראש אל פדיון נפשנו... ויקיים דבר עבדו „ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצין
כבתחילה וכו'".

טענתו העיקרית של הרלב"ח, שעמד בראש השוללים, היתה שהרמב"ם ב"ד
החזקה חזר בו בחלק מן האמור בפי' המשנה, והוא נשאר למעשה בספק על אפשרות
חידוש הסמיכה בהסכמת חכמי א"י. בפי' המשנה היתה כוונתו למינוי סנהדרין
גדולה שהיא אפשרית לפני ביאת המשיח, ולכן כתב שם „להקים עליהם איש מן
הישיבה וישימו אותו לראש... הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה כמו שזכרנו“,
ובזה התכוין לסנהדרין גדולה ונשיאה כשם שפסק בהל' סנהדרין פ"א ה"ג בהקשר
להרכב ב"ד של ע"א „הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא
ראש הישיבה והן שקוראין אותו החכמים נשיא בכל מקום“. ואילו ביד החזקה הזכיר
רק הידוש דיינים שיוכלו לדון „דיני קנסות“ ואף על זה כתב „והדבר צריך הכרע“
דהיינו שמסתפק בזה. (כי אולי סנהדרין יתחדשו רק בבוא המשיח. וסמיכה תוכל
להתחדש אז ע"י המשיח או ע"י כל חכמי ישראל שיהיו כבר בא"י). ובכ"ז מסביר
מדוע חשב הרמב"ם שיש מקום לחדוש הסמיכה לגבי קנסות וכדומה. כי קשה להניח
שבכל התקופות עד ביאת המשיח יתבטלו דינים אלה. והדברים תלויים בדעת כל
החכמים כמו בשאר משפטי התורה. משא"כ סנהדרין גדולה דעיקר פעולתיה
קשורות בדיני נפשות ועוד, התלויים במקדש. ובודאי הכונה גם לשאר דברים להם
די בסמוכים רגילים, אלא נקט דיני קנסות שהם העיקריים והחשובים שבהם, וכהאי
לישנא דנקטה הגמ' לגבי ר' יהודה בן בבא דאלמלי הוא „בטלו דיני קנסות“, למרות
שהכונה שם לביטול הסמיכה בכלל. (סנהדרין י"ג: וראה להלן מזה).

ר"י בירב בתשובתו לרלב"ח אומר שאכן היתה כוונת חכמי צפת לסמוך דיינים
שידונו דיני קנסות בלבד, כדברי הרמב"ם בהכחישו שכוונתם היתה למינוי סנהדרין
גדולה. והוא אומר שדיינים סמוכים אלה לא יוכלו לקדש חדשים כי לכך דרושים
חברי סנהדרין גדולה כדברי הרמב"ם: „הרי דבזמן שאין סנהדרין אפילו ימצאו
סמוכים אינם יכולים לקבוע חדשים ולא לעבר שנים כי אם בזמן שיש שם סנהדרין...
וגם הרב בספר היד החזקה ובפירושו המשנה אומר שאם יסכימו בני ישראל למשוה
סמוכים שיכולין לדון דיני קנסות ולא אמר שיעברו השנים ויקבעו החדשים“. אלא
שעל זה השיב לו רלב"ח שאם כן איך כתבו שבכך יקרבו ביאת המשיח ובנין
המקדש, לקיים מאמר הנביא ואשיבה שופטיך, הרי בסמיכה לקנסות ושאר דברים
בשלשה, לא יקרב המשיח כי לא לזה ייעד הנביא. אך גם לאחר זאת חוזר ר"י
בירב ומדגיש מספר פעמים שלא היתה כוונת חכמי צפת ליסד סנהדרין גדולה כי
אף הרמב"ם לא כתב שזה אפשרי¹². ועאכו"כ שלא עלתה על דעתם אפשרות

12 דברים מפורשים אלה אינם מונעים הוקרים שונים להעלות השערות הפוכות. יעקב
כץ ב„ציון“ תשי"א, המביא את דברי החשד של רלב"ח „כיון שעשה עמהם שימנוהו יחיד
וגם שימנוהו לראש ישיבה, נראה בעיני שכוונתו היתה להיות נשיא, לא להיות מבית

לחידוש דיני נפשות, האפשריים רק בזמן המקדש וסנהדרין גדולה בלשכת הגזית. עצם טענתו של הרלב"ח אההערה"ם, שהתורה לא התחילה בפ"י המשניות לסנהדרין גדולה אינה מוכרתת. וי"ל שכוונת הרמב"ם גם בפ"י המשנה היתה רק לדיינים לדיני קנסות. כי כל המובא שם בפ"י המשנה לפני כן, מוסב רק על דיני קנסות ועל כך באים דברי הרמב"ם וייראה לי וכו' בענין הסכמת כל חכמי א"י. והוכחת הרלב"ח ממה שכתב הרמב"ם על דבר מינוי ראש הישיבה שהכוונה לנשיא הסנהדרין הגדולה, אינה מוכרתת. כי כך כתב ברמב"ם בפ"י המשנה לבכורות פ"ד מ"ד:

„וענין ראש ישיבה שיעשה ישיבה בכל מקום שיהיה, ודן ומלמד ושופט ואם היה מי שנתן לו רשות שיהיה ראש ישיבה הוא ראש גלות הרי הוא שופט ומלמד בכל הארץ ואם היה מי שנתן לו רשות בישיבת ב"ד של א"י הרי זה דן ומלמד בכל מקום מא"י וידון דיני קנסות ואפילו בח"ל כמו שבארנו בתחילת סנהדרין“.

הרי שהזכיר כאן ענין ראש הישיבה וההסמכה שלו וכתב שזה לגבי דיני קנסות ולא הזכיר כלל ענין סנהדרין גדולה. וכן משתמש בביטוי ראש ישיבה אף לגבי ראש גלות אף ששם כלל אין ענין סמיכה. והרמב"ם כתב גם שם בבכורות, בענין התוארים שאין ביטויים כ„ראש ישיבה“ וכדומה, מושגים קבועים: „ואל תטעה בכל ענינים האלו שכללתי במאמרי זה אלו השמות הידועים בא"י ובארץ המערב שקורין קצת בני אדם ראש ישיבה ואחרים אב ב"ד ועושין חילוק בין ראש ישיבה גאון יעקב ובין ראש ישיבה של גולה וכותבין לבני אדם שלא ראו אותו בראש ישיבה או זולתן מן השמות לפי שאלו הדברים פטומי שמא בעלמא והולכין אחר הכינויין ויחוסין וכבר ראיתי בא"י אנשים נקראים חברים ובמקומות אחרים יש מי שנקרא ראש ישיבה ואפילו בר בירב דחד יומא ליתיה ואין אנו מדברים בשמות אלא בענינים“.

יש בין החוקרים העוסקים בפרשה זו המציינים כאילו כל התנגדותו של רלב"ח היתה מפני ענין אישי שהוא לא בשאל בהתחלה על אודות חידוש הסמיכה. בודאי שאין לומר שמניע אישי הוא אשר קבע את דעתו של רלב"ח. הוא עצמו כתב: „יודע אלקים וישראל, הוא ידע אם במרד ואם במעל כתבתי שום דבר בקונטרסי אלו בכל מה שנגע לעיקר הדין אלא הכל לאהבת האמת ולעבודתו ויראת שמו יתברך. וראיותי שכתבתי בהם יעידו על כך. גם סמיכתי תהיה לי לעדה וענתה בי במה שלא רציתי לקבלה“.

אך יש לתמוה קמעא על הרב מנחם כשר שליט"א ההולך אף הוא בנתיב זה. והוא כותב¹³: „והעובר בעיון על דברי הרלב"ח בתשו' הראשונה רואה שאם היו מתעצים עם הרלב"ח קודם שעשו מעשה, והיו מציעים להסמיך מיד מספר דיינים כלשון הרמב"ם, „למנות דיינים ולסמוך אותם“ ולא לסמוך אחד שהוא יסמוך אחרים באופן שכולם צריכים לכוף ראשם אליו, אפשר שגם רלב"ח הי' מסכים. כמ"ש שם:

דין של שלשה“ — אינו מסתפק בהכחשותיו התקיפות של ר"י בירב, נכנס בסוד סתרים וקובע היפותיזה מדעית ש,יש מקום לשער כי בימים אלה (כאשר שליחו היה אצל רלב"ח להבאת אגרת הסמיכה) הצליח ר"י בירב — באסיפה חשאית של כולם או מקצתם — להשיג את התואר נשיא, ראש הסנהדרין לעתיד לבא“.

13 תורה שלמה, כרך ז"ו, גלואים.

ואם היו שולחים אותה, אלינו בראשונה, עם ראיותיהם עליה אולי שהיינו מסכימים
עמיהם!

ובמחכת כל המעיין אף בתשובה הראשונה הנ"ל של רלב"ה יראה כי הוא
מתעב גם שם באריכות על טיעונו — החוזר וגטען בכל שאר תשובתו בנידון —
לפיו הרמב"ם חזר בו ומסתפק בעצם חידושו.

ומה שצוטט מדבריו יש לקשרם לכל תוכנם. רלב"ה כותב בתחילה שאף לדברי
הרמב"ם הייבים לדון בכך כל חכמי א"י, ובודאי גם חכמי ירושלים. על כן היה
עליהם לדון יחד בנידון ויתכן שתוך כדי מו"מ הלכתי זה היו המחייבים משכנעים
את השוללים. ואף אם לא היה כן, יכלו להסתמך על דעת הרוב כשהוא נוצר מתוך
דיון של כל חכמי ישראל. ואח"כ אומר שאף זה לא היה מספיק בהוכיחו שכאן לא
די ברוב אלא צריך שכלם יתכנסו ויפיימו לדעה אחת. אלא שמוסיף שאעפ"כ היה
על חכמי צפת לדון לפני כן עם חכמי ירושלים, באמרו את הנ"ל, „ואם היו שולחים
אותה אלינו בראשונה עם ראיותיהם עליה אולי שהיינו מסכימים". וכך אפשר היה
לקיים את הסמיכה. ומהיכן אפשר מכאן להוכיח שאילו היו מתיעצים לפני כן עם
רלב"ה, היתה מובטחת הסכמתו תוך העלמת כל טיעונו השונים? אבל מאידך
ציין מספר פעמים, וגם הובא ב„תורה שלמה", שאם ידחו את טענותיו, יבטל את
התנגדותו. במקום אחד אף כותב וז"ל: „וכל זמן שאשמע תשובה הגונה לכל
ראיותי אם אפשר עם ראייה מספקת לקיום הסמיכה הנזכר, אני אחזור בי ואודה בה
בשמחה ובשירים". והר"מ כשר מוסיף להוכיח מדוע קל היה לרלב"ה להסכים
לחידוש הסמיכה כי עיקר טיעונו היו שאין כל תועלת ממשית בחידוש הסמיכה.
„ונשאר רק טעמו של הרמב"ם שסנהדרין יהיו קודם ביאת המשיח וכמ"ש הר"י
בירב שלא לעכב ביאת המשיח. הרי זה כבר ענין שיסודו באגדה ולא בהלכה ויש
פנים לכאן ולכאן".

וגם כאן דבריו תמוהים, לכל מי שמעיין בעיון ב„קונטרס הסמיכה". אמנם כותב
רלב"ה לגבי עיקר מטרות הסמיכה, שבגללן אין צורך בחידושה; ענין מלקות כדי
לפטור מכרת (את אנוסי ספרד) — או שבלי התראה זה לא מהני (דעת רלב"ה)
ואם בבא דרך תשובה אפשר להלקות ולהפטור מכרת גם בלא התראה ובלא סמוכים
(לדעת ר"י בירב) ולשם מה חדרש הסמיכה בשביל כך? ואם הכוונה לקרב הגאולה
הרי אם לא התכוונו חכמי צפת לסנהדרין גדולה אלא לדיני קנסות — אין בזה
קיום „ואשיבה שופטיך כבראשונה", המקרב את הגאולה. ועוד; יוצר ספק בהקשר
לקדוש החדש האם לחדש הקדוש עפ"י הראיה. כי לרמב"ן אפשר ע"י סמוכים
בלבד ואילו לרמב"ם לא, כיון דצריך סנהדרין גדולה. אבל כאמור עיקר התנגדותו
היתה בנקודה זו אשר ר"מ כשר מסווגה לענין שבאגדה בלבד. אף שזו שאלה של
אגדה, הרי השלכה הלכתית גדולה יש לה. מכיון שרלב"ה — הוכיח (והסכים לזאת
הרדב"ו¹⁴) שהרמב"ם עצמו מסתפק ב„יד החזקה" אם יש מקום לחדש הסמיכה
עפ"י הסכמת חכמי א"י (על יסוד ספק באגדה הקשורה בהלכה: אם סנהדרין או
לפחות סמיכה, צריכים להתחדש לפני ביאת המשיח או שהמשיח עצמו יחדשה) ואם
ברצונו להסתמך עליו (כי מהגמרא אין הוכחה לכך) — כיצד נעשה זאת כשהוא

14 ראה דברי הרדב"ו בנידון בפירושו לרמב"ם שם הל' סנהדרין פ"ד הלי"א.

עצמו מסתפק בנידון. והסברו של ר"י בירב ברמב"ם שהספק מוסב על נקודה אחרת — נראה כה דחוק בעיני רלב"ח עד שאמר שזו הוכחה שאינו מתאים להיות סמוך לאור גדולתו בתורה¹⁵.

טענת ר"י בירב היתה שמה שאמר הרמב"ם, "הדבר צריך הכרע", אין כוונתו להסתפק בעצם חידוש הסמיכה, אלא שספקו הוא על מה שכתב בספיא של הלכה זו שאם יש סמוך אין צריך דעת כולם אלא הוא ושנים עמו סומכים. כי אף שצריך שלשה דיינים כדי לסמוך דין אחר, שני האחרים יכולים להיות שאינם סומכים. ובזה מסתפק שאולי צריך ששלשתם יהיו סומכים ובזאת הסתפק גם בפירוש המשנה בסנהדרין שם.

הסבר זה דחו הרדב"ז והרלב"ח באמרם שהרמב"ם עצמו בתחלת אותה הלכה ובכמה מקומות נוספים לפני כן, כתב בפשיטות ששני הדיינים הנותרים יכולים להיות גם שאינם סמוכין ולא ייתכן שכוונתו כאן להסתפק בזה.

תמוהה העובדה שהשוללים לא העירו כי ר"י בירב עשה מעשה נגד שיטת עצמו. לדבריו הרי הרמב"ם מסתפק אם סמוך אחד יכול לסמוך יחד עם שנים שאינם סומכים, כי יתכן שצריך שלשה סומכים כדי לסמוך. אם כן כיצד סמך את רלב"ח — ואח"כ ארבעה חכמים נוספים — כשרק הוא סמוך ואין עמו שני סומכים נוספים. הרי הרמב"ם מסתפק בזה וייתכן שאין לזה תוקף? והיה על חכמי צפת לסמוך מיד בתחלה — בהסכמת כולם — שלושה חכמים.

הנקודה המחמיתה והמוזרה ביותר בפרשת חידוש הסמיכה אותה מציינים רבים, היא העובדה שלמרות שמרן הבית יוסף הוסמך ע"י ר"י בירב ואף סמך את תלמידו רבי משה אלשיך וי"א עוד שנים מתלמידי, לא מוזכרת עובדה זו בספריו: ה"ב"י והשו"ע. אדרבה, בשני מקומות אף כתב, "שאינו לנו דיינים סומכים" (ב"י או"ח סי' תר"ז), "והאינדא שאין סומכים" (שו"ע אהע"ז סי' קע"ז ס"ב). וראה ב"חזון איש" (נמצא גם בספר חזו"א על הרמב"ם שם) שלאור עדותו של הרדב"ז שכתב על חידוש הסמיכה, "ולא עלה בידם", מוכח שחכמי צפת הודו לרלב"ח ולרדב"ז, "שאינו עמדו על דעתם ודנו דיני קנסות לא שייך לומר ולא עלה בידם אלא היה מספר שעשו כדבריהם והיה צווח עליהם כראוי להחכם שחולק, ואחרי עדותו של הרדב"ז אין לספק בדבר.. ואילו היה מרן ז"ל יושב ודן דיני קנסות היה מביא הדבר בב"י ובשו"ע והיה מבאר טעמו ונמוקו ולא היה הדבר בתר... והא דסמכו הנסמכים לחכמים אחרים הוא משום דאנו נוהגים להסמיך את החכמים להוראה ולא היה חילוק בין סמיכת ר"י ב"ר לשאר סמיכה אלא במחשבה שיהיו סומכים באמת לדיני

15 אין מחלוקת הלכתית אשר טיעוניה הוסברו כה ברור, ע"י אלה שנטלו בה חלק, כבעית חידוש הסמיכה. ומאידך רבים אלה המנסים להוסיף נופך מדידהו, המסיט את המחלוקת ממקורה ההלכתי הברור. וכך יש החפצים למצוא את מוקד המחלוקת בכך שרלב"ח דגל בצפיה פסיבית לגאולה ואילו ר"י בירב לאקטיביות בקונספציה המשיחית (י. כץ ב"ציון" ואחרים בעקבותיו), זו הסתכלות סובייקטיבית על דורות קודמים דרך משקפי דורנו. נגיעה זו, במקרה זה, מעוותת מציאות העומדת ברורה בפני החפץ להתעמק בדברים כתובים ומפורשים.

קנסות, וכשמשכו ידיהם מלדון דיני קנסות נשאר עמידתם כשאר הסמיכות, וחשובות יותר מסתם סמיכה שהרי היה על דעת שיהיו מוסמכים אף להושיבם בסנהדרין ולפיכך היו המוסמכים מכובדים מאד בקרב החכמים והשתדלו גם החכמים הבאים אחריהם להסמך מהן והיה הדבר נחשב לחשיבות מיוחדת. וזהו הנמצא בספרי התולדות ענין סמיכתם, אף שנתבטל הסמיכה לקנסות ולהיות מוסמך דאורייתא.

אבל קצת קשה להתוו"א עצמו כותב לפני זה דאין לומר דמחמת מצות מינוי שופטים נסמך כיום מספק, דכיון דלא יוכלו לדון דיני קנסות מספק ולא כל דבר הצריך סמוכים, מוטב שלא יוסמכו משיסמכו ולא ידונו שהרי אם הם סמוכים ואינם דנים יש כאן עיוות הדין באונס ומוטב שלא נסמך ונחשב אנוסים וגם בקדוש החודש ניכנס בספק כמו שכתב הרלב"ח. "עכ"ל. וא"כ אם הודו חכמי צפת לרלב"ח, ואף אם רק מצד ספק ולא עשו מעשה, מדרע המשיכו בסמיכה ונכנסו לספקות הנ"ל. בשלמא לגבי קדה"ח י"ל דסברו כר"י בירב שלכו"ע א"א לקדש עפ"י הראיה כמש"כ לעיל¹⁴ ואולי נקטו להלכה כרמב"ם דצריך לכך סנהדרין גדולה. אבל בענין עיוות הדין מספק מה סברו? וי"ל דאז שהיו כבר סמוכים, אפשר להמשיך לסמוך אבל מספק אין לדון וזה עיוות הדין מאונס. אבל בימינו שאין סמוכים אין לחדש הסמיכה מספק, ומוטב שלא נסמך ונחשב אנוסים"¹⁷.

בענין פשיטות הרמב"ם ששנים הנותרים אינם צריכים להיות סמוכים יש לעיין קמעה. הגמרא בסנהדרין י"ג: מקשה על הא דתנן שסמיכה היא בשלשה דיינים: „בשלושה מנא ליה? אילימא מדכתיב ויסמך את ידיו עליו, אי הכי תיסגי בחד, וכי תימא משה במקום ע"א קאי, א"ה ליבעי ע"א? קשיא".

אח"כ מקשה הגמ' ממעשה דר' יהודה בן בבא, „דאמר רב יהודה אמר רב, ברם זכור אותו האיש לטוב ורבי יהודה בן בבא שמו שאילמלא הוא... בטלו דיני קנסות מישראל שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזירה על ישראל שכל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג ועיר שסומכין בה תיחרב ותחומין שסומכין בהן יעקרו. מה עשה יהודה בן בבא הלך וישב לו בין שני הרים גדולים ובין שתי עיירות גדולות ובין שני תחומי שבת בין אושא לפרעם וסמך שם חמשה זקנים ואלה הן: ר"מ ור' יהודה ור' שמעון ור' יוסי ור' אלעזר בן שמעון וכו'". הוא רבי יהודה בן בבא סמך את המשת התנאים כשהוא יחידי. ומתרצת הגמרא שם שאחרים היו בהדיה דר' יהודה בן בבא והא דלא אחשיבינהו, משום כבודו דר' יהודה בן בבא.

כאמור פוסק הרמב"ם (בהל' סנהדרין פ"ד ה"ג) וז"ל: ואין סומכין סמיכה

16 ראה הערה 10.

17 וראוי לציין שבעוד שבכתב הסמיכה לר"י בירב כתבו שהוא יסמך דיינים, „שיהיו עושים באמת וישר, משפטי תורה לדון את מי שתקיף והיה אם בן הכות הרשע והובא לפניו ויכוהו ע"פ התורה", הרי בכתב הסמיכה — הנמצאים בידינו — ממוסמכי בירב שהסמיכו את האחרים, וכן הלאה, כתוב נוסח רגיל שהם מוסמכים ויורו וידונו, ולא נזכר במפורש שתיחייבו מלקות או קנסות. כמו שמעיד החיד"א שראה את כתב הסמיכה של ר' משה אלישיב (נסמך ע"י מרן הב"י) לר' חיים ויטאל בו כתוב שהוא סומך אותו, „שורה יורה ידיו ככל דיין מוסמך".

שהיא מינוי הזקנים לדיינות אלא בשלשה והיא שיהיה האחד מהן סמוך מפי אחרים, עכ"ל. כלומר, דרך אחד מן הג' הנבחרים להיות סמוך. ובכסף משנה שם, הוכיח דין זה של הרמב"ם מן הקושיא הראשונה שנשארה ב"קשיא". וסובר רבינו דכיון דאסיקנא בקשיא ופשיטא דלא בעינן ע"א וא"כ בחד סגי, ולדחויא דברייתא דבעינן ג' אי אפשר, א"כ יש לנו לומר דכי קתני בברייתא לאו בכולהו סמוכין עסקינן דא"כ קשיא דאביי, אלא חד סמוך סגי, ומיהו בעינן עמיה שנים דהוו שלשה", עכ"ל הכ"מ.

וכן הוא בחידושי הר"ן שם דכתב דרק אחד מן הסומכים צריך שיהיה סמוך ואילו שני הנותרים יכולים להיות הדיוטות. והוכחתו מתירוץ הגמרא, דמשום דשני האחרים היו הדיוטות, לא היה מכבודו של ר' יהודה בן בבא שיוזכרום, דאילו אף הם היו מומחים וסמוכים, הרי שהיו גם בדרגה דומה לו ומדוע יש פגיעה בכבודו אם מוזכרים אותם. וכן כתב המאירי שם, מכוח הוכחה זו.

והנה לפי"ד דהא דבעינן ג' הוא מדרבנן, דליהו מושב ב"ד, כיון דמן התורה לגבי סמיכת יהושע ע"י משרע"ה כתוב דרק אחד סמכו, יש להקשות מאי קושית הגמ' מר' יהודה בן בבא, די"ל דבכה"ג דהוי בשעת הדחק של חשש ביטול הסמיכה, לא תיקנו חכמים דיצטרכו שלשה ועל כן סמך כשהוא יחיד. וצ"ל דמאחר דתקנו חכמים דיצטרכו ג' ובלא"ה א"א למיסמך, ובשב ואל תעשה יכולים אף לעקור דבר מה"ת. הרי דאף בשעת הדחק לא סגי בחד.

אבל לכאורה דבריהם תמוהים מסוגין, אם שני הנותרים יכולים להיות גם הדיוטות, מה היא בכלל קושית הגמרא ולשם מה התירוץ שאחרים היו בהדיה. הרי ר' יהודה בן בבא היה שם עם חמשת התנאים וא"כ היה יכול בכל פעם כאשר סמך אחד מהם לצרף אליו שני אחרים מבין אותה חמישה, אם אין צורך ששני הנותרים יהיו סמוכים. כי בודאי הם לא היו פחותים מדיינים הדיוטות, לאחד שהם אף הוסמכו עתה להיות דיינים מומחים. (ודחק לומר שהיה בזה מעין חשש לגמולים, שאחד יסמוך את רעהו במושב ב"ד, והיו פסולים להיות דיינים משום נגיעה).

ומה שהקשו הראשונים אם הללו היו גם סמוכים, מה היתה הפגיעה בכבודו של ר' יהודה בן בבא, הא לא קשיא. דאף שהללו היו גם סמוכים, הוא היה גדול מהם בחכמה ועל כן לעומתו הם אינם חשובים ביותר.

ועל כן צריך לומר בעצם הקושיא, דאף דסגי בשנים שאינם סמוכים הרי צריך שהם יהיו הני דקבלו רשות לדון מנשיא בא"י דאז דינם שאם טעו פטורים מלשלם ויכולים לכופף לדון לפניהם (ראה להלן דעת הרמב"ם בזה) כדין מומחה סמוך, דבזה הוי יותר דומיא דהשלישי שהוא סמוך. ואלה הם דיינים רגילים הדנים בע"כ. וא"כ י"ל דהני חמשה תנאים שהסמיכם ר' יהודה בן בבא לא היו קודם כלל דיינים, אף לא הדיוטות שקבלו רשות לדון מנשיא דא"י. והסברא נותנת כן, דקודם לא גסמכו כי לא רצו כלל להיות דיינים ולקבל עליהם שררת רבנות ודינות, כפי שאמרו שם שר"מ סמכו קודם רבי עקיבא ולא קבל, ומסתבר שגם אחרים לא רצו לקבל סמיכה לדון. וכמו שגם אמרו שם דר' זירא בתחילה לא רצה להיות סמוך כי הרבנות מקברת בעליה, דהיינו שלא רצה כלל לעסוק בדיינות. אלא מאחר שהיתה סכנה שהסמיכה תחטט לחלוטין, הסכימו לקבל הסמיכה מר' יהודה בן בבא.

בענין אין סמיכה בחו"ל, אומר ה"ערוך לנר" שם (סנהדרין י"ד): „והא דאמרינן לעיל (דף ה' ע"א) מהכא להתם נמי מהני, היינו כשסמכו ריש גלותא בארץ ישראל וכן נמי מהכא להכא דקתני התם". ודבריו מאד תמוהים. דכוונתו להקשות כיצד נאמר שנתנית רשות להורות בבבל, ע"י ריש גלותא, מועילה גם לגבי א"י, הרי עצם נתינת הרשות לסמוך אינה אפשרית בחו"ל, דהיינו בבבל? והוא מתרץ שכוונת הגמרא שם שריש גלותא היה נותן רשות לדון — בארץ ישראל, כלומר, היה בא לא"י על מנת לתת רשות לחכמי בבל — לדון. מלבד שמציאות כזו מאד רחוקה, פלא הוא מדוע בכלל נזקק לכך בעל „ערוך לנר"; הרי אעיקרא דינא פירכא. הקושיא בכלל אינה קשה. שם לא מדובר לגבי סמיכה לדיינים מומחים, שהיא רק אפשרית בא"י, אלא לגבי להיות פטור מתשלומין בטעה בשיקול דעת, במקרים שכשר לדון; מומחה לרבים שאינו סמוך או אף מומחה סמוך רגיל הדין בב"ד של שלשה. ולדעת הרמב"ם נטילת רשות זו היא גם לגבי לכוף לדון לפניו (ראה בלח"מ בהל' סנהדרין פ"ד הל"ד דלא כדעת תוס' והרא"ש בסנהדרין ה.) וזה אפסרי מטעם הפקר ב"ד הפקר, כמובא ברש"י שם בד"ה שבט. ובודאי שכתב ב"ד הפקר הוא גם בחו"ל ואין לזה כל קשר לסמיכת דיינים מומחים, שהיא רק בא"י. [ולדברי „ערוך השולחן" (ח"ו"מ כ"ה ז') כיום לכל קהילה בחו"ל יש דין ריש גלותא לגבי זה].

וכן הוא מפורש ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הל' י"ד): „וכל דיין הראוי לדון שנתן לו ראש גלות רשות לדון יש לו רשות לדון בכל העולם אע"פ שלא ברצון בעלי דיניו בין בארץ בין בחוצה לארץ אע"פ שאינו דן דיני קנסות". הרי שהמדובר לגבי דין שאינו מומחה שאינו יכול לדון דיני קנסות. ובפ"ו הל"ב כתב: „טעה בשקל הדעת וכי פטור מלשלם אם היה זה דיין מומחה ונטל רשות מבי"ד של ישראל בא"י אבל לא בחוצה לארץ כמו שביארנו".

דבר אין סמיכה בחו"ל פסק הרמב"ם שם פ"ד הל"ו, „וכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ראוייה לסמיכה".

ויש לתמוה על דברי הכ"מ שכתב שם במקור דברי הרמב"ם, „נראה שהוציא כן ממאי דאמרינן בריש סנהדרין וכתבו רבנו בסוף פרק זה, שרשות בני א"י מועלת לעיירות העומדות על הגבולים. ואם לעיירות האלה מהני, כ"ש דמהני למה שהחזיקו עולי מצרים אע"פ שלא החזיקו עולי בבל". והרי הוכחנו לעיל שרשות זו של הנשיא בא"י היא לא נתינת סמיכה אלא רשות להפטור מתשלומים וכי כנ"ל. לגבי רשות זו העיירות שבחו"ל הסמוכות לגבול א"י כפופות לא"י ושוות לה. ולפי הסברו של הכ"מ פירושו של דבר שעצם נתינת רשות זו אפשרית גם בעיירות אלה. אבל אין מכאן הוכחה למקום הסמיכה מה"ת, התלויה בא"י ממש. וכי אם לגבי נתינת רשות של ריש גלותא א"י ובבל שוות, נוכיח מכאן שאפשרית סמיכה בבבל? וצע"ג.

לעומת זאת כתב הרדב"ז בפירושו דברי הרמב"ם, „אע"פ שלא החזיקו בה עולי בבל, אע"ג דאינה כא"י לענין תרומות ומעשרות ולקצת דברים, לענין מינוי סמוכים הכל הוא א"י וכן לענין הדר בא"י ולענין הנקבר בה ולשאר קדושת א"י דינם שווה". והחזו"א וצ"ל (שביעית סי' ג' סק"ט) הביא מקור לדברי הרמב"ם, דהא לכו"ע מצינו סמיכה לאחר חורבן הבית, אף שישנם תנאים דס"ל דקדושה

שניה בטלה, ור' יוסי סמוך הוי אע"ג דסבר דבטלה קדושת הארץ לר"ל יבמות פא. אלא ודאי דלענין זה א"צ קדושת הארץ. פירושו דזה תלוי בקדושת א"י עצמה. וכוונתם כפי שכתב החת"ס (תרו"מ סי' רל"ד) דלבד קדושה ראשונה ושניה לגבה יש מחלוקת אי בטלה, יש לא"י קדושה מצד עצמה, קדושת עולמים מימות עולם עד סוף כל ימות עולם לא נשתנה ולא ישתנה. ובקדושה זו תלויים הדברים הנ"ל שהזכירם הרדב"ן, כולל ענין הסמיכה. ולפי"ז צ"ל שמה שכתב הרמב"ם לגבי סמיכה, וכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים" דאין כוונתו דזה תלוי בקדושה ראשונה של עולי מצרים, אלא בקדושת א"י מעצמה שהיא בגבולות א"י שבתורה, שאותם כבשו עולי מצרים במרוצת הזמן. ואולי זה שהדגיש הרמב"ם, וכל ארץ ישראל שהחזיקו וכ"י כלומר, כל א"י ולא רק במקום שהחזיקו עולי בבל אלא במקום שהחזיקו עולי מצרים¹⁸.

בענין אין סמיכה בחו"ל אלא בא"י בלבד, תמהו רבים על דבר אחד מדברי הרדב"ן בפי' על הרמב"ם, בהם מסביר מדוע הרמב"ם מסתפק ב, ידי החוקה" אם יתכן לחדש הסמיכה בהסכמת כל חכמי א"י. אחד הטעמים לפיהם ניתן לומר שהרמב"ם חזר בו ומסתפק בענין זה, כי אין הוכחה שיתכן חדוש הסמיכה ע"י חכמי א"י כי אחרת כיצד תתחדש הסמיכה לעתיד לבוא; כי ייתכן, דבני ראובן עתידים לבוא ולעשות מלחמות לפני בוא מלך המשיח ומאן לימא לן שלא יהיה בהן סמוך מפי סמוך והוא יסמוך אתרי"ם, עכ"ל. וקשה, הרי אין סמיכה בחו"ל וכיצד ייתכן שאצל בני ראובן נשארו, סמוך מפי סמוך?

וב, תורה שלמה" (כרך ט"ו במלואים) כתב, ואולי י"ל שהלכה זו שתקנו חכמים שאין סמיכה בחו"ל לא חלה עליהם, שהרי עיקר הסמיכה מן התורה אינה מצוה תלויה בארץ, שהרי מינוי זקנים בפר' יתרו ובפ' בהעלותך והסמיכה ליהושע לא היתה בארץ. וכיון שאצלם הסמיכה נמשכה כדן שפיר יכולים לסמוך אחרים וצ"ע בזה".

ברור שקשה מאד לומר דהא דאין סמיכה בחו"ל הוא רק מדרבנן. ולפי המובא המובא לעיל דכל ביטול הסמיכה נבע מהא דאין סמיכה בחו"ל, הרי אם נקבל חידוש זה יצא שכל זה בא כתוצאה מתקנת חכמים ודוחק הוא. ועוד, א"כ הא דמהני סמיכה בחו"ל הוא מפורש בתורה בפ' יתרו ובהעלותך וחכמים אינם יכולים לאסור דבר שהוא מפורש בתורה (טו"ז יור"ד סי' קי"ז). ואם כי לא מצאנו פסוק מפורש בתורה שאין סמיכה בחו"ל, צ"ל דזה היה הללמ"מ בידי חז"ל. ומה שמוצאים סמיכה במדבר אין בכך קושיא כלל. א) דהוראת שעה היתה, כמו שאמרו בסנהדרין פ': דלר' יהודה דצריך להתרות באינו מיתה יתחייב, הא דהרגו המקושש אף שלא ידעו בשעת התראה איו מיתה הוא חייב, זו היתה הוראת שעה. ב) וזה נראה העיקר: בילקוט שמעוני, שמות י"ב א', מובאים דברי חז"ל: „ויאמר ה' אל משה וכו' בארץ מצרים לאמר: שומע אני שהיה הדבור למשה ולאהרן בארץ מצרים

18 וראה באנצ'י. תל. כרך ב', עמ' ר"ט „יש מהאחרונים שכתב שכל מה שכבשו תוך גבולות התורה במשך ימי הבית הראשון יש לו דין ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים. מור וקציעה אות"ס סי' ש"ו. והמעין בלשון הרמב"ם, ה' תרומות פ"א הל' ב' וג', יראה שכך היא דעתו.

חזו לכוך וכו' עד שלא נבחרה א"י הנו כל הארצות כשרות לדבור, משנבחרה א"י יצאו כל הארצות. עד שלא נבחרה ירושלים היו כל המקומות כשרות להקרבה, משנבחרה ירושלים יצאו כל המקומות, עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים לשכינה משנבחר בית עולמים יצאה ירושלים וכו'."

הרי שכל הדינים הקשורים רק לא"י משום קדושתה העצמית כגון שריית רוח הנבואה וכדומה, חלים רק מעת שנכנסו ישראל לא"י והיא נבחרה להם באופן מעשי. א"כ ה"ה הא דסמיכה אפשרית רק בא"י הוא משום קדושתה העצמית המיוחדת, כנ"ל, א"כ דין זה חל רק משעה שנכנסו לא"י. אבל לפני כן, במדבר, מותרת היתה סמיכה גם בחו"ל.

לפי"ז אולי ניתן היה גם לתרץ את דברי הרדב"ז הנ"ל. יש חילוק בין קדושת א"י לזו של עבר הירדן. אמנם בירושלמי שביעית פ"ו אמרו (הובא גם ברדב"ז על הרמב"ם הל' תרומות פ"א הל"ב) דעבר הירדן חייבת בתרו"מ מהתורה. דלגבי המצוות התלויות בארץ עבר הירדן כא"י שהרי נתחלקה לשבטים ע"י משה עפ"י ה'. ודינים אלה תלויים בכבוש. אבל אין לעבר הירדן הקדושה העצמית כמו שיש לא"י ועל כן חיוב ישוב א"י וכדומה התלויים בקדושת א"י מעצמה, אינם שייכים שם (ראה באוה"ח עה"ת דברים ג', י"ג וברמב"ן במדבר כ"א כ"א והוכחתו גם מהפסוק „וואף אם טמאה ארץ אחותכם“). וא"כ י"ל דדין זה שסמיכה אפשרית רק בא"י שנתחדש רק כשנתיישבו בא"י, לא נאמר לבני ראובן וגד, כי הללו לא נכנסו לא"י להתישב בה וא"כ לגבם אפשרית סמיכה גם בחו"ל וייתכן שהיא נמשכת אצלם עד היום, כדברי הרדב"ז ודו"ק.

קורא נכבד

למרות ההתיקרות הגדולה, במיוחד במחיר הניר, לא העלינו את מחיר המנוי השנתי.

נא תשלח לנו בהקדם את דמי המנוי. בארץ ישראל 6 ל"י, בחוץ לארץ 3 דולר.

נשמח לקבל כתובות של ידידים שרצוי לשלוח להם גליון לדוגמא.

מערכת "המעין" / מחלקת ההפצה

רח' צפניה 26, ירושלים

על המלים „חוץ מצרכי ביתו” בקיצור ש”ע הלכות צדקה

בחוברת „המעין” של ניסן תשכ”ו הופיע תשובה של הג’ ר’ ברוך קונשטט זצ”ל על המלים „חוץ מצרכי ביתו” שנמצאות בכמה הוצאות של הקיצור ש”ע בסימן ל”ד סעיף ד’. הרה”ג טען שקשה לפרש את המלים כפשוטן ושבח את הג’ ר’ דוד פעלדמן זצ”ל שהשמיט את התיבות שנותנים מקום לטעות בהם. לפני זמן קצר הופיעה תשובה מהג’ ר’ אליעזר וולדנברג שליט”א בציץ אליעזר חלק י” סי’ ו’ בה הוא מצדיק את המלים הנ”ל ומפרש אותן כפשוטן.

קשה היה לי לתאר שהר’ פעלדמן היה משמיט מלים מהקצש”ע על דעת עצמו בלי הערה או הסבר. לפיכך חשבתי שכדאי לבדוק בהוצאות שונות לראות אם אמנם נמצאות תמיד המלים הנ”ל. מצאתי כדלהלן:

(א) בהוצאה ראשונה אונגוואר תרכ”ד חסרות המלים.

(ב) בהוצאה שמינית ווארשא תרל”ד המר”ל ע”י יהושע גרשון מונק חסרות המלים. בהקדמה להוצאה זו כתוב „הספר היקר הזה כבר יצא לאור שבע פעמים ומחמת חשיבותו נמכרו כולם ורבים משתוקקים להשיגו ועתה נדפס פעם שמינית עם הרבה הוספות ותקונים מהרב הגאון המחבר שליט”א”. באותה ההוצאה יש הודעה מהמחבר שהוא נותן כל זכויות ההדפסה ברוסיה לשש שנים מכ”ד כסלן תרל”ד למו”ל הנ”ל אבל שלא ימכר באסטרייך. הוא גם מזהיר על הדפסה בלי רשותו ומתלונן על אחד בשם יעקב עהרענפרייס בלבוב שהוציא תרגום בעברי דייטש בלי רשות עם הרבה שגיאות. והוא מיעץ להשליך הדפסה זו מחוץ לבית כפי מה שכתוב „אל תשכן באהליך עולה”. מזה אפשר לראות כמה הקפיד ר’ שלמה גנצפריד זצ”ל על דיוק הלשון בחבורו.

(ג) בהוצאת לובלין תרנ”ד של חיים ישעיהו הכהן (עם פרוש „לחם הפנים” ו„מסגרת השולחן”) המלים חסרות. בשער הספר כתוב „כל לשון זה כתב הרב הגאון המחבר זצ”ל בספרו קיצור ש”ע מהדורה חדשה בשנת תרמ”ד”; יתכן שזאת היתה ההוצאה האחרונה בחיי המחבר שנפטר בשנת תרמ”ו.

לא עלה בידי לבדוק עוד הוצאות שיצאו לאור בחיי המחבר. הרב מיימון זצ”ל כתב בהקדמה להוצאת מוסד הרב קוק תשכ”ו שהיו י”ד בסך הכל. אבל נדמה לי שאפשר לשער מהדוגמאות המצוטטות למעלה שהמחבר לא הכניס את המלים „חוץ מצרכי ביתו” בתוך חיבורו ושהמלים אינן קיימות בהוצאות שיצאו לאור בחייו.

(ד) ההוצאה הראשונה בה מצאתי המלים הנ”ל היא הוצאת ווילנא תרס”א ע”י אברהם צבי רוזנקרץ ומנחם מענדיל שריפטזעטצער.

(ה) הן גם נמצאות בהוצאת ביאליסטוק תרפ”ג ע”י טוקטשינסקי ושמה כתוב בשער „הוגה בעיון נמרץ מכפי הנדפס עד כה וכמו שנדפס בעיר ווילנא”; וגם בהוצאת ווילנא תרפ”ה ע”י ראם ובה כתוב בשער „קצור ש”ע השלם עם פאת השולחן תוספת מאה דינים בגוף הש”ע. הוגה בעיון נמרץ מכפי הנדפס עד כה”.

(ו) בניו יורק בארצות הברית בשנת תרנ”ט יצא לאור ספר „דת ישראל” שחבר

ע"י הרי' דובער אברמוביץ והוא מענין שילוב של הקצש"ע והחיי אדם. המחבר כתב בהקדמה שנוהר מלשנות את הלשון של ספרי המקור. בהלכות צדקה ישנו סעיף לקוח מהקצש"ע ובו נמצאות המלים הנ"ל. נראה שהמחבר והרבנים שנתנו הסכמותיהם היו מיוצאי ליטא.

ז) בהוצאות יותר חדשות ישנן שהמלים חסרות וישנן שהן קיימות. בהוצאות של הרי' פעלדמן (ליפסיה תרפ"א ומנשטר תשי"א) וב,,שערים המצוינים בהלכה" של הרי' ש. ז. ברין (ניו יורק תשי"א) בהוצאת ברדיטב תרס"ג ואסטרייך תרפ"ג הן חסרות. בהוצאות של ארץ ישראל שראיתי (כמו אשכול, לרין אפשטיין, ומוסד הרב קוק) הן קיימות לפעמים בסוגריים.

נדמה לי שמכל המובא למעלה אפשר להציע שהמלים הוכנסו בוילנא בשנת תרנ"ה בערך, אולי כדי להתאים לדברי ,,הכנסת הגדולה" המובאות על גליון הש"ע. מענין שהרב ב. קונשטט טוען שכוונת ,,הכנסת הגדולה" היתה לגמרי להיפוך.

יש לך אדם שבהנהגת ביתו הוא מתנהג כאיש אמיד, כשבא לפניו ענין של צדקה וחסד. הוא מתאונן כי אין בכחו ויכלתו להרים תרומה גדולה ומתחפש לדל ואינו נותן לפי צרכו.

חפץ חיים על התורה, דברים טו, ח

על הסדר בברכת "גודה"

ב, המעיין" טבת תש"ל הביא הרב אברהם סופר שליט"א את קושית החז"ס זצ"ל ב, תורת משה" פ' כי תבא מדוע אנו אומרים בברכת גודה לך (שבברכת המזון) תחילה, "על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה" ורק אח"כ, ועל שהוצאתנו מארץ מצרים" הלא יצ"מ קדמה, ועיי"ש מה שתיירץ.

והנה ב, המעיין" תמוז תש"ל השיב הרב שלמה טשרנסקי שליט"א, "שההודאה על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה וכו' אינה סובבת על ירושת הארץ בפועל. הכוונה להבטחת הארץ לאבותינו, לאבות ולמשה רבינו והלשון ארץ חמדה טובה ורחבה נקבעה על פי ההבטחה שבפסוק (שמות ג, ח), "אל ארץ טובה ורחבה". וכיון שההבטחה לארץ ישראל באה לפני יציאת מצרים מקומה גם בהודאה קודם".

ויש לתמוה על דבריו. חדא, דהרי פשט הלשון, "הנחלת" שפירושו הורשת מורה על נתינה בפועל (וכן, והיה ביום הנחילו את בניו" ורבים כאלה במקרא). ועוד, דאיתא בגמרא (ברכות מח ע"ב) אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הון בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ, הרי שברכת יהושע ודאי נאמרה על ירושת הארץ בפועל.

אינו יודעים את נוסח הברכה שאמר יהושע בשעה שנכנסו לארץ, אבל אין נוסח זה שנמצא בידינו מחייב שזה הנוסח כפי שנאמר במקורו. וכן כתב הרמב"ן בהשגותיו מביאו הכ"מ פ"ב מהלכות ברכות הלכה א' עיי"ש. וכן כתב הרשב"א להדיא בפרק שלושה שאכלו וז"ל: דאלמא המטבע היא שטבעו רבנן בודאי דקודם כיבוש הארץ ובנין ירושלים לא היו אומרים כמטבע שאמרו לאחר כיבוש ובנין. וכמו שאין אנו אומרים באותו מטבע שתקנו דוד ושלמה שאנו מבקשים להחזיר המלכות ולבנות הבית והם היו מבקשין להעמיד המלכות ולהעמיד הבית ולהמשיך שלות הארץ, עכ"ל.

וכן ברא"ש שם ועיין במעדני יום טוב על הרא"ש שם. ומה שכתב שברכת הון נתקנה בסוף ארבעים שנה — עיין בתור"א הל' ברכת המזון שדחה דבריו. עכ"פ ברכתם נתקנה על דבר שהיה להם באותה שעה וודאי הודו על ירושת הארץ בפועל. והכי איתא בברכה מעין שלש בקטע שהיא מעין ברכת הארץ, ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית והנחלת לאבותינו" — שרצית להנחיל כפי ההבטחה והנחלת בפועל. ומפורש יותר לפי גירסת אבודרהם ורמב"ם, "והנחלת את אבותינו". גם קביעתו שהלשון נקבעה על פי ההבטחה שבשמות ג, יח אינה מדויקת, כי הלשון ארץ חמדה נקבע על פי הפסוק שבירמיה ג, יט. והטעם לזה עיין בר"ן פרק שלושה שאכלו.

ולעצם הענין. יש לשאול בנוסף לשאלת החת"ס מאחר שמדינא הגמרא צריך להזכיר ברית ותורה והלא אלו דאי קדמו להנחלת הארץ ואף אותם היה צריך להקדים להנחלת הארץ.

ועוד, מאחר שלא נזכרה בגמ' החובה להזכיר יצ"מ בברכה זו מדוע באמת הוסיפו עניין יצ"מ בברכה זו ? והנלע"ד לומר בזה כי באמת עיקר הברכה היא ברכת הארץ ועל דבר זה בלבד

נתקנה הברכה אלא שראו חכמים צורך להזכיר ברית שע"י הברית נתנה הארץ לאברהם כדאיתא ברש"י שם וכן תורה שהיא תנאי הכרחי לירושה וישיבה בארץ כידוע וכן כתב רש"י שם. וכן משמע לשון הברייתא (ברכות מח:), „תניא רבי אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו. נחום הוקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה" אצל „ארץ חמדה טובה ורחבה" נאמר לא יצא ידי חובתו ואילו בברית ותורה נאמר צריך שיזכור. וכן פסק הרמב"ם פ"ב מהלכות ברכות ה"ג שארץ חמדה טובה ורחבה מעכב ואילו ברית ותורה לא. (ועל כך ראה להלן).

ע"כ ברור שאין להקדים ברית ותורה לברכת הארץ.

ולשאלה השניה יש לומר כי הנה זכירת יצי"מ היא עיקר גדול בתורתנו וכמו שנאמר (דברים ט"ז), „למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" כי היא מעידה על מציאות ה' יתברך והנהגתו.

והנה התורה הושטת מאד כשירום לבבך ותשכח את ה' אלוקיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים במיוחד כאשר „תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת". וכמו שנאמר בעניינו (פרשת עקב), „ואכלת ושבעת וברכת" ומיד לאחר מכן „השמר לך פן תשכח את ה' אלוקיך", „ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", ועל כן הוסיפו רבותינו את יצי"מ בברכת הארץ ודוקא לאחר הנחלת הארץ כי אז הסגנה של שכחת יצי"מ היא מרובה וכפי הנ"ל.

הזכרנו לעיל את פסק הרמב"ם שאי הזכרת „ארץ חמדה טובה ורחבה" בברכת הארץ מעכבת ואילו אי הזכרת ברית ותורה אינה מעכבת. וכפי הנראה בפשיטות פסק הרמב"ם כרבי אליעזר המובא בכרייתא דלעיל וכבר שואל הלחם משנה דהרי הגמ' אמרה (דף מט ע"א) בכולם אם לא אמר לא יצא י"ח ואע"ג דרב אמר שאם לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא לית הלכתא כוותיה ועיי"ש. ובאמת דברי הרמב"ם הם בניגוד לדעת מרבית הראשונים והירושלמי שכתב בפירוש שאם לא אמר ברית ותורה ומלכות מחזירין אותו.

אמנם בטור (סימן קפ"ז) הביא את דעת ר' יחיאל ז"ל שהדעת נוטה דלמצוה קאמר ולא לעיכובא. מ"מ הוא דוחה את דבריו ועיי"ש.

ואולי אפשר לומר דהרמב"ם סמך על הגמ' בדף מד ע"א המביאה להלכה את ברכת אחת מעין שלש ושם בברכה שהיא מעין ברכת הארץ נזכר רק „ארץ חמדה טובה ורחבה" ואילו ברית ותורה לא מזכירין. ואם ברית ותורה בברכת הארץ הוי לעכובא כיצד תקנו לכתחילה לברך בברכה מעין שלש בלא להזכיר ברית ותורה. ואחר שאמרתי זו ראייתי בשיטה מקובצת לברכות וז"ל: וכל הני דאי לכתחילה קאמר דבעי למעבד הכי ולמצוה אבל דאי לאו לעיכובא קאמרינן למימרא דבעי למיהדר אי לא אמריננהו דא"כ הוה להו לאדכורי במעין שלש וכן גמי משמע לקמן בסמוך דרב חסדא בריך קמי רב ששת ולא איזכר ברית ותורה ומלכות וקפיה רב ששת לחוטמיה עליה כחויא ולא אהדריה, ואע"ג דאמר לא יצא ידי חובתו לא יצא כראוי קאמר ואשכחן כוותיה בפסחים דאמרינן כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ולאו לגמרי קאמר אלא כלומר לא יצא כראוי הא לא אמריננהו לא הדר עכ"ל.

אלא שלרמב"ם עדיין צ"ע דהוא פסק דמי שלא הזכיר מלכות בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו ואילו בברכה מעין שלש לא נזכרת כלל מלכות בית דוד. ולחולקין על הרמב"ם צ"ע אם לא הזכיר ברית תורה ומלכות לא יצא ידי חובתו ומהדריגין ליה מדוע לא הזכירו אותה בברכת מעין שלש. והמרדכי מביא בשם רבינו אבי העזרי וז"ל: על תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה ברית ותורה חיים ומזון ועל שהוצאתנו מארץ מצרים רחם ה' אלוקינו וכו' ועל ישראל וכו' עכ"ל. ואף לפי דבריו עדיין לא מצאנו שמזכירין מלכות בית דוד בברכה מעין שלש, וצ"ע.

תנאי הפרישות

... ולא מספר בגנות ולא מדבר מאדם; מואס בגדולה ושונא השררה; ... ידידותו זכה ואיסורו חזק ובריתו נאמנה; רוצה בדין הבורא, מושל ביצרו; לא ידבר עתק על מי שיזיקהו ולא יתעסק במה שלא יועילוהו; לא יתנקם לאיד ולא יזכור לאדם רעה; משאו קל ועזרתו רבה, הודאתו רבה בעת הרעה וסבלו ארוך בעת הנזק; ... חברתו — שמחה, הרחקתו — אנוחה; ... כל מעשה [של אחר] אצלו זך ממעשהו, וכל נפש בעיניו יותר ברה מנפשו; יודע את מומו, זוכר את עוונו, אוהב האלקים, רודף רצונו.
רבינו בחיי: חובות הלבבות, שער הפרישות, פרק ד

בענין התקיעה בחצוצרות

יורשה לי להעיר למאמרו של הרב הש"פ פרנק שליט"א בענין התקיעה בחצוצרות („המעין“, תמוז תש"ל).

הנה יש מקום לברר שיטות הראשונים בענין התקיעה בשופר ובהצוצרות. אך הנני לדינא המצוי בספרי הפוסקים הוא:

המגיד משנה בהלכות תעניות פ"א ה"ד מסביר, דלהרמב"ם אין בגבולין (חוץ למקדש) אלא חצוצרות. לעומת זאת לרשב"א בגבולין התקיעה היא או בחצוצרות או בשופר, אך לא שניהם יחד. וכתב המ"מ שהמחזור הוא כדבריו של הרשב"א. חיינ בצפנת פענח (פ"א ה"ו), שיש לו שיטה אחרת בדעת הרמב"ם, היא כשיטת הראב"ד, שבגבולין היו תוקעין בשש ברכות (של תעניות) בחצוצרות, ובלא הגברות היו תוקעין בשופר, ואנן הלא בלא ברכות אנן.

ובמגן אברהם (או"ח ריש תקעו) הביא דברי המ"מ בסיכום דברי הרמב"ם המחזור כרשב"א. ועל פי זה תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בתעניות — וכוונתו לשופר, ותירצו עליו — וכמובא ע"י הרחשפ"פ — שהמצוה היא רק בארץ (ועיין גם בנצי"ב לספרו בהעלותך בפרשת חצוצרות).

ולפי זה כנראה הנהיגו רבותינו שבאר"י, עם התחדש יישוב האשכנזים בעיה"ק ירושת"י, לתקוע בשופר בתעניות ובעת צרה.

ואמנם לשיטת הרשב"א היה אפשר לתקוע בחצוצרות במקום בשופר. ולמה לא הנהיגו אותם? כי הרי אז היו יוצאים ידי חובה גם לרמב"ם (לפי שפירשו המ"מ). הסבר לזה נמצא כבר בדברי הראשונים — הרשב"א והריטב"א. וכך נאמר בריטב"א (תענית יב ע"ב, ד"ה מה אלו יתרות), דלפי סברא זו — כלומר של הרמב"ם שאין תוקעין אלא בחצוצרות — נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית צבור, כיון שאין לנו חצוצרות.

וכן הביא הרחשפ"פ שליט"א דברי הרשב"א (מהריטב"א לר"ה כז), „ועתה מה שתוקעין העולם בשופר שהוא מצוי ונמצא בידם“. ולא נראה לי פירוש הדברים כפי שפירשו הרחשפ"פ שחצוצרות לא היה מצוי כ"כ (= כל כך), אלא פשוט הוא שלא היו מצויים כלל. ואם נשאל למה לא עשאו, תהא התשובה, מפני שאין בידינו ידיעה היאך היו החצוצרות עשויות — ולא ניכנס לדיון אם הן קרנחא (עיין תוס' מנחות כה ע"א, ומל"מ כלי מקדש פ"ג ה"ה, ועיין בהערות ידידי ר"א סופר שליט"א למאירי תענית עמ' 53 אות 1), אלא אף בלי זה, הרי יש אפשרויות מרובות לעשות כלי נשיפה מכסף, ארוכות וקצרות, ישרות וכפופות. והדבר פשוט, דכיון שנפסקה, בעוונותינו כי רבו, המסורת מאז המקדש ואין אתנו חצוצרות אין לתקוע באיזה שהוא כלי גבוב וחלול, אף אם עשוי מקשה מכסף.

ולפי זה, אם נפסק כרמב"ם בחצוצרות דווקא, אין בידינו לתקוע כלל וכמנהג בני צרפת. ואם נאחו בפסק של המ"מ דמחזור כרשב"א, וכפי שאחו בדרכו גם המג"א, יש לתקוע בשופר „בארצכם“ ולקיים המצוה.

ויעויין באגרות משה להגר"מ פינשטיין שליט"א (או"ח סי' קסט), שכבר נשאל
וכי אין אנו יכולים לעשות חצוצרות על המזבח, והשגב על זה דצריך דווקא חצוצרות
שנעשו לתקוע בהן במקדש, וכך הסביר דברי הריטב"א המבוארים לעיל (ואגב תירץ
בזה התמיהה למה מונה הרמב"ם רק מצוה אחת לחצוצרות של קרבנות ושל הצר
הצורר). וכמובן, שאף לפי זה אין אפשרות לתקוע כלל, למי שפסוק כרמב"ם. אמנם
הנראה לי פשוט יותר בדברי הריטב"א כתבתי.

שאלה בהלכות שבת

נוהג אני לרשום בכל יום בפתק את המקום שאני מחזיק בסדר הלימוד. בגמר
הלימוד אני מוחק את הסימון הקודם ורושם את הסימון החדש וכן הלאה.
ונתעוררה אצלי שאלה אם מותר לקרוא בפתק הזה בשבת ואם אין עליו
דין מוקצה.

הנה שני טעמים לשאלה:

- א. האם זה נקרא כתב שאסור לקרא בשבת מחשש שמא ימחוק כמבואר
בשו"ע או"ח סימן ש"ז סעיף י"ב.
- ב. מאחר שהפתק הזה מיועד לכתוב בו גם להבא, הרי הוא כמו מחברת או
ניר כתיבה שיש עליהם איסור מוקצה.

שמעון ראובן דבורץ

רחוב עובדיה 13

ירושלים

המשתתפים בגליון הזה:

הרב יוסף דוד עפשטיין 1467 48th Str. Brooklyn 19, N.Y. U.S.A.

הרב יהודה קופרמן, רחוב הפסגה 58, בית וגן, ירושלים.

מרדכי כסלו (ויכסלפיש), רחוב טשרניחובסקי 56, ירושלים.

הרב חנוך זונדל גרוסברג, רחוב כובשי קטמון 1, ירושלים.

הרב נתן אורטנר, רחוב כרמיה 17, תל אביב.

פרופ' יחיאל זומב 37 Green Land, London N.W. 4, England

מאיר זיכל, רחוב ירושלים 38, בני ברק.

הרב קלמן כהנא, קבוץ חפץ חיים.

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