המעין

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

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

בתוכן:

רקודים והלכות צניעות / הרב שלמה חיים אבינר . . . 1
הלכה או אגדה / הרב משה צוריאל 17
על היחס שבין המדרש והפשט / זאב ויטמן 26
על תפלת „רצה במנוחתנו" / שמחה הנשקה 51
על תולדות היישוב החקלאי בגליל (המשך) / אברהם שישא . 55
מלאכות ושבותים בשופר / הרב קלמן כהנא 62
בענין מצות שנאה לרשעים / הרב דוד בן־ציון קליין . . 71
שתי הערות בענין „מחליפי חום בשבת" / הרב יהושע גרוס . 74
הארות להערות / הרב ישראל רוזן 77

בס"ד ירושלים ת"ו תשרי תשל"ח * כרך י"ח, גליון א * המחיר —.10 ל"י
מנוי שנתי: בישראל —.30 ל"י בחוץ לארץ —.8 $
כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 288883

בשנים האחרונות הופיעו ב"המעין" מאמרים אחדים עם ליקוט בנושא מסוים, הן בעניני הלכה, הן בעניני השקפה. לפעמים ניסו בעלי המאמרים להכריע ולהגיע לידי סיכום. יש ברכה רבה בנסיון לסכם את הנושא, אך עיקר החשיבות דוקא בהבאת המקורות הרבים, דברי חז"ל, ראשונים ואחרונים שכותבי המאמרים עמלו ללקטם. מערכת המעין רואה חשיבות רבה במאמרים כאלה, מקורות וליקוטים בנושאים הלכתיים ובשאלות רעיוניות וחינוכיות.

בגליון הזה מתפרסם החלק הראשון של מאמר מרבה של קבוצת לביא על דיני צניעות ואיסור ריקודים מעורבים. רוב רובה של היהדות הדתית נזהר מאיסור ריקודים מעורבים וחוגים ובני נוער שבעבר לא הקפידו על זה, מתחשבים היום באיסור שבדבר. המעיין במקורות הרבים שבמאמר שלפנינו יווכח שגדולי ישראל הרימו את קולם זה דורות רבים בענין זה. מאידך מוכיחים המקורות שאין זו בעיה חדשה כלל ובדורות שונים היו פורצי גדר.

ב"המעין" הופיעו כבר מאמרים רבים על היחס של מדרשי ההלכה של חז"ל לפשוטו של מקרא. אנו ממשיכים גם בגליון הנוכחי בדיון בנושא זה. אפשר לנקוף ההתענינות בדורנו בנושא זה לעובדא שחוג לומדי תורה התרחב ב"ה בשנים האחרונות — ומכאן שבעית היחס של מדרשי חז"ל לפשוטו של מקרא איננו עוד ענין לרבנים ולומדי

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

דמי מנוי לשנה (4 גליונות) —.30 ל"י בישראל, בחוץ לארץ —.8 $ (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)

2. מעשה בני בנימין ובנות שילו[4]. „אם יצאו בנות שילו לחול במחולות" (שופטים כא, כא). בנות לבדן[5].
3. בת יפתח[6].
4. נשים שיצאו לקראת דוד[7] לבדן[8].
5. איזבל[9].
6. פסוקי ירמיהו[10].

4 ויאמרו, הנה חג ה' בשלו, מימים ימימה, אשר מצפונה לבית אל מזרחה השמש, ומסילה העולה מבית אל שכמה, ומנגב ללבונה. ויצו את בני בנימין לאמר: לכו וארבתם בכרמים. וראיתם והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחולות וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילו, והלכתם ארץ בנימין" (שופטים כא, יט־כא).

5 „ומאנשי בנימין אינו ראיה כי שם לא נאמר שהיו בתוך המחול אלא הכי כתב קרא: וראיתם אם יצאו בנות שילו לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם וכו'" (ים של שלמה, פ"ק דגיטין ס' י"ח).

„והמחול זה שהיה לבנות ישראל חוץ לעיר שילה באותו המקום אשר מצפונה לבית אל ולהודיע אותו המקום, זכר אלה הסימנין, וכרמי שילה היו סמוכים לזה המקום, והנה הפסוק יוכיח כי המחול חוץ לעיר היה, כמו שכתוב והיה אם יצאו בנות שילה וגו' ואמרו להם שיארבו בכרמים" (רד"ק שם).

„וההיא דבני בנימין דכתיב אם יצאו בנות שילו לחול בכרמים מבואר שלא היו שם אנשים, והעד וחטפתם לכל איש אשתו" (בנימין זאב ס' שה).

„ושם בתשובתו נאמר מה שהשיב להגמון אחד ששאלו על ככה ...והראה לו מה דכתוב בשופטים סימן כא ויאמרו הנה חג וכו' יצאו בנות שילו לחול במחולות — ומדלא כתיב עם בחורים או נערים משמע שהמה הבתולות לבד חוללו יחד, ולא עם הבחורים" (שו"ת זכרון יוסף מובא בביה"ל ס' שלט).

„וכן בסוף שופטים כתוב ויצו את בני בנימין לאמר לכו וארבתם בכרמים וראיתם והנה יצאו בנות שילו לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם וכו' ולמה לא צוו אותם שילכו במחולות, אלא ודאי דזהו אסור גמור הוא, ולא היו מניחים בנות שילו שיתערבו עמהם, ולכן ציום להסתר בכרמים" (ערוך השולחן, אה"ע, ס' כב, סע' ג).

וע' להלן הערה 11 בענין חג הכרמים סוף תענית.

6 „ויבא יפתח המצפה אל ביתו והנה בתו יוצאת לקראתו בתופים ובמחולות" (שופטים יא, לד). מבואר מכל הספור שהיתה לבדה.

7 „ותצאנה הנשים מכל ערי ישראל לשיר והמחולות לקראת שאול המלך בתופים וכו'" (שמואל א, יח, ו־ז; וכן כא, יב; כט, ה).

8 בנימין זאב לעיל הערה 3.

9 „היתה ביתה סמוך לשוק וכל חתן וכלה שהי' עובר, היתה יוצאת מביתה ומצלצלת בכפיה ומקלסת בפיה, ומהלכת עשר צעדות..." (פדר"א יז). ולא עם אנשים. וע' אהבת חסד ח"ג פ"ו ופלא יועץ ערך חתן.

10 „עוד אבנך ונבנית בתולת ישראל, עוד תעדי תפיך ויצאת במחול משחקים" (ירמיהו לא, ג) „אז תשמח בתולה במחול, ובחורים וזקנים יחדיו" (שם יב).

7. חג הכרמים בט"ו באב ויוה"כ[11].

„אז תשמח בתולה במחול, לבדם אבל בחורים וזקנים יחדיו" (ספר חסידים ס' קסח; וע' בס"ח הוצאת מוסד הרב קוק בסוף עמ' תקצ"ז הערת מורי ורבי הרב צבי יהודה הכהן קוק).

„מי התיר להם להיות במחול אחד עם הבתולות, לא זו הדרך אשר הראו לנו חסידים הראשונים, וכתבו ודרשו, אז תשמח בתולה במחול, בחורים וזקנים יחדיו, משמע דווקא שהבחורים יהיו עם הזקנים והבתולות יהיו לבדן, אפילו לעתיד לבוא" (ים של שלמה, פ"ק דגיטין ס' י"ח).

„ולא כתיב אז תשמח בתולה עם בחורים במחול" (זכרון יוסף, מובא בביה"ל ס' שלט). וכן בתהילים „בחורים וגם בתולות, זקנים עם נערים" (קמח, יב) אלו לחוד ואלו לחוד (ס' הגר"א עמ' קפג; ערוה"ש אה"ע, כב, ג). וע' לקמן הערה 14 אות ב'.

11 „לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוה"כ שבהם בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, כדי שלא לבייש מי שאין לו, וחולות בכרמים ואומרות: בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך, אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה" (משנה סוף תענית).

„לא נאמר שהיה עמהם במחול, אלא שהיו עומדים ורואים אותם מרחוק, ואף זה היה לשם שמים, שאם תכשר בעיניו ישאנה" (מהרשל, ים של שלמה, פ"ק דגיטין ס' י"ח). וכן הוא בגמרא „מי שאין לו אשה נפנה לשם".

וכתב הרב דוד ב"ר לוי מנרבונה „יש תמהין על זה המנהג: איך היה טוב בעיני חכמים שיחטפו איש אשתו, וח"ו כאילו היו בנות ישראל הפקר? ואין זה תימה, כי יש לדעת שכל מי שהיתה ידו משגת, לא היה שולח שם בתו... ואם יתירנה, יזהירנה שלא להתקדש אלא להגון לה. ועם זה, היה המנהג יפה, וטובה להרבה מן בנות שלא היתה יד אביהן משגת. ואולי היו יושבות עד שתלבין ראשן. ובזה היו יוצאות לאור על ידי הבחורים שבוחרים או ביחס או במשפחה או בנוי. מוסף על כל זה שהיו הדורות כשרים, והיו עושין מעשיהם לשום שמים" (ס' המכתם על תענית). וכך הוא במלאכת שלמה על תענית בשם הכל בו.

„וכך אמרו בסוף תענית, היינו לראות ולהסתכל, שאמרו חז"ל שאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, ותהיה הגונה בעיניו" (בנימין זאב ס' שה). וע' ברמב"ם „ומותר להסתכל בפני פנויה ולבדקה, בין בתולה בין בעולה, כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה, ואין בזה צד איסור. ולא עוד אלא שראוי לעשות כן" (הל' איסורי ביאה פכ"א ה"ג).

והוא כמו מעשה בני בנימין שאין הכוונה אלא לישא אשה (רד"ק שופטים כא, יט; אוצה"ג תענית שם).

ואם נהגו כן רק בט"ו באב או גם ביוה"כ, בתרגום איכה (א, ד) מבואר שהיה גם ביוה"כ. וכן במהרש"ל (מובא לעיל). לעומת זאת רב האי גאון כתב „לא נאמר שבנות ישראל יוצאות וחלות בכרמים ואומרות שא נא בחור עיניך וראה מה אתה בורר לך אלא על טו באב בלבד כדרך שעשו בנות שילו" (מובא בספר זמנים לגרמי"ל זק"ש עמ' עג. ועיי"ש באריכות. וכן מקורות בסוף פרושו של ר"ח אלבק על המשנה 9-497). ובתפארת ישראל על המשנה „וכי ס"ד שישראל קדושים יתעסקו ביוה"כ הקדוש והנורא

8. שמחת בית השואבה[12]. אנשים לבדם.
9. וכן הוא אצל חכמי התלמוד[13].

בשדוכים" (אות ס"ג).

ופשטות המשנה והגמרא שהיה אף ביוה"כ (זמנים שם). וכ' הרח"ד הלוי "יוה"כ היום הקדוש ביותר בימי השנה... ולבשו בו בגדי לבן "ללמד כי יצר הרע מסולק מהם שהם נקיים מחטא, כאמור בכל עת יהיו בגדיך לבנים וזה (כלומר, זו הסבה) שאמרו בנות שא נא עיניך וכו' ולא היו חוששים ליצה"ר (ריטב"א על הגמ' שם)" ולכן היו בטוחים שהבחורים שיצאו לכרמים התכוונו אך בכנות למצוא שם בנות זוג בלבד" (מקור חיים ח"ד עמ' 208).

וע' בפסקי תוספות, (על תוספות מגילה לא ד"ה במנחה: במנחה קורין בעריות, לפי שהנשים מקושטות בשביל כבוד היום לפיכך צריך להזכירם שלא יכשלו בהם) "במנחת יוה"כ פרשת עריות: כדי להבדילן מן הנשים שמתקשטות בו ביום יותר משאר ימים טובים, כדאמרינן בשלהי תענית...".

וע' עוד בס' התודעה לר' אליהו כי טוב (עמ' תכה—תכו) שהדברים נאמרו כשבני ישראל היו גדורים בגדרי טהרה צניעות וקדושה.

12 "וחסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם וכו' " (משנה סוכה פרק ה' משנה ד') מבואר שרק אנשים רקדו, וכן כתב הרמב"ם "מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שרוצה. אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה, הם שהיו מרקדים ומספקים ומנגנים ומשמחים במקדש בימי חג הסוכות. אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע" (ה' לולב, פ"ח, הי"ד). וכן תויו"ט. ותפארת ישראל "ולא היו מניחים לכל עם הארץ לרקוד ולשורר, כדי שלא יבואו מתוך שמחה יתרה לידי קלות ראש, רק כולם באים לראות ולשמוע" (סקט"ו).

ולא עוד אלא שעשו "תקון גדול" כדי למנוע שאנשים ונשים יגיעו לידי קלות ראש ביחד (סוכה נא.), וע' עוד לקמן הערה 25.

13 רבי יהודה בר אילעי: "אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה" (כתובות יז.) לפני הכלה ולא עם הכלה (ע' לקמן באריכות אות יב). ולענין רב אחא. "רב אחא מרכיב לה אכתפיה ומרקד. אמרי ליה רבנן: אנן מהו למיעבד הכי. אמר להו: אי דמיין עלייכו ככשורא, לחיי, ואי לא, לא" (כתובות יז.) "כי כשורא — כקורה בעלמא שאין אתם מהרהרים עליה" (רש"י) (רב אחא היה מרכיב לכלה על כתפו ורוקד. אמרו לו התכמים: אנחנו מהו לעשות כן? אמר להם: אם דומות בעיניכם כבול עץ, "לחיים", ואם לא, לא). וע' לקמן הערה 39 אפ"ז.

ובס' החנוך "וזה שאתה מוצא קצת מעשים בגמרא מראים סותרים דברי אלה, כלומר: שאפילו ממה שאסרו זכרונם לברכה בנשים, לא היו קצת מהן חוששין — אין זה סתירה כלל לדברי, דבמקום מצוה הוא דוקא שהיו מקילים קצת... ורב אחא דהוה נקיט כלתא אכתפיה, למצוה הוא שהיה עושה כן כדי לשמחה, וקצת ענינים כיוצא באלו; ועוד שהם זכרונם לברכה היו כמלאכים, שלא היה עסקם אפילו שעה קלה כי אם בתורה ובמצות, והיתה מפורסמת כונתם לכל העולם כשמש, ולא היו מרגישים הרגש

ג. אסור הוא לרקוד ביחד אנשים ונשים[14]. (ועי' בהערה רשימת הפוסקים).

רע בשום דבר מרוב דבקותם בתורה ובמצות; אבל אנחנו אין לנו לפרוץ אפילו גדר קטן בענינים אלו" (מצות קפח).

והג"ר בנימין יהושע זילבר כתב בסכום דבריו, שאם כן הקילו על זה מפני ארבע טעמים "א. הקילו קצת. ב. במקום מצוה. ג. שהם ז"ל היו כמלאכים. ד. והיתה מפורסמת צדקתם לכל העולם". (תורת ההסתכלות עמ' מ"א) ועיין עוד ריטב"א סוף קדושין (מובא בפ"ת אה"ע ס' כא). ועוד כתב הגרב"י זילבר "וצ"ל דאיירי על ידי הפסק מפה ולפיכך היקל משום שמחת חו"כ" (מקור הלכה על מס' שבת, ח"ב, ס' יז, דף כ. ; וע"ש באריכות בס' יז סוגית הוא בבגדו והיא בבגדה) "ואלו היה בזה דררא דאיסורא לא היה התנא הקדוש מרכיב לכלה, כי דררא דאיסור, הוא בלא פלוג. אך נגיעה בלבוש, אין בה קפידא, ורק בחינת ארכב אכתיפיה, שגם לא נקבע על זה איסור קבוע. מכל מקום, אמר שאי לא דמיא עלייהו ככשורא, ומנעו מפועל ההוא, שהוא צד התגרות ביצר לפעמים, כי יש בזה מעין חבוק" (עזר מקודש, טו"ע אה"ע ס' כה סע' ו').

ובענין בר קפרא. "אמר לה בר קפרא לברתיה דרבי: מחר שתינא חמרא בריקודא דאבוך ובקירקני דאמך" (נדרים נא.) (אמר בר קפרא לבתו של רבי: מחר נשתה יין ברקודים של אביך ו"בקרקונים" של אמך), קרקוני דאמך, פירשו התוספות "כמו מרקדים טרפיי"ד". והרא"ש פירש "שתהא אמך מרקדת לפני", והוא גורס רקודי אמך.

וכתב הג"ר שלום יחזקאל שרגא רבין הלברשטם "וגם זה תמיהה ופלא שאשתו של רבינו הקדוש תרקוד בפני בר קפרא" ותירץ "דודאי הי' נזהר בר קפרא בכל אלה, רק אישתעי בלשון חכמתא בדוחתא לשמחם" (אוצרות ירושלים, חלק קיד, ס' פ').

והג"ר יוסף ראזין הרוגצ'ובי, על השאלה "בנוגע לנדרים נ' בר קפרא בקרקרי דאמך", השיב "מה רוצה? אז הוה מחמת שמחת נישואין ועין בכתובות דף יז ע"א ע"ש וגדר דמיא ככשורא" (שלמת חיים לג"ר שלמה סאבל, ס' כ' אות א') וע' לקמן הערה 30 והערה 38.

14 והנה רשימת הפוסקים ראשונים ואחרונים שהזכירו אסור זה, מסודרת לפי סדר הדורות.

א) הגאונים: "מהו במחול האנשים והנשים בערבוביה? אסור לחול כן, אלא האנשים לבד והנשים לבד, ומה הוא בעינת האיביל שהן בוכין באילייא (אלי, קינה) ובבכיה כת' וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, הן בעינת השמחה והמשתה שהם משחקים ויצה"ר מצוי לא כ"ש שהיו האיללין אלו לעצמן ואלו לעצמן, כדי שלא יהרהר יצרן של עבירה בשחוק של משתה" (אוצר הגאונים לרב"מ לוין על סוכה נא־נב).

ב) רבי יהודה החסיד בעל ספר חסידים (נולד ד"א תת"י): "אל תערב בנים ובנות פן יחטיאו, אז תשמח בתולה במחול לבדם, אבל בחורים וזקנים יחדיו (ירמיהו לא, יב), וכן ילדים וילדות משחקים ברחובותיה (זכריה ה, ה) ילדים לבד וילדות לבד, וכן בסוף תהילים (קמה, יב) בחורים וגם בתולות, ולא אמר בחורים עם בתולות, כמו זקנים עם נערים, גם, לרבות נשים לבד" (ס' קסח). (ועי' עוד מעשה בס' קסט. ובעמ' תקצז הוצאת מוסד הרב קוק, הערת מורי ורבי הרב צבי יהודה הכהן קוק; לענין הפסוק מירמיהו עי' לעיל הערה 10).

ג) המהר"ם מרוטנבורג (נולד ד"א תתק"פ): "ואמר הר"מ מרוטנבורג כי שמו חרם

שלא יהיו אנשים ונשים במחול, והיו דורשים יד ליד לא ינקה רע" (כל בו, סוס"י סו). (מובא באוצה"פ נ"א סק"ה בשם שיורי ברכה לחיד"א, ועי' לקמן דברי החיד"א באות יד; ומובא בשדי חמד מערכת ההי"א אות ב, כרך ב, עמ' 93; ובמקורות בסוף שו"ת עזרת כהן, עמ' תט).

ד) הרד"ך (רבי דוד הכהן מקורפו. נפטר רצד): שאלה "שלשה בתי כנסיות גזרו שלא ירקדו יחד אנשים ונשים, לאחר מעשה פרוץ שבעל אמר לאשתו שלא תרקוד עם פלוני, ומצאה לאחר מכן רוקדת עמו, והביאו את דבריהם בפני בית דין של גוים. מה הדין אם המעוט לאחר מספר שנים, רצה לבטל גזרה זו?". תשובה: "שאין המעוט יכול לבטול את הגזרה ובודאי לא בענין שהוא לחזוק קיום בצות התורה" (שו"ת הרד"ך, בית יב).

ה) שו"ת בנימין זאב: "עוד רעה שנית, העידו לפנינו איך חלק מפריצי בני עמנו בהיותם חלין במחולות אנשים ונשים יחד, שלחו ידיהם בחיק הנשים שהיו נשואות, ותהי זעקה גדולה ומרה, על הפועל הרע הזה", ונשאל — היות וחכמי אותה קהילה גזרו בחרם ובשבועה, שלא ירקדו יותר רקודים מעורבים, מה דינם של אלו שאינם רוצים לקבל גזירה זו? והשיב: היות ורב הקהילה וחכמיה קיבלו על עצמם לגדור הפירצה, אין המעט יכול שלא לקבל את גזרתם, והעובר על כך כעובר על הדת, ויהיה מוחרם ומנודה. ואין המעוט יכול לטעון שזהו מנהג של אבותיהם, כי כל מנהג הבא ממנו עבירה והוא כנגד מדות התורה, חובה לבטלו" (שו"ת בנימין זאב ח"ב, ס' שג). (ומובא באוצר הפוסקים ס' כא סק"ה: "תקנת גאוני שאלוניקי וביניהם מהר"ר טייטאצק שהחרימו רקודים אנשים עם נשים").

"אף כי מנהג קדום בישראל לצאת הנשים במחולות כמו שמצינו במרים הנביאה, ובשוב דוד מהכות הפלישתי, כל אלה היו הנשים לבדן חולות במחול דווקא. וההוא דבני בנימין דכתיב "אם יצאו בנות שלו לחול במחולות", מבואר הוא שלא היו שם אנשים, והעד: "וחטפתם לכם איש אשתו". וכן אמרו בסוף מסכת תענית, היינו לראות ולהסתכל שאמרו חז"ל: "אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה ותהיה הגונה בעיניו"; אבל להיות חולין האנשים עם הנשים, חולין הן, ואין זה מדרך תורתינו הקדושה, כי לא כנשים המצריות העבריות... ובמחולות חרם גדול ונורא משנים רבות מימי הקדמונים מורי התורה — שלא יכנס איש במחול עם הנשים כלל, ואפילו נער בן י"ב שנה לא יחול במקום נשים כלל, וזאת התקנה בפרט נתפשטה בכל ישראל, כחמר כל תקנות שתקנו הגאונים הראשונים... ואפילו לחול בבית אחד אנשים לבד ונשים לבד אסור" (שו"ת בנימין זאב ח"ב סי' שה; מובא בשו"ת זקן אהרן סי' קו, ובאוצר הפוסקים סי' כא סק"ה "תשובת גאוני קושטנדינא").

הי) מהרשד"ם (נולד רס"ו). רבי שמואל מודינא: "בק"ק הסכימו על המלבושים והרקוד עם הנשים והלכו מקצתם לעיר אחרת, חלה עליהם החרם" (פחד יצחק, ערך הסכמה, בשם שו"ת מהרשד"ם תשו' קמט).

ו) המהרש"ל רבי שלמה לוריא (נולד שנת ע"ר): "מי התיר להם להיות במחול אחד עם הבתולות, לא זו הדרך אשר הראו לנו חסידים הראשונים וכתבו ודרשו: אז תשמח בתולה במחול, בחורים וזקנים יחדיו, משמע דווקא שהבחורים יהיו עם הזקנים, ובתולות יהיו במחול לבדן, אפילו לעתיד, קל וחומר האידנא שהשטן מרקד ביותר והדור פרוץ

בחטא. גם אמר הכתוב בחורים וגם בתולות ולא אמר בחורים עם בתולות כמו שאמר גבי זקנים עם נערים, אלא להשמיע לנו הבדלן. ומאנשי בנימין אינו ראיה, כי שם לא נאמר שהיו בתוך המחול, אלא הכי כתב קרא: וראיתם אם יצאו בנות שילו לחול במחולות, ויצאתם מן הכרמים וחטפתם וכו'. והא דסוף תענית, נמי שהיו בנות יוצאות במחולות ביוה"כ ובט"ו באב, ואמרו בחור שא נא עיניך וראה וכו' אל תתן עיניך ביופי וכו', לא נאמר שהיו הבחורים עמהם במחול, אלא שהיו עומדים ורואים אותן מרחוק, ואולי זה היה לשם שמים, שאם תכשר בעיניו שישאנה" (ים של שלמה, פ"ק דגיטין סי' יח וראה בס' שמירת שבת כהלכתה להרי"י נויבירט, פרק טו סעיף ל הערה נח).

ז) רבי ישעיה הורוביץ, "השל"ה" (נולד ש"ל): "ואוי להם לאלו שהולכים במחול עם נשים דעוברים על כל אזהרות חז"ל, דאפילו במרצה מעות מידו לידה דבעבידתיה קא טריד, עם כל זה "יד ליד לא ינקה" (ברכות סא.), קל וחומר כשמשים יד ליד ממש לשם שמחה, השטן מרקד, וגם היא מסתכל בה. וכבר אסרו להסתכל בבגדי צבעונין שלה, והוא מסתכל אז בבגדיה ובפניה ובפנים שוחקות וגם משיח עמה שיחות קלות ראש, ואפילו היא בתולה פנויה, אמר איוב "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולות" (איוב לא, א). ובפרט כי רובן הן נדות, כי הגיעו לוסתן, והרי היא ערוה, ע"כ מטמא את עצמו במגע, וטמא טמא יקרא, ומחוץ למחנה שכינה יהיה מושבו. ע"כ מי שעשה אחת מאלה, יתחרט על העבר, ויתודה ויבכה ויעשה תשובה, ואח"כ יהיה נשמר ויזהר כל ימיו" (שני לוחות הברית, שער האותיות, קדושת המעור, סור מרע).

ח) שו"ת פרח מטה אהרן: כתב ר' אהרן הכהן פרחיה משלוניקי: "עומדות הנשים מקושטות ומרקדות בפני הערלים המנגנים זמרין ועני נשים (עי' סוטה מח:), ויבואו האנשים על הנשים, קרובי החתן והכלה, ותצאנה כל הנשים הקרובות אשה לקראת אשה, ונותנים יד זה לזה, ומרקדים זה עם זה, דו פרצופין, זכר ונקבה, ויראו כל העם וירונו, והנה פשתה המספחת. עתה חזרנו על הראשונה, וקבלנו עלינו ועל הבאים אחרינו... שכל מין למינו יערב, והאנשים לקראת האנשים, ונשים לקראת נשים, ששים ושמחים לעשות רצון קודם, ולא ישנו את תפקידם" (שו"ת פרח מטה אהרן, שאלה ה).

ט) פחד יצחק (נולד תלט). כתב רבי יצחק חזקיה לאמפרונטי באנציקלופדיה פחד יצחק: "רקוד, אנשים עם נשים, נראה דאסור ממ"ש באו"ח סוף הלכות יום טוב סי' תקכט, והרמב"ם (הי' יו"ט פ"ו הכ"א) דיש להזהיר שלא יתערבו אנשים ונשים בבתים" (כרך צא—רת, עמ' קמה, ערך רקוד).

י) רבי יהונתן אייבשיץ (נולד ת"נ): "...ואנחנו שוחטים הילדים הרבה, בחורים וגם בתולות, יעשו תופים ומחולות וכו'" (יערות דבש ח"א דף כב; מובא בשדי חמד, מערכת חו"כ אות יב, כרך ז, עמ' 423, ומובא בחופת חתנים עמ' טז, ועוד. ועיי"ש ביערות דבש באריכות שהוא אסור משום קרבה אל עריות).
"ונדחתם בגוים, וכל העבירות תלויות בגולה, כי עבירה שיחולל במחול בחורים וגם בתולות" (שם, ח"ב, ב).

יא) חופת חתנים (נולד ת"ע). כתב רבי רפאל מילדולא: "אלא דלענין רקוד האנשים עם הנשים כמנהג שלנו... או היכא דנפיק תקלה בשאר ענינים וכו' לא דברו כלל... ולדיני העיר הי"ו, להם יאתה המשפט לבדד ולדון כפי השעה" (חופת חתנים ו, ח; מובא בשולחן העזר ט, ח, ג).

יב) הגר״א (נולד תפ). דברי הגאון מווילנא מובאים לעיל בהערה 3.

יג) שו״ת זכרון יוסף (נולד תפ). כתב רבי יוסף שטיינהרט: „חיל ורעדה אחזתני, בכל צרותיהם לי צר, על דבר הפרצה הגדולה שעשו פריצי בני עמנו במקומם, לעבור בשאט נפש על דת ודין תורתנו הקדושה, ודת יהודית... אף זו שעשו בהאי גיסא חינגא וחוללו במחולות נערים (בני בלי תרבות) עם בתולות, ונתערבו בהם גם אנשים ונשי אנשים, ושעירים ירקדו שם; אוי לנפשם כי גמלו להם רעה, לעבור על דת בפרהסיא, והתורה חוגרת שק עליהם רחמנא לשזבן, מהאי עונש, ולא יעשה כן וכו׳. והנה מעכ״ת שאלני האם יפה עשה שמיחה בהם וכו׳ לבל יוסיפו לחטוא... תשובה: ודאי יפה עשה למחות בכל כחו באנשים כאלה וכו׳ וכל רב ומורה בעירו מחוייב למחות ולבטל הרקודין והמחולות... בחורים (בני בלי תרבות) ובתולות יחד וקל וחומר בן בנו של קל וחומר להאספסוף שבקרבו ותערובת אנשים ונשים, כמ״ש לעיל, וכמבואר באו״ח סי׳ תקכט שכתב שם שלא יתערבו אנשים ונשים. וידוע דאין חילוק בין נשואות לפנויות לענין זה. ואין לך דרגא להסתת יצה״ר ומעלה לזנות יותר מזה, שמתכוננים ומביטים (בני בלי תרבות האלה) בפני הנשים והבתולות בעת הרקוד, ואוחזין מעשה אבותיהם בידיהם של הנשים, וקורא אני עליהם יד ליד לא ינקה מדינה של גהינם... וידוע דרוב הבתולות בזה״ז כבר הגיע זמנם לראות. ולדעת הרמב״ם וכמה פוסקים ראשונים ואחרונים הנוגע בהם לשם חיבה וקירוב בשר, עובר על לאו: „ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב״ (ויקרא יח, יט). ואפילו קורבא בעלמא אסור... ואפילו לרמב״ן שם הרי היה עליו מ״מ מדרבנן... ולענין איסור ערות נדה, אין חילוק בין נשואה לפנויה כלל, וכמ״ש הרמ״א ביו״ד ס״ק פג, ופשוט הוא, ומרוב פשיטותו לא ניתן לכותבו, ורק כדי להוציא מלב עמי הארץ ובורים שחושבים שאין אסור בפנויה כלל. אמנם האמת דאין חילוק, וח״ו לא יעלה על הדעת לחלק. כללו של דבר, אין לך גדר ערוה גדול מזה, לבטל המחולות והרקודין של אנשים ונשים יחד, בין נשואות ובין פנויות, שאין לך דרגא לזנות ומעלה לעריות והרגל עבירה יותר מזה. ואנחנו שקיבלנו תורתו, מחוייבין לעשות גדר וסייג, שלא יעשה כן וכו׳״.

ושם בתשובתו נאמר מה שהשיב להגמון אחד ששאלו על ככה, והשיב לו: שאצלנו הוא עון פלילי ונגד היהדות, והראה לו מה דכתיב בשופטים סי׳ כא: ויאמרו הנה חג וכו׳ יצאו בנות שילו לחול במחולות, ומדלא כתיב עם בחורים או נערים משמע שהמה הבתולות לבד חוללו יחד, ולא עם נערים. וכן כתוב בירמיה סי׳ לא: „אז תשמח בתולה במחול, ובחורים וזקנים יחדיו״, ולא כתיב, אז תשמח בתולה עם בחורים במחול, וכן כתוב בזכריה יב: וספדה וכו׳ ונשיהם לבד, ומזה נעשה קל וחומר, בשעת שמחה ורקוד בהסתת יצה״ר לעבירה (סוכה דף נב). ולא לחנם אמר איוב: ברית כרתי לעיני ומה אתבונן וגו׳. ושיבח אותו ההגמון על תשובתו, ואמר: ראיתי כי דבריך טובים ונכוחים. וע״פ דתנו אסור להסתכל אפילו בבגדי צבעונין של אשה, ומכ״ש להביט בפניה הן בתולה הן נשואה. ומהאי טעמא תקנו האב״ד והקהל פה פיורדא ובק״ק מיץ, שלא יחוללו הבחורים (בני בלי תרבות) עם הבתולות כלל, אפילו על החתונות, אלא הבתולות יחוללו בפני עצמן והבחורים יחוללו בפני עצמן. וע״ש מה שהאריך עוד בזה (שו״ת זכרון יוסף או״ח סי׳ יז, מובא בביאור הלכה סי׳ שלט; צויין בשערי תשובה סי׳ תקכט, ובחיד׳ רע״א בסי׳ שלט שם).

והתשובה נכתבה לרב גדול אחד, מוה"ר יעקב מו"צ דק"ק פלאם, ושם גזרו חרם על אלה שהתפרצו במחולות של איסור, וגדרו גדר בל יוסיפו לחטוא עוד. והפושעים עברו על החרם, ועוד התריזו נגדו, ונגד מנהיגי הקהילה, ושתו אותם לכלימה, וגם הלשינום אצל השררה, עד שהוכרח להתיר האיסור — ועל זה כתב להם הר' יוסף שטיינהארט, שלא יפה עשו, מה שחזרו ובטלו את הכרוז, מיראת עונש השררה, כי מחוייבין אנו להכניס עצמנו לכל הפחות בעונש הפסד ממון. ועוד כתב שם שמה אירע ליעקב (מוה"ר יעקב) אירע ליוסף (מורה"ר יוסף שטיינהארט) שהוא ביטל במסירות נפש את הפרצה הנוראה הנ"ל, והם מסרו אותו לממשלה, אבל ההגמון הצדיק אותו (מובא בשו"ת מנחת יצחק, ח"ג, סי' קיא, קיב).

יד) רבנו חיד"א (נולד תפ"ז): "ותוכחה מגולה למרקדים עם נשים אפילו פנויות דמסתמא נדות הן" (שד"ח מערכת הה"א אות ב, ב 43, בשם שיורי ברכה על אה"ע). ועל חרם מוהר"ם שלא יהיו אנשים ונשים במחול (מובא לעיל אות ג) כתב שדברים אלו אינם תורת חסידות. אלא מן הדין (מובא באוצה"פ ס' כא סק"ה בשם שיורי ברכה) (וכן הוא ביוסף אומץ סי' צז): "כי שמענו שיש מקום שנועדים יחדיו לשמוח ולרקוד אנשים עם נשים בחורים עם בתולות. הוא איסור גמור וחמור וה' יחזירנו בתשובה" (ברית עולם על ספר חסידים סי' קסח). (וע"ע בעבודת הקודש, צפורן שמיר סי' ו' ס"ק פד—פז).

טו) רבי אלימלך מדינוב (נולד תקמ"ד): "והנה ראיתי בכמה מקומות שנשתרבב מנהג רע בשמחת חתונה, הולכים במחול אנשים עם נשים. זה איסור גמור מדאורייתא, ואפילו עם אשתו אסור. הרי אפילו לעיין ברישיה אסרו חז"ל, ובפרט בפני הרואים. וכש"כ לחול במחולות לעין כל. ובפרט עם נשים אחרות, אפילו פנויות אסור מדאורייתא". "...לחול מחולות עם נשים, אין שום היתר, ומי שעושה כן, ראוי לנדותו ולהחרימו עד שיעשה תשובה" (דרך פקודיך, מל"ת שלא לבא על אשת איש, סע' יד, עמ' קנו).

טז) פלא יועץ (נולד תקמ"ה). כתב רבי אליעזר פאפו: "...ומצינו גדולי עולם שהיו מרקדים לפני הכלה... אבל עתה לא נתנה רשות להתערב אנשים ונשים, אפילו בשעת מיתה ח"ו כש"כ בעידן חדוה — אלא החתן יושב בין האנשים והכלה בין הנשים בל יראו אלו עם אלו" (ערך חתן).

יז) רבי יעקב עטלינגר (נולד תקנ"ח): "...ומה שהורה שלא לרקוד ולזמר כשהחתן אבל על אביו ואמו, יפה הורה... ואם תוכל לבטל הרקוד בכל החתונות, ישר כחך וחילך, כי אין זה שמחה של מצוה, כשמרקדים בחורים ובתולות יחד, ועוברין על אביזרא דעריות" (שו"ת בנין ציון, סי' קלט).

יח) קצור שולחן ערוך (נולד תקס"ד). כתב רבי שלמה גאנצפריד: "כבר האריכו גדולי ישראל ז"ל, בספריהם הקדושים בתוכחות מוסרים, על המנהג באיזה מקומות שאינן בני תורה ויראה, שמתקרבין החתן עם הכלה בחיבוק ונישוק, וכן עושין רקודין בחורים עם בתולות יחד, ומלבד האיסור הגדול איסור נדה, שהרי כל הבתולות מסתמא נדות הן, ואין חילוק באיסור נדה בין פנויה לנשואה, וכל הנוגע בה דרך חבה חייב מלקות, עוד מגרה יצה"ר בנפשיה, ומביא את עצמו לידי קישוי לדעת והוצאת זרע לבטלה רחמנא ליצלן, ובודאי כל מי שיש בכחו למחות צריך להתאמץ בכל כחו למחות" (קצור שולחן ערוך, קנב, יג).

יח*) רבי יצחק דב הלוי במברגר (נולד תקס"ח). בין התנאים שיש לדרוש משוחט:

„ויהיו מעשיו, דעותיו, מדותיו ודרכיו מתוקנים, ולא ישב במושב לצים ולא יבא בחברת משחקים, ויתרחק מבית המחולות, בחורים גם בתולות, והוא עון פלילי לכל איש ישראלי, כל שכן לשוחטים ובודקים, שצריכים להיות ממצדיקי הרבים" (מורה לזובחים, סי' ב, ס"ק א).

יט) רבי ישראל סלנטר (נולד תק"ע): „...בריקוד אף עם אשה ערוה הרגילה עמו, מ"מ בודאי פסיק רישא הוא שיבא לנגיעת בשר, ואף אם רגיל בזה וכמעט רחוק מהרהור, מ"מ כיון דלפעמים יכול להיות מזה התקשרות הרעיון, ויולד מזה קורבה יותר ממה שהיה עמה מקדם, כמו לרמב"ן אסור מדרבנן, ג"כ לרמב"ם אסור מדאורייתא" (מכתב בהפלס חוברת ג, מכסלו תרס"א, מובא בס' דבר הלכה על ה' יחוד לג"ר אברהם הלוי הורוביץ, סי' א' סק"א; אגרות ומכתבים, אגרת לה עמ' מט; אוצר הפוסקים סי' כ"א סק"ה), וע"ש באריכות גדר קריבה לעריות.

כ) ערוך השולחן (נולד תק"צ). כתב רבי יחיאל מיכל הלוי עפשטיין מנובהרדוק: „...וכן יזהירו בדבר זה לכל העם שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם בשמחה, ולא ימשכו ביין, וכל שכן רקודים ומחולות ביחד, הם מעוונות גדולים ועונשם גדול מאוד ועל חרם מוהר"ם שלא יהיו אנשים ונשים במחול (מובא לעיל אות ג) כתב דדברים אלו אינם תורת חסידות, אלא מן הדין (מובא באוצה"פ פ' כא סק"ה בשם שיורי ברכה). (וכן הוא ביוסף אומץ סי' צז): „כי שמענו שיש מקום שנועדים יחדיו לשמוח ולרקוד מאוד, ויזהרו מדבר זה שזהו פתח לעוברי עבירה..." (ערוך השולחן או"ח תקכט, ז).

כא) בן איש חי (נולד תקצ"ד). כתב רבי יוסף חיים מבאגדד: „רק יזהר שלא ישמחם (חתן וכלה) בליצנות, וכל איסור קל, אפילו מדרבנן, וכל שכן שלא ירקדו אנשים ונשים ביחד, ואפילו רקוד נשים לבדם בפני האנשים אסור, כי תגרה יצה"ר באנשים הרואין, וצווחו כמה רבני האחרונים בדברים כאלה, שאין להם היתר משום שמחת חתן וכלה" (בן איש חי, שנה א, פ' שופטים, אות יח).

כב) לב העברי (נולד תקצה). כתב רבי עקיבא יוסף שלזינגר: „...לא יגרום... להשחית זרע ישראל ברקודים עם תערובת אנשים ונשים בחורים ובתולות ח"ו אשר גורם לשכינה שתסתלק..." (לב העברי, עמ' נח).

כג) שדי חמד (נולד תקצה). כ' רבי חיים חזקיהו מדיני: „ותוכחה מגולה למרקדים עם נשים אפילו פנויות דסתמא נדות הן... וכבר דרשתי ברבים בקהל רב והחרדתי עליהם חרדה גדולה ע"ז וברוך ה' כי דברי עשו רושם ונכנסו בלב רוב העדה כולה, כי כל העדה כולם קדושים, הא־ל יתברך יטע בלבנו אהבתו ויראתו ונזכה לעובדו שכם אחד אכי"ר" (מערכת ההי"א אות ב', ח"ב עמ' 43).

„חלילה להתיר משום שמחתם (של חתן וכלה) איסור קריבה לעריות כמו ששמעתי שיש מקומות שעושין רקוד הטא"ס נערים עם בתולות תוקעים כפם זה את זה ומרקדים... ולא מיבעיא באיסור קריבה לעריות... ואף אם אינו עושה אלא דבר שאיסורו מדרבנן מ"מ הוי אביזרא דג"ע ולדעת כמה פוסקים הדין נותן ליהרג ולא לעבור עליהם" (מערכת חו"כ אות יב; ח"ז עמ' 422). ושם באריכות שלרמב"ם הוא מדאו'.

„ואותן בני בליעל ההולכים במחול עם נשים דעלמא, עליהן אומר הכתוב יד ליד לא ינקה רע מעונשה של גהינם" „וזה כולל גם לאותם שאינם מרקדים רק שומעים חרפת הנבלים האלו... מלבד האיסור החמור אשר על ידי ראייתם עוברים על מצות ה' ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (שם ח"ז עמ' 423—425 באריכות).

„רע ומר המנהג המנוגע... לעשות רקוד הבתולות... וביום המקודש, בהתאסף עם רב בבה"כ הגדולה, צווחתי עליהם..." (שד"ח ח"ה עמ' 272—273).

כד) רבינו החפץ־חיים (נולד תקצה). כתב רבי ישראל מאיר הכהן מראדין: „אך יש ליזהר שלא יהא הקלקול יתר על התקון, כגון במקומות שהבחורים פורעי מוסר ובני בלי תרבות מרקדים עם הבתולות, והוא עון פלילי, ועוברים על כמה וכמה איסורים או שאר פריצותא" (אהבת חסד פ"ג ח"ו עמ' 102).

„וכבר צווחו ככרוכיא ע"ז בכמה ספרים קדושים ומי זוטר הוא מאי דאחז"ל המסתכל באשה אפילו באצבע קטנה של אשה כיון שמסתכל בה להנות אפילו יש בידו תורה ומע"ט לא ינקה מדינה של גיהנם. וזהו אפילו בהסתכלות בעלמא. וכל שכן בזה שהוא מרקד עמה ועובר ע"ז בלאו דלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם, לפי מה שפירשו חז"ל, עיין בספר החינוך, וגם על מה דכתיב ונשמרת מכל דבר רע, ואחז"ל שהוא אזהרה שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה, הרי דאפילו הרהור בעלמא בלבו שהוא שלא כהוגן אסרה תורה, כדי שלא יבוא לידי טומאה, כ"ש בזה שהוא עושה מעשה בפרהסיא להביא עצמו לידי הרהור ולידי הסתכלות... ועל כולם מצוי שעובר ע"י הרקוד גם על לאו דלא תקרבו..." עיי"ש באריכות (הג"ה שם) ועיין עוד בחתימת ספר גדר עולם, וכן בביאור הלכה ס' שלט דברי הזכרון יוסף המובאים לעיל אות יג.

כה) מרן הרב קוק (נולד תרכה). „שלו' להיקר הנכבד מר משה יודביץ נ"י, חבר פלוגת ההכשרה של תנועת תורה ועבודה בפרשבורג יצ"ו, ברכת ד' מציון ומקודש.

בתשובה על מכתב כ'.

על דבר הרקודים, חס מלהזכיר פריצת גדרי תורתנו הקדושה ודרכי הצניעות והטהרה שהם מוחזקים בין שלמי אמוני ישראל מעולם. וחלילה לחקות את פורקי עול תורה ויראת שמים, ולהכשל אפילו בשמצא דשמצא דאביזרא האסורה ומגונה.

הרגש החברותי וכבוד הבנות בישראל מתחזק ומתפאר הוא דוקא עם יסוד חיי הקודש. ואפילו בנות עמים אחרים, היודעות פרק בתרבות, יכולות להעיד על היתרון של כבוד האשה ויחס ערכה החברותי, שהוא מרומם ע"פ יסוד תרבותנו. והליכות חיינו ע"פ היהדות בטהרתה, לעומת אחרים המתפארים בכאלה ותוכם נחר.

והייתם קדושים, ותזכו לעלות על אדמת הקודש, לבנותה ולהבנות בתוכה בקדושת ישראל האמיתית ע"פ התורה והמצוה, ונראה במהרה בגאולה שלמה, וישועת עולמים לעם ד' ונחלתו, לכבוד ולתפארת לכל בית ישראל.

והי' זה שלו' כנה"י ונפש מברכו באהבה מהר הקודש מירושלים.

הק' א ב ר ה ם י צ ח ק ה"ק

(שו"ת עזרת כהן ס' ל')

כאן יש להעיר: בס' משנתו של הרב קוק, עמ' 187, כתב מר צבי ירון „הוא רומז כי לדעתו הריקוד המעורב אף־על־פי שאינו אסור ערות ממש, הריהו אסור משום שיש בו שמץ של אביזר העלול להביא לידי עבירה ממש. לפיכך הוא מפרש את האיסור על פי חובת הקדושה, שיש בה משום פרישה מן המותר ביחסים שבין איש לאשה". — ולא היא, אביזרייהו אינם דבר מותר שיש לפרוש ממנו כדי לא לבוא לעבירה ממש, אלא אביזרייהו „נחשבים בכלל גוף האיסורים שאליהם הם שייכים. ולפיכך כשם

שעל עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים אם אונסים לאדם לעבור עליהם, יהרג ואל יעבור, כך אף על איזרייהו של עבירות אלה יהרג ואל יעבור, ואפילו על איזרייהו שאין עליהם חיוב מיתה אלא איסור לאו בלבד" כלשון האנציקלופדיה תלמודית, ערך איזרייהו, וע' להלן הערה 20.

"...והחיים בכללם, כמה קלות־ראש וחוסר־אחראיות, הם מלאים. וכי באמת אין לנו עסק אחר, וצביון אחר של חיים בארץ ישראל, כי אם להכניס לתוכם את הפסולת של כל המנהגים הגרועים אשר לעמים, כדי שנהיה לשמצה בקמינו, כלום חסר לנו בימים הללו, כי אם שטיפה אחרי רקודים ומחולות מכל המינים... נשינו צריכות ללכת דווקא אחרי האופנה היותר פרוצה, והכל כדי לחקות את הנמוסים של אירופא הגוססת, ולהכניסם בתוכ היד, פה בארץ הקדם, ובארץ הקודש, אשר לא נוכל שאתם, כדי להתפיר על ידם את כל ההוד שבתחיה, ואת כל תפארת רעננותם" (חזון הגאולה עמ' דלח ועיין עוד אגרות ראי"ה, ח"א עמ' ב).

כו) באר חיים מרדכי (נולד תרפ"ד). נשאל הג"ר חיים מרדכי ראללר, אם יש צד היתר לעשות נישואין בבית המדרש, וקודם החופה יש מחולות... ואחר החופה לשמח חתן וכלה במחולות ורקודים, נשים ואנשים לבד רק משפחה ביחד כנהוג. והשיב שאסור לעשות כן, בפרט לעשות מחולין ורקודין מאנשים ונשים משפחה ביתר. "ורקודי תערובת נשים וכו' כל מי שיראת ה' בלבו מחוייב להשתדל בכל עוז לבטל מנהג הרע הזה שהוא נגד דת התורה" (שו"ת באר חיים מרדכי, חאו"ח, ס' ז', מובא בשולחן העזר ס' ס', סע' א, אות י"א). וע"ע לקמן סוף הערה 47.

כז) שולחן העזר לר' יצחק צבי לעבאוויטש, מובא לעיל אות יא, ואות כו, ולקמן הערות 30, 36, 38, ועוד

כח) הלל אומר (נולד תרמא). הגר' הלל פוסק הביא דברי הבנין ציון (לקמן אות יז) (שו"ת הלל אומר אה"ע ס' טו)

כט) ישכיל עבדי. כתב הג"ר עובדיה הדיה "...מכלל כל האמור, נמצינו למדים שבחגיגת הבר מצוה שחוגגים אותה בתערובת נשים ואנשים במחולות, שאין זה שמחה אלא תוגה ..." (שו"ת ישכיל עבדי ח"ז אה"ע ס' ח', ח"ד אה"ע ס' ב').

ל) מנחת יצחק. כתב הג"ר יצחק יעקב וייס, שנשאל אם מותרים רקודי תערובת כדי לאסוף ממון לדבר מצוה "... כבר כתבתי ... בספרי ... לבאר דהוי אבזרי דגלוי ערויות, ובכלל יהרג ואל יעבור ..." (שו"ת מנחת יצחק ח"ה, ס' צט). וכן "ועי' גם בספר נדחי ישראל ממנו (החפץ חיים) (פרק י"ט אות ג') שכתב שיש בזה משום יהרג ואל יעבור ..." (מנחת יצחק ח"ג אות קיב). ועיי"ש וע"ע ח"ג ס' קט, מובא להלן הערה 52 וח"ג ס' קיא מובא להלן הערה 47.

לא) הג"ר משה פיינשטיין "הנה בדבר רקודים בתערובת אנשים ונשים הוא דבר פשוט שאסור אף עצם הדבר ולרמב"ם פכ"א מאיסורי ביאה ה"א הוא לאו דאורייתא שלוקין עליו, לבד מאסורים אחרים הבאים מזה שעובר על ונשמרתם מכל דבר רע. שהוא אסור על הרהור בנשים כדאיתא בכתובות מו." (אגרות משה, ח"ב, חאה"ע, ס' יג).

ובענין חתונה בל"ג בעומר... "ונראה שגם ברקודים יש לעשות, אך כמובן ריקודים כשרים בלא תערובת אנשים ונשים יחד שזה אסור כל השנה" (שם ס' צז). ועוד מובא להלן הערה 47.

ד. ואין זה מדת חסידות או חומרא אלא דין גמור[15].
[ובענין אסור רקודים בשבת ויום טוב עיין בהערה 16].

לב) הג"ר בנימין יהושע זיקבר "ועוד כתב שם (בספר שולחן מלכים) אף לכבוד המלך אין להתיר לבא האנשים עם הנשים במחולות ושירים, כי כבוד המלך ורצונו שלא לעשות דבר המתנגד לדתינו ואם נעשה נגד דתינו הוא חלול כבודו ית"ש" (בית ברוך, ח"א, עמ' תטו).

"ועצור במלין לא אוכל על אשר בעו"ה העון הזה נעשה הפקר לגמרי, ויש חוגים שהם נוהרים ממאכלות אסורות ושמירת שבת, ועוד מצות, ולאו זה הופקר להם, משחקים ורוקדים בחורים ובתולות בשחוק וקלות ראש... וכמה טפשות ועמי הארצות יש בזה, ומה ההבדל בין הלאו של אכילת חזיר להלאו הזה..." (מקור הלכה על ה' שבת, ס' י"ז אות יז).

לג) הג"ר עובדיה יוסף "...דברי העקידה (שער כ')... כי כל חטא גדול שנעשה שלא ברשות בית דין, כל ישראל נקיים, אבל חטא קטן הנעשה ברשות בית דין, הוא חטאת כל ישראל... ויש להוסיף דוגמא, בדבר המצוי ג"כ בדורות העלובים הללו, שנוהגים לטייל בחורים ובחורות ביחד, ופריצי אהדדי, ובפרט ברקודים בשמחות שנעשה הדבר כהיתר בעוה"ר..." (שו"ת יביע אומר, ח"א, חאו"ח, ס' ל, אות טו וכן שו"ת יחוה דעת סי' מח).

לד) הג"ר משה שטרנבוך "...ולכן... רוקד עם בתולה וכש"כ באשת איש, עבר באיסור חמור" (תורת המשפחה השלם עמ' י"א. וע' להלן סוף הערה 19).

לה) הג"ר חיים דוד הלוי "אשרי אדם... אוסר באיסור מוחלט רקודים מעורבים" (מקור חיים, ח"ה, עמ' 44) "האם מותר לרקוד מעגל של בחורים ומסביבו מעגל של בחורות... פשוט מעל ומעבר לכל ספק שאסור בהחלט..." (עשה לך רב, ס' עג).

והרבה מקורות נאספו בחוברת החשובה "קדושים תהיו" לר' שמואל כץ, הדנה באריכות על חומרת רקודים מעורבים (וע' עוד במחנים כרך ג' גליון כד, כד אב תשסו, מכתב הג"ר שלמה יוסף זוין "...הדבר הוא איסור גמור ומוחלט, מלבד אולי לילדים קטנים").

15 "ההדברים האלו אינם תורת חסידות אלא מן הדין" "הוא אסור גמור וחמור" (חיד"א, מובא לעיל מקור יד) "עוברים על כל אזהרות חז"ל" (של"ה לעיל מקור ז') "אין דבר זה צריך בושם דהוי אסור גמור" (מנחת יצחק להלן הערה 52). וע' להלן פרוט האיסורים. ומה שהדבר מובא אצל כמה גדולי ישראל בלשון חרם וקבלה, (כגון מהר"ם, מקור ג, או הרד"ך, מקור ד, בנימין זאב, מקור ה, פרח מטה אהרן, מקור ח) אין הכוונה שאינו אסור מעיקר הדין, אלא שהחרם היה לשם חזוק. וכבר כתב החיד"א על חרם המהר"ם "שדברים אלו אינם תורת חסידות אלא מן הדין" (מקור יד) וע' עוד מקור טו בסופו. ומה שמופיע בלשון קבלה, פירושו של דבר שכל הצבור קבל לקיים מה שאסור עליו מן הדין, ולא נשמר כדין כגון חתימת האמנה בימי עזרא ונחמיה. ולמשל בפרח אהרן "עתה חזרנו על הראשונה, וקבלנו וכו'" (מקור ח), וכן מה שמופיע בלשון תקנה, אין פרושו שמותר מן הדין, כגון בזכרון יוסף אחרי שביאר לאורך ולרוחב שהוא אסור מכמה טעמים, ומסיים "ומהאי טעמא תקנו האב"ד והקהל וכו'" (מקור יג).

16 "אין מטפחין להכות כף אל כף, ולא מספקין להכות כף על ירך, ולא מרדקים שמא יתקן

ה. והאיסור הוא בין שהאנשים נשואים או רווקים, ובין הנשים נשואות או רווקות[17].

[ובענין ילדים וילדות קטנות ע' להלן אות יח].

המשך בגליון הבא

כלי שיר" (שו"ע או"ח שלט, ג) "והא דמספקין ומרקדין האידנא, ולא מחינן מהו, משום דמוטב שיהיו שוגגין וכו' וי"א דבזמן הזה הכל שרי, דאין אנו בקיאין בעשיית כלי שיר, וליכא למגזר שמא יתקן כלי שיר, דמלתא דלא שכיח הוא, ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל" (רמ"א שם) "...ואפילו בטפוח ורקוד, אין כדאי להניח המנהג שלא במקום מצוה, אלא משום הנח להם וכו' " (משנה ברורה סק"י), וע' ביה"ל שם ואכמ"ל.

17 ספר חסידים (מקור ב) מהרש"ל (מקור ו). "ואפילו היא בתולה פנויה... ובפרט כי רובן הן נדות, כי הגיעו לוסתן, והרי היא ערוה" (שלה, מקור ז). "וידוע דאין חילוק בין נשואות לפנויות לענין זה... וידוע דרוב הבתולות בזה"ז כבר הגיע זמנם לראות" (זכרון יוסף, מקור יג). "אפילו פנויות, דמסתמא נדות הן" (חיד"א, מקור יד). "אפילו פנויות, אסור מדאורייתא" (רבי אלימלך מדינוב, מקור טו) "הרי כל הבתולות מסתמא נדות הן, ואין חילוק באיסור נדה בין פנויה לנשואה" (קצור שולחן ערוך, מקור יח). "וכי יש חלוק בין אשתו נדה או בתולה נערה פנויה, הלא הכל באסור כרת מבלי הבדל... אם יאמרו חבוק ונשוק לנערה נדה או מות תמות, חייב אדם למסור עצמו להריגה וכו' " (יערות דבש, דף כא, מקור י) "עוד הוי גלוי עריות ממש, היכא דהגיע כבר זמנם לראות, ואם יאמר לו חבק ונשק לנערה נדה וכו' היא בכלל גלוי עריות אשר ק"ל יהרג ואל יעבור" (מנחת יצחק, ח"ג ס' קט אות א'; מקור ל).

ומקור הדברים שאין חלוק בין נשואה נדה ופנויה נדה הוא משו"ת הריב"ש ס' תכ"ה, ומוזכר בשולחן ערוך "אין חילוק בין פנויה לנשואה לענין אסור נדה" (שו"ע יו"ד קפג, א, הגה) — ולענין אסור הסתכלות בפנויה נדה עיין מ"ב ע"ה סק"ז וסקי"ז, אוצה"פ כא, א סק"ז אות ב', וס"ק ט אות ג'. ולענין שמיעת קול זמר פנויה נדה ע' חת"ס חו"מ ס' קצ, פמ"ג או"ח ס' עה מ"ז סוסק"ב, מ"ב ע"ה סקי"ז, שו"ת אגרות משה או"ח ח"א ס' כ"ו.

הרב משה צוריאל

הלכה או אגדה

ה ק ד מ ה

במאמר זה, השם „הלכה" מגדיר לימודים תורניים הנוגעים למעשה. אפילו הלכתא למשיחא, דיני בית המקדש, מלך וסנהדרין וכדומה נחשבו ל„מעשה" כי אנו מצפים שיווצרו המצבים המאפשרים קיום ההלכות ההן ואז נקיים אותן בפועל. אין בנו שום עסק בטעמי המצוות, אף כי רבי שמעון (בר יוחאי) דריש טעמא דקרא — עיין יומא מ"ב: וש"נ — אך זו דעת יחיד, ודלא כהלכה. חז"ל למדו אותנו שכל התורה מבוססת על גזירות המלך הנשגבות מדעתנו. במסכת ראש השנה ט"ז. „למה תוקעין בראש השנה? למה תוקעין? רחמנא אמר תקעו!!" וכן שם בדף ל"ב. „אם אינו תוקע למלכויות, למה הוא מוכיר? רחמנא אמר אידכר". ועיין בהרחבה על כך במהר"ל, תפארת ישראל, פרק ו, שם הוא דוחה שיטת המורה נבוכים, חלק ג, פרק מח הנותן טעם למצוות. וכן ספר החינוך בנוי על שיטת נתינת טעם אנושי למצוות. וכן נהג רמב"ן על התורה ועוד ראשונים. יש לציין שרבי חיים ויטל, בהקדמתו לעץ חיים, דף ג, צידד ב ע ד נתינת טעמים — ע"פ סודות התורה — למעשי המצוות. יש לראות בכך שינויי גישה בין הש"ס, הזוהר והמדרשים. בעלי ההלכה חששו שהיודע טעם המצוה עלול לזלזל בקיומה (עי' שבת יב: אני אקרא ולא אטה). חשש זה הולך ומתבסס מדור דור בגלל ירידת הדורות. בעלי האגדה טענו שדווקא „יבשות" זו (נומינאליזם) גורמת לירידת הדורות.

נפסק הדין בשולחן ערוך או"ח ס, מצוות בעי כוונה, אך בשו"ת נודע ביהודה קמא, או"ח סימן צג מבואר שזאת אך ורק הכוונה „לצאת ידי חובת המצוה", ותו לא מידי. גם המצוות שבלב, כמו ענוה ואהבת ישראל וכדומה, הם רק מצוות מבחינת התוצאה בפועל, מעשים טובים. אבל אינם פועלים בחלל של מחשבת הלב בלבד.

השם „אגדה" מגדיר, לעומת זאת, רעיונות התורה, העולם הרוחני, אידיאות ומושגים. אלו הם פרי מחשבה שאינם משנים לכאורה שום דבר בחיצוניות המעשית והם בתחום האמונות והדעות, איך מוטל על האדם לחשוב ולהרגיש. במונח זו של „אגדה" כלולים יתר המקצועות של תנ"ך, קבלה, פילוסופיה דתית, דרוש והגות. כלומר תחום „מחשבות האדם".

פ ר ק א

ברור לנו שהתורה מהווה הרמוניה אחת, והעובד את השם בעומק העיון בהלכה בלי העמקת העיון באגדה, מקטע בשלימות עבודתו. המאמר הנוכחי בא לעמוד על כך שקיימות בישראל מאז ומתמיד שתי הטנדנציות בין חכמי ישראל, אלו המדגישים את האחת ואלו המדגישים את השניה. תופעה שכיחה

היא שבכמה ישיבות, מגיד השיעור מעמיק בביאור כמה סוגיות הלכתיות ומדלג על קטעי האגדה שבתלמוד בהתנצלות שהתלמידים יוכלו ללמדם בכוחות עצמם. שיטה זו מקנה דרגא נחותה ללימודי אגדה, כאילו אין בהם שיטות מבוססות. ה„נודע ביהודה" התנצל: „על מה שכתבתי לרום מעלתו (רבי ישעיה ברלין זצ"ל) שאין דרכי להשיב בדברי אגדה, ועל זה הרבה מעלתו במכתבו והאריך להביא כמה גדולים שחברו בדברי אגדה ודרשו בהם כפי השגתם... ובודאי האדם לעצמו כשיש לו פנאי ראוי לחקור בכל כוחו גם בדברי אגדה, אבל אני לא אמרתי אלא שאין דרכי להשיב בהם לשואל כי כל דברי רז"ל בדברי אגדה סגורים וסתומים וכולם קשים להבין ואם באנו להשיב בהם אין לדבר סוף, ובפרט איש כמוני אשר עול הרבים עלי, די שאני נפנה להשיב בדבר הנוגע למעשה... אבל המדרשים והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר בדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסק הלכות לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל" (נודע ביהודה תנינא, יו"ד קס).

בענין זה כתב בעל „מסילת ישרים" בהקדמתו:

„ואחרים ייכנסו יותר אל הקודש דהיינו לימוד התורה הקדושה, מהם בפלפולי ההלכות, מהם במדרשים, מהם בפסקי הדינים, אך מעטים יהיו מן המין הזה אשר יקבעו עיון ולימוד על עניני שלימות העבודה, על האהבה, על היראה, על הדביקות ועל כל שאר חלקי החסידות, ולא מפני שאין דברים אלה עיקרים אצלם כי אם תשאל להם, כל אחד יאמר שזהו העיקר הגדול, ושלא ידומה חכם שיהיה חכם באמת שלא יתבררו אצלו כל הדברים האלה, אך מה שלא ירבו לעיין עליו, הוא מפני רוב פרסום הדברים ופשיטותם אצלם שלא יראה להם צורך בעיונם זמן רב, ולא ישאר לימוד הדברים האלה וקריאת הספרים מזה המין כי אם אצל אותם שאין שכלם כל כך דק (מפותח) וקרוב להיות גס, שאלה תראה אותם שוקדים על כל זה ולא יזיזו ממנו, עד שלפי המנהג הנוהג בעולם כשתראה אחד מתחסד לא תוכל להמנע מלחשוד אותו לגס השכל, ואולם תולדות המנהג הזה רעות מאד, לחכמים ולבלתי חכמים. כי גורם שמאלה ומאלה יחסר החסידות האמתי ויהיה יקר (נדיר) מאד למצוא אותו בעולם, כי יחסר לחכמים למיעוט עיונם בו, ויחסר מן הבלתי חכמים למיעוט השגתם אותו", עכ"ל.

וכדי להדגיש הגישה הנ"ל, כביכול, בא החזון איש והתבטא בתקיפות:

„ומן החיוב להאריך בחיוב לימוד ההלכה, מפני מיעוט התלמידים בדורנו... רבה העוובה בבית המדרש פנימה, הגורם להתרשל מעיון ההלכה הדק היטב, ולבלות זמן ברעיונות ובמחשבות בדויות לב, ולחדש חידושים אין בהם ממה שנאמר למשה מסיני, אף שהן שיחות של יראת שמים ותיקון המדות, או חקר חיצוני בהלכה, אבל אינן מספיקות את התכלית המבוקש מהאדם כל שאינן מתלוים עם ידיעת התורה הדינית. והנה אותן שמעמידים חכמתם על שיחות מוסריות והגיונות חיצונות בהלכה נכשלים להאמין כי זהו „חובתו של אדם

בעולמו" *, ובעיניהם כי כן התנהגו התנאים והאמוראים, וחלק ההלכה היה אצלם עראי, ובאמת קשה להוציא טעות מושרשת מאז, ומעורה מרוב ימים. ואמנם אין להתעלם שזה שקר מוחלט, ואין ספק שאם שמענו מבעלי השיחות שמשתבח ליה בפלוני דגברא רבא הוא, הכונה בשיחות והגיונות מקסימות ומושכי לב, ואם כה היתה כוונת רבה (ב"ק מ.) היה מן הראוי לר"נ לשאלו במדרש והגדה, וכשבא לפניו שאל הלכות. למדנו שהתפעלות הנפש של גברא רבא היינו בלימוד ההלכה..." (אמונה ובטחון, דף לא).

לאור הנ"ל, מובא בספר „לב אליהו" (רבי אליהו לאפיאן זצ"ל) דף 44, אשר „לא הרשה לבחורים ללמוד בספר „אמונה ובטחון" של מרן „חזון איש" זלה"ה בטענה שיש שם קטעים שאין מפרשים אותם כראוי, וזה עלול להביא רפיון בלימוד המוסר" עכ"ל. וכן הרב הגאון בנימין זילבר, בקונטרס „דברי שלום ואמת", בספר תורת היראה, ירושלים תשי"ד, חלק על החזו"א בזה **.

ברוח זו כתב הגאון הרב שך שליט"א בהקדמתו לספרו „אבי עזרי", (מהדורה רביעית, בני ברק תשל"א). אחרי שהביא מאמר חז"ל (שבת פח:) ויכוח המלאכים עם משה רבנו, וסרבו למסור תורה לבני אדם, ועונה: „וכי בין העמים אתם יושבים?", ופירש שלמרות שהתורה מלאה וגדושה סודות עליונים, אין להם על מה לחול אם אין נגלות התורה בפועל עלי־ארץ. „היינו שכל זה מה שנכללה בתורה חכמת השם חכמת הבריאה כולה ומעשה מרכבה והיא נקראת כך, ואפשר ממנה ללמוד ולדעת את החכמה העליונה, מתיבותיה ואותיותיה ותגיה, זה רק אם יש בה הנגלה לנו של יציאת מצרים ודין שבת וכוליה, מאז יש בה גם הנסתר ואפשר להבין ממנה וללמוד מתוכה את הסוד והרמז. אבל בלי הנגלה לנו, פרחה ממנו גם הנסתר, ואין שום תועלת ממנו גם לעליונים. ובפרק ד מהלכות יסודי התורה הי"ג כתב הרמב"ם: „ואלו ארבעה פרקים הם שחכמים הראשונים קוראים אותו פרדס... ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצוות, ואע"פ שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הויות דאביי ורבא (סוכה כח.) והם הטובה הגדולה ואפשר שידעם הכל קטן וגדול, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר", עכ"ל הרמב"ם. וביאור סוף דבריו שכתב: „ועוד שהם הטובה הגדולה" וכוליה שכוונתו שאף שמעשה מרכבה הם דבר גדול, זהו משום שלא לכולם יש כח לידע ולהשיג כל הדברים על בוריין כמו שכתב הרמב"ם בזו ההלכה עצמה, וכן כתב לעיל בהי"א: „לפי שאין כל אדם יש לו דעת רחבה להשיג פירוש וביאור כל הדברים על בורין", ומשום כך זה נקרא דבר גדול אבל מכל מקום ידיעת ענינים אלו הוא רק בכלל מצוה שמתוך כך הוא יודע ומכיר את הבורא, אבל אין זו תורה

* [ביטוי זה לקוח מתחילת ספר „מסילת ישרים"].

** [הערת העורך: להביא לידי איזון אמתי מהו דעתו של חזון איש על לימוד המוסר, אשר שם צידד בעדו, עיין „פולמוס המוסר" לרב דב כץ, דף 309—311].

ללמוד ולדעת האסור והמותר, שעל ידי התורה השפיע הקב"ה ליישוב עוה"ז ולהנחיל חיי העוה"ב, ושעל זה נאמר ותלמוד תורה כנגד כולם. ולמה שכתבתי למעלה כל זה מה שנכללה בתורה את כל סדרי מעשה בראשית ומעשה מרכבה הוא רק על ידי הנגלה לנו את זאת, לדעת האסור והמותר", עכ"ל.

סיכום דבריו, לע"ד, הוא שלימודי אצילות, סתרי תורה, איננו בכלל תלמוד תורה כלל, אלא הוא מצוה נפרדת של „רצונך להכיר מי שאמר והיה העולם? עסוק באגדה" (ספרי, סוף עקב). ולא עליו נאמר „תלמוד תורה כנגד הכל".

כן מצאנו נימא תקיפה זו עוד יותר מובלטת בדברי הגאון רבי יוסף דב סולובייצ'יק שליט"א, במאמר „איש ההלכה", המתאר את שיטת בריסק, ואלו דבריו בכתב־עת תלפיות, ניו יורק, שנת תש"ד—תש"ה חוברת א, ב, ג (וכן נדפס מחדש בישראל בס' בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו).

„איש ההלכה מזדקק אל העולם לא בשל הגעגועים לגאולת האדם ולא בעטיו של האידיאל המוסרי הגדולה המתגלה לנו... אלא מזדקק הוא לעולם בחוקים קבועים וכללים מוצקים. תורה שלמה של הלכות ודינים מורה לו את הדרך המוליכה אל ההויה" (שם דף 665).

ועוד שם: „אין איש ההלכה שואף לעולם טרנסצנדנטי (רוחנית), לשכבות עליונות של הויה זכה וטהורה. כי הרי העולם האידיאלי נוצר רק לשם התגשמות בעולם הריאלי הזה... פה יכולה ההלכה להתממש במדה חזקה או מועטת, ולצאת מן הכח אל הפועל. פה בעולם הזה קונה איש ההלכה חיי עולם... גם בעולם הבא יושבים הצדיקים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, כלומר עוסקים בתורה המתיחסת להחיים הגופניים שבעולם השפל, ואף הקב"ה בעצמו עוסק, כביכול, במתיבתא דרקיעא בבירורי ההלכה הקשורה עם העולם המוחשי (בבא מציעא פו.), אין הם עוסקים בטרנסצנדנטיות, בשאלות שלמעלה מן הזמן והמקום, אלא בפרובלימות החיים הארציים לכל פרטיהם, זוטותיהם ודקדוקיהם... אין איש ההלכה מקבל את הגירסא שהתחתונים נכספים אל העליונים, אלא העליונים כמהים ומתגעגעים אל התחתונים" (שם דפים 6-671).

ועוד שם: „כשאיש ההלכה מתגעגע אל האלקים, הרי הוא מעפיל לא לעלות אליו אלא להוריד את שכינתו אל קרקע המציאות (שלנו)... ואל תפנה דעתך לחיים הרוחניים נשגביים, מושרשים בעולם מופשט. נושא הפרוצס (התהליך) הדתי, מבחינת איש ההלכה, אינו הרוח אלא האדם הפיסיולוגי־ביולוגי, האדם המתאוה, ההולך שולל בעצת יצרו והנמשך אחר הנאת הגוף... אין איש ההלכה נלחם ביצרו ואין הוא מתנגש עם השטן שרוצה להעבירו על דעתו. אין אישי ההלכה כפופים ללחישות היצר והתאוה ואין הם נאבקים עמהם. איש ההלכה מעורה בעולם הזה ואין הוא סובל מיכורי שניות (כלומר: כפילות) של רוחניות ונשמיות, של הנפש העולה למעלה והגוף היורד למטה... אין איש ההלכה מהרהר בשטן ואין הוא חושב על סיטרא אחרא. אין הוא מכיר את הסימטאות האפלות של הטומאה ואין הוא תועה כלל במבואות סתומים ומשעולים צרים של הריקנות והתוהו בעולם" (שם דפים 698, 678).

ועוד: „איש ההלכה איננו מפחד ואינו ירא משום דבר. הרי הוא שוחה בים התלמוד הנותן חיים לכל חי. אם אחד חוטא, הרי ההלכה של תשובה באה לעזרו. **אסור לו לבזבז זמן על חשבון הנפש**, על בדיקת התודעה העצמית ועל חיטוט ב„תחושת" העוון. אין אנליזה פסיכית זו מביאה את האדם לא לידי יראה ולא לידי אהבה, ועיקר העיקרים, לא לידי ידיעת התורה והבנתה. כל היישות הנפשית צריכה להשתעבד לשלטון הכרת ההלכה ועבודה זו תציל אותו מרדת שחת" (כאן יש התקפה חזיתית על שיטת מסילת ישרים פרק ג, עשיית חשבון בכל יום) (שם דף 698).

בעל המאמר שליט"א מספר בשם סבו הגאון רבי חיים סולובייצ'יק זצ"ל, שהתנגד לשיטת לימוד המוסר המוצע לו ע"י הצדיק הג' רבי יצחק בלאזר באומרו: „אנחנו בוולוזין הננו ב"ה בריאים בנפש ובגוף, שלמים בתורתנו, ואין צורך כאן בשמן קיק" (מובא גם ב„תנועת המוסר" מאת הרב דב כץ, ח"ב, ד; 230). התנגדות זו הובעה גם כן בין הרב מאיר שמחה (בעל „אור שמח") לבין רבי שמחה זיסל מעיר קלם (מובא בספר חפץ חיים, ח"א, דף שלג) בנימוקים דומים.

„איש ההלכה אינו מרבה בפיוטים משום שהוא עובד את קונו במחשבת ההלכה הטהורה, בהכרה דיקנית ובהגיון זך. אין הוא מפסיד את עתו באמירת שירות ותשבחות. הוא עובד את הבורא בגילוי האמת בהלכה, בתירוץ קושיות ופישוט איבעיות" (איש ההלכה, דף 705).

פרק ב

עד כה הבאנו לקט מתוך דברי אלו האחרונים הדוגלים בלימוד ההלכה, בבלעדיות, ומנמיכים ערך לימוד האגדה. כעת נעבור לצד השני. למען הבהרת הענין, לא נסדר מבחינה הסטורית, אלא נשים רב קוק זצ"ל, שגם הוא מן האחרונים, בראש המדברים בעד שיטה זו. וכך הם דבריו:

„אחינו היקרים, חכמי התורה וסופרים ומשפיעים! גם אנו נואלנו וחטאנו. למדנו וחקרנו, פלפלנו וחיברנו, כתבנו וציירנו. אבל שכחנו את אלוקים ועוזו. לא שמענו לקול נביאי האמת, לקול מעולי חכמי הדורות, לקול הצדיקים והחסידים חכמי המוסר והעיון והרזים, שצווחו והכריזו בקולי קולות כי סוף הנהר של התלמוד המעשי לבדו להיות יבש וחרב אם לא נמשוך לתוכו תמיד מים מני ים, מימא דחוכמתא וקב"ה, מים דעת האלוקים, מים טוהר האמונה הטהורה, הנובעת מנשמתנו פנימה משורשה ממקור חיים" („קריאה גדולה", לוח ארץ הצבי, תרס"ח).

מקור דברי הרב הם בתקוני זהר, תקון ל' נתיב תניא „דאלין אינון **דעבדין לאורייתא יבשה**, ולא בעאן לאשתדלא בחכמתא דקבלה, דגרמין דאסתלק גביעו דחכמה, וי לון דגרמין עניותא וחרבא וביזה והרג ואבדון בעלמא", עכ"ל. וכן בתקון מ"ג: „מאן דגרים דאסתלק קבלה וחכמתא מאורייתא וגרים דלא ישתדלון בהון ואמרין דלא אית אלא פשט באורייתא ובתלמודא, בודאי כאלו הוא יסלק נביעו מההוא נהר ומההוא גן. וי ליה טוב ליה דלא אתברי בעלמא

ולא יוליף להההוא אורייתא דבכתב ודבע"פ, דאתחשב ליה כאילו אחזר עלמא לתוהו ובוהו וגרים עניותא בעלמא ואורך גלותא", עכ"ל.

והרב קוק ביאר ביתר הרחבה במקום אחר:

„מהו הלימוד היסודי של הכמת האמת... שבכל מה שהעזיבה הולכת ומתרבה ותורה דלעילא (סודות התורה) מופרת, הולכים קוצים וברקנים וצומחים מאליהם סביב סביב לנקודת האורה של אמונת אלקי ישראל. הצמחים הרעים אינם צריכים עבודה, מתוך עצלות מעצמם הם גדלים. והדור הזה הלקוי כל כך במחלת הכפירה, שהוא רפיון האמונה, האם אין לנו יסוד לומר שלתשועתו אנו צריכים להרבות ב„תורת האמונה". וכל זמן שהאורטודוקסיה אומרת, בעקשנות דוקא, „לא! רק גמרא ופוסקים לבדם! לא אגדה, לא מוסר, לא קבלה ולא מחקר, לא דעת עולם ולא חסידות! ואם כל זה אנכי אחזיק את מלחמתי נגד כל הקמים עלי מעברים!" הרי מדלדלת את עצמה. וכל האמצעיים שהיא לוקחת בידה להגן על עצמה מבלי לקחת את סם־החיים האמתי, אור התורה בפנימיותה, הם לא לעזר ולא להועיל, והיא מתמלאה על ידי זה בקצף אין איל, ומתמלאה מחשבות של משטמה ומדנים, גם ביגה לבין עצמה (פלגים פלגים) וכוחה הולך וכשל... ומזה באה התוצאה של הצמצום המקוצף, שכל תקון עולם וכל כח חיים המתגלה, הכל הוא נראה לה כבא לבלע אותה, להוריד עוז מבטחה... עד שהיא מוכרחת להאחז תמיד במלחמה שלילית לבדה" (אגרות ראיה, כ"ה אלול, תרע"ג).

עוד כתב: „עזבנו את נשמת התורה (עיין זהר ח"ג דף קנב.)... גדולי הכשרון שבנו פנו להם בעיקר אל הצד המעשי שבתורה... והצד ההרגשי, ויותר מזה, הצד העיוני, הקודש שבו גאולה וישועה גנוזה (זהר ח"ג, דף קכד.) אותו עזב לגמרי. ולגס רוח ומשוגע ייחשב מי שבא ותובע העלבון הגדול הזה מרועי האומה... יבואו כל הטוענים מעברים וימטירו עליו מבול של השגות: „מה אתה חפץ? בקבלה, במוסר, בחקירה, בפילוסופיה, בדרשנות, בספרות, בשירה! הלא כל אלה לא נתנו לנו מה שהבטיחו בעת שהתחילה תסיסתם". וטענות כאלה מספיקות כבר להחניק את קול השם הקורא בנו: „דרשוני וחיו" (שם, כ"ה טבת, תרע"ג).

עוד כותב: „אני רואה שעיקר מניעת ההצלחה בכל מה שעושים לחזק את היהדות ומעמדם של ישראל בכל, הוא מפני שנזנח האור האלוקי, נזנח לגמרי מן הלב והמוח. הכל פונים עכשיו רק לתקן את ה„פראסטע פרומקייט" („חרדות פשוטה") כאילו יהיה אפשר להחיות את העולם בגוף בלי נשמה. אפילו החסידות, שכל יסוד הויתה בעולם היה להאיר את האור האלוקי בעשירות ובזריחה מבהקת בכל לב וכל מוח, שינתה את טעמה והיא הולכת עכשיו רק בדרך החרדות הפשוטה, עד שאין בינה ובין המתנגדות מאומה. על כן סר אור החסד מתוך הלב, וכל הפנים הנם נזעמים ומלאים דינים תקיפים, קשים ועצובים, על כן הכל נופל" (שם, כ"ב ניסן, תרס"ח).

ועוד כתב: „לא כן הוא גורל המחשבה העיונית, למרות כל עמל בעלי האגדה לפלוגותיהם, בעלי המוסר, המחקר, והקבלה העיונית על כל פנים

לחבב ולרומם את עבודת המחשבה והרעיון, לא זכינו עדיין בעינינו לקבוע קבוצים וישיבות קבועים שתהיה מטרתם לכנס במקום אחד בקבוץ ובהתאמה את כל פזורי המחשבה הגדולה של כנסת ישראל שנגלתה בצדדים רבים בדורות שונים... והכל הולך למקום אחד, למקור ישראל. וכל אותם הספרים הנפלאים, מלאי ענין, שכל כך התעמקו בהם גדולי הדורות בחבורם ובהפצתם, הם מונחים בקרן זוית או נהשבים לספרי טיול שמעיינים בהם בדרך ארעי ועיון כזה איננו מביא כלל את תועלת המבוקש הכללי להתכנסות המחשבות, לקישורן, התילדותן ובנינן. אותן שהתפתחות המחשבה הכללית הביאתם למדה זו להיות גם הם צמאי רעיון ותאבי דרכים חדשים וחיים, באין להם מן המוכן על אדמת ישראל מזון מעדן ומבריא, מחובר ענפים שונים מתוקן מפועלים החיים אתנו ומקובל על לב הדור החי, הנם מתרחקים מתדלדלים ומתנודדים לכל רוח. וכל זאת באתנו מפני היראה המופרזה מכל עיון ומחשבה בחלקי התורה הנודעים ללב המרגיש ולמוח החושב, שצווחו עליה גדולי הדורות, ביחוד המקובלים. היראה (הזו) שבאה היא עצמה ממיעוט הלימוד והידיעה באיכותה של מדת היראה בכלל והתגדלה פרא בלב היא מתהפכת לפלצות ובעתה הרחוקה מיראת הרוממות הדר כבוד עליון המתחלת מההכרה הברורה עד כמה הלימודים האלוקיים פועלים לטובה" (אדר היקר, ירושלים, שנת תשכ"ז, מוסד הרב קוק, דף יד—טו).

והרב הגאון רבי פנחס אליהו, בעל ספר הברית (נדפס בירושלים, תש"ד) כתב: „ובזכות הלמוד הקדוש הזה נצא מן הגלות, **לא בזולת זה הלימוד**... ולאחר יציאת נשמתו מגופו, פוטרין אותו מכל הדינים (של גיהנם)... וכמה גדול העונש מי שלא עסק בחכמה זו. ואל תפן לקחת ראיה מגדולי התורה בעלי הנגלות שלא רוצים לעסוק בחכמה זו, כי דברי חז"ל במדרש ובזוהר שזכרנו נאמנים ובטוחים יותר מגדולי הדור הזה", עכ"ל (דף 319).

פעם הרבה רבי ישראל סלנט לדבר בשבחו של תלמידו רבי שמחה זיסל מקעלם. העירו רב אחד: „חילו של רש"ז לאורייתא, ולוא היה מקדיש כשרונותיו ללימוד גמרא ותוספות, ופחות לתורת המוסר כי אז היה מתגלה כגאון תורני אדיר". ענה לו רבי ישראל: „מובא בשו"ע אם יש לפניו שתי חלות, אחת שלימה ואחת גדולה ולא שלימה, צריכים לבצוע על השלימה. יש ראיה מכאן ששלימות (באהבה ויראת השם) חשובה יותר מגדלות (בהלכה)" (מאורות הגדולים, רב זייציק, ניו יורק, תשכ"ב, דף כ"ט). והדברים כהמשך קו המחשבה של גדולי הדורות: „יותר יש ליזהר ממדות רעות, יותר מן קיום מצוות עשה ולא תעשה" (שערי קדושה, רבי חיים ויטל, ח"א, שער ב) וכן כתב הגר"א בפירושו לפסוק אחרון של מגילת אסתר. וזה פשוט שכפי החשיבות בקיום, כך חשיבות של הלמידה באותו מקצוע לזהירות בקיומו.

גם הגאון הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל התריע מרות על חוסר ההתמסרות ללימודים עיוניים **ברוחה** של התורה, והנטיה להסתגר בפרטי המעשה של התורה. וכך פתח באגרות צפון, בנתינת הסבה לנטישת שמירת המצוות, כי חונכו „עם קצת עיון במקרא ובתלמוד, בהדרכת יהודים מפולין, **ללא הבנה**

והשגה" (ירושלים, מוסד הרב קוק, דף ג). הרב קבע שמתוך כל אוצרות רוח ישראל נרשמו בכתב רק היסודות השלדיים, ולא ההבנה על בוריה. וזה לשונו: „מתחילה לא נקבע מדע ישראל בכתב אלא ביסודותיו העיקריים — תורה שבכתב, ואילו קיום התורה לפרטיה, ועל הכל, הרוח, שהוא עצם החיים, צריך להתקיים רק בדבור החי, תורה שבעל פה. בצוק העתים והגלות עלתה הסכנה של אבדן המדע, אז חברו את המשנה בספר, והניחו את הרוח בשביל השקלא וטריא שבעל פה. אך מצוקת הזמנים דרשה עוד יותר, ואז העלו על הכתב את רוח המשנה, אבל רק ביסודי המעשי, בחבור הגמרא, ואילו את רוח הגמרא הניחו בשביל הדיוק שבעל פה. אך פגעי הזמנים דרשו עוד יותר ואז העלו את רוח התנ"ך והגמרא בכתב בחלק האגדות, אבל גם כאן הסתפקו רק ברמזים, למען תתקיים החדירה העצמית לתוך האגדות ותסייע לגלות את הרוח הנמסר מדור לדור בלימוד שבעל פה... (במשך הדורות) הלכה התורה בגולה, אותיות הכתב והקיום של המצוות למעשה ניצולו, ואילו הרוח, פרט לאות, זו ששימשה לה מסווה וסמל, אותה רוח פרחה. מתוך האותיות והמסווה הסמל עלינו לגלות את הרוח, נוסף על אותו חלק ממנה שכבר ניצול ונמסר לידי יחידים. וכאן אמנם הגיעו לידי הצטיינות יחידים מבין חכמינו, אבל לא על כולם שרתה הרוח" (שם, דף ס"ז).

עוד כתב: „היום, לאחר שני דורות נצבים זה מול זה, הדור האחד שירש את היהדות הבלתי מובנה „כמצות אנשים מלומדה", נטולת רוח, ונשאה בידו כחנוט קדוש, שלא יעורר חלילה את הרוח. הדור האחר, קצת אש קודש לוהטת בלבו למען טובת היהודים, אך היהדות אינה בעינו אלא חזיון בלא רוח מתקופה שכבר מזמן נסתם עליו הגולל, דור שמבקש את הרוח ואינו מוצא אותה... אחת היא הדרך לישע, במקום שחטאו, שם חייבים לחזור בתשובה, והדרך אחת הזאת היא: לשכוח את ההשקפות והשגיונות שהורישו לנו על היהדות, לפנות אל התנ"ך, ש"ס ומדרש, אל מקורות היהדות, נקרא בהם, נלמדם ונבינם למען החיים. ממקורם נשאב את השקפת היהדות על אלקים, על העולם, על האנושות, על ישראל מבחינת גורלו ותורתו ונכיר את היהדות מתוכה היא. נתחיל בתנ"ך... ואז, נלמד ברוח המושג הזה ש"ס... כי אין לבנות את החיים אלא על המושג ועל האמת שנתפסו תפיסת פנים, או אז יתעורר לשאול את השאלה „מה אני איפוא, כיהודי? יהדות מהי?" ...אילו לא היתה נדרשת בהכרח, בימים שאחרי הרמב"ם, הקפדה מעולה כדי לקיים את היהדות מבחינת המעשה החיצוני וליצור שאיפות מתנגדות זו לזו, כי אז כבר לפני מאות שנה היתה באה הרוח, תוך חיות מלאה, לכלל ישוב הדעת, ואנחנו היינו מגיעים עתה כבר למקום שאליו נגיע רק אחרי שנות מאות" (שם, דפים עג—עו).

עוד כתב: על הפסוק „את משפטי תעשו ואת חוקותי תשמרו ללכת בהם" (ויקרא י"ח) „רבותינו הבינו שציווי „שמירה" פירושו לימוד התורה. לתת מזמנו וכוחו ללמוד ולקבל הבנה בהירה ומורחבת של תיאוריית התורה. כי חוקים הקיימים בספרי־תחוקה אבל אינם מתקשרות לכושר־ההבנה, איבדו את התנאי הראשון להבטחת קיומם" עכ"ל.

ואמנם רוב רובו של עבודתו המונומנטלית של הרש"ר הירש זצ"ל מבוסס על ההבנה הפנימית של חוקי התורה, מאותו רוח המוזכרת לעיל שלא נמסרה לכתב, ונגנזה ברמזים וחצאי־רמזים עבור עבודתם הפעילה של מוחותיהם של עמלי תורה ביראת השם.

הבאנו כאן רק דברי הרב הירש והרב קוק. כמובן שהם לא היו היחידים בתקופות האחרונים שדרשו לעיין ברעיונות שבמצוות. רבי ישעי' הורביץ חייב אפילו העיון בטעמי המצוה של פרה אדומה (של"ה, תורה שבכתב, פ' חקת), ואילו רבי יהונתן איבשיץ הביא רעיונות עמוקים בטעמי המצוות לא רק בספרי דרוש שונים, אלא גם בספרי הלכה בדיוניו בכללי המצוה ופרטיה, כמו בס' אורים ותומים ריש סי' סז וסי' צז ס"ק ח.

ובכן, ראינו מחלוקת נטושה בין גדולי האחרונים, אלו מיימינים ואלו משמאילים. חשבתי שמן הראוי לחפש **בדברי חז"ל ובראשונים**, כמו שיבואר לקמן, ולבסוף יוכרע דתרוייהו איצטרכי, מיניה ומיניה יתקלס עילאה. אי אפשר לכלל ישראל בלי שני המקצועות. ולמרות הדברים הבוטים הנשמעים לעברים, אל לנו להיות נחפזים ולהבין מהם שלילה מוחלטת לצד שכנגד. ולסוף המאמר יוצע במה יעסוק כל אחד ואחד מן הלומדים.

[המשך בגליון הבא]

נתקבל במערכת

מנהגי בעל ה"חתם סופר" החדש, כחמש מאות מנהגים והנהגות של רבינו משה סופר עם ספר **שירי משה**, שירי מרן החת"ס. הוצאת מעין התורה, בני ברק תשל"ו.

יחוה דעת שו"ת יחוה דעת, פנת ההלכה אשר שודרה ברדיו בכל ערב שבת, בתוספת מרובה, חלק ראשון. מאת הרב עובדיה יוסף, ראשון לציון הרב הראשי לישראל. ירושלים תשל"ז.

בעקבות לוחמים, מלחמת יום הכפורים, חוויות וגילויים מגבורת הרוח של חיילי ישראל. הוצאת דמויות, בני ברק.

במעלות קדושים, לזכרם של תלמידי ביה"ס התיכון הדתי בצפת שנפלו בעיירה מעלות בכ"ג אייר תשל"ד. הוצאת משרד החינוך והתרבות, אגף החינוך הדתי ואגף הנוער. ירושלים תשל"ז.

ברכתו של הרבי, מזכרונותיו של רב צבאי בצבא ארצות הברית. מאת נפתלי הירץ ליבזר. ירושלים תשל"ז.

זאב ויטמן

על היחס שבין המדרש והפשט

מ ב ו א

ב„המעין" ניסן ותמוז תשל"ז נתפרסם מאמרו המעניין של דוד הנשקה נ"י [להלן דוד ה.], שבו ניסה לפתור את בעית היחס שבין פשוטו של מקרא ובין מדרשו.

הצעתו היא שפשוטו של מקרא מבטא את הגדר האמיתי של ההלכה, ומדרשו את גדרה המעשי, לאחר התחשבות במכלול הגורמים הנוספים.

הרעיון יפה, אך נראה שאינו עומד במבחן הבקורת, כשבודקים ענין ענין לגופו. זאת, כיון שאם אכן הגדר ההלכתי האמיתי מתאים לפשוטו של מקרא, כפי שמבינו דוד ה., הרי שאין בהסבריו מדוע השתנה גדר הלכתי זה, ולא נותר ממנו כל שריד למעשה, כדי להניח את הדעת. לכך אתיחס בראשית הדברים.

לאחר מכן, אעסוק בגישת חז"ל למדרשיהם, וניוכח שאת רובם הגדול של מדרשי ההלכה ראו כפרושים במסגרת פשוטו של מקרא.

בהמשך אעבור לענין הגדרת פשט, ואנסה לעמוד נגד התפישה המקובלת להגדרתו. נראה שהרבה פשטים אינם כל כך פשוטים, ולעומת זאת הרבה מדרשים אינם רחוקים מהפשט.

אם כך, כל הסתירה הגלויה בין פשט למדרש מוטעית היא, ובהרבה מקרים אלו שני פרושים במסגרת הפשט.

טענה זו, לכאורה, נסתרת ע"י חז"ל עצמם שבדבריהם על „אין מקרא יוצא מידי פשוטו" ועוד, מגלים שיש לכתוב מישורים שונים; פשט ודרש. לכך אתיחס לאחר מכן.

בסיום אציע כיוון למחשבה בבעיה העולה מתוך הדברים, והיא: מדוע אין בתורה פשט מוחלט, ודבריה כתובים כך שניתן לפרש פרושים רחוקים זה מזה, כאשר לכל אחד יתרונות אחרים במסגרת פשוטו של מקרא.

יש להדגיש שהדברים נאמרים כהערות ונקודות למחשבה לאור הדברים הרבים הנכתבים סביב נושא זה בתקופה האחרונה. אין הם באים לבטל ולסתור את שנאמר בענין זה ע"י גדולים ומומחים ממני, אלא לנסות לבנות נדבך נוסף תוך שימת לב לנקודות ידועות שיש מקום להזכירן ולהדגישן.

א. פשוטו של מקרא והגדר האמיתי של ההלכה

ככל הצעה טובה הבאה לפתור את בעית היחס שבין הפשט והדרש, גם גישתו של דוד ה. מסלקת קשיים רבים, אך בו בזמן מעוררת היא בעיות חדשות שעל מקצת מהן ברצוני לעמוד להלן.

לעומת אחרים הנדחקים בישוב המקרא עם חז"ל, נדחק דוד ה. בישוב חז"ל עם המקרא. לדעתו הגדר ההלכתי האמיתי מצוי במקרא. אם כך, עלינו

להבין מדוע קבעו חז"ל גדר מעשי השונה מהגדר האמיתי. ועוד עלינו לחפש אחר רמזים ושרידים כל שהם בחז"ל לאותו גדר הלכתי אמיתי. וכאן מתגלים הקשיים.

בענין יובל כותב דוד ה. ששעבוד נרצע הוא עד סוף ימי חייו, כפשט הכתוב „ועבדו לעולם", אך יובל מפקיע כל שעבוד, ומדין זה יוצא נרצע ביובל.

אם מעינים בפרשת בהר, מגלים שמבחינת פשוטו של מקרא, יובל לא מפקיע שעבוד, אלא, כיון שבנ"י — בניגוד לשאר הגויים — עבדי ה' הם, אינם יכולים להמכר ממכרת עבד. לכן קניתם ועבודתם מוגבלת מלכתחילה עד היובל: „כשכיר כתושב יהיה עמך עד שנת היובל יעבוד עמך, ויצא מעמך הוא ובניו עמו ושב אל משפחתו... כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד... ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגויים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה... והיו לכם לאחוזה, והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה לעולם בהם תעבודו...". (ויקרא כה, מב—מו). עבד עברי אינו אחוזת האדון וקנינו, לכן נמכר רק לתקופה מוגבלת. עבד כנעני, לעומת זאת, הינו אחוזת האדון, וממכרו—לנצח. כיוצ"ב, הארץ אינה קנין פרטי אלא קרקע ה' היא, ולכן גם היא מלכתחילה אינה נמכרת אלא לתקופה מוגבלת: „והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ" (שם כג)[1]. כמו"כ לא ברור: אם אכן היו כאן שני גדרים הלכתיים אמיתיים סותרים — יציאת כל עבד ביובל, ועבודת עולם לנרצע — מדוע גוברת ידו של היובל, וגדרו ההלכתי האמיתי של נרצע לא בא כלל לידי ביטוי? למה לא נאמר להיפך: אמנם יש דין שכל עבד יוצא ביובל, אך כיון שהתורה מפרשת בפרשת משפטים שדינו של נרצע לעבוד כל ימי חייו, הרי שדין זה יפקיע מפרשת יובל, ולמעשה נרצע יעבוד כל ימי חייו כפי גדרו האמיתי שפורש בתורה, ודין יובל יתבטא בשאר עבדים.

בעיות אלו יסולקו אם נלך בדרכו של רד"צ הופמן, בפרושו מאיר העינים, לפסוקים אלו: „ועבדו לעולם" מלמדנו שעבד שויתר על זכות שחרורו בתום שש שנים ונרצע, מאבד את זכותו לדרוש שחרור עד סוף חייו. אך לעומת זאת לומדים אנו בפרשת בהר שלאדון אין רשות מלכתחילה להחזיק עבד עברי אלא עד שנת היובל „כי עבדי הם... לא ימכרו ממכרת עבד". וא"כ למרות שהעבד אבד את זכותו להשתחרר כפי שלומדים אנו בפרשת משפטים: „ועבדו לעולם", יוצא הוא להפשי בשנת היובל כיון שעל אדוניו מוטלת החובה לשחררו. כל אלו דברים המתישבים היטב בכתוב[2].

1 וצ"ע לאור דברי הגר"א ב„אדרת אליהו", שמדבריו משמע שמתיחס ליובל כמפקיע עבדות.

2 הסבר זה יפה מבחינת התאמתו להלכה, אך אין הוא מישב את דרשת חז"ל שלא פרשו כך את הדברים והבינו ש„ועבדו לעולם" פרושו — עד היובל, ולא כל ימי חייו. ועל כך בפרק השני והשלישי.

בענין עין תחת עין כותב דוד ה. שהגדר ההלכתי האמיתי הוא שיוציאו עינו, אך דין לקיחת כופר האמור בפרשת מסעי מפקיע: „ולא תקחו כופר לנפש רוצח", אבל לראשי אברים אתה לוקח...

ואכן, אם התורה היתה כותבת כדבריו, שיש לקחת כופר במקרה של נתינת מום, או אפילו היתה כותבת היתר לכך, ניחא. ניתן היה לומר ששתי הפרשיות משלימות זו את זו, ומבחינה מעשית לוקחים כופר. (אם כי לדבריו — שהגדר ההלכתי האמיתי הוא הוצאת עין תחת עין — טעון הסבר מדוע כשבמקרה ומסיבה כל שהיא הכופר לא ניתן, לא מבצעים את ההלכה המקורית האמיתית[3].) בכל אופן, מתוך התיחסות לפשוטו של מקרא, הרי שניתן לפרש שהפסוק „ולא תקחו כופר לנפש רוצח" וכו', כלל אינו מתיר או מחייב לקיחת כופר במקרים אחרים אלא מתיחס למקרה הקיצוני[4]: אם במקום שמטרת לקיחת הכופר היא מניעת שפיכות דמים והמתת אדם נוסף מישראל — שלכאו' לא תביא כל תועלת — אסור הדבר ואין להמיר את עונש המיתה בממון, על אכו"כ שאין לעשות זאת בעונשים קלים יותר שאין סיבה שלא לבצעם. ואם אכן הגדר האמיתי שאותו מלמדת אותנו התורה היה שאדם שנתן מום כן ינתן בו, מדוע נפרש שהיא מבטלת גדר אמיתי זה[5] ואומרת לקחת כופר, בזמן שניתן לקיים את שני הכתובים?[6]

בענין פיגול דבריו קשים עוד יותר. הגדר ההלכתי האמיתי לדעת דוד ה. בפגול הוא ע"י אכילה חוץ לזמנו. אך למעשה מתבטאת ההלכה דוקא במחשבת אכילה חוץ לזמנו. לגדר מעשי זה מגיעים אנו בגלל שתי הנחות שלא כתובות בפשוטו של מקרא. אחת, שלא יתכן פגול אחר שנרצה הקרבן בזריקת הדם, ובזאת מתבטל הגדר האמיתי. והשניה, שמחשבה כמעשה, וכך מגיעים לגדר המעשי.

3 אלו שמסבירים שלכתחילה כשהתורה אומרת „עין תחת עין", הכונה לממון והסיבה לומר דבר זה בלשון זו היא כדי לבטא שהיה ראוי (תאורטית) להוצאת עין — לא יתקשו להסביר מדוע כשלא ניתן ממון, לא מוציאים עין תחת עין וכו', שהרי לדעתם, מבחינה הלכתית, התורה מעולם לא התכונה שיעשו זאת.

4 כדרך התורה במקומות רבים אחרים. כגון בדין ירושת הבכור פי־שנים שנכתב בתורה לגבי בן השנואה, (דברים פכ"א), דין השבת אבידה שאמור בתורה לגבי שונא (שמות כ"ג) וכו' וכו'.

5 אין לתמוה על דברי הגמ' בב"ק פ"ג: שמסיקה מאסור לקיחת כופר ברוצח שבנתינת מום מותר לקחת, שהרי לדעתה הדבר לא עומד בסתירה למפורש בפרשת עין תחת עין, אלא מהווה הוכחה לפרוש הנכון בפרשה זו. (ויעוין שם בגמ' שמביאה לכך עוד הוכחות רבות אחרות).

6 הוכחתו מהרמב"ם גם היא קלושה. הרי הרמב"ם כותב בפרוש: „זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר" וכו', דהיינו: לדעת הרמב"ם א"א לומר שההלכה שמחסרים אותו אבר אך מדין כופר משלם למעשה ממון, אלא, לכתחילה הכתוב מתכוון שישלם ממון, אך נוקט

מגמ' וסברה מוכח, לטענתו, שלא יתכן שהקרבן יפסל למפרע. מדוע לא, אם זהו הפשט האמיתי, קרי: הגדר ההלכתי האמיתי? וכי זה מתישב פחות עם ההגיון מאשר עצם הרצוי והכפרה שבקרבנות, כאשר אינם נפסלים? וכי בגלל סברה זו נעקור כתוב מפשוטו והלכה מגדרה האמיתי?[7]

ההנחה השניה היא, שמחשבה בעת ההקרבה נחשבת כמעשה. בכך נפתרת הבעיה, ומעשה הפגול קודם לזריקת הדם ולרצוי... כך כבר מתישבים הדברים עם ההגיון והסברה, והקרבן לא נפסל למפרע שהרי האכילה חוץ לזמנו „נעשית" קודם לזריקת הדם... אך האם ניתן ל„המציא" הלכה זו, שמחשבה כמעשה, רק כדי ליישב את הגיוננו עם הכתוב? ועוד, א"כ מדוע מחשבת הזריקה לא נחשבת אף היא כמעשה? (שהרי המפגל חושב לאכול שלשה ימים לאחר שיזרוק את הדם) וא"כ שוב קודם הריצוי למעשה הפסול.

אי אפשר לפתור את הבעיה ע"י התחשבות במישור המחשבה לגבי האכילה, כאשר לגבי הזריקה והריצוי מתעלמים ממישור המחשבה ומתחשבים רק במעשה ממש.

וברור שפשט דברי הגמ' בענין מחשבה כמעשה איננו כדבריו; אלא, כיון שאנו מבינים את הכתוב כמלמד שמחשבת פגול פוסלת, רואים אנו שעשה הכתוב מחשבה כמעשה.

לדעת דוד ה. ניתן להוכיח מהרמב"ם שלדעתו הקרבן נפסל כיון שאני רואה אותו כזורק כעת במחשבת פסול.

לא הבנתי כיצד ניתן לצרף את דעת רש"י שהפסול הוא כעת (לכא' בשחיטה), לדעת הרמב"ם שהפסול בזריקה, ולהסיק שלדעת הרמב"ם אנו רואים אותו כזורק כעת במחשבת פסול, בניגוד למפורש בדברי הרמב"ם עצמו ש„כאילו חושב בשעת זריקה ולפיכך פסולה" (הל' פסולי המוקדשין פט"ו ה"י).

וכמו שראינו בשלשת המקרים הראשונים, כך ניתן להמשיך ולהראות גם לגבי שלשת המקרים הבאים שבהם דן דוד ה. שאם אכן היינו מניחים

לשון זו כדי ללמדנו שתאורטית היה ראוי לחסרו אבר וכו'.
ואשר לבעיה מדוע לדעת הרמב"ם, המודה שחבל בחברו פטור, א"צ בכל אריכות הדברים, כשבסופו של דבר הדברים נשארים עדיין קשים. וי"ל שלדעת הרמב"ם תשלומים עבור מום שעשה בחברו מעצם טבעם קנס הם, שהרי סוף סוף א"א לדבר כאן על נזק ממוני שאותו משלמים ומחזירים לבעלים. שבת ורפוי, שמשלם לו ממון שהפסידו — ה"ז ממון, לעומת זאת, נזק, צער ובשת, שאין בהם תמורה על הפסד ממון ישיר — התשלומים שבאים לפצות את הניזק בגדר קנס הם, ולכן פטור בהודאת עצמו. לאור זאת, מסביר הרמב"ם בהל"ז מדוע על בשת בכל אופן משלם ע"פ עצמו. ע"פ ההסבר שמביא דוד ה. — לא ברור מדוע אינו משלם נזק וצער, ומשלם רפוי, שבת ובשת. וכמו"כ אין הדברים מתישבים היטב בלשון הרמב"ם.

7 ויעוין בראב"ע על אתר שהעיר כבר שמבחינת הסברה היה ניתן להבין את הכתוב כמשמעו.

שהפסוק כמשמעותו הראשונית מלמדנו את גדרה האמיתי של ההלכה, הרי שאין כל סיבה לסטות מגדר אמיתי זה בגלל כל מיני בעיות צדדיות שע"פ הגדר האמיתי של ההלכה וע"פ פשוטו של מקרא אינן קיימות". ואם הרצון ליישב את הפשט והמדרש לא מהווה סיבה מספקת, לדעת דוד ה., להדחק בפרושי המקראות, ודאי שאיננו יכול להוות סיבה מספקת לעשות ולדרוש שלא ככתוב בפשוטו של מקרא!!"

ולסכום פרק זה ניתן לומר, שהקושי המרכזי בשיטת דוד ה. הוא מדוע אין אנו נוהגים למעשה ככתוב בתורה, כאשר (לדעתו) הכתובים אינם מסכימים עם דרשות חז"ל, בעוד הגדר ההלכתי האמיתי נמצא בכתובים ולא בדרשות חז"ל.

טענתו של דוד ה. שלא ניתן למעשה לנהוג ע"פ הגדר ההלכתי ה א מ י ת י היא החולית החלשה והדחוקה בשרשרת טענותיו.

8 אם כדי שבגדים יטמאו בנגעי בתים אכן היה צורך ע"פ הגדר ההלכתי האמיתי במעשה דירה של אכילה או שכיבה, כהצעת דוד ה., לא מובנים דבריו שלמעשה שהיה מטמאת רק כיון ש"אכילה ושכיבה יכולות להעשות בזמן השהייה ולפיכך הוי כאילו אכל או שכב בבית" (עמ' 60). וכי מאיזה דין נאמר כן? האם גם כאן אמרינן "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו"?! אינני מבין מדוע דוחק גדול הוא לומר שחז"ל פרשו שהפס' ע"פ פשוטו מלמדנו שאכילה ושכיבה מטמאות בגדים בגלל שיש כאן שהיה מכוונת וארוכה יותר, וא"כ בכל מקרה שישהה זמן ארוך כזה יטמאו בגדיו? וכי יותר פשוט להבין את חז"ל אם נאמר שע"פ פשוטו צריך אכילה דוקא, ושהיה גם היא מטמאת בגדים כיון שלדעת חז"ל שהיה חשובה כאכילה או שכיבה?!

ובדומה לכך נשאל לגבי תגלחת נזיר, שלדעת דוד ה. צריך לגלח בעזרה, אך דין בזיון מקדש מבטל גדר הלכתי אמיתי זה. על סמך מה נאמר שבתגלחת נזיר בעזרה יש משום בזיון המקדש? ועל מה נתבסס באמרנו שדין בזיון המקדש דוחה הלכה המפורשת בתורה: אתי 'לא תעשה' ודחי 'עשה'...?! ומניין לנו לומר שגלוח בלשכת נזירים הוי כגלוח בעזרה, כדעת דוד ה.? לכל ההנחות הללו זקוקים אנו כדי להדחק ולהסביר את דרשת חז"ל כיון שקשה לנו להבינה כפשוטה ולקבל שלדעתם זהו הפרוש בפסוק. (אולי חז"ל פרשו כך בגלל שזה נראה בזיון ולא מסתבר שהתורה תדבר על כך, אך אם ברור שהפרוש אחר הוא אין סיבה לסטות מדבריה).

כמו"כ לגבי "ואף לאמתך תעשה כן" נדחק דוד ה. בהבנת דברי חז"ל שלא כפשוטם, כשלבסוף לא מובן כלל מדוע למעשה אמה לא נרצעת, כי הרי לדעתו יש שני דינים נפרדים: א. רציעה כמעשה קנין לעולם. ב. מצות רציעה כעונש לעבד המתנגד לצאת אחר שש שנים. לגבי אמה עבריה לדעתו אין מצות רציעה כעונש אך מדין קנין, יכולה היא להקנות כעבד עולם.

וא"כ מדוע אמה שרוצה להמשיך לעבוד, לא תרצע ותעבוד לעולם?

9 ואינני מבין כיצד פתר דוד ה. את הבעיה עליה דבר בהערתו מס' 1 — בהקשר לגישת המלבי"ם והכתב והקבלה: "...לפי זה תורתנו־שבע"פ תהיה כהררים התלויים בשערה וכל אמונת ישראל תתבסס על הסברים דחוקים". וע"פ דרכו אין הדבר כך?!

ב. דרשות חז"ל מבטאות את הבנתם בפשטי המקראות

עד כה ראינו שאם אכן הגדר ההלכתי האמיתי היה כתוב בפשוטו של מקרא, לא היתה כל סיבה הגיונית לסטות ולשנות גדר זה. כעת ננסה להוכיח מתוך דברי חז"ל שאכן לדעתם דרשותיהם מבטאות את פשט המקראות: עבד עברי עובד עד היובל כיון שזהו הפרוש בפסוק „ועבדו לעולם", מוציא עין חברו משלם ממון כי זה פשט הכתוב „עין תחת עין" וכו'.

השאלה היחידה שניתנת להשאל היא כיצד יתכן לראות פרושים אלו כפשט[1], אך אין לשאול מדוע פשוטו של מקרא סותר את ההלכה האמורה במדרשי חז"ל, כי לדעת חז"ל אין סתירה כזו, ופשוטו של מקרא, כפי שהבינו אותו, מלמדנו את ההלכה האמיתית והמעשית גם יחד.

ונפתח בשלש ראיות מתוך דבריהם על הפסוק „ועבדו לעולם".

א. הגמ' בקידושין דנה במקור הדין שעבד עברי יוצא ביובל. אם הגמ' היתה מקבלת את התפישה ש„ועבדו לעולם" מלמדנו שהגדר ההלכתי האמיתי הוא שנרצע עובד כל ימי חייו, ורק הפסוק „ושבתם איש אל אחוזתו" וכו' מלמדנו שעבודתו של הנרצע מופקעת ע"י היובל; הרי שהיתה צריכה לענות על השאלה „הנרצע קונה את עצמו ביובל — מנלן?" מ„ושבתם איש אל אחוזתו".

העובדה שהגמ' מביאה כהוכחה לדין זה דוקא את הפסוק „ועבדו לעולם" (שם כא:) — בשעה שלא נמנעת מלהביא את הפסוק מפרשת „בהר" כמקור ליציאת עבד עברי (לא נרצע) ביובל (שם טז.) — מעידה שלדעתה הפרוש האמיתי בפסוק „ועבדו לעולם" הוא „לעולמו של יובל". ואם היה כתוב במקום „לעולם" — „כל ימי חייו", הרי שנרצע היה עובד כל ימי חייו ורק ע"ע שאינו נרצע היה יוצא ביובל, שהרי ב„בהר" לא מוזכר כלל נרצע.

ב. למ"ד שהפסוק „ושבתם איש אל אחוזתו" אכן מדבר בנרצע (ברייתא המובאת שם בדף טו.) דנה הגמ' למאי איצטריך למיכתב גם „ושבתם" וגם „לעולם", ומסבירה שאם היה כתוב רק „ושבתם" הייתי אולי חושב שהדברים אמורים בנרצע שהספיק לעבוד אחר רציעתו פחות משש שנים, שיוצא ביובל, אך אם לא פגע בו יובל יוצא לחפשי שש שנים לאחר רציעתו, וא"צ להמתין עד היובל. לכך כתיב „ועבדו לעולם" — שעובדו עד היובל![2]

אם הגמ' היתה נוקטת בגישת דוד ה. הרי שאין כלל לבעיה, כי „ועבדו לעולם" לא מהווה כפילות לדין יציאה ביובל האמור בפסוק: „ושבתם איש אל אחוזתו". אם בכל אופן מועלת הבעיה, היתה הגמ' צריכה לענות, אליבא דידיה, שאם היה כתוב רק „ושבתם" ולא „לעולם" לא היינו יודעים שבמקרה

1 שאלה שתידון בפרק הבא.

2 אמנם לולא הפסוק „ושבתם איש אל אחוזתו" אומרת הגמרא ש„ועבדו לעולם" היה מתפרש כמשמעו עד סוף ימי חייו, אך כעת כששני הפסוקים נמצאים, אנו מפרשים „לעולם" — „עד היובל", ומתעוררת בעית הכפילות.

ויובל יתבטל באמצע עבדותו של נרצע הרי שימשיך לעבוד עד סוף ימי חייו, כפי גדרו ההלכתי האמיתי.

ג. אם חז"ל היו מקבלים את תפישתו של דוד ה. — מדוע לא פרשו זאת? מדוע לא כתבו: „לעולם — כל ימי חייו. וכי תעלה על דעתך שאכן עובדו עד מותו? ת"ל ,ושבתם איש אל אחוזתו' בא יובל ומפקיעו מעבדותו?" לעומת זאת, מניסוח דבריהם במכילתא מישתמעת תפישה אחרת לגמרי: „לעולם — עד היובל... או ,ועבדו לעולם' כמשמעו?[3] ת"ל ,ושבתם איש אל אחוזתו'. רבי אומר: בוא וראה שאין העולם אלא חמישים שנה שנאמר: ,ועבדו לעולם' — עד היובל"; וכי לא ברור מכאן שלדעתם הפרוש היחידי האמיתי בפסוק, לאור התחשבות בפסוק בפרשת „בהר", הוא ועבדו עד היובל?

לעומת זאת, במקום שחז"ל חשבו שפשט הפסוק הוא אחד, אלא יש דבר המפקיע פשט זה, אמרו זאת בפרוש. ונביא גם לכך שלש דוגמאות מתוך מאות המצויות בחז"ל.

א. „וכי יכה איש את עין עבדו — למה נאמר? לפי שהוא אומר: ,לעולם בהם תעבודו' שומע אני אף הפיל את שנו וסמא את עינו? ת"ל ,וכי יכה איש את עין עבדו...' והרי הכתוב מיצא עבד כנעני מכללו להחמיר עליו שהוא יוצא בראשי אברים. לכך נאמרה פרשה זו" (מכילתא משפטים פ"ט). דהיינו: ההלכה היסודית והגדר האמיתי הוא שעבד כנעני עובד לעולם, אך הוצאת שן ועין מפקיעים מעבדות זו.

ב. „ויאמר ה' אל משה ואהרון בארץ מצרים לאמור" — שומע אני שהיה הדבר למשה ולאהרון. כשהוא אומר ,ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים', למשה היה הדבר ולא לאהרן. א"כ מה ת"ל ,אל משה ואל אהרן'? אלא מלמד שכשם שהיה משה כלל (כלי) לדברות כך היה אהרון כלל לדברות. ומפני מה לא נדבר עמו..." וכו' (ריש מכילתא דר' ישמעאל). דהיינו: מבחינת הגדר המעשי, אומרים חז"ל, דבר ה' עם משה ולא עם אהרון. אך מבחינה רעיונית תאורטית, יש להדגיש שגם אהרון היה ראוי לדבר ה'. לכן נכתב „אל משה ואל אהרון".

אם התכונו חז"ל לומר דברים דומים בעבד עברי, היו יכולים לומר: „ועבדו לעולם — שומע אני שנרצע עובד כל ימי חייו. כשהוא אומר ,ושבתם

3 כמובן שאין לערב בין „כמשמעו" לפשוטו של מקרא. גם חז"ל הסכימו שמשמעותו הנפרדת של הפסוק היא ועבדו כל ימי חייו. אך השאלה היא אם פשוטו של מקרא והמשמעות האמיתית של הפסוק מתאימים למשמעותו הנפרדת. ומתוך התחשבות בפרשיות מקבילות מגיעים חז"ל למסקנה שפרושו ופשוטו של מקרא אצלנו איננו כמשמעו. ונדגים את הדברים מתוך לשוננו. משמעות השרש י.ש.ב היא מצב תנוחתו של האדם כשאינו עומד, שוכב או כורע. לעומת זאת ברור שבמשפט: הוריו ישבו וציפו לו בדאגה כל זמן שבתו בכלא — פשט המילים ישבו ושבתו איננו כמשמעם.

איש אל אחוזתו' — עד היובל עובדו ותו לא. א"כ מה ת"ל ,ועבדו לעולם'? אלא מלמד שהיה ראוי לעובדו כל ימי חייו. ומפני מה לא עובדו? שהיובל מוציאו לומר לך עבדי הם אשר הוצאתים מארץ מצרים".

ג. ,,שבעת ימים תאכל מצות" — כתוב אחד אומר שבעת ימים וכתוב אחד אומר ששת ימים (דברים טז). כיצד יתקיימו שני כתובים אלו? השביעי הזה היה בכלל יצא מן הכלל ללמד על הכלל; מה שביעי רשות אף כולן רשות. אי מה שביעי רשות אף לילה הראשון רשות? ת"ל ,בראשון בארבעה עשר יום'. הכתוב קבעו חובה הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון. לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות..." (מכילתא דר"י פ"ז ושם פ"ח). דהיינו: למעשה לאחר בחינת המקראות מגיעים למסקנה שהחובה לאכול מצות קיימת בלילה ראשון בלבד, ושאר הימים אינם אלא רשות. וא"כ מבחינת הגדר המעשי, לא קיימת החובה ,,שבעת ימים מצות תאכלו" ולא החובה ,,ששת ימים" וכו'. ועובדה זו, שהגדר ההלכתי המעשי איננו מתאים לפשוטו של **כל כתוב בנפרד** נאמרת ע"י חז"ל **בפירוש**, ואין הם מבטאים רעיון זה ע"י דרשת כל פסוק שלא כפשוטו והעמדתו כהלכה למעשה. וא"כ, שלא כדברי דוד ה. כשחז"ל רוצים לומר לנו שהגדר ההלכתי המעשי שונה מדברי הכתוב ע"פ פשוטו, אומרים הם זאת בפרוש ולא עושים זאת ע"י דרשה העומדת במישור שונה מפשוטו של מקרא. וגם אז דבריהם אינם סותרים את פשוטו של מקרא, אלא לדעתם זוהי כוונת דברי הכתובים ע"פ פשוטם לאור התחשבות והתרשמות מהפרשיות כולן. ואלו במקומות שאין הם אומרים שהפסוק אומר דבר אחד, אך למעשה מתוך התחשבות בפסוקים נוספים אנו עומדים על כונת הפסוק לאמיתה, אלא הם מפרשים את דברי הפסוק, הרי ששם לדעתם אין זו רק כוונת הפסוק למעשה השונה מפשוטו[4] אלא זהו הפרוש האמיתי בו. דהיינו: בפסוק ,ועבדו לעולם" לדעתם כתוב בפרוש שעובדו עד היובל. לעמת זאת, בפסוק ,,לעולם בהם תעבודו" כתוב בפירוש שעובדו כל ימי חייו אלא שלמעשה מתוך התחשבות בפסוקים נוספים מתברר שפסוק זה איננו מתכוין לכל אופן, ויש שעבד כנעני לא עובד כל ימי חייו.

בדומה לענין ,,ועבדו לעולם", גם בשאר הפסוקים ההלכתיים שבהם רואה דוד ה. סתירה בין הפשט ובין המדרש; ניתן להווכח מתוך עיון בדברי חז"ל, שהם לא ראו כך את הדברים, ולדעתם הדרשה היא פשט הכתוב[5].

4 וא"כ א"צ לחפש אחר מקרה שבו נרצע יעבוד כל ימי חייו כי מלכתחילה אינו עובד אלא עד היובל, לדעת חז"ל. וחקירת ה„משך חכמה" לא נובעת מתוך הבנתו שנרצע לכתחילה עובד עד סוף ימי חייו, וניתן לחקור חקירה זו גם אם היה כתוב בפירוש: „ועבדו עד היובל". האם כשנמכר ובטלו היובלות — עבדותו פוקעת, או כעת אינו יכול יותר להשתחרר ועובד עד סוף ימי חייו. ואם נבין כצד ב', הרי משמעות הדבר שיובל מפקיע עבדותו וכשבטל יובל אינו יכול להשתחרר.

5 כשנעיין בדברי חז"ל בדרשותיהם על הפסוק „עין תחת עין" הרי שרואים שהם מפרשים שהכונה לדמי עין ולזאת מביאים הם מספר ראיות והוכחות. אך הם אינם אומרים שדין

אין לטעון שהפשט והדרש זהים הם, אך מצד שני יש להבין שאין הם סותרים זא"ז ואין הם עומדים במישורים שונים. כמובן, יש מקומות שחז"ל קובעים הלכה מסוימת בגלל גורמים שונים, והם רק מסמיכים דבריהם לפסוק שגם לדעתם אינו אומר את דבריהם ואינו מקור להם. אך בדרך כלל הם מציינים זאת באומרם „אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר" וכו' (משנה שבת פ"ח מ"ז ופ"ט מ"ד וסנהדרין פ"ח מ"ב) או בלשון אמוראים „אסמכתא בעלמא". בכל אופן, אלו מעוט הדרשות.

לעומת זאת, במקומות אחרים מתלבטים תנאים או אמוראים בהלכה כל שהיא, במציאות חדשה, בספק מחודש וכד' ויש סברה לומר לכאן או לכאן — הרי שכ"א מנסה להוכיח את דעתו מהכתוב, מתוך יתור כל שהוא, רמז מסוים וכד'. [נראה שאלו הן רוב הדרשות. ז"א שלא היתה הלכה ידועה שהסמיכו אותה לכתוב ולא מתוך הכתוב הוציאו הלכה כל שהיא תכ"ד עיון ודקדוק בדבריו, אלא היתה בעיה שמסברה ניתן היה להסתפק לכאן או לכאן, ומתוך דרשת הכתוב מצאו רמז והוכחה לכיוון מסוים].

בסוג דרשות זה — וודאי שבדרשות שבהן הסיקו הלכה מתוך עיון בפסוקים[6], ואפילו בדרשות שבאות להוכיח שהלכה מסוימת כתובה או רמוזה בכתובים אם מעינים בהם ואינה כהל"מ (עיין בהקדמה למשנה לרמב"ם), יש להבין כיצד פרשו את הפסוקים והאם הכתוב אכן אומר או רומז להלכה זו.

בכל מקרה לא יתכן שנאמר שלא רק שהדברים לא כתובים ולא רמוזים בפסוק אלא שהפסוק סותר את האמור בדרשה. לדרשה יש אפשרות לפרש את הפסוק או להוסיף עליו או למצוא בו גוון נוסף, אך לא לסתור את דבריו.

כבר נכתב רבות על דרכיהם השונות של ר' ישמעאל ור' עקיבא במדרש הכתובים כששרש החילוק הוא בהבנה שונה של דרכי כתיבת התורה ודרכי

מוציא עין הוא שתוצא עינו, אלא שיכול לשלם כופר וכו'. כמו"כ דבר זה לא כתוב ברמב"ם (ועיין לעיל פ"א הערה 6).

וכמו"כ לגבי פיגול אין הם אומרים שמחשבה פוסלת כיון שנחשבת כאכילה חוץ לזמנו, אלא שבפסוק נרמז ונאמר שגם מחשבה מספיקה לפסול ואם הפסוק היה אומר שרק אכילה חוץ לזמנו פוסלת; הרי שלא היה ניתן לפסול ע"י מחשבת אכילה חוץ לזמנו. וכן הוא בענין טומאת בגדים שלדעתם פשט הכתוב הוא ששהיה בכדי אכילה מטמאת בגדים ואין אכילה ושכיבה אלא דוגמאות וקריטריונים לקביעת הזמן שבו מטמאים בגדים, אך אין הפסוק דורש שתהיה אכילה או שכיבה ממש. וכן בדרשותיהם בענין תגלחת נזיר ובענין רציעת אמה מתכונים חז"ל לפרש את כונת הפסוקים ולדעתם מעולם לא נאמר שאמה תרצע אף היא, או שנזיר יגלח שערו בפתח אהל מועד. ואכמ"ל בהוכחת הדברים הגלוים לעין כל מעיין בדברי חז"ל כפשוטם.

6 וודאי שיש גם דרשות כאלו, אם מוצאים אנו שפונים לר"ע „וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשרפה"? (סנהדרין נ"א:). ואם ההלכה לא נובעת מדרש הפסוקים אלא מקבלה, סברה וכד', הרי שלא בגלל שהוא דורש בת ובת נוציאנה לשריפה, אלא בגלל קבלתו. ודרשות מסוג זה ניתן למצוא, ויש הוכחות רבות לכך.

דבורה, והבנה שונה בפשוטם של מקראות; האם התורה נכתבה כלשון בנ"א או שלא ויש משמעות לכל מילה מיותרת. האם בביטויים כגון „וקנא את אשתו" יש משום עובדה או אפשרות, או משום מצוה וכו' ואכמ"ל, ולשתי השיטות יש מקום בפשט הכתוב.

תנאים לא נמנעו מלחלוק על חבריהם שפרשו את הפסוקים אחרת מאשר חשבו הם. כך מוצאים אנו שכשלר"י בן דורמסקית לא נראה שהפסוקים מסכימים עם דרשתו של ר' יהודה הרי שלא נמנע מלומר לו: „יהודה, ברבי, למה אתה מעוות עלינו את הכתובים?" (ספרי דברים פיסקה א') או במקום אחר אמרו: „...הרי אתה אומר לכתוב שתוק עד שאדרוש?" (תו"כ תזריע נגעים י"ג ב').

והרי מוצאים אנו בחז"ל מחלוקות יסודיות בדרשותיהם. האם כונת התורה שהחיב מלקות ילקה 40 או 39? (ספרי תצא פיסק' רפ"ו) האם כונת התורה ב„נפש תחת נפש" לנפש ממש או לממון? (מכילתא משפטים פ"ח) ושתי הדעות מבססות דבריהן על הכתובים ואין כאן פשט בצידו של דרש, אלא שתי אפשרויות בהבנת הכתובים, כשלזה יש סיבות לפרש כך ולזה סיבות לפרש אחרת.

לסכום פרק זה, ניתן לומר שלדעת חז"ל התורה כותבת לנו את ההלכה שעל פיה עלינו לנהוג למעשה, וא"כ דרשותיהם ההלכתיות[7] אינן אלא פרוש לכתוב בתורה. פרוש כוונתה האמיתית של התורה המחייבת אותנו למעשה.

ג. פשט — מהו?

כבר נרמז לעיל שיתכן ובעית היחס בין דרשות חז"ל לפשוטו של מקרא מתעוררת בגלל הגדרה מוטעית של המונח פשט. ומתוך כך מסיקים שכל דרשה שנאמרה ע"י חז"ל המסבירה את הפסוק אחרת מאשר הרשב"ם או הראב"ע, הרי היא יוצאת מגדר פשוטו של מקרא. לדעתו של דוד ה. המשמעות האמיתית היחידה של הפסוק היא כנקבע „ע"פ הדקדוק והסגנון" (המעין, ניסן תשל"ו, עמ' 17). זו קביעה שקשה לקבלה משתי סבות: א. הקשר הדברים וההגיון שיש לראות בכתוב — גם הם קריטריונים לבחינת משמעותו האמיתית של המקרא; ב. ספק אם המקרא כתוב ע"פ כללי לשון וסגנון המוכרים לנו.

7 בענין מדרשי האגדה הרבים שבחז"ל, שם ודאי יש מדרשים רבים שאינם בגדר פשוטו של מקרא.

במדרשים אלו גם חז"ל עצמם לא נתכוונו לעמוד על כונת הכתוב ולפרשו, אלא ללמדנו את דרך המוסר וההתנהגות, ולחנכנו ליראת שמים, מדות טובות ואמונה תמימה, ויחד עם זאת להסניף את דבריהם לכתובים. [ויעוין בענין זה בדברי ד"ר משה ארנד במאמרו ב„המעין" תשרי תשל"ה עמ' 61—60].

לעומת זאת בדרשות ההלכתיות נתכוונו חז"ל לפרש את הכתוב בתורה, ולהבהיר את המצוות וההלכות הכתובות בתירה.

באשר לנקודה הראשונה: אם היה פסוק כגון זה בתורה: „כי תקנה עבד עברי עד שנת היובל יעבוד עמך, לא יוכל עבד לעבדך אחר שנת היובל. והיה אם רחוקה תהיה שנת היובל, ורצוע לא נרצע העבד, שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי, אך אם יאהב את אדוניו ורצעו, לא יצא בשביעית ועבדו לעולם". האם גם במקרה זה נשתעבד לכללי הלשון ונאמר שהמשמעות האמיתית היחידה של הפסוק היא שנרצע עובד עד יום מותו? או אולי נודה כאן שאי אפשר להתעלם מחלקו הראשון של הפסוק, ועל כרחנו נאלץ להודות שמבחינת פשוטו של מקרא „לעולם" בפסוק זה, משמעותו האמיתית — „עד היובל"?[1] בכל אופן, אף אחד לא יוכל לטעון שהאפשרות השניה מתנגשת עם פשוטו של מקרא.

מי שרואה את התורה כולה כמערכת מצוות וחוקים אחידה ושלמה, ומטרת הפרשיות המקבילות — שניתנו ע"י רועה אחד — להשלים זו את זו, בבואו לפרש את התורה ע"פ פשוטה יעדיף פרוש שיישב את הפרשיות הנראות כסותרות. וזאת מתוך אמונה שזהו הפרוש האמיתי שאליו התכוון הכתוב, ופרשיה אחת מכיחה על רעותה, שהרי לא יתכן שבאותו ענין נצטווינו בשני מקומות לעשות דברים שונים.

כמובן יכולה להיות גישה אחרת שתטען שהמשמעות האמיתית של הפסוק נקבעת על־פי ההקשר הקרוב בלבד, ואת הסתירות בין הפרשיות הרחוקות תנסה לפתור בשיטה אחרת. יהיה קשה ליישב שיטה זו עם פשוטו של מקרא, שהרי בכל מקרה תטען שיטה זו שהתורה איננה מתכונת לצוותנו מה לעשות ומה לא לעשות, אלא לומר לנו רעיונות מחשבתיים המסתתרים מאחורי ההלכה או לומר לנו מהו הגדר האמיתי התאורטי של ההלכה (כשיטת דוד ה.) — צריך היה שנרצע יעבוד לעולם ומוציא עין חברו הוצא עינו ונזיר יגלה בעזרה וכו', אך למעשה רוצה התורה שלא נתנהג בשום מקרה כפי שהיא מצוה לעשות.

ודאי שלא יהיה זה מן התבונה לומר שגישה זו היא שמבטאת את הפשט האמיתי — שלו התכוון נותן התורה — ואילו השניה אינה אלא דרש. אלו ואלו באים ליישב פשוטו של מקרא. כשאלו (חז"ל) מקבלים כנתון שהתורה התכוונה בדבריה לומר לנו כיצד להתנהג למעשה — כפי שעולה מ פ ש ו ט ו של מקרא — ומתוך כך „נדחקים" הם לומר שלשון התורה במקומות רבים לא מתפרשת כמשמעותה הפשוטה בלשוננו אנו. ואלו (דוד ה.) מקבלים כנתון שלשון התורה מתפרשת בכל מקום כמשמעה, ומתוך כך נ ד ח ק י ם הם לומר שכוונת התורה בדבריה לאו דוקא להורות הלכה למעשה, דבר שקשה ליישב עם פשוטו של מקרא.

1 ופסוקים כגון אלו מוצאים אנו במקומות רבים. יעוין למשל בירמיהו ל"ד י"ד: „מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך". שרק סיפא דקרא משנה לחלוטין את פרושנו למשפט שברישא.

ועוד בענין הלשון לעומת ההגיון. בסופו של דבר אף לא אחד מפרש ע"פ הלשון בלבד. ובמידה זו או אחרת הרי שאמונתנו והגיוננו משפיעים על פרשנותנו. וכי מהו פשוטו של מקרא בפסוק „וירד ה' על הר סיני"? או בפסוק „לא תוכל לראות את פני... והסירותי את כפי וראית את אחורי ופני לא יראו"? ואם יבוא ויטען מישהו שאכן יש לפרש את הדברים כפשוטם ולאור זאת יעצב את השקפתו ואמונתו, האם נאמר שהוא שעמד על כונתו האמיתית של הכתוב, שהרי רק הוא מפרשו כמשמעו? והרי גם פרשן עקבי כגון זה, אם ירצה שפרושיו ישארו בגדר הפשט, יודה שכוונת הפסוק „ויבן שלמה את הבית" (מל"א ו, יד) איננה שישלמה עצמו בנה את כל ביהמ"ק, זאת למרות שאם אנו לא מתחשבים בהגיון, הרי שזה מה שהפסוק צווח ואומר. אם כן כשחז"ל מתחשבים בהגיון שלא יתכן ששתי פרשיות סמוכות תאמרנה דברים סותרים, ומוציאים כתוב ממשמעו — אין זה בגדר הוצאה מפשוטם של דברים.

ועוד בענין ההגיון: אם ירצה מישהו לפרש פשט בדברי הרמב"ם בדרך מסוימת והדברים יתיישבו היטב בלשונו, ולעומתו נמצא פרוש אחר לדברים אלו שנכתב ע"י בנו או תלמידו של הרמב"ם שמסביר את דברי הרמב"ם ע"פ הסבר שאמר לו הרמב"ם בע"פ, אך הסבר זה לא מתיישב כ"כ עם לשון הרמב"ם. איזה פרוש מהם נקבל כפשוטם של דברים? זה שמעיד עלינו בנו של הרמב"ם או זה שמתיישב עם הלשון?

באשר אנו מאמינים שהחוקים הכתובים בתורה הם החוקים שניתנו לעם ישראל בסיני ובהם עם ישראל מחזיק מדורי דורות, הרי שמבחינת פשוטו של מקרא עלינו להשתדל לפרש את הכתוב ע"פ הנוהג ההלכתי המעשי בעם ישראל המעיד על פרושם האמיתי של הפסוקים.

וא"כ יתכן שדוקא פרוש ע"פ פרשיות מקבילות, בניגוד למשתמע מהלשון והסגנון בלבד, יגלה את משמעותו האמיתית של הפסוק. ובדומה לכך, דוקא פרוש ע"פ קבלה ונוהג יכון לאמת יותר מהסתמכות על לשון וסגנון. ומי שמפרש בדרך זו את פסוקי התורה איננו סוטה מפשוטו של מקרא בדיוק כמו שמי שמפרש דברי הרמב"ם ע"פ מסורת בע"פ ולא בדיוק ע"פ הלשון, אינו אומר „דרשות" ברמב"ם אלא פשט אמיתי בדבריו.

ובאשר לנקודה השניה: האם כתובה התורה ע"פ כללי לשון וסגנון שמוכרים לנו מתקופת המקרא? לשם הבנת הספק נעיין בארבע דוגמאות מתוך עשרות ומאות המצויות בתורה.

א. אלו כללי לשון וסגנון יסבירו את הפסוק „ורוחב חמישים בחמישים" (שמות כ"ז י"ח)? אם חמישים בחמישים אזי לא רוחב, ואם רוחב אזי לא

2 והראיה שאם היה כתוב ויבן שלמה מזבח או ויבן אליהו מזבח, הרי כולנו מבינים שהכונה שעשה בעצמו. ואם לא נבין כך הרי זה רק משום שההגיון אומר שהדבר לא יתכן, ולאור זאת אנו מפרשים את הפסוק.

חמישים בחמישים. ועל כרחנו נאלץ לפרש פשט בפסוק שבכללי הלשון והדקדוק לא יתחשב.

ב. כיצד נסביר ע"פ כללי הלשון את הפסוק „ויקח קרח... ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן ויקומו לפני משה" (במדבר טז, א)? האם מצינו בכללי לשון המקרא משפט שיש לו מובן, הפותח בלשון קיחה בלא פרוש המושא?

ג. מהם כללי הלשון והדקדוק שיסבירו לנו את הפסוקים (בראשית ט, ד—ו): „אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם. שופך דם האדם באדם דמו ישפך". את המילים בשר, נפש, דם, איש, אחיו ואדם אנו מכירים. אך כיצד נבין את דרך דבוקן זו לזו בפסוקים אלו? מה היו חסרים הפסוקים, לו היינו משמיטים את המילים המודגשות?[3] האם זו היא הלשון שבה דברו בני האדם? אם כן, האם כלליה מוכרים לנו? לא קשה להביא עשרות דוגמאות נוספות המעוררות את הספק אם התורה כתובה בלשון וסגנון בנ"א, המוכרים לנו.

ד. האם ע"פ כללי הלשון והסגנון ניתן לדעת מתוך פסוקי התורה מה עלה בגורלו של קורח, כיצד מת; בבליעת האדמה או בשרפה? וכך נאמר בפרשת פנחס (פכ"ו): „ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם ואת קרח במות העדה באכול האש את חמישים ומאתים איש ויהיו לנס". האם הארץ בלעה גם את קרח או שקרח מת במות העדה עם מאתים וחמישים האיש? כאן גם פרשיות מקבילות לא יסיעו רבות לפתרון הבעיה, שהרי בפרשת קורח (פט"ז) מדובר על משכן קרח דתן ואבירם (פס' כ"ז), על בליעת דתן ואבירם ועל בליעת „האדם אשר לקרח" (פס' ל"ו), ולעומת זאת, על אכילת מאתים וחמישים האיש בלי הזכרת קרח, דהיינו, מותו של קרח לא מוזכר. ובדברים פי"א מוזכר רק מות דתן ואבירם בבליעת האדמה ואילו קרח כלל לא מוזכר. אם כן, אם התורה היתה מעונינת לדבר כלשון בנ"א, האם לא יכולה היתה לכתוב בפרוש ובבהירות את אשר עלה בגורלו של קרח, ולא לדבר בסגנון כזה המשאיר מקום לאמיתות פילולוגיות שונות? מה שאין כן בלשון בנ"א שבדרך כלל אין מקום בו אלא לאמת פילולוגית[4] אחת ויחידה.

דוגמאות כגון אלו יש רבות מלמנות, גם בחלק ההלכתי שבתורה. וכולן מעוררות את הספק אם כתובה התורה בלשון וסגנון בני אדם, המוכרים לנו.

אם נחזור לענין הקשר הדברים ונתבונן בדוגמאות שבהן דן דוד ה., נראה שגם הפרושים שאותם מקבל הוא כפשט, אינם מתישבים עם כללי

3 אם הפסוק מתכון לומר שלא נאכל אבר מן החי, מספיק לומר „אך בשר בנפשו לא תאכלו". ואם הוא מתכון שלא נאכל דם, מספיק לומר „אך בשר דמו לא תאכלו". ואולי ירצה משהו לומר שהפסוק אוסר אכילת דם של חיה רק בחייה ומכאן רמז לאיסור דם התמצית אלא שגם זה היה ניתן להאמר בצורה פשוטה יותר.

4 באמת פילולוגית כוונתי לאמת שתתחשב גם בהקשר הניוני ולא רק בלשון וסגנון.

הדקדוק והלשון דוקא, אלא מתחשבים במידה רבה בהקשר ובהגיון. ואם כך הם הדברים, מי יקבע מהו גבול ההקשר שבו מותר להתחשב במסגרת פשוטו של מקרא?

משמעות המלה „לעולם" היא לנצח, עד סוף ימי העולם[5]. ואם אנו מפרשים „ועבדו לעולם" — כל ימי חייו, הרי זה רק בגלל ההקשר וההגיון, שהרי לא יתכן שהעבד יעבוד עד סוף ימי העולם אלא מקסימום עד סוף ימי חייו, לכן אנו מפרשים שהכוונה היא „לעולמו של אדם". חז"ל — גם הם ידעו שלעולם במשמעותו הנפרדת פרושו לנצח, ו„ועבדו לעולם" בגלל ההקשר יהיה כל ימי חייו[6]. אך הם המשיכו באותו קו ולדעתם „לעולם" בהקשר עבדות עבד עברי — מוכרח להיות יובל. זאת מתוך דברי התורה עצמה שמפרשת וכדגישה שבעבד עברי לא תתכן עבדות מעבר למסגרת שנות היובל. ואותה קושיה המועלית כנגד חז"ל — מדוע לא כותבת התורה בפרוש „ועבדו עד היובל" — נצבת גם כנגד בעלי הפשט האחרים — מדוע לא כותבת התורה בפרוש „ועבדו כל ימי חייו"? ואם כאן ברור שלעולם בהקשר זה פרושו כל ימי חייו, הרי שלדעת חז"ל ההקשר הרחב יותר מפרש שבמקרה זה „לעולם" הוא יובל[7].

ודוגמא נוספת בענין הפסוק „עין תחת עין" שעליו כותב דוד ה. שהסתירה בין פשוטו של מקרא למדרשו גלויה וידועה שהרי ההלכה לא מחייבת להוציא עין ממש ו„מסתפקת" בתשלומיה בלבד.

אולי יגלה לנו דוד ה. היכן ע"פ כללי הלשון כתוב שיש להוציא את עינו? מדוע לא כותבת התורה בפרוש: „המוציא עינו של חברו את עינו שלו יוציאו"?

דוקא כאן מבחינת כללי הדקדוק, ללא התחשבות בהקשר ובהגיון, קרובים יותר חז"ל בפרושם לפשוטו של מקרא. שהרי „ונתת... עין תחת עין" — פרושו הפשוט שתתן עין אחרת במקום העין שאותה הפסדת לחברך. ואם את זה אומר הפסוק, הרי ברור שכונתו שתתן ממון במקום העין שאתה חייב לתת לו, כי מבחינה מעשית אין אפשרות להחזיר עין ממש. קשה לומר שזהו דרש, והפשט האמיתי אינו שיתן עין תחת עין אלא שיוציאו לו עין תחת העין שהוציא.

כשבודקים פרושים אלו לאור פרשיות מקבילות, מגלים שיש מקומות שמחזקים ויש מקומות שמערערים כל אחד משני הפרושים. מצד אחד בפרשת

5 וכן פרש הגר"א ב-אדרת אליהו" שלעולם בפשוטו לעולמי עד, עי"ש.

6 עיין בראש הפרק השני ובהערות 2, 3 שם.

7 לכאורה אם יבוא -פשטן- חדש שירצה לישב את המלה כמשמעה, יוכל לפרש שהתורה קובעת שעבד נרצע אכן עובד לנצח, והדבר מתבטא בכך שורעו אחריו יהיה גם הוא משועבד תמיד לזרע האדון. אך נראה שגם פשטן זה לא ימלט מבעיות קשות בפשוטו של מקרא, שהרי מצינו במקומות דומים שהתורה יודעת להגיד דברים כאלו בפרוש: -והתנחלתם אותם לבניכם- (ויקרא כ"ה, מ"ו), -גם דיר עשירי- (דברים כ"ג ח) וכו'.

אמור מפורש הפסוק „שבר תחת עין תחת עין" וכו', ע"י הכלל הכתוב קודם לכן — „ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו". ומצד שני מפרשת „כי יריבון אנשים" בפר' משפטים משתמע שאדם שפוגע בחברו לא לוקה מידה כנגד מידה אלא משלם שבת, ריפוי וכו'. ועוד, אמנם את הביטוי „כויה תחת כויה" וכו' קשה לפרש מבחינה הגיונית (לא לשונית) שתמורת הכויה שעשה, יתן כויה אחרת ועלינו לפרש שעושים בו כויה אחרת, אך לעומת זאת בפסוק בפרשת אמור „ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש" — ברור ש„נפש תחת נפש" פרושו שיתן לו בהמה אחרת תחת בהמתו, ולא שיהרגו אותו או את בהמתו כעונש מידה כנגד מידה.

מהו אם כן הפשט האמיתי? קשה ואולי בלתי אפשרי לדעת. אך דבר אחד ברור: שני הפרושים נכללים במסגרת פשוטו של מקרא. ואכן זוהי הדילמה בה נתקלים פרשני הפשט. כיצד לבחור מתוך אפשרויות הפרוש את הדרך העונה על מירב הבעיות ובו בזמן מעוררת מינימום בעיות חדשות.

כדי לשבר את האזן, כדאי לעיין בפרוש הרשב"ם שודאי אינו „חשוד" על גישה „אפולוגטית" ובפרוש המקראות לאור דברי חז"ל דוקא, ובכל זאת לא נמנע מלפרש בפסוקנו „דמי עין". וכמוהו גם ראב"ע קובע שלא יתכן לפרש כ„משמעו" מבחינת פשוטו של מקרא, אם כי, לדעתו כ ש מ ע ו (לא פשוטו. עי' לעיל פ"ב הערה 3) של הפסוק הוא נתינת מום כמש והוא נותן טעם לדבר מדוע נקטו לשון זו.

ואם לא די בזה, הרי שניתן למצוא, להבדיל, גם בין חוקרי מקרא חדשים — שדברי חז"ל בפרוש המקראות ודאי לא היו נר לרגליהם — כאלו שפרשו שע"פ פשטי המקראות הכונה ב„נפש תחת נפש" לתשלומים (קסוטו בפרושו לס' שמות).

ניתן להמשיך ולהראות בדוגמאות רבות נוספות שהכלל המקובל שכל דרש אינו פשט, אינו נכון. והדברים אמורים גם לגבי פרוש חז"ל על הפסוק „ואף לאמתך תעשה כן" (דברים ט"ז). ויעוין ברשב"ם וראב"ע שם. וכ"ש על הפסוק „והשוכב בבית יכבס את בגדיו" (ויקרא י"ד, מ"ז), ואפילו לגבי הפסוק „ארבעים יכנו לא יוסיף" (דברים כ"ה, ג). [והשוה: „כל הנפש הבאה מצרימה ש ב ע י ם" (בראשית מ"ו, כ"ז) כשאין אנו מוצאים אלא ששים ותשע ע"פ פשוטו; ויניעם במדבר ארבעים שנה (במדבר ל"ב, י"ג) ודאי ע"פ פשוטו לא היו שם יותר משלושים ותשע שנה, זאת לאור הפסוקים „ומשה בן שמונים שנה... בדברם אל פרעה" (שמות ז, ז), ו„משה בן מאה ועשרים שנה במותו" (דברים ל"ד, ז) ופסוקים נוספים בענין.]

כמו"כ אפשר לראות, שלא כל פשט הוא כל כך מוחלט וברור. בפסוק בו דן דוד ה. „וגלח הנזיר פתח אהל מועד" (במדבר ו, י"ח), אם הכונה ע"פ פשוטו לעזרה, מדוע לא כתבה התורה בפרוש „בחצר אהל מועד"? ואם הכונה

8 ועיין בענין זה במאמרו של הרב קלמן כהנא בחקר ועיון חלק ג', עמ' קנ"א והלאה.

פתח ממש — כיצד נסביר את הפסוק „אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד" (ויקרא ד, ז) ?

אין בכוונתי לומר, שהפשט היחידי הוא הפרוש המוצע ע"י חז"ל. עלינו להשלים עם העובדה שהתורה כתובה בצורה כזו, הזוקקת פרשנות רבה לישוב הקשיים הרבים המתעוררים בכל פסוק ופסוק. וממילא אין היא כתובה באופן כזה שניתן לדבר בה על פשט יחיד ומוחלט, וכדי להבינה יש להניח הנחות שאינן כתובות, להוסיף או לגרוע מילים, לשנות סדרי מילים, להוציא מילים ממשמען וכו'. וממילא כל פרוש שיצליח להבין את כוונתה בדרכו שלו, הרי הוא הולך בדרך הפשט. ובמקומות מועטים בלבד, ניתן לקבוע בצורה בטוחה פשט יחיד ומוחלט שיענה על כל הקשיים והבעיות.

ד. אין מקרא יצא מידי פשוטו

השאלה שיש לברר כעת היא — אם דרשות חז"ל מבטאות את הבנתם בפשוטי המקראות, מהו שאמרו חז"ל „אין מקרא יוצא מידי פשוטו" ? מביטוי זה משמע שלדעתם קיים גם מישור דרש שאינו פשט. וכמו"כ נראים הדברים ממקומות מספר שפרשו פסוקים בדרכי דרש ולאחר מכן שאלו „פשטיה דקרא במאי כתיב ? "

ואכן ברור שבמסגרת פרושי חז"ל בדרשותיהם יש גם פרושים במישור שונה מהפשט. אבל לדעתם הדבר כמעט ולא קיים במסגרת דרשותיהם ההלכתיות[1]. שם נאמרו דרשותיהם במסגרת פשוטו של מקרא, או שהן מסיפות על הפשט אך לא מוציאות ממנו.

אך הגדרת פשט ודרש לענין זה אצל חז"ל איננה כמקובל אולי לחשוב. פרוש היוצא מידי פשוטו, לדעתם, הוא פרוש שבו מוציאים את הפסוק מהקשרו וענינו, ומסיעים אותו לענין שונה לחלוטין. כשמפרשים שהפסוק „חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך" עוסק בדברי תורה, הרי מוציאים אותו מפשוטו, שהרי לא מיזכרים כאן כלל ד"ת, ורואים אותו כמשל (שבת ס"ג).

או כשמפרשים „אחרי הוטמאה" האמור בגרושה שנשאה לאחר, לענין סוטה, הרי מוציאים את הפסוק מהקשרו ומפשוטו ומפרשים אותו בענין אחר (יבמות י"א:).

9 וכי ניתן לדבר על פשט יחיד ומוחלט ואמיתי בפסוק „ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאית שנה" שמות י"ב, מ'), שיתישב עם סכום שנות ארבע הדורות שחיו בנ"י במצרים, שמגיע רק לשלש מאות וחמישים שנה ? או על פשט מוחלט ופשוט בפסוק „תחוגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון ?

וכי ניתן יהיה להבין פסוקים אלו ללא תיספת הסבר ומילים שלא כתובות בהם ? הרי אם לא נוסיף ולא נגרע, נסיק שבשניהם יש סתירות פנימיות. ממילא כל פרוש בהם יוכל לשאוף ללכת בדרך הפשט, אך לידי פשט מוחלט לעולם לא יגיע.

1 ויעוין לעיל בפרק ב' הערה מס' 7.

במקרים כאלו אומרים חז"ל שנוסף לדרש יש גם משמעות לדברי הפסוק כפשוטם, משמעות הלכתית מעשית ולא תאורטית (כשהפסוק עוסק בנושא הלכתי, כמובן).

לעומת זאת, כשחז"ל מפרשים „לעולם" — עולמו של יובל, ה"ז פרוש מלה בפסוק שאיננה מוציאה את הדברים מהקשרם, ולמרות שפרושם אינו זהה לפרוש הרשב"ם, אין בזאת כדי לומר שפרושם אינו פשט.

ומה ההבדל בין פרוש זה למקרים שעליהם אומרים חז"ל שאינם בגדר פשוטו של מקרא, כדלעיל? כאן אין יציאה מהקשר הפרשה כולה וניתן לחזור ולקרוא את הפיסקה כולה כשאנו משלבים את פרוש חז"ל לתוכה, מה שאין כן במקרים בהם פרושם מוציא מפשוטו של מקרא ואינו יכול לחזור ולהשתלב במסגרת הפרשה כולה.

נבהיר נקודה זו תוך כדי עיון בפרוש חז"ל לפסוק „חכלילי עיניים מיין ולבן שנים מחלב".

לדעתם, זו בקשה מהקב"ה שירמוז בעיניו לעם ישראל, דבר שהוא טוב מיין וילבין שיניו, וזה טוב לנו מחלב. פרוש זה מגדירים חז"ל כפשטיה דקרא (כתובות קיא:) למרות שפרוש זה רחוק מפרושם של רש"ם, ראב"ע, הרמב"ן ואפילו מפרושו של רש"י על הפסוק (עיניו אדומות מרוב יין, ושיניו לבנות מרוב חלב) אין זו יציאה מגדר הפשט, לדעת חז"ל — למרות שבמבט ראשון היה נראה אולי לפרש אחרת — כיון שניתן לקרוא את הפסוק בשלמותו כחטיבה אחת ולהבינו ע"פ הפרוש המוצע מבלי לנתקו מהקשרו. ומהו דרש הפסוק לפי חז"ל? חכלילי — כל חיך שטועמו אומר לי לי. והיין טוב גם לנערים שנאמר לבן שנים (שם). פרוש זה מוגדר ע"י חז"ל כדרשה היוצאת מפשוטו של מקרא, שהרי אי אפשר לומר פרוש זה במסגרת הפסוק בשלמותו. כיצד נוכל להסביר את המשפט „חכלילי עיניים מיין" או את המשפט „לבן שנים מחלב", אם נפרש חכלילי ולבן שינים כפרושם זה?

ומכאן מוכח שהגדרת פשט אצל חז"ל איננה זהה עם הגדרתנו, שהרי אנו לא היינו מגדירים פירוש זה כפשט.

במקום אחד בלבד נאמר ע"י אמורא על דרשה הלכתית שאינה מתאימה לפשט הכתוב. זאת בענין „והיה הבכור אשר תלד" (יבמות כ"ד.). מדוע דוקא שם לדעתו דרשת חז"ל איננה יכולה להכלל במסגרת הפשט? נראה שגם לאחר כל הישובים, עדיין ישאר הקשי. אך ע"פ דרכנו נצטרך לומר שאמנם „והיה הבכור" יכול להתפרש כבכור האחים. ו„קום על שם אחיו המת" יכול להתפרש מבחינת פשוטו לענין נחלה. אך כשמנסים לפרש בדרך זו את הפסוק בשלמותו, נתקלים בקושי — מהו „והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת..."? ואף אם נדחק לפרש שמדובר על אם האחים ו„אשר תלד" משמעו אשר ילדה (כדעת הרמב"ם הל' יבום וחליצה פ"ב ה"ו), דבר הקשה בפשוטו של מקרא, עדיין מקומו של הפסוק מוכיח כנגדו, שהרי קודם נכתב „יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה", ולאחר מכן „והיה הבכור אשר תלד" וכו'. קצת מוזר שרק לאחר שמדובר על הצווי המוטל על היבם לבוא

על יבמתו ולקחתה לאשה, חוזרים ומפרשים שהמדובר הוא בבכור האחים ועליו מוטל התפקיד להקים שם לאחיו[1].

מ"מ ברור שגם לדעת רבא כאן, בכל שאר המקומות הדרשה מתאימה לפשוטו של מקרא או מוסיפה עליו, אך לא סותרת אותו.

אין הדברים עומדים בסתירה לדעת רבא במכות כ"ג: „כמה טפשאי שאר אינשי דקימי מקמי ס"ת ולא קימי מקמי גברא רבא דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא". כי יתכן שאין זה פריש הנוגד את פשוטו של מקרא לדעת רבא, וברור לכ"ע שכתוב „ארבעים יכנו" ולא שלושים ותשע, ורבא רק בא להדגיש שרבנן הורו להלקות שלושים ותשע מלקות ופחתו מכה אחת מהכתוב בתורה. אך אין זה נובע מתוך דרשה הנוגדת את פשוטו של מקרא.

ואפילו נאמר כפשט דברי המשנה — ש־39 מלקות בלבד — נובעות מתוך מדרש הכתוב, אין מכאן ראיה שמדרש זה הוא לא פשוטו של מקרא, אלא רק שהמקרא כמות שהוא, מבלי לדקדק בדבריו ופרושו, מורה שיש להלקות 40, ורק רבנן הראו בדרשתם ובדקדוקם שכונת הפסוק ע"פ פשוטו לומר שלוקה 39 ולא 40. אך אין זה בנגוד לפשוטו של מקרא, אלא בנגוד לרושם המתקבל ממנו במבט ראשון.

כעין זה מצינו בספרי ראה פיס' קכ"ב (וכן בירושלמי קידושין פ"א ה"ב ובבבלי סוטה ט"ז.): „בשלשה מקומות הלכה עוקפת המקרא... וכסה בעפר והלכה אמרה בכל דבר שמגדל צמחים... ספר כריתות והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש. התורה אמרה במרצע והלכה אמרה בכל דבר". וכאן נראה לכאורה שפרוש חז"ל לא עומד בסתירה לפשוטו של מקרא, אלא הם רק

1• כמובן שפרוש זה דחוק הוא. פשוט יותר היה, לו רבא לא היה אומר שדרשה זו יוצאת מפשוטו של מקרא.

אלא ש־ממה נפשך" נאלץ להדחק בהסבר גמרא זו. גם אם נאמר שכל פרוש השונה מהנראה מקריאה ראשונה של הפסוק, יוצא מגדר פשוטו של מקרא, והדרש איננו בגדר אחד ה„פשטים", ומסיבה זו, „והיה הבכור" יוצא, לדעת רבא, מגדר פשוטו של מקרא, בכל אופן, נתקשה להבין במה מיוחדת דרשה זו לעומת שאר הדרשות שהן אינן מוציאות מפשוטו של מקרא.

בעיה זו מאלצת אותנו, בכל מקרה, להדחק בפרוש הדברים. ויעוין בהסבר הריטב"א וגם לאחר הסברו של דוד ה. בדבריו (המעין, ניסן תשל"ז עמ' 14) נשארים מספר קשיים: מדוע דווקא כאן הפשט לא מלמד הלכה? כיצד ניתן לומר במקרה זה שהפשט מלמד במישורים אחרים לא הלכתיים (המעין שם עמ' 13) הרי זה בניגוד לפשוטו של מקרא שלכאו' בא ללמד הלכה? (כשבטענה זו עצמה תקף דוד ה. את הר"י קופרמן — שם עמ' 11?) כיצד יתישבו הדברים עם דברי רבא שהגזרה שווה היא שהוציאה מידי פשוטו של מקרא? ועוד.

לכן יש להעדיף לפרש את דברי רבא כפשוטם, שבכל שאר המקומות אין הדרשה יוצאת מגדר פשוטו של מקרא, לעומת זאת כאן הדרשה מתנגדת לפשט ומבטלת אותו. ועלינו לנסות לחפש הסבר מדוע דווקא כאן הדרשה אינה עולה בקנה אחד עם פשוטו של מקרא.

מפרשים ועומדים על כונת הפסוק ע"פ פשוטו בניגוד, אולי, לרושם המתקבל לכתחילה[2]. אך קשה לומר שפרושם מתנגש עם פשט הפסוק כמו שא"א לומר שע"פ פשוטו פרשת „כי יגח שור איש" וכו' עוסקת רק בשור שנגח שור ולא בכל בהמה אחרת, ופרשת „כי תראה חמור שונאך רובץ" וכו' עוסקת רק בחמור ולא בשאר בע"ח, וכו' וכו'[3].

2 ואולי „עוקפת" מלשון חכמה, כפי שפרש רש"י „בעקיפין" בב"ק קי"ג. וכן הגירסה גם בירושלמי. (אך בבבלי עוקבת. שם גם במקום מרצע תער וכו').

3 לעומת זאת אם נסביר כהסבר הגמרא בסוטה, שמשמע שבג' מקומות הלכה סותרת מקרא, שוב נתקשה להבין:

א. מדוע אי אפשר להסביר כאן שדבר הכתוב בהווה?

ב. על סמך מה מקפחת ההלכה את המקרא ומה משמעות דברי המקרא? האם גם כאן ניתן לומר כשיטת דוד ה. שהגדר האמיתי הוא מרצע וכל דבר שוה וחשיב כמרצע, ובדומה לכך לגבי ספר או עפר?

מתוך עיון בדברים נראה שקשה לומר ששלשת פרושים אלו של ההלכה סותרים פשוטו של מקרא. וודאי לגבי איסור העברת תער בנזיר שפרשו שהאיסור הוא כללי לגבי גלוח (אחרת גם בשול גדי בחלב אמו דוקא ועוד).

ובשאר המקרים ג"כ א"א לומר שפשוטו של מקרא הוא שהכסוי יהיה בעפר דוקא והרציעה דוקא במרצע או נתינת הכריתות דוקא בספר. יתכן וכולם ננקטו כצורה המצויה והרגילה. [בדומה לפסוקים רבים אחרים בתורה, כגון: בשול גדי בחלב אמו; לא תטה משפט אביונך בריבו (שמות כ"ג); לכלב תשליכון אותו" (שם); „מכשפה לא תחיה" (שם) ועוד. וכל אלו אינם בכלל הדברים העוקפים מקרא.]

אם בכל אופן נאמר שיש כאן סתירה לפשוטו של מקרא, ה"ז לא פשוטו של מקרא שע"פ הגיון וסגנון, אלא פשט העולה מתוך דיוקים בכתוב והנחה שדבר שהתורה יכלה לומר במלה אחת, הרי שלא תאמר אותו בשתים וכו'. ואז לגיטימיות השאלות מדוע לא כתוב ורצע את אונו, וכסהו, וכתב לה כריתות? ואם כך הרי נצטרך ליחס משמעות מבחינת פשוטו של מקרא גם למלה „לה" בפסוק „וכתב לה ספר כריתות", שהרי יכול היה להכתב „וכתב כריתות" וכו' וכו'. דהיינו, נגיע לכך שההלכה עוקבת כאן מקרא כשהכתוב במקרא נבחן ע"פ דרכי הדרש.

מדברי ר' פפא ברור שכן הוא, שהרי לדעתו בענין וגלח הנזיר וכו' היה צריך למנות זאת בכלל הלכה עוקבת מקרא, (אם זה היה אכן גורע) למרות ששם הסתירה ביחס לדרשת חז"ל בכלל ופרט וכלל. וגם ר' אשי מסכים עקרונית לתפישה זו (ע"ש).

מסקנות דומות עולות גם מתוך דברי ר"נ בר יצחק ומהירושלמי, שהרי לדעתם מצורע לא נמנה בין הדברים העוקבים מקרא שאיננו אלא עוקב מדרש ולא מקרא. וא"כ משמע שהמקרא מסכים להלכה, וא"כ המדרש כן עוקב את המקרא וזה לא קשה; דהיינו, כל המקרים שבהם נעקב המקרא אם היה זה ע"י מדרש אין זו קושיה ובעיה כיון שהוא הוא המקרא. אך כנראה במקרים שנמנו (תער, ספר וכו') גם בדרכי מדרש א"א להגיע לידי הלכה זו, ולכן זה קשה.

א"כ לכ"ע הלכה עוקבת מקרא בשלשת מקרים אלו, לא כיון שהמדרש לא מתישב עם

דברים כגון אלו כבר טען הרמב"ן בהשגותיו על השרש השני בסהמ"צ לרמב"ם: „...וחס ושלום, כי המדרשים כולם בענין המצוות אין בהם מקרא יוצא להם מידי פשוטו אלא כולם בלשון הכתוב נכללים. אע"פ שהם מרבים בהם ברבויים ואין מדרש כבוד ת"ח מלשון 'את ה' אלקיך תירא' מוציא הכתוב מפשוטו. וכן אם נאמר ב'כי יקח איש אשה' שהוא בכסף, אינו מוציא ממשמעו ופשטו. ולא כל אתין וגמין רבויין ואכין ורקין מיעוטין ושאר המדרשים כולם. אבל הכתוב יכלול הכל, כי אין הפשט כלשון הכרי הדעת ולא כדעת הצדוקים. כי ספר תורת ה' תמימה אין בה אות יתר וחסר. כולם בחכמה נכתבו. ולא מצאו מדרש שהוא עיקרי במצוות מוציא מקרא מידי פשוטו, זולתי הנדרש בו 'והיה הבכור אשר תלד' כמו שהזכירו במסכת יבמות" וכו'.

הרמב"ם (שם) מרחיק לכת עוד יותר ולדעתו לא נמנה בכלל תרי"ג מצוות לא רק מצוה שנסתרת ע"י פשוטו של מקרא, אלא אפילו מצוה שאינה נסתרת אך לא כתובה בפרוש בפשוטו של מקרא (כגון את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח), גם היא אינה נמנית בכלל תרי"ג, וא"כ כל מצוה שמנה, ה"ז כיון שהבין שהיא כתובה בפשוטו של מקרא — וזאת כפי שהבינו אותו חז"ל[4].

עלינו להבין שאמנם אנו לא היינו אומרים חלק גדול מדרשות חז"ל ע"פ הגיונו ודרכי חשיבתנו. אך אין זאת אומרת שאם נאמרו, הרי שמקורן אינו בדרכי פרוש ע"פ פשוטו של מקרא. ובהחלט יתכן שדרכי הפרוש והבנת הפשט ע"י חז"ל, שונות היו מהשיטות שנתגבשו ונתקבלו בתקופת ימה"ב*. וזאת היא כונת הרשב"ם בדברו על „פשטות המתחדשים בכל יום" (בראשית ל"ו, ב). דהיינו, שפסוק שהובן ע"פ פשוטו בדרך מסוימת, הובן בתקופה אחרת בדרך שונה וגם כן ע"פ פשוטו. ולא ניתן לקבוע בהחלטיות כללי פרוש לפשט

המקרא, אלא שההלכה איננה מתישבת עם המקרא וצורת דרשתו, שהרי הדרשה מבטאת את הכתוב במקרא.

ועל כן כתב רש"י (שם) שאכן לר' ישמעאל הדרשות להלכות אלו אינן אלא אסמכתא בעלמא כיון שאם היו אלו דרשות ממש, אין כאן הלכה עוקבת מקרא אלא מסכימה איתו.

4 וכן כתב בהקדמתו למשנה תורה: וחברו חכמי המשנה חבורים אחרים לפרש דברי התורה, ר' הושעיה... חבר באור לס' בראשית ור' ישמעאל פרש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא. וכן ר"ע חיבר מכילתא. וחכמים אחרים אחריהם חברו מדרשות...". (כאן מתכון הוא למדרשי אגדה שאינם בכלל פרוש לכתוב, אלא גון נוסף בדברים. ועיין עוד בהערה 1 בפרק הבא).

*4 אם כי משיטת רש"י בפרושו לתורה מוכח שגם הוא ראה, בדרך כלל, את פרושי חז"ל בדרשותיהם כפשט הכתובים. שהרי הוא עצמו מעיד שאיננו בא אלא לפרש פשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו [בראשית ג' ח'; שם ל"ג כ' ועוד], ומצד שני רואים אנו שעיקר פרושו שאוב מדרשות חז"ל ובדרך־כלל נמנע רש"י מלהזקק לפרושים מקוריים משלו. [בניגוד לשאר פרשני ימה"ב שאצלם המצב הפוך ועיקר פרושם מבוסס על רעיונות מקוריים.]

הפסוקים[5]. [אם כי לענייננו משמע מהרשב"ם שאכן לדעתו הדרש עומד במישור שונה מפשוטו של מקרא, אך דבריו שם לא ברורים בדיוק שהרי בתחילה הוא כותב שהדרשות נלמדות ע"י רמיזת הפשט וע"י אריכות הלשון וכו' ומשמע שלדעתו לדרשות חז"ל יש יסוד בפשוטו של מקרא אך אין הן זהות לו ובתורה כתוב פשט מסוים שבדרך כתיבתו רמוזות עוד הלכות, דינים וכו', אך אם הכתוב רומז ומתכוון לדרשות אם כן גם הם בגדר פירוש בפשט דברי הכתוב. (ועיין בפרק ה' הערה 1). גם אם נאמר שהרשב"ם נתכוון לומר, שהפסוק רומז על הצורך בדרשה אך לא על הכנה, עדיין אין לראות את הדרשה במישור שונה מהפשט, שהרי פשט הכתוב מורה שיש צורך לדרוש פסוק זה.]

עלינו להבין את ההנחות המסתתרות מאחורי גישת חז"ל לפרוש המקראות, ולעמוד על היתרונות שבגישה זו במסגרת פשוטו של מקרא, ולא לבחור בדרך הקלה והחמקנית[6] האומרת שהבנתנו בפשטי המקראות היא דרך הפשט המוחלטת, ואילו דרשות חז"ל שאינן עולות בקנה אחד עם גישתנו, עומדות במישורים שונים וכלל לא מתכונות לפשט. אי אפשר לעצום עינים נגד העובדה העולה מכל דברי חז"ל שדרשותיהם באות לפרש את דברי הכתוב ע"פ פשוטו, זאת כיון שהם ראו את המקרא כולו כחטיבת חוקים אחת שבה יש למצוא פתרון לכל בעיות ההלכה שהתעוררו. הם יחסו משמעות רבה לעובדה שהתורה כתבה את דבריה בסגנון מסובך, לכאורה מלא סתירות וכפילויות, כשמילים רבות נראות כמיותרות או כנמצאות שלא במקומן. ולדעתם, מי שאינו יודע לדרוש

5 אפילו כיום נוכל למצוא גישות שונות בכללי פרשנות החוק הכללי, ודרך הפרשנות באנגליה שונה מדרך הפרוש בשאר ארצות אירופה, זאת למרות שכאן ושם מתכוונים לחקור אחר משמעותו הנכונה של החוק. ההקש המרחיב את החוק הרחבה הגיונית וטבעית, שמהווה חלק משיטת פרוש החוק בארצות אירופה, אינו מוכר בשיטת המשפט האנגלית. באירופה נזקקים לעבודות ההכנה שקדמו לחקיקת החוק ולתולדות חקיקתו, לשם פרשנות החוק, ואילו באנגליה מתפרש החוק מתוכו בלבד, מבלי להזקק למקורות חוץ. לכל אחת מהגישות הללו יתרונות וחסרונות, כשלא ניתן לקבע בהחלטיות מהי הגישה הטובה יותר. הדבר משתנה ותלוי בצבור, במקום ובתקופה.

6 דוד ה. מדבר על גישותיהם של המלבי"ם והכתב והקבלה כעל גישות "אפולוגטיות". כל גישה הבאה להגן נגד טענות כל שהן ולא מוכנה בשום פנים לקבל את מסקנות הטענה, הרי היא גישה אפולגטית. וא"כ כל אדם מאמין שבא לישב את הסתירות בין דברי חז"ל לדברי המקרא ואינו מוכן לקבל שחז"ל אמרו דברים בניגוד לדברי המקרא, ושינו מההלכות הכתובות בתורה, הרי גישתו לפתרון הבעיה היא גישה אפולגטית, כיון שבשום פנים לא יהיה מוכן להגיע למסקנה האמורה ודבריו באים כדי להגן על עמדתו והשקפתו שחז"ל לא חידשו הלכות בניגוד לאמור ע"י הקב"ה בתורה.
וא"כ גם גישת דוד ה. וגם גישתי הינן גישות אפולגטיות, ואין בכך כל פסול, אם הטענות הן טענות הגיוניות ומסתברות ואינן בגדר התחמקות מהבעיה.

את הפרטים הקטנים הללו ולהרמז מהם, לעולם אינו עומד על כוונתו האמיתית של נותן התורה.

מכל האמור לעיל ברור שהדרך[7] שבה הלכו בעל „הכתב והקבלה", המלבי"ם ועוד[8] היא הגישה הנכונה בהבנת חז"ל[9]. כלומר — יש להבין מדוע וכיצד ראו חז"ל את פרושם כפרוש האמיתי לפסוק[10]. והגישה האומרת שחז"ל ידעו את הפשט האמיתי, אך בדרשותיהם כלל לא נתכוונו לומר פשט בפסוקים ולכן מפשוטו של מקרא לא ניתן ללמוד באותו תחום בו מלמד מדרשו של מקרא — היינו בתחום ההלכה למעשה — אינה אלא גישה המקנית.

ה. מדוע אין פשט מיחלט בתורה?

השאלה שיש לברר לבסוף היא מדוע מורכבת התורה מפרשיות מקבילות הסותרות אחת את רעותה ומיישפטים מורכבים ומסובכים, וכך מאבדת היא משמעות יחידה וברורה, ונותנת מקום לפרושים ופשטים רבים.

השאלה קשה ומורכבת מכדי שיהא אפשר למצוא כללים מחודשים שבעזרתם תפתרנה הבעיות כולן. יתכן שרעיון מסוים מהווה פתרון במקום זה או אחר, אך קצת פזיז יהיה לקבוע דפוסים וכללים מתוך מקום אחד או שניים, ואח"כ להדחק כדי לקיים כלל זה או אחר במקומות השונים. אמנם מפתה לקבוע כלל שיהווה פתרון כללי, אך לעיתים המרחק בין היפה לאמת — גדול הוא.

במאמרו ב„המעין" תשרי תשל"ה, מעלה ד"ר ארנד את הקשיים שמתעוררים לאור הצעותיו של הרב י. קופרמן בענין הפונקציות ההלכתיות של הפשט, ובסיכומם של דברים כותב: „ואשר לשאלה מהי הפונקציה של הפשט, נענה עליה בשאלות נגדיות: אם הלכה כב"ה, מהי הפונקציה של דעת ב"ש? אם הפשט כפרוש רש"י, מהי הפונקציה של פרושי רשב"ם וראב"ע? על כגון דא

7 מדובר על הדרך ולא על ההסבר הפרטי בכל ענין וענין וכאן ברור שיש מקום רב לחידוש והבנה מעמיקה יותר.

8 גם אבי סבו של דוד ה. נ"י — הרב הירש זצ"ל הלך באותה דרך ומן הראוי היה שגינו יזכיר גם אותו.

9 קמו מפרשים נאמנים שעסקו גם הם בהבנת המקרא. חז"ל קראו לנו את דרכם בהבנת המקרא, אך פנים רבות להבנת הכתובים. יש לשער שאם אנו באים כיום לפרש את פשוטו של מקרא, יתכן ולא נפרש בדיוק כמו שחז"ל פרשו, וגם לא כמו שפרשוהו חכמי ימה"ב (רש"י רמב"ן אב"ע, רשב"ם וכו'). אם כי בדבריהם כמו בדברי חז"ל נמצא דברים רבים מאירי עינים בהבנת פשוטו של מקרא.

10 כמובן יש לחקור ולהבין את פשוטו של מקרא לפי הדעות השונות של חז"ל ואין להסתפק להבין את כוונת הפסוק לפי דעתו של אותו תנא שההלכה כמותו. גם אם ההלכה לא כמוהו יש להבין את פרושו של אותו תנא בפשוטו של מקרא. וכי בשביל שההלכה לא כמוהו אין דבריו מתישבים בפשוטו של מקרא? בהקדמת מאמרו הסתייג דוד ה. מפרוש המלבי"ם, אך יש להדגיש שהמלבי"ם חידש לנו הסברים מקוריים בדרשות השונות של התנאים בפרוש הפסוק.

אמרו: אלו ואלו דברי אלקים חיים, גם כשיש ניגוד ביניהם וכאשר מבחינה הגיונית הם מוציאים אלה את אלה מן הכלל".

נראה שבמקרים רבים, השואה זו קולעת היא, ואנו ניצבים בפני שתי אפשרויות פרוש שונות, שההולך בדרך אחת, שולל את השניה — כבמחלוקות ב"ש וב"ה. כשברור שאין לחפש פונקציה הלכתית לפרוש ב"ש בדברי ב"ה, ולהפך. למרות שאלו פרושים סותרים ולא משלימים, נאמר עליהם „אלו ואלו דברי אלקים חיים". ונראה שעל הפרושים השונים למקראות ודאי שנאמר ג"כ „אלו ואלו דברי אלקים חיים". וא"כ מה המשמעות של אותו פרוש שגם הוא כפרוש האחר דברי אלקים חיים?

יש להעיר לדברי הריטב"א בערובין י"ג: העומד על משמעות המושג „אלו ואלו דברי אלקים חיים" ועל הבעיה כיצד יתכן ששתי דעות מנוגדות — טהור טמא, חייב פטור וכד' — תהינה שתיהן דברי אלקים חיים. אולי יאירו דבריו גם בענייננו.

וז"ל הריטב"א: „כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר. ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהא הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר".

מדוע לא הראה הקב"ה למשה דברים ברורים? מדוע בכל דבר נמסרו לו מ"ט פנים לכאן ומ"ט פנים לכאן?

יתכן וכיון שלכל ענין צדדים שונים ובחינות שונות, הרי שגם המסקנות אינן חד משמעיות. ולכן לא נתן ה' למשה תורה חתוכה הכוללת הלכות קבועות וברורות, אלא הביא בפניו מסקנות שונות ופנים שונות כשלכל אחת מהן הגיון וסיבה.

אם כך, כיצד ינהג עם ישראל למעשה אם בכל ענין נאמר דבר והפוכו? ענין זה, מלמדנו הריטב"א, מסור יהיה לחכמי ישראל, ורצון הקב"ה שיעשו על פי הכרעתם. אולי כיון שהכרעתם תבטא את הפנים והאמת המתאימה לדורם. שהרי יש מקום לומר לכיוון זה או אחר, ובדור אחד כיוון זה הוא המתאים, ובדור שני הכיוון האחר הוא שמתאים לו. וזהו רצונו של הקב"ה, שההנהגה וההכרעה למעשה תהינה מסורות לחכמי ישראל שבכל דור ודור.

דברים בסגנון זה מוצאים אנו גם בהלכה מפורשת ברמב"ם הל' ממרים פ"ב, שבי"ד אחד מבטל דברי בי"ד קודם לו שקבע דין — בעזרת המדות שהתורה נדרשת בהן — ואפילו איננו גדול ממנו בחכמה ובמנין, אלא שנראה לו טעם אחר והבנה אחרת.

דרכה זו של התורה שלא לקבוע הלכות פסוקות אלא ללמדנו מ"ט פנים לכאן ומ"ט פנים לכאן היא שמבטיחה את נצחיותה ועם זאת את התאמתה המיוחדת לכל דור ודור. אותה תורה עצמה יכולה כדבר ה' להשמע ולהיות מובנת בדור זה אחרת מבדור קודם לו; בחינת „אהה דבר אלקים שתיים זו שמעתי". (כמו שה' הוא אחדות גמורה אך פעולותיו רבות בהתאם לנפעלים

השונים, כך גם התורה אחת ולובשת פנים שונות בהתאם לנפעלים שונים. ועי' במו"נ ח"א פנ"ג).

וכך נקבע בירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב (שכנראה היוה מקור לדברי הריטב"א): „א"ר ינאי: אילו ניתנה התורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה. מה טעם וידבר ה' אל משה? אמר לפניו: רבונו של עולם, הודיעני היאך היא ההלכה. א"ל: אחרי רבים להטות. רבו המזכים — זכו, רבו המחייבין — חייבו, כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, מנין ודגל"ו. וכן הוא אומר: אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים. ואומר: מישרים אהבוך..."

לפי זה, התורה שבכתב הקשורה בתושב"ע לא כתובה מלכתחילה בצורה חד־משמעית, וניתנת להתפרש לכאן או לכאן, כיון שהדברים אינם חתוכים ולכל דבר פנים לכיוונים שונים. כיצד רוצה הקב"ה שננהג למעשה אם ניתן לפרש את דבריו בדרכים שונות? ע"פ הכרעת חכמי כל דור ודור. ו„הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו בקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבנו עליו השלום..." (רמב"ם בהקדמתו למשנה תורה), הרי שלמעשה נוהגים אנו ע"פ פרושי חז"ל והבנתם את התורה וזוהי הכרעת הדורות שלאחר הגמרא. אך קודם לכן מוצאים אנו דברים הרבה הנתונים במחלוקת ובתי דינים רבים שדנו אחרת לאור הפנים לכאן ולכאן שמצויים בתורה. ולענין זה יעוין גם בדברי הריטב"א בראש השנה ט"ז. ובדברי הר"י קופרמן שדן בדבריו במאמרו: „הראוי, הרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא" (המעין, ניסן תשכ"ה עמ' 29—28).

כמובן אסור לשכוח שבמקומות רבים פרשו חז"ל את הפסוק ע"פ מסורת מדור דור, ע"פ הפירוש שנתן בעל פה בסיני, כך שיש לבדוק בכל מקרה מהם הגורמים שהביאו את חז"ל לומר את פרושם, כשלנו נראה אחרת. (ישוב סתירה, קבלת פרוש, ישוב עם הנהוג והמקובל, קשיים לשוניים וסגנוניים וכו') כמו"כ יש לשאול האם במסגרת דרכי הפרוש של חז"ל והבנתם את דרך כתיבת התורה אכן מבטא פרושם את פשוטו של מקרא, או אין זה כלל פרוש [1] אלא אסמכתא וכו'.

1 הצרוף „פרוש בדרך הדרש" לא מובן לי. אם זה פרוש — ה"ז פשט, ואם זה לא פשט — ה"ז לא פרוש. שהרי פרוש הוא הבנת כוונת הכותב בדבריו, וזאת גם הגדרת הפשט. ואם כונתו מושגת בדרך דרש — ה"ז פשט דבריו, ואם לא — ה"ז לא פשט ולא פרוש אלא מציאת גוון נוסף או פן נוסף בדברים, אך אין זה בכלל פרוש. אם משהוא התכון לומר דבר מה במשפט מסוים, ואני אמצא בו ר"ת, גימטראות וכד' שיצביעו על רעיון מסוים, הרי שאם הכותב התכון לומר דבריו בר"ת ובגימטראות — ה"ז פשט דבריו, ואם כלל לא התכון לזה אלא שזה מצוי בדבריו — הרי אין בפרוש דבריו ע"פ ר"ת וגימטראות פרוש שלא בדרך הפשט, אלא מציאת רעיון מסוים ותליתו בדרך דרשנית בדברים מסוימים שנאמרו, ואיננו בגדר פרוש.

האם מצינו מקרים בהם פרשו חכמים דיני תורה, הכתובים בצורה דו־משמעותית, בדרכים סותרות זו לזו?

בענין „ארבעים יכנו" מוצאים אנו שהיו שפרשו למעשה ארבעים ממש (רבי יהודה בספרי דברים פרק כה). בענין „וקצות את כפה" מצינו שפרשו ממש, וברודף עסקינן (שם פס' י"ב), בענין נפש תחת נפש אפשרויות הפרוש השונות — ממון או ממש, באות גם הן לידי ביטוי בדעות השונות להלכה (מכילתא דר"י משפטים פרק כ"א) ואפילו בפסוקים לא הלכתיים כגון „ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" ושאר פסוקים המגשימים לכא' את הקב"ה, מוצאים אנו שפרשו ע"פ פשוטו (עי' ראב"ד בהשגות הל' תשובה פ"ג ה"ז). ולעומת זאת כיום בטלה דעה זו וכל הפסוקים הללו מתפרשים כ„דברה תורה כלשון בנ"א".

ואולי על דרך זו נבין את דברי רש"י בבראשית ל"ח, שמפרש „והקם זרע לאחיך" — הבן יקרא על שם המת; בניגוד לפרוש חז"ל וההלכה ולדברי רש"י עצמו על הפסוק „והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" שלהלכה נתפרש יקום על שם אחיו לנחלה. ואולי גם כאן כותבת התורה בצורה כזו הניתנת להתפרש לשני כיוונים, וזאת כדי לבטא גם תקופה שבה היבום היה ע"י קריאת שם ממש (כדברי רש"י שם), שהרי על נחלה בתקופה זו אין לדבר שהרי לא נחלו עדיין כ"א חלקו. ומלמדת אותנו התורה שגם קריאת שם, בגדר מצות יבום היא (ויעוין בראי"ם שם שמאריך בהסבר דברי רש"י). והנה כאן מבטאת התורה בדבריה הניתנים להתפרש לכאן או לכאן, הלכה שהיתה אולי נהוגה קודם מתן תורה.

כמובן שזהו ענין הטעון בדיקה בכל מקום לגופו; האם הפרוש הנוסף בא לידי ביטוי הלכתי בתקופה כל שהיא, ואז יתכן והתורה רוצה שדבריה יהיו מכוונים גם לדור זה ולתקופה זו, או אולי יתכן והדברים רומזים לתקופה העתידה לבוא (כפי שעל דברי ב"ש נאמר שהלכה כמותם לעתיד לבוא).

ואם לא כן, הרי עדיין פתוחות בפנינו הדרכים האחרות שהוצעו לפתרון הבעיה, בעיקר ע"י הר"י קופרמן שעוסק רבות בבעיות אלו[2] כמו"כ ניתן ללכת בדרכו של ד"ר משה ארנד שמעדיף להשאר בקושיה כיון שביכולתנו לברר, לכל היותר, מה אמר הקב"ה, מה התכון בדבריו ומה ניתן להבין בהם. אך מדוע הביע דבריו בדרך זו ולא באחרת, זאת שאלה שגם חז"ל בדרך כלל לא התיחסו אליה, ואולי היא מהשאלות שבמופלא ממנו, שלא עלינו לחקור.

2 בנוסף לדברי הר"י קופרמן שכונסו בספרו „פשוטו של מקרא", יעוין בדבריו ב„פרקי מבוא לפירוש משך חכמה לתורה" (הוצאת השכל — תשל"ו) ששם מעיר הוא לפונקציות השונות שממלא הפשט בדברי ר' מאיר שמחה הכהן.
ונציין כאן בעיקר לפרק ח. שנושאו: „פשוטו של מקרא — הלכה לשעה" ולפרק ט, שבו מובאות דוגמאות שבהן פשוטו של מקרא מלמד על הלכה שהיתה נוהגת בדור מסוים.

שמחה הנשקה

על תפלת "רצה במנוחתנו"

הערות למשמעותה של ברכת קדושת היום — הקטע החוזר בארבע תפילות השבת, והמתחיל ב־„אלוקינו ואלוקי אבותינו רצה במנוחתנו".

לעילוי נשמת אבי מורי מרדכי ב״ר ישראל הכהן שהלך לעולמו בשבת שובה, ח׳ בתשרי תשל״ג.

ידוע ומקובל הוא שמטבעות הלשון שטבעו חז״ל בתפילה הן מדויקות, מבוררות ורומזות בביטויים שנבחרו, אף במספר המלים והענינים רמזים הרבה, שהם המפתח להבנתם. נבחון אפוא את הקטע הנדון לאור ההנחה הנ״ל של הדיוק והרמזים הנרמזים בתפילה.

לפני העיון במילות הקטע עצמן, נסקור את מבנהו: הקטע כולל שבע[1] בקשות: א. רצה במנוחתנו; ב. קדשנו במצוותיך; ג. ותן חלקנו בתורתך; ד. שבענו מטובך; ה. ושמחנו בישועתך; ו. וטהר לבנו לעבדך באמת; ז. והנחילנו ה׳ אלוקינו באהבה וברצון שבת קדשך, וינוחו בה ישראל מקדשי שמך. מספר הבקשות, המספר שבע, הוא מספר מקודש בכל מילי דקדושה בכלל[2] ובקדושת השבת בפרט. בשבת אנחנו נתקלים בו ב־: יום השביעי, בשבע ברכות העמידה, בשבעת הקרואים לתורה, (בשבע השנים שבשבת הארץ) ובמספר מצוותיה: שתי מצוות עשה, שלש מצוות לא תעשה ושתי מצוות מדברי

1 הרב יששכר יעקבסון ז״ל מנה בספרו „נתיב בינה" את „וינוחו בה ישראל מקדשי שמך" כבקשה שמינית, ולא היא. כל הבקשות בקטע זה הן בצורת נוכח, כך שאין ספק שצורת הנסתר של „וינוחו בה" מוציא מלים אלה מהגדר של בקשה נפרדת, ומשוה להן חותם ברור של השלמת הבקשה השביעית של „והנחילנו".

2 על קדושת המספר שבע כמה דוגמאות: שבע ביום הללתיך (תהילים קי״ט, קס״ד) רש״י במנחות מ״ג ע״ב: תפילין בראש ובזרוע, הרי שתיים, וארבע ציציות ומזוזה, הרי שבע. — רש״י על פסוק זה בתהילים — מפרש על ברכות שמע: שחרית שתיים לפני קריאת שמע ואחת לאחריה, ובערב שתיים לפניה ושתיים לאחריה. — אף בני נח נתקדשו בשבע מצוות. — החודש השביעי, ירח האיתנים, נתקדש בקדושים שבתגינו. מנין בית הדין הגדול הוא שבעה מניינים ומשה, ואחריו לדורות הנשיא, על גביהן. ל(פי סנהדרין דף ב׳ ע״א). — המנורה במקדש שבעה קנים לה. — כיצד מתקדש כהן גדול — בלבישת שמונה בגדים ובמשיחת שמן, שבעה ימים, יום אחר יום (הלכות כלי המקדש, פרק ד׳ הלכה י״ג). — שבע הזאות על מזבח הזהב ביום הכיפורים. — כשם ששביעית משמטת בשנה השביעית כך העולם משמט אלף שנים באלף השביעי, שנאמר ונשגב ה׳ לבדו ביום ההוא (עפ״י סנהדרין צ״ז, ע״א). — „כל השביעין חביבין" (סוף פ׳ כ״ט ויקרא רבה). שם נמנו: אבות, דורות, בנים ומלכים, שבכולן שביעי חביב.

סופרים (כבוד ועונג), הרי הן שבע. הקטע בקידוש ובעמידה בליל שבת „ויכלו השמים והארץ...“ (בראשית ב׳) מכיל חמש פעמים שבע מלים.

1. **רצה במנוחתנו:**

לפי סדר הדברים הנקבע ע״י העקרון של סור מרע ועשה טוב, הבקשה הראשונה שבשבע הבקשות היא על המנוחה, שהיא קיום איסור מלאכה בשב ואל תעשה.

2. **קדשנו במצוותיך:**

רומז לקידוש היום. הבקשה היא אפוא להתקדש במידה כנגד מידה: אנחנו מקדשים, קדשנו נא כנגד הקידוש שלנו.

3. **ותן חלקנו בתורתך:**

הנתינה („ותן“) והחלק („חלקנו“) טעונים הסבר. הנתינה: **בברכת התורה** אנחנו מברכים „שנתן לנו את תורתו“, דהיינו כבר נתונה היא לנו, כך שלכאורה אין מקום לבקשה של „ותן“. מאידך גיסא אומרת הברייתא של קנין התורה (פרק ו׳ של פרקי אבות) שהתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים, משמע שאין היא נתונה מכבר. אלא שאין סתירה בין ההנחה של ברכת התורה לבין זאת שבקנין התורה. ברכת התורה אמורה על האומה שקבלה את התורה מסיני, בעוד שהברייתא דנה ביחיד שהתורה אינה ירושה לו (פרקי אבות ב׳ י״ב), ושמוטל עליו לקנותה בארבעים ושמונה דברים. אלא שאין בהבחנה זאת בין ציבור ליחיד משום פתרון להבנת הבקשה „ותן חלקנו בתורתך“. כי ממה נפשך: לציבור, התורה כבר נתונה, וליחיד היא לא תינתן בתפילה ובבקשה, אלא בארבעים ושמונה דברים. על כרחנו יש יש לתפוש את המילה „ותן“ כאילו נאמרה בצורת „ותננו“, כמו „ותננו היום ובכל יום להן ולחסד ולרחמים“ (בשחרית, אחרי ברכות השחר). ההמשך מחייב אז לפרש, כאילו נאמר „ותננו שיהא...“. — חלק: למלת „חלק“ יש כמה וכמה משמעויות, ויש לברור מהן את המכוונת כאן. המשמעות העולה ראשונה על הדעת היא זאת המבוטאת ב־„כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא“, או „וחלק לא יהיה לך בתוכם“ (במדבר י״ח, כ) אלא שבהקשר לתורה משמעות זאת של חלק אין לה הבנה. וכי איזה חלק יש לנו בתורה, ומה טיבו של חלק זה? ייתכן שלכל יהודי יש חלק בארץ ישראל (סברה כזאת שמקורה מימי הגאונים נזכרת בבבא בתרא, מ״ד ע״ב, תוספות, ד״ה דלא הוה ליה ארעא מעולם), וייתכן שבתורת הח״ן קיים מושג של חלקו של כל יהודי בתורה (כעין מה שנמסר מהגר״א, ששמו של כל יהודי

רמוז בתורה, כשהרמז להגר"א הוא ב־„אבן שלמה", אליהו בן שלמה), אך נראה רחוק להניח שחז"ל ביקשו לבטא רעיון מפתיע זה במלות התפילה שלפנינו דוקא. משמעות שניה היא כמו „חלק ה' עמו" (דברים ל"ב, ט), שלפיה הקטע הנדון היה מתפרש כ־„ותננו שיהא חלקנו־גורלנו־ייעודנו בתורתך". לפי פירוש זה חסר הקשר לשבת (ולמועד, ב־„והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך" — הקטע המקביל בחג, הכולל שש מתוך שבע הבקשות הנ"ל, למעט בקשת השבת הראשונה „רצה במנוחתנו" שאין לה מקום בחג שמותר בו אכל נפש, אם המנוחה פירושה איסור מלאכה כפי הסברנו) וכן חורגת היא משאר הבקשות שלפניה ושלאחריה, שענינן הוא ענינא דיומא. שייעודנו וגורלנו יהיה בתורה היא בקשה חשובה בפני עצמה, ואין היא צריכה להיגרר אגב אורחא אחרי בקשות הנובעות מהקדושה המיוחדת של היום. על כן יש להעדיף משמעות שלישית של „חלקנו", והיא כמו „ושים חלקנו עמהם" (בי"ח של חול), או כמו „ויהי חלקנו עמהם" (בהגדה של פסח, בברכת המזון). במשמעות זאת חלקנו הוא גם גורלנו וייעודנו כמו במשמעות השניה, אבל גורלנו וייעודנו בשותפות החויה עם אחרים. לפי משמעות זאת, יתפרש הקטע שלנו כך: „ותננו שיהא חלקנו עם עוסקי תורתך". עכשיו הקשר לשבת ולמועד ברור, כי לימוד התורה בצותא הוא מסממני היום, הוא אחד הדברים המאפיינים את השבת, כמעט כמו איסור מלאכה וקידוש היום. מכיון שכך, מקומה של בקשה זאת כבקשה שלישית בין שלש הבקשות הראשונות שנושאיהן הם שלשת סימני ההיכר האלה של השבת, מדבר בעד עצמו. הראיה שלימוד התורה בשבת בצותא הוא באמת מיסודות השבת, היא מתקנת משה רבנו ע"ה (מסכת סופרים, פרק י' הלכה א') של הקריאה בתורה בציבור בשבת, ויותר מזה מכך איך הורחבה תקנה זאת מקריאה ללימוד, בכל ישראל מאז ומקדם, וכדברי המדרש: „אמר הקב"ה: עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפניהם ברבים הלכות שבת, כדי שילמדו ממך לדורות הבאים להקהיל קהלות בכל שבת ושבת ולכנוס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה, איסור והיתר, כדי שיהא שמי הגדול מתקלס... (ילקוט שמעוני, פרשת ויקהל, רמז ת"ח, ד"ה ויקהל)[3]. בעל „דורות ראשונים" בחלק ראשון, כרך שלישי, הוכיח בהרחבה ובטוב טעם שכך אמנם נהגו ישראל כבר בבית ראשון ומאז ומתמיד.

[3] על מקור בילקוט שמעוני שמעתי מפי מו"ר הרב ד"ר ב. ז. בנדיקט שליט"א.

4. **שבענו מטובך:**
כשם שבטובו של הקב"ה לא התליע המן בשבת ושבעו מטובו, כך בקשתנו שנשבע בשבת ממה שזימן לנו בטובו בחול.

5. **ושמחנו בישועתך:**
על משקל: „שלא תהי צרה ויגון ואנחה ביום מנוחתנו, כי אתה הוא בעל הישועות" (ברכת המזון, רצה במנוחתנו). אסור להתחבן בשבת, ובכל זאת הצרות והדאגה מעיקות. בי"ח של חול ניתן ביטוי רחב לבקשת הישועה בכל התחומים. בשבת די במלים ספורות אלה לתת פורקן למועקה ולדאגה.

6. **וטהר לבנו לעבדך באמת:**
בלי טהרת הלב, בלי הכוונה וההשקפה הנכונה על קיום השבת, שביתת השבת לא יהיה בה משום עבודת ה' האמיתית. לכן בקשה זאת, בחינת „הבא לטהר מסייעים אותו".

7. **והנחילנו:**
מסתבר שהבקשה היא שהשבת תהיה נחלת כל אומתנו, (כנזכר בהמשך בנוסח הקרוי נוסח ספרד: וינוחו (בה) (בו) (בם) כל ישראל מקדשי שמך) שכל אומתנו ולא רק מקצתה, יקדשו שם שמים ע"י שמירת השבת לעיני אומות העולם. קידוש שם שמיים נזכר כאן בפירוש. שאותו קידוש שם שמיים הוא לעיני הגוים, מסתבר מתוך הענין, כי בשביל קידוש שם שמיים הרי נחוץ ציבור כלשהו מלבד ציבור המקדשים. בשחרית של שבת נזכרים הגויים בפירוש: „ולא נתתו לגויי הארצות וכו'". ושוב, אם רק מקצתן של ישראל שומרים את השבת, שם שמיים לא יתקדש לעיני הגויים. הגוים יתפעלו, לעיניהם יתקדש שם שמיים, רק למראה כל האומה השובתת, ולכן מסתבר שזהו תוכן הבקשה השביעית הזאת. וראויה היא בקשה זאת להיות השביעית, דהיינו החשובה שבהן, לא רק מכיון שאחרונה אחרונה חביבה, אלא מפאת תוכנה. אם זכינו להבין תוכן זה אל נכון, הרי אז כוללת בקשה זאת כמה וכמה ענינים, שהם מהוים בקשות נפרדות בי"ח של חול, כגון:

והחזירנו בתשובה שלמה לפניך
— כדי שכל האומה תשמור את השבת.

תקע בשופר גדול
— רק אחרי שכל האומה תהיה מרוכזת בארץ, יכולה היא לקדש שם שמיים לעיני כל העמים.

ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים
— כי הרי: „אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן, מיד נגאלים. (שבת, קי"ח ע"ב).

אברהם הלוי שישא

על תולדות היישוב החקלאי בגליל

(המשך)

פרק ג

על המבנה של החברה להתיישבות שנוסדה בתרל"ד אין לנו ידיעות ברורות. לא ידוע אם היו לה תקנות ומה היתה התכנית שהכינו מראש. מספר החברים לפי דברי הכתבה ב„המגיד" שנת תרל"ה[20] — אם אפשר לקבל הדברים כאמתיים — היו 85, אבל מלבד שמותיהם של „הרה"ג פאר המעלות ומדות שלשלת היוחסין וכו' מו"ה אלעזר רוקח" וחברו יצחק פרידמן לא נזכרו שמות. לא נודעו ברבים שמותיהם של החברים עד שהדפיס רוקח שמות של 29 החותמים על שלושה מכתבים שפרסם בשנת תר"ם[21], הגם שבגוף הכתבות מדובר על ארבעים ראשי בית אב ולא פחות משס"ה התלויים בהם. הרושם המתקבל מן המכתבים, והוא באמת הרושם שרוקח רוצה שיתקבל, שכולם, היינו ה־29 החותמים, כביכול, ואלה הנוספים עד לארבעים כולם היו מרוכשי חצי הכפר וכולם היו שותפים בקניה. לעומת זה יש לנו עדות של עורך הצפירה שעל התעודה המקורית היו שלשים חתימות ולא כ"ט. מאלה ידועים שמותיהם של כמה שנכללו בין 14 שמות החותמים על ה„מודעא רבא" שהדפיסו כתגובה על מכתבי רוקח ב„שערי ציון"[22]. כמובן שאי אפשר לעמוד מתוך החתימות מי היו חתומים על התעודה המקורית ומי לא — שהרי הם בעצמם אמרו

20 ראה העתק הדברים לעיל (המעין ניסן תשל"ז) פרק א' עמ' 27.

21 החבצלת שנה י' תר"מ מס. 3. ו' חשון; מס. 4. יג חשון, מס. 5. כא חשון. שלשה התעודות נדפסו ב„החבצלת" תר"ם, כמכתבים ממתישבי ג'־אוני. מכתב הראשון נדפס ב„החבצלת" מס' 3 והמכתב נושא התאריך צפת, ז"ך תשרי, תר"מ; המכתב השני שם מספר 4, ותאריך המכתב יום ב' כ"ו תשרי תר"מ; והשלישי במס. 5, התאריך ג'־אוני, ב' אלול תרל"ט. על כל אלה נמצאים 29 חתימות. המעניין שעל אף שבין המכתב הראשון עד לאחרון עברו שבע שבועות ומקום החתימות שניים בצפת ואחד בג' אוני, נמצאים לא רק בדיוק 29 חתימות אלא אף בסדר מדויק בכל אחד מאלה, ללא סטיה כל שהיא — ראשון ראשון ואחרון אחרון. זה נותן מקום לחשד של זייפנות, שבאמת הביעו לאחר כך שכן כל אלה המה מעשה זיוף של רוקח.

מוזר איך השתמש ברשימות אלו הרוזן — הוא כותב שעל המכתב הראשון חתומים 17 שמות, על השני 25 ועל השלישי כמו כן 25. (על מכתב רביעי שעליו ידובר לקמן במשך דברינו שעליו חתומים 34 שמות מצא הרוזן רק 26). ראה ספרו עמ' 404—406, טעות זו באה לו ממה ששכח להפוך הדפים ב„החבצלת" וקרא רק חתימות שבעמוד א' של התעודה. מכלל טעות זו באו לו כמה דרשות של דופי, ואין להאריך.

22 שערי ציון, ירושת"ו שנה ו' מס' 3. עמ' 19 = ה' שבט תר"מ/15 יאנ. 1880. ראה למטה העתק.

שלא כולם היו בני החברה, ובכל זה ,החתימו רוקח. מה שנראה ברור ששלשים אנשים היו בני החברה שקנו ביחד — אבל אי אפשר לעמוד על פירוט שמותיהם מתוך החומר התעודתי שבידינו.

ועוד פרט חשוב שמתברר מתוך קריאה זהירה בתעודות שלפנינו ושעד כה לא עמדו עליו: התאריך המדוייק של הקניה של חצי הכפר גיא־אוני. התאריך המדוייק היחידי שבידינו הוא תאריך בו נדפס הקול קורא של רוכשי הכפר שנדפס בהוספה ל„הצפירה" ביום כ"ב בתמוז תרל"ח, בשם „קול מבשר ישוב ארץ הקדושה". העורך השמיט שמותיהם של החותמים וכנראה גם את התאריך בו נכתב הקול־קורא. אכן אם נתחשב בתנאי קשרי הדואר באותם הימים, לא נטעה אם נשער שעבר כחדש ימים פחות או יותר בין שלוח הקול־קורא מצפת להדפסתו ב„הצפירה" בווארשא. זאת אומרת שהיכו בפטיש לערך או מעט לפני ר"ח תמוז תרל"ח, ומיד הודיעו על זה בעתונות היהודית. וראיה לדבר יש למצא בדברי רוקח במכתב שהודפס על ידו ב„החבצלת", ושנושא התאריך יום ג' ז"ך תשרי תר"מ ושנכתב ונחתם, כביכול, על ידי רוכשי הכפר מצפת בו ניתן בפיהם דברים אלו: „...כה עברו חמשה עשר חדשים מיום שקנינו את הכפר...". אם נוריד מסוף תשרי תר"מ חמשה עשר חודש, אנו מגיעים לערך אותו הזמן, תמוז שנת תרל"ח. עם גמר הקנייה השלישיו את שטרי המקנה בידי „הקאנסולאר אגענט לממשלת אשכנז יר"ה בעה"ק צפת ת"ו".

אשר לשם המקום לא היה שום ספק לאלו אשר היו עתידים להתישב בו, „אשר יקרא שמו בישראל עיר מישב", וההדגשה במקור[23].

בזמן שנגמרה הקנייה בימי הקיץ החמים, איחרו כבר את זמן הזריעה לשנה זו, ולא עוד שהשדות שהיו עד אז בידי הערבים, לא היו מטופחים כלל ולא היו מסוגלים להזרע מיד. בעליו החדשים התחילו מיד בהכנת הקרקע, זאת היתה עבודה קשה בשנה קשה מאד — שנת תרל"ח/ט היתה שנה של שרב ובצורת.

מסופקני מאד אם היה הד לקול־קורא שיוצא מלב המתיישבים, ואם כן היה, כנראה לא היה חיובי ביותר. בסוף תרל"ט כבר נוטש הכפר ממתישביו הצפתיים, ואלה חזרו בפחי נפש מאוכזבים לצפת. כאמור, באלול של אותה שנה תרל"ט חזר אלעזר רוקח לצפת אחרי שעשה בבירות יותר משנה וחצי. במכתב שהוזכר כבר כמה פעמים, שיצא כביכול מתחת ידיהם של מתישבי ג'י אוני כתוב: „... עתה (ההדגשה א.ש.) הקרה ה' כי שב ידידינו הרב החה"ש ה' אלעזר רוקח מבארות[24] לצפת"ו, ויקשב וישמע לקול תחינותנו כי יהיה

23 ראה לעיל הערה 3 בפרק הקודם.

24 אם אין ראי לדבר זכר לדבר שהמכתב נכתב על ידי רוקח ולא ע"י אנשי צפת, רוקח היה רגיל להשים בראשי מכתביו ששלחם ל„החבצלת" מבירות בארות — מליצה על שם המקום.