

הפעיו

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

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

בתוכן

- להגדה של פסח / הרב דוד צבי העפמן זצ"ל . . . 1
- סגנון הכתוב (פרק אחרון) / הרב יהודה קופרמן . . . 10
- מות מחי / ד"ר יעקב לוי . . . 24
- פרופסור יחזקאל קוטשר ז"ל . . . 32
- נוסחאות התפילה / שמעון וייזר . . . 35
- מאה שנה לפטירת הרב יעקב עטלינגר ז"ל (המשך)
- הרב ותלמידו / מאיר הילדסהיימר . . . 40
- על טענת „ולא ארית“ נגד חידוש הקרבנות / י' עמנואל 49
- מילואים לחולדות הרב יעקב עטלינגר ז"ל . . . 70
- הערות על הרמב"ם / הרב אברהם סופר . . . 73
- ✱
- ס' מושב זקנים על התורה, כת"י פריס / יצחק לנגה . . . 75

במ"ד. ירושלים ת"ו ניסן תשל"ב. כרך י"ב גליון ג. המחיר — 3 ל"י

מנוי שנתי: בישראל — 10 ל"י בחוץ לארץ — 4 \$

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 88883

www.daat.ac.il

להגדה של פסח

ליקוט מאמרים לרגל חמישים שנה לפטירתו — י"ט חשוון תרפ"ב *

א. עיתויו של הסדר

במרדכי סוף פסחים ב, הא לך הסדר בקצרה" (דפוס וילנא דף לג ע"ב) כתוב: „זמן הדין היה לנו לעשות הכריכה לבסוף של הסעודה כדרך שהיו אוכלין הפסח על מצות ומרורים לאחר הסעודה, אלא הואיל והתחיל במצות מצה ומרור בתחלת הסעודה הולך וגומר כל מצותו. וכן היה נראה לרבינו מאיר שבזמן שבית המקדש היה קיים היו עושין כל הסדר אחר הסעודה ולא היו אוכלין מצת מצוה אלא לאחר שמלאו כריסן מקמה ובצקת ושאר דברים, אבל אנו שכל סעודתנו ממצת מצוה כיון שאנו מתחילין בהלכותיה אנו עושין מצותיה זו אחר זו בלא הפסקה אמנם זכר לפסח אוכלין אפיקומן בסוף כל אכילה".

הדעה שבזמן קדום ערכו את הסדר לאחר הסעודה נמצאת גם בהגהות מרדכי ב, סדר של פסח": „דקתני (פסחים פ"י מ"ג) הביאו לפניו מצה, דמשמע דליכא אלא מצה אחת שלימה, דהיינו דוקא בימיהם שהיו עושין הסדר אחר סעודתן ולכך לא היו צריכין אלא מצה אחת שלימה לעשות הסדר עליה, דהא כבר בירכו ברכת המוציא ואכלו כל סעודתן, אבל אנו שעושין הסדר בתחילה קודם הסעודה או ודאי צריך ג' מצות".

נראה אמנם שהרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ח, ז—ט) אינו נוקט דעה זו. ברם לשון המשנה בפסחים פ"י מסייע לדעת רבנו מאיר ולפי הדעה האחרת יש לישבו רק בדוחק.

* השנה מלאו חמישים שנה לפטירתו של הגרד"צ הופמן זצ"ל. בהקדמתו לשו"ת מלמד להועיל (פרנקפורט תרפ"ו) כתב הגה"מ זצ"ל: ואם בני ויוצאי חלצי ילמדו בספר הזה די לי זאת דיי, כי שאר חבורי רובא דרובא בלשון אשכנז הם כתובים, ומי יודע אם לא יאבדו וישתכחו בקרב שנים, אך ספר בלשוננו הקדושה משתמר, ויהי לי לזכרון לדור אחרון. והשם ברחמי ובחסדיו יחייני ויזכני להעתיק גם שאר חבורי ללשון הקודש...". והנה זכה הגה"מ זצ"ל שחלק מספריו ומאמריו הועתקו ללה"ק במשך השנים, ואף בחייו הופיע חיבורו „המשנה הראשונה" (תרע"ד).

הגה"מ זצ"ל פירסם את הפירושים המודפסים כאן Israelitische Monatschrift מוסף ל-Juedische Presse, ברלין 1891, 1892, 1894. תרגום הפרקים ג' וד' נדפס במאסף „בית ועד לחכמים", שנה א' (לידס תרס"ב) ותרגום הפרק ג' במאסף „משעבוד לגאולה" (ירושלים תש"ג). תכנו של פרק ב' פורסם ב„מלמד להועיל" ח"ג סי' ס"ה. תרגום הנוכחי של המאמרים מד"ר שמואל חנובויץ נ"י.

לפי כל כללי הבקורת אי אפשר לומר כי גפלו בירושלמי טעויות סופר או דפוס. עלינו להניח שיש כאן מחלוקת תנאים ואין בזה שום קושי, שכן המכילתא סודרה כידוע בבית מדרשו של ר' ישמעאל („תנא דבי ר' ישמעאל"), בעוד שהברייתא בירושלמי מובאת בשם ר' חייא, שבדאי קיבל גם כאן, כמו בספרא, את מדרשו של ר' עקיבא (פרטים עליהם בקונטרסי „לחקר מדרשי תנאים"). להלן נסביר כיצד איפשר לשון המקרא פלוגתא זאת, וכן גפרש כמה ענינים סתומים אחרים בברייתא זו.

נקדים הערה על שינוי הנוסחא „טיפש" במקום „תם". כך נמצא לא רק בירושלמי, אלא גם בילקוט (סוף פרשת בא) ובפירוש רש"י (לשמות י"ג י"ד), ומסתבר שכך מצאו במכילתא. העובדה שרש"י מכנה את הטיפש „סותם ושואל" ו„שואל בדרך סתומה" מעלה את ההשערה שהמלה „תם" נגזרה מ„סותם". בכל אופן, כדי שלא תהיה סתירה בין שתי הנוסחאות, עלינו להניח ש„תם" וטיפש" מציינים ילד מוגבל ותמים.

התורה מדברת כנגד ילשה בנים, הנבדלים זה מזה בטיבם ובכשרונותיהם: (א) בן שנון וחרף — חכם. (ב) בן מוגבל בכשרונותיו — תם או טיפש. (ג) בן שעדיין לא התפתח — שאינו יודע לשאול. הרשע נבדל מיתר הבנים לא בכשרונותיו אלא באופיו, ולכן אין מקומו בחלוקה זו, שכן הוא יכול להיות גם חכם וגם טיפש. ואכן אנו מוצאים בפרשת בא, בענין חג הפסח, רק שלש הוראות לילדים: שמות י"ב כו—כו; שם י"ג ח'; ושם יג י"ד—ט"ו. ההוראה הרביעית כתובה בדברים ו' כ—כה, ולא בקשר לחג הפסח.

ברור שהפסוק (שמות י"ג ח') „והגדת לבנך ביום ההוא", המכיל תשובה בלבד בלא שאלה קודמת לה, נועד ל„אינו יודע לשאול". אולם בדבר שני הפסוקים האחרים בפרשה (י"ב כ"ו), „והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" וכן (י"ג י"ד), „והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת" יכולות להיות הדיעות חלוקות איזה מהם דן בחכם ואיזה בתם — טיפש. ואולי היא המחלוקת במכילתא (לפסוק י"ב כ"ו): „והיה כי יאמרו אליכם בניכם בשורה רעה נתבשרו ישראל שסוף התורה עתידה להשתכח ויש אומרים בשורה טובה נתבשרו ישראל" (ראה גם רש"י שמות י"ב, כ"ו). המלה „לכם" אינה מהווה קושי, שכן אם אין היא מודגשת אין לייחס לה כוונות במיוחד — השוה רמב"ן לבראשית י"ב, א' —, ופירושה רק שהמצווה ניתנה לראשונה למבוגרים.

יש שייחסו את השאלה „מה העבודה הזאת" לבן מוגבל, בור, אשר בראותו קרבן פסח אינו יודע „מה העבודה הזאת" ויצטרך ללמוד ש„זבח פסח הוא", — ואילו את השאלה „מה זאת" לבן חכם, שכן הוא שואל על טעם המצוה, כפי שמתברר מהתשובה הניתנת בתורה (בפסוק הבא). על פי הנחה זו אפשר לזהות שאלה זו עם השאלה הכתובה בדברים ו' כ', כי בשני הפסוקים מקדימה התורה לשאלה את המלים: „וכי ישאלך בנך מחר לאמר", והנה שם מפרטת התורה את השאלה: „מה העדות והחקים והמשפטים". ואמנם מביאה המכילתא לשמות י"ג י"ד את הכתוב דברים ו' כ' לבן חכם ודורשת אותו. — אולם אחרים ייחסו, להיפך, דוקא את השאלה הבלתי מוגדרת „מה

זאת" לבן תם ואת השאלה, "מה העבודה הזאת לכם", המבטאת את הנושא בבהירות, לבן חכם.

ויש עוד להעיר, בברייתא שבירושלמי ניתנת כתשובה לטיפש: „אף את למדו הלכות הפסח". בדומה לשלש התשובות האחרות יש לה ללא ספק סמך בפסוק, וזהו בודאי הפסוק (שמות י"ב, כ"ו), „ואמרתם זבח פסח". אם כך, למה נאמר בתשובה שבברייתא, „הלכות הפסח"? הטעם לשינוי ברור. אחר חורבן הבית, כאשר לא הקריבו קרבן פסח, לא יכלו עוד להגיד „זבח פסח הוא", ולכן קבעו „למדו הלכות הפסח". כמו כן לא יכלו לשאול „מה העבודה הזאת", מפני שאז לא נעשתה „העבודה" במלוא מובן המלה. ויכול להיות שהמלה „טעם" הדו-משמעותי הושמטה כבר קודם לכן (עיין להלן) לכן השמיטו את המלה „העבודה" מן השאלה, ונשאר „מה זאת". היות שגם שאלת החכם, הכתובה בשמות י"ג י"ד, היתה „מה זאת", ראו להחליפה בשאלה הברורה יותר, הכתובה בדברים ו' כ': „מה העדות והחקים והמשפטים" וכו', בעוד שהתשובה „בחוק יד" וכו' נשארה, כפי שהיתה. כך מתפרשת הברייתא הכתובה בירושלמי.

המייחסים את השאלה „מה העבודה הזאת" לחכם, המירוה אחרי חורבן בית המקדש בשאלה „מה העדות" וכו'. ואילו התשובה מ„הלכות פסח", בתואמת ל„ואמרתם זבח פסח" — נשארה, למרות שהיה צורך להחליף „זבח" ב„הלכות", וראה לעיל; כך כתבאר הנוסח בהגש"פ שלנו ובמכילתא. כפי לבסוף נדפס במקביל את הנוסח המקורי של הירושלמי והמכילתא, כפי שהיה לדעתנו, וכמו כן את השינויים שנעשו בו אחר חורבן הבית. את את המחיקות סימנו ע"י סוגר בחצאי עיגול ואת ההוספות ע"י סוגר מרובע.

מכילתא

הכם מה הוא אומר (מה העבודה הזאת)
[מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה
ה' אלדינו איתנו] אף אתה (אמור לו זבח
פסח הוא וכו') [פתח לו בהלכות הפסח
אין מפטירין וכו']. טיפש מה הוא
אומר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד
הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים.

ירושלמי

הכם מה הוא אומר (מה זאת) [מה
העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה'
א' אותנו] אף אתה אמור לו בחזק יד
הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים...
טיפש מה אומר מה (העבודה) זאת אף
את (אמר לו זבח פסח הוא וגו') [למדו
הלכות פסח שאין מפטירין וכו'].

ומה בדבר הרשע? מנין לחז"ל שהתורה עוסקת גם בו? נראה שכך פירוש הענין: בכל יתר המקומות כתוב בתורה „בנך" — בלשון יחיד, אולם בכתוב (שמות י"ב, כ"ו) „והיה כי יאמרו אליכם בניכם" נאמר „בניכם" — בלשון רבים. זאת כנראה הסיבה, שחז"ל הניחו כי התורה דברה כאן כנגד שני סוגי בני: אחד צדיק (חכם או תם) ואחד רשע, שכן השאלה נאמרה בלשון המשתמעת לשתי פנים. אם נתפוס את המלה „לכם" כמודגשת ונפרש את המלה „עבודה" טירחה (כלשון המכילתא), יש לפנינו שאלת רשע! התשובה הניתנת לו אינה „זבח פסח הוא", כפי שמשיבים לחכם או לתם, אלא

פוטרים אותו בתשובה (שמות י"ג, ח') „בעבור זה עשה ה' לי", בהדגשה מיוחדת של המלה „לי", ובכך משיבים לו כגמולו.

ד. שאלת החכם

(א) המובן של „העדות והחקים והמשפטים”.

המלים „חקים ומשפטים” מפורשות במקומות רבים (לדוגמא: קידושין ל"ז ע"א; ספרא בחקתי ח', י'; ספרי דברים נ"ח, נ"ט ועוד): „החקים אלו המדרשות והמשפטים אלו הדינים”. „דינים” הם בודאי ההלכות שאנו למדין ע"פ י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. כך מפרש גם הרמב"ם (הלכות ממרים א', ב') את המלה „משפט”: „ועל המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן”. לפעמים קרובות, כאשר נדרשת הלכה מן הפסוק, נשאלת השאלה „והלא דין הוא”, כלומר לשם מה אנו נזקקים לדרשה מן הפסוק, כאשר ניתן להגיע לידי כך ע"פ מסקנה הגיונית (דין). מכאן שכאשר חז"ל מפרשים „חקים” כ„מדרשות”, הם מתכוונים להלכות שהנמקתן נמצאת במדרש ידרשו חז"ל מן הפסוק בתורה. ומה הן „עדות”? התשובה ניתנת מאליה. הן אותן מסורות הנקראות „הלכה למשה מסיני”. הלכות אלו אין לבסס לא על מקרא מפורש ולא על אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן, עליהן העידו שנמסרו בעל פה למשה בסיני. „עדות”, „חקים” ו„משפטים” הן איפוא שלשת הסוגים של הלכות התורה, שהרמב"ם מונה אותם בהקדמתו למשנה. בן חכם, שלמד את התורה, שואל להלכות המסורות ע"י חז"ל. לפיכך אין עונים לו בפסוק מן התורה, כדרך שעונים לבנים אחרים, אלא מלמדים אותן „הלכות הפסח” [לעיל נימק המחבר את הענין בדרך אחרת. המלבה"ד] והתחילו בהלכה שיש לקיימה למעשה מיד אחר הסעודה כאמור לעיל פ"א „הביאו לפניו מצה”. מובן מאליה שהמשיכו ללמוד גם הלכות שאינן מפורשות בהגש"פ. כך עולה מן המכילתא (בא, פרשה י"ח): „ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות לכך נאמר מה העדות וגו'”.

(ב) הנוסח „אותנו” במקום „אתכם”.

יש מקשים למה לא פרשו את המלה „אתכם”, בשאלת החכם, בדומה למלה „לכם”, בשאלת הרשע, כהוצאת עצמו מן הכלל. הדיון הבא מהווה אולי פתרון לשאלה זו. העירו כבר שהגירסה בירושלמי (סוף פסחים) וכן במכילתא (סוף פרשת בא) היא לא „אתכם” כי אם „אותנו”. גם בנוסח ההגדה של הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה) כתוב: „מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלדינו אותנו”, וכן הוא בשני כתבי יד של הגש"פ שבמוזיאון נירנברג [הוספת המתרגם: ב„הגדה שלמה” לרמ"מ כשר מצויינים כמה כתבי יד נוספים]. ברם גם הנוסח „אתכם” בהגש"פ קדום הוא, ונמצא כבר במחזור ויטרי (עמ' 292), ביטבלי הלקט (הוצ' ר"ש בובר עמ' 188), בתניא רבתי (הוצ' ר"ש הורביץ עמ' ע"א), ובכלבו. איזה נוסח הוא הנכון? לפי כללי

הבקורת עלינו להניח כי הנוסח המקורי בהגש"פ הוא „אותנו“, בעוד שהנוסח בתורה (דבר' ו', כ') הוא „אתכם“. בהגש"פ יש לגרוס „אותנו“, כי: (א) על כך מעידים בני סמכא העתיקים ביותר: המכילתא והירושלמי. (ב) קל להסביר שבגלל לשון הפסוק תיקנו בהגש"פ „אותנו“ במקום „אתכם“, אבל מאידך איש לא היה מעיז לתקן, להיפך, „אותנו“ במקום „אתכם“ ולכתוב בהגש"פ נוסח המנוגד לכתוב בתורה. בודאי לא היה הרמב"ם מקבל נוסח זה, השונה מהנוסח שבכתוב אילמלא מצאו במקורות נאמנים.

הכתוב „אתכם“ בתורה, זאת הוא למעלה מכל ספק! אמנם בתרגום השבעים נמצא hemin היינו: לנו (בוולגטה הנוסח אינו אחד, יש מצוי nobis וגם vobis אך בשבילנו המסורה היא הקובעת. ויצויין עוד שבכל כתבי היד העתיקים — של קניקוט ודה רוסי — וכן בספרי התורה של השומרונים, מצוי נוסח המסורה: „אתכם“. כך מתרגמים גם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל וכן בתרגום הסורי. הנוסח „אותנו“ במכילתא ובירושלמי הינו הנוסח שייחסו אותו להגש"פ, אבל לא לכתוב. בהגש"פ מנוסחת השאלה: „אותנו“, כדי שהשואל לא ייראה כמי שמוציא את עצמו מן הכלל. עובדה זו הניעה אולי את מחברי תרגום השבעים לתרגם גם בתורה hemin אך עיין פשוט יוכיח כי בתורה אין כל צורך לתרגם „אותנו“, ואין כלל הצדקה לכך.

בפסוק הנידון בתורה מופנית שאלת הבן ליחיד, לאביו לבד, „כי ישאלך בנך“. מדוע איפוא מסתיימת שאלת הבן בלשון רבים: „אתכם“? אילו היה הבן מוציא את עצמו מן הכלל, היה צריך להיות לשון הפסוק: „אשר צוה... אותך“, כי הרי הבן מדבר רק אל אביו. הסיבה לכך שכאן כתוב „אתכם“ היא ללא ספק בכך ששאלת הבן נאמרה בדיבור עקיף. משה רבינו, המדבר בספר דברים אל העם, אומר: „כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלדינו אתכם“ (היינו גם לאב וגם לבן). במלים אלה רוצה משה לומר שאין הוא מכליל את עצמו בשאלה זו, כי הרי מדובר בקיום מצוות שמשה לא יוכל למלא, מאחר שלא ייכנס לארץ והמצוות שמדובר בבן הן גם כאלה שאין לקיימן אלא בארץ. משה אומר, „אתכם“ גם במקרה אחר בו הוא מדבר על כלל המצוות שהשם ציוה לעם כולו; השוה לדוגמא דברים ה' כ"ט—ל'. נגד הנחה זו אין לטעון שהמלה „לאמר“ מצביעה על אמירה בדיבור ישיר, כי כך מצוי לפני דיבור עקיף גם במקומות אחרים, השוה לדוגמא: (בראשית מ"א, ט"ו), „ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותו“ (במקום: ישמע), וכן (שם י"ב, י"ג), „אמרי נא אחותי את“ (במקום: אחותו אני). אמנם בפסוקים אלה ברור, מתוך ההקשר, שהאמירה היא בדיבור עקיף, וכאן אין להסתייע בכך. אבל בכל זאת ברור למעלה מכל פקפוק שגם השאלה בפסוק שלנו נוסחה בדיבור עקיף. שכן אילו היה כאן דיבור ישיר — ובמקרה זה הוציא הבן את עצמו מן הכלל — היה צריך להיות לשון הפסוק „אותך“, ולא „אתכם“, כפי שהערינו כבר.

שונה מ„אתכם“ בשאלת החכם היא „לכם“ בשאלת הרשע (שמות י"ב, כ"ו): „והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם“. שם מופנית

השאלה לרבים: „יאמרו אליכם בניכם“, ולכן לשון רבים שבמלה „לכם“ אינו מורה שהשאלה נאמרה בדיבור עקיף. מפשוטו של מקרא מתברר בבחינות כי השאלה הובעה בדברי הכן בדיבור ישיר. כתוצאה מכך מגלה המלה „לכם“ שהבן מוציא את עצמו מן הכלל. מובן מאליו כי במכילתא ובירושלמי, שהובאה שאלת החכם בדיבור ישיר, צריכים לגרוס „אותנו“ במקום „אתכם“ שבפסוק, וכך יש לגרוס ללא ספק בהגש"פ י"לנו. זאת בהתאם לגרסת הרמב"ם בהגש"פ.

ה. באור המלה „אפיקומן“

כמה חוקרים הצביעו על קשר המלה „אפיקומן“ עם המלה היוונית komos. במלה זו ציינו היוונים משתה, במיוחד משתה הנערך בשעת משחקים חגיגיים לרגל נצחון וכמו כן לכבוד אליל, ובפרט לכבוד באכוס. אפיקומן פורש כמלה היוונית epikomos או epikomon אולם סביר יותר לפרש את המלה לפי הכתיב שלה בירושלמי: „אפיקומין“. לפי זה הינה epikomion (כמו סנהדרין הינה synhedrion) אפיקומן נקראו שירי הנצחון, ישירו אותם בשעת המשתה לרגל נצחון. ההלכה ש„אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן“ באה בראש ובראשונה לאסור שירי חולין כאלה אחר סעודת הפסח. לפיכך מבאר הירושלמי תחילה אפיקומין כמיני זמר. רק לזה מתאים „אין מפטירין“, שכן המלה הפטרה או אפטרה פירושה הרצאה (אולי הרצאת פרידה) לכבוד המארח. ראה בראשית רבה ס' וס"ט (עבד לה אפטרה); ויקרא רבה י"ז, ד; במדבר רבה ד', כ'; שיר השירים רבה ב' (לפסוק סמכוני באשיות), והשוה לכך: ברכות ס"ג סוף ע"ב, וכן ירושלמי סוטה פ"א, דף י"ז ע"א. ראה גם „ערך מלין“ לשי"ר, ערך אפטרה. מפליא שבפירוש הישן לדברי הימים, יי"ל ע"י ר"ו קירכהיים (פרנקפורט תרל"ב), מפורש לדברי הימים א, ו ט"ז „בלשכות פטורים“ כמו „פורטים“ בעמוס ו' ה'. „לשכות שרים“ מוזכרת גם ביחזקאל מ' מ"ד. מלבד שירים אלו נאסרו כנראה גם מנהגים אחרים השייכים ל-komon ל"יום כך ניתנים גם פירושים אחרים ל„אין מפטירין“, כגון „שלא יעקרו מחבורה לחבורה“, ושאסור לקנח את הסעודה בתמרי ומיני מתיקה. יתכן שההלכה „אין מפטירין“ נלמדה מדברי הפסוק (שמות י"ב, כ"ז): „זבח פסח הוא לה“, ופסוק זה פורש, כנראה, כתשובה לחכם.

ו. חלוקת עשר המכות

חלוקה תמוהה של המכות נמצאת בשמות רבה (פרשה י"ב): „המכות האלו שלשה ע"י אהרן ושלשה ע"י משה ושלשה ע"י הקב"ה ואחת ע"י כולן. דם צפרדע כנים שהיו בארץ ע"י אהרן, ברד ארבה חשך ע"י משה לפי שהן באויר שכך שלט משה בארץ ובשמים, ערוב דבר מכות בכורות ע"י הקב"ה ושחין ע"י כולן“.

מענין במיוחד שכבר פילון (בספרו „חיי משה“ ב', צ"ו) משתמש באותה החלוקה, וזה לשונו: „כך חילק הקב"ה את המכות: שלש מהן מעפר ומים, שהם היסודות שתפקידם ליצור גופים, מסר לאחיו של משה, שלש שנולדו מאויר

ואש, שהם היסודות העדינים יותר, למשה, את המכה השביעית מסר לשניהם יחד ואת שלש הנותרות השאיר לעצמו".
לחלוקה זו מתכוונת, כנראה, גם הגש"פ בדרשה הראשונה ל, "ביד חזקה" וגו'. תחילה נימנו המכות שהכה הקב"ה בעצמו ואחר כך יתר ה, "מופתים בשמים ובארץ". במקום, "ומופתים זה הדם" נמצא בכתב יד נוסח הנראה נכון יותר: "ומופתים אלו המכות", היינו המכות שנעשו ע"י משה ואהרן בשמים ובארץ.

ג. ו

בענין עיתויו של הסדר.

(הערה לדברי הרב דוד צבי הופמן זצ"ל, המובאים למעלה עמ' 1)
גם בין החוקרים החדשים רווחת הדעה שבזמן המקדש עשו את הסדר אחרי הסעודה ואחרי החורבן הקדימו את הסדר ללפני הסעודה. לפענ"ד שיש לדון עוד בזה.
במשנה (פסחים קט"ז ב) ישנה מחלוקת בית הלל ובית שמאי: עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים. אם נאמר שבזמן הבית, דהיינו בזמן ב"ה וב"ש, עשו את כל הסדר אחרי הסעודה, אין להבין את המחלוקת הזאת איך לחלק את ההלל, ראה תוספתא (י, ר) וירושלמי (י, ה).
רב משום רב חייא מביא את הממרא, "כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא" (פסחים פה, ב) ומכאן שבזמן המקדש אחרי אכילת כזית פסח עלו מיד על הגג ושרו שם הלל, וקשה מאוד לומר שאחרי שאכלו למטה ושרו הלל על הגג, שוב התישבו והתחילו בעריכת הסדר.

ואולי כוונת רבינו מאיר ב, "מרדכי" וכן כוונת, "הגהות מרדכי" שבזמן המקדש עשו סדר אכילת פסח, מצה ומרור בסוף הסעודה ואילו אנחנו מתחילים במצת מצוה ולכן עושים גם מיד הכריכה, אבל אין להביא הוכחה מדבריהם, "שבזמן קדום ערכו את הסדר לאחר הסעודה".

י. ע.

למה אומרים בהגדה של פסח הפסוקים שבפרשת ביכורים, ארמי אובד אבי, וירעו אותנו המצרים, ונצעק אל ה', ויוציאונו ה' וכו' ?
וידוי ביכורים מתחיל במלים: ה' ג' ד' ת' היום לה' אלוך. הגד — פירושו להעיד, להצהיר כמו: אם לא יגיד ונשא עונו (ויקרא ה, א). וכן היא דעת רבותינו, שהפסוקים אלה שבפרשת ביכורים (דברים כו, ה—יא) הם ה"הגדה" על שעבוד מצרים ויציאת העם ממצרים ע"י הקב"ה ולכן תקנו רבותינו את מצות הגדה כליל פסח באמירת פסוקים אלה, שהרי גם על ספור יציאת מצרים כליל הפסח נאמר: והגדת לבנך (שמות יג, ח).

פירוש הרב דוד צבי הופמן זצ"ל לדברים כו, ג

סגנון הכתוב

מאמר רביעי (המשך)

"עד דאתא יחזקאל"

על פי אבחנתנו בין הסגנונות השונים בתוך מה שכתוב בתורה עצמה מחד, ובין זה שכתוב בתורה שבכתב וזה שלא כתוב בכלל, באנו להבנה מחודשת בכמה מאמרי חז"ל ידועים.

יומא עא. ב: רבינא אמר מהכא: פארי פשתים יהיו על ראשם ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם (לא יחגרו ביזע) (יחזקאל מד, יח, רש"י: אסרה התורה לכהנים מלבושי הצמר כי הצמר מזיע הגוף ומזיע את הבשר). אמר ליה רב אשי, הא מקמי דאתי יחזקאל מאן אמרה (מנין למדו דבר זה — רש"י) ? ! ולטעמיה, הא דאמר רב חסדא: דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו, „כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי" (יחזקאל שם פסוק ט), הא מקמי דאתי יחזקאל מאן אמרה ? ! אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא, הכא גמי גמרא גמירי לה, אתא יחזקאל ואסמכה אקרא. עכ"ל. ישגן הלכות אשר אינן כתובות בתוך תורה שבכתב („תורת משה רבינו"). ואילו הן כתובות בתוך ספרי הנביאים. אין הכוונה כאן למצוה דרבנן אשר מצאו לה אסמכתא בכתוב, דהיינו בתורה שבכתב, אלא על הלכה אשר לא ענתה על כל אותם הקריטריונים אשר יזכו אותה להיכתב בתורה שבכתב, ולכן נשארה בעל פה. היה זה יחזקאל הנביא אשר מצא את הדרך לתת לה את הסטאטוס החדש והמיוחד של הלכה הכתובה בספרי הנביאים. סטאטוס זה אינו זה של תורה שבכתב (כי „תורה מן השמים" תופס רק מבראשית עד „לעיני כל ישראל") אבל היא יותר מתורה שבעל פה. כשם שדברי תורה (שבעל פה) הפכו להיות תורה שבכתב בחומש דברים עקב חטא העגל וחטא המרגלים, כך מצינו המשך לאותו תהליך (אם כי בדרגה אחרת כי כל כתיבה אחרי „לעיני כל ישראל" לא תשוה לכתיבה במסגרת תורה מן השמים) כאשר חלקים מסוימים של תורה (שבעל פה) זכו להגיע לידי כתיבה בדרגת נכואה.

יצוין כי בשני המקרים הנ"ל „עד דאתא יחזקאל" באים הענינים אצל יחזקאל בלשון ציווי ולא בלשון סיפור דברים בעלמא. לא נאמר „וילבשו הכהנים פארי פשתים על ראשם" אלא „פארי פשתים יהיו על ראשם". כן לא נאמר „לא באו ערל לב וערל נכר אל המקדש" אלא „כל בן נכר ... לא יבא". כשם שמצאנו בתורה עצמה הבדל בין הכתוב בלשון ציווי ובין הכתוב בסגנון סיפור, כן אנו מוצאים אבחנה דומה אף בדברי הנביאים. לא הרי מה שהנביא מעתיק אל הכתב בלשון סיפור כהרי מה שמעתיק ומרשה לעצמו להביא בלשון ציווי. וכך אמנם כותב הרמב"ן בשורש השני לספר המצוות: אבל מה שכתוב בנביאים בדרך ציוואה, כגון שמוהירים על עשה ומתירים על לא תעשה, דבר

תורה היא, או שהוא פירוש לפסוק של תורה³⁷ או שהיא בידם הלכה למישהי מסיני³⁸ כמו ש'אמרו בגמרא: הא עד דאתא יחזקאל מאן אמרה! אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. ולפיכך חייבו מיתה על פרוע ראש ומנו אותו מאלו שבמיתה מן הכתוב ביהזקאל (מד, כ—כא), „פרע לא ייטלו ויין לא ישחו כל כהן“, ואיתקשו פרועי ראש לשתויי יין, מה שתויי יין במיתה אף פרועי ראש במיתה (תענית יז. ב). והנה הם לומדים איסור הפרע מדברי קבלה ודנין בו היקש כדברי תורה!! (עכ"ל הרמב"ן).

דינים דאורייתא היו אלה אשר נמסרו במשך הדורות במסגרת תורה שבעל פה עד דאתא יחזקאל וכתב אותם בלשון ציווי בטכסט של הנביאים. דרגה „נמוכה“ מזו היא זו של אותם הדינים שמצאנו כתובים בנביאים ובכתובים בסגנון של סיפור. וכך מצינו במיטתה ריש פרק ב' דתענית: „הזקן שבהן אומר לפניהם דברי כבושים: אהינו לא נאמר באנשי גינוה, וירא אלקים את יקם ואת תעניתם“ אלא „וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה“. ובקבלה הוא אומר, „קרעו לבבכם ואל בגדיכם“ (יואל ב, יג). ומפרש רש"י בדה. ובקבלה: שהנביא מצוה לישראל. והקישו תוספות מאן דהו מאי ינא בהאי קרא דכתיב ביונה, „וירא אלקים את מעשיהם וגו'“, ולא קרי ליה דברי קבלה, ובהאי קרא ד„וקרעו לבבכם“ קרי ליה קבלה? ופריק איהו, כל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל קרי ליה קבלה, ובכל דוכתא דלא איתפקד

37 ובמקומות רבים מצאנו כי דברי הנביאים או הכתובים הם פירוש או ביאור למה שכתוב בתורה שבכתב. וכך, למשל, בבראשית רבה ו. 1: היכן גלגל החמה ולבנה נתונים? ברקיע השני, שנאמר „ויתן אותם אלקים ברקיע השמים“. (היה לו לומר ברקיע שמים, מהו ברקיע השמים? ברקיע שער השמים. זהו רקיע שני — רש"י). רבי פנחס בשם רבי אבהו אמר, מקרא מלא הוא, ואנשי כנסת הגדולה פירשו אותו (נחמיה ט, 1): אתה הוא ה' לבדך, אתה עשית את השמים, שמי השמים וכל צבאם וגו' היכן הוא כל צבאם נתונים? ברקיע שהוא למעלה מן השמים. ומפרש המהרז"ו: ואנשי כנסת הגדולה פירשו יותר בהדיא — השמים ושמי השמים וכל צבאם, שצבא השמים נתונים בשמי השמים. ועיין עוד בראשית רבה יא. א ובפירוש המהרז"ו שם. ועיין היטב במשך חכמה בראשית יז. ד"ה והיה תמים.

38 וכן מצינו בדברי הרמב"ן לבמדבר א. נג ד. ה. והכהנים יחנו סביב למשכן העדות ולא יהיה קצף: — אע"פ שנאמר זה במשכן בהיותו בין הדגלים במדבר, הוא מצוה לדורות גם במקדש כי מכאן תקנו המשמרות... אבל לא שמענו שצוהו הקב"ה שיעשה את בניו כ"ד משמרות, והיכן שמענו? „אלה פקודתם לעבודתם לבא לבית ה' כמשפטם ביוד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' אלקי ישראל“ (דברי הימים-א, כד, יט). עכ"ל. הרי שהמצוה בתורה היא שיעבדו במשמרות ולא יקרב איש למלאכת רעהו (רמב"ן לספר המצוות), אולם דין זה לא קבע דוקא מספר זה או אחר של משמרות. קביעה זו נעשתה בתקופה אחרת ובדרגה אחרת. לא המספר 24 הוא בעל ערך נצחי בדרגת תורה, כי אם העיקרון של חלוקת העבודה.

נביא כי האי, "וירא האלקים" שהוא כמספר והולך, דילף מיניה אגב אורחיה מילתא, לא קרינן ביה קבלה.

הרי לפנינו שתי דרגות בתוך דברי הנביאים — ושתיהן הן מחוץ לדרגת תורה³⁹. וכך מגדיר רש"י את ההבדל בין דברי תורה ובין דברי נביאים בחולין קלו. א: תורת משה קרויה, "תורה" לפי שנתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא, "קבלה" שקיבלו מרוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה⁴⁰ עכ"ל. אמנם לא נכתבו אלא אותן הנבואות אשר נאמרו לדורות, אבל לא הרי הלדורות של נבואה כהרי הנצח של תורת משה. כשם שמצינו הבדל בין סגנון הציווי וסגנון הסיפור בתורה, כן מצינו הבדל מקביל ודומה בין סגנון הציווי וסגנון הסיפור בספרי הנביאים. לא רק הרמב"ן מוכן לראות בציווי בספרי הנביאים עדות למצוה בדרג דאורייתא, אף בעל השאלות בשאלתה קסה (פרשת וזאת הברכה) מביא את הכתוב בירמיה כט, ו "קחו לכם נשים והולידו בנים" כמקור למצות פרו ורבו. אמנם יתכן שבחירת פסוקים על ידי מוני המצוות נעשתה על פי שיקולים אחרים מאשר סגנונו, "הטהור" של הפסוק (ועיין בזה בשיטת הרמב"ם במאמר א עמוד 3

39 ולא רק, "עד דאתא יחזקאל" מצינו, כי אם גם, "עד דאתא יהושע", וכך כותבים התוספות יבמות עא. ב ד. ה. לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו: ואם תאמר, אם לא ניתנה פריעה עד יהושע היכי גמרינן מיניה, הא כתיב (ויקרא כו, לד), "אלה המצוות" — שאין הנביא רשאי לחדש מעתה (שבת קד. א) ! ויש לומר דהלכה למשה מסיני הוא ויהושע אכמיה אקרא (ביהושע פרק ה).

40 וההבדל הזה בין דרגת, "תורה" ובין דרגת נבואה יכן האפשרות כי השני יפרש את הראשון בא לידי ביטוי במקרה של סתירה וקונפליקט בין שתיהן. וכך מצינו בבראשית רבה ז. ב: — יעקב איש נבוריא הורה בצור: מיתר למול בנה של נכרית בשבת. שמע ר' חגי, שלח ליה: תא לקי! אמר ליה, בר נש דאמר מילתא דאורייתא לקי! אמר ליה, ומן היא דאורייתא? אמר ליה: (במדבר א, יח): "ויתילדו על משפחותם לבית אבותם" — משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה. אמר ליה, לא הורית טב. אמר ליה, מגין את מודע לי? אמר ליה, רביע ואנא מודע לך... מן הדא, דכתיב (עזרא י. ג): "ועתה נכרת ברית לא־לקינו להוציא כל נשים והנולד מהם בעצת ה' וגו'". אמר ליה, רבי, ומן הקבלה אתה מלקני?! אמר ליה והכתיב תמן (שם), "וכתורה יעשה"! אמר ליה, מאיזו תורה? אמר ליה, מן הקרא, דאמר ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחאי (דברים ז. ג), "ולא תתחתן בס' וגו' מפני מה?", כי יסיר את בנך מאחרי — בנך הבא מישראלית קרוי, "בנך", ואין בנך הבא מן העכר"ם קרוי, "בנך", עכ"ל. כלומר, במקרה של קונפליקט בין הכתוב בתורה ("לבית אבותם") ובין דברי הכתובים, נידחים אלה האחרונים (אולי, "לפי צורך השעה והדור והמעשה") מלפני הראשונים. רק אחרי שהכתוב מציין מפורשות כי, "כתורה יעשה", או חוזרים לראות בדברי הג"ך פרשנות לדברי התורה, פרשנות המוציאה את הפסוק על "בן" מפשרו ומפרשו על "בן הבן", וכן בניגוד לפשוטו של מקרא בפסוק על "לבית אבותם"!

הערה 10), אבל אין ספק כי האבחנה בין הסגנונות השונים עמדה לנגד עיניהם ושימשה יסוד להבאת מקורות למצוות. כבר בגמרא (חגיגה ה, ב) מצינו כי חז"ל עצמם נתנו ביטוי להבדלים אלה, וכך לשונם: כי קא נחא נפשיה דרבי יהושע בן חנניא אמרו ליה רבנן, מאי תיהוי עלן מאפיקורסין (שאינם מאמינים לדברי חז"ל כגון צדוקים — רש"י) ? אמר להם (ירמיה מט, ז) : „אבדה עצה מבנים, נסרחה חכמתם” — כיון שאבדה עצה מבנים נסרחה חכמתן של אומות העולם. ואי בעית אימא מהכא (בראשית לג, יב) : „ויאמר נסעה וגלכה ואלכה לנגדך”. ותמוה הדבר, הרי מדרכם של חז"ל להביא קודם את הפסוק מהתורה ורק אח"כ אי בעית אימא מדברי קבלה! אלא נראה כי פירוש הסדר ההפוך כך הוא: היות והפסוק בבראשית אינו אלא לשון של דיבור ישיר (ועיין בזה דברינו במאמר השלישי) ואין למדים מדבור ישיר כפי שלמדים מלשון הכתוב הרגיל, בטל בזה דין קדימה ללשון התורה.

יש גם ולשון בלתי מחייבת בחומש הופך להיות ציווי מחייב בנביאים ובכתובים. כלומר, את אשר לא חייב הקב"ה בתורה בחיוב אבסולוטי בדרגת תורה שבכתב, חייב באמצעות נביאיו בדרגת דברי קבלה. כך מבאר ר' מאיר שמחה (משך חכמה שמות בא פרק יב פסוק ט) כיצד הבקשה (ולא הצווי) של התורה בקשר עם איסור רבית של גוי („אל תקח מאתו נשך ותרבית” — ויקרא כה, לו — לעומת „את כספך לא תתן לו בנשך” של היהודי) מקבל תוקף חדש בדברי תהלים טו, ה „ואת כספו לא נתן בנשך” עליו דרשו חז"ל (בבא מציעא עא. א) — אפילו רבית דנכרי.

ויש גם ודברי הנביאים או הכתובים הם הם הפירוש המבאר את הצווי שכתוב בתורה אשר אולי ללא הפירוש של הנ"ך לא היינו יודעים לפרשו אל נכון. כך, למשל, רואה ר' מאיר שמחה (בראשית יז. י) כי דברי יחזקאל (מד, ט) „כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי” הם הם ביאור הכתוב בבראשית „התהלך לפני והיה תמים” שרש"י מפרש: שכל זמן שהערלה בך אתה בעל מום לפני — והרי ידוע כי הבעל מום לא יבא אל מקדשו! אגב, פירוש זה של ר' מאיר שמחה אינו לפי שיטת הגמרא בזבחים כב, ב ש„דבר זה מתורת משה לא למדנו וכו'” והוא דוגמה נוספת ל„עד דאתא יחזקאל”.

נראה לומר כי נוכל לראות את האבחנה בין דברי התורה ובין דברי הנביאים / כתובים במחלוקת רמב"ם וראב"ד בהלכות מלכים פרק יב הלכה א. אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שום חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה (יא, ו) „וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ” — משל ויחידה. ענין הדבר: שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גויים המושלים כזאב ונמר, שנאמר (ירמיה ה. ו) „זאב ערבות ישדדם נמר שוקד על עריהם”, ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר (ישעיה יא, ז) : „ואריה כבקר יאכל תבן. וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל ומה ענין רמזו בזה, עכ"ל. ומקש הראב"ד : א"א : והלא בתורה „והשבתי חיה רעה מן הארץ” ! ותמה הרדב"ז : ואין זה השגה. כמו ששאר הכתובים משל גם זה

משל על אומה רעה כמו שדרשו על (בראשית לו. כ), "היה רעה אכלתהו", עכ"ל. אבל לא לחנם השיג הראב"ד, "והלא בתורה!" כלומר, כל הפסוקים עליהם אומר הרמב"ם כי הם משל וחידה לקוחים מן הנביאים. קושיית הראב"ד היא כי הקריטריונים לפרשנות התורה שונים מאלה של פרשנות הנביאים, ובעוד הרמב"ם משווה לכל הפסוקים בנביאים ערך דמיוני בלבד, הרי לא כך בתורה שגדרשת בשבעים פנים אשר אחד מהם הוא הפשט, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. כדי שענין מסוים ייכתב בתורה שבכתב הוא צריך להיות בעל משקל כזה שכתובתו ניתנת לדרשה בכל שבעים הפנים של לימוד תורה. אותם הענינים אשר לא עמדו בדרישות הללו ולא הצליחו ב"טסט" הזה, לא הגיעו לידי כתיבה בתורה שבכתב ונשארו במסגרת תורה שבעל פה (אפילו דאורייתא), או עמדו להלן בדרישות הכתיבה בספרי הנביאים, והגיע תורם" כאשר אתא יחזקאל (בגדי כהונה) או יהושע (ברית מילה) או ישעיהו (הלכות שבת ממצוא חפצך ודבר זיכר) וכדו'.

ושמא על ידי כך ניתן להבין את מחלוקת הרמב"ן עם הרמב"ם בענין חטא משה ואהרן במי מריבה. נגד שיטת הרמב"ם ש"משה חטא בזה שהראה לעם שהקב"ה כועס עליהם על בקיטת המים בעוד, "אנחנו לא מצאנו לשם יתעלה שכעש בדברו אליו בזה הענין", טוען הרמב"ן: והתימא על הרב, שהרי מקרא מלא הוא (תהלים קו. לב): "ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם"⁴¹! אלא שהפסוק בתהלים לא נעלם מעיני הרמב"ם, ובכל זאת לא מצאנו כעס מצד הקב"ה, באותה תורה שבכתב בה מצאנו ש"משה הראה כעס כביכול מצדו. מה שנאמר בתהלים אמנם מוכיח כי כעס היה, אבל לא הרי דרגת הכעס והכתובה במסגרת תורה מן השמיט כהרי דרגת הכעס פרי כתיבת דרגת רוח הקודש של הכתובים".

תפיסתנו ביסוד זה כי מאורע היסטורי צריך להיות בעל "עוצמה" מסוימת כדי להגיע לידי כתיבה באחת מדרגות הכתיבה בתנ"ך (תורה מן השמים" / רוח הנבואה / רוח הקודש) תתן לנו הסבר פשוט במאמר חז"ל מפורסם. רות רבה פרשה ה סעיף ו: אמר ר' יצחק בר מריון: בא הכתוב ללמדך שאם אדם עושה מצוה, יעשנו בלבב שלם, שאילו היה ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו (בראשית לו. כא), "וישמע ראובן ויצילהו מידם", בכתפו היה מוליכו אצל אביו. ואילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתוב עליו (שמות ד, יד) "הנה הוא יוצא לקראתך (וראה ושמח בלבבו)", בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו. ואילו היה יודע בועז שהקב"ה מכתוב עליו, "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותותר", עגלות מפוטמות היה מאכילה! ר' רבן ור' יהושע בסכנין בשם ר' לוי: לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביא כותבה, ועכשיו כשאדם עושה מצוה מי כותבה? אליהו כותבה ומלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהם, הדא

41 הדוחק בתשובת הריטב"א מבורר כאשר מפרש כי, "ויקציפו" מוסב על משה ולא ה', כי קשה אז להמשיך בפסוק, "וירע למשה בעבורם"!

42 והרי הרמב"ן עצמו הקדים לפרשת מי מריבה וכתב: חטא משה ואהרן אינו מתפרסם בכתוב!

היא דכתיב (מלאכי ג), „אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו (ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו“).

ההבנה „הפשוטה“ במאמר זה לכאורה גותן רושם של מבקשי פירסומת! אבל עיון קל לאור דברינו מראה את הדרך בה רצו חז"ל להוליד אותנו. ברור כי ראובן התכוון לשם מצוה שעה שתיכנן להציל את יוסף, ואין כל ספק כי אהרן ידע כי מתגבר על יצר עמוק של קנאה שעה ששמח בשמחת גדולת אחיו הצעיר, ולית מאן דפליג כי בועז ידע כי מעשה הצדקה שעושה עם רות טוב והגון הוא. אבל אף אחד מהם לא ידע כי מעשהו הפשוט הצנוע הוא בעל ערך כזה שרישומו ניכר בטקסט של התנ"ך. רישומו של מאורע היסטורי בטקסט של התנ"ך משווה לו דרגה מסוימת במסגרת הנצה, כי היסטוריה הכתובה בתנ"ך היא לא רק היסטוריה, אלא גם „תורה“⁴³. אילו ידעו ראובן אהרן ובעז כי מעשיהם „הפשוט“ נחשב בעיני הקב"ה עד כדי כך שחולל יסוד חדש בתולדות ישראל — המשתקף בכך שהוא נכתב במסגרת התנ"ך — היו מתאמצים לעשות את הפעולה בצורה משוכללת ביותר. לא כל אדם זוכה לדעת כי אמנם „כותב היסטוריה“, יש החושבים כי „בונה עולמות ומחריבם“ הם, בעוד „ה' ייחק למו“, ואילו יש החושבים כי הולכים הם לתומם, בעוד בעל ההיסטוריה רושם את מעשיהם בכפר תולדות האדם. אילו רק ידעו עד היכן מהדהדים מעשיהם, היו אזורים כוח לעשותם ביתר שאת וביתר עז.

שני אנשים עושים אותה פעולה, האחד רשום בתנ"ך והשני ידוע לנו מקבלתם הנאמנה של חז"ל — לא הרי זה כהרי זה, כי לא הרי פעולה אשר חדרה עד לעומק של רישום בתנ"ך כהרי פעולה דומה אשר עליה לא נכתב לא בתורה לא בגביאים ולא בכתובים. וכך מצינו בבראשית רבה יא. ז: ר' יוחנן בשם ר' יוסי בר חלפתא אמר: אברהם שאין כתוב בו שמירת שבת ירש את העולם במידה, שנאמר (בראשית יג, יז) „קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה“ וגו', אבל יעקב שכתוב בו שמירת שבת שנאמר (שם לג, יח) „ויחן

43 אין הכוונה לאותו אספקט ידוע של „תורה“ — כלומר שניתן ללמוד ממנה ערכים תורניים — בלבד, אלא למה שאנו קוראים הדרגה התורנית של כתיבה. דרגה זו היא דרגה של יסוד בתולדות האנושות, עליה העיר המהר"ל בפירושו לבראשית ט, כג ד. ה. וחם שבוה וכו' (בהסבר מדוע נתקלל הבן של חם — „ארור כנען“ — עבור מעשה אביו!) : דע כי יש דבר נפלא במדרש כי התולדות נמשכים אחרי היסודות כמו שהאילן ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות, ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובוזי הגוף בחלקו שהיה מבזה את אביו. לכך נמשכו אחריו תולדותיו עכ"ל. וזה הביאור הפשוט בדברי רש"י לבמדבר קרח טז. א ד. ה. בן יצחק בן קהת בן לוי שלא הזכיר „בן יעקב“ כי התפלל „בסודם וכו'" — וקשה, הרי כולנו יודעים כי לוי בן יעקב הוא, ומה הועילה תורה בהשמטתה? ! אלא בקשת תפילת יעקב היתה כי לא יימצא אצלו היסוד לאותה מחלוקת אשר פרצה בתקופת קרח ואשר הוא עמד בראשה. „בן יעקב“ פירושו שמה שמצינו אצל קרח בנוי על יסוד של יעקב, וזאת אשר ביקש יעקב להבהיר בקשר עם מחלוקת קרח. (ועיינו שם בפירוש המהר"ל).

את פני העיר" — נכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומים מבעוד יום (שבת לג, א) ירש את העולם שלא במידה, שנאמר (שם כח, יד) והיה זרעך כעפר הארץ (ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה). ומפרש המהרז"ו ד.ה. שאין כתוב בו שמירת שבת: אין הכוונה שלא שמר אברהם את השבת שהרי בהדיא לקמן פרק ס"ד סימן ד' על פסוק (שם כו, ד) „וישמור משמרותי מצוותי חוקותי ותורתי" שאברהם שמר עירובי חצירות. אבל הכוונה שאין מפורש אצלו דרך פרט על שמירת שבת, כי אם דרך כלל על כל התורה, אבל ביעקב מפורש על שבת בפרט עכ"ל. לא לחנם דייק בעל המדרש לציין כי ההבדל בין אברהם ובין יעקב ביחס לשמירת מצות שבת הוא בכך שאצל האחד בלבד כתוב ענין שמירת שבת. שניהם אמנם שמרו את השבת, אבל רק שמירתו של יעקב הגיעה לידי דרגת כתיבה בתורה.⁴⁴

תורה שבכתב ומצוות דרבנן ודיני שמים

אנו באים עתה להוביל בתיזה שלנו עוד צעד קדימה. ראינו כיצד עניני תורה שונים בדרגות שונות וזו להיכתב בחלקים מסוימים של התנ"ך — דבר לפי דרגתו. חלקים גדולים של תורה נשארו בסופו של דבר מחוץ לכל מסגרת הכתיבה של התנ"ך, הן מצוות תורה בשעל פה דאורייתא, והן, כמובן, מצוות דרבנן. והנה דוקא במצות אלו דרבנן מצינו חשיבות מברכת כסננין הכתיבה של „מצות האם" בתורה שבכתב.⁴⁵ התורה שבכתב (לפי הריטב"א)

44 קושית המהרז"ו מ„וישמר משמרותי" — שהוא מתרץ באבחנה בין כתיבה כללית ובין כתיבה ספציפית — ניתן לתרץ באופנים אחרים לגמרי, למבין בדרכי המדרש.

45 הדברים אמורים בעיקר על פי שיטת הריטב"א בראש השנה טו. א. ד. ה. תניא רבי עקיבא: והא דקאמר, אמר הקב"ה „אמרו לפני מלכויות וזכרונות ושופרות", משום דאע"ג דפסוקי מלכויות וזכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא, מכל מקום ממה שאמרה „זכרון תרועה" (ויקרא כג, כד) יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכויות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל בספרא מפסוק „והיה לכם לזכרון לפני אלקיכם, אני ה' אלקיכם" (במדבר י, 1) שאין תלמוד לומר „אני ה' א'", אלא זה בנה אב, בכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכויות (עכ"ל הספרא). ומהכא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני רבי עקיבא שאמר הקב"ה „אמרו לפני מלכויות וזכרונות וכו'", שכל מי שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים. וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתאות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכוונת התורה לכך ח"ו, שחקע הדבר ולא יאמר! כי זו דעת מיונת היא! אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו, כמו שכתוב (דברים יז, יא) „ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך". ולפיכך תמצא החכמים גותנים בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה, כלומר שאינם מתחשים דבר מלבם. וכל התורה שבעל פה רמזה בתורה שבכתב שהיא תמימה, והם ושלוש שהיא תפורה כלום.

היא אשר העירה לחכמים לעשות תקנות וגזירות, ולפי סגנון הכתיבה בתורה שבכתב ידעו חז"ל עד כמה להפליג בגזירותיהם הבאות לעשות משמרת למשמרת התורה. וכך לשון התוספות ביומא מד. א ד.ה. מאי לאו בשעת הקטרה דלפני ולפנים: תימא לי, מאי שנא דגזרו לפרוש מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה בלפני ולפנים, ולא בשעת הזאה, והא בין הקטרה בין הזאה מחד קרא נפקא?! ויש לומר דהקטרה דכתב בקרא בהדיא מצי גזרו בה רבנן, ולא בהזאה דמיתורא ד"לכפר" נפקא. עכ"ל.

כתיבת דין בצורה מפורשת בתורה שבכתב משקפת עוצמה מסוימת לאותו דין לעומת דין אחר הנלמד אמנם מתוך תורה שבכתב אלא בצורה "עקיפה" של מדרש, בניגוד לכתיבה המפורשת. דרגה זו של כתיבה מפורשת היא המתווה את הדרך לחז"ל לחזק עוד יותר את הכתוב בצורה מחזקת⁴⁶.

ולא זו בלבד שכתבה מפורשת בתורה ציינה את הדרך לפעולת חז"ל עלי אדמות, היא אף מציינת את חומר העבירה בדיני שמים, כי ההדגשה בתורה שבכתב משקפת את זימרת הענין, אותה חומרה אשר עתים מעוררת את חז"ל לפעולה נוספת, ועתים מזהירה את האדם כי החשבון בדיני שמים גדול ביותר. וכך מפרש הנצי"ב את הכתוב בויקרא קדושים יט, כז ד.ה. לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך... והיה במשמע מלשון אזהרה בזה המקרא שאינו אסור אלא הקפה לגמרי, וכן בזקן השחתה לגמרי, כה שאין כן בכהונה כתיב (ויקרא כא, ה) ופאת זקנם לא יגלחי, משמעו דאסור בגילוח כלשהו במקום הזקן, והיינו אפילו גילוח שתי שערות, והוא משום שמירת מעלתו. אבל כל זה אינו אלא פשט המקרא במפורש, מכל מקום למעשה תלוי בקבלה שלומדים בגזירה שוה דגם ישראל אסור בגילוח שתי שערות, ועל זה סיים המקרא בסוף הפרשה (פסוק לו), "ושמרתם את כל חוקותי וגו' כאשר יבואר"⁴⁷. מיהו⁴⁸ כבר ביארנו דכמקום המפורש בתורה, העונש בידי שמים חמור ממה שנלמד בקבלה בגזירה שוה וכדומה⁴⁹.

ובזה הגענו לנקודה אחרונה בחלק זה של מאמרנו, והוא כי לא זו בלבד שיש להבחין בין הסגנון אשר לפיו כתוב ענין מסוים בתורה, ולא זו בלבד שיש להבחין בין מה שכתוב בתורה ובין מה שכתוב בנ"ך ובין מה שאינו

46 ועיין עוד בתוספות קידושין כד. ב ד. ה. הואיל ומדרש חכמים הוא.

47 נצי"ב שם: ...חזר המקרא להזהיר שלא נימא דבשעה שבטל הטעם בטל הדין חס וחלילה.

48 כלומר, הטעם מדוע בכל זאת כתבה התורה את הדין אצל כהן בצורה אחרת מאשר אצל ישראל, אם בסופו של דבר לומדים אחד מן השני בגזירה שוה, והדין בהם שוה.

49 ועיין עוד בנצי"ב לויקרא יג, מה ד. ה. והמצורע אשר בו הגע, ועוד, ומשך חכמה לשמות לו. ו עוד. ועיין עוד משך חכמה וירא ד. ה. ואשר דבר לי שמקרא קצר משקף מציאות חסרה, וכן חיי שרה ד. ה. כי ירא לאמור אשתי פן יהרגוני, ולעומתו עיין רד"ק יהושע ו. יז ד. ה. כי החבאתה. שכתבה מלאה משקפת פעולה מקיפה ורחבה (והכפל הנה מפני שהחביאה אותה יפה").

כתוב כלל וכלל, אלא יש גם להבחין בין מה שכתוב בחלק מסוים של החומ"ש ובין מה שכתוב בחלק אחר של אותו חומ"ש. לא רק הסגנון קובע אלא אף המקום קובע! כי כך משתמע אחרי העיון מתוך פירושו של המהר"ל לפרש"י על התורה, דברים א. א רש"י ד.ה. אלה הדברים: לפי שהן דברי תוכחות ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודם של ישראל, עכ"ל. וכך מקשה ומתרץ המהר"ל בגור אריה ד.ה. ומנה כאן וכו'. אף על גב דמעשה עגל ומעשה מרגלים כתוב לקמן באורך בפירוש ולא הזכיר אותם ברמז משום כבודם של ישראל, התם שאני שאינו מזכיר אלא אחד אחד, ולא מזכיר כל החטאים יחד, דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, אבל כאן שהזכיר כל החטאים שחטאו ושהכעיסו לפני המקום, והם היו הרבה חטאים, משום כבודם של ישראל מזכיר אותם ברמז. אי נמי, דכאן לפי שהוא ראש הספר ואין להתחיל בחטא ישראל שהוא גנותם, ולפיכך סתם הכתוב וכתבם ברמז משום כבודם של ישראל. וכהאי גוונא כתב רש"י למעלה אצל, ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" בפרשת בהעלותך (ט. א) שאין הכתוב מתחיל בגנותם של ישראל בראש הספר י.

ונראה כי ביאור הדברים כך הוא: — כבודם של ישראל דורש כי חטאים יירשם בהיסטוריה התורנית בדיוק כפי שהיה. כבר ביארנו לעיל כי לא כל היסטוריה מגיעה לידי כתיבה בתורה שבכתב, ואם וכאשר היא מגיעה לאותה דרגה, נרשמים הדברים בטקסט של התורה על פי הקריטריון של כתיבה בתורה, במקרה דגן הרושם הנשאר לנצח מאותה פעולה. צורת הכתיבה בתורה שבכתב משקפת נאמנה את עוצמת אותו הרושם לפי הברומטר או הסמוגרף של הרושם לנצח. דברים הנרשמים בתחילת ספר מסוים — באשר זהו תחילתו של הספר — עושים רושם חזק יותר — כשם שכל התחלה עושה רושם חזק יותר — מאשר הכא באמצע הסיפור והענין. לכן אילו בא סיפור חטאים של בני ישראל במפורש ובראש הספר היה זה קובע בצורה לא מדויקת ובעוצמה חזקה מדי את הרושם של החטא עליו מדובר. לכן בא הסיפור או באמצע הספר בצורה מפורשת או בתחילת הספר בדרך של רמז, כי הרמז בתחילת הספר = המפורש באמצע הספר.

50 כך, למעשה, פירש גם הרא"ם לפני המהר"ל.

51 רש"י במדבר בהעלותך ט. א ד. ה. בחודש הראשון: פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר, למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה. ולמה לא פתח בזו? מפני שהיא גנותם של ישראל שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד.

52 עיין בדברי המהר"ל אור החיים ואחרים שהובאו בחלק ראשון עמודים 13, 14. 53 ובדרך זו יש לפרש את דברי חז"ל התמוהים (הובאו ברש"י לבמדבר בהעלותך י. לה ד. ה. ויהי בנסוע הארון): עשה לו סימניות מלפניו ומלאחריו לומר שאין זה מקומו, ולמה נכתב כאן? כדי להפסיק בין פורענות לפורענות, עכ"ל. ותמוה הדבר, מה מועילה הכנסת פרשה שלא במקומה לעשות הפרדה טכנולוגית בין שתי פרשיות? אלא הם

על ארבעה סוגי עונש כרת

נוכל לסכם ולהדגים את ההיארכיה הזאת על ידי המעקב אחרי הדרגות השונות של עונש כרת בתנ"ך, כפי שמשקפות בצורות הכתיבה (או אי הכתיבה) השונות בספרי הקודש. בפירוש עמק הנצי"ב לספרי לפרשת בהעלותך ד.ה. ("והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מישראל") ונכרתה — אין ונכרתה אלא הפסקה, מבאר הנצי"ב כי דרגות שונות של כרת יש, וכך לשונו: — הפירוש השני (במושג כרת) שנפשו נכרת ונפסק משרשו העליון, וינתק החבל שהיה קשור ומדובק בו יתברך כדכתיב "יעקב חבל נחלתו". וזהו אבדן הנפש "נופלת ונטבעת בעמקי הקליפות והטומאות רחמנא ליצלו. ומדתניא בתורת כהנים אמור פרשה יג הלכה ד: "והאבדתי" — מה תלמוד לומר? לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מה הוא, כשהוא אומר, "והאבדתי" — למד על כרת שאינו אלא אבדן. והפירוש כמו שכתב הרמב"ן בנימוקיו שם שהיא נכרתת מחיי עולם הנשמות... ולכאורה קשה, דהא בשבועות דף יג משמע דהפסקה זו אינו אלא בפורק עול ומגלה פנים ומיפר ברית בשר, דכתיב בזה "הכרת הכרת", הא כל חייב כריתות, מיתה עצמה מכפרת, והנה הוא קשור ומדובק בו יתברך שמו... בודאי כל חייבי כריתות יש להם אבדן נפש אלא שהם כאבידה המתבקשת לאחר יסוריו, מה שאין כן הגי תלמא נכרתין לעולם הבא כמו בעולם הזה שהיא לאין תוחלת אלא גידוין לדורי דורות... וצריך לומר דודאי יש חילוק בין "כרת" סתם להני דכתיב בהו "הכרת תכרת" ומה שכתבתי דאלו גידוין באבידות הנפש ומתבקשים וחוזרים, ואלו גידוין לעולם... עכ"ל הנצי"ב.

ישנו עונש כרת שהוא מוחלט, והוא מצוין על ידי כתיבה כפולה, וזאת לעומת עונש כרת שאינו מוחלט והוא המצויין על ידי כתיבה רגילה. אבל ישנו גם עונש כרת "נמוך" מזה, אשר לכלל כתיבה בתורה שבכתב לא הגיע, ולא זכה בכלל להיכתב בכל צורה שהיא עד דאתא מלאכי ואסמכיה אקרא. דין בועל ארמית אשר רק קנאים פוגעים בו אבל אין בית דין ממיתים אותו נלמד בהלכה למשה מסיני ("לא כך לימדתי ברדתך מהר סיני"). אבל בעוד בענין הרודף וכדו' הרשות ניתנה לכל אחד להתערב רק קודם שנעשתה העבירה, אבל אחר שנעשתה כבר העבירה רק בית הדין יכולים לפעול, בבוועל ארמית גם לאחר שנעשתה העבירה אין יכולים לפעול בבית דין של מטה, לא הקנאי ולא בית הדין. על זה שואלים חז"ל (סנהדרין פב. א): בעא מיניה רב כהנא

הם הדברים: — כתיבת שתי פורעניות (= חטאים) זו ליד זו ללא הפרדה טכסטואלית ביניהן היתה קובעת לנו את עוצמת החטאים בצורה קשה וכבדה מדי. כדי להבטיח כי הכתיבה בתורה תשקף נאמנה את העוצמה המדויקת של חטאי בני ישראל, חטאים הקובעים לדורי דורות ("ויברך העם כלילה ההוא"), היה צורך להפריד ביניהם דוקא הפרדה טכסטואלית (כי מבחינה היסטורית החטאים היו באמת סמוכים זה לזה). הכתיבה בטכסט היא המשקפת את המציאות בקנה המידה התורני, ולכן ההפרדה ה"טכנית" אינה אלא בבואה של המציאות כראייה התורנית.

לרבי. לא פגעו בו קנאין מהו (מה עונש בדבר — רש"י). אינשייה רב לגמריה (שכח מה שגמר מרבו בדבר זה — רש"י). אקריוהו לרב בחלמיה: בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים, כי חילל יהודה קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר, יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה (מלאכי ב יא—ב). אתא (רב כהנא) אמר ליה (לרב), „הכי אקריון“, אזכריה רב לגמריה: בגדה יהודה — זו עבודת כוכבים וכן הוא אומר (ירמיה ג, כ): „כן בגדה בי בית ישראל נאום ה'. ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים — זה משכב זכור, וכן הוא אומר (ויקרא יח, כב): „ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא“. „כי חילל יהודה קודש ה' — זו זונה, וכן הוא אומר (דברים כג, יח): „לא תהיה קדשה מבנות ישראל“. „ובעל בת אל נכר“ — זה הבא על הכותית, וכתוב בתריה: „יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאחלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות“ — אם תלמיד חכם הוא לא יהיה לו ער בחכמים וענה בתלמידים, אם כהן הוא לא יהיה לו בן מגיש מנחה לה' צבאות, עכ"ל. היות ואין עונשים על הלכה למשה מסיני דלא רמיזא בקרא, והפסוק בנביא אין בו כדי לתת לבית דין להעניש, לכן רק הקנאי פוגע בו — בשעת מעשה.

כבוד עמרם וכבוד יעקב

ויש קטיגוריה רביעית של כרת, אשר לא זו בלבד שלא נכתבה בכל צורה שהיא בתורה שבכתב, אלא אף לא מצאה לה נביא אשר יסמכה אקרא כלשהו. בפרשת העריות בויקרא (קדושים פרק כ) כותבת התורה את העונש כרת אצל אותן העבירות החמורות אשר עונשן כה חמור. והנה באיסור אחות אב („ערות אחות אביך לא תגלה שאר אביך היא — ויקרא אחרי יח, יב) כותבת התורה (פסוק יט): „וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה כי את שאר הערה, עונם ישאו“. אף על פי שדינו בכרת, זאת אנו לומדים בתורה שבעל פה, אבל בתורה שבכתב מאן דכר שמה? ! על זה מעיר ראב"ע: לא הזכיר עונש אחות האב, גם לא הזכיר כלל עונש שתי אחיות, והמשכיל יבין, גם דברי הקבלה אמת.

מפי דברי ר' יצחק אברבנאל אנו למדים כי ב„המשכיל יבין“ התכוון אבן עזרא לכך שלא כתבה תורה את העונש הזה בקשר עם שתי עבירות אלו „מפני כבוד עמרם (ויקרא עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה“ — שמות וארא ו, כ) ויעקב אבינו, שנשא עמרם את דודתו ויעקב שתי אחיות, לא נזכרו בתורה ענשיהם (על שתי עבירות אלו)“⁵⁴... אחרי שראב"ע ביאר מדוע לא

54 וכן אצל רבינו בחיי לויקרא כ, כא ד. ה. ואיש אשר יקח את אשת אחיו נדה היא: ... והנה כל העריות שהוזכרו בפרשה זו כבר הזכירם למעלה בסדר אחרי מות, אבל שם הזכירם בלאו ולא הזכיר העונש כלל, וכאן חזר ושנה בהן כדי להזכיר העונש. והזכיר את כולן חוץ משתי אחיות ליעקב. נגד שיטה זו טוען הרד"א: ואין טעם בזה, כי קודם נתינת התורה היה בלתי אסור מה שנאסר אחר כך. אבל לא נזכרו כאן ענשיהם לפי שהם בכלל כל העריות שהם בכרת, עכ"ל. (הרד"א אינו מסביר מדוע

כתוב העונש בתורה, מוסיף לבאר לנו כי „הקבלה אמת“, כלומר, חז"ל למדו על ידי י"ג המידות שגם בעבירות אלו יש חיוב כרת. מלים אחרות: יש טעם להשמט כתיבת הדין בתורה שבכתב, ואין להסיק מכאן כי הדין אינו נותג⁵⁵. אבל עלינו לעיין עיון של ממש בטעם ראב"ע ורב"ח בענין כבודם של עניים ושל יעקב. בעצם מה הועילה התורה בהשמטתה לגבי כבודם של שני גדולים אלה, הרי האיסור מפורש בתורה (ויקרא פרשת אחרי), וממילא עלינו להיעזר בשיטת אברבנאל כי קודם מתן תורה שאני ואז היה „בלתי אסור מה שנאסר אח"כ"! ועוד, היות „ואין עונשים אלא אם כן מזהירים“, וכן ברור כי אם מזהירים בודאי עונשים, כל לומד תורה בהכרח ישאל מה בעצם עונשים של אלה העוברים עבירות אלה. ויעקב ועמרם ביניהם, רשום מה הואיל התורה לכבודם שלהם?! ונראה כי ברור הענין כך הוא: — כדי להקים את בית ישראל בצורה ובאופן הדרושים התיר הקב"ה לאבות האומה דברים מסוימים אשר נאסרו אח"כ בזמן מתן תורה, ואשר אף לפני מתן תורה היו האבות נוהגים בהם איסור⁵⁶. איסור זה יהיו נוהגים בהם האבות („ותר"ג מצוות

דוקא האבים אלו באים ללא הזכרת עונשים במפורש, והרי בזה הדרה קושיא לדוכתה! וצ"ע לפי שיטתו הוא).

55 חוסר הקורילציה בין מה שלא כתוב בתורה ובין מה שמחייב בהלכה, אינו אלא הצד השני של המטבע של חוסר הקורילציה בין מה שכן כתוב בתורה ובין מה שאינו מחייב על פי ההלכה! הוא אשר נתבנו פעמים רבות, כי אין זה מתפקידו של פשוט דוקא ללמד הלכה. שבעים פנים הם לתורה — אין היאלה מהו הפשט אלא מהי הפונקציה של הפשט. דבר זה היה פשיטא לכל גדולי הראשונים (גם רש"י — „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא“ — פירש שלא אליבא בהלכתא), ואצל גדולי האחרונים כמו הגר"א ובית מדרשו. המאה התשע עשרה למינס היא אשר הביאה את האסכולה האפילוגטית אשר מרוב חסידותם ללחום את מלחמת ה' נגד הריפורמה וההשכלה שמו למטרה „הוכיח“ כי מדרשי חז"ל הם פשוטו של מקרא. בזה ירשנו את המשואה המפורסמת בלימוד תורה: מדרש חז"ל = פשוטו של מקרא, ובזה נסתתמו מעינות לימוד התורה שניתן ללמוד כתוך פשוטו של מקרא בשעה שאין הוא זהה עם המדרש הנלמד אמנם ממנו. ברור כי המדרש אותו למדו ודרשו חז"ל מהכתוב בנוי על הכתוב, אבל מ„בנוי על הכתוב“ ועד ל„פשוטו של מקרא“ לפעמים רב המרחק. למותר לציין כי אין בכוונתנו לשלול את האפשרות (כי די שכיחה היא) כי אמנם המדרש הוא לימוד הכתוב על פי קריטריון רגיל של „פשט“, ובודאי שאין אנו רוצים להיות כפויי טובה על כל החידושים הנפלאים אשר באו אלינו מבית מדרשם של הכתב והקבלה המלבי"ם ועוד. ברצוננו רק להדגיש השכם והערב כי „נכוונתם“ של (והמחייב בדבריו) חז"ל אינה תוצאה מהתאמת פירושם לפשוטו של מקרא, אלא מזה שהם הם אשר אמרו את אשר אמרו כשדעתם רחבם מדעתנו.

56 וזה לשון המהר"ל בפירושו גור אריה לבראשית ויגש מו, י ד. ה. בן הכנענית — זו דינה שנבעלה לכנעני... ואפשר לתרץ עוד כי תולדות יעקב שהותר להם לישא אחותם (שמעון ודינה) הכל היה ברוח הקודש שמותר להם, מפני כי בני יעקב היו עם אחד בפני עצמם, והותר להם ליישא ביהר כדי שלא יהיו צריכים להיות מתחברים לעם אחר,

שמרתי") היה אולי בבחינת „אינו מצווה ועושה“, ולכן קל היה הביטול למטרה נשגבה מסוימת⁵⁷. ניתן אף לומר שהיו כעין מצווים ועושים (כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו), ואז קיבלו היתר מיוחד מאת הקב"ה המצווה (וישמור משמרתי מצוותי חוקותי ותורותיו) בבחינת הפה שאסר הוא הפה שהיתיר⁵⁸. ברור כי עדיף לאדם הזקוק ל„היתר“ לא להזדקק להיתר בדבר חמור, ורצוי ונוח לו להשיג את המטרה המבוקשת באמצעות החוק ובתוך מסגרת המותר, ללא שיוזקק לפרוץ גדר בענינים חמורים. עצם ההזדקקות לעבור (אמנם בהיתר מלמעלה) עבירות חמורות מעיד בהכרח על פגם רוחני באדם אשר קיבל את ההיתר. כי אילו עמד ברמה הרוחנית הגבוהה יותר לא היתה ההשגחה העליונה מטילה עליו לעבור עבירות (אמנם „בהיתר“) אשר התורה מעידה על חומרתם⁵⁹. והוא אשר גילו לנו רבינו בחיי ורבינו אברהם אבן עזרא: — אמנם הותר בדיעבד ליעקב אבינו לשאת שתי אחיות

והרי תמצא גבי אדם הראשון שהותר לו לישא את אחותו כדכתיב (תהלים פט, ג) „אמרתי עולם חסד יבנה“ ואמרינן (סנהדרין נח. ב) חסד עשה הקב"ה עם קין שהתיר לו אחותו, הכי נמי חסד עשה הקב"ה עם בני יעקב שהתיר להם. כי יעקב עם תולדותיו שוה לאדם ותולדותיו. וכל ישראל נקראים בני ישראל, לכן היה מותר לשמעון לישא אחותו לבדו. כמו שנולדו עם בני אדם כל אחד תאומה כך היו עם בני יעקב נולדים תאומות, והכל היה ברוח הקודש, כי יעקב שהיה יודע ברוח הקודש ידע שמותר לשבטים אחותם. כמו שהיו יודעים לקיים התורה ברוח הקודש היו יודעים גם כן להתיר ברוח הקודש. ואין זה סותר התורה כי נותן התורה אוסר ונותן התורה מתיר כמו שביארנו. וכן הטעם מה שנשא יעקב שתי אחיות, אע"ג שהאבות היו מקיימים את התורה, כי כמו שידע יעקב התורה ברוח הקודש כך היה יודע שיש לו לישא שתי אחיות והן הגונון לו להעמיד י"ב שבטים עמודי עולם משתי אחיות...
57 רמב"ן לבראשית תולדות כו. ד. ד. ה. וישמור משמרתי — והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקודש, ועסק בה ובטעמי מצוותיה וסודותיה, ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה...

58 כשיטת המהר"ל בהערה 56.

59 מהר"ל (גור אריה) שם: ...ואל יקשה לך למה נחשב ליעקב לגנאי מה שנשא שתי אחיות כדאיתא בפרק ערבי פסחים שלא ירצה לברך לעתיד מפני שנשא שתי אחיות, אין בזה קשיא, כי זה הוא הגנאי כי לא הותר ליעקב שתי אחיות רק בשביל שלא ניתנה התורה לו, וזה ידע יעקב, ומפני שהותר לו דבר כזה בשביל שלא נצטווה, אע"ג שעל ידי רוח הקודש עשה, גנאי הוא, דסוף סוף דבר זה יהיה נאסר כשתינתן התורה, ואם ניתנה התורה לא הותר דבר זה ליעקב שלא מצאנו שיהיה איסור ערוה נדחה. אמנם אני מפרש באותו מדרש שלבך לא רצה יעקב לברך מפני שיהיה יעקב מוכן לדבר שיהיה נאסר בכוף, שידע יעקב כי ראוי לו שתי אחיות על פי רוח הקודש, וזה קצת גנאי שיהיה מוכן לדבר שיהיה נאסר. ולא כן יצחק, אע"ג שהיה מותר לו גם כן שתי אחיות, לא היה מוכן לדבר שיהיה נאסר, וזה הדבר שגרם שלא רצה (יעקב) לברך, ודבר גדול הוא זה, וזה נראה ברור מאוד, וזה עיקר פירוש הדבר כאשר העמיק בו.

בהייהו — דבר אשר יאסר בזמן מתן תורה לבני ישראל, ואשר במילא היה הוא, ישראל עצמו, חייב להימנע ממנו בזמן „שתרי”ג מצוות “שמרתי” — אבל רוצה התורה שגדע את הומרת העבירה אותה אמנם התיר הקב”ה, למען לבנות את בית ישראל על אותם היסודות האיתנים שיודע העתידות יודע ומעיד עליהם כי נחוצים הם לאומה זו בעלת ההיסטוריה המיוחדת שלה. לכן הקפידה התורה לא לכתוב את דין כרת בתורה שבכתב, „משום כבודו של יעקב”. ירצה יהודי לדעת מה עונשו של העובר עבירה זו — ילמד זאת מתוך תורה שבעל פה. אבל פשוטו של מקרא במקרה דנן לא בהלכה עוסק, כי אם בקביעה מדויקת של חומרת הכרת ודרגתה (כי דרגות שונות יש בכרת כפי שביארנו) שחייב האדם העובר עבירה זו. קביעה זו אומרת כי הכרת בעבירה זו אינה ניתנת לכתיבה בתורה שבכתב ורק בתורה שבעל פה ניתן למצאה, ומכאן ה„המתקה” לביקורת על יעקב ועמרם בזה שהעבירה אשר הותרה להם נופלת בחומרתה ממה שהיינו חושבים אילו היה כתוב בה „הכרת תכרת” או „ונכרתה”. זהו כבודם של יעקב ועמרם!

אחרית דבר

תם ולא נשלם: בארבעת המאמרים אשר התפרסמו מעל גליונות „המעין” אודות סגנון הכתוב ניסינו לתת גישה לחלוקה פנימית בתוך תורה שבכתב על פי קריטריונים ברורים של סגנון. הדגשנו כי חלוקה זו היא פנימית, כלומר מכוונת מאת נותן התורה עצמו כחלק מאותה מטרה אשר עבודה הוא נתן את תורתו בכלל ובכתב בפרט. לא באנו כאן לחדש חידושים, אם כי אין אנו נרתעים מחידושים באשר הם. מאידך ברור כי אין בית מדרש בלי חידוש — ואולי חלק מהחידושים בסידרת המאמרים הוא דוקא בסגנון של כתב שורות אלה! על כל פנים הבאנו את המקורות של חז”ל ראשונים ואחרונים כלשונם הן בגוף המאמרים והן בהערות המלאות. תודתנו אמורה מראש לכל אלה אשר יעמידו אותנו על טעויות מסוימות בהבנתנו את המקורות עליהם ביססנו את התיזה אודות הקורילציה בין הסגנון ובין דרגת החיוב. תקותנו היא כי מאמרים אלה יסייעו לעורר למחשבה בכל הקשור עם לימוד תורה, כי חוששים אנו כי גם בשטח זה „נכנסו לתלם” ואין דברי תורה מתחדשים ולא מתרעננים אצלנו כאילו היום ניתנו. ושמא ניתן לקוות כי פירסום מאמרים אלה יעורר אחרים להעלות על הכתב חידושים מתוך בית מדרשם הם. שמא דור זה יוכה לראות את חידושי לימוד תורה שבכתב במסגרת עולם הישיבות ואצל בני תורה! דוקא אלה המאמינים באמונה שלמה בתורה מן השמים, אלה אשר שבילי המדרש של פומפדיתא ונהרדעא נהירים להם, הם מסוגלים לחדש חידושי תורה בפשיטתו של מקרא על פי „הפשטות המתחדשים בכל יום”.

60 בדרך דומה, ובעקבות תפיסת המהר”ל את סיבת אי רצונו של יעקב אבינו לברך את ברכת המזון בסעודת הליתן עקב הגנאי שנשא שתי אחיות, ניתן לפרש את סיבת בכיו של יעקב אבינו („הלך ילך ובכה”) בלכתו לקבל את הברכות במרמה. אמנם הברכה הגיעה לו, אבל בכה יעקב על זה שנאלץ היה לקבל את אשר מגיע לו בדרך של מרמה ולא באופן ישר! עיין בהעמק דבר בתולדות כו. א בהרחב דבר, יעויין שם!

מות מוחי

א

מדע הרפואה מתקדם בצעדי ענק. בעשור האחרון נתברכנו באמצאות בדרכי השתלת איברים מאדם להבירו ובשכלולן. בעיקר מישתמשים באיברי גופות מתים לשם הצלת נפשות שחייהם בסכנה. השתלת איברים טריים היא בעלת הסיכויים הגדולים ביותר להצלחת הניתוח. לכן אנו מבינים שהשתל דרוש לכירורגים זמן קצר אחרי מיתת ה„תורס“. ברם, אם הרופאים טועים, ומקדימים לקבוע את המות אפילו כמלוא הנימה לפני המיתה האמיתית, הם עוברים כבר את גבול האיסור החמור „לא תרצח“. הדברים הגיעו במשך השנים לידי כך, שהכירורגים רוצים להקדים את הוצאת האבר מהחולה מעבר לגבול אשר גבלו ראשונים, ואשר נקבע ע"י האתיקה הרפואית והאיסורים הדתיים.

הרחבתי כבר את הדיבור ב„המעין“¹ בדברי ביקורת — על פי יסודות רפואיים — בנוגע להגדרה ההדושה של המות שבדו רופאים מלבם, אותו קנה רצון אשר עליו הם נשענים, כדי להשתמש באיברי חולה שלבו פועם עדיין בכוחו הוא: „המות המוחי“. הרופאים עוד הגדילו לעשות בתביעתם לאיברי חולה שעדיין לא מת לגמרי, אלא שהוא קרוב למות, שהוא במצב של חוסר הכרה עמיק, ואשר מראה סימני המות המתקרב. לפי הערכת הרופאים אין חולה כזה יכול לחזור לאיתנו, זהו מצב של תרדמה בלתי הפיכה.²

במאמרי ניסיתי להביא הוכחות מדעיות נגד תפיסה זו, ויכולתי להצביע על כך שגם בחוגי מדע הרפואה קיימת התנגדות להגדרות החדשות אשר מקרוב באו. חוגים רחבים של רופאים ממשיכים עדיין להחזיק בקריטריוני המות המקוריים: הפסקת פעולות המוח, הלב והנשימה.³

ובכן, מדוע עלי לשוב ולהזכיר לאותו ענין אשר בו נראה קרע בלתי מתאחה בין האתיקה המוטלת בספק של כת רופאים ובין האתיקה והחוקים של תורתנו? בהתפשטות השיטה החדשה בין הרופאים — שיטה הנראית נוחה ויעילה — היא התדפקה גם בדלתה של עולם התורה. היא מתאמצת לקנות לה שביתה בספרות ההלכתית, ומצאה פתח פתוח בקובץ התורני החשוב „הדרום“⁴. שם המחברים משתדלים להציג את השיטה החדשה כ„השיטה“ —

1 המעין, תשרי תשל"ל, ע' 3.

2 Coma irreversible.

3 לפי תשובת ה„חתם סופר“, יו"ד של"ה: כל המוטל כאבן דומם, ואין בו שום דפיקה, ואם אחר כך בטלה הנשימה אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה שהוא מת עכ"ד.

ז. א. כאבן דומם — מות המוח, אין דפיקה — מות הלב, נשימתו בטלה — כמשמעו.

4 הדרום, חוב' לב, תשרי תשל"א, ע' 59: „נ"א רבינובין וד"ר מרדכי קניגסברג, „קביעת

בה"א הידיעה — של הרופאים באוונזי הרבנים. הם אינם מזכירים כלל שיש עוד מדענים האוחזים בשיטה המקובלת — הישנה ואינה נושנה — של הרופאים, והמתאימה לפסק ההלכה מאז ומקדם. מאמר כזה עלול להיות מכשול לרופאים ולרבנים. אם כן, עת לעשות למען בירור נוסף, שיראה שבינתיים רבו גם המתנגדים לשיטה המהפכנית, והוכחתם אתם.

שיטת ה"מות המוחי" מבוססת על הטענה שאדם מת כאשר מוחו מת, מבלי להתחשב באיברים חיוניים אחרים. חנאי מוקדם להגדרה זו הוא שיש הוכחה למות המוח, שהמח מת בהחלט, ושהנזק שבמח הוא בלתי חליף. בכנס מומחים על ה"מות המוחי"⁵ היו חילוקי דעות יסודיים על ערך הקריטריונים שעליהם להוכיח ששיתוק תאי המוח הנוכחי הוא החלטתי, בלתי חליף. במוקד הוכחות היה ערכו של האנצפלוגרם (א.א.ג.). חלק מהמומחים אימתו את דעתנו שהבענו במאמר הנ"ל, שערך הא.א.ג. מוגבל, ואפילו בצירוף סימנים אחרים למות המוח, אין אנו בטוחים שהיי התאים לא יחזרו. והנה כמה קטעים מדברי המומחים:

פרופ' ריטמייר (עמוד 63) אמר: מבין 40 חולים — אעפ"י שפסק אצלם מחזור הדם זמן מה, ונוסף על כך היה הא.א.ג. שלהם שלילי, וכן לא היו סימנים כלשהם על איזו שהיא פעולה של המוח, מבין 40 חולים אלה הבריאו 7 לחלוטין, ו-27 מהם חזרו לתחיה למשך זמן מה.

לפי דעת הפרופ' קוגלר (עמוד 66) יכול להיות שקט אלקטרי אם תאי המוח מסתפקים במועט בחילוף החומרים. אחרי שעות, או אפילו ימים, חזר הא.א.ג. להיות חיובי.

פרופ' מילר (ע' 98) אמר: היו מקרים שהא.א.ג. היה איזו-אלקטרי (שלילי), ואף על פי כן באו אחר כך החוזרים (רפלקסים). וכך ניתן לקבוע שהמושג "מות מוחי" עדיין בעייתי ביותר.

פרופ' קורץ (ע' 106) מדווח על התאוששות לחיים במקרה זה: א.א.ג. איזו-אלקטרי (שלילי) במשך 8 שעות רצופות, ונוסף על זה הסימנים האחרים של מות המוח. עם כל זה חזר החולה לחיים. אמנם נשאר בו נזק מה מות, אבל האדם היה חי.

הפרופ' בלר ושליו, חוקרי "מירושלים" (ע' 56), מדגישים שהקריטריונים אינם אובייקטיביים. חוקרים שונים יכולים לפרש אותם בדרכים שונות. במיוחד אפשר לפרש את תרשים הא.א.ג. באופנים שונים לגמרי, הכל לפי ראות עיני החוקר. ומפני זה הציעו המרצים דרך אחרת לקביעת המות של תאי המוח — בדיקה ביאוכימית של הדם הזורם אל המוח והיוצא ממנו.

מגרעות אלה שבבדיקות א.א.ג. כל כך בולטות לעין, עד שמצדדי המות המוחי נאלצו להתנות תנאים חמורים לבדיקות אלה, כדי למנוע — או לפחות למעט — את התנגדותם של המערערים. הבדיקות צריכות להימשך שעות רבות

המות וכו'". עיין גם הויכוח ב"אסיא", חוב' ג', תשל"א, בהוצאת ביה"ח, "שערי צדק" — ירושלים.

5 "Hirntod", הוצאת Georg Thieme, עיר Stuttgart, שנת 1969.

רצופות, ובשימוש בזרם השמלי שונה מהרגיל, ועוד". אחרי שהמומחים לא באו לעמק השה, הוחלט שיש עוד צורך בבירור סטטיסטי יותר רחב, על מנת לקבוע את הקריטריונים שעל פיהם אנו יכולים להיות בטוחים ששיתוק תאי המוח הוא החלטי, והחיים לא יחזרו עוד.

ב

אנו רואים, איפוא, כיצד דנו המומחים ברצינות ובכובד ראש על ענין זה, כאילו דנו דיני נפשות. לעומת זאת, איזה מחזה אנו רואים לפנינו כאשר אנו מסתכלים על דברי המחברים ב„הדרום“ בענין זה. בקלות דוחים הם את התנאים של חבריהם המצדדים ב„מות מוחי“. בטלה ומבוטלת בעיניהם היא הבדיקה הממושכת, ונימוקם — שימו לב — ההלכה! וכך הם כותבים (ע' 74): „אולם מה שנוהגים הרופאים להמתין כמעט-לעת או יותר אחר שהופיעו סימני המות“, יש לפקפק בנוהגם זה מבחינה הלכתית: שהרי אחר שהות זמן קצרה אחרי הופעת סימני המות, אין לנו שום סיבה לחשוש שמא יחזור המוח לפעולתו. והרי כבר נתבאר לעיל בישם המהרש"ם ז"ל דלא חששו חז"ל למיעוטא דמיעוטא דאחד מני אלף שיקום לתחיה אחרי הראות בו סימני המות". ואם כן, כל הזמן שלא מצינו מיעוטא דשכיח של הקמים אחרי היראות במ סימני המות למשך זמן אין לנו לחוש מזה. ובכל זאת מוכרחים אנו להבחין בין מצב מיתה למצב הרדמה וכו'".

יכולים אנו להעריך אויץ לבם של רופאים אחרים המעיוזים לעמוד נגד דעה מסויימת הנפוצה בקהל הרופאים, וזאת משום „עת לעשות“ לחזק את ההלכה. אבל בענין שלפנינו, אחרי שקראנו שבחקירה אחת הבריאו לגמרי 7 מבין 40 חולים, וגם קראנו על חקירות דומות, עלינו לשאול: מדוע כאן רק מיעוטא דמיעוטא שמבריא? אם הבסיס לעובדות הרפואיות חסר לגמרי, הרי גם פסק דינם של המחברים הוא נגד ההלכה בהיותו נטול יסוד, ואנו רק יכולים להצטער שהבעת דיעה כזו ראתה אור עולם.

זקן הנוירוכירורגים בארץ, הפרופ' אשכנזי, מפרסם אף הוא מקרים של חולים שהבריאו אחרי הופעת סימני מות המוח, והוא מסכם את דבריו: „א. יש

6 כך מפרט עכשיו המומחה הדני Juul Jensen בספרו: Criteria of Brain Death, Munksgard, Copenhagen 1970 p. 14, במשך 24 שעות לפחות שני תרשימי א.א.ג., כל אחד במשך חצי שעה, יחד עם הסימנים האחרים לשיתוק המוח. אחרת אין הוכחה שהא.א.ג. שלילי לחלוטין (ע' 42). דומים לתנאים אלה התנאים של חוקרי הרוורד (J.A.M.A. 205 p. 337. 1968).

7 המחברים מדברים על מות המוח, שסימניו מפוקפקים כפי שביארנו. בעיקר הם מדברים על הא.א.ג. השלילי.

8 המהרש"ם חשב, כמובן, על כל סימני המות, וגם שהלב חדל לפעום.

9 „הרפואה“, כרך ע"ט, ע' 38, כ"ו סיון תש"ל.

להגיע למסקנה שא.א.ג. איזו-אלקטרי אינו מספיק, ויש צורך בנתונים קליניים לקביעת מות המוח, והרי אמרנו שאלה אינם מניחים את הדעת. ב. נמצא, איפוא, שעדיין אין באפשרותנו להצביע על בדיקה אוביקטיבית ודאית ומוחלטת, אשר תוכל אפילו בתוספת הנתונים הקליניים להעיד על מות המוח. אין זאת דעת יחיד, אלא כפי שנראה להלן, יש הרבה מומחים בעלי שם ההולכים באותו כיוון.

קביעת מותם של תאי המוח היא היסוד למושג „מות מוחי“, הרוצה להורות לנו לקבוע לפיו את מות האדם, גם אם לבו פועם עדיין בכח עצמו כרגיל. ובכן, אם אין אפשרות להוכיח שהמוח מת, כיצד, איפוא, ניתן לקבוע למעשה ש"המות המוחי" הוא מותו של האדם?

ג

עובדות אלו כבר מכריחות אותנו לפסול את שיטת „המות המוחי“. אמנם גם טעמים עקרוניים אחרים מחייבים אותנו לפסול את השקפתה של השיטה הזאת, ולהחזיק בקריטריוני המות המקובלים.

ההשקפה החדשה טוענת שחיי האדם תלויים וקצובים באישיותו, בשכלו, ברגשותיו, בהכרתו, ברצונו, ובכח בחירתו. רק על יסוד הכוחות הללו הוא יצור סוציאלי, וכל הכוחות הללו קשורים במוח. אם המוח מת, נחשב גם האדם למת.

ומה בכך שהלב עדיין פועל? הרי הלב אינו אלא שריר בין השרירים, חתיכת בשר, ותו לא! לפי תיאור המהדשים היו הרופאים שלפני תקופתנו מושפעים מדפיקות הלב, ולכן חשבו שהלב הוא מושב החיים, מושב הנשימה, ולכן תלו בפעולת הלב את קביעת המות. אבל אנו התקדמנו במדע, ואנו יכולים להגדיר את קביעת המות במוח בלבד.

זאת היא תורת „המות המוחי“ מבחינה עיונית. נרשה לעצמנו לנתח בעין ביקורתית. הרופאים הנוהגים חשיבות גם בפעולת הלב לשם קביעת המות אינם חושבים שהלב הוא מושב החיים, אלא הם בדעה שפעולת הלב העצמית הסדירה היא סימן לחיי כל האורגניזם כולו. היא מוכיחה שאפילו המוח טרם מת לחלוטין. החלק הפנימי של המוח עדיין חי, ועדיין מסדיר את תהליכי מתן הדם. ולפיכך ברור שהשקפת הפעולות הללו היא סימן מובהק לכך שהגוף אינו חי עוד, והיא היא אחד הקריטריונים החשובים ביותר לחלות המות. המדע החדש מאפשר היום לקבוע את הפסקת פעולת הלב במידה מדויקת ובאופן אוביקטיבי על ידי אלקטרוקארדיוגרם (א.ק.ג.), כאשר הוא שלילי בכל חלקי הלב במשך זמן מסוים. לצורך השוב — למשל כדי להשיג אבר מהמת לשם השתלה — יהיה רצוי איפוא לבצע את בדיקת הא.ק.ג.

ובכן, ההשקפה החדשה על הגדרת המות היא חד-צדדית. היא שוללת את כל החיים הבלתי-רצוניים — הן את החיים האנימליים, הן את החיים הווגטיטיביים — היא מזניחה את חיוניותם של הנשימה ושל פעולת הלב, המזרימות את החמצן הדרוש לאיברים, ולמוח בכלל. חיי התא מתבטאים בעיקר באוקסידציה של חומרי התא על ידי החמצן. ולא זו בלבד, אלא מי שיכול

את החיים הללו לא נכנס כלל לסוד הפיסיאולוגיה של הלב, הוא אינו שם לב ליחס הגומלין בין פעולתו הפיזית לבין נפש החולה. הגשר המחבר את שתיהן נמצא בתאי מרכז המוח, אשר כבר הזכרנו אותם. הוא הסדרן הגדול של החיים הויגיטיביים. כשאדם עובד קשה פועם הלב יותר חזק ויותר מהר, וכן כאשר עוברת עליו התרגשות נפשית. הפעולה החשמלית של התאים המרכזיים של המוח אינה מתבטאת בתרשים של הא.א.ג., ואף על פי כן, תאי המוח של המרכז הזה חיים הם. את חייו של החלק הפנימי של המוח אנו יכולים להוכיח על ידי פעולתו הרגילה של הלב, המשועבדת לנפש, או אם להגיד את זה בלשוננו הזכה והקצרה של רש"י ז"ל¹⁰: „לבו — שנשמחו דופקת שם". אין להאריך במקום זה — ודומני גם אין צורך בכך בזמננו, שבו זכה לאזרחות המדע של הפסיכוזומטיקה בין מדעי הרפואה — בהסבר אישיותו של האדם, המקרינה, בתיווך תאי המוח הפנימי, אין לדבר על מות המוח.

ד

כל התהליכים האלו, ביחס הפיסיולוגי-פסיכולוגי בין פעולת המוח לבין פעולת הלב, ובחיים הויגיטיביים-האנימליים האחרים (כמו הנשימה), הם היסוד לכמה מאמרים שהופיעו בזמן האחרון בספרות המדעית-הבינלאומית מעטם של מדענים ידועים. יסלחו לי קוראי מאמר זה בהביאי שורה ארוכה ומיגעת של מאמרי מומחים. בלי הוכחה כזאת אי אפשר להוציא מלבו של הציבור השקפה מדעית פסולה שיכבר התפשטה בתוכנו.

פרופ' ווקר (ג'ונס הופקינס אוניברסיטה)¹¹ כותב: א. את רגע המות צריך לקבוע עפ"י הסימנים כפי שהיו מקובלים עד עכשיו, ובתוספת א.א.ג. רק אם דפיקת הלב נפסקת, מותר להוציא את השתל. (כדי לנמק את עמדתו השלילית כלפי ה„מות המוחי", הוא מדווח על כמה חולים, שאצלם הופיעו ששת הקרי-טריונים של המות המוחי, ושחיו עוד מספר ימים, ואחדים אפילו הבריאו לגמרי). ב. קביעת המות המוחי אינה קובעת שהאינדיוידואל כולו מת, אלא אם כן גם שאר האיברים החיוניים אינם פועלים עוד.

פרופ' בפי (פריס)¹², הידוע בחקירותיו על מות התאים, טוען כי „באין-דיוידואל בעל דרגה גבוהה קובעת הפסקת היחסים ההדדיים בין האיברים החיוניים את המות. למעשה קובעים לפי זה את המות עפ"י הפסקת פעולות המוח, הנשימה ומחזור הדם".

פרופ' פוגט קובע: המות חל כאשר נפסקות פעולות החיים הספונטניות לחלוטין.¹³

¹⁰ יומא פה ע"א, ד"ה הכי גרסין.

A. H. Walker, The Death of Brain, The Johns Hopkins Med. Jour-
nal, Vol 124, 1969, p. 200.

M. Bessis, "Triangel", Vol. 9, No. 6. 1970. 12

J. Voigt, World Med. Jour. Vol. 14, No. 5, 1967. 13

פרופ' גרסטנברנד מביא את דברי פרופ' קראוס (וינה) האומר¹⁴: אפילו אם פעולת המוח ניווקה בצורה שאי אפשר להחזירה לתיקנה, עם כל זה אין אדם זה מת עדיין, אלא „עתיד למות ולא מת“. ולכן למעשה, מבחינה קלינית, יש להחזיק בהנחות המסורתיות לקביעת המות. פרופ' וימרס¹⁵ אמר: אין לקבוע מות מוחי כל זמן שיש עוד רגולציה במחזור הדם.

פרופ' אשכנזי¹⁶ מזהיר לא להפסיק בפעולת החיאה את הטיפול התמיכתי האינטנסיבי בגופה שמראה עדיין סימנים דלים של פעילות ויגיטיבית (ז. א. פעולת לב ונשימה סדירה). ועל אחת כמה וכמה שאין להחשיב כמת חולה כזה שלבו דופק, על מנת להוציא ממנו איברים להשתלה.

פרופ' גרלך¹⁷: מות מוחי — אין זה מותו של האדם. ועוד הוא קובע¹⁸: שלושת סימני המות המקובלים עדיין הם בתוקפם; ואלו הם: לב, ריאות ומות. פרופ' גרינדל¹⁹ מסכים עם פרופ' גרלך שמות חלקי — ז.א. מותו של אבר אחד, כגון המוח — אינו יכול להיחשב כמותו של האינדיוידואל כולו, כל עוד שלא ימצא קריטריון מספיק להעיד בבטחון כי נשברה היחידה „גוף — נשמה — רוח“ באופן החלטי, בצורה בלתי הפיכה. הוא גם מסכים עם פרופ' ריטמייר, כי אין באפשרותו של המדע הרפואי היום להבדיל בין ההפסקה הזמנית של פעולת המוח לבין ההפסקה ההחלטית.

כשמוציאים כליה מגופו של אדם, לפי הקריטריונים של „מות מוחי“, הרי מוציאים אותה מ„גופה חיה“ — כך קובע המומחה האמריקאי המפורסם סטרגל²⁰.

בהתאם לידיעות אלו מבצעים השתלת כליות מהמת בבית החולים רמב"ם בחיפה — הידוע בהצלחותיו בהשתלות כאלה — רק אחרי הפסקת פעולת הלב, עפ"י אלקטרו-קרדיוגרם שלילי.

ה

לבסוף עלינו לדבר עוד על הענין העגום ביותר הנוגע לבעיית השתלת איברים. על כס הנאשמים יושבת האתיקה הרפואית הגמישה. בהשתדלותה לעזור לחולים מסוכנים מרשה לעצמה האתיקה הרפואית לקצר חיי בני אדם אחרים, ה„תורמים“ את האבר להשתלה.

Hirntod 125 (ע' הערה 5) „Moriturus non mortuus“. אולי בכוונה אינו אומר Moribundus (בהליך של מיתה) אלא Moriturus („עתיד למות בקרוב“).

Hirntod (ע' הערה 5) p. 123 15.

16 „הרפואה“, כ"ז סיון תש"ל, כרך ע"ט, ע' 38.

Hirntod (ע' הערה 5) p. 44 17.

Muench, Med. Wo., Vol. 111 p. 169. 18

„Organ Transplantation Today“. Mitchison et al. Amsterdam 1969 p. 19. 340

Annal Intern. Medic. Vol. 67, No. 3, p. 84, 1967. 20

אתר דעת - מכללת הרצוג
 כפי שראינו, אין המושג של "המות הכוחי" מקובל אצל מספר חשוב של מומחים, וגם נוכחנו שאין לקבוע בהחלטיות את מותו של המוח עפ"י קריטריונים בטוחים. כדי להשיג בכל זאת איברים טריים להשתלה הנהיגו מומחי "הרוורד-אוניברסיטה" דרך פשוטה. אין אנו צריכים לחכות עד מותו של החולה, "התורם", מספיק להם שהחולה הוא במצב של "תרדמה בלתי הפיכה" שהיא התעלפות עמוקה כל כך, שלפי הערכת הרופאים אין עוד אפשרות שהחולה יבריא, אלא בטוחים הם שימות כעבור שעות או ימים מספרים. על השעות הללו — שלדעתם אין להם ערך — יכולים אנו לוותר, וזאת לטובת הצלחת ההשתלה, אפשר להוציא את האבר הדרוש, אעפ"י שאין ספק שעל ידי הניתוח הזה אנו ממיתים את החולה הגוסס הזה, ודוחים גפשי מפני גפשי — הסד לאומים חטאת! אסור להמית את הגוסס — זאת היא האתיקה הנצחית של היהדות, אשר לא יחליפה ולא ימירנה גותן התורה.

אמנם צריכים אנו לומר לזכותם של קהל הרופאים, שגם מתוכו קמו מתנגדים לאתיקה החדשה. דוקא בזמן האחרון הופיעו בספרות הבינלאומית המאמרים ממומחים בעלי השם, שעליהם הצבעתי לעיל, המסרבים לקבל את המושג "מות מוחי", ועל אחת כמה וכמה את המושג "תרדמה בלתי הפיכה" כיסוד להשתלת איברים מה"מת". אבל כבר העובדה שהגדרות מות על יסוד רופף מצאו להן הד גדול בין כירורגי ההשתלה, ואשר השתרכו בחוגים רפואיים, מוכיחה את גמישות האתיקה הרפואית. איך ירדת פלאים — המוסר הרפואי! אנו יכולים להסכים לדבריו של מנהל הסימפוזיון הבינלאומי על השתלת איברים, פרופ' ברום, שאמר²¹: "הרפואה נעשתה כל כך מסובכת וכל כך רחבת ידים, מכדי שנוכל עוד להרשות לעצמנו לעזוב את הדבר (הגדרת המות וקביעת זמן המות) בידי המקצוע הרפואי.

גם חוקרי "הרוורד" מודים שבנוגע להשתלת איברים יש להתחשב — מלבד בבחינה הרפואית — גם בנקודות מבט של מוסר, של אתיקה, של דת, ושל משפט.

קיימים בעולם המוסר הכללי קני מידה יציבים יותר לצדק ולמשפט, קיימים קוים קבועים בהלכות הדת מאז ומעולם. חייבים אנו לזמור את ענבי הראש בכרמה של האתיקה הרפואית.

1

יכולים אנו להתברך בכך שהמומחים הבינלאומיים האחראים בשטח חוק ומשפט מהססים לרדת לתוך מערבולת ההישקפות ילודי היום, ולעזוב את

J.A.M.A. 205, 337, 1968. 21

22 Coma irreversible, להערכת "חיי שעה" בהלכה ובהשקפת היהדות ע"י, צ"צ אליעזר, חלק ט', ע' קי"ז, וחלק י' ע' קכ"א.

23 רמב"ם הלכות אבל, פ"ד ה"ה, שולחן ערוך, יורה דעה, של"ט, סעיף א'

24 Organ Transplantation Today, Amsterdam 1969 p. 6.

הדרך הסלולה מדורי דורות לקביעת המות. בספרות המשפטית-הרפואית עדיין לא מצאתי שנתקבל המושג „מות מוחי“. ההצהרה של האקדמיה הצרפתית²⁴ ממליצה להתחשב במות המוח רק במקרים שבהם החולה צמוד למכונת לב-ריאות, שלבו ונשימתו פועלים רק באופן מלאכותי, ואז — בדלית ברירה — עלינו לסמוך על מות המוח.

מלבד המקרה המיוחד והמסוים הזה מצאתי שסידור חוקי להגדרת המות לשם השתלת איברים קיים רק בדניה. והנה שם נאמר²⁵: „זמן המות הוא הזמן אשר נקבע בו בלי ספק שפעולת לב עצמאית ונשימה עצמאית פסקו, וגם המוח נהרס בכל חלקיו ובולתי חליף.“

השירות הרפואי הלאומי של שבדיה²⁶ מסרב לשנות את הגדרת המות לטובת הגדרת „מות מוחי“ המסופקת. בדומה לזה מסופקים גם מומחי נורבגיה²⁷.

במדינת ישראל אין עדיין הגדרה חוקית למות. פרופ' אשכנזי²⁸ דורש תחוקה אשר בה יתחשבו גם בחיים הויגיטטיביים — ולב וריאות בכללם — כפי שהזכרנו. הדרישה הזאת מתאימה גם לעמדתה של ההלכה, המבוארת בתשובת ה„חתם סופר“. גם בעינינו תהיה תחוקה ברוח זו בעלת חשיבות, כי קיים החשש שכל קרבן תאונה המובא לבית חולים יהיה גם קרבן להיות „תורם“ להשתלה בעל כרחו, לפי השקפתו הסוביקטיבית של איזה צוות רופאים. עלינו לדרוש ולקוות שאת החלל הריק במשפט מדינת ישראל לא ימלאו באיזה תחליף למושג „מות“, אלא שההגדרה תהיה מותאמת להגדרת הרופאים המקובלת מזמני זמנים, ושגם היום לא הופרכה ע"י המדע החדש, והמתאימה גם למושגי התורה, כאמור בתשובת ה„חתם סופר“, והמתבטאים בפסק דינה של הרבנות הראשית לישראל²⁹: „שום רב לא פסק הלכה שהיא היפך הדין, ואין חולק עליו, שאין בהפסקת פעולת המוח סימן למיתה. אדרבא, הרבנים מחו ומוחים בתוקף נגד המגמה הזו.“

עמדה זו — המשותפת להלכה ולדיעה מדעית-רפואית — תהיה יסודה של התחוקה בישראל!

24. (1966). 952 ; 74 Presse medicale

25. Betoenkning No. 454, 1967.

26. 2371, 1967. 64 ; Langton Laekertidningen

27. 140, 1963. 38 ; Lundewall Nordisk Kriminal ternisk Tidsskrift

28. עי' לעיל הערה 16.

29. מכתב ד' ניסן תשל"א (נמ/10/12). עי' גם „שערים“, י"ט שבט תשל"א.

פרופסור יחזקאל קוטשר ז"ל

(סלובקיה תרס"ט — ירושלים תשל"ב)

פרופסור יחזקאל קוטשר נולד בשנת תרס"ט בטופוצ'אני (סלובקיה) ולמד בצעירותו אצל הרב שמואל דוד אונגר ואחר כך אצל הרב י' הופמן בקהלה הכללית בפרנקפורט. אחרי עלייתו לארץ ישראל היה בין הסטודנטים החרדים הראשונים באוניברסיטה העברית בירושלים; הוא נמנה בין מייסדי בית הספר „תורב" ובין המורים הראשונים. בעשרים שנים האחרונות היה פרופסור לשפות שמיות בכמה אוניברסיטאות. חתן פרס ישראל תשכ"א עבור ספרו „הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח". כן חיבר ספר „מלים ותולדותיהן".

בויכוח על תרגום הגט לעברית פנה הרב מנחם מגדל כשר אל פרופ' קוטשר כ"אחד מהגדולים והמומחים שבדורנו בשפה הארמית והעברית וכמה שפות... והוא יהודי ירא שמים". בניגוד לדעתם של הרב משה פיינשטיין, הרב יצחק הוטנר, הרב שלמה יוסף זווין ועוד הביע פרופ' קוטשר דעה שלילית על תרגום מלה "שבקית" שבגט ל"עובתני". מכתבו של פרופ' קוטשר בגדון (נעם, ט' עמ' קג — קנ"א) מעיד על זהירותו הגדולה, הן בעבודתו המחקרית הן בקיום מצוות התורה.

פרופסור קוטשר כתב מאמרים רבים על הלשון העברית והארמית, והיה גם פעיל בשטח החברתי והדתי, פעל רבות במתן צדקה בסתר והשמיע את דעתו בעוז וכלי חת בנושאים צבוריים דתיים ודרש עצמאות מוחלטת לרבנים, אשר בהם ראה הסמכות הדתית היחידה של היהדות הנאמנה.

להלן ליקוט קטן מדבריו שהשמיע וכתב בנושאים חנוכיים וצבוריים.

על שיטת "תורה עם דרך ארץ" בארץ ישראל

אנו יודעים, כי יש הכרח אף בנו. אין אנו טוענים, כי זוהי הדרך היחידה. אנו יודעים שגם זו דרך, ודרך הכרחית ליהדות הדתית, שלא תוכל לחיות בלי רופאים, עורכי דין, מהנדסים וחוקרים דתיים, במדינה. שלא תוכל להשאר בלי מורים ומחנכים דתיים, ולכל ראש, בלי בעלי מקצוע דתיים למיניהם, היינו בלי בעל הבית הדתי המסכיל. הן שכבה זו היא שעיצבה ויצבה במידה רבה את דמותו של הישוב הדתי-המודרני בעשרות השנים האחרונות. נדמה לי, כי שום פלפול לא יוכל להתכחש לעובדות האלה.

סבור אני, כי בשביל החוג הזה, שאין בדעתו להסתגר בד' אמות של בית המדרש, ורצונו לצאת מבית האולפנא לשוק החיים ולהשאר יהודי דתי — לגביו הכרח שהוא יצרף לימוד בבית ספר דתי עם לימוד ישיבתי. ברי — בלי לימוד בישיבה לא יועיל אף בית הספר הדתי הטוב ביותר.

ומאידך גיסא — כמה זמן יעשה הלומד בישיבה? ברור, ככל שיאריך יותר כן ירבו ידיעותיו וכן תגבר יראתו. ובכן שנה, שנתיים, שלוש שנים או שמא יותר? עלינו למצוא את התשובה בהתאם לתנאי החיים שבהם בחרנו. מן הדין, כי אחרי הלימוד בישיבה יהא סיפק בידי הצעיר ללמוד מקצוע, לפני שיקבל רחיים על צוארו.

על שיחה עם ד"ר יצחק ברויאר ז"ל

זכורני שיחה, שהיתה לי עם ד"ר יצחק ברויאר ז"ל. הוא התפעל בעלותו ארצה מן העובדה, כי יהדות מאה שערים עומדת בחינת נד אחד, ללא סדקים ובקיעים, בפני הסתערות הזמן החדש (כך נדמה לו). ואילו יהדות גרמניה — מי לא ידע, עם כל החיל שעשתה מבחינה דתית, מה מרובים ביחס הפורשים הימנה! אמרתי לו: "אינך אלא טיפה! בדוק נא את שמות הרבנים ההתומים על החרם נגד הישקולס". בדוק ותמצא, כי מכדיהם היו תלמידים ומורים באותם הישקולס ור"ל. אלא מאי? אתה בגישתך הישרה, עשוי אתה לראות את נגעי עצמך. אך החוג ההוא אינו מגלה אותם אף לצנועים, וההרגשה הכללית הריהי — מי מנוחות".

המשבר בשיטת "תורה עם דרך ארץ" ותוצאה טובה אחת

...נמצא, כי שיטת רשר"ה הריהי היום, לכל היותר בחינת שיטה נסבלת, אך אין גדול בישראל שיצביע עליה בחינת "כזה ראה וקדש". השיטה חסרה, איפוא, מנהיגות רוחנית מבעלי שיעור הקומה שבין המנהיגים הרוחניים, ולאמיתו של דבר חסרה היא אף מנהיגות חילונית. חסידיה היום הרי הם כצאן ללא רועה. וכך נמצא, כי חלק הגון — תרתי משמע — מבני יהדות גרמניה בישראל (ואף באנגליה ובארה"ב כפי הנראה) נוהר אל הישיבות הקטנות והגדולות ועובר מהן לכוללים והוא מקדיש את כל זמנו לאוריינות.

בסמפויון ער דמותו של רב בישראל

דבר אחד אסור לעשות, וזה כבר הוזכר כאן: אסור להלחם בנושאי הרבנות. במקום מסוים שלמדתי, ראיתי כיצד חברי, מתוך אויבון אמונה בחכמי הזמן הגיעו לאויבון אמונה בחכמי התלמוד והראשונים. וזוהי הסכנה הגדולה ביותר. לא פרופסורים, לא של האוניברסיטה העברית ולא של בריאלין, יוכלו להיות מנהיגי היהדות הדתית. מנהיגי היהדות הדתית צריכים להיות הרבנים. אבל אין זאת אומרת, שהשכבה הרחבה של סתם יהודים לא תוכל להשפיע, קודם כל תוך שינוי האווירה שבה גדלו חלק הגון של הרבנים אהלה.

האם מותר לתבוע מאחרים "לא תגורו מפני איש"?

"לא תגורו מפני איש" — זה אתה צריך לקיים לגבי עצמך, אתה יכול לומר זאת לחברך, אבל אסור לך להתרעם עליו כשאינו מקיים חוב זה, כשם שהוא אינו מקיים איוו מצוה אחרת ואתה עדיין לא תפסול אותו או תוציא אותו מן הציבור. „לא תגורו מפני איש" — קודם תקיים את זה לגבי עצמך. האם אתה יכול לדרוש מאדם שישכן את פרנסתו בגלל „לא תגורו"? אני מעריך את אלה שעושים ויוצאים בגלוי, אבל אינני מתרעם על מי שאין לו הכח לקיים את הכתוב „לא תגורו".

הלשון העברית — בריח תיכון בין מדינת ישראל ליהדות

אך מעבר לאהבה לשמה אנו דבקים בלשון העברית שבפינו, על כל חסרונותיה ומגרעותיה, האמיתיים והמדומים, משום שהיא אחד הבריחים התיכונים המברחים

את מדינת ישראל עם היהדות, תרתי משמע — רוח היהדות ויהדות העולם. פעם בפעם מתגלה מחדש, להפתעתם של המגלים גופם, כי בזכות הלשון העברית נתקיים בנו מאמר חז"ל: „כפלה הרמון רקתך — אפילו ריקניו שבך, מלאים מצוות כרמון". במידה רבה, בזכות הלשון העברית, קרוב כל ישראלי אצל מקורותיה של נשמת האומה, ובעיקר אצל התנ"ך. בזכות ידיעת המקורות האלה, ככתבן וכלשונו העברית, רוצה לא רוצה, יודע לא יודע, חיש הוא בשעת מיבחן, כי הוא איננו רק ישראלי, אלא גם יהודי. תעיד על כך דהירת הצנחנים אל הכותל המערבי והדמעות שעלו בעיניהם משהגיעו אליו; תעיד על כך במישורין עדותו המוקלטת של חייל בן קיבוץ, שלא גדל על ברכי היהדות המסורתית, שאמר: „נוכחתי לדעת (במלחמת ששת הימים), שאנו לא רק ישראלים, אלא גם יהודים".

ובכן, יקרה לנו לשוננו של היום גם משום שהיא כלי־שרת לישם מטרה נשגבה — קיום היהדות, שרק בזכותה יש קיום גם למדינת ישראל.

על דרכם של סופרים עבריים הילוניים

תמוהה וסתומה בעינינו דרכם של סופרים עבריים מרובים, שחיהם היו קחדש לעברית, ואף־על־פי־כן לא דאגו לכך, שאף בניהם ובני ביתם יהיו מוכשרים לקרוא את יצירותיהם, וקל־וחומר שלא הביאום לא אל חיק היהדות, ולא אל ארץ ישראל.

לעמוד על משמר הלשון העברית

אולם לשון העברית, ככלי־שרת למטרה, יכולה לעשות את תפקידה, לקרבנו אל מקורות היהדות, כל זמן שהיא מוכשרת לעשות תפקידה.

ברגע שנפתח את שעריה לפני כל פולש לשוני זר מתוך רחבות לב, היא עשויה להתרחק מלשון המקורות עד כדי כך, שדוברה שוב לא יוכל להרגיש את דופק היהדות במישורין בקראו במקורות האלה, ויהיה אנוס לתרגמם לעברית הישראלית שלה.

עלינו איפוא לעמוד על המשמר ולכוון את התפתחות לשוננו באפיק הרצוי. לצערי איני יכול לומר, כי המוסד האחראי לעיצוב הלשון העברית, האקאדימיה ללשון העברית, נטלה חלק בראש מלחמה זו.

בשנים האחרונות הביע פרופ' קוטשר ז"ל לפני מערכת „המעין" את רצונו לפרסם ב„המעין" מאמר מקיף על המסורה של התנ"ך. בכמה שיחות חזר פרופ' קוטשר על רצונו להפנות לכתיבת המאמר ואף הדגיש שלפני פרסום המאמר יש להגיש את מאמרו לתלמיד חכם, כדי שלא יכשל ח"ו במלה בלתי נכונה.

חבל על דאבדין ולא משתכחין.

מקורות: ספר הרב ש"ר הירש, משנתו ושיטתו, ירושלים תשכ"ב; הדואר, ניו־יורק י"ט אייר תשכ"ח; המעין, ירושלים טבת תשל"א.

נוסחאות התפילה

„אנשי כנסת הגדולה תיקנו להם לישראל ברכות ותפילות קדושות והבדלות”¹, ידועה השאלה אם תיקנו אנשי כנה”ג את נוסח כל תיבה ותיבה או רק את התוכן והמבנה הכללי של הברכות והתפילות², ואין בדעתי לדון כאן בזאת; ידובר רק על כמה פרטים הנוגעים לנוסחאות התפילה הנהוגות עתה בארצנו.

א

הצנוורה הנוצרית (והפחד מפניה) השאירה עקבות רבים בספרי קודשנו, ואט אט אנו משילים מעלינו את קיצוציה ואת שיבושיה, אם כי באיטיות מופרזת מדי. חיישובים כלכליים הם מן הגורמים החשובים לאיטיות זו, שכן זול יותר לצלם ולהדפיס ספרים משובחים ומצונזרים מאשר לסדרם ולהדפיסם מחדש. גם בסיסור התפילה נגעה יד הצנוורה. בעיקר נפגעו על ידה הפיוטים והסליחות שאינם נאמרים יום יום, ובחלקם אינם נאמרים עוד כלל; התפילות הקבועות ליום יום כמעט שלא שלטה בהן היד הזידונית. כמעט — כי ברכת המינים שבתפילת שמונה עשרה עדיין פגועה ועומדת. לפי המובא ב„סדר עבודת ישראל” היה נוסחה הקדום³ כך: ולמשומדים אל תהי תקווה, וכל המינים כרגע יאבדו, וכל אויבי (אויבך, עמך) מהרה ייכרתו ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימנו.

וזה לשון מהר”ל מפראג זצ”ל בספרו „באר הגולה” סוף הבאר השביעי: ...הנה יש לך ד’ דברים שהם מתנגדים אל הדת ולא תמצא יותר. וכנגד הראשון תיקנו⁴ „אל תהי תקווה”, הם אותם שיצאו מן הדת כדי ללכת בשרירות ליבם ובשביל כך היו פורקים עול הדת, ודבר זה מחליש הדת. וכנגד השני — „וכל המינים כרגע יאבדו”, אותם שחושבים שיש הצלחה לעבוד אלהים אחרים והם מפתים בני אדם אחר דעתם וזהו ביטול הדת. ...וכנגד הג’ תיקנו „וכל אויבי עמך מהרה ייכרתו”, ...מי שהוא אויב לשם ישראל, והם כלל האומה, והוא שונא את ישראל מצד שיש להם דת, שהוא יתברך גזר על עמו כמו מלך שגזר גזירותיו על עמו. ...וכנגד הרביעי תיקנו „ומלכות זדון”, וזה כי

1 ברכות לג א.

2 עי’ במבוא לספר ארץ ישראל להגרי”מ טוקצינסקי זצ”ל עמ’ יב, וראה הערה 6 להלן.

3 דהיינו, הנוסח שהיה נקוט ביד היהודים האשכנזים לפני תחילת פעולתה של הצנוורה; וראה להלן.

4 נראה שגם כאן היתה ידה של הצנוורה בהשמטת התיבה „למשומדים”, המובנת מאליה מהמשך הדברים. אף במהדורת ירושלים תשל”א (חי”ל האנגי ובניו) המתמרת להיות „הוצאה חדשה ומשוכללת” לא תוקן הדבר. (עוד תקוות רבות שנתלו במהדירים אלה — אשר אמנם עשו רבות לשיכלול הוצאת כתבי המהר”ל מפראג — נתבדו).

כאשר יש מלכות זדון אינו רוצה שישמרו הדת מפני זדון באותו שאינו נכנע מן הש"י, ואל"כ לא היה דבר זה מתנגד לו אם ישמרו הדת, והרי המלכים הכשרים הם אוהבים שמירת הדת, אבל מלך זדון כוונתו למשול על בני אדם אף נגד הדת. ...והרי הדבר הזה הוא מבואר בכל דברי חכמים שברכה זאת לא נתקנה רק על המתנגדים לתורה, ולכך יש בברכה זאת כ"ט אותיות התורה וכנגד תורה שבכתב ושבע"פ⁵. ...הרי ארבע[ה] מבטלים... על הראשון תיקנו, "אל תהי תקווה", ...ועל השני תיקנו, "יאבדו", ...ועל השלישי, שהוא מבטל בכוח, תיקנו, "ייכרתו", ...ועל האחרון, שהוא מבטל בכוח ובחוק, ולפי חזקו וחוקפו שמבטל אמר, "תעקר ותשבר ותמגר". ...כך קיבלנו פי' הברכה הזאת מפי סופרים ומפי ספרים. עד כאן לשון מהר"ל מפראג הצריך לעניינו. נוסחו על מגיין אותיותיו⁶ הוא כנראה הנוסח שהיה לפני בעל הטור, ופרט לתיבה אחת (,"אויבי עמך" במקום, "אויביך")⁷ הוא שווה לנוסח שהובא לעיל. נוסח זה הוא הנוסח שהיה נקוט בידי היהודים ה,"אשכנזים" לפני תחילת פעילותה של הצנזורה. מסתבר אמנם, מתוך השוואות עם נוסחים אחרים, כי עברו על נוסח זה גילגולים אחדים עד שנתגבש בצורתו זו, אך אין זה ענין אלא לחוקרים. אנו אין לנו אלא לאחוז ולחבר את שלשלת המסורת שנותקה בזדון. חרפה היא לנו להמשיך להתפלל על פי נוסח שהוכתב לנו על ידי הצנזורים הנוצרים, שבראשם היו משומדים עוכרי ישראל, ולהוסיף ולסדר מחדש לדפוס סידורי תפילה על פי הנוסח המצונזר⁸. מנהיגי הדור ורועיו הנאמנים נקראים בזה לגול מעלינו את חרפת אירופה הזאת.

ב

נפוך עתה בארץ הנוסח הקרוי, "נוסח ספרד" שמקורו בקהילות ה,"חסידים" שבמזרח אירופה. אין זה נוסחם של אחינו הספרדים ובני עדות המזרח, כידוע להם ולכל מעיין בסידוריהם, אלא נוסח שנתגבש באותן קהילות במשך מאתיים

5 כן הוא בטור או"ח סי' קיח.

6 זה לשון ר' דוד אבודרהם בביאורו על שמונה עשרה (במהדורת דפוס התחייה, ירושלים תשכ"ג — עמ' קה): "יש אנשים שמנו התיבות שיש בכל ברכה וברכה משמונה עשרה והביאו פסוקים על כל ברכה מענייניה שעולין תיבותיהם כמניין תיבות הברכה, וכן עשיתי אני בראשונה מניין כזה. ואחר כך נראה לי שאין לו יסוד ולא שורש, כי לא תמצא מקום בעולם שאומר שמונה עשרה בעניין אחד תיבה בתיבה, אלא יש מוסיפין תיבות ויש גורעין; ואם כן המניין הזה אינו מועיל אלא למי שעשאהו ולא לזולתו, ולמה נטריח על הסופרים לכותבו". ומכל מקום לענייננו מצאנו תועלת במניין לבירור הנוסח הקדום.

7 כאשר כתב הגריעב"ץ בסידורו.

8 הוצאת, "סיני" עוד, "הגדילה" לעשות: בהוציאה לאור סידורים מצולמים נוסח אשכנז הוסיפה בהם בסידור דפוס חדש את הנוסח המצונזר שהיה נהוג במערב אירופה במקום צילום הנוסח המצונזר שהיה נהוג במזרח אירופה.

השנים האחרונות בלבד, ומגמתו היתה לשנות את נוסח אשכנז שהיה מקובל שם ולהתאימו לנוסח הספרדים, בעיקר משום שכוונות התפילה שעל דרך קבלת האר"י ז"ל נסדרו על פי נוסח הספרדים. מנהיגי ה"חסידיים" לא יכלו לנטוש את נוסח אשכנז שהיה נהוג בקהילות מקדמת דנא, ומאידך לא מצאו בו, במניין תיבותיו ואותיותיו ובשאר פרטי מבנהו, את היסוד להתפלל על פי קבלת האר"י ז"ל. לפיכך הוכנסו בנוסח אשכנז שינויים על פי נוסח הספרדים, באקראי ובטלאי וללא שיטתיות, עד שבמשך הדורות יצא מחצרות האדמו"רים נוסח מסויים פחות או יותר, והוא הנוסח הקרוי בפינו „נוסח ספרד".

הרב מלאדי זצ"ל היה מן האדמו"רים היחידים שנתן דעתו לא לתת לנוסח להשתנות פרא, אלא שינה את נוסח אשכנז בשיטתיות וקבע את נוסח חב"ד הקרוי בפי חסידיו נוסח האר"י¹⁰. לעומתו בולטות ההרכבה והשעטנויות ב„נוסח ספרד", כפי שאפשר להיווכח מתוך הדוגמאות הבאות:

נוסח אשכנז	נוסח הספרדים	„נוסח ספרד"	נוסח חב"ד
והעלה רפואה	והעלה ארוכה	והעלה ארוכה	והעלה ארוכה
שלמה לכל	ומרפא לכל	ומרפא לכל	ורפואה שלמה לכל
מכתינו	תחלוּאִינוּ ולכל	תחלוּאִינוּ ולכל	מכותינו
	מכאובינו ולכל	מכאובינו ¹¹	
	מכותינו	רפואה שלמה לכל	
		מכותינו	

נוסח אשכנז	נוסח הספרדים	„נוסח ספרד"	נוסח חב"ד
ומלוך עלינו אתה	ומלוך עלינו מהרה	ומלוך עלינו מהרה	ומלוך עלינו אתה
ד' לבדך בחסד	אתה ד' לבדך	אתה ד' לבדך	ד' לבדך בחסד
וברחמים וצדקנו	בחסד וברחמים ¹²	בחסד וברחמים	וברחמים וצדק
במשפט	בצדק ובמשפט	וצדקנו בצדק	ובמשפט
		ובמשפט	

9 עם פירסום סידור הגר"א ע"ד הנסתר על ידי הגרנ"ה הלוי אב"ד יפו נתברר יסודו של נוסח אשכנז בדרך הקבלה ג"כ, ע"ש בהקדמה (וחבל שאין מוציאים שנית לאור סידור יקר זה).

10 גם הגאון ר' יוסף חיים זצ"ל מבגדד (מחבר „בן איש חי" ועוד) עשה פעולה דומה בנוסח הספרדים, ונוסחו — נוסח יהודי בבל, המקובל כיום ברוב עדות המזרח בארץ — יצוטט להלן מתוך הסידור „תפילת ישרים". נוסח קהילות ספרד שבאירופה יצוטט להלן מתוך „תפילת בני ציון".

11 ויש מוסיפים כאן, להשלמת הכפלות: ולכל מכותינו.

12 ב„תפילת בני ציון": לברך ברחמים. (וכ"ה בנוסח תימן — ע"פ „תפילת כל פה, תכלאל השלם").

נוסח אשכנזי ¹³	נוסח הספרדים [והבד]	„נוסח ספרד“
שמע קולנו, ד' אלקינו, חוס ורחם עלינו	שמע קולנו ד' אלקינו, אב הרחמן רחם ¹⁴ עלינו	אב הרחמן שמע קולנו ד' אלקינו חוס ורחם עלינו
נוסח אשכנזי [והבד]	נוסח הספרדים	„נוסח ספרד“
וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך	וטוב בעיניך לברכנו ולברך את כל עמך ישראל ברוב עוז ושלום	וטוב יהיה בעיניך לברכנו ולברך את כל עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך ברוב עוז ושלום

המעין בדאוגמאות אלה יראה עד כמה גרמה השמרנות על נוסח אשכנז שהיה מקובל מקדם — מחד גיסא, ו„סיפוח“ נוסח הספרדים (ע"פ האר"י ז"ל) אליו — מאידך, ליצירת כפילות ביטויים המעוררת תמיהה לפעמים. אמנם מצינו שהיה רב פפא אומר: „הילכך נימרינהו לתרווייהו“ במקרים של מחלוקת על נוסח מסויים¹⁵ אבל המעין יראה שבכולם נוצר נוסח המצרף את הדעות השונות ללא כפילות, מה שאין כן בדאוגמאות הנ"ל (ויש להדגיש שהן מספר דאוגמאות בלבד)¹⁶.

תימה ש„נוסח ספרד“ נקבע להיות הנוסח האחיד בצה"ל. בדיני נוסח התפילה אשר בראש סידור התפילות לחייל נאמר: „בצה"ל נקבע נוסח ספרד דהיינו נוסח האר"י כנוסח הקבוע לכל בתי הכנסת הצבאיים“. בכלל ספק הוא אם זוהי הדרך להגיע לידי נוסח אחיד — מטרה שהכל חפצים בה, ואין ידוע מה הם סמוכיה ההילכתיים; אך שבעתיים קשה להבין מדוע נבחר „נוסח ספרד“ כמו שהוא להיות הנוסח האחיד. מה רב המרחק בין עבודתו הנאה והמדוקדקת של הגר"ש גורן שליט"א בהוצאת הנוסח האחיד של ההגדה של

13 וכ"ה בנוסח תימן.

14 ב„תפילת בני ציון“: חוס ורחם.

15 ברכות נט, א ושם במסורת הש"ס, ויש להוסיף לזה גם סוטה מ, א וכן גירסת הרי"ף לברכות יא ב, וע"ש ברא"ש. [והכוונה ששאלתי את הגרצ"פ פרנק זצ"ל כיצד מברכין על ראיית הים התיכון, וענני שכשהוא היה בא ליפו היה מברך „בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית שעשה את הים הגדול“ (ע"י בשו"ע או"ח רכח א ובמ"ב שם ב ג ובבה"ל); והיה אז בביתו אחד מיקירי ירושלים, והגיב על זה שהרי זה כעין מה שאמר רב פפא „נימרינהו לתרווייהו“, וניענע לו הגרצ"פ זצ"ל בראשו.

16 יש מקום לבעל דין לטעון שאף בנוסחים המסורתיים הקדומים יש לפעמים כפילויות, ושתי תשובות בדבר. ראשית, יש בהן רציפות רעיונית ללא ייתורים גרידא; ושנית, והוא העיקר, נאמנה עלינו מסורת אבותינו וחכמי הדורות שמגמתם היתה לשמר את הנקוט בפיהם יחזקה שהוציאו דבר מתוקן מתחת ידם, ועל כן אין להרהר אחריהם, מה שאין כן ב„נוסח ספרד“ שלא ידוע על חכמים שהיו מופקדים על עריכתו וקביעתו, והורתה היתה במגמה של שינוי המקובל.

פסח לבין הצילום הסטנדרטי של סידור זה. כאמור אין זה נוסח האר"י אלא פשרה לא מוצלחת בינו לבין נוסח אשכנז¹⁷, וקל וחומר שמחזור התפילות לימים נוראים לחייל, שהוא כמנהג פולין (ב,נוסח ספרד) אינו נוסח האר"י ולא מובן במה זכה להיקבע כנוסח האחד לצה"ל¹⁸.

17 ואם בכלל רצויה פשרה כזו, הרי נוסח חבד מוצלח יותר — [וכן אמר לי הגר"ע יוסף שליט"א לפני כחמש עשרה שנה, בהיותו גר בשכונת בית ישראל בירושלים].
18 כאן במקום למחות על שהוצאות ספרי קודש מכובדות המתיימרות „להעמיד להן למטרה לעשות את ארץ ישראל מרכז להוצאת ספרי קודש וכו' " (ראה הקדמה למהדורה ישראלית של משנה תורה להרמב"ם), אינן מביטות אלא לכיסו ואינן מציאות לאור חומשים אלא עם סדר תפילות בנוסח ספרד בלבד.

קמו אנשי כנסת הגדולה, להראות לנו את המסלה, אשר בית א"ל עולה, ויסדרו לנו את סדר התפלה, סלם מצב ארצה, מיוסד על אדני פז המליצה, יפה כתוצאה, וראשו השמים מגיע, בוקע חלונות רקיע, כי להם נגלו תעלומות שמים, להתהלך בארצות החיים, וחכמי המשנה והתלמוד אחריהם, הלכו בעקבותיהם... אכן ברבות העתים, בדרך החתחתים, שומרי הלשון חדלו, ודרכי התפלה אומללו, והיה המישור למעקשים, ותחת ענבים באושים, המעתיקים ינועו ויחוגו, פעם מלים ידלוגו, פעם נוספות יציגו, פעם הנקודות והטעמים אחר יסיגו... ולכן שפתי המתפללים הטיפו זרה, בלשון לא מטוהרה, במקום תפלה דופי, כי תחת יפי, עד שהתעוררו חכמי חרשים ונבוני לחשים, בעלי תבונה, ויחזרו את העטרה אל יושנה, על פי דת ודין לשוננו הקדושה, אבן הראשה, ועל פי כתבי יד הישנים, מאת אנשי אמונים.

הרב שלמה זאב קליין זצ"ל: יקר סהדותא על סידור עבודת ישראל, הוצאת רעדעלהיים, תרכ"ח.

הרב ותלמידו

רבי יעקב עטלינגר ורבי עזריאל הילדסהיימר

בראשית שנת תקצ"ח (1837) עזב רבי עזריאל הילדסהיימר [להלן: ר"ע], והוא בן שבע עשרה שנה, את קהילת הולדתו הלבנשטאט, בה למד עד אז תורה מפני רבה של הקהילה ואחרים. כדי לצקת מים על ידי הגאון רבי יעקב עטלינגר באלטונא.

בישיבה באלטונא למד בהתמדה רבה. בני הישיבה אמרו עליו שאילו היו עשרים וחמש שעות ביממה היה מוצא עוד שעה כדי ללמוד¹. על תקופת לימודיו זו כתב: „הנה אני כשלמדתי אצל אמ"ו באלטונא ולא הייתי רחוק כ"כ מבית אמי נ"ע, לא בקרתי אמי ז"ל עד אחרי כלות ארבע שנים ומחצה וגם לא בקשה אמי מורתי ז"ל זה קודם"².

קשרים הדוקים נקשרו כבר בתקופה זו בינותם. הרב התיר לתלמידו לשמוע את דרשותיו הפילוסופיות של ה„הכס" ר' יצחק ברנייס. רבה של העיר המבורג הסמוכה לאלטונא. למרות נוהגו המקובל שלא לאפשר זאת לתלמידיו, מחשש שהשכלתם התורנית אינה בשלה די הצורך³.

ברבי יעקב עטלינגר [להלן: רי"ע] ראה ר"ע את רבו המובהק. לדוגמה: את פסקו באחת מתשובותיו ההלכתיות, בשנת תרכ"ב, הוא מתנה בהסכמת רבו זה, אותו הוא מכנה: „אמו"ר כבודי ומרים ראשי אבי אבי רכב ישראל ופרשיו"⁴ התנהלה בינותם חליפת איגרות ערה בדברי תורה⁵, בשאלות אישיות

1 [Karpeles, Gustav]: Dr. Israel Hildesheimer Eine biographische Skizze, Frankfurt a/M, 870, עמ' 6: ר' יעקב מרק, במחיצתם של גדולי הדור, ירושלים תשי"ח, עמ' 154.

2 איגרת משנת תרמ"ה (מצויה בארכיון „גנוים", בת"א). אגב, רי"ע לא נהג לסמוך לרבנות. באיגרת משנת תרי"ז, בה השיב לפניית ר"ע בדבר אפשרות מינוי אברך מסוים כרב, כתב: „הלא ידוע לידידי נ"י גדרי אשר הוגדר בעדי לבלתי הסמך בסמיכות רבנות".

3 ר"ל לוונשטיין, „ישורון" 1920, עמ' 490.

4 שו"ת רבי עזריאל, או"ח-יו"ד, ת"א תשכ"ט, עמ' רי"ה. — וראה הספדו על רבו ב„ידישע פרעססע", 1871. עמ' 591—594.

5 בחלקם פורסמו בשו"ת הנ"ל, עמ': קנג-קנו, רנה-רנו, שמג-שמד, שמה-שמו, שסו"ו. יתרם יפורסמו אי"ה בחלק אה"ע-הו"מ המתקן עתה לדפוס, או שהינם מצויים בחידושי ר"ע לש"ס (כ"י). — דברי תורה של ר"ע נדפסו ב„שומר ציון הנאמן", שבעריכת רבו, בגליונות: לב (תשרי, תר"ח) סג ב — סד א; לג (כנ"ל) סו ב; לד (מרחשון, תר"ח) סח ב; קצח (ניסן, תרט"ו) טצה א/ב.

ובצרכי הרבים. מתוך המכתבים שנשתמרו מתברר, שהתלמיד נהג להיוועץ ברבו לפני כל מעשה חשוב שהיה בדעתו לבצע.

מאידך, ראה גם הרב בתלמידו זה את תלמידו המובהק, ובאחת מתשובותיו להשגות רבנו כינוהו „בני“⁶. יחסו הקרוב והלבבי לתלמידו ניכר מתשובותיו לר״ע שכבר נדפסו, ומאלו המצויות עדיין בכתובים. בשנת תר״ח, בהיות התלמיד בן כ״ח שנה, שלח אליו רבו תשובה הלכתית שכתב: „אחר הצעתי דברי הנ״ל לפני ידידי הרבנים מופלגים ג״י השיבו לי, ולמען ברר דבר הגדול הזה אעתיק דבריהם ומה שהשבתי עליהם, וזה יצא ראשונה מה שהשיב לי תלמידי הרבני היקר“. נוסף לו נשלחה התשובה רק לאביו של ר״ע ולשני רבנים ידועים שכינהו בקהילות⁷.

דמותו, פועלו ושיטתו של הרב שימשו נר לדרך של תלמידו. מרבו זה למד את דרך הפשט⁸. בדומה לרב אשר הקים בקהילת אלטונא בית ספר ואף לימד בו בעצמו, החרה אחריו התלמיד עם תחילת כהונתו כרבה של קהילת איינזשטאט ואחר כך בקהילת ברלין. גם בפעילותו הענפה למען ישוב ארץ ישראל הלך בעקבות רבו (וראה להלן כתבים ד, ז). וכמותו נכתר אף הוא בתואר „נשיא ארץ ישראל“. במלחמתו התקיפה בתנועת הרפורמה על כל גילוייה, ראה דוגמה חיה במאבקו של רבו זה, אשר לא הסתגר בד' אמות של הלכה אלא השיב מלחמה שיערה נגד תנועה זו. וכן בר' יצחק ברנאס אשר לחם בתקיפות רבה נגד ה„מתקנים“. דוגמתם זו של רבותיו לימדה אותו שרב בישראל חייב גם לקחת חלק פעיל בשיפור המצב הדתי בכל תופעותיו, ובעקבות רבותיו אלו ששמעו הרצאות באוניברסיטה של ווירצבורג פנה ללימודים כלליים. אחרי פטירת רבו הסתמך ר״ע במעשה רב של ר״ע שדרש בשפה הגרמנית ולכן דחה כלנסיון לאסור דבר שראה אצל „צדיקים“ו, „גאוני הדור“⁹. בארכיון שהשאיר אחריו ר״ע, הנמצא ברשות אאמו״ר שליט״א, מצויות איגרות של ר״ע אל ר״ע. מתוך אוסף זה מתפרסמים הכתבים דלהלן:

6 שו״ת בנין ציון, אלטונא תרכ״ח, סי' נ. — ר״ע פנה באיגרותיו בגרמנית (באותיות עבריות) לר״ע בלשון נוכח („דיינע“), בה נהגו לפנות למקורבים.
*6 שם.

7 ר' שמעון אפשטיין, „ישורון“, שם, עמ' 277.

8 Die Beschlüsse der Rabbiner-Versammlung zu Mihalowitz, Israelit 8 p. 521, 1886, נדפס גם ב: Rabbiner Dr. Israel Hildesheimer: Gesammelte Aufsätze, Frankfurt a. M. 1923 (5684), p. 11.

א⁹

ב"ה

מי יגבול ומי יערוך שמחת היום הזה,
ומה יקר הוא מפנינו ומזהב טוב,
לכה ותודה לד' ימלל כל פה!
יה אשר הגיעתנו טובך לרוב
נא: אב הרחמן תחזק ותאמץ
ובטובך הגדול תשפיע עד אין קץ.
רב ברכות יחולו על ראש בורינו ורבינו!
בצל כנפיד תחסה אדונינו!
יגון ואנחה אל ישכון באהלו. —
נחנו זכינו להנות מזיו אוריך!
ומהודך נתתה עלינו ברוב טובך,
רעית אותנו על יבלי מים חיים!
באשיות שמחתנו ופריך מתוק לחיכים
יפה ונעמת מאוד עם שעשועי חכמתך
ירצה נא תודתנו ומנחתינו לפניך
עדיך הובאת זאת התשורה
קח נא השי אשר נובל לך היום
בנפש חפצה חיה ולא אל המנחה!
נחנו תלמידיו הקטנים יורינו לאורך ימים ושנים!

פה אלטאנא יום ב"ת ט"ת כסליו תקצט"ת לפ"ק
כה זעירא דתלמידך הק' שמעי' הלוי
ותלמידו הק' אליקום געטשליק הק' עזריאל גליא¹⁰
הק' אלעזר כ"ץ הק' נתן בן ר' מרדכי אולמן

ב

ב"ה אלטאנא יום ב' כ"ה למב"י תרי"א לפ"ק
יגטה כנהר שלם אל כבוד ידידי, גבר הוקם על, לישב על כסא מרומי
קרת בקהלה מפוארה, ולו יד ושם לנהל עדתו בכבוד ועוז, ה"ה הרב המפורסם
לתהלה מ"ה עזריאל הילדעסהיימער נרו יאיר לעד אב"ד ור"מ דק"ק
אייזענשטאדט יע"א¹¹.

9 נוסח השיר מצוי בכתב יד, וכפי הנראה מתוכנו צורף למתנה אשר ניתנה לרי"ע. לא ידוע לי לכבוד איזה מאורע חובר השיר.

10 בצעירותו נהג ר"ע לחתום בשם זה, שם משפחתו של אביו, ר' ליב. כאשר העתיק אביו את מקום מושבו לקהילת הלבשרשטאט, קראוהו בני קהילה זו: הילדסהיימר, דהיינו הבא מהילדסהיים. בעקבות זה קיבל ר"ע שם זה כשם משפחה.

11 יגן עליה אליקים.

הנה טרם באו אלי דברי מעלתו, כבר נתבשרתי מכבוד גיסו ידידי ר' אלי' מונק נ"י¹² את אשר חבלים נפלו לו בנעימים להתברר על כסא הרבנות, אשר זה ימים כבירים ישבו עליו גדולים אנשי השם. ונתן שמחה בלבי בהודיע לי כי הלך אחר עצתי ליסע לשם טרם יבא להשתקע, לראות ולהראות. וכי מצא שם את שאהבה נפשו לומדים ויראים ושלמים. ולזה אברכהו בברכת מזל טוב. יהי ד' עמו ויעל מעלה מעלה, יזכה להרביץ תורה ולהפיץ מי מעין בינתו החוצה להשקות עדרי צאן קדשים. ואת עדתו ינהל על דרכי התורה והיראה עד עמוד הכהן לאורים ותומים. ישבע שובע שמחות ויזכה לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות. וד' יצליה דרכו להגיעו למחוז חפצו לשמחה ולשלום.

כעתירת נפש ידידו

הקטן יוקב בלאאמ"ו מהו' אהרן עטטלינגער ז"ל

ג

ב"ה אלטאנא אור ליום ו' ח' כסליו תרי"ד לפ"ק
הנה ברך לקחתי וברך לו אשיבנה לידידי הרה"ג עמוד האמונה, פאר
החכמה הולך תמים, עוסק בתורה יומם וליל, כבוד מ"ה עזריאל הילדסהיימער
אב"ד ור"מ דק"ק אייזענשטאדט יע"א נרו יאיר לעד.
שמחתי לראות משורותיו אשר קבלתי לנכון שלומי ובריאותו ת"ל וכה
לחי. ועל הברכות אשר הקריב לי אודות קישור שידוכי בתי תי' עם הרב
דראטערדאם נ"י¹³ אקריב למר נ"י תשואות חן וישבע שובע שמחות כל
הימים. הנה זה איזה שבועות קבלתי ממעכ"ת נ"י ע"י גיסי הו"ה כ"ה דוד ג"ש
יצ"ו¹⁴ בהאמבורג ספר שם משמעון¹⁵ הנדפס מחדש. ואחרי ששמעתי שמר
נ"י מטפל בדבר מצו' זו אודות האלמנה של המחבר זצ"ל, גם אנכי אקריב
לה תשורה קטנה. ונתתי כהיום למ"ד¹⁶ גיסו כ"ה אלי' מונק נ"י שני ר"ט
פרייסיש¹⁷ לשלוח דרך האלבערשטאדט¹⁸ למעכ"ת¹⁹. ואחרי ניכוי הוצאותיו

12 היה נשוי לאחותו של ר"ע. שימש כדיין בקהילת אלטונא, ולמד ב„קלויז“ המקומי.
מספר שנים כיהן כרבה של הקהילה (ראה עליו: ר' יחזקאל דוקס, חכמי אה"ו, המבורג
תרס"ה, עמ' 140—142. — ר"ע כיהן כאב"ד וכראש ישיבה בקהילת אייזענשטאט משנת
תרי"א ועד שנת תרכ"ט, בה עבר לברלין.

13 ר' יוסף איזקסון.

14 המפורא והחשוב כבוד הרב דוד גולדשמיט ישמרהו צורו וקונו.

15 חידושים על מסכת חולין, מר' שמעון אופנהיים, ששימש כדיין בקהילת פרסבורג, נפטר
בשנת תרי"ב.

16 למורה דין.

17 רייכסטאלער (Reichstaler) פרוסיים.

18 בקהילה זו חיו גיסיו של ר"ע, בני משפחת הירש, סוחרים גדולים, שנודעו בצדקתם
וביראת שמים.

19 מעלת כבוד תורתו.

ימחול למסור הנשאר מזה להאלמנה הנ"ל ית"י. וכר נ"י עם אשתו הרבנית א"ה²⁰ ת"י ועם זרעו וכל בני ישיבתו יתענגו על רוב שלם.
כעתירת נפש ידידו הד"ש כל הימים
הקטן יזקב בלאאמ"ו מהו' אהרן עטטלינגער ז"ל י"

ד

ב"ה אלטאנא יום ג' י' סיון תרי"ד לפ"ק
ינטה כנרה שלם אל כבוד ידידי הרב המופלא והמופלג בתורה ובחכמה מ"ה עזריאל הילדעסהיימער נרו יאיר אב"ד דק"ק אייוענשטאדט יע"א.
מכתב ידידי נ"י מיום מ"ו לספירה הגיעני לנכון, וערבה לנפשי בראותי כי דורש הוא לציון וכי עני אחינו ה"י²¹ בארץ הקדושה חוב"ב הרגיש לבבו הטהור לקום לעזרתם. וד' יהי' בעזרו להעיר לבב אחינו ב"י רחמנים בני רחמנים, לחמול על האומללים העטופים ברעב ובחוסר כל. ובזכות זה יסיר הקב"ה מהם עול מלכות לישב במנוחה ולשקוט על התורה ועל העבודה. והנה כבר זה יותר משנה נכתב לי מיקיר אחד (כעת שמו אינו נגד זכרוני) ממדינת מעהרן, כי ע"פ השתדלות נגיד אחד מעיר וויען²², ניתן רשיון מהמלכות במדינת ידידי נ"י להעמיד גבאים שיגבו מעות ארץ ישראל ולשלחו לשם, בתנאי שהגבאים לא ילכו אל הבעלי בתים לגבות רק יקבלו ממי אשר ידבנו לבו להביא נדבתו. וכאשר שמעתי, הרב אב"ד נ"י דק"ק פרעסבורג יע"א²³ משתדל ג"כ בנדבות לארץ הקדושה תוב"ב. ולכן טובה מגמת ידידי נ"י להתאחד עמו על דבר היקר הזה כי טובים השנים מן האחד. ועל דבר השלישים

20 אשת חיל.

21 בצד השני של הגליון כתב ר"ע: ליד הרה"ג מ"ה עזריאל הילדעסהיימער נרו יאיר אב"ד דק"ק אייוענשטאדט יע"א.

22 עוני אחינו השם ישמרם.

23 המדובר בר' יצחק דייטש, בנקאי חרדי בוינה, מן הפעילים בסיוע לתושבי א"י (ראה עליו: ג. מ. גלבר, יצחק דייטש, גבאי של יהודי אוסטריה בא"י, קובץ „ירושלים" תשט"ו, עמ' שו—שיח).

24 ר' אברהם שמואל בנימין סופר, ה, כתב סופר. ר"ע, שעמד עמו בקשרי ידידות קרובים, פעל גם בשיתוף אהו, באיסוף כספים למען א"י. פעילותו זו של הכת"ס צוינה ע"י ר"ע בהספדו על הכת"ס בהלוויתו: „ושמענו מהרב הג' מו"ה עזריאל הילדעסהיים אשר בא מעיר בערלין לפ"ב [פרסבורג] לכבוד רבינו הג' ז"ל. וסיפר מגודל הטורח אשר טרח רבינו לעניי אה"ק, וכמה אלפים נתקבץ לצורכי כלל ישראל" (ר' נפתלי סופר, בראש ספרו בית אפרים. פרסבורג תרל"ב. — תודתי לרב י"מ סופר שליט"א בירושלים, שהפנה אותי למקור זה). — בתזכיר משנת תרל"ג לשיפור המצב הכלכלי והחנוכי בירושלים, ציין ר"ע כי בהיותו באייזשטאט ריכו בידו את מרבית הכספים שנשלחו לא"י, והם עלו לעשרות אלפים (ראה מאמר אאמור"ר שליט"א ב„המעין" כרך ג (תשט"ז) עמ' 55).

והובים ק"מ שנתקבצו ע"י ידידי נ"י, אקבלם פה ע"פ חשבון מה שיעלו
הזהובים נגד פרייסישע טהאלער. ולכן ימחול לתנם לתלמידנו הב"ח כ' וואלף
ג"ש²⁵, ואנכי אקבל פה מחירם, ממועות שיש לו לקבל מפה, ואשלחם בל"ג
לארץ הקדושה. ומעכ"ת נ"י יתענג על רוב שלם ויוכה לעלות לציון ברננה²⁶.
כעתירת נפש ידידו

הקטן יוקב בלאאמ"ו מהר' אהרן עטאלינגער ז"ל
ד"ש להב"ח כ' וואלף ג"ש עם אמירת מו"ט אודות האח הנולד לו.
שמחתי לשמוע כי שוקד הוא על התורה ועל העבודה וכה לחי.

ה

ב"ה אלטאנא יום ד' י"ד כסליו תרכ"א לפ"ק
יפרת שלם ויפרה ישע לידידי הרה"ג מעוז ומגדול פאר הרבנים עמוד
האמונה גודר גדר ועומד בפרץ ידיו רב לו בשמעתתא ובסברא כבוד מ"ה
עוריאל הילדעסהיימער נ"י הגאב"ד ור"מ דק"ק איזענשטאדט יע"א.
מכתב מעכ"ת נ"י קבלתי²⁷. ועל דבר שאלתו אודות התרגולים אשר זה
מקורב באו שקורין אצלנו כהינעסישע הינער, כבר זה איזה שנים שגשאלתי
עליהם ולא רציתי להתירם, באשר שנוף אינו נאכל אלא במסורת כידוע, והם
משונים בהרבה דברים מתרגולים שאצלנו. ואח"כ שמעתי שגם שאר רבנים,
ובפרט הגאב"ד נ"י דק"ק ווירצבורג יע"א²⁸, הורו כן. וזה איזה חדשים סיפר
לי הרב דק"ק האנוי נ"י²⁹ שהוא ניסה, והיו קולטים מן האויר. אמנם אני

25 הבחור חמד כבוד וואלף גולדשמיט.

26 בשולי האיגרת ציין ר"ע שהשיב תשובה מיידית, וכי מסר 46 פלורין לר"ו גולדשמיט.
27 בארכיון של ר"ע מצוי קונטרס המכיל תשובות רבות של רבנים בענין הנדון באיגרת
שלפנינו. המדובר בתרגולים הנקראים Cochinchina אשר היו שונים בקול במראה
ובקומה. ובמראה הביצים שלהם — מן המקובל, ולא היתה מסורת עליהם. ר' נתן
אדלר הכהן, רבה של אנגליה מחבר נתינה לגר, אליו פנו בענין זה, השיב בשנת
תרי"ח: „במדינתנו יש להם מסורת טהרה משנים קדמניות, ושאלתי שוחטי עופות
במקומנו ואמרו לי שהמה כמו תרגולים שלנו רק גדולים וכבדים מהם ולפנים באו
מחינא ועכשיו נתגדלו פה. גם שאלתי אנשים כשרים מארץ הודו ואמרו שאוכלים
אותם בלי פקפוק כלל. וכיון בארץ אשכנז אין להם עליהם מסורה לא לאיסור ולא
להיתר, כי מחמת יקרן לא באי לשם ולא נהגו בו איסור“. בהסתמך על עדות זו היו
רבנים שהתירו אכילת עופות אלו. נגד ההיתר יצא ר' שלמה קלוגר, אב"ד קהילת
ברוד, אשר פירסם „קול קורא“ בענין זה. כן פנה ר' אהרן דוד דייטש, אב"ד קהילת
יארמוט ומחבר שו"ת גורן דוד — הנזכר באיגרת — אל רבנים שונים בענין זה, ואף
כתב פסק מפורט.

28 ר' יצחק דב הלוי במברגר, ראה: שו"ת יד הלוי, ירושלים תשכ"ה, יו"ד, סי' לה—לט.
29 ר' שמשון פלונשטיין. רי"ד במברגר כתב: „דאין ברור לנו שהרב בהגוי וללה"ה
התירם, רק מפי השמיעה ידיעין כן“ (בשו"ת הנ"ל, סי' לט).

נסיתי ולא מצאתי כן. אבל לא זה וזה ראי', כי העיקר שצריכים מסורה והיא אין לנו. וגם קשה למצוא מסורה כראוי, באשר שמהמדינות הרחוקות שבאו אצלנו, איננו רגילים עוברים ושבים מב"ע³⁰ שיש לסמוך עליהם. וזה מקרוב נשאלתי על זה ג"כ מהגאב"ד דק"ק יארמוט יע"א במדינתו דמר ידידי נ"י, והשבתי כזה³¹.

הונעם לי לשמוע כי הענין של התנ"ך³² הולך וגדל, וחפץ ד' בידו יצליח. גם חתני הרב דשווערין נ"י³³ כתב לי שהוא יהי' בתומכי הדבר, ויקבל עליו לתרגם א' מספרי תנ"ך. ומר ידידי נ"י יתענג על רוב שלם וישיב שובע שמחות בבנים ובני בנים.

בברכת נפש ידיו ומוקירו

הקטן יעקב יוקב בלאאמ"ו מהו' אהרן עטלינגער ז"ל

1

ב"ה אלטאנא יום ד' י"א תמוז תרל"א לפ"ק

שלם וישע רב לידידי הרה"ג וכו' מ"ה עזריאל הילדעסהיימער הגאב"ד דעדת ישראל יע"א.

מכתב מעכ"ת נ"י עם העתק הבקשה לקיסר רוסלאנד יר"ה קבלתי³⁴. ואשר בקש ידידי נ"י דעתי — אכתוב בקצרה. העיקר הגזירה אודות חתיכת

30 מבני עמנו.

31 בקונטרס הנ"ל מצויה התשובה הנזכרת: „אודות וכו' שגם אני וכל הרבני אשכנז היראים והתמימים אין מתירין לשהוט התרגומים הנ"ל וכו'. ובל יחשוב כי בהיותנו יושבים על חוף ימים יש לנו ידיעות ממדינות רחוקות שמהן הובא התרגומין לא כן הדבר כי לא שכית נסיעה מהכא להתם ומהתם להכא מבני עמינו אשר על כן לא יצליח למצא מסורה כהוגן שיש לסמוך עליה וגם לא אוכל להאמין שיש להם בלאנדאן מסורה כזה“.

32 המדובר בתרגום התורה לגרמנית בצירוף פירוש. בראש מפעל זה עמדו ר"ע ור' זאב וולף פיינקנפלד, אב"ד קהילת פוזן. בארכיונו של ר"ע מצוי התרגום והפירוש לפרשת ראה. יתכן שהתוכנית לא יצאה לפועל עקב הוצאת החומש ע"י ר' שמשון ב"ר רפאל הירש (ראה דברי אאמו"ר שליט"א, ב„המעין“ כרך א (תשי"ג), עמ' 65).

33 ר' משולם זלמן הכהן. מאוחר יותר לימד בבית המדרש לרבנים בברלין (וראה: שו"ת ר"ע, יו"ד, סי' : קעה, רכו).

34 בשנת 1870 שעה שעבר הצאר אלכסנדר השני במלכות פולין וראה את החסידים ארוכי הפאות והמלבושים, ציווה להחמיר בפלכי פולין בקיום האיסור על מלבושי היהודים. בעקבות זה הציעה מועצת המלכות, בדצמבר 1870, למנות ועדה מיוחדת שתדון באפשרויות „לרופף את הקשר הציבורי של היהודים“. הועדה, שהורכבה מבאי"כ מיינסטריונים שונים, הוקמה בשנת 1871, ובראשה עמד סגן המניסטר לענייני פנים לופאנוב — רוטבוסקי, והיא נקראה: „ועדה לתקנת הווי היהודים“. ראה: ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם, חלק ט, ת"א תשי"ח, עמ' 220. — ר"ע פעל רבות למען היהודים

הפיאות ושינוי המלבושים לפענ"ד אי אפשר לבטל כי לא גזר לעבור על הדת אלא בשביל לעקור זכר פולין. ועל כן גם הבקשה אודות הנתנים ביד גוזרים לפענ"ד תהי' ללא הועיל, כי יאמרו המושלים לולא לא מרדו בציווי הקיסר לא נעשה להם כן. אבל העיקר מה שהוא באמת גזירה גדולה, הוא מה שרוצים שהנשים יפרעו ראשן מה שהוא איסור דאורייתא — וכלל בידנו תפוס מרובה וכו'. לכן עיקר הבקשה יהי' זה שלא להכריח להנשים לעבור על הדת, ובפרט שגם במדינות אחרות של הקיסר לא נגזרה גזירה זו על הנשים. ואולי יטה ד' את לב הקיסר לטוב לבטל גזירה זו. גם הבקשה אודות הרבנים לפענ"ד תהי' ללא הועיל, כי גם בזה יאמרו מה נשתנו רבני מחוז פולין מרבני מחוז רוסלאנד.

בזו הרגע הביא לי ר' אהרן כהן³⁵ שי' הדעפסשטע³⁶ למהר תשובתי. ויראה ידידי נ"י שכבר כתבתי. ובאמת טרדתי גדלו מאוד, ואם כי הדבר הזה גדול הערך, עכ"ז לא חשבתי שיהי' נחוץ כ"כ להשיב מיד ביום אחרי קבלתי האגרת שהי' ביום ד'. כי גם אם יצלה להציל האומללים מידי עשו ע"י ציווי המלכות, הלא יארכו הימים לפחות איזה שבועות עד יבא הציווי הזה עד מקומו ובתוך כך כבר נעשה מה שיעשה להכריח המסבבים לקיים הגזירה. זה מה שגלפענ"ד. אכן אם רוב הרבנים אשר שלח ידידי נ"י אליהם ההעתק יסכימו עמו, אז אבטל דעתי מפני דעתם ואסכים עמהם.

כ"ד ידירו הד"ש

הקטן יעקב יוקב בלאאמ"ו מהו' אהרן עטטלינגער ז"ל

שמות הרבנים אשר כבר נכתב אליהם ואשר כתב ידידי נ"י שלוטה באגרת — לא קבלתי.

ז 37

קול בכות

בלב קרוע ונשבר אנחנו מזכירים בזה השמועה לא טובה הנודעה כבר כי מצאתנו הוה על הוה שבר על שבר יחדיו יודבקו ובליל יום א' דימי חנוכה

ברוסיה, עד כי הם כינו אותו: „הקונסול היהודי רוסני“. ראה מאמרי: קווים לדמותו של רבי עזריאל הילדסהיימר, „סיני“ כרך נד (תשכ"ד), עמ' פג. וראה, „סיני“ כרך סג (תשכ"ח), עמ' קסא—ב.

35 היה בנו של ר' יעקב כ"ץ, אשר כיהן כדיון בקהילת אלטונא, ולמד ב„קלויז“ המקומי. אחר פטירת רי"ע מילא תקופה מסוימת את מקומו כרבה של הקהילה (ראה עליו: ר"י דוקס, שם, עמ' 150—152. — וראה: שו"ת ר"ע, יו"ד, סי' קס). הבן ר' אהרן למד בישיבתו של ר"ע באיינושטאט (וראה בשו"ת הנ"ל, אר"ח, סי' מה).

36 מברק.

37 נדפס ב„נוגה הירח“, שנה ראשונה, חוברת ג, לבוב תרל"ב. — כתב עת זה הינו נדיר ביותר.

כבה גר התורה והיראה נפלה עטרת ראשנו אדוננו מורנו ורבנו רבן של כל בני הגולה מו"ה יעקב יוקב ישראל ז"ל אב"ד דק"ק אלטונא אשר עמד בראש משמרתנו לבנין בתי מחסה³⁸ בירושלים עה"ק תוב"ב ועליונים נצחו את התחתונים וכת מי יכול להגיד כח מעשיו לעמו גדולים כמעשי חייו גם אמ"ו גזר אומר בענותו הנפלאה שלא להספידו בשום מקום על כן דומי תהלה.

זכותו תגן עלינו כאשר כבר עמדה לנו להטות לב הרב המובהק הנגיד המפורסם כש"ת מו"ה עקיבא לעהרען נ"י³⁹ בק"ק אמשטרדם להדרש לבקשתנו לעמוד בראש פקודתנו אף כי רבים יחלו פני נדיב וכמה וכמה עסקים בעסק הקודש נתונים נתונים המה לו ובפרט עמדו זה רבות בשנים בראש פקידי נאמר כלי עה"ק תוב"ב והשית"ב יוסיף לו כח ואומץ וכנשר יחדש נעורים.

ועתה כפינו פרושות לשמים ותפלתנו לאלקים חיים לעמוד לימיננו גם מהיום והלאה כאשר הי' עם הנפשות הקדושים אשר עזבו אותנו לאנחות והן תמלצנה בעדנו במליצה יישרה ויהי' נועם וכו'.

בערלין והלבערשטאדט (צום העשירי יהפכהו ד' לששון ולשמחה) עש"ק פרשה ויגש תרל"ב.

הק' עזריאל בלאא"מ מו' ליב גליא ז"ל המכונה הילדעסהוימער
הק' גימפריד הירש בן לאאמו"ר אהרן געטטינגען פג"ל וצ"ל⁴⁰

38 על „בתי מחסה“ והתפתחותם, ראה: מרדכי אליאב, אהבת ציון ואנשי הו"ד, ת"א תשל"א, פרק עשירי. וראה שם על מקומו המרכזי של ר"ע בפעילות למען הקמת הבתים, וכהונתו כראש הועד (על פעילות רי"ע ור"ע למען א"י ראה בספר הג"ל במפתחות). אחר פטירתו של רי"ע נבנה אחד הבנינים ב„בתי מחסה“ על שמו, ונקרא „בית יעקב“.

39 עמד בראש פקידים ואמרכלים (ראה עליו בספר הג"ל, במפתחות).

40 היה גיסו של ר"ע, וכן נשא לאשה את בתו. כיהן כחבר בוועד המרכזי של „בתי מחסה“ (על פעילות משפחת הירש למען א"י, ראה בספר הג"ל במפתחות).

על טענת „ולא אריח“ של הרב יעקב עטלינגר נגד חידוש הקרבנות בזמן הזה

פרק א

בחודש תמוז תרכ"ב כתב הרב יעקב עטלינגר ז"ל תשובה לרב צבי הירש קלישר ז"ל אשר הציע בספרו „דרישת ציון“¹ לחדש הקרבת קרבנות במקום המקדש על ידי בנין מזבח. בתשובתו דחה הרב יעקב עטלינגר את הנמוקים ההלכתיים של הרב צבי הירש קלישר והביא כמה נמוקים לכך „שאסור לבנות מזבח ולהקריב עליו עד שיבא לנו ע"פ גביא ציווי הקב"ה לזה". בהמשך תשובתו אל הרב צבי הירש קלישר העתיק רי"ע מתשובה שכתב עוד 15 שנה לפני כן, בשנת תר"ז אל הרב יעקב קאפל הלוי במברגר, אב"ד דק"ק ווארמס.² בתשובה זו, שנדפסה בזמנה ב„שומר ציון הנאמן“ גליון ט"ז (י"ז שבט תר"ז) הביא רי"ע טענה נוספת נגד הקרבת קרבנות בזמן הזה. לפי המשנה (מגילה כח, א) אין נוהגין קלות ראש בבית הכנסת שחרב שנאמר והשימותי את מקדשיכם (ויקרא כו, לא) קדושתן אף כשהן שוממין. הרמב"ם מביא לימוד זה לענין בית המקדש שחרב (הל' בית הבחירה פרק ו, הלכה טז). רי"ע מוכיח שהרמב"ם פירש כך ע"פ ה„תורת כהנים“ על הפסוק הנ"ל שעיקר הלימוד על בית המקדש שחרב ומדכתיב „מקדשיכם“ לשון רבים דרשינן גם בתי כנסיות.³ בהמשך הפסוק הזה נאמר „ולא אריח בריח ניהוחכם“. לפי המשנה (עדיות ח, ו) מקריבין קרבנות אעפ"י שאין בית, ומסביר רי"ע שזאת כוונת „ולא אריח“: „דאפילו תקריבו במקום מקדש אחר שיחרב דאין בזה איסור חוץ כיון שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ואין צריכין מחיצות, מכ"מ, לא אריח בריח ניהוחכם“.

1 ליק, תרכ"ב. שם הספר במהדורה ראשונה: אמונה ישרה, חלק שלישי: דרישת ציון וחברת ארץ נושבת.

2 הרב יעקב קאפל הלוי במברגר השתתף באופן קבוע ב„שומר ציון הנאמן“ ועמד במו"מ של הלכה עם הרב יעקב עטלינגר והרב יצחק דב הלוי במברגר; כנראה לא הוציא ספרים, אבל השאיר בכ"י חבורים וקונטרסים רבים. בשנת תרע"ד הדפיס יעקב גינזבורג באברויסק (רוסיה) רשימת כתבייד מעובדו של ר' בן-ציון עטלינגר (בנו של רי"ע) אשר הוצעו למכירה. ברשימה זו נרשמו יותר מעשרה חבורים מהרב קאפל הלוי במברגר, ביניהם גם על ס' קדשים ועניני הקרבנות (מס' 80). לא ידוע לי מה עלה בגורלם של כתבי יד אלה.

3 השוה הרב א"י קוק זצ"ל, משפט כהן, סי' צו, ס"ק א' וה' שגם הוא מפרש שעיקר הליכוד לבית המקדש.

כאן העלה הרב יעקב עטלינגר טענה חדשה שכנראה לא הובאה לפני כן
נגד הקרבת קרבנות בזמן הזה:

„דאפילו למד דמקריבין אעפ שאין בית דיליף כן מ'והשימותי', מכ"מ אמר
הקב"ה 'ולא אריח בריח ניהוחכם' וכיון דאמרינן בזבחים (דף מ"ו) לשם ששה
דברים הובח נזבח ובכללם לשם ריח ולשם ניהוח, לא יכלו להקריב קרבנות לאחר
חרבן כיון שאי אפשר לשם ריח ולשם ניהוח, ואם תאמר כיון שכן לענין מה אמרינן
מקריבין אעפ שאין בית, הרי לא יכלו להקריב משום 'ולא אריח', יש לומר דיש
נפקותא לענין מה דאמרינן בזבחים (דף ק"ו) המעלה בזמן הזה ר"י אמר חייב
ר"ל אמר פטור וכו' ע"ש, א"כ חייב המעלה בחוץ, א"נ י"ל ד'ולא אריח' הוא
דוקא כשביהמ"ק שמם ע"פ רצון הקב"ה, לא כן כשצוה הקב"ה לבנותו ועדיין לא
נגמר, אז מותר להקריב בלא בית כמו שהקריבו הרבה שנים בימי עזרא".

בהמשך דבריו כתב ר"ע שרק לכתחילה אין להקריב קרבנות אם אין אפשרות
לשם ריח ולשם ניהוח, אבל לדיעבד הקרבן כשר, אך:

„לכתחלה אסור להקריב כיון דבפי' אמר הכתוב שלא יהיה לריח ניהוח ולפענ"ד
מוה הטעם לא הקריבו קרבנות אפילו התנאים דס"ל דקדושה ראשונה לע"ל. [ולכן
יש מזה ראי' נגד דעת הר"ח מפריש שהי' רוצה להקריב קרבנות בזה"ו]"⁴.

חלק זה מתשובת הרב יעקב עטלינגר אל הרבי צבי הירש קליישר נדפס
כאמור כבר בשנת תר"ז ב„שומר ציון הנאמן" בתשובה אל הרב יעקב ק'
הלוי במברגר. אך כעבור פחות משנה נשמע ערעור על טענת „ולא אריח"
כנימוק הלכתי נגד חידוש הקרבנות בזמן הזה.

בכתב עת ה"ל חוברת לו, ר"ח כסלו תר"ח השיב הרב יעקב ק' הלוי
הנ"ל להרב יעקב עטלינגר וכתב שאמנם „הנה הסברא טובה היא", אבל „נראה
שהשמטת המעתיק יש בדברי מעלתו נ"י" שהרי יש להקשות מגמרא זבחים
ס, ב ומכות יט, א בענין אכילת מעשר שני והקרבת בכור בזמן הזה לפי
הדעה שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא ופירש"י דהא
מאן דאית לי' קדשה לעתיד לבוא, אית לי' שמקריבין אעפ שאין בית, וכן

4 המשפט האחרון נמצא ב„שומר ציון הנאמן" בתשובת ר"ע אל הרב יעקב ק' במברגר,
אבל אינו מופיע בתשובת ר"ע אל רצה"ק שנדפסה בשו"ת בנין ציון סי' א.
בסוף התשובה ב„בנין ציון" כתב ר"ע שהרב בנימין אויערבך כתב לו שכאשר
העתיק את ספר אשכול „מצא בהגהה פירוש המשנה דמגילה הנ"ל כאשר כתבתי ושמחתי
מאוד שכוונתי לדעת הגאון ז"ל". הכוונה כנראה לדברי האשכול בהל' בית הכנסת
שהביא לא רק את התחלת הפסוק „והשימותי את מקדשיכם" המובא במשנה הנ"ל
אלא גם הסיום „ולא אריח בריח ניהוחכם", ומכאן הוכחה שעיקר הלימוד על בית
המקדש החרב, וגם שאפשר להקריב קרבנות בלי בית המקדש אבל זה יהיה בלי ריח
ניהוח, וראה שם ב„נחל אשכול" ס"ק יו, ובהערות בסוף ההקדמה הוכחה של בעל
נחל אשכול נגד חידוש הקרבנות בזה"ו.

פירשו שם התוספות ומשמע דקאי על בזמן הזה, ואצל בכור נאמר במפורש „אשה לריח ניתוח לה“ (במדבר יט, יז). אחרי קושיא נוספת ע"פ הריטב"א שם במכות ותוספות סוכה מא, א (ד"ה דאשתקד) סיים הרב:

„הוא הדבר אשר דיברתי שהשמטת המעתיק יש בדברי מעלתו נ"י, כי מעלתו נ"י סברתו בפני עצמו החולקת על דברי המחברים הנוכרים, אמנם המחברים האלו ז"ל נראה דסביר' להו דהאי פסוק 'והשימותי את מקדשיכם' הוי נמי מובח בכלל, והאי 'ולא אריח' כו' ענין עומד בעצמו, דהיינו כשיקריבו קרבן בשעת הפורענות קודם החורבן, לא יעלה לרצון לפני הקב"ה לבטל הגזירה“.

לפי הרב יעקב ק' הלוי במברגר ישנן הוכחות שרש"י, תוספות והריטב"א הבינו את „מקריבין אע"פ שאין בית" כפשוטו ולא כהרב יעקב עטלינגר שהגביל את הדין הזה לזמן מיוחד. כמו כן טען שטענת הרי"ע „ולא אריח“ היא סברה חדשה. מאידך הודה הרב י"ק במברגר שאפשר לתרץ את קושיתו אם נאמר „הגמרא דנה על תקופת עזרא שהתחילו להקריב קודם בנין הבית. באותו גליון של „שומר ציון הנאמן“ ענה רי"ע ותירץ את הקושיות מדברי הראשונים הנ"ל, אך הקדים:

„תשאות חן אקריב להרב אב"ד דק"ק ווארמס נ"י שדגני לכף זכות לבל אהי' טועה במה שהחלטתי דאין מקריבין לכתחלה בזה"ו משום דכתיב 'ולא אריח בריח ניתוחכם' מכה סוגיא דמכות (דף י"ט) דודאי צדק בזה שלא אליב' דכולי עלמא כתבתי כן שהרי הר"ח מפריש שרצה להקריב, ודאי לא ס"ל כן כאשר מטעם זה השגתי עליו“.

כאן הודה רי"ע שיתכן שלא כל הראשונים סברו טענת „ולא אריח“. בויכוח על דברי רי"ע, הן בחייו והן אחרי פטירתו, לא הובא המשפט הנ"ל, ואף רי"ע לא הזכירו כאשר פרסם כעבור חמש עשרה שנה את נימוקיו נגד חידוש הקרבנות בזמן הזה במכתבו אל הרב צ"ה קלישר ואחר כך בשו"ת בנין ציון (אלטונה תרכ"ח) סי' א. אמנם הויכוח עם הרב יעקב ק' הלוי במברגי נזכר ברמז ב„ערוך לגר" מכות (אלטונה תרט"ו) יט, א (ד"ה אפילו בכור נמי), בענין „מה שהקשה לי חכם אחד“ מהגמרא שם במכות על שכתב שאסור להקריב בזמן הזה משום דכתיב „ולא אריח בריח ניתוחכם“, אך אולי הכוונה לויכוח עם רב אחר, שהרי רי"ע ציין שם שהקושיה באה בעקבות דבריו ב„ערוך לגר" יבמות ה.

בספר ערוך לגר על מסכת יבמות (אלטונה תר"י) ו, ב הביא רי"ע את שיטתו הנ"ל: „וכיון דר' יהושע דס"ל כן קאמר (בעדיות פ"ח) מקריבין אע"פ שאין בית, שפיר שייך, ולא אריח' דאפילו יקריבו במקום מקדש אחר שיחרב, מה שמותר לעשות כן, מכ"מ, לא אריח“.

להלן מסביר רי"ע:

„דבבית שני לא שרתה שכינה כדאמרינן יומא (דף כ"ב) (כא, ב) ואף דאמרינן במכילתא שלעולם לא זזה שכינה מכותל המערבי וכן אמרינן שם 'וד' בהיכל

תשובת הרב יעקב עטלינגר ז"ל ב"שומר ציון הנאמן" חוברת לו, ר"ח כסלו תר"ח. בתשובה קצרה זו הודה רי"ע שלא כל הראשונים ראו בגזרת "ולא אריח בריח ניוחכם" מניעה לחידוש הקרבנות בזמן הזה.

משאית הן הקריב להקדש דק"ק ויארמס ב"י שדנני לבק זכות לנל אה"י כטועה נחה שהחלטתי דאין מקריבין לבתחלה נזה"י משום דבחיב ולא אריח בריח ניוחכם מכח סוגיא דמכות (דף י"ט) יוראי לזק נזה שלא אליני' דב"ע בתנתיבן שהרי הר"ח מפרש שרצה להקריב חאי לא ס"ל בן באשר מוטעם זה השנתי עליו אבל מב"ח לענ"ד נלא"ה מסוגיא דמכות אין סתירה לדברי שם קאמר שפיר איך יליף מעשר מנכור שאינו נזה"י הרי אי ק"ר קדש' לע"ל נכור עלמו מזה איסור חזן מותר נזה"י להקריב דמקרי לבני ד' ואף דלבתחלה אכור מזה שאינו בריח ניוחך הרי זה לא שייך לענין מעשר ועוד יש לחלק דנכור שאינו משאר קדשים דנהגי י"ל דנ"י הבחיב שלא יקדישם ומחילא אין לזיך להקריב אבל נכור דמרחם קדוש ונראוי להקרנה עונד ננל מחאר כדאמרין ר"ה (דף ד') אבתי לא שמעני דנכלל ולא אריח ים נ"ב שלא יקריבנו ולכן נב מדברי החוספ' סוכה (דף מ"א) שהניא הרב נ"י אין סתירה לדברי שהם דייק שפיר איך מחליט דבאין מקדש האיר המרח מחיר שבין שאם הקריב נדיענד כשר בריח ניוחך אינו רק לבתחלה כמו שכתבתי (מכתב ט"ז) א"כ א"כ אכלו חדש מהאיר המרח ואח"כ יקריב אחד עומר נהמסו לנכור ולכן אפילו באין מקדש לא ה' להחיר עד שעת הקרנה ולזה חרנו כל שאין מנח ננוי אין הקרנה אפילו נדיענד וגם נלא זה אין סתירה לדברי מדברי החוספ' האנה שהקשו שפיר כיון דחיישין למהרה יננה ביהמ"ק כמו בן ים לחזם שחא נמהרה ינא נניא ויאמר להם שיקריבו עומר וכמו שה' נננין בית שני וכדאמרין ננח"ס (דף ס"ג) שלשה נניאים עליו עשהם מן הגולה וכו' ואחד שהעיד להם שמקריבין אע"פ שאין בית ע"ש ואם ע"פ נניא יקריבו אז ים נ"ב ריח ניוחך וכמו שכתבתי שם (מכתב ט"ז) דלענין זה נאמר מקריבין אע"פ שאין בית לבתחלה:

בסוף התשובה מוסבר שכמו שיתכן שמהרה יבנה המקדש, כך יתכן שמהרה יבוא נביא ויאמר להקריב קרבנות.

קדשו' בין הרב בין אינו חרב', הרי ע"כ יש חילוק בין השראת שכינה או ועתה... אבל עכ"פ הקדושה שעל ידה נקדש המקדש מדכתיב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' היא בטלה בחורבן בית ראשון שמאז לא נתקיים עוד 'ושכנתי בתוכם'.

כאן ב"ערוך לנר" מוסבר שבאופן עקרוני מותר להקריב קרבנות במקום המקדש אחר החורבן אך יש מניעה משום "ולא אריח", ואילו בתשובתו ב"בנין ציון" כתב רק "דאפי' הקריבו במקום מקדש אחר שיחרב דאין בזה איסור היין", אך הכוונה כנראה לאותו דבר. ב"ערוך לנר" הנ"ל מוסבר שבבית שני לא שרתה שכינה ומאז חרבן בית ראשון לא נתקיים עוד "ושכנתי בתוכם". מדבריו אלה יש להסיק שלפי דעתו אמנם לא היתה שכינה בבית שני, אבל הקללה של "ולא אריח בריח ניוחחכם" בודאי לא חלה על הקרבנות שהקריבו בבית שני.

לסיכום יש לציין שרי"ע הזכיר את טענת "ולא אריח" בששה מקומות: שומר ציון הנאמן, חבורות ט"ז ול"ו, ערוך לנר יבמות ו, ב, ערוך לנר מכות יט, א, תשובת רי"ע אל רצה"ק ומשם לשו"ת בנין ציון סי' א.

אמנם הועלו כמה נמוקים נגד חידוש העבודה בזמן הזה, אבל הטענה הנ"ל של הרב יעקב עטלינגר יזונה מכל הטענות האחרות. רבי עקיבא איגר, החתם סופר ועוד טענו נגד חידוש העבודה, אבל רוב הטענות מקורן בספקות הלכתיות בקיום עבודת הקרבנות בזמן הזה, כגון ספקות על מקום המזבח, עשיית בגדי כהונה, כהנים מיוחסים, גביית מחצית השקל מכל ישראל ועוד ספקות אחרים הנובעים מאידיעה. לעומת זה העלתה טענה של רי"ע את הויכוח על חידוש העבודה לנקודה עקרונית, שהרי רי"ע טען שקיימת גזרה שאי אפשר להביא בזמן הזה קרבנות שיעלו לרצון, לריח ניוחח. בתשובתו לרבי צבי הירש קלישר הוסיף רי"ע שגזרת "לא אריח" קיימת בזמנינו כמו בזמן החורבן, וגם אין לחלק בין זמן החורבן לזמן הזה, דמאין לנו לומר שעתה יהי' לריח ניוחח, הלא כל דור שאין ביהמ"ק נבנה בימיו כאילו נחרב בימיו.

תשובות הרב צ"ה קלישר לטענת "ולא אריח"

בשנת תרכ"ו הופיעה מהדורה חדשה של ס' "דרישת ציון"⁶ עם "ראשון לציון", הוספות ל"דרישת ציון" ודברי משא ומתן עם חכמי הדור אשר דנו בהצעותיו של רבי צ"ה קלישר. בפרק "הוספות למאמר קדישין" סעיף א ענה רצ"ה קלישר ל"הגאון הגדול האב"ד דק"ק אלטונא" וכתב בין השאר:

"וכן מה שכתב הגאון מאלטונא מן קרא ד'ולא אריח' שאינו לרצון, אין זה שלא ארצה להריח לעולם, רק בדור שהיו אדוקים בע"א ובשאר עבירות גדולות, או

5 מדרש ההלים יא, ד, יובא גם בפ' רבנו בחיי ויקרא כו, לא. וראה מדרש רבה בהעלותך (טו, ז).

6 טהארן, תרכ"ו. במהדורה זו שם הספר: ספר דרישת ציון לחברת ארץ נושבת. במהדורות הבאות שב הספר גם: ספר דרישת ציון להברת ישוב ארץ ישראל, או סתם: דרישת ציון.

לא אריח כמו שאמר 'חדשיכם ומועדיכם שנהא נפשי', ואטו בזה"ו לא יהיו חדשים ומועדים. וכן מ"ש 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע', אטו לנצח חלילה לא ישמע תפלה, הלא בכל יום אנו אומרים כי אתה שומע תפלה כו'. וכן מ"ש 'לא אוכל און ועצרה', 'ידיכם דמים מלאו', לא ח"ו לנצח יטור וישנא, רק על דור עקש ופתול הוא עז"ו ושופכי דמים אמר כל זה, אבל בזמן אחר כישנו צדיקים בלי עון גדול כזה, ודא' יריח ריח נוחות כשיהיה מציאות להקריב, וכן היה כוונת הגאון שמצא כתוב שבעת אשר אמר 'והשימותי מקדשיכם' עוד לא זזה הקדושה, רק אז היה שלא לרצון וז"ב. וכן מצינו במדרש בימי ר' יהושע רצו לבנות המקדש לקיים עבודה אחר החורבן, וכן רבינו חיים מפאריז רצה להקריב ולא חש לכל הנזיל, ואז בלי ספק היה קצת חפשיה לעשות שם כל איש כחפץ לבו ואח"כ חזרו הישמעאלים ונטלו הרשיון עד היום הזה, אכן כשיסובב הרשיון והיכולת בידנו, בודאי יהיה מוטל עלינו מצות קרבן יותר משאר מצות, שעל העבודה העולם עומד. יהי רצון שנוכה לזה במהרה בימינו אמן".

לפי הרב צ"ה קלישר אין מקום לטענת „ולא אריח" בזמן הזה: א', הגזירה היתה רק נגד דור של עובדי ע"ז ועבדות חמורות אחרות. ב', גם אחרי חורבן בית שני ניסו לחדש את העבודה וכן נסה רבינו חיים מפריז (כמבואר בספר „כפתור ופרח" פרק ו').

שלוש שנים אחרי הופעת המהדורה החדשה של ס' דרישת ציון, בה ענה הרב צ"ה קלישר לטענותיו של הרב יעקב עטלינגר נגד חידוש הקרבנות בזמן הזה, הופיע בשנת תרכ"ח ס' שו"ת בנין ציון מאת רי"ע. בס"א א' פרסם את תשובתו להרב צ"ה קלישר משנת תרכ"ב, בלי להתיחס כלל לתשובתו של הרב קלישר על טענות הרי"ע, שנדפסה בשנת תרכ"ו. דבר זה כנראה אילץ את רצה"ק לענות ביתר אריכות ואף ביתר תקיפות על טענות הרי"ע. עוד באותה שנה תרכ"ח פרסם רצה"ק את הקונטרס „שלום ירושלים — הוספות חדשות לספר דרישת ציון" עם קונטרס „שיבת ציון" אשר תוכנו „תשובה על דברת הגאון אב"ד אלטונא בספרו בנין ציון ס"א א' נגד דרך הקודש אשר העליתי בספרי דרישת ציון בדבר הקרבנות... וכבר הסכימו לדרכינו הגאון רשכבה"ג רבינו עקיבא זצ"ל אשר שאל מחתנו אם יש לשאול משרי ירושלים להקריב⁷ וכן חתנו הגאון רשבה"ג בחתם סופר הסכים כן, וכן הקדמון רבינו

7 גם ב„דרישת ציון", מאמר עבודה, סעיף א ושם מאמר קדושיון, סעיף א טען רצה"ק "רבי עקיבא איגר הסכים עם הצעתו, וכן בקונטרס אחרון עבודת המקדש לרצ"ה חיות סוף פרק ב, אבל רבים חולקים על זה. הגרעק"א התחיל את תשובתו לרצה"ק במלים ברורות: „ובגוף הענין איני מסכים", וראה „עבודה תמה" להרב חיים נטנזון, שער ד יחסי כהונה, חלק ב, דף מא, א שהתירעם בצורה חריפה על טענה זו של רצה"ק. גם הגאון הרב דוד פרידמן בשו"ת שאילת דוד חלק א (פיעטרקוב תרע"ג) קונטרס דרישת ציון וירושלים, מאמר רביעי, סובר שהגרעק"א לא הסכים וכן מפקפק הרב י"מ טוקצינסקי, עיר הקדש והמקדש (ירושלים תש"ל), חלק המישי, פרק ג עמ' כח. רצה"ק הסתמך כנראה על המכתב השלישי והאחרון של הגרעק"א אל רצה"ק בענין

קונטרס שיבת ציון

והיא תשובה על דברת הנאמן אביד אלטונה בספרו בני ציון סי' אי נגד דרך הקודש אשר העליתי בספרי דרושת ציון בדבר הקרבנות אם יבוא עם דורים אשר יסבב בעל המסבות ית"ש לתת רשות לעסוק בקודש על הר הבית בית מקדשינו השגשג בעיני"ה, ובכר הסמינו לדרכינו הנאון רשבה"ג רבינו עקיבא וצ"ל אשר שאל מחתנו אם יש לשאול משרי ירושלים להקריב, וכן חתנו הנאון רשבה"ג בחרם סופר הסכים ז"ל, ובן הקדמון רבינו חיים מפאריז, ובעל סי כפתור ופרח, והנאון בעל כפות המרים, והנאון שאנת ארז שנסמך על דברי הירושלמי שנאמנים המה לנו, והנאון אבדיק נרדק. והנאון ראשון לציון מירושלים ומקושטא. והנאון מהר"צ חיות וצ"ל וטארי נאונים, והוא דברו יצא לידון בדבר הדרוש ע"י דיוק קל מן ולא אריה בריה נחור, ובכר שאין היה ספק בזה, ותכתב זאת לדוד אחרון אשר זכו בעיה ברצון הקב"ה רשון מהמלקיות:

ובכר השבתי להנאון כי במכתבי ונס הצנתי בספרי דרושת ציון וראלי"צ טעמו וטעמי, כראוי להדרש אמת, וראויות בנזקת יתנו עדיהן ויצדקו:

תשובה על דברת תשו בני ציון

מראשית נפלאתי על נאון, וצדיק כמותו, איך לא יכול דעתו נגד כל הנאונים שהוכרתי מעבר לדף, ועל צבאם עוד ראש המשיביר לכל בני הגולה רבינו הבית יוסף שכתב להדי' בזה הלשון אולי יותן לנו רשות להקריב בסוף פי"ה בהב"ה ה"ב דיה ותנאי, ומי לנו גדול מן הירושלמי, והנאון תי"ט פ"ה דמעשר ישני שכתב להדי' בעוד שישלטי אומות עלינו ובנה המקדש צטרם בוא דוד עיי"ש ולא כדעתו שסיים בדבריו שם דרך משיח ב"י ומשיח בן דוד יבנו המקדש ואה"ב יקריבו, והוא דעת עצמו יהידי:

ויעתה איש על כל דבריו בסדר

(א) **על** ראוי הראשונה שהבאתי (מעריית פ"ה) מן הלכה למ"מ שאין אלו" בא לרחק ולקרב, דלמה הוצרך הל"מ הלא כשיבוא אל"י יודע מה לעשות, אם לא להזיז כשיהיה רשות להקריב, וע"ז כי הנ"י, על שכתבתי

עמוד ראשון של קונטרס שיבת ציון בספר שלום ירושלים מאת הרב צבי הירש קלישר, טהארן תרכ"ח נגד דברי הרב יעקב עטלינגר בשו"ת בנין ציון (כצ"ל!) אלטונה תרכ"ח, סי' א.

שים לב לשורה 5 שרבי עקיבא איגר שאל מחתנו אם יש לשאול משרי ירושלים — וראה על פסקה זו בהערה 7 במאמר.

חיים מפאריז, ובעל ס' כפתור ופרח..., והוא לבדו יצא לידון בדבר החדש ע"י דיוק קל מן, ולא אריה בריח ניהוח, ונברר שאין ריח ספק בזה". בתחילת הקונטרס כתב הרב צ"ה קליישר: „מראשית נפלאתי על גאון וצדיק כמותו, איך לא יבטל דעתו נגד כל הגאונים והזוכרים מעבר לדף. רצה"ק חזר בקונטרס זה ודחה טענת רי"ע, ואף דן שנית בפירוש רי"ע על דברי הרמב"ן, דברים יב, ה, „לשכנו תדרשו — שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה בית ה'... ובספרי תדרשו דרוש על פי הנביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא, ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומצא ואחר כך יאמר לך נביא". רצה"ק קליישר ראה בדברי הספרי והרמב"ן הוכחה לשיטתו, ואילו רי"ע ענה לו בשעתו שכוונת הספרי „שלא נמתין על נביא לעלות לירושלים ולבקש מקום המקדש כמו שעשה דוד, עם כל זה אסור להקריב אלא על פי נביא"⁸. כבר ב„ראשון לציון" סעיף א במהדורה השניה של ס' דרישת ציון כתב הרב קליישר שהגאון מאלטונה בפירושו הנ"ל „הוצרך להודות שנכין ישיבת עבודת אדמת קודש... על כל פנים הודה שימצות עליה וישיבה היא מצוה רבה מן לשכנו תדרשו", גם בקונטרס שיבת ציון המשיך הרב קליישר וכתב ביתר תקיפות: „ולכן גם בזה יש להפליא על הגנ"י למה לא ישנס מתניו לעמוד בפרץ הזה לפעול פעולת ישיבה באה"ק ע"י קניית שדות וכרמים

זה מיום יב אייר תקצ"ז עם תשובת החתם סופר שענה לחתנו הגרעק"א על הצעתו לבקש משרי ירושלים ליתן רשות להקריב קרבנות (ראה גם שו"ת חת"ס יו"ד סי' רלו), אבל במכתב הזה מבואר שהגרעק"א נשאר בספקותיו בענין בגדי כהונה בתכלת וארגמן. מטרת הבקשה אל החת"ס בענין שרי ירושלים הייתה כנראה לברר אם יש צד מעשי לישאלה, וכן העלה הרב משה נחום שפירא ב„הר הקודש" עמ' קפב-ג.

אגב, יש להעיר שרצה"ק הביא ב„מאמר קדישין" את תוכן המכתב שקיבל מהגרעק"א בזה"ל: „אודיע שאתמול השגתי תשובה מכבוד חתני הגנ"י. וכתב בזה הלשון מה שכתב מו"ה לבקש משרי ירושלים, ליתן רשות להקריב הוא קפדן גדול על אתר דא לבל יקרב שם מי שאינו מאומת ישמעאלים וכו'". לעומת זה כתב רצה"ק בריש קונטרס שיבת ציון הנ"ל בזה"ל: „וכבר הסכימו לדרכינו הגאון רשבה"ג רבינו עקיבא זצ"ל אשר שאל מחתנו אב"י לישאל משרי ירושלים להקריב" — וההבדל בולט לעין ומדברי רצה"ק אלה משמע שהגרעק"א רק שאל את חתנו אם לפי דעתו יש לשאול. מאידך גיסא יש לציין שהרב דוד אלכסנדר מליסא שדחה את הצעות רצה"ק לחידוש הקרבנות, מודה בהקדמתו למגדל דוד (וורשא תרל"ה) שרבי עקיבא איגר זצ"ל היה „שואל ומבקש להשיג רשיון מאת מלכי צדק מלך ירושלים ליתן חרות לנו להקריב קרבנות".

8 לפי רי"ע כוונת הספרי והרמב"ן שאנו מחויבים לעלות לירושלים ולבקש את מקום המקדש, בלי לחכות לנביא, אבל הקרבת הקרבנות תהיה רק ע"פ נביא. בהשובתו דוחה רצה"ק את דעת רי"ע שהרמב"ן הולך כאן לשיטתו שחושב ישיבת ארץ ישראל במנין המצות ואינו מודה לרי"ע שאכן הפריז קצת בהביאו הוכחה מדברי הספרי והרמב"ן לחונכיתו לחידוש הקרבנות.

ולזכות קיום מצות התלויות בארץ, וידוע שהוא אשכול שהכל תלויין בו וישמעו לקולו, ויזכה לזכות אחרים עמו, להקדיש קודש" (שם, סעיף ב) ⁹. בסעיף ד של קונטרס „שיבת ציון" ענה רצה"ק באריכות על טענת „ולא אריח":

„כבר כתבתי לו להפליא שמן דיוק קל ממשנה דמגילה עפ"י פירוש שלו רצה לבנות דיוק לסתור בנין חזק וקדוש אשר הי' לאבן יקרת מכל גדולי עולם שהבאתי ימן הירושלמי... ויתן דין חדש בתורתנו הקדושה אשר גם נביא אין רשאי לחדש מעתה לעקור שום דבר מתרי"ג מצות... וחלילה ינתן יד לפושעים האומרים כעת אין רצון בעבודת קרבן, ובעו"ה מעבירים כל תפלת מוסף של קרבן, והגם שרחוק זה מדעתו הגדולה, אשר יחכה על ביאת הגואל כל יום, והרשעים הללו כופרין הכל, מ"מ יהיו להם ח"ו קצת תואנה... ועל כרחך מה שאמר 'לא אריח' היינו ממילא לא אריח כשיהי' שונם, ועיד שלא יהי' לי לריח נוחות כאשר ידיכם דמים מלאו ורוחכם לע"ז כמו שהי' אז בעת החורבן ע"ז וש"ד".

בהמשך דבריו הביא רצה"ק הוכחות שבנין בית המקדש לפני מלכות בית דוד והדגיש שאין שום הוכחה שחז"ל ראו ב„ולא אריח בריח נוחותכם" איסור על הקרבת קרבנות אחרי חורבן בית המקדש.

בסוף ס"ה מסביר רצה"ק את דברי הפסוק הנ"ל:

„יעד אני אומר שלשון אריח הוא מה שנרצה לו ית' לכפר על עון המקריב, כמו שבצינו אצל נח 'וריח ד' את ריח הניחוח' וזה ידוע לכל שלא שייך אצלו ית' שהריח את הריח, רק הכונה שהיא לרצון לו לכפר על בני עולם ע"י התקרבות של נח, וכאן אמר שלא אריח, שלא אהי' נרצה לכפר ולהתקרב עמכם בדור ע"ז ושפיכת דמים, אבל לא שיהיה ח"ו אזהרה מלהקריב ולעקור שום מצוה מן התורה, לשחקע הדבר מלומר כן עבור ריח קושי' קלה אשר כמוץ תדפנו הרוח לחלוק על כל הגדולים שהבאתי ועל הירושלמי ועל המדרש שרצה ר' יהושע לבנות ביהמ"ק ולא המתין על נביא וכ"פ בשל"ה הקדוש" ¹⁰.

9 טענה זו של רצה"ק מוכיחה שרי"ע הסתייג מחלק מתוכניותיו של רצה"ק לעידוד ההתישבות בא"י, ראה מרדכי אליאב, אהבת ציון ואנשי הר"ד (ירושלים תשל"א), עמ' 63. אך אינני יודע את המקור לדברי אליאב שם: „פעולתו [של הרי"ע] למען יישוב ארץ-ישראל יצרה קשרידידות לבכיים ביני לרצ"ה קאלישר". דברי רצה"ק המובאים למעלה אינם הוכחה לכך!

10 הכונה לדברי השל"ה, חלק א, בית דוד (דף יז, ב — יח, א), המובאים ע"י רצה"ק ב„ראשון לציון", סעיף ד, אבל הוכחה זו קצת תמוהה: השל"ה רואה אפשרות של כיבוש כל ארץ ישראל כולל ארץ קיני, קניזי וקדמוני וגם הקרבת קרבנות לפני משיח בו דוד, אך מוסיף „ואפשר שזה יהיה בזמן משיח בן יוסף", וכן שוב „דכל זה מדבר בזמן משיח בן יוסף". כעין שיטת השל"ה מובא בדברי המדרש, ראה ס', „המקדש וקדשיו" לרב משה שלמה קלירס (ירושלים תש"ל) עמ' רמזח. גם ההוכחה מפירוש [המיוחס ל]הרמב"ן, שיר השירים ח, ב המובא ע"י רצה"ק ב„דרישת ציון" מאמר

בסיום הקונטרס כתב הרב צ"ה קליישר דברי התנצלות המעידים על טוהר כוונותיו: „ובטרם אשים קנצי למילין, אבקש מטו מן הגאון הגדול מהרי"ע נ"י אולי יצא מפי עטי דבר נגד כבודו הרמה, בל יאשימני, כי בהגיגי תבער אש שלהבת י' אל חבת הקודש, ואחכה כי הגאון נ"י בעצם צדקו וענותו יצדיקנו עם רעי הזקן שקנה הרבה חכמה וחסידות מוהר"א נ"י [הרב אליהו גוטמכר], ויאמר כמו שמצינו חזרו בית הלל להורות כבית שמאי, וכן להיפוך, וזאת תהלתו סלה".

אל הקונטרס הזה צורף „מכתב מאלהו" מאחד מגדולי הדור הרב אליהו גוטמכר זצ"ל אב"ד דק"ק גרידיץ, אשר גם הוא דחה את נמוקי הרב עטלינגר מ„ולא אריח" והסביר שהקללות שבתוכחה נאמרו רק לאנשי הדור שהיו שם לפני החרבן „לאותן שנתמלאה הסאה, שיאכלו בשר בניהם וכי יש כזאת חלילה תמיד, רק רובי דרובא לאותו הדור וכפי שנמצא באיכות דירמי', ומופת ע"ז שלא בא קללה דגלות עד פסוק ל"ג אחר ולא אריח, ומקודם הגלות שהיו יכולין להקריב בהר הבית כשיבוטל הבנין שהי' מותר להקריב אף שאין בית, בכל זאת לא יפנה הש"י להתרצה ולהניחם על אדמתם רק אמר אח"כ, ואתכם אורה', והיתה ארצכם שממה... אבל חלילה שהקללות שקודם פסוק ל"ב ול"ג נאמרו לכל הדורות" ¹¹.

הרב קליישר כתב את קונטרס „שיבת ציון" מיד אחרי הופעת שו"ת בנין ציון בשנת תרכ"ח, אבל גם על קונטרס זה לא השיב הרב יעקב עטלינגר. שתיקתו של רי"ע על השגותיו השונות של רצה"ק על פסק דינו נגד חידוש הקרבנות בזמן הזה, נבעה, אולי, מרצונו של רי"ע למנוע את הרושם כאילו יש מקום לבירור נוסף בשאלה זו, ואולי נפגע רי"ע מהנימה הפולמוסית שבדברי רצה"ק שאף האשים אותו שלא עושה מספיק עבור ארץ ישראל ואינו משתתף בתוכניותיו של הרב קליישר לחידוש ההתיישבות בארץ ישראל.

ראשון סעיף ב' איננה הוכחה, שהרי גם שם מדובר במפורש במשיח בן יוסף, ראה ב„מגדל דוד" להרב דוד אלכסנדר מליסא, קונטרס ג' ס"ק ז (עמ' 88), וב„המקדש וקדשיו" עמ' רנד"ו.

11 הרב אליהו גוטמכר זצ"ל הצטרף לרצה"ק בדחיית טענת „ולא אריח" ונמוקים אחרים של רי"ע נגד חידוש הקרבנות, אבל אין להסיק מכאן שרא"ג הסכים עם הצעת רצה"ק לחידוש הקרבנות. ב„דרישת ציון" מאמר קדישין השיב רצה"ק על כמה ספקות שהעלה רא"ג, ולמרות ההסכמה הנלהבת של רא"ג ל„דרישת ציון", ישנה הסתייגות ברורה לגבי חידוש העבודה בזה"ז, וז"ל בסוף ההסכמה: „ואת אשר הרחיב הרב המחבר יחיה בחלק מאמר העבודה בפלפול ובקיאות עדיין יש דברים בגו. גם אני העמדתי לפניו מערכה בחלקי בונה וסותר ובונה ואולם יהיה איך הוא, יש לידע בבירור כי מצוה רבה היא לחזק ולפרסם גם החלק הזה וכו'". המלים „עדיין יש דברים בגו" מעידות על ספקותיו, ומכאן פליאה גדולה שארבע מלים אלו הושמטו במהדורה שניה של דרישת ציון, טהארו, תרכ"ו.

פרק ב

הטענה, "ולא אריח בריח ניהוחכם" כנימוק לאסור הקרבת קרבנות אחרי חורבן בית המקדש, מובאה ונדונה בספרים אחרים. מן הראוי איפוא לעבור על הדעות השונות לגבי טענת, "ולא אריח".

דברי ה"עבודה תמה" וה"מגדל דוד"

בשנת תרל"ב, שנת פטירת הרי"ע, הופיע באלטונה הספר, "עבודה תמה" מאת הרב חיים נטנזון מעיר וורעשען במחוז פוזן ואח"כ רב בבית מדרש בהמבורג. הרב חיים נטנזון דחה באופן מוחלט בספרו הגדול את הצעתו של הרב צ"ה קלישר בענין חידוש הקרבנות ואף התרעם על כך שגדולי ישראל בדורו לא השיבו מלחמה שעה די צרכה נגד הצעה זו. רק ב"חתימת הספר" (עמ' פה) הביא את טענת, "ולא אריח":

"יש עוד מניעה כוללת, דלענ"ד כל זמן שהמקדש חרב אסור לנו להקריב קרבנות אף בלי המניעות הנזכרות, רק משום דכתיב 'והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניהוחכם'. הרי כתב לנו הקב"ה בתורה דכשהמקדש שמם אינו רוצה בקרבנותינו ואינם ריח ניהוח לפניו ית', והשתא ניחא שפיר אמאי לא השתדלו להקריב קרבנות בכל ימי התנאים ובימי האמוראים הראשונים".

בפרק הבא, "נעילת שערים" דן הרב חיים נטנזון בדברי הרב צ"ה קלישר בהוספות, "ראשון לציון" שבמהדורה השניה של ס' דרישת ציון, אשר בהם דחה הרב קלישר את טענת, "ולא אריח" של רי"ע¹².

בשנת תרל"ה נדפס בוורשא ספר, "מגדל דוד" מאת הרב דוד אלקסנדר הלטרט מליסא. מטרת הספר להוכיח שאין להקריב קרבנות בזמן הזה והרב המחבר דחה את הנימוקים השונים שהעלה הרצה"ק. בקונטרס א' ס"ק ד העיר הרב דוד אלקסנדר כבר בקיצור: ובזבחים מד: לשם ו' דברים הזבח נשחט כו', לא כן בזמן הגלות והחורבן דנסתלקה שכינה משם". בהמשך הקונטרס ס"ק פה חזר בעל מגדל דוד וכתב:

"אחרי שבארנו כל המניעות והמעכבים הקרבה בזמננו, לקבץ שנית אוסיף להביא חבילות חבילות ראיות ברורות וצודקות דמוזן החורבן בטלה העבודה לגמרי ופסקה עד ביאת הגואל צדק ב"ב... ויקרא כו (לא) והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניהוחכם, וכפל הלשון קשה דפשיטא באין מקדש קרבנות מניין וליכא ריח ניהוח, אלא מפני שלא נבוא לטעות בכך כיון שיש קדושה אף בחורבנם, כמ"ש רז"ל עה"פ שקדשתן כשהן שומעין, וביבמות ו: את שבתותי תשמורו

¹² ש"ת בנין ציון נדפסו בשנת תרכ"ח באלטונה ובאותו מקום ובאותו בית הדפוס נדפס בשנת תרל"ב ס' עבודה תמה, אבל בעל עבודה תמה ידע רק קטעים אחדים מדברי רי"ע (שהופיעו במלואם ב"בנין ציון") ע"פ דברי רצה"ק במהדורה שניה של דרישת ציון בשנת תרכ"ו, ומכאן לא-ידיוקים שם בפרק, "נעילת שערים". הרב נטנזון כתב כנראה את חיבורו, "עבודה תמה" לפני הופעת ה"בנין ציון" בתרכ"ח, ואילו ההוספה "וצ"ל" לרי"ע נעשתה בזמן הדפסת הספר.

ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם, וכההיא דמגילה וזבחים דלאחר קדושת המקדש נאסרו הבמות, וע"ז אמר 'והשימותי את מקדשיכם', המקדש יהיה חרב, ולא תהיה הקרבה כלל מאז והלאה, מבלתי הקריב בבמה או במזבח, כי לא לרצון יהיה לפניו, וכדאמרינו וזבחים מו: לשם ו' דברים הובח נזבח לשם ריח לשם ניחוח".

לפני הדפסתו של הרב דוד אלכסנדר מליסא את חיבורו אל הרב צבי הירש קלישר אשר השיב על טענות רבות שהעלה הרב המחבר. הערות אלו נדפסו בקונטרס ב' ב, מגדל דוד". בס"ק י' השיב רצה"ק: „ומה שהביא ראיה מקרא ד, והשימותי את מקדשיכם ולא אריח' כו', הנה במגילה כח. דרשינן דקדושת בהכנ"ס נשאר לאחר החורבן ולא קאי אאיסור הקרבה וכמו שהארכתי בזה להגאון אב"ד דאלטונא". על זה שוב השיב בעל מגדל דוד (שם): „וכי סיפא דקרא, ולא אריח בריח ניחוחכם' גם כן אקדושת ביהכנ"ס" וכוונתו שסיום הפסוק „ולא אריח" מוכיח שגם תחילת הפסוק מדברת על בית המקדש ואי אפשר לומר שהפסוק מדבר רק על בית הכנסת שנחרב.

ר

הויכוח בין הרב מ"מ פאנעט והרב י"א אטינגא

בשנת ה'ת"ה אור"ה (תרל"ב) העלה הרב מנחם מנדל פאנעט אבד"ק דעשש (בנו של רבי יחזקאל פאנעט, בעל שו"ת מראה יחזקאל) את טענת „ולא אריח". בשו"ת שערי צדק (מונקץ תרמ"ד) סי' קב מובאה שאלת הרב מ"מ פאנעט אל הרב יצחק אהרן סג"ל אטינגא, וז"ל:

„והנה לכאור' הי' קש' לי ע"ד הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה דהביא מדרשא דוהשימותי את מקדשיכם אעפ"י ששם קדושתה במקומה, דהא בהאי קרא עצמו כתיב ולא אריח כו' ואיך יקריבו בזמה"ז, הא לא לרצון יהי' ולשם ששה דברים הובח נזבח כו' לשם ריח ניחוח כו' ומאחר שנאמר ולא אריח כו' לא מהני כלום וצ"ג, ואולי אין כוונת הרמב"ם בזמן הזה רק כאשר נזכה ברחמי השי"ת ויגאלנו רק שלא יהי' הביהמ"ק בנוי ומשוכלל עדיין, היינו כשלא נזכה תיכף לביהמ"ק של מעלה ויהי' כמו שהי' בימי עזרא שלא נבנה הביהמ"ק רק המזבח עשו ומ"מ הקריבו הקרבנות, כי אז לא שייך עוד דברי התוכחה, אדרבה ישוב ירחמנו כמ"ש בפ' נצבים ואז נקריב גם בלא בית אבל לא עתה וצ"ע".

הרב מ"מ פאנעט הולך בעקבות הרב יעקב עטלינגר, אף שאינו מוכירו וגם הוא מגביל את האפשרות של „מקריבין אעפ"י שאין בית" לתקופה קצרה לעתיד לבוא טרם יושלם בנין בית המקדש. בשו"ת מהרי"א הלוי, חלק א (למברג תרנ"ג) סי' פח מובאה תשובתו של הרב יצחק אהרן אטינגא אל הרב מ"מ פאנעט:

„ואני תמה, אטו כל מה שנאמר בתוכחה נתקיים ח"ו. הרי אמרו במדרש איכה ב' אות ע' עשה ד': משעה שאמר הקב"ה 'ואם עד אלה' גו' 'והלכתי עמכם בחמת קרי' שמא כך עשה ח"ו, אלא פשוטי מפשר. ובמדרש במדבר רבה פ' כ' על 'ויקחנה שדה צופים' אמרו ג"כ כעין זה וכן בכ"ד. ועוד דבמשנה לא נאמר רק

שמצוה על הוֹבֵחַ לשחוט לשם ריח, אבל אם הוֹבֵחַ עולה לרצון לא אכפת לו ובהדי כבשי דרחמנ' למה לו. ואם אמרו חז"ל מיום שחרב ביהמ"ק ננעלו שערי תפלה, מ"מ לא נפטרנו ע"י זה מלהתפלל. אנחנו מחויבים לעשות כמצוה עלינו בתורה שבכתב ובע"פ ולשחוט הוֹבֵחַ לשם ששה דברים וד' הטוב בעיניו יעשה. ועי' במשנה למלך פ"ד כמעה"ק הל' י"א שאם שחט שלא לשם ריח כשר בדיעבד הקרבן וכבר נודע דכל היכא שלא איפשר כדיעבד דמי".

לפי מהרי"א הלוי יישנו שלוש תשובות בדבר: א', לא כל קללה שבתוכחה נתקימה, ב', קללה זו איננה פוטרת אותנו מקיום המצוה, ג', הקרבן כשר לדיעבד.

הרב מנחם מנדל פאנעט פנה כנראה בטענתו, "ולא אריח" עוד לרבנים אחרים. בשו"ת שערי צדק סי' ק"ג השיב הרב מ"מ פאנעט אל הרב מרדכי יודא אבדק"ק אונטרדם והגליל אשר הסכים באופן עקרוני עם טענת, "ולא אריח", אבל לפי דעתו חלה קללה זו על קרבנות יחיד, ואילו האפשרות של "מקריבין אעפ"י שאין בית" מביא הרמב"ם לגבי קרבנות צבור. הרב מ"מ פאנעט השיב שאין יסוד להסבר זה בשיטת הרמב"ם. בהמשך תשובה זו המשיך הרב מ"מ פאנעט בהסברו בגזרת, "ולא אריח": "אין זה ל"ת רק עונש הוא שלא אריח, שלא אקבל ברצון קרבנותיהם ולכך אמרינו בברכת רצה כו' ותה' לרצון תמיד עבודת כו'... דהרמב"ם לא קאמר שיקריבו בלשון ציווי... רק קאמר שמקריבין, שאינו עובר בהקרבנו כלום והקרבן כשר כשהקריב ויצא י"ח אף שאינו לרצון".

שיטת הנצי"ב

טענת, "ולא אריח" מובאה גם בספרי רבי נפתלי צבי יהודה ברלין זצ"ל, הנצי"ב מוולוז'ין. אחרי חורבן בית שני עד לחורבן ביתר הביאו לפי דעת הנצי"ב קרבן פסח, שהרי קרבן פסח הקרבן היחיד שאין צורך ב,ריח נוחח". בחידוש זה ישנה הסכמה עקרונית עם טענת ה,בנין ציון", וז"ל הנצי"ב ב,העמק דבר" (דברים טז, ג):

„במשך ג"ד שנה אחר חורבן בית שני עד שחרש רופוס את ההיכל והרס את המזבח, שבוה המשך היו אסורים להקריב כל הקרבנות שכתוב בהם ריח נוחח כדכתיב בס' ויקרא כ"ו ל"א וְהִשִּׁימֹתִי אֶת מִקְדְּשִׁיכֶם וְלֹא אֲרִיחַ בְּרִיחַ נִיחֻחְכֶם, היינו אפי' בזמן שאפשר להקריב שיהיה מזבח, מ"מ קיים לא יהיה לריח נוחח וממילא אסור להקריב כדתנן ספ"ד דובחים דבעינו שיהא הקרבן לשם ריח ולשם נוחח. אמנם בכל הקרבנות כתיב ריח נוחח אפילו בחטאת כתיב ויקרא ד' ל"א, ובבכור כתיב בפ' קרח, ומעשר בהמה איתקיש בכ"ד לבכור, וזלית פסח שאינו קרב לריח נוחח, משה קרב אחר החורבן כ"ו שהיה המזבח קיים כדאי' בסנהדרין פ"א דבזמן ר"ג תלו עיבור השנה בשביל פסחים ור"ג היה אחר חורבן לפני חורבן ביתר והיה המזבח אז קיים"¹³.

13 אין כאן המקום להביא את הדעות השונות אם המשיכו להקריב קרבנות בתקופות שונות אחרי חורבן בית שני.

כעין זה ב„העמק דבר“ ויקרא כ”ו, ל”א ובשור”ת „משיב דבר“ ח”ב יור”ד ס”י נ”ו קונטרס דבר השמיטה: „דאע”ג שהיה המזבח קיים מכ”מ לא הקריבו שם קרבן משום דכתיב בקללה, והשימותי את מקדשכם ולא אריח בריח ניתוחכם, וא”כ א”א להקריב קרבן דכתיב לריח ניתוח, משא”כ פסח דלא כתיב ביה ריח ניתוח”.

לפי הנצי”ב ישנה גזירת „ולא אריח” בזמן הזה בכל הקרבנות, חוץ מקרבן פסח, ויש אומרים שלפי דעתו אין אפילו ענין של כשר לדיעבד מטעם כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת, וכל שאין ראוי לבילה, בילה מעכבת. כך מובא בספר „עמק ברכה” (ירושלים תש”ח) להרב אריה פומרנציק, דף ס”ו מפי השמועה בשם הנצי”ב י’, ולפי זה מחמיר הנצי”ב עוד יותר מרי”ע, חוץ מלגבי קרבן פסח.

דברי הרב ש”א אליפנדארי

טענת „ולא אריח” העלה גם רבי שלמה אליעזר אליפנדארי זצ”ל בשור”ת מהרש”א (ירושלים תרצ”ב):

„כל התנאים הקדושים שהיו בירושלם אחר החורבן לא מצינו שהקריבו קרבנות אף שיכלו לבנות ולהקריב וכמבואר לעיל בשמן של הראשונים והגם שיכלו להקריב גם בטהרה ... והוא מפני שידעו שאין רצון ה’ שנקריב כ”א עד שנשוב אל ה’ ואז יבוא משיח צדקנו בב”א. וכן נראה במקרא שכתוב ‘והשימותי’ וכו’ ‘ולא אריח’ וכו’ דהכוונה אף אם רצו לבנות מחדש ולהקריב, לא אריח”.

(התשובה נדפסה בחדש בסוף ספר מקדש מלך, עמ’ קעז והלאה, וראה שם עמ’ קצ”ה).

שיטת ה„כלי חמדה”

רבי מאיר דן רפאל פלאצקי דן ב„כלי חמדה” פרשת כי תבא בדברי מרי”א הלוי הנ”ל (את ה„דרישת ציון” ואת ה„בנין ציון” אינו מזכיר) וגם הוא דוחה את הטענה וכתב:

„דאע”ג דהקב”ה אמר כן שלא יריח, אבל אנחנו מקריבין לשם ריח ולשם ניתוח והשי”ת הטוב בעיניו יעשה, ובאמת לדעת הג’ ז”ל דזה מעכב וא”א להקריב קרבנות, בלאו הכי י”ל כיון דזה נאמר בתוכחה שבבית ראשון וא”כ אע”ג דבחורבן בית ראשון לא ה’ מקריבין, מ”מ כיון דבבית שני חזר למקומו הריח ניתוח וכיון שלא מצאנו בבית שני קללה זו, נראה דעתה הקרבנות הם לריח ניתוח וא”כ שפיר מקריבין אע”פ שאין בית”.

לפי דברי ה„כלי חמדה” הנ”ל היתה הקללה של „ולא אריח” רק בחורבן בית ראשון, ואין הוכחה לכך שהקללה חזרה בחורבן בית שני. ה„כלי חמדה”

14 מובא גם ע”י הרב יהודה דוד בלייך, המעין, ניסן תשכ”ט, עמ’ 15, אך ראה הרב קלמן כהנא, חקר ועיון, חלק ג’ (תל אביב תשל”ב) עמ’ ו, הערה 12 שתמה על בעל עמק ברכה שהביא את דברי הנצי”ב על גזרת „ולא אריח” מפי השמועה והם מפורשים בספרי.

מביא לפני כן תרועה אחר ע"פ דברי הרמב"ן ויקרא כו, טז, "ודע והבן כי האלות האלו ירמוזו לגלות ראשון וכו' והוא שאמר, והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם", יתרה בהם לסלק מהם מקדשו וקבול הקרבנות שהי' לרצון לו במקדש ההוא וכו' אבל הברית שבמשנה תורה רומז לגלותינו זה ולגאולה שנגאל ממנו וכו' ולא הזכיר שם המקדש ריח ניחוח כאשר הזכיר כאן שלא היתה האש יורדת ואוכלת הקרבנות בבית שני כמו שהעידו במס' יומא, עכ"ל". מדברי הרמב"ן אלה הסיק ה"כלי חמדה" חידוש גדול: "אע"ג דחרב המקדש, מ"מ מותר להקריב קרבנות אלא שהקללה הי', ולא אריח בריח ניחוחכם" וכיון שבבית שני לא ירד אש מן השמים לאכול הקרבנות נראה דהקללה נשארה, אבל בחורבן בית שני לא נוסף כלל קללה במקדש". לפי דבריו היתה קללת, ולא אריח" גם בבית שני, וה"כלי חמדה" מסיים שאמנם זה העיקר, דאע"פ שאמר הקב"ה, ולא אריח בריח ניחוחכם, מ"מ אם אנחנו מקריבין לישראל ריח ניחוח שפיר מותר להקריב וזה מוכרח לדעת הרמב"ן ז"ל דבבית שני כיון דחסרה ישיבה, לא חזר הקב"ה מקללה זו".

לפי ה"כלי חמדה" אין מקום לטענת, "ולא אריח": א', קללה זו היתה רק בחורבן בית ראשון. ב', לפי הרמב"ן היתה הקללה גם בזמן בית שני, אך הקללה לא מנעה הקרבת קרבנות בבית שני ואילו אחרי חורבן בית שני לא באה קללה חדשה.

בסוף ביאורו לפרישת כי תבא מביא ה"כלי חמדה" את דברי הנצי"ב המובאים כבר למעלה שאין להקריב קרבנות בזה"ז כיון דכתיב, "ולא אריח בריח ניחוחכם" מלבד קרבן פסח, וה"כלי חמדה" דן בחידושו של הנצי"ב בענין קרבן פסח.

דברי ה"חזון איש"

בעל ה"חזון איש" זצ"ל נגע בקיצור בגזרת, "ולא אריח" וז"ל:

"ואפשר דבזמן הגלות פקעה מצות תמידיו, ולא מחמת אונס אלא זו בכלל גזירת הגלות, וכדכתיב 'ולא אריח בריח ניחוחכם' ויקרא כו, לא" (חזון איש, מנחות ל, ה) ¹⁵.

אין ללמוד מדברי ה"חזון איש" הנ"ל שאי אפשר להקריב קרבנות בזמן הזה. באופן עקרוני הסכים ה"חזון איש" להקרב קרבן פסח בזמן הזה ואף הסביר שיתכן שאין מניעה מטעם יחסי כהונה. וזה לשונו ב"חזון איש" נשים — אבן העזר סי' ב ס"ק ז: "לכן בזה"ז אי איתיהיב רשות להקריב ק"פ אין לבטל בשביל שאין לנו כהן מיוחס וסג"י בבדיקת ד' אמהות, אף שאין לנו יחוס אבות עד כהן שעבד, ואפשר דהעמידו חכמים דבריהם אף כה"ג, ושמענו שדנו בזה רבותינו אחרונים ז"ל ועוד דנו משום חסרון תכלת ואבנט". שיטת החזו"א דומה איפוא לשיטת הנצי"ב המובאה למעלה שהמניעה של ריח ניחוח אינה קיימת לגבי קרבן פסח בזמן הזה.

15 על דברי החזון איש אלה העירני הרב קלמן כהנא שליט"א, אשר העיר לי הערות אחדות, אשר עזרו לי בכתיבת המאמר; וראה חקר ועיון הנ"ל בהערה הקודמת.

שיטת הרב צבי פסח פרנק

הרב צבי פסח פרנק זצ"ל בספר מקדש מלך, טור מלכה (ירושלים תשכ"ח)
הלך בעקבות הכלי חמדה הנ"ל ע"פ הרמב"ן ודחה את טענתו של הרב יעקב
עטלינגר וז"ל:

„מבואר מדברי הרמב"ן שרק בתוכחה על חורבן בית ראשון נאמר 'ולא אריח' וגו', אבל בתוכחה שעל חורבן השני וגלותנו אנו, בכלל לא נאמר 'ולא אריח', וגם בבית השני בבנייתו היה חסר הריח ניחוח, וא"כ יש הכרח שלדברי הרמב"ן לא מעכב הקרבת קרבנות בזמן שאין קבולם לפניו לרצון ולריח ניחוח, דאל"כ איך היו מקריבים במקדש שני דחפר הריח ניחוח, וע"כ שזה שמעכב לשם ריח ניחוח היינו שאנחנו נקריב לשם ריח ניחוח, אבל הדיבור של ד' 'ולא אריח בריח ניחוחכם' אין זה מונע אותנו מלהקריב קרבנות לשם ריח ניחוח. ועי' בכלי חמדה שהבין כן ברמב"ן."

דיון בשיטת ה,כלי חמדה" והרב צ"פ פרנק

הרב משה נחום שפירא שליט"א בספר „הר הקודש" (ירושלים תשל"א) משיג על ההסבר הנ"ל של ה,כלי חמדה" וה,מקדש מלך" בדברי הרמב"ן. פסוק מלא אמר חגי הנביא „עלו ההר והבאתם עץ ובנו בית וארצה בו ואכבדה אמר ד' " (חגי א, ח), ואיך אפשר לומר שבבית שני שנבנה ע"פ שלושה נביאים היתה הקללה „ולא אריח בריח ניחוחכם" ? לכן מסביר הרב משה נחום שפירא (הר הקודש, עמ' קפא) :

„לכן נראה כי בודאי גם במקדש שני היו הקרבנות לרצון ולריח ניחוח, וראו איך נוהר הרמב"ן ז"ל בלשונו שכתב 'ולא הזכיר שם המקדש וריח ניחוח כאשר הזכיר כאן שלא היתה האש יורדת ואוכלת הקרבנות בבית שני כמו שהעידו במס' יומא', והוא מה שזכרנו בסמוך שלא היתה האש מסייעת, אבל לא כתב שלא היתה לרצון ולריח ניחוח, כי בודאי שהיתה, אלא מכיון שלא היתה האש באותה בחינה ובאותה חשיבות כמו שהיתה במקדש ראשון, שאמרו בגמ' שם (יומא כא, ב) שהיתה רבוצה כארי שהיתה אוכלת הקרבנות, לכן לא הזכירה הכתוב."

לפי הרב מ"נ שפירא שליט"א לא היתה קללת „ולא אריח" בבית שני וגם אין לומר שקללה זו חזרה שוב בחורבן בית שני, שהרי לפי הרמב"ן קללה זו נאמרה בגלות ראשון, ולכן „רק על אותו גלות היתה הגזירה, ולא אריח", משא"כ על גלות חורבן בית שני לא היתה הגזירה, ולא אריח' ובאותה מידה שהיו הקרבנות לרצון ולריח ניחוח בזמן קיום הבית, נשאר גם עכשיו אם תתכן מציאות הקרבה בזמן הזה" (הר הקודש, שם). הסבר זה נהה עם אחד מהסבריו של ה,כלי חמדה" המובאים לעיל.

יש לדון עוד בהוכחתו של הרב מ"נ שפירא מדברי חגי „וארצה בו ואכבדה". בגמרא יומא כא, ב אומר רב שמואל בר אינאי שמלת „ואכבדה" כתובה חסר ה"א „ואכבד" ללמד שבבית שני חסרו חמשה דברים: ארון וכפורת, כרובים, אש, שכינה, רוח הקודש ואורים ותומים (בגליון הש"ס צוין שבמדרש

רבה נקט מנורה במקום שכינה), ולכן אין להביא דוקא מפסוק זה הוכחה שהקרבות בבית שני היו לרצון. אך בכל זאת קשה מאוד לומר שבבית שני לא היו הקרבות לרצון ולריח ניחוח. במסכת זבחים ק"ח ב' אומרים חז"ל על הברכה לשבת בנימין, חופף עליו כל היום ובין כתיפו שכן" (דברים לג, יב): חופף עליו — זה מקדש ראשון, — כל היום — זה מקדש שני, ובין כתיפו שכן — אלו ימות המשיח" (וראה שם במהרש"א חא"ג) — וברכה זו בודאי כוללת קבלת הקרבות לרצון לפני השם ית'.

הנביא מלאכי התרעם על הבאת בהמות בעלי מום לקרבן. על קרבות כאלו בבית שני אמר הנביא, "הירצך או ישא פניך... אין לי חפץ בכם אמר ה' עבאיות ומנחה לא ארצה מידכם" (מלאכי א, ח"י) — והתרגום, "וקורבן לרעוא לא אקבל מידכון", וזה כמו תרגום אונקלוס על הפסוק, "ולא אריח בריח ניחוחכם": "ולא אקבל ברעוא קרבן כנישתכון", ומכאן שעל קרבות בעלי מום בבית שני חלה גזרת, "וקורבן לרעוא לא אקבל", אבל גזרה זו בודאי לא חלה על כל הקרבות בבית שני.

בענין המחלוקת על כוונת הרמב"ן לגבי קיום ריח ניחוח בזמן בית שני יש להודות שדברי הרמב"ן אינם ברורים. ב"ספר הגאולה", שער א' חוזר הרמב"ן על חלק מפירושו ש"בפר' בחוקותי, וז"ל שם ב"ספר הגאולה": "...ועוד מתרה, והשימותי את מקדישיכם ולא אריח בריח ניחוחכם" שהיה המקדש במעלתו והוא יורדת ומקבלת הקרבות לריח ניחוח", אך שם לא מזכיר הרמב"ן את הדברים הקשים, "ולא הזכיר שם [בפר' כי תבוא] המקדש וריח ניחוח כאשר הזכיר כאן שלא היתה האש יורדת ואוכלת הקרבות בבית שני", ודוקא משפט זה נותן אסמכתא ילפי הרמב"ן לא היה ריח ניחוח בבית שני.

אך אולי ישנה כוונה אחרת בדברי הרמב"ן. בבית ראשון, ובמיוחד בזמן הקמת בית ראשון עמד עם ישראל במדרגה גדולה, כמבואר בספר מלכים א, ח. הקרבות שהקריב שלמה הכלך וכל העם היו כעין המשך לקרבות שהקריבו במתן תורה ובחנכות המשכן, "עולת תמיד העשויה בהר סיני לריח ניחוח אשה לה'". אחר כך באה הירידה הגדולה וכדברי הרמב"ן, "כי היו עובדי ע"ג ועושים כל הרעות, והוא שאמר, והשימותי את מקדישיכם ולא אריח בריח ניחוחכם", מתרה בהם לסלק מהם מקדשו וקבלת הקרבות שהיו לרצון לו במקדש ההוא". לעומת הירידה הרוחנית החדה בבית ראשון, היה המצב בבית שני אחר לגמרי. כבר בהתחלת בית שני לא עמד העם במדרגה כה גבוהה וכבר אז היה צורך בפעולות רבות לקיום מצוות התורה, טהרת העם, קדושת השבת וכו'. לכן מדגיש הרמב"ן שבתוכחה על חורבן בית שני לא מוזכרים, "המקדש וריח ניחוח", שהרי גם המקדש וגם הקרבות בבית שני היו מהתחלה בדרגה נמוכה יותר מזו בימי הזוהר של בית ראשון ולכן — לפי הרמב"ן — אינם מוזכרים שממת המקדש ובטול הריח ניחוח כשיא החורבן בבית שני, שהרי מהתחלת בית שני היו בית המקדש והקרבות במצב פחות מזהיר.

לפי הסבר זה אין להביא הוכחה מדברי הרמב"ן על העדר ריח ניחוח בבית שני. זה ועוד: תגמרא יומא כא, ב' אינה מציינת ריח ניחוח בין הדברים שהיו הסרים בבית שני ולכן אין להניח שהרמב"ן חידש דבר זה בלי הוכחה.

טענת „ולא אריח“ מובאה בקיצור בפירוש „כתר כהונה“ על הספרי חלק א (ירושלים תשי"ד) להרב צבי הירש הכהן וואלק, אב"ד פינסק. ואלה דבריו ב„כתר כהונה“ פרשת נשא פסקא מד (קמז):

וכבר אמר הכתוב 'והשימותי את מקדשיכם' ודרשו חז"ל קדושתן אף כשהן שוממין... ובכל אלה זיל שפיל לסיפא דקרא 'ולא אריח בריח ניהוחכם', כלומר שאף הקרבן שיביאו לא יעלה לריח ניהוח לד', ולא יהיה לנחת רוח לפניו ית'."

פרק ג

הבאנו דעות שונות, אם בזמן הזה קיימת גזרת „ולא אריח“ ואם זה מונע את חידוש עבודת הקרבנות. הרב יעקב עטלינגר, הנצי"ב מוולוז'ין, הרב ש"א אליפנדראי ועוד ראו בגזרה זו מכשול, ואילו הרב צבי הירש קלישר, ה„כלי חמדה“, הרב צבי פסח פרנק ועוד דחו את הטענה, — ומי יבוא אחריהם להכריע?

יש לעיין עוד בעצם ה„גזרה“. חלק מהגדולים הנ"ל שדחו את טענת „ולא אריח“ הודו לעצם הגזרה, אלא דחו את העיכוב המעשי של קרבנות בזמן הזה מפני גזרת „ולא אריח“.

וכאן יש לשאול היכן המקור בדברי חז"ל, משנה, תלמוד ומדרשים שאכן כוונת הפסוק „והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניהוחכם“, שאחרי חורבן הבית לא יהיו הקרבנות לרצון לפני ית' שמו? האם יש מקור בחז"ל שרק כך כוונת הפסוק? אמנם שבעים פנים לתורה, אבל בפירוש ההלכתי בדברי הפסוק אין לנו אלא דברי חכמינו ז"ל שמסרו לנו הפירוש ההלכתי המחייב, ובלי מקור מוצק בתורה שבעל פה במשנה, תוספתא, גמרא ובמדרשים קשה מאוד להסיק מסקנה הלכתית מעשית מתורה שבכתב.

סמך לפירושו של הרי"ע יש למצוא בפירוש הרלב"ג על הפסוק הנ"ל: „וישם מקדשיהם שוממין והם המיוחדים לעבוד השם ית' במקדש ואם יקריבו עליהם הקרבנות לא יקבלם ברצון וזה אמרו, ולא אריח בריח ניהוחכם... והשימותי את מקדשיכם מורה על חרבן בית ראשון ובית שני“, אך קשה לקבל את דברי הרלב"ג כסמך הלכתי, כדי לאסור הבאת קרבנות מחוסר ריח ניהוח אחרי החרבן.

פירושי הספרא וה„עין חיים“ על „ולא אריח“

הספק על כונת הפסוק מתעורר ע"י עיון בפירושי חז"ל בפסוק הזה. כבר לפני כן נאמר בתוכחה „ושברתי את גאון עוכם“ (ויקרא כו, יט) ולפי תורת כהנים (וכן בפירש"י שם): „ושברתי את גאון עוכם — זה בית המקדש“, ולכן כוונת קללת „והשימותי את מקדשיכם“ לאו דוקא לחורבן בית המקדש אלא לעונש אחר, וכך פרשו חז"ל (וכן בפירש"י שם): „והשימותי את מקדשיכם — יכול מן הקרבנות, כשהוא אומר, ולא אריח בריח ניהוחכם אמורים, הא מה אני מקיים, והשימותי את מקדשיכם מן הגדודיות, שיירות של ישראל שהיו מתקדשות ונועדות לבוא שם“. לפי פירוש זה בתורת כהנים, ריש פרשת בחוקותי מלמד הפסוק שגם אחרי חורבן בית המקדש יקריבו קרבנות, אבל

אם יוסיפו בני ישראל לחטוא, תבוא שממה מוחלטת על המקדש. כך מפרש ה"כלי חמדה" דברים עמ' רפה את דברי רש"י אלה, ולפי זה יש דוקא בפסוק זה הוכחה לכך, שגם אחרי החורבן יהיו הקרבנות לריח ניחות, בתנאי שישראל לא יוסיף לחטוא.

ה"כלי חמדה" (שם, עמ' רפ) מביא את פירוש הר"י חגיו ז"ל בס' עץ חיים על סדר מועד (מסכת מגילה פרק ג, משנה ג) על דברי חז"ל שקדושת המקדש לא בטלה אחרי החורבן שנאמר, "והשימותי את מקדשיכם", ומפרש ר"י חגיו: "ויותר נראה לומר דדרש מסיפא דקרא, ולא אריח בריח ניחותכם" דאז כשהן שוממין מקטירין ומקריבין במקומם כדתנן בסוף עדיות א"ר יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית, א"כ בקדושתן הם אף כשהם שוממין". גם פירוש זה רואה דוקא בפסוק זה הוכחה להמשך הקרבת קרבנות אחרי החורבן.

פירושים נוספים

לפי ר"א אבן עזרא יש הדגשה על לשון נוכח, "מקדשיכם" —, ונשמו המקדשים שלכם והטעם בתחלה היו מקדשי", ולפי זה יש לומר שדוקא המשך הקרבת קרבנות ב"מקדשיכם" אלו, יגרום לגזרת, "ולא אריח בריח ניחותכם", אך אין גזרה זו חלה על מזבח חדש בציון.

רבי עובדיה ספורנו מפרש את הפסוק על הקרבנות לפני החורבן: "אף על פי שהיו בו או הכהנים בני צדוק שהיה קרבנם ריח ניחות בלי ספק, מ"מ לא היה לרצון לאשמת העם". בדברי רע"ס אלה יש מקור לדברי הרב יעקב ק' הלוי במבברגר, הרב צ"ה קלישר והרב אליהו גוטמכר המובאים למעלה בפרק ב'. לפי ה"משך חכמה" (שם) יש איסור להקריב על המזבח, ויכול שיהיו הבמות מותרין, ת"ל, ולא אריח בריח ניחותכם, היינו בכל ארץ ישראל¹⁶.

רבינו משה אלשיך ב"תורת משה" מפרש את הפסוקים כנבואה על התקופות השונות, וז"ל: "ואח"כ על גלות יון שפרצו בהיכל ובקצת לשכות אמר, והשימותי את מקדשיכם ולא היתה שממה גמורה, כ"א צד שממה מספקת לשלא אריח בריח ניחותכם שהוא ע"י שנכנסו וטמאו הטהרות ופרצו פרצות, ביטל התמיד כמה זמן, וזהו שממה ולא אריח בריח ניחותכם כי מציאות המקדש לא חסרה בזמן ההוא, כ"א שלא הריחו כמה ימים מהם ע"י הפרצות וטמאתם הטהרות".

הפירושים הנ"ל מראים שיש להודות להרב צבי הירש קלישר שלא מוסכם הדבר שכוונת, "ולא אריח בריח ניחותכם" על כל הקרבת קרבנות אחרי החורבן. ואולי אפשר לפרש את הפסוק גם ע"פ הכלל, "סרסו ודרשו", כלומר, "ולא אריח בריח ניחותכם" ולכן, "והשימותי את מקדשיכם" — העבירות

¹⁶ וראה שו"ת זיץ אליעזר חלק י' (ירושלים תש"ל) להרב אליעזר ולדינברג שליט"א, סי' ה ס"ב המסביר את טענת, "ולא אריח" ע"פ דברי ה"משך חכמה" ריש פרשת ויקרא שאחרי גלות בבל נתבטל יצר ע"ז ולכן אסור להקריב בזמן הזה בבמה שאין בה ריח ניחות, אלא רק במזבח, ע"ש.

אתר דעת - מכללת הרצוג
 החמורות שבזמן המקדש בטלו את הערך הגדול והנשגב של הקרבנות, כמו שהוכיחו נביאי ה' את עם ישראל ולכן הביא העדרו של רצון ה' בקרבנות לחורבן המקדש באופן מוחשי, אם אין ריח ניחוח בקרבנותיכם — אז, והשימותי את מקדשיכם". אך עצם החורבן מהוה כפרה לישראל, כלה הקב"ה את חמתו בעצים ובאבנים, — ולא קיימת ח"ו גזרה נצחית, ולא אריח". בזמן שבית המקדש היה קיים גרמו מעשיהם של ישראל שקרבנותיהם נהפכו למנחת שוא וקטורת תועבה, ואין חפץ ה' בעולות אילים וחלב מריאים. על ימים אלה נאמר בתוכחה, "ולא אריח בריח ניחוחכם".

האם טענת, "ולא אריח" מונעת חידוש הקרבנות בזמן הזה?

אך גם אם נקבל את שיטת הרב יעקב עטלינגר שהפסוק, "ולא אריח" מוסב על זמן החורבן והלאה, אין הכרח לומר שיש כאן עיכוב להקרבנות. רבי יהודה סובר (זבחים ק"ג, א) אין מנחה בבמה וכיהון ובגדי שרת וכלי שרת וריח ניחוח ומתיצה לדמים וריחוי' ידיים. הגמרא (שם ק"ט, ב) מסבירה שאין ריח ניחוח בבמה דכתיב לריח ניחוח לה'. לפי רבי יהודה אין אפשרות לריח ניחוח בבמה, אבל זה בודאי אינו מונע את ההקרבה בזמן היתר במות. וכך גם כאן: אם התורה קובעת שבהקרבה אחרי החורבן אין ריח ניחוח, בא זה ללמדנו שאי אפשר להשיג אותה השלמות בקרבן כמו לפני החורבן, אבל אין לומר שיש כאן עיכוב לכתחילה. גם קשה לומר שגזרת, "ולא אריח" מונעת חידוש העבודה בזמן הזה, שהרי ידועים דברי רב אישתורי הפרחי ב, "כפתור ופרח" פרק ששי (ד"ה אחר שהענין) בשם מה"ר ברוך ז"ל ש, "רבינו חננאל דפריש ז"ל אמר לבא לירושלם והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי ושיקריב קרבנות בזמן הזה ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה [הגהת חיבורו] לא שאלתיו מה נעשה מטומאתינו ואנא הכהן המיוחס". גם רי"ע מביא את דברי הכפתור ופרח, ואיך לומר שראשונים כמלאכים אלה לא חשו לגזרת, "ולא אריח"? ב, "כפות תמרים" סוכה לד, ב (ד"ה ואפשר) מוכיח רבי משה י' חביב שבעל ס' התרומה מסכים עם רבינו חננאל מפריש שאפשר בזמן הזה להקריב קרבנות דטומאת מת דחוויה היא בצבור, עי"ש.

הכסף משנה, הלכות הבחירה (פרק ו הלכה טו) בדיון על מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם ירושלים והמקדש קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, כותב על שיטת הראב"ד: "למה היה מניח עזרא מלקדש לעתיד לבוא שםא בזמן החורבן יותן לנו רשות להקריב". הרב צ"ה קלישר הסתמך על דברי הכסף משנה והכפות תמרים נגד טענת הרב יעקב עטלינגר, וטרם מצאנו לגדולי הראשונים והאחרונים שהזכירו גזרת, "ולא אריח" כנימוק נגד הקרבת קרבנות בזמן הזה.

יותר מכל המצוות האחרות מסמלים הקרבנות הרצון של כפרה, הטהרות וקרבת אלוקים. קיימת הסכנה של עיוות מטרת הקרבן, כאשר הסמל והרעיון נדחקים לקרן זוית, ואילו המקריב רואה בקרבן כח מאגי המסלק כביכול כל

פֶּשַׁע וְחַטָּא. הַנְּבִיאִים הֵרִימוּ אֶת קוֹלָם נֹגַד הַיָּחַס „אֲחַטָּא וְאִשׁוּב, אֲחַטָּא וְאִשׁוּב“, כַּאֲשֶׁר הִתְשׁוּבָה מוֹפִיעָה רַק בְּצוּרַת קֶרֶבֶן¹⁷.

גַּם אִם אֵין מְנִיעָה הַלְכֵתִית מִטַּעַם „וְלֹא אֲרִיח“, חַיִּיב כָּל דּוֹר לַעֲשׂוֹת חֲשׁוֹנִים הַנֶּפֶשׁ וְלִשְׁאֹל אִם כִּבְרֵה הִגִּיעַ הַזְּמַן לְהִתְקַרֵּב שׁוּב אֶל ה' ע"י קֶרֶבֶנוֹת, אִם הִגִּיעַ הַדּוֹר לְדִרְגָּה כּוֹז שִׁיבִין אֶת הַמִּשְׁמָעוֹת הַעֲמוּקָה שֶׁל הַקֶּרֶבֶנוֹת עַד שֶׁאֵין חֲשֵׁשׁ שִׁיגִיעַ ח"ו שׁוּב לְמַצֵּב שְׁעָלָיו נֶאֱמַר „וְלֹא אֲרִיח בְּרִיחַ נִיחֻחֲכֶם“. וְאוֹלֵי יֵשׁ לְרֹאוֹת בְּטַעֲנָתוֹ שֶׁל הָרֶב יַעֲקֹב עֲטָלִינְגֵר לֹא רַק טַעֲנָה הַלְכֵתִית, אֲלֵא גַם טַעֲנָה הִשְׁקָפִית כְּבֹדַת הַמִּשְׁקָל שֶׁטֶרֶם נִתְּנוּ עָלֶיהָ אֶת הַדַּעַת.

★

וְאֵף עַל פִּי כֵן — עֵדִים אֲנִי לְמֵאֻרְעוֹת וְהִתְרַחֲשׁוּיֹת שְׁדוּרוֹת רַבִּים לֹא זָכוּ לָהֶן.

הִנֵּה עִם יִשְׂרָאֵל חוֹזֵר לְנַחֲלַת אֲבוֹתָיו, עִם שְׂרִידֵי חָרֵב וְחֶנֶק אֲשֶׁר זָכָה בְּחֹסְדֵי הַשֵּׁם ית' לַעֲלוֹת לִירוּשָׁלַיִם ת"ו וְלֵאחֹזֵב בָּהּ — לְשַׁכְּנוֹ תִּדְרָשׁוּ וּבֵאת שָׁמָּה — כִּהְכֵנָה לְבָנִין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ ע"פ נְבִיא, כְּמוֹ שִׁפְרִישׁ הָרֶב יַעֲקֹב עֲטָלִינְגֵר אֶת דְּבָרֵי הַסִּפְרִי וְהַרְמַב"ן (דְּבָרִים יב, ה), וְזֶה לְשׁוֹנוֹ בְּשׁו"ת בְּנִין צִיּוֹן ס"א א: „שְׁלֹא נִמְתִּין עַל נְבִיא לַעֲלוֹת לִירוּשָׁלַיִם וּלְבַקֵּשׁ מְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ כְּמוֹ שֶׁעָשָׂה דוֹר, עִם כָּל זֶה אֲסוּר לְהִקְרִיב אֲלֵא עַל פִּי נְבִיא“.

וּמִי יִתֵּן וְנִזְכֶּה בְּקֶרֶב לִימֵים, עָלֵיהֶם נִיבֵא יִחְזָקָל בֶּן בּוּזִי:

כִּי בָהֶר קִדְשִׁי בָהֶר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל נֶאֱמַר ה' אֱלֹהִים שֶׁם יַעֲבֹדוּנִי כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל כֻּלָּה בְּאֵרֶן, שֶׁם אֲרִצֶם וְשֶׁם אֲדִירֶשׁ אֶת תְּרוֹמוֹתֵיכֶם וְאֶת רִאשִׁית מִשְׁאֹתֵיכֶם כָּל קִדְשֵׁיכֶם. בְּרִיחַ נִיחֻחַ אֲרִצֶה אֶת כֶּם בְּהוֹצִיאִי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים וּקְבַצְתִּי אֶתְכֶם מִן הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נִפְצַתֶם בָּם וְנִקְדַּשְׁתִּי בְכֶם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם.

(יִחְזָקָל כ' מ—מא)

17 יֵשׁ לְתַמּוּהָ עַל מָה שֶׁמּוֹבָא בִּס' סָלו סָלו הַמִּסִּילָה לר' נֶתַן פֶּרִידְלַנְד עמ' 77 בְּשֵׁם הַגַּר"א וּבְהַקְדַּמַּת ר' יַעֲקֹב זִימֵטְרוֹבְסְקִי ל„דְּרִישַׁת צִיּוֹן“ (וּמַהְדוּרַת יְרוּשָׁלַיִם תִּרְע"ט) בְּשֵׁם הַנְּצִי"ב שֶׁאֵם רַק נִשְׁיֵג הָרֵב הַבֵּית וְנִקְרִיב עָלָיו פַּעַם אֶחָד קֶרֶבֶן הַתְּמִיד, חֲבוּא מִיד הַגָּאוּלָּה. בְּפִירוּשֵׁי הַנְּצִי"ב מּוֹבָא שְׁלוֹשׁ פַּעֲמִים שְׁחוּץ מִקֶּרֶבֶן פֶּסַח אִי אֲפֻשֶׁר לְהִקְרִיב קֶרֶבֶנוֹת בְּזֶמַן הַזֶּה; דְּבָרָיו מְיֻבָּאִים בְּמֵאמֶר זֶה פֶּרֶק ב. שְׁאֵלְתִי אֶת הַגָּאוּן הָרֶב מִנְחֵם כֶּשֶׁר שְׁלִיט"א אִם יִשְׁנֵם מִקְרוֹת לְדַעָה הַנ"ל בְּדְבָרֵי חו"ל אוֹ בְּסִפְרֵי הַמִּקְבָּלִים. הָרֶב מִנְחֵם כֶּשֶׁר שְׁלִיט"א הִשִּׁיב לִי בְּשִׁלְיָה מוֹחֲלָטָה. הַדַּעָה הַנִּל עוֹמֶדֶת לְפַעֲנִיד גַּם בְּסִתְרִיהָ לְדְבָרֵי הַנְּבִיאִים עַל הַקֶּרֶבֶנוֹת וְאֵין צוֹרֵךְ לְהִבְיֵא הוֹכָחוֹת לְכַךְ.

מילואים לתולדות הרב יעקב עטלינגר ז"ל

הרב עטלינגר ב"קלאוז" במנהיים

במנהיים נוסד בשנת תס"ח (1708) בכספי תרומה גדולה מאוד שתרם מנהל העניינים הכספיים של הדוכס, ר' למלי משה ריינגנום מוסד לתורה, עבודה וגמילות חסד, בשם "קלאוז". המוסד כלל ישיבה, בית מדרש גדול וכמובן גם בית כנסת. על פי התקנון החזיקה הקלאוז 10 רבנים קבועים במשכורת, שאחד מהם שימש מנהל המוסד וראש ישיבה ואחד כסגנו. מלבד זה שלמו תמיכה לבחורי הישיבה ולתלמידים. הישיבה פתחה הרבה שנים ונהנתה משם טוב. אחרי שכבר בקרלסרוה, עיר מולדתו, התאספו מסביב ר"י עטלינגר תלמידים, אין פלא שקבל בשמחה בשנת תקפ"ה (1825) את ההזמנה כראש הרבנים של הקלאוז וכראש ישיבה. זה אפשר לו להרחיב את פעולתו ולהגדיל את מספר תלמידיו. אין ספק שאחד הטעמים, למה בחרו בו מבין המועמדים, היה שהוא למד באוניברסיטה ושלט בשפה הגרמנית המודרנית. זה היה גם אחר כך נימוק לזכותו, כשבחרו בו לרב באלטונה.

בקהילת מנהיים שמש באותו הזמן רב, שלא היה לו קשר לקלאוז. ראשי הקהילה במנהיים, שחששו שאולי הרב של הקלאוז יבחר גם לרב הקהילה, התמרמרו והראו התנגדות לבחירת רב לקלאוז בלי לשאול את פיהם. הם חששו, שהרב החדש יהיה יותר מדי אורטודוקסי, כי רבני הקהילה נטו לריפורמה. בשנת 1853 נהרס בית הכנסת על ידי שריפה. בית הכנסת החדש שנבנה במקומו צויד בעוגב, על אף התנגדותם של החוגים החרדים, שהתרכזו מסביב לקלאוז, אבל בתמיכת הרב הריפורמי.

בהתחלת שנת 1827 הגיש רי"ע בקשה לממשלה, שימנו אותו חבר בגוף העליון של יהודי בדרן. הבקשה נתמלאה, ורי"ע השתמש במשרתו החדשה במלחמתו נגד שאיפות הריפורמה ולחיוק המסורת. בדצמבר 1827 נוסדה נוסף לארבעה עשר גילי הרבנות הקיימים עד כה בדרן גליל חדש בעיירת שדה הישנה לדנבורג והכפרים שבסביבתה. את הרבנות מסרו לרי"ע. אולי אחד המניעים שבחרו דווקא בו היה, שאחרי שהוא נעשה רב של לדנבורג חלפה הסכנה שימסרו לו את הרבנות של העיר מנהיים. אחרי שרי"ע עבר לאלטונה נבחר אחיו, ר' ליב עטלינגר לראש הקלאוז ולרב הגליל לדנבורג.

בענין תשובתו של הרי"ע ממנהיים אל ר' יעקב מאיר להרן באמסטרדם בענין תוכנית לימודים לבית מדרש לרבנים באמסטרדם, יש להוסיף שר' יעקב מאיר להרן אף הזמין את הרי"ע לעמוד בראשו. בתשובתו מיום ג' ב מרחשון תקפ"ח ענה הרי"ע שהשאפה להקים באמסטרדם בית המדרש לרבנים מתאימה לתפקידו הנוכחי שקיבל מה"גרוסס-הרצוג" לעשות ב"קלאוז" במנהיים סמינר לרבנים תוך התחשבות בעקרונות מייסד ה"קלאוז".

במכתב זה הציע הרי"ע שהתפקיד של ראש ישיבה של בית המדרש באמסטרדם ישולב עם תפקיד של רב במחוז קטן בקרבת מקום. דבר זה מוסיף

כבוד ופרנסה ויתן אפשרות לראש הישיבה להרגיל את התלמידים בתפקידים מעשיים של הרבנות וב„שאלות“.

הרב אביגדור אונא

מקורות : הרב ד"ר יצחק אונא, הקדש הקלאזי על שם למלי מוזעס במנהיים (בגרמנית) פרנקפורט ע"נ מיין 1909.

אדולף ליון, תולדות יהודי בון, קרלסרוה 1909, (בגרמנית) עמ' 229–227.

יעקב מאיר, אם בישראל (בהולנדית וגרמנית) עמ' 81–80.

„בית יעקב“ ב„בתי מחסה“ בירושלים

בהקשר ל„בית יעקב“ ב„בתי מחסה“ יש להוסיף שבאחת הדירות גר זמן רב מרן הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל, וזכורני שביום הזכרון להרב יעקב עטלינגר ז"ל התאספו בבית מרן הגרי"ח לתפלה וללימוד ומרן ז"ל היה אומר דברי תורה בהלכה ואגדה מספרי הגאון בעל ערוך לנר ז"ל.

לאחר פטירתו של מרן הגרי"ח זצ"ל זכיתי אני הקטן לדור שם והמשכתי לנהוג כפי התקנון בתפלה ובהרצאה מספריו, בהלכה בשו"ת בנין ציון ובאגדה בספרו מנחת עני על התורה, עד כיבוש העיר העתיקה בשנת תש"ח. בשנים אלו שזכיתי לגור ב„בית יעקב“ סדרתי תקציר מספרי השו"ת של מרן ז"ל, שו"ת בנין ציון ושו"ת בנין ציון החדשות, אך כיתר חבורי בכת"י נשאר שם גם תקציר זה.

בנוגע לספרי מרן ז"ל על הש"ס אשר קראם בשם „ערוך לנר“, יש לומר שמרן ז"ל ערך לו גר ליום פטירתו בנר א' של הנוכה, זכותו יגן עלינו.

הרב חנוך זונדל גרוסברג

על הצוואה

בשבועון Israelit תחילת טבת תרל"ב נדפסו חלקים מצוואת הרב עטלינגר, אבל לא הבקשה לעשות זכר ארבע מיתות בית דין ושהבנים לא ילכו אחרי הארון לבית הקברות.

בענין הבקשה ללמוד לעילוי נשמתו יש לקרוא בצוואה : „ומכחכם שחדו בעדי“ ע"פ איוב ו, כב וכן נדפס שם בשבועון הנ"ל.

מ. מ.

אוניברסיטה בראילן
רמת גן
המחלקה להסטוריה ישראלית

ב"ה ירושלים ז' בשבט תשל"ב

לכבוד מר יונה עמנואל
עורך המעין

תמהתי לקרוא בעמוד 34 שבגליון טבת תשל"ב של „המעין” כי „יש להצטער על אי-הדיוקים הרבים” שבספר „אהבת ציון ואנשי הו"ד” (תל-אביב תשל"א).

למקרא הדברים, חזרתי ועברתי על הכתוב ואכן מצאתי, כי צדקת בהערתך במכתבך אלי (בצירוף גליון „המעין” ששלחת לי) בדבר שתי-טעויות העתקה במובאה מדברי הרב יעקב עטלינגר זצ"ל ב„שומר ציון הנאמן” (בספרי בעמ' 62) וכן בדבר הוספת מרכאות כפולות לכותרת משלי „תוספת קריאה” לקריאת הרב זצ"ל, הפותחת במלים „אחי ורעי” (שם).

אולם מציון שתי טעויות-העתקה והוספת מרכאות משלי לכותרת ועד לקביעה שיש „אי-דיוקים רבים בספר” עוד רחוקה הדרך, ולע"ד חורץ משפט, שאין לו על מה לסמוך.

סברתי, כי יש להביא זאת לידיעת קוראי „המעין”, שבהערה זו קראו בפעם הראשונה על ספרי, המתאר את הקשרים בין יהודי גרמניה וישוב ארץ-ישראל במאה הי"ט.

בכבוד רב
פרופ' מרדכי אליאב

בס"ד

הופיעה החוברת

הרב יעקב עטלינגר ז"ל

הוצאה מורחבת מסדרת מאמרים ב"המעין"
גליונות טבת—ניסן תשל"ב.

המחיר — 5 ל"י.

מערכת המעין

צפניה 76 טלפ' 88883, ירושלים

הערות על הרמב"ם הל' עבודת יום הכפורים

פרק א הל' ג: „שבעת ימים קודם ליוה"כ מפרישין כהן גדול מביתו... ומתקנין לו כהן גדול אחר", ובהל' ד' כ' רבינו מ"ש בגמ' דף ח, א „בשבעת ימים אלו...", ובהל' ה' ממשיך בסדר דברי המשנה: „כל שבעת ימים... וערב יוה"כ...", לענ"ד מסדר דברי המשנה ויותר מסדר דברי הרמב"ם יוצא ברור שהתקינו לו כהן אחר תיכף ביום הפרשתו ולא בערב יוה"כ, ולכן קשים בעיני דברי השאגת אריה זצ"ל בספרו גבורת ארי למס' יומא ד"ה מתקנין שמסופק בזה, וכתב ש"ל שמתקנין וכו' שבמשנה מילתא באפיה נפשיה ולא קאי ארישא אלא מתקנין אח"כ ואפי' בערב יוה"כ שפיר דמי, ולא עמד על סדר הדברים כנ"ל.

ב) שם: „ואם מת הראשון זה השני מתמנה תחתיו" ע' רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הל' כ, שם שכהן גדול שמת מעמידין בנו או הראוי ליורשו תחתיו, ויליף לה מן הפסוק עיי"ש, וירושא זו מן התורה היא, וא"כ צ"ב מדוע ידחה השני את היורש, ולפי פסק הרמב"ם כאן יוצא שהבן או היורש יתמנה לכה"ג תחת מורישו רק במקרה שזה שנתמנה מת במשך השנה לפני מיתת הכהן הגדול, וזה דבר נדיר מאד, וצ"ע.

ג) שם הל' ה: „זורק את הדם... ומקטיר אברי תמיד על המזבח", במשנה יומא יד, א, איתא זורק את הדם... ומקריב את הראש ואת הרגל", סתם, משמע של כל קרבן שקרב בימים אלו, ורש"י פי' זורק את הדם של המידה, ועל מקריב את הראש לא פי' כלום, ורבינו סתם בזורק את הדם וכו' כלשון המשנה, ובאברים הוסיף ופי', תמיד", והסברא נותנת שיעשה כן בקרבנות כולם של ימים אלו כדי שיהי' רגיל בעבודה, וצ"ב. ופשוט הוא בעיני שמה שכו' רבנו „ומטיב את הנרות" כוונתו „הדלקתן", שהרי כן פסק בהל' תמידין ומוספין פ"ד הי"ב: „והדלקת הנרות הוא הטבתם" (עיי"ש בכסף משנה), וא"כ י"ל שלפי שיטת רבינו תקון הפתילות וכו' כשר גם בכהן הדיוט, והדברים ארוכים.

ד) פרק ב הל' ב: „כל עת שישנה הבגדים ויפשוט בגדים ולובש בגדים אחרים טעון טבילה", כפל הלשון צ"ב, ואולי קמ"ל רבינו, לאפוקי אם נתלכלכו או נקרעו הבגדים שעליו שפסולים לעבודה והוא צריך ללבוש בגדים אחרים מאותו סוג הבגדים שנקרעו או שנתלכלכו, (ראה זבחים לה, א, פסחים סה, ב, רמב"ם הל' כלי המקדש פ"א ה"ד), יבזה אין שינוי בגדים, אין צריך לא טבילה ולא קידוש ידים לפשיטה ולאחר לבישה, והדבר צ"ב. ועי"ל שקמ"ל שאם הסיך רגליו שצריך טבילה (יומא כח, א, רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ה ה"ה) ואחריה לובש אותם בגדים עצמם שהיו עליו קודם הסכת רגליו, אין צריך קידוש לפשיטת הבגדים שפושטם לטבילה זו ולא אחרי לבישתם, וצ"ב. ה) שם במשנה למוך: „שצריך ליוהר שלא יכנס הרוח בשעת עבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו, ופשיטא דלא גרעי מים מרוח",

לענ"ד דבריו קשים להבין, שהרי המים לא מרחיקים את הבגד מפשרו כלל, ואדרבה עי"ז שהבגד מתלחלח נדבק הבגד לגוף, משא"כ האויר שמרחיק, וצ"ע. (ו) שם הל' ג: „או שלא קדש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה” — לשון „בין בגד לבגד” הוא אגב הלשון: „טבל בין בגדים לבגדים”, כי בין הבגדים לא היה קידוש, רק לפני פשיטת הבגד שעליו ואחרי לבישת הבגד האחר (ע' הל' א), ובמ"ס „ובין עבודה לעבודה” צ"ב שהרי בין עבודה לעבודה שינה בגדיו והרי הוא בכלל „בין בגד לבגד”. ע' רש"י ות"י יומא לב, ורבינו לא רמז כלל איך הוא מפרש ד"ו. וע' הערה ד, אם נקרעו או נתלכלכו בגדיו.

(ז) שם הל' ד: „או מערבין מים חמין במי המקוה” רש"י יומא לא, ב ד"ה מחמין כתב שאת המים החמים „מטילין ביו"כ לתוך חקק בנין בית טבילתו”, ומלשון זה יוצא ברור שהטילו לחקק המקוה הריקה, ואח"כ הורידו לתוכה את המים הכשרים לטבילה, ונראה שפשטות לשון המשנה „ומטילין לתוך הצונן”, מראה כמו שפי' הרמב"ם, ופי' רש"י צ"ב.

(ח) שם הל' ז: „כל הכהנים והעם... היו כורעים ומשתחוים” — אולי נפרטו הכהנים לרבותא, דאע"פ שהם אמרו שם המפורש בנשיאת כפים בכל יום, כדאי' סוטה לח, ב, וסד"א שהם לא יכרעו וישתחוו קמ"ל, וע' ברא"ש יומא סי' כ שגם הכה"ג ביו"כ אמר שם בן ד.

(ט) פרק ג הל' ד: „וקושר לשון... בראש שער המשתלח” — בגבורת ארי למסכתין מא, ב ד"ה קשר הקשה שהו"ל להקדים קשירת הלשון של שער לה' שהוא מקודש יותר כדאי' זבחים פט, א, וגם במה שאינו ממש לצורך עבודה ג"כ צריך להקדים כדאי' בסוכה נה, ב, שבעצרת שחל בשבת אומר המחלק „הי לך מצה הי לך חמץ”, והקדים מצה משום שהוא תדיר עיי"ש, ולענ"ד אין משם ראייה כלל, שזה שאמרו „הי לך מצה ראשונה הוא כדי להזכיר ולהודיע לכהן המקבל חלקו שיאכל את המצה לפני שיאכל את החמץ, ואכילת כהן מצות עשה היא, ראה רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"י ה"א ובמשנה למלך שם, וא"כ אין מכאן ראי' שגם בדבר שאינו עבודה, תדיר ומקודש קודם.

(י) פרק ד הל' א: „ומתפלל שם בהיכל” — עי' משנה למלך הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ט ד"ה אך מדברי.

ס' מושב זקנים

בשנת תשי"ט פרסם הרב ס. ששון בלונדון קובץ פרושי רבותינו בעלי התיספות "תורה עפ"י כ"י 409 של האוסף שלו (להלן: כ"ש) וקראו בשם „מושב זקנים". בעקבות עיסוקי בספרים דומים נתברר לי שבכתב יד פריס 260 שויס מאמרים רבים כל כך למקבילים שבחבור זה עד שיש לראותו כנוסח שני שלו. ברוב המכריע של הטכסט שויס שני כתבי היד מלה במלה אך דוקא השוני שביניהם מעניין ביותר ולא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

1. בכ"י פריס (להלן: כ"פ) חסר ס' דברים כולו. אולם צורת הסיום של פרוש ס' במדבר שבו שוה לזו של סיום ס' שמות או ס' ויקרא — אין שם קולופון. מסתבר, אפוא, שבכ"פ היה כלול מתחלה גם פרוש לס' דברים אלא שנתלשו הדפים, או שמא הפסיק המעתיק בעבודתו מאיזה טעם שהוא.

2. בכ"פ נמצא מספר ניכר של מאמרים שאינם בכ"ש, ביחוד בספרים בראשית ושמות. לעומת זאת השמיט בעל כ"פ מאמרים אחדים של כ"ש בספרים אלו ומספר גדול מאד של מאמרים בס' ויקרא. בס' במדבר מכיל כ"פ קטעים רבים מפרוש הרמב"ן על התורה (ושם הרמב"ן נזכר עליהם שם בפרוש), החסרים בספרו של ששון. לפעמים שונה נוסח קטעים אלה מזה של הרמב"ן הנדפס, ויתכן מאד שלא הועתקו מפרוש הרמב"ן אלא מפרוש הטור על התורה. בכמה מקרים ברור לי דבר זה ללא ספק, אך עדיין לא בדקתי את כולם. השערה כעין זו העלה מר י. עמנואל ב„המעין" תמוז תשכ"ד עמ' 50—52.

נראה לי, אפוא, ששני כתבי היד הם שני עיבודים שונים של חבור אחד וכל מעתיק השמיט מן המקור המשותף כל מה שלא ראה צורך בו וגם הוסיף כרצונו. מעתיק כ"ש, טמואל בן דוד אבן שהם, הוסיף הגהות לספר (ראה מבוא למושב זקנים עמ' 2), בחלקם על גליון כתב היד ובחלקם בפנים. גם מעתיק כ"פ הוסיף נופך משלו, אך מסתבר שאת החדושים שלו הוסיף לעתים רחוקות בלבד (נתקלתי בבטוי „ואני הכותב" רק פעם אחת והבאתי ענין זה בנספח „דברים בשם אומרם").

השוני שבעיבוד נכר במיוחד בהבדל הרב במספר הדפים המוקדשים לכל ספר בכל אחד משניהם:

כמושב זקנים	בכ"י פריס	
103	106	ספר בראשית
124	85	ספר שמות
194	45	ספר ויקרא
72	75	ספר במדבר

3. גרסאותיו של כ"פ הן בדרך כלל טובות מאלה של הספר הנדפס. תקונים הרבה שתקן הרב ששון מסברא מתאמתים ע"י כ"פ, ויש גם אחדים שהציע שאינם נראים כפי שמסתבר מתוך כ"פ. בס' מושב זקנים חסרה לפעמים מלה או שורה או חצי משפט, ורק אם קוראים את הקטע המקביל בכ"פ אפשר לעמוד על כונת המחבר. (לא ראיתי בעצמי

את כ"ש, אבל אינני מניח כי חסרונות הנ"ל של מושב זקנים הם טעויות דפוס, שהרי מספרם הגדול מפריך הנחה כזאת).

4. כ"ש מתחיל רק בבראשית פרק ב' באמצע פרשת ויכולו, הדפים הראשונים חסרים בו. כן חסר שם סוף פ' וירא (פרשת העקדה) ותחלת פ' חיי שרה; לדעתו של ששון חסר במקום זה דף אחד בכתב היד שלו, לדעתי, חסרים ארבעה. כל זה ניתן להשלים מתוך כ"פ. בכמה מקומות שכ"ש היה מטושטש העיר הרב ששון על כך בספר ע"י נקודות... או בהערות. ברוב המקומות אפשר לשחזר את הטקסט עפ"י כ"פ. ראה את הנספחים: הפרוש לפרק א' של בראשית, הפרוש לוירא עד חיי שרה, המקומות אשר בהם כ"ש ששון מטושטש.

גם בכ"פ חסרים דפים: אחד בין הדפים המסומנים שם 3 ו-41 (הסמון, אפוא, מאוחר) ואחד בין הדפים המסומנים 11 ו-12. דבר זה יוצא בביורור מתוך העובדה שהמעתיק כתב בסוף כל דף את catch word, ובאותם המקומות היא והמלה הראשונה של הדף שלאחריו אינן זהות.

5. מעתיק כ"ש מרבה להשמיט שמות של בעלי מאמרים. בנספח „דברים בשם אומרם” לקטתי מספר קטן של מאמרים שכ"פ מביא אותם בציון מקורם; מקצתם נמצאים במושב זקנים בסתם ומקצתם חסרים בו.

ס' מושב זקנים ממעט במיוחד להזכיר כמקור דבריו את ס' הג"ן. שם זה נזכר במהדורות ששון בספר בראשית 8 פעמים (הרשימה במפתחות עמ' תקכג איננה שלמה), ואילו בכ"פ נזכר בס' בראשית יותר מ-120 פעם! לרגל החשיבות העקרונית של עובדה זו רשמתי בנספח מיוחד את כל ההבאות של ס' הג"ן לבראשית. במקומות שהיו הבדלים חשובים בין נוסח דברי הג"ן שבמושב זקנים ובין זה שבכ"פ רשמתי את נוסח כ"פ. מענין שמחבר ס' הג"ן כתב כנראה פרוש לש"ס או לפחות על חלק ממנו, כי במובאה מספר הג"ן לבראשית לו 14 מצינו: „ובפ' נגמר הדין הארכתי וצ"ע שם".

6. מחבר המקור המשותף למושב זקנים ולכ"פ עדיין איננו ידוע. בקשר לכך מענינת ההשוואה של הספר לכ"פ בראשית מד 5:

כ"ש פרים:

בספר:

וכשבאתי לצרפת ראיתי באחרים. וכשבאתי לצרפת ראיתי בב"ר של מורי
ה"ר יחיאל וגם בב"ר של מורי ר' טוביה.
המחבר היה, אפוא, אשכנזי שלמד אצל ר' טוביה מוויאנה ואצל ר' יחיאל מפריס
בצרפת. (על קשריהם של רבנים אלו עם אשכנזי ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 400).

✱

הוכחנו כי שני כתבי היד משלימים זה את זה במדה רבה. הפרוש שהיה מקור לשניהם נראה חשוב למדי להכרת פרשנותם של בעלי התוספות. על כן בדעתי, אם יסעיני ה', להוציא לאור נוסח מתוקן של הפרוש עפ"י שני כתבי היד.

הפרוש לפרק א' של בראשית

(א) **בראשית**. למה פתח הב"ה התורה בבי"ת וסיים בלמ"ד, וזש"ה לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום שאינם יודעים מבי"ת ועד למ"ד, ועו' בגי' ב"ל כבו"ד, כל היודע כל התורה מבי"ת ועד למ"ד יש לו כבוד שג' אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד. ועו' לפיכ' פתח בבי"ת לפי שרוצה להתחיל התורה בברוך ולא בא' שהוא לשון ארור. ד"א על שם ב' תורות תור' שבכת' ותורה שבעל פה, וכנגד ב' לוחות הברית ללמדך שבעבור התורה ולומדיה נברא העולם. ועו' מצינו שבאת האל"ף לפני הק' ואמ' לפניו רבוננו של עולם והלא אני ראש לכל האותיות מפני מה לא שמתני ראש לתורתך עד שהבטיחה הק' להיות ראש הדברות. ועו' י"ל מפני של"ב עולה כנגד ח' חוטין שיש בכל ציצית דהיינו ל"ב וציצית שקולה כנגד כל המצות, וציצית עולה בגי' תרי"ג. ד"א למה פתח בבראשית כי רמז תחלה על השבת, ברא שבת, כל מי שיכול להתפרנס במקום קרוב אל ילך למקום רחוק כי הולכי דרכים אין מקיימי' שבת בעולם וגם תענוגי שבת.

פרש"י התחיל בבראשית משו' כח מעשיו כו'. וק' לעולם יתחיל מהחדש הזה ולאחר מכאן יכתו' סדר בראשית כדי להודיענו כח מעשיו ונתן לנו ארץ ז' עממ', וי"ל משו' דחביבה ליה בריאת ישר' וכבר היה צריך להגיד לנו כח מעשיו הניח החדש והתחיל בבראשית.

פרש"י אין המק' אומ' אלא דורשני. וק' איכן (?) המק' אומ' דורשני, אלא הכונה היא זאת בעבור שלא התחיל בראשונה ברא או בתחלה ברא שמים כו' שנלמד בריאת שמים מתי נבראו המקר' אומ' דורשני כמו שמפרש והולך.

(ב) **תהו ובהו**. כ' הנה ראיתי את הארץ והנה תהו מלמד שצפה הק' בבריאת עולם בחרבן הבית שנחרב בשנת תהו, שעמד ת"י שנה ונחרב בשנת תי"א, ובית שני עמד כמנין הית"ה, ואח"כ חשך, רמז לגליות.

תימ' למה בכל מעשה בראשי' לא תמצא שם של ד' אותיות, וי"ל שלא תישמ' הש' אלא על עולם מלא ור"א החוזה פי' שזה הש' הקדוש הנכבד נקרא' על דבר מסויים לעולם והוייתו לעולמי עד. למה התחילה פ' בראשית א-להים וסיים י"י אלא להודיעך כי יש דיין בעולם, א-להים בגי' זה דיי"ן, וסיים י"י, מיד מזכיר רחמים ביד רוגז דכתי' ברוגז רחם תזכור.

א"ר יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש כו'. וק' והא איכ' ז' מצות שנצטוו בני נח ומילה לאברהם וגיד הנשה ליעקב, וי"ל בכל מקום שני מילה וגיד הנשה עדיין לא נצטוו ישר' שהרי עדיין לא יצאו מכלל בני נח כמ' שפרש"י.

פרש"י לפיכך התחיל בבראשית שאם יאמרו אומי' העולם ליסטים אתם כו'. וק' לפירו' דהיאך יכלו לומ' ליסטים אתם והלא בפ' לך לשם אבינו היתה כדפרש"י התם והכנעני או בארץ מלמד שהיה הולך וכובש ארץ ישר' מזרעו של

שם י, וכן יסד הקליר" (טפחו) [טפשו] בני כנען כי נכרים הם באדמת בני שם זרע המלוכה, א"כ לעולם לא יתחיל כ"א מהחדש הזה ומשום ליסטים ל"כ למיחש כדפי, ותר' ירושלם וגבולותיה של שם היתה אבל כל הארץ של כנען אמ' כנען אני מלך על כל הארץ והוא תופס המלוכה בירושלם כדפי ומלכי צדק מלך שלם, מתרגמינ' מלכא דירושלם, לכן היה תופס את ירושלם ומתוך כך לא יקשה הא דאקשינ' מהאי קרא והכנעני או בארץ משמ' של שם היתה הארץ, ומקרא דחברון שבע שני' נבנתה משמ' שהארץ של חם היתה כי פי' איפשר חם בנה חברון לכנען בנו הקטן קודם שבנה צוען למצרים בנו הגדול, הרי משמ' דשל (שם) [חם] היה, ולמאי דפרשי' נ"חא. ומי' עוד קשה דמאי קא מתמה תלמוד' אפש' אדם בונה לבנו קטן, ושמא כנען בעצמו בנאו וזה (אי אפשר) [איפשר] להיות שהקטן יותר עשיר מאחיו הגדול, ובמדרש אמרי' מפני מה זכו בני כנען לישב בארצם מ"ז שנים יותר מאחיו, מפני שאמ' נשיא אֱלֹהִים אתה בתוכנו, ומפי' מ' שנים שהיו ישר' במדבר וז' שנים שאמ' הפס' ז' שנים נבנתה. וק' דהא פרשי' ז' שנים נבנתה שהיתה מבונה מכל טוב, וי"ל שבע שכבשו.

פרשי' בשביל התורה שנקראת ראשית. ה"פ של בראשית ברא כו' תחלק מלת בראשית ותאמ' בשביל ראשית שהם ישר' ברא השמים והארץ, וכן בשביל התורה שהיא ראשית ברא השמים והארץ.

פרשי' לא היה צריך להתחיל כו'. ותימ' לר' אדרבה לא היה צריך להתחיל אלא ממילה שהרי המילה קודם החדש היה, מה תאמ' כי ציווי של החדש היה גלוי לכל ישר', גם מצות מילה גלויה היתה לכל ישר' שני' כי מולים היו כל העם היוצאים ממצרי' אלמ' גם המילה הית' לכל ישר', וי"ל כי בשעת ציווי לא היתה גלויה לכל ישר' ר"ל כי לא היו שם כל ישר' אלא אברהם לבדו להכי לא התחיל ממילה אבל במצות החדש כל ישר' היו שם בשעת הציווי.

(ד) וירא א-להים את האור כי טוב ויבדל. פרשי' אף בזה אנו צריכי' לדברי אגדה. ונ"ל מדכתי' האור הכא יתירא מכל הבריאה פי' כן. פרשי' כמדומה שכן רוצה לומר' בטרם שנבראו השמים וכו'. וק' כי לא היה לו לומר' והארץ היתה כי עדיין לא נבראת אלא כך פיר' קודם שנבראו והארץ היתה עתידה ליתן את הדין מ"מ והארץ היתה תהו פי' לאחר שנבראת הארץ היתה עדיין תהו כפי שתרג' אונקילוס.

פרשי' ברצונו נתן להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. צ"ל דלא נתנה להם לגמרי דא"כ היאך היה חוזר במתנתו.

(ב) וחשך. כלומר' לאחר שברא ה' הארץ אז ברא החשך, ושייך ביה יצירה דכתי' יוצר אור ובורא חושך. ולא נהירא דקודם שברא הארץ היה חשך מאחר שאמ' הפסוק והארץ היתה תהו ובהו וחשך ועו' שאמ' הפסוק לקמ' יהי אור ולא אמ' יהי חשך, מזה הפסוק משמע שכשברא הארץ היה לשם חשך אבל לא

1 בגליון: פי' דארץ כנען נפלה בחלקו של שם והיאך יאמרו ליסטים אתם והלא הארץ לשם.

2 בפיטו אהללה אֱלֹהֵי, והוא לר' יוסי בר יוסי.

היה לשם אור דא"כ כמו 'שאומ' וחשך עפ"ת היה אומ' ואור עפ"ת. וא"ת לפי זה ק' הפסוק 'שאומ' יוצר אור ובורא חשך, וי"ל דלישנא מעליא נקט דהרבה כאלו י"ט בתורה שני מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה וכ"ש שלא היה לו להוציא דבר מגונה מפיו גבי יצירה דהיינו (יוציא) (יוצר) חשך ובורא אור.

ורוח א-להים מרחפת. למה הזכיר כאן א-להים, וי"ל שכן דרך המקראות לכתוב מלה כשהיא ארוכה, וכן י"י מסיני בא וזרח משעיר ועו' חזר מימינו אש דת למו מפני אריכות הלשון.
(ג) **יהי אור ויהי אור.** תימ' להר"א למה לא אמ' ויהי כן כמו לאחרים, וי"ל לפי שאמ' כי זה האור לא נתקיים כי לא שימש אלא ז' ימי בראשית וגנוז לצדיקים.

יהי אור. לא זהו אור חמה ולבנה וכוכבים כ"א זוהר ואורה שנברא ביום א' ולא היה משמש בלילה כלל ולא היה די להק' באור זה וברא עו' הק' מאורות גדולים מזה ביום (ראשון) [רביעי] לאותו ולמועדו.
וירא א-להים את האור. ב"ר האורה מהיכן נבראת. תימ' לי גם על החשך ישאל מהיכן נבראת, נ"ל שהחשך קדם אף למים דכת' וחשך על פני תהום דהיינו מים דכת' בדעתו תהומות נבקעו, וא"כ גם מכאן היה יכול רש"י להוכיח דלא נקט בסדר (הקראים) [הנבראים], וי"ל עד שלא עשה שמים שהם ככיפה היה אור תדיר עם חשך כדכת' ועמיה שרא נהורא ואף כשהיתה עשיית שמים היתה אורה מעל השמים אך בתוך כפת השמים היה חשך וזה גרמה כפת השמי' שעדיין לא נתלו מאורות ברקיע. ומעתה אין צריך לשאל חשך מהיכן נבראת ואין יכול להוכיח מכאן שהחשך קדם למים וגם רש"י לא היה יכול להביא ראיה מכאן כלום לפי זה דהא כת' ובורא חשך ולא מכח (כפת) [כפה] אלא בריאה ממש, וצ"ל ליתן טעם שכת' יצירה באור ובריאה בחשך. ועו' היה יכול להוכיח רש"י דלא כסדר (הקרו-אים) [הנבראים] מדכת' יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים, אלמ' מים קדמו.

למה נאמ' ויהי ערב ויהי בקר ולא נא' ויהי לילה ויהי יום, אלא ער'ב ר"י/ה' ב'ו'ו'ק'ר גימ' תורה לומ' שבתורה יצר כל יום ויום וכל מה שיצר, במס' תענית מי איכ' מידי דלא רמזה משה באוריית'. ובמדרש קוהלת, כל הנחלים הולכים אל הים, כל המדרשים יונקים מהתלמוד והתלמוד איננו אלא מקום שהנחלים הולכים בו' זה החומש, לכך רמוז משה בתחלת תיבות אלו. מי איכ' מידי דלא רמזה משה מימינו אש דת³.

יום י' פרסאות שהם מ' מילין הרי פ' אלפים ולכך ביוצר של י"ה⁴ בכל חרוז וחרוז אור חוץ מן פתח וכן שער (?) בחרז שלפניו עשה ב"פ אור כדי להשלים חרוז זה לפי שבפ' פנחס וקרוב י"ה לא כת' יום לפי שאף לילו קרוי יום שכל מה שאסור ביום אסור בלילה לומ' שאף לילו קרוי יום. ולמה ב"פ

3 כאן חסר דף בכתב היד.

4 עיין בפיוט, "אז ביום כפור", ולפנינו חסר, "אור" בכמה חרוזים.

דלג אור משום דכתי' פתח דבריך יאיר מבין פתאים, ואמ' בברכו' מפתח פומך הוה לן נהורא וזהו שאמ' בפ' פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה, פיה חכמה פתחה פיה.

(ז) ויעש א-להים. שומע אני שעשה הרקיע לכך נאמ' בדבר יי' ימים

נעשו.

(ח) ויהי ערב ויהי בוקר יום שני. תימ' (שאש) [שבריש] פ"ק דר"ה י

אמרינ' שני בשבת לא אשכחן ומתרי' בירושלמי דלא ילפינן מבריתו של עולם כלומ' שני זה לא אשבת קאי אלא שהיה שני לבריאת עולם. ג"ן.

לע"ל. ברא' אלהים את, ב' וירא א-להים את, ב' וירא א-להים תדשא, בד' ויעש א-להים את, בה' ויברא א-להים את, בו' וירא א-להים את, וגם בו' חתם אמת ברא' א-להים לעשות. והו' חותמות של הב"ה מלמד שבכל יום היה חותם חותמו אמת. וא"ת מ"ש אלו הג' אותיות שהם חותמו של הב"ה יותר מכל האותיות, וי"ל שתפש אות הראשונה והאמצעית והאחרונה של אלפא בית', ויש י"ג אותיות הראשונות עד האמצעית, רמז למניין אח"ד שעולה י"ג, וכן מהאמצעית עד האחרונה אח"ד לומ' שהוא ית' אחד ושמו אחד וחותמו אחד, ועו' אמת כל אותיות יש להם יסוד אבל שקר אין לו יסוד חשוב וזש"ר שקר אין לו רגלים רק רגל אחד.

(ט) יקוו המים אל מקום אחד. וא"ת היאך יכול לשים המים אל מקום

אחד והלא כל העולם כולו היה מים, וי"ל דמשל לאדם שיש לו גנה מלאה ענבים עדין זורק ענבים לתוכו ואומ' לו העולם היאך אתה זורק ענבים לתוך גינתך והלא הוא כבר מלא, הלך ודרך עליהן והשפילן, כך הק' דרך על המים והשפילן שני' דורך על במותי ים, סוד, כשנקוו המים נעשו רפש וטיט כי מן המים נברא הארץ נוצר עם מ' מים, לכך אל תתמה כשתכתוב מ' יהיה מצד א' כמ"ם ואם תכתוב מ' יהיה מצד א' כמו א' לפי כי מן המים נברא הארץ בפ"ק דתענית האי מיטרא בעלא דארעא ע"כ. מ' הופכת למטה כלפי הארץ ששם מים א' הופכת למעלה ולמטה באויר, והוא פוד גדול.

(יד) להבדיל. פרש"י בו' ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים

זה ביום וזה בלילה. ושמע' מקש' כי המקרא לא משמ' הכי דכתי' להבדיל, מכלל דעד השת' לא היה הבדלה אך משמע ששמשו בערבוביא, וצ"ע.

(יא) ויאמ' א-להים תדשא הארץ, גזר שיהיה כו', כלומ' אין הפי'

שתדשא הארץ דשא לבד אבל פי' הוא שיהיה בתולדת כח הארץ כו'.

עץ פרי עושה פרי. תימ' כמ' מיני' אילן, וי"ל עץ עושה פרי. ע"כ מצאתי.

(טז) הכוכבים. אית' בירושלמי שכל העולם כולו תחת כוכב א' עומד.

וא"ת א"כ כל העולם מלא ג' כוכבים שהרי העולם שלישי ישוב שלישי מדבר שלישי ים כדאית' במסכ' מכו', וי"ל דאית' התם הוץ מאוקייאנוס שאין מי שידע לו שיעור אלא ית' שמו ושאר הכוכבים כנגד אוקייאנוס.



וא"ת מפני מה מתורגם אֱלֹהִים יי, וי"ל לפי שיהו"ה בא"ת ב"ש מצפץ ועולה כמנין ברחמים, ואֱלֹהִים במילואו אלף למ"ד הא יוד מ"ם עולה נמי כמנין ברחמים, נמצא הכל א'.

(יא) **עץ פרי**. טעם עצו ופריו שזה, ולא עשתה כן ולפיכך נתקללה כדפרש"י. וגר' דלכך לא עשתה כן שיאכלו העולם העץ ויכלו האילנות, ונתקללה משו' דבהדי כבשיה דרחמ' למה לך ה' יי תקצר. וא"ת והרי דויד אמ' עץ פרי וכל ארזים, וי"ל דהכא קאי אעושה והתם לא כת' כן.

(כו) **נעשה אדם**. וא"ת במי נמלך, י"ל נמלך בנשמתו של צדיקים, וי"ל במלאכים, וי"א בצורתו של יעקב, וי"א במלאכי השרת נמלך ואותו המלאכים שאמרו מה אנוש כי תזכרנו הושיט הב"ה אצבעו ביניהם ושרפם. ד"א נעשה אדם פרש"י נמלך בפמליאה שלו. תימ' והא כת' את מי גועץ ויבינהו כו', וי"ל דאינו מתיעץ ללמוד אלא לעשו' מחשבתו. וא"ת אמאי לא אמ' אעשה, וי"ל אילו אמ' אעשה הייתי אומ' שלא ברא אלא אדם הראשון אבל לא דורות הבאים אחריהם לכך נאמ' נעשה כלומ' אני ואדם נעשה דורות אח"כ כי ג' שותפין יש באדם הק' ואביו ואמו וכל א' וא' נותן חלקו כדאית' במס' נדה. ג"ו.

ד"א נעשה אדם אומ' בכור שור כשברא הב"ה את עולמו ועשה הבהמות והחיות נתגאו המלאכים שיהיו למעלה מהם א"ל הב"ה כדי להשפילם נעשה כל אחד את אדם אחד והם לא יכלו לעשות, והיינו דכת' ויברא אלהים.

נעשה אדם. ה' של נעשה הפוכה. נעשה אדם בגי' זה שלמה וגו' הפוכה שהיה ידע גו' שער' בינה. בצלמינו כדמותינו כלומ' כעין חכמה וממשלה של מעלה שהיה מלך על העולם כולו ולכך נעשה ה' הפוכה, נשאר עשה והוא בגי' שלמה.

בצלמינו. קשה והלא כל הצלמים וכל הדמיונות שלו, אלא כך ר"ל בצלם החביב לפניו, וכה"א הנה עם יי אלה ומאמצו יצאו, כלומ' ארץ ישראל החביבה לפניו קורא ארצו.

כדמותינו. ר"ל דמות המלאכים דאין לומר דמות הבורא ית' דהא כת' ואל מי תדמינוי ואשות יאמ' קדוש.

(כו) **ויברא אֱלֹהִים את האדם**. ס"ת אמת. וא"ת למה בבריאת אדם כת' ויברא, לומ' לך שכראו להיות ישרן ולא ימצא בפיו דבר שקר ותרמית אלא אמת.

(כב) **ויברך אותם אֱלֹהִים**. וא"ת למה ברכם, וי"ל לפי שהיו קטנים ואין סיפוק לעולם מהם אם לא ירבו למאות ולאלפים לפיכ' ברכם. וא"ת פרדה למה אינה פרה ורבה כשאר הבהמות, וי"ל לפי שהפרדה לא היתה בכלל הברכה של פרו ורבו, דאפי' את"ל דפרו ורבו שכתו' ביום ה' קאי אבהמה וחיה והאדם שנבראו ביום ה' א"ה לא היתה בכלל הברכה שהרי אדם הראשון נברא ביום ה' בתחלת שעה ג' כאשר ארו"ל ואז ברכו הש' ופרד לא נברא עד מוצאי שבת שהביא אדם הראשון ב' מינים והרכיב זה על זה ויצא מהם הפרד כדקתני בפ' מקום שנהגו, נמצא שהפרד לא היה נברא ביום הברכה ולהכי אינה פרה ורבה.

6 ברכות דף י.

ואתם פרו ורבו. פרש"י האיש מצווה על פרייה ורביה ולא האשה, ונ"ל מדאמ' וכבשה חסר וי"ו וק' והלא על שניהם כת' פרו ורבו אלמ' גם האשה מצווה, אלא כך תאמ' יותר האיש מצווה מן האשה דהא חזר וכת' גבי יעקב פרה ורבה לשון יחיד. אמ' המורה תימ' על האי דאמרינ' דהאיש מצווה על פריה ורביה ולא האשה, והא כת' פרו ורבו, וי"ל הא כת' ביעקב אני א-ל שדי פרה ורבה ולא כת' פרו ורבו.

והעוף ירב בארץ. זו ברכה שבירך העוף. וא"ת למה לא בירך ג"כ החיות, וי"ל שלא יהו פרים ורבים יותר מדאי ויזיקו לאדם אבל העופות ליכ' למיחש שמא יזיקו. ג"ן. א"נ מפני הנחש שעתיד לקללה לכך לא בירכן שלא יהא הוא בכלל.

(כח) **ויאמ' להם פרו.** תימ' מה הוצרך לומר פעם שניה והלא כבר נאמ' ויברך אותם א-להים ולא הי' צ"ל (להם) [א-להים] אלא ויאמ' להם פרו ורבו, אלא אמ' לו יהי רצון שתהיה דעתכם וכוונתכם להוליד זרע א-להים כדכתי' בת"ע ז' מה (הא-להים) [הא'] מבקש (כ"א) זרע א-להים, לכן תדרוש הא-להים פרו ורבו אני אמרתי א-להים אתם, ואמ' גמי הפורש מאשתו סמוך לוסתה הווין לו בנים זכרים הראויין להוראה, ובסוף המפלת הרוצה שיהיו בניו זכרי' יבעול וישנה מפני שרוב עסק ביאתו בפעם שניה היא מזרעת תחלה. ואין לאדם לשמש יותר מדאי כי כחו כלה כדכתי' אל תתן לנשים כו'. וכשישמש יזהר שלא יצא רוק מפיו כי הוולד יהיה מהפך בלשונו.

פרו ורבו. בגי' ת"ק. בפר' הבא על יבמתו אמ' לא יבטל אדם מפריה ורביה אא"כ יש לו ב' זכרים דב"ש וב"ה אומ' זכר ונקבה, והלכה כב"ה שהרי לזכר רמ"ה אברים ולנקבה רנ"ב כדמשמ' בבכורות הרי לזכר ולנקבה אברים כמנין פרו ורבו. והשם שדי ממונה על פריה ורביה דכתי' אני א-ל שדי פרה ורבה, וא-ל שדי יברך אותך ויפרך וירבך. והנעלם לשדי י"ן ל"ת וי"ד בגימ' ת"ק. כל המקיים נפש אחד מישראל כאילו קיים עולם מלא שהוא מהלך ת"ק שנים.

(לא) **ויהי ערב ויוזי בקר יום הששי.** הוסיף ה' בששי לפי שגמר מעשה בראשית והתנה עמהן ושם טעם השישי עם הכל התנה.

סופי תיבות של סופי פסוקים של פרשה ראשונה צמרכ"ד, והוא טוב לכתו' על קלף קשר לדרך, והוא עולה שנ"ד כמנין שנות דלבנה לומר לך שהכל מתנהג בכוחו.

(ז) **מעל לרקיע.** ב' דסמיכי, חדא כאן ואידך ויהי קול מעל לרקיע במרכבה דחזקאל, וכמ' שאין דורשין במעשה בראשית כך אין דורשין במעשה מרכבה.

(ט) **היבשה.** ב' במסורת, חדא כאן ואידך ושפכת היבשה, מלמד שהתנה הב"ה עם מעשה בראשית שישתנו.

(יב) **ותוצא הארץ.** ג' במסורת, חד כאן ואידך ותוצא את עמך ישר' מארץ מצרים ואידך ותוצא ותתן לה, וזש"ה קשים מזונותיו של אדם כקריעת

ים סוף וכל הכופר ביציאת מצרים כאילו כופר במעשה בראשית. ד"א ותוצא הארץ בצווי נאמ' תדשא ובעשייה נאמ' תוציא לפי שבתחלה יצאו ירקות דקים ולבסוף הוציאה כ"א במהירות, לא נאמ' בצווי למיניהו ובעשייה למיניהו לפי שמתחלה היו דקין ולא היו נכרי' מחמת קטנות. בצווי נאמ' עץ ובעשייה נאמ' ועץ והוסיף ו"ו לומ' ו' מיני אילנים הוציאה. בצווי כת' למינהו(ה) משמ' דוק' הדומ' לו ממש ובעשייה כת' למיניהו לומ' אפי' הדומה לדומה לא הוציאה בערבוביא שורות לבנים לבד שורות שחורות לבד.
(יא) מזריע זרע למינהו. ר"ת מזל, אין לך עשב ועשב שאין לו מזל למעלה.

ב (א) ויכלו השמי'. תימ' אמאי לא כת' בכאן ואת הים, וכן בפ' כי תשא כי ששת ימים עשה י"י את השמים ואת הארץ ולא כת' הים, ובי' הדברות כת' את הים ואת כל אשר בה, וי"ל שעדיין לא נגמר הים כדאמ' בא גבריאל ונעץ קנה בתוך הים והעלה שרטון ועליו נבנה כרך גדול שברומי. ב"ש.
(ב) ויכל א-להים ביום השביעי. פי' בטרם יום השביעי כמ' שני אך ביום הראשון תשביתו שאר, וכי ביום הא' תשביתו והלא מאמש עבר בבל יראה ובל ימצא אלא בא' יהא מושבת כבר בידי. והמינים שאומ' שעשה מלאכה ביום ז' עצמו מדלא כת' ויכל ביום הו' לפי שטותם תשיב להם דנגמ' המלאכה ביום ז' שאז ברא לנוח בו ולהתעדן בתענוגים. א"נ נראה לפרש ביום ז' היה כל אדם סבור שיעשה מלאכה כמו בשאר הימים וזה עיקר. ג"ן. ויכל א-להים ביום הז' תרג' ירושלמי והיינו דאמ' בתפלת שבת חמדת ימים אותו קראת.
וא"ת מ"ט אנו אומ' ויכלו מעומד לפי שאנו מעידים בקריאת ויכלו על השם שברא שמים וארץ בו' ימים ונח בו' והעדים צריכין לעמוד ולהעיד כדכת' ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, לפיכ' אנו אומ' ויכלו מעומד.

ויכלו, ג"פ מלאכתו ביטבת, כנגד ג' מלאכות שמים וארץ וים. וה' תיבות וכ"ב אותיות בפסוק כנגד התורה והאותיות, מלמד שכל המשמר שבת כאילו משמר כל התורה כולה. ד"א הששי ויכלו, רמז שצריך להוסיף מחול על הקדש.
ויכל א-להים, לשון חמדה כמ' ותכל גפש דוד, וכן כלתה גפשי, והיינו דקאמ' חמדת ימים אותו קראת.

(ד"פ) [ג"פ] שביעי בפ' ויכלו, (בג') [כנגד] ג' סעודות. ומה שנהגו לומ' ויכלו בכל ע"ש נפק' לן מגז' שוה מפרה אדומה כת' הכא ג"פ אשר, אשר צוה, אשר אין בה מום, אשר לא עלה, וכן בפ' שבת כת' ג"פ אשר, מלאכתו אשר, מכל מלאכתו אשר עשה, אשר ברא, לומ' מה פרה מכפרת ומטהרת עונותיהם של ישר' [אף השבת מטהרת עונותיהם של ישר'], לפיכ' צריך כל אדם ליטתר בע"ש ולהחליף שמלותיו ולגזז שעריו וצפורניו כי היכי שיגזזו לו עונותיו. ג"ן.

8 אולי חסר כאן.

9 בגליון: פרש"י (פס' 26) בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישי' שאילתא, עירין פי' מלאכים, שאילתא פי' מחילתא.

ג"פ מלאכתו כנגד ג' מלאכות ששבת מהם שהם שמים וארץ וים. ואין כתי' ויהי ערב ויהי בקר ביום השביעי לפי שמוסיפין מחול על הקודש. וישבות. ב' במסורת, הכא ואידך וישבות המן, והיינו דכתי' ב' המן הוא אשר דבר י"י שכתון שבת קדש ולא מצינו שאמ' להם משה זה קודם אלא לרמוז בו ימי בראשית וישבות ביום ה' וישבות המן.

(ג) ויברך א-להים כו' ויקדש. תימ' תינה ויקדש שלא לעשות מלאכה אלא ברכה מאי היא, וא"ת בירכו במן, הרי מדרשות חלוקין בזה. ופי' רב יהוד' ויברך אלהים את יום ה' אע"פ שבטלין ממלאכה ואין מרויחין באותו יום לא יהיה חסר בשביל זה, והכי משמ' ב' הדברות ששת ימים תעבוד וכו' ע"כ ברכ' י"י את יום השבת בשביל שצוית לישבות בו ברכתיו שלא תחסר ממנו.

וכה"א וכי תאמ' מה נאכל וצוית את ברכתי לכם, הא למדת שהב"ה שולח ברכה למי שמבטל מלאכתו בעבורו.

ויברך א-להים. פרש"י ברכו במן וקדשו במן, פי' שהיה לו משנה ראשון ומשום הכי יורד משנה ואי קשי' לך דהא בששי היה יורד מנתה ונאכל עומר הא' בששי, ובשבת השני, הרי גם בשבת עומר לגלגולת ולא משנה, אלא כך פי' ברכו במן כלומ' שהיה מתברך במעיו כשיעור ב' שערים (?) והדא היא דרש"י, ד"א שהיה משני בטעמו ובאכילתו. ובב"ר אומ' ברכו בפנים חדשות, משמ' מתוך לשונו שיש לאדם נשמה יתירה בשבת ומכאן ראינו לאותן שמברכי' בשבת ז' ברכו' שאומ' שהשבת עצמו נקרא פנים חדשות.

ויברך א-להים. ג' דסמיכי, הכא ואידך ויברך א-להים את נח ואידך ויברך א-להים את יצחק. בשעה שבירך העולם בירך השבת והעול', ובמי נח שאבד' כל הראשונים והיה העולם חדש הוצרך לברך פעם שנית ובירך את יצחק כמו שד"ר עד הגה הייתי זקוק לברך את בריותי כו'.

למה מקדשין השבת שהרי שבת קדוש ועוכד, י"ל אמת הוא שאין צריך קדוש למצוה אבל מ"מ צריך לקדשו דומיא לזה מה שאומ' אך בכור אשר יבוכר לי"י לא יקדיש אותו ובמקום אחר אומ' הזכר תקדיש, א"כ קשו קראי אהרדי, אלא י"ל אמת הוא שאינו צריך לקדשו שמרחם הוא קדוש וז"ש לא יקדיש איש אותו לומ' שאינו צריך לקדשו, וזה הלאו אינו אלא של לילה ר"ל שאינו חייב לקדש אלא בליל שבת ומה שאומ' תקדיש ר"ל שצריך לומ' שקדוש הוא.

(ז) ויהי האדם לנפש חיה. והלא גם הבהמות והשר' כתי' בהן נפש חיה ומאי אולמי' דאדם מבהמה, י"ל נפש חיה שבחיות כי חיות האדם יתירה מן הבהמה, ודומה לו חיות הקדש למה נקראו חיות הקודש והלא יש בהן דמות גשר ואדם אלא מפני שחיותן יתירה.

(יט) וכל אשר יקרא לו האדם הוא שמו. הל"ל שמם, אלא לומ' לך מכאן שאדם הראשון קרא להב"ה בשם ד' אותיות והו' רמוז חיה הוא שמו, וכה"א י"י הוא שמי, הוא שמי שקראני אדם הראשון לכל אשר יקר' לו האדם הוא שמו, באותה שעה גזר שור יהיה מלך בבהמה אריה בחיות נשר בעופות והיה דורש השמות, שור ע"ש שהוא עושה שורות בשדה, שור לשון אשורנו שהוא רואה לעולם בעול והוא נאה למלכות שהוא גדול מפואר בבהמות, ע"כ הזכיר משה

בראשונה שור שה כשבי, אריה כל הרואה אותו מיד ירא ומנהגו כל מקום שיראה שילכו בהמות ילך בהשכמה ויקיף זנבו בתוך העפרורית שבשדה וכל בהמה שתכנס שם לא תצא עד שתקח חלקה וזש"ה וינוודו עליו הקיף, נשר הוא מלך בעופות לכך הזכירו בעופות תחלה, לשו' אשורנו שנושר מרחוק.

(ז) **האדם לנפש חיה.** ס"ת משה, כשם שהביא בריותיו כולן לאדם כן עשה למשה דאמרינ' פ' אלו טריפות מלמד שתפש הק' כל מין ומין ואמ' לו זה אכול וזה לא תאכל.

הקשה גוי א' היאך יורדין שלג ומטר וברד ורוחות בשבת כיון שהב"ה שומר את השבת ותירצו לו הוי כאדם שמטלטל בד' רוחות שלו. ג"ן.

נספח ב'

הפרוש לסוף וירא ותחלת חיי שרה

כב. (א) והא-להים נסה את אברהם. הקשה הרי"ח נסה אברהם ואת יצחק היה לו לומר כי גם יצחק היה נתנסה לפי שאז היה בן ל"ז שנים והיה יכול למחות, אלא זה היה עקר הנס[יון] שהיה יכול להערים כשבנה המובח והיה יכול לומר אני מזומן להעלות[ו] כי הוא אמר לי כך בסתם ואיני יודע אם רצונו שאשחוט אותו לכך אמתין עד שיאמר לי בפירוש וגם אם רצונו שאשחטנו תרד אש מן השמים, וכל זה לא עשה אלא מיד ויקח [את] המאכלת ומיד כשבקש לשוחטו יצא מכלל כל הספקות.

והא-להים נסה. תי' ומה צריך הק' ניסיון והלא מגיד מראשית אחרית, וי"ל להודיע למלאכים המתרעמים למה אתה משפיע טובה לצדיק זה יותר מלזה והלא זה כזה ומשיב להם בעבור שגלוי לי שזה יעמוד בניסיון ונסהו ועמד בניסיון כדכתי' ויקח המאכלת וכו', ואו' עתה ידעתי כי ירא אלהי' אתה, עתה ולא קודם לכן וראוי אתה לטובה יותר מצדיק אחר, ורשב"ם פ' לשון קנתר כמו מסה ומריבה וכמו מה תנסו, כלומר על שכרת ברית עם אבימלך ועשה שלא כהוגן בעיני הק' כי מן הזרע שנתן לו הק' לק' שנה כרת ברית עם זרע כנען הארור לכך נסה אותו ואמר לו אל תעמוד הברית העלהו לעולה ולא נתכוון אלא להק- ניטו. ומ"מ מה שצוהו עשה שלא צוהו אלא להעלותו וכיון שנתעלה ונעקד ולא חזר הק' מדיבורו אבל אברהם היה סבור שצוהו להקריבו. והביא רשב"ם ראייה לדבריו דאיתא במדרש שאמר לו הק' מן הזרע שנתתי לך וברכתיו באת בברית עם פלשתים זרע ארורים ולהאמית עמו דע שיהרגו פלשתים מבניך ו' צדיקים. ור"ת פ' נסה לשון הרמת קול כמו ארים נסי כדי לגדל שמו בעולם שיאמרו מי כאברהם שהקריב יחידו ע"ג המזבח.

(ג) **וישכם אברהם בבקר.** בשפרפר'. אמר אברהם אם אודיע נשים דעתן

1 נסה זה לא נמצא בפדר"א שלפנינו, וגם במדרשים אחרים (ב"ר פנ"ו, תנחומא וארא כב, הוצ' בובר מו, פסקתא רבתי פ"מ ועוד) הנסה שונה מזה שלפנינו.

קלה ולא תשמע לי ואם לא אודיע לה תחנוק עצמה שלא תראה את יצחק א"ל יש מקום שאני רוצה לתנוך את הגער.

(ד) **ביום השלישי וירא המקום.** (לומ') (ולמ') ביום הג' ולא ביום הב' כדי שלא יאמרו אותו זקן לא היה לו מתון ונטרד מדעתו ולא היה מיושב ולכך רצה לשחוט את בנו. ד"א ביום הג'. בפרקי' דר' אליעז' אמ' בא השטן ונראה אל אברהם בדמות זקן א"ל [אל] תאמין באותו שטן שרוצה להחטיאך וצוה לך לישחוט בניך כדי לדרוש דם בניך ממך, ותדע כי לא השכינה ציורה לך שהרי כבר הבטיחך כי ביצחק יקרא לך זרע, גער בו אברהם והבין בו שהוא השטן ורצה להטעותו, עכשו הלך השטן אצל יצחק ונראה לו כדמות תינוק וא"ל אל תחוש ואל תאמין לדברי הזקן שהרי נשטטה והלך לישחוט, א"ל הנני, א"ל השטן אי עלוב בריה דלעלובתא כמה תעניות נתענית אמך עליך ועכשיו כל הירושה תפול לבריה דאמתא (הויג) "השגית לאביו ואמר איה הטה לעולה, הרגיש אברהם כי השטן השטטה בנו ואמר לשטן יגער י"י בך השטן. כשראה השטן שלא היה יכול להטעותו עשה עצמו כנהר וביום השני (יכד) [נכנס] בו אברהם והיו המים מגיעים עד צווארו נשא עיניו למרום ואמר רבו' ש"ע המים מעכבין אותי מלעשות רצונך שאהיה מקיים מצותיך הצילני מן המים אשר באו עד נפשי ואם לא יתקם כי ביצחק יקרא לך זרע. ראה הב"ה תפלתו וגער בשטן ועבר אברהם במים ולכך איתר עד יום ג', וזהו מרחוק חסר ו' כתיב, כלומר מרחק כלומר השטן היה מרחיקו ועשה עצמו כנהר כדפ'.

(ה) **שבו לכם פה עם החמור.** עם הדומה לחמור שהאומות נמשלו לחמורים. וא"ת תינה אליעזר שהיה כנעני אבל ישמעאל למה נמשל לחמור והלא זרע קדש הוא, וי"ל אחר שבא ישמעאל משפחה הוא חשוב כמותה. ועי"ל דה"ק שאל להם אברהם כשנשא את עיניו וירא את המקום אתם רואים המקום השיבו שניהם לא ראינו מאומה א"ל שבו לכם פה עם החמור כיון שאין אתם רואים מקום שכינה הרי אתם נחשבים כבהמה שאינה רואה ואינה מרגשת בקדוש'. וזהו עם הדומה לחמור לענין ראייה והשגחה ולא לענין הזרע שיהיה מדמה זרע' לזרע הבהמה שהרי א' מהם היה זרע קדש כדפ' ג"ן.

ואני והנער נלכה עד כה. וא"ת ולמה לא אמ' עד פה אלא עד כה, אלא כך פ' שבו אתם ואני והנער בלך ונראה על מה שאמר כה יהיה זרעך. **ונשתחוה ונשובה אליכם.** תימ' וכי היה משקר, אלא ה"פ בתמיהה א"ל וכי סבורים אתם שלא נעשה רק השתחווא ומיד נשובה, אין הדבר כן, ולכך הבין יצחק קצת ואמ' איה השה. כך הרי"ה.

(ה) **וילכו שניהם יחדיו.** וכי לא ידעת ששניהם הולכים, אלא א"ל אברהם ליצחק הא' בחר בך, אמר אב בחר בי הרי נפשי נתונה לך, מיד וילכו שניהם בלבב שלם זה לשחוט וזה לישחוט. וצ"ל דאין המקרא כסדר דהא כת' בסמוך ויאמר יצחק איה השה, ומה שאל והרי כבר הגיד לו אביו שהב"ה בחר בו, (וצ"ע) [וצ"ל] דאין לדרוש כך על וילכו שניהם יחדיו קמא שהוא קודם שאלת

ואיה השה אלא על הניינא וילכו שניהם יחדיו, וצ"ע א"כ קמייתא מאי דריש ביה.
 (ט) **ויעקד את יצחק.** כשבא לשח' אמר לאביו כפות ידי ורגלי שהנפש
 קופצת מיראת המאכלת ומודעזעת ויפסל הקרבן במום שיפול, ד"א ויעקד,
 באותה שעה עקד הב"ה שרים של מעלה של אומות העולם שלא יוכלו להושיעו,
 כיון שיר' הפגילו לע"ז התיירו.
 (ג) **ויבקע עצי עולה.** וא"ת ביקוע זה למה, ותו מוכיח מויקח המאכלת
 שטעונה כר', למ' מזכ', וי"ל שהיה מתליע.
 (יא) **ויקרא אליו מלאך י"י מן השמים.** תימ' אמאי לא ירד למטה
 כמו גבי (ההר) [נהר] וגבי שרה שוב אשוב אליך, וי"ל שהיה הדבר נחוץ וכהרף
 עין היה שוחטו ג"ן.
 (יב) **אל תשלח ידך.** תימ' הלא הק' אמר כבר והעלהו לעולה והיאך א"ל
 המלאך אל תעש לו מאומה. וי"ל כי ידע אברהם כל מה שיאמר לו המלאך אין
 להשיב, מקי"ם דבר עבדו ועצת מלאכיו ישרים.
 איל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה, עצמותיו היו יסוד
 המזבח הפנימי בפירק' דר' אליעזר * אמ' גדיו של (איליהם ונבלים) [איל הם י'
 נבלים] של כינור שהיה דוד מנגן לו כמו בנבל עשור, עורו של איל (מורו)
 [אזור] של אליהו, קרנו של שמאל הוא היה שיתקע בו בהר סיני שנ' ויהי קול
 ה' ויפוצץ, קרנו של ימין עתיד לתקוע בו לעתיד לבוא שנ' והיה ביום ההוא יתקע
 בשופר גדול ואומ' והיה י"י למלך ע"כ הארץ.
 (יד) **ויקרא אברהם שם המקום ההוא י"י יראה.** ודו המלך קראו
 ירושל' ומלכי צדק קראו שלם. וא"ת למה לא קראו דוד כמו אברהם או כמלכי
 צדק, וי"ל דוד תפס לשון שניהם, יראה, א"ה עולה כמנין ו' וזהו ירושלם, הרי
 ירושלם תיבה שלמה.
 (טז) **בי נשבעתי.** בתחומא * אמר אברהם להב"ה איני זז מכאן עד שתשב
 לי שמה ח"ו איני שומע לך אם תנסיני ואבדתי כל מה שציערתי א"ל הב"ה אין
 נסיני קשי' ויסורי' ראויין לבוא עליך כמו על איוב, לכך נסמך את עוץ בכורו.
 מדרש אחר כשנעקד יצחק בקש אברהם לפני מלך מלכי המלכים הק' ובכה
 והתחנן לו שכל זמן שיזכרו ישר' לפניו את עקדת יצחק שתהא כפרה להם כאילו
 היה נשרף ע"ג המזבח, אמר חסד הוא שאתה דורש ממני שאילו היית שואל ממני
 קודם שהיית עוקד בנך היה תנאי אבל עתה מה שעשוי עשוי ומ"מ אשבע לבן
 בנך יעקב ואתן לו הוחמתי אמת לעשות כן ולהזכיר לבנך את המעשה הטוב הזה
 אשר עשית כל זמן שיציעקו ויתפללו לפני, וזהו ש"ה תתן אמת ליעקב (ו) חסד
 לאברהם כו', כלומר תתן חותמך שהוא אמת שתקיים החסד אשר עשית לאברהם
 אשר נשבעת לקיים מה שאמרת לעשות לזרעו אחריו.
 (יט) **וישב אברהם אל נעריו.** ויצחק הלך אצל שם בן נח ללמד
 תורה. ב"ר. ד"א שלהו בלילה מפני עין הרע, וכן מצינו בחנניה מישאל ועזריה

3 פל"א, עיי"ש.

4 שלח לך יר, חוצ' בובר כו.

שבעין הרע מתו שלא נזכרו עוד, ד"א ברוק מתו ונטבעו שהיו אומות העולם מריקי' בפניהם ואומ' יודעין הייתם בא-להים חיים בכחו ובגבורתו והייתם בארצכם ועבדתם ע"ז.

(כ) ויהי אחר הדברים האלה, פרש"י אחר עקידה מיד היה אברהם מהרהר ואומר אם היה בני שחוט כבר היה הולך בלא בנים ועתה נתבשר שנולדה רבקה בת זוגו, והק' אביו של הג"ן והא קיימ' לן כל מקום שנ' אחר סמוך אחרי מופלג ואחרי דהכא סמוך, וי"ל דה"ק כל מקום אחר סמוך אבל אחרי יכול להיות מופלג ויכול להיות סמוך. ג"ן.

הנה ילדה מלכה. למה לי להזכיר מלכה מה שלא הזכיר בכולם שם אמם, אלא להודיע כי רבקה היא ממשפחה טובה כי מלכה היתה בת הרן אחי אברהם. ולמה כתב גם היא, ללמד כמו שיצאו משרה י"ב שבטים כך ממלכה נולדו י"ב בנים ומפלגש"י י"ב שנ' ופילגשו ושמה ראומה וגו'.

(כא) **את עוין בכורו.** לפי שנתירא אברהם מייסורין שלא ינסוהו עוד אמר הק' אל תירא, נולד כבר מי שיקבלם שנ' איש היה בארץ עוץ איוב שמו, וק"ק דהא פי' לעיל שנשבע הק' שלא ינסוהו עוד. צ"ע. ובבב"ר ופ"ק דב"ב פליגי תנאי איוב בימי אברהם היה, עוץ שהיה יבש כעץ שלא האמין בהק' אלא בעצו, לכך אותיות עוץ עצו, בוז שהיה בווה דרכיו של מקום, קמואל כמו אל לשטן, חזו שהיה חזוה משאות שוא ומדוחים, פלדש קרי ביה פיל דש היה גבוה כפיל ודש הפיל תחתיו, ידלף שהיה מעורר מדנים כנגד הק' וכה"א דלף טורד ביום סגריר ואשת מדנים כו', כשד שהיה דומה לשטן, בתואל בתו אל שהי[ת]ה עתידה לעלות בחלקו של מקום והיא רבקה. ראומה ראו מה שבכל העולם היו צועקי' ואומ' ראו מה ילדה שהיו בנים שופכי דמים וג"ע ועובדי ע"ז ושמים מעיד עליה, טבח שהיה טובח בני אדם, גחם כלומר משכם מה שזה הרג זה משך מן הצד ומפשיטי', תחש שהיה עובד ע"ז כמ' ותחש על מרמה רגליו ומרמה הוא ע"ז, מעכה זה ג"ע כמו והמה מעכו שדיהן, ד"א ראומה זו מכת מרדות שמתין כל האומות מאימתן, גחם שהיו הולכים גחונים על ברכיהם, תחש לשון חלשות.

כג (א) **ויהיו חיי שרה.** וא"ת למה נקט כי האי לישנא הל"ל ותחי שרה כו', אלא לומר לך שלא היו ימיה אלא כמנין ויהיו דהיינו ל"ז, וא"ת והלא יותר היו, מלמד שכל ימיה שהיתה בלא בנים היתה חשובה כמת כאינה דאמי דמי שאין לו בנים חשוב כמת, ובת צ' היתה כשנולד יצחק ובשנת העקידה היה בן ל"ז ואז מתה שרה. ג"ן.

ויהיו חיי שרה. פרש"י לכך כת' שנה בכל כלל וכלל כו' וכת' הרמב"ן לאו מייתורא דקרא קא דריש שכן דרך הכתו' בכל המקרא באברהם אע"פ שלא היו שווים בטובה וכן בישמעאל אע"פ שלא היו שוין שהרי רשע הוא מתחלה א"ה כת' בהן שנה בכל כלל כי הכא אלא מייתורה דריש דקאמר שני חיי שרה דורש שכללן והשזה אותן, ע"כ לשון הרמב"ן. ונ"ל דמשני חיי שרה דכלל בסוף נפקא ליה לרש"י, ומ"מ ק' לרש"י איך אומ' כולן שוין לטובה והלא היה

לה צרת פרעה צרת אבימלך וצרה שהיתה עקרה ומי שאין לו בנים חשוב כמת, וי"מ שוין לטובה ליראת שמים, ד"א מאה שנה וכ' שנה פרש"י מה בת כ' בלא חטא שאינה בת עונשין אף בת ק' כו', ותימ' דהא קודם מ"ת הוה ואמאי לא נענשו עד ק' כדאמ' בפר' בראשית א"ר יודן, וכן פרש"י גבי שם בן מאה שנה לכן סתם מעיינו של נח כדי שלא יהא הגדול יותר מק' ונ"ל לתרץ דמה שאמרינן קודם מ"ת שא' היינו קודם ואת הנפש אשר עשו בחרן דאז ניתנה תורה כדאמרי' ב' אלפים תהו וב' אלפים תורה כו' וזה היה אח"כ הרבה. לו"י.

ושבע שנים פרש"י בת כ' כבת ז' ליופי. הק' ר"י אדרבה האשה יותר היא יפה כשהיא בת כ' משהיא בת ז' דבת כ' היא יודעת לתקן תכשיטה, לכך פרש"י מה בת ז' בלא חטא שאינה בת עונשין אף בת ק' בלא חטא שהיתה בת עונשין ולא חטתה, ומה בת כ' לנוי אף בת ק' אע"ג שהיתה זקנה היתה יפה כבת כ'.

וא"ת גבי ישמעאל איך תפרש שנה שנה, וליכא לפרושי הכי דהא יצא לתרבות רעה מדכתיב ותרא את בן הגר המצרית מצחק ופרש"י לשון רציחה וג"ע, וי"ל שעשה תשובה כשהיה בן ל' דכתיב ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו וא"ד אדבריה ישמעאל יצחק לקמיה מכלל שעשה תשובה וזהו שיבה טובה האמורה שעשה ישמעאל תשובה בימיו ואיהו לא חטא אלא מי"ג עד ל' לכל היותר ועתה נוכל לומר בן ל' כבן ז' לחטא. ג"ן.

א"ק דבפ' בראשית כתיב ויהי כל ימי שת י"ב שנה וט' מאות שנה והתם מאי דרשי' מכל שנה שבכלל. גם מה שפרש"י כבת כ' לחטא לא נהי', וכי בת כ' אין לה חטא, ואם בעבור ב"ד שלמעלה אין עונשין פחות מזה והו' להמית אבל העון על נפשו, ועוד כי כת' הרי"ח שפעמ' לפי חכמת האדם מענישי' אותו פחות מכ' וראיה מער ואונן.

(ב) ותמת שרה בקרית ארבע. תימ' מתי באת לקרית ארבע הלא נאמ' כחזור מן העקידה וי"ב אברהם אל באר שבע, מסתמא שם היתה אשתו עמו ובאותו פרק מתה שרה אשתו, ועוד שפי' ויבא אברהם לספוד לשרה מהיכן בא מבאר שבע, וכי הוא היה שם בלא אשתו, וי"ל עיקר דירתו בקרית ד' אך בבאר שבע היה עיקר ממונו שהרי כל בהמ' היו שם כי שם היו כל הבארות אשר חפר וגם גנות ופרדסים ש"ל היו שם דכתיב ויטע אשל בבאר שבע והיה שם באותו פרק בלא אשתו. ועי"ל דודאי בחברון מתה אשתו שכשלקח אברהם אבינו את יצחק והוליכו לעקוד אותו בא השטן ואמר לשרה, אמ' שרה אלך לחברון למקום שבנה מזבח כי בחברון בנה אברהם מזבח דכתיב ויאהל אבר(ה)ם ויבן שם מזבח ל"י ואמ' שרה מסתמא לא אמר הק' לשוחטו אלא במקום שבנה מזבח דהיינו בחברון אלך לשם ואמחה בידו מלשוחטו, כשבאת שרה לחברון הראה לה השטן דבר שחוט וניקרב אל המזבח אשר בחברון דהיינו אילו של יצחק והיא היתה סבורה שיצחק הוא השחוט והנקרב ופרחה בשמחה ומתה בחברון ובא אברהם לספוד לשרה, וז"ל ותמת שרה בקרית ד' היא חברון. וא"ת למה רימה אותה השטן בעקידה שמתה, וי"ל דמדה במדה לא בטלה והבי"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה ולפי ותכחש שרה כחש השטן.

לספוד לשרה ולבכותה. תימ' איפכא מבעי ליה דרגילות הוא דהבכי קודם להספד, וי"ל אה"נ אלא כשבא אברהם מציאן יסופדין הספיד גם הוא ואח"כ בכה. ד"א לספוד לשרה ולבכותה, תימ' למה לא אמר ולקבורה דהוא העיקר, וי"ל דבדעתו של אברהם היה כך שאם לא יניחוהו בני חת לקבורה בחברון היה מוליכה לבאר שבע לקבורה שם, ונמצא שעיקר ביאתו לחברון לא היה אלא לספדה ולבכותה כדין בעל המצטער על אשתו ולא בא בעבור קבורתה כי לא ידע אברהם אבינו אם יניחוהו בני חת לקבורה שם אם לאו. וק' על זה והאמר אברהם אטלנה מן הדיון, משמע כי ידע ודאי ששם יקברנה, וא"כ עדיין ק' ולימא ולקבורה, ונ"ל על כי היה ברור כי ודאי יקברנה לכן לא הוצרך להזכירו אבל הבכי והמספד שהיה חרוש הזכירה. ד"א ולבכותה, כי מאותיות קטנות, והטעם שלא בכו אותה לפי כבודיה, ומוזה הטעם כתיב חסר וי". וא"ת היכן היה יצחק בנו שלא היה שם, וי"ל שהלך בג"ע.

(ד) **תנו לי אחוזת קבר.** וא"ת מה היה שואל אברהם אם לקבור מתו עם מתיהן והא כת' בסמוך במבחר קברינו קבור, ועוד בתחלה אמר תנו לי ומפני מה קנה בכסף מלא, וי"ל דה"ק תנו לי אחוזת קבר לבית הקברות שאין אדם רשאי אף בשלל לעשות בית הקברות אלא על פי גדולי העיר, והכי ענו לו למה תשאל קבר לבדך במבחר קברינו קבור עם מתינו, א"ל חס וחלילה איני רוצה לקבור מתי עם מתיכם אלא תפגעו לי בעפרון כו' המערה למכור באחוזה ולכר כת' למקנה ולאחוזה, וקניית מאת בני חת פ"י מעם הארץ ועוד מהמלך, וכן משמ' הפסוקים שלקח מכולם שלא יצא ערעור בדבר.

(י) **לכל באי שער עירו.** לגלות המקח לסוחרים הבאים לעיר שיודע כלם. ובדינה כתיב לכל אנשי שער עירו, ואלו אנשי העיר הם אנשי חמור ולא הבאים לסחורה שאינם עמי.

(ח) **ופגעו לי בעפרון בן צוחר.** תימ' אברהם שלח את בני חת לדבר עם עפרון (להנכו) [להנפו] למכור לו את השדה ולא מצינו במקרא שדברו בני חת עם עפרון, אלא י"ל משדבר עפרון לאברהם ידענו שדברו לעפרון בשביל אברהם וכן דרך הפסוק לקצר, כששלח יוסף אל פרעה ליתן לו רשות לילך לקבור את אביו ולא מצינו שדברו שלוחי יוסף לפרעה אלא מאחר שנתן לו פרעה ליוסף רשות נודע ונגלה הדבר כי עשו שליחות.

(טו) **ד' מאות שקל כסף.** תימ' מה ראה אותו רשע לשאל ד' מאות, וי"ל כי כן אמר אותו רשע בלבו, ארץ ישראל ד' מאות והוא רוצה להתחזק בזה המכר.

פרש"י אותו היום מנוהו עליהם על שנצטרך לו אברהם. וא"ת נהי שהוצרך ממנו מנוהו מלך מ"מ אם לא היה מלך לא היה צריך אותו כי משנעשה מלך נעשית גם המערה שלו, והעד השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת ועל זה תמצא פעם מדבר הכתוב עליו ופעם על בני חת ואם היתה שלו מקודם לכן א"כ מה היה צריך אברהם ליקח רשות מבני חת, וק' וצ"ע.

(טז) **באזני בני חת.** תימ' למה הוצרך ליומר בני חת, נ"ל שהיה עפרון

רוצה לחזור בו ולהוסיף על המקח עד שכפו אותו בני עירו לתת לו כמו שאמר בפני בני חת, וזהו אשר דבר, ולא יותר.

(ט) ויתן לי את מערת המכפ: תימ' אברהם לא בקש אלא המערה ועפרון השיבו השדה נתתי לך והוא לא שאל השדה, אלא כך א"ל כשם שאתה ירא שלא יוציאו המת מן הקבר כך יש לחוש אם אתן לך המערה בלא שדה שהיום או למחר יעכבו יורשי השדה להוליך את המת למערה דרך השדה שהרבה בני אדם מונעים דריסת הרגל, ואברהם ידע שאמר לו אמת לפיכך אמר לו אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח ממני. ג"ן. ד"א ויתן לי המכפלה, פרש"י שכפולה בזוגות וכת' הרמב"ן ואינו נכון כי הכתוב אומר שדה עפרון אשר במכפלה, אלמא שהוא שם מקום אשר המערה בו ואין צורך לבקש טעם לשם המקומות. ובב"ר שכפל הק' קומתו של אדם הראשון וקברו שם, ולפי זה היה נקרא שם המקום כן לעולם ולא ידעו טעמו כי עפרון בדמי השדה מכר לו הכל על דעת שאין בו קבר. אשר"י.

(ז) וישתחו לעם הארץ. מכאן שמודים על בשורה טובה שאין השתחוויה אלא הודאה, וכן תרג' ⁶, לכן פסק' ששוחין ומשתחווין בברכת הודאה תחלה וסוף, וכן בב"ר ס"ת ⁷ וברכת אברהם היא הודאה שנ' (ואתהו) [אתה הוא] י"י לבדך וכת' אשר בחרת באברהם, וכן ויאמר ציבא השתחווית[י], תרג' אודתי.

(כ) מאת בני חת. תימ' והלא מעפרון קנה, וי"ל שאותו שדה היה שייך למלכות שמי שהיה מלך היתה שלו, בעבור זה הוצרך אברהם ליקח מכל בני העיר. ג"ן.

⁶ לפנינו ליתא.

⁷ אולי צ"ל: וכן בבר' ס"ת, עי' דברי חמודות לרא"ש ברכות פ"ה אות סה, ומגן אברהם

א"ח סי' קלט, ס"ק י.

השלמות למקומות אשר בהם כ"י ששון מטושטש

בראשית

פרק ב פס' ט :

ד"ה ועץ החיים בתוך הגן. כל המאמר חסר בכ"פ.

פרק לח פס' כד :

ד"ה ויהי כמשלש חדשים, אע"פ שאין ראיה לדבר וזכר לדבר לקרי ליה לחסרי וא"כ יולדת לט' יולדת למקוטעים.

פרק מח פס' ז :

ד"ה ואני בבואי מפרן (השני). ותימא היה לו לומר לעיל גבי רשכבתי עם אבותי ולמה הפסיק ויהי אחרי וכל זה, וי"ל בעבור.

פרק מט פס' י :

ד"ה לא יסור. המאמר מקוטע גם בכ"י פריס וז"ל י"ם : לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רג' עד כי יבו' שיל' כר.

פרק נ פס' כג :

וירא יוסף לאפרים בני שלשים. הק' הר' ישעיה מה היה צ"ל גם בני מכיר בן מנשה, היינו בני שלשים, ות' על זה איצטריך הפס' לומר.

שמות

פרק ד פס' כד :

ד"ה ויהי בדרך במלון. לפי שהיה חתן דמים למולות ומלה אותו צפורה.

שם :

שאינה דוחה לא שבת ולא מילה נחא.

פרק ט פס' לב :

ד"ה כי אפילות הנה. הא לאו הכי לא היו מוכים הרי לך דעשבים וירקות לא נתקלקלו, וי"ל דנהי דלא לקו מהמת הברד כ"מ לקו מהמת שדפון תבואה רכה, לכך פ"י פלאי פלאות. אפילות, אותיות פלאות.

פרק יא פס' יג :

שכשעברו הים וראו כסף וזהב והראשונים לקחו המוטב והאחרונים אמרו נחלק עמכם ואם היה בשנה שניה כבר היה נשכח וסברא שמיד אחרי עברם הים דנו זה עם זה אתה לקחת מציאתי. ומה שהק' רש"י א"ת קודם מ"ת משלחו והלך היכן מצינו שחזר, אין זה ק' כ"כ דמאי נפקא מינ' שהיה המקרא מגיד לנו שחזר, אי הוה נפקותא היה אומר, וראיה לדבריי תמצא בתנחומא : דאמ' שיתרו קודם מ"ת היה ונשלח קודם מ"ת, הילכך הלך קודם מתן תור' וגייר משפחתו וחזר בשנה שנייה.

1 ע' תנחומא יתרו הרצ' בובר יא.

שמעתי בשם ה' שמואל אומ' שח'ו שלא עלה על לב רש'י לפרש ממחרת י"ה אלא כך היה כתוב בפרש"י יום הכפורי' וסבורים הסופרים שהיה חסר רי"ם, ואינו. לכך טעו. מ"ר. וכן החי בבית האבל טעו שהיו סוברים החיים². ובלקח טוב פי' ממחרת הסעודה שלא רצה להורות ביום המשתה.
פרק לו פס' ג:

ד"ה ד"א לא תבערו אש. בכתב יד פריס לא נמצא אלא עד כל העושה מלאכה מות יומת.

ויקרא

פרק ו פס' ג:

ד"ה והרים את הדשן. מאמר זה לא נמצא בכ"י פריס.

פרק י פס' ו:

ד"ה ראשיכם לא תפרעו. בכ"י פריס לא נמצא אלא עד מיד קודם הרגל.

פרק יח פס' טו:

ו"ה באזרח ובגר. מאמר זה לא נמצא בכ"י פריס.

פרק יט פס' לב:

ד"ה מפני שיבה תקום (עמ' שנט). המאמר לא נמצא בכ"י פריס.

פרק כג פס' טו:

ד"ה שבעה שבועות תספר לך. המאמר לא נמצא בכ"י פריס.

במדבר

פרק י פס' כט:

ד"ה נוסעים אנחנו. א"נ מפני יתרו חתנו אמר כן כדי שלא יאמר אם משה לא יכנס איך אכנס.

פרק יב פס' יב:

ד"ה ד"א אל נא תהי כמת (עמ' תמח' שורה 20). וכיון דאין מי מטהרה בעשה כמי שלא נתרפא מעולם.

נוסחאות כתב יד פריס שהן עדיפות על נוסח הספר. (דוגמאות)

בכתב יד פריס

בספר

עמ' י שורה 5

דגור דינם היה על הונות ולא על הגזל, וק' דידיה אדידיה, וי"ל כי עיקר גזר דינם היה על הגזל, ואילו לא היה כי אם גזל

דגור דינם היה על הזנות, ואילו לא היה כי אם גזל

2 ברור שהנוסח משובש, ואין בידי לתקנו.

עמ' כה שורה 1
ואחר שאני הסניגור

ואחר שאל הסניגור

עמ' כה שורה 5
וכן לג' עיירות אבל לב' (לב') כרכים

וכן ל' לג' עיירות אבל (ל) כ' לב'
כרכים

עמ' כה שורה 21
בסמוך לפיכך היה יושב

בסמוך לעיר היה יושב

עמ' כז שורה 15
והאמין להם הק'

והזמין להם הק' יין

עמ' כז שורה 3 מלמטה
וי"מ לפי הפסק כפ' ר"ש

וי"מ לפי הפשט כל היום אני מסתכן
בעצמי ללכת במקום חיות וליסטים
ולמה לי בכורה, מה אני חושש בדבר
שאינו מוחזק וכמה ספקות. רבינ'
שמואל.

עמ' צה שורה 4
והיה סבור שהיה יעקב

ועתה סבור שהוא יצחק

עמ' צה שורה 17
כהנים הללו היו כמו ובני דוד

כהנים הללו שרים היו כמו ובני דוד

עמ' צז שורה 1
רצה לחלקם כל חלק וחלק השני

רצה לחלקם כל חלק וחלק למה
שיצטרך לו וכולם צריכים לכל איש
ואיש, החלק הראשון לזרע השדה
והחלק השני

עמ' קו שורה ה' התנונה
אבל קטן היה

אבל נער קטן רואהו שהרגו והוא
הלשינו וזהו שכתוב אי"ן נוטריקון
א'בל י"ש נ'ער

■

עמ' קכ שורה 5 מלמטה
הא לאו הכי היו מוכים הרי לך
עשבים וירקות [ד]לא נתקלקלו, וי"ל
דנהי דלא לקו מחמת הברד לפי שהיו
יפים מ"מ ילקו מחמת שדפון תבואה
רבה

הא לאו הכי לא היו מוכים, הרי לך
דעשבים וירקות לא נתקלקלו, וי"ל
דנהי דלא לקו מחמת הברד לפי שהיו
רכים מ"מ לקו מחמת שדפון תבואה
רבה

עמ' כ"ח שורה 20
שבירת עצם, כלומר

שבירת עצם, פי' הר' חיים חייב אדם
לאכול כזית בשר מן הפסח, לפי' אם
יש על העצם כזית בשר שיכול לפטור
עצמו בלא שבירת העצם אם יטביר
העצם כדי לאכול ממנו שבתוכו יש
בו משום שבירת עצם, כלומר

אלא אם כן

להפך

וזה שאהב ממונו מחמת שגזמו האלם
להפסיד לו ממונו פטר אותו וחייב
שכנגדו

טבלא של זהב

לבדך

נביאי

שלא קבלו

רד העד בעם כיון שהשם התרה אלי
רד העד בעם גם אני בכלל התראה
שלא לעלות אל הר סיני בכלל העם,
ולכן אמר משה לשם לא יוכל העם
לעלות, כלומר וכי לא יוכל שום אדם
לעלות אל הר סיני והשיב לו לך רד
ועלית אתה ואהרן עמך כלומר שלא
התר[י]תי אלא לישר' בלבד אבל אתם
רשאים לעלות אל הר סיני, ועי"ל
ש"משה אמ' להב"ה והלא אהרן עמהם
והוא לא יניחם, א"ל השם אם היה
עמהם אהרן לא היית צריך אבל אני
רוצה ועלית אתה ואהרן עמך והם
עומדים כצאן אשר אין להם רועה

עמ' קנא שורה 11
אם לא (כן)

עמ' קנא שורה 4
לה"פ

עמ' קנא שורה 21
וזה שאה"כ ממונו מחמת שגזמו האלם
להפסיד לו ממונו פטור וחיי' שכנגדו

עמ' קנז שורה 27
נוכלא של זהב

עמ' קנח שורה 9
לברר

עמ' קנח שורה 10
נביא

עמ' קכב שורה 11
שקבלו

עמ' קכג שורה 24

רד העד בעם גם אני בכלל התראה
שלא לעלות בהר סיני בכלל העם ולכן
אמר משה לשם לא יוכל העם לעלות
בהר סיני כלומר שאל משה לשם וכי
לא יוכל שום אדם לעלות אל הר
סיני השיב לו לך רד ועלית אתה
ואהרן עמך והם עומדים כצאן אשר
אין להם רועה

נתקבל במערכת

אתר האסף מאסף זכרון להרב יחזקאל סרנא זצ"ל, ראש ישיבת חברון. כולל דברי תורה ומוסר ואגרות מאת הרב יחזקאל סרנא, פרקים בתולדותיו ודברי תורה שנכתבו לזכרו ע"י ראשי הישיבה ותלמידיה. ירושלים תשל"א.

משפט המלחמה בעיות, בירורים וחידושים בדיני צבא ומלחמה בישראל. מאת הרב שמריר: אריאלי. הוצאת ראובן מס, ירושלים תשל"ב.

חקר ועיון ספר שלישי, קבץ מאמרים מאת הרב קלמן כהנא, קבוץ חפץ חיים. תל אביב תשל"ב.

שנת שבתון מצוות שמיטה, טעמיה ודיניה. ערך יהודה איזנברג. הוצאת השכל, ירושלים תשל"ב.

בעזה"י יועיע בקרוב הספר

חיי חנוך

פירושים, רעיונות, הערות וציונים על התורה

מאת

הרב חנוך זונדל גרוסברג

רח' כובשי קטמון 2, ירושלים

המשתתפים בגליון זה:

הרב יהודה קופרמן, רחוב שערי תורה, בית וגן, ירושלים.

ד"ר יעקב לוי, רחוב עזה 19, ירושלים.

הרב שמעון וייזר, ישיבת שעלבים. ד"ג נחל אילון.

מאיר הילדסהיימר, רחוב פרל 4, בני ברק.

יונה עמנואל, רחוב צפניה 26, ירושלים.

הרב אברהם סופר, רחוב יורדי הסירה 17, ירושלים.

יצחק לגה Anwandstr. 65, Zuerich, Suisse

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