יריעות שלמה

פרקי חיים

וולברום, פרנקפורט, בירמינגהם שפילד, לידז, ירושלים

דברי הגות

אנטישימיות, עם סגולה, האשה ביהדות, תולדות ה"מדרש הגדול"

דרשות וחידושי תורה

מאת

הרב שלמה פיש

עם מבוא של

א. הראל פיש — זכרונות מבית הרב

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2024

ירושלים, שנת התשד"מ

YERIOT SHLOMO

Memoirs, Studies and Addresses

by

Rabbi SOLOMON FISCH, M.A., Ph.D

with an Introduction by
Professor Harold Fisch

All rights reserved
Jerusalem: 1983/5744

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2024

כל הזכויות שמורות למחבר:
רח' שמריהו לוין 4
ירושלים 96664
4 Shmaryahu Levin Street
Jerusalem 96664



הרב שלמה פיש, אייר תשל״ט

התוכן

עמ'

מבוא, א. הראל פיש 11

פרקי חיים 25

דברי הגות 75

תולדות המדרש הגדול בדפוס 75 ; על המושג "תורה" 79 ; משמעות המונח "רפאים" 84 ; עם סגולה 87 ; עוד על עם סגולה 90 ; אנטישימיות והתגוננות 93 ; מעמד האשה ביהדות 95 ; ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא 97 ; חנוכה 100 ; הדלקת נרות בבית הכנסת 103.

דרשות 107

תשובות 173

חידושים 191

פתח דבר

אודה לה' הנותן ליעף כוח, אשר בזקנתי המופלגת זיכני לאסוף ולקבץ מספר חידושי תורה ופרקי מדע והגות שחיברתי וחידשתי בתקופות שונות. תודה מיוחדת לבני אהרן הראל שעמל בעניין הוצאת הספר לאור ואף צירף לו מבוא מפרי עטו.

בני חיים יצחק היה ועודנו המשביר לביתי והמכלכל את כל צרכינו בכבוד. הוא אשר העמיד לרשותי את האמצעים הדרושים להוצאת ספר זה. יהי ה' עמו ועם רעייתו פיליס ועם צאצאיהם. על מצות כיבוד אב ואם שהם מקיימים יתברכו ככתוב "למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך".

לאשתי רבקה לבית סוויפט ייאמר: שלי ושלכם, שלה הוא. היא אשר עמדה לימיני בכל מקום ובכל עת לרבות עתות בצרה, והיא אשר העניקה לי את האפשרות להגות בתורה באין מפריע. ישלם ה' שכרה ויאריך ימיה בטוב ובנעימים.

אני תפלה שה' יצוה את ברכתו על ראשי כל ילדי היקרים, על אהרן הראל וביתו, על חיים יצחק וביתו, על בתי אסתר רוזא ובעלה ובניהם, על בתי קוויני ובעלה ובניהם, ועל בתי יכט (ז'קלין) ובעלה ובניהם. ויהי נועם ה' עלי ועליהם.

שלמה פיש

אדר תשמ"ג

מבוא

איתא בקידושין, ל"א: "ת"ר חכם משנה שם אביו ושם רבו, תורגמן אינו משנה לא שם אביו ולא שם רבו". על כך שואלת הגמרא: "אילימא אבוה דמתורגמן? אטו תורגמן לאו בר חיובא הוא?" והגמרא משיבה שהמדובר באביו של החכם עצמו שהוא חייב בכבודו, אבל המתורגמן שאינו חייב בכבוד אביו של החכם, מביא את דבריו ללא גינונים מיוחדים, אלא אומר בפשטות "הכי אמר ר' אשי". הבא להוציא לאור את כתבי אביו ופרקי חייו, בוודאי שהוא מקיים בזה מצוות כיבוד אב, אבל ציבור הקוראים אינו חייב באותו כבוד. ואם בכל זאת הוא מציע את דברי אביו לציבור, הוא יכול לעשות כן רק על יסוד השכר והתועלת שיהיו לקורא מקריאת הדברים, בחינת "הכי אמר ר' אשי".

שלושה עולמות

לפנינו תולדות חייו של מורה הוראה, שעבר מפולניה לגרמניה לפני כשבעים שנה, ספג את האווירה של קהילת פרנקפורט החרדית, ועבר לאחר מלחמת העולם הראשונה לאנגליה, שם כיהן כרב במספר קהילות בערי השדה — תפקיד הכרוך בלא מעט עלבון וסבל. בכל ימי כהונתו ברבנות באנגליה, נתברך אבא ביחס של מסירות מבני משפחתו — אשתו, בניו ובנותיו, ולאחר מכן נכדיו ונכדותיו. אלמלא תכיכה זאת, היה אומר לא־פעם כדברי הפסוק, "אז אבדתי בעניי". לכן מבחינתו האישית ייתכן שחמתה של התקופה הזאת מרובה מצלתה. ואולם, מבחינת המשמעות הציבורית שבסיפור חייו (ובזאת עיקר כוונתי בדברי מבוא אלה), ניתן לומר שלפנינו דוגמה חותכת למשבר שפקד את הרבנות כמוסד בדורות האחרונים, משבר שבעטיו רבים הם אנשי הרוח והמידות המתרחקים היום מהרבנות. הדבר אמור על הגולה באנגליה ובמערב כולו, אבל במידה גדולה גם על מדינת ישראל. נדמה לי שבסיפור המובא כאן, יש משום לקח רב לגבי שורשי הבעיה ומהותה. בזה גם חשיבות הדברים, שכן אין לבוא ולהציע תיקונים, לפני שמבחינים במהות המחלה. פרקי חייו של הרב שלמה פיש, יכולים לעניות דעתי לסייע לנו להגיע להבחנה זאת.

אבא חי בשלושה עולמות, שלכל אדם מהם נסיון החיים המיוחד לו. הוא עבר, כמו רבים מבני דורו, מהעיירה היהודית במזרח אירופה למרכזה. היה זה לפני מלחמת העולם הראשונה. על רבים מבני דורו שבדרכם ממזרח למערב נפגעה יהדותם, נכתב הרבה. אנחנו יודעים לא מעט גם על אלה שעברו ממזרח למערב ולא רצו להסתגל למציאות החדשה וכמו נשארו כלואים בתוך העולם הקודם. החצר של הרבי מסאטמאר באמריקה, שהועברה ללא שינוי של ממש ממזרח אירופה היא דוגמה לכך. המעניין בנסיון חייו של אבא הוא נכונות להסתגל, לקבל את האתגרים החדשים ועם זאת להישאר נאמן, אפילו בצורה עיקשת ל"בית הישן", לשמור על ערכי בית־המדרש ועל דמותו של הרב כפי שחושלה וטופחה במזרח אירופה. בביתנו באנגליה דיברו אנגלית. ספרי פרוזה ושירה באנגלית לרוב היו בארון הספרים של אבא, אבל היהדות שלנו לא היתה יהדות "אנגלית". היא היתה הרבה יותר שורשית ושלמה מזו שבסביבתנו האנגלית.

לו רציתי לאפיין את הראשון בשלושת העולמות האלה, הייתי אומר שפולניה הרוסית היתה בעיקר עולם של תורה; לא מפני שרוב בעלי הבתים שם היו בני תורה, אלא משום שזו היתה הנורמה אשר על פיה נקבע מעמדו של איש הקהילה. במזרח אירופה ניתן כבוד לתורה. כמו כן גדולה היתה תחושת ההשתייכות לקהילה, זו שבמרכזה בית־המדרש, הרב והדיין, ואשר שימשה מסגרת לחיי הפרט. כמובן, שגם פה נבעו סדקים (ראה, למשל, סיפור מותו של הפורש הסוציאליסטי, למטה עמ' 28), אבל אלה היו בחינת יוצאים מן הכלל. כוונתי לא רק לזיקה לקהילה המקומית, לעיירה היהודית כדוגמת וולברום, אלא לזיקה לעם ישראל ולכלל ישראל. וולברום לא היתה עיירה נפרדת מיהדות רוסיה, גליציה וליטא, כשם שכל אותה יהדות לא היתה נפרדת מהישות הלאומית של "עמך בית ישראל". מעבר לכל המחיצות והפילוגים ומעבר לכל מסגרת איזורית, היה ה"יידישע פאלק" ליסוד עולם, מקור הזהות של הפרט והכלל. זכורות לי עוד מימי ילדותי דרשותיו של אבא באנגלית וביידיש. תמיד בדברו על "דאס יידישע פאלק" נשמע בהן צליל מיוחד. לזאת יש להוסיף את המושג גלות. אין זה משנה אם מדובר בפולניה, בגרמניה או באנגליה, בכל מקום כזה אנחנו בגלות. זאת היתה הנחת יסוד. עיקרון קיומי שאין לערער עליו. שמעתי לאחר מכן את תורת הציונות מפי נואמים גדולים כמו משה פרלצוייג וזליג ברודצקי, שביקרו לעתים מזומנות בשפילד בה גדלנו. אבל כל הנאומים המלהיבים והמבריקים ששמעתי השפיעו עלי רק הודות למושגים הפשוטים של "עם" ו"גלות" שניטעו בי מימי ילדותי הראשונים.

יהדות גרמניה כפי שאבא למד להכירה במסגרת ה"אוסטריטסגמיינדה" (הקהילה החרדית הנפרדת) של פרנקפורט ואשאפנבורג, היתה עולם של "תורה עם דרך

ארץ". אבא אימץ לעצמו סיסמה זו, לא כתחליף למה שספג בפולניה הרוסית, אלא כהשלמה. ברב שלמה ברויאר מפרנקפורט ראה את רבו המובהק, והוא היה לו סמל לדמות תורנית שלא הסכימה לפשרות בענייני הלכה, אבל יחד עם זה, היו שבילי העולם הנאור נהירים לו. בגרמניה החרדית, מצא האדם בישראל מקור לכבוד עצמי. שנעדד בקרב יהדות וולברום. בעיירה אמנם רכש השכלה, למד יסודות דקדוק, מתימטיקה וספרות, אבל בגרמניה מצא פתיחות מסוג שונה לגמרי. כמלומד צעיר הוזמן לא־פעם לתת שיעורים לבעלי בתים בוגרי אוניברסיטאות, שילוב שהיה אפשרי אז בגרמניה בלבד.

האידיאל של "תורה עם דרך ארץ" היה לו לנס במשך כל השנים לאחר מכן באנגליה ואותו הוריש לבניו ולבנותיו. לעומת זאת לא מצא בגרמניה את רגש ההשתייכות לעם ישראל, כאחד היסודות שהיו מושרשים בעיירה הפולנית, ועל כך דאב לבו. שאלתי אותו פעם למה אינו מצטרף ל"אגודת ישראל" *, כפי שעשו רבים מבני דורו בעלי רקע דומה וכפי שעשו גם מנהיגי היהדות ה"אורתודוכסית" של גרמניה? הוא הרהר בדבר ואמר שייתכן שהסיבה נעוצה במעשה שהיה: מיד אחרי תום המלחמה (בחורף תרע"ט) נסעו רבים מראשי האורתודוכסיה בגרמניה, וביניהם הרב ברויאר מפרנקפורט, להשתתף בכנס של "אגודת ישראל" בציריך. אבא קיבל לאחר מכן העתק מדיוני הכנס ושם גילה שהוקדש דיון ארוך לשאלה: האם היהודים הם עם, או רק "גמיינשאפט" (קהילה קדושה)? עצם הצגת השאלה הדהימה אותו. כיצד זה אפשר לפקפק בעובדה הקיומית של היותנו עם, עם בגלות, ולא סתם "בני דת משה"? הכרה זו של ליקוי עמוק בהשקפת עולמה של היהדות הגרמנית, גרמה לו להמנע מהזדהות מלאה עם יהדות זו. לאחר שנים, בזמנו של היטלר, נהג להזכיר בדרשותיו בבית־הכנסת בשפילד את יהודי גרמניה שנטו להסיר מלבם את רגש ההשתייכות ללאום היהודי ולשכוח שהם חיים בגלות.

באנגליה, אליה הגיע כשנתיים לאחר מלחמת העולם הראשונה, שוב מצא עולם אחר. אם לומר זאת בפשטות, ובלא כחל וסרק, היה זה עולם בלי הרבה תורה ובלי הרבה דרך־ארץ! היו כמובן מספר בני תורה בלונדון, בליוורפול, במנצ'סטר ובערים אחרות, והיו גם בני תרבות בין היהודים האנגליים המתבוללים. ואולם, לבני התורה חסרה היתה מידת דרך־ארץ, ולאלה שהיה בהם מעט דרך־ארץ (בסגנון ה"ג'נטלמן" האנגלי) חסרה, בדרך כלל, כל זיקה לתורה. תאור זה נכון במיוחד לגבי יהודי הפרובינציה. בשפילד מצא אבי, בעלי ברית הגונים וישרים, וביניהם גם יראי

* בשנותיו באנגליה נטה אבא לדרך של תנועת "המזרחי". פעם אף צירף את שמו לרשימת התומכים בתנועה זו, אף שלא הצטרף לאף מפלגה או ארגון והיה רחוק מכל פעילות מפלגתית.

שמים, אבל רוב חברי בית־הכנסת שלנו היו סוחרים שעבדו בשבתות כמו בימי חול ליד דוכניהם שבשוק. לבית־הכנסת נהגו לבוא בראש־השנה וביום כפור, או כשהיה עליהם לומר "קדיש". הם נמצאו בעיצומו של תהליך התבוללות שהטמיעה אותם לא לתוך מעמד אנשי התרבות, אלא דווקא לתוך פשוטי העם האנגליים ושתוצאותיה היו בורות וגסות. פעם, בראש־השנה שחל להיות בשבת, דרש אבא דרשה מרגשת על "השופר המשותק" — דהיינו על כך שאין תוקעים בשופר בראש־השנה שחל להיות בשבת, מפני כבוד השבת. והלא רוב הנוכחים בבית־הכנסת באותו יום היו מחללי שבת בפרהסיה! לאמור, בו־בזמן שהשופר בעצמו משתתק מפני קדושת שבת, הם שוכחים את השבת ועבורם קיים רק המושג של "ימים נוראים". הוא סיפר שבדרכו לבית־הכנסת באחת השבתות עבר על פניו אחד מחברי הקהילה והסיגריה בפיו, והלה אפילו לא טרח להסתיר אותה כאשר עבר הרב על ידו! ברור שלא נקב בשם האיש, ואולם הלה, שישב אותה שעה בבית־הכנסת, לא התבייש להזדהות. הוא קם על רגליו וצעק בחוצפה "אז מה?" למידת גסות מעין זו הגיע חלק לא מבוטל של בעלי הבתים, שהיו דור ראשון או שני באנגליה. היו כמובן רבנים שפחדו ומשום כך התעלמו מהבורות והגסות שאפפה אותם בקהילותיהם וחיפשו להם חיים שקטים. אבא לעומת זאת נמנה עם הקנאים. נתמזגו בו, (כפי שביקשתי להסביר בדברי המבוא המצורפים לספר "מדרש הגדול: במדבר", כרך ב', ירושלים, תשכ"ג), התכונות של נוח ושל פינחס. בימי כהונתו כרב היה נחבא אל הכלים ולא היה פעיל באירגונים ובכנסים, אבל עם זאת קיים את הצו של "לא תגורו מפני איש". גם כשהיה מדובר בגבאים, שישבו על כסא הכבוד שלהם בבית־הכנסת, כשהם חבושי מגבעות גבוהות כמנהג האנגלי, לא נהג אבא על־פי הכלל של "בעל המאה הוא בעל הדעה", וכל מי ש"מגיע" לו דברי לקח ותוכחה קיבלם הישר בפניו.

הזכרתי את הגבאים ויש לציין שאלה לא היו, בדרך כלל, טובים מכלל הציבור. נעשה אמנם מאמץ למצוא שומרי שבת לתפקידים אלה, אבל על־פי רוב היו גם הגבאים עמי־הארץ מדאורייתא ומדרבנן. גם בשפילד וגם בלידס סבל אבא במשך השנים מעריצות ומעוות פנים של פרנסי הקהילה. זאת גם היתה מנת חלקם של רבנים אחרים בקהילות הקטנות שבפרובינציה. לא־פעם נדמה לי שגבאים אלה היו מסוג הפוליטיקאים הקטנים במדינת ישראל, המשתלבים יפה בפקידות הממשלתית, בשלטון המקומי ובמוסדות ציבור אחרים, שם הם מוצאים סיפוק לכשרונותיהם ולמרצם. בתנאי הקהילות הקטנות בגולה אין לאנשים אלה מרחב פעולה ניכר ולכן הם מוצאים פורקן ליצר השלטון שבהם בגבאות ובניהול בתי כנסת. אך דא עקא: במסגרת המצומצמת הזאת אין להם למי להציק זולת הרב והחזן העובדים בשכר

והנתונים לחסדם. במשך כמה שנים היה ל"בית הכנסת המרכזי" בשפילד שבו כיהן אבי כרב, פרנס ממשפחת תלמידי חכמים יוצאי הונגריה. אבל מידות השאפתן והפוליטיקאי שבו גברו על מידות אחרות שבו ואבא לא שבע נחת ממנו.

אפשר להדגים את מצבם של הרבנים בפרובינציה במעשה שסיפרו על הרב לוין־אפשטיין שקדם לאבי ברבנות ב"בית־הכנסת המרכזי" בשפילד. הוא נהג להאריך את שהותו בבית־הכנסת לאחר התפילה בערב והיה יושב ולומד לאור מנורת הגאז. כאשר לימוד זה נמשך יותר מדי זמן, נהגו הגבאים לבוא ולכבות את האור, כדי לאלץ את הרב לחזור הביתה ובלבד שלא יבוזבז חלילה הגאז של בית־הכנסת. הכרתי גבאים אלה כעשר שנים לאחר המעשה. שניהם היו אז זקנים ושניהם הוכו בינתיים בעיוורון עד שנאלצו להלך במקל לבן בדרכם לבית־הכנסת. על זאת אומר הפסוק "גם אור רשעים ידעך, ולא יגה שביב אשו". (איוב, יח, ו).

מאידך, שלא כמו ביהדות גרמניה, ניכרת היתה באנגליה התחושה של אחדות ישראל. רוב האוכלוסיה היהודית בפרובינציה בא ממזרח אירופה כשהוא נושא עמו את הזיקה לעם ישראל כמושכל ראשון. זיקה זו נותרה בהם אפילו כאשר כבר אבד היסוד של תורה ומצוות. כאשר דיבר הרב לפניהם על ה"יידישע פאלק" שבגלות, עוררו הדברים הד בלבם. ייאמר לזכותם שלא התנכרו ליהודים זרים, כמו שעשה חלק גדול מיהדות גרמניה כלפי ה"אוסטיודן". הדבר בא לידי ביטוי בשנות השלושים, בהן הקדישו אבי ואמי את כל מרצם (אמא אף היתה הכוח המניע בנושא זה) להצלת יהודים מגרמניה. לא פעם התגוררו אצלנו בבית כחצי־תריסר פליטים בבת אחת מלבד אלה שבאו לקבל עזרה ויעוץ. הגיעו הדברים לידי כך שכינו את ביתנו ה"קולטוס־גמיינדה". בעבודה זו זכו לתמיכה מצד הקהילה כולה. בעלי־בתים פשוטים אספו ילדים צעירים לבתיהם ולאחר מכן כאשר התייתמו, אומצו ילדים אלה על ידי המשפחות היהודיות בעיר, כדבר מקובל ומובן מאליו. אלה שהתנגדו, כמו גבאי אחד של בית־הכנסת הגדול (שעליו יסופר להלן) שחשש מפני "מה יאמרו הגויים" היו המיעוט. פעולה זו נעשתה לאו דווקא כמעשה צדקה, אלא כביטוי טבעי לעיקרון של "כל ישראל ערבים זה בזה".

בנושא זה היו גם יחידי סגולה. זכורני בעל־בית אמיד, ובעל צדקה גדול, איציק קפלן שמו. הוא פשוט לא יכול היה לעמוד במראה סבלו של יהודי אחר. אבא היה מביא אליו מדי פעם יהודי עני, פושט יד, או שליח של מוסד צדקה, ורחמיו של איציק קפלן היו נכמרים על האיש עד כדי איבוד שלוות הנפש. פניו חוורו וידיו התחילו לרעוד. אלמלא אשתו שריסנה את מידת נדבנותו, היה בוודאי מחלק את כל הונו לעניים. ועליו אומר הפסוק "פזר נתן לאביונים, צדקתו עומדת לעד". (תהלים קיב, ט).

מעמדו של הרב

המעט שנכתב על מעמד הרבנות באנגליה, נכתב מנקודת ראות של "בית־הכנסת המאוחד" שבלונדון, שבראשו עומד "הרב הראשי". כך נגרמה טעות אופטית מסויימת; מתקבל הרושם שבאנגליה היתה סמכות מוכרת שבמרכזה הרבנות הראשית בלונדון, ועל פיה יישק כל עמי. ההיסטוריונים מתפארים בזה ורואים ברבנות הראשית האנגלית סמל לסדר ולאחדות. נכון הוא שבכתב המינוי של הרב ד"ר נתן אדלר בשנת תר"ה כרבו של "בית־הכנסת המאוחד" נאמר שהוא יהיה "הרב הראשי של קהלות ישראל באימפריה הבריטית". נכון גם שפנו אליו לא רק מבתי הכנסת שבלונדון, אלא מדי פעם גם מהפרובינציה ומקהילות אנגליות שמעבר לים. אבל למעשה היה הקשר בין הרבנות הראשית והפרובינציה בכל הזמנים רופף למדי. אנשי בית־הכנסת המאוחד בלונדון ביקשו לחזק את סמכותו של הרב שלהם, דהיינו הרב הראשי, ולתקן תקנות שיתקבלו גם בבית־המחוקקים ושיקבעו עבורו מעמד בלעדי באנגליה כולה, אבל הדבר לא עלה בידם. הסמכות הרחבה המשתמעת מהמינוח "הרב הראשי לאימפריה הבריטית" לא היה לה למעשה על מה להתבסס. זאת ועוד אחרת. לאחר מותו של הרב נתן אדלר ובתקופת כהונתו של בנו, הרב הרמן אדלר (משנת תרנ"א ועד תרע"א) נחלש מעמדו של הרב הראשי גם בלונדון הבירה. הוא ייצג אמנם את היהדות כלפי הגויים, אבל לא היה בעל מעמד תורני עליון. מה גם שמשנת תר"מ ואילך התחילו להגיע לאנגליה גלי מהגרים ממזרח אירופה כתוצאה מהרדיפות והפוגרומים, ובין הבאים היו מספר רבנים בעלי מוניטין שחלקם התיישב גם בלונדון. בעיניהם ובעיני הציבור שנשמע למרותם, נחשב הרב הראשי ה. אדלר לאיש זר וגם בהופעתו החיצונית לא עשה עליהם רושם חיובי, שכן נעל נעליים גבוהות ולבש צאוורון מיוחד כמנהג ההגמונים של הכנסיה האנגליקאנית. הן בלונדון והן בפרובינציה קמו קהילות שמינו לעצמן רבנים שבמקרים רבים עלו בלמדנותם על הרב הראשי ה"אנגלי" ולא היו מוכנים להישמע לו בענייני דת ודין. התנגדותו של הרב אדלר לציונות גם היא השניאה אותו על ציבור המהגרים ממזרח אירופה.

התנגדות זו למימסד האנגלו־יהודי מטעם הרבנים שממוצא מזרח־אירופי, מצאה ביטוי בשנת תרס"ג, עם ייסוד "אגודת הרבנים החרדים באנגליה". בכנס יסוד של ארגון זה השתתפו דמויות כגון הרב יואל הרצוג מלידס, הרב ישראל חיים דייכס, גם הוא מלידס, הרב ישראל יעקב יופי ממנצ'סטר והרב יעקב רבינוביץ מאדינבורג. הם דגלו בגישה מסורתית יותר והדגישו את סמכותו של ה"מרא דאתרא". ייתכן גם שמאחורי הקלעים שיתף אתם פעולה החכם משה גסטר, רבה של

הקהילה הספרדית בלונדון, שהסתייג מטעמים שלו מדרכו של הרב הראשי אדלר. ושוב בשנת תרע"א התאסף בלידס כנס גדול של רבני הפרובינציה בהם — נוסף לאלה שצויינו — גם הרב שמואל הילמן מגלזגו, וגילו התנגדות מפורשת לרב הראשי. היה זה כעשר שנים לפני שאבא הגיע לאנגליה, אבל הרקע חשוב להבנת הבעיות שבהן נתקל בשנות כהונתו כרב בפרובינציה.

באותה שנה (תרע"א) נפטר הרב אדלר וקבוצת הרבנים החרדים הנ"ל ביקשה שישתפו אותה במינוי הרב הראשי החדש, כדי להבטיח בחירת מועמד שיהיה יותר לרוחם. דרישה זו נתקלה בהתנגדות מוחלטת של הלורד רוטשילד, מנהיג "בית־הכנסת המאוחד". עם זאת יצר הרב יוסף צבי הרץ שנבחר לאחר שנתיים למלא את מקומו של הרב אדלר, מצב חדש. נדמה שבימיו שככה במעט התנגדותם של הרבנים יוצאי מזרח־אירופה. היו לכך לפחות שתי סיבות: חלק מהרבנים החרדים הצטרפו בעצמם ל"מימסד". הרב הילמן נתמנה לבית־הדין בלונדון ובזה קיבל עליו ממילא את מרותו של הרב הראשי. אבל גם אישיותו של הרב הרץ עזרה להפגת המתח. שלא כקודמו היה הרב הרץ למדן ואיש אשכולות וידע גם לכבד תלמידי חכמים. הוא היה אישיות תקיפה ולחם באומץ נגד ההתבוללות ובעד כל יוזמה יהודית־לאומית. גדול היה חלקו בהתארגנות הציבורית באנגליה שקדמה להצהרת בלפור. כך היה הרב הרץ מקובל יותר על דור המהגרים (הוא עצמו היה מהגר מסלובקיה) ועל רבניהם ותקופתו כרב ראשי היתה תקופת הזוהר של הרבנות הראשית באנגליה.

הרב הראשי הרץ כיבד ועודד את אבי. אני זוכר את ביקורו בשפילד (דומני שהיה זה בשנת תרצ"ב), כאשר התארח גם בביתנו בשבת ודרש בבית־הכנסת של אבא. במהלך הביקור רמז לו אבא על התנאים הקשים של הרב בפרובינציה, הן מבחינה חומרית והן מבחינת טיב הציבור ורמתו התרבותית והיהודית. הוא הבהיר לו שמשרתו אינה סוגה בשושנים וכי היה מעדיף להיות רב בלונדון. ואולם, הרב הרץ דיבר על לבו ואמר לו שלמרות הקשיים מוטב שיישאר בפרובינציה ולא יחפש לעצמו כהונה בקהילה הגדולה של לונדון, שם יהפוך לעסקן ציבורי. בקהילה קטנה יותר — אמר — תוכל להתמסר ללימוד ולמחקר. ואכן, דברי חכמים בנחת נשמעים. הרב הרץ הבחין שאבא היה ביסודו סופר וחוקר, וחבל שיבזבז את כוחותיו בעסקנות כרוב הרבנים של בית־הכנסת המאוחד בלונדון. הוא עודדו לא רק בדברים אלא לאחר מכן גם שלח לו ספרים שהיו נחוצים לו בעבודתו המחקרית. לא אפריז אם אומר שהרב הרץ הפנה אותו בראשונה לכיוון הספרותי־מחקרי, ועודדו להתמסר להוצאת המהדורה הראשונה של ה"מדרש הגדול" (ספר במדבר) מכתב־יד תימני. בספר הראשון של אבא שיצא מטעם אוניברסיטת מנצ'סטר בשנת ת"ש מופיעים דברי המבוא של הרב הרץ.

אבל אם בעית הרב הראשי לא הטרידה את אבי באותן השנים של כהונתו של הרב הרץ, לא כן הדבר לגבי היחסים עם רבנים אחרים. כאן שוב בא לביטוי המתח שבין ה"רביי" האנגלי שנטה להתבוללות ולחיקוי סגנון הגויים, לבין רב ממוצא פולני שכל זה היה זר לו. הבעיה לא נתעוררה בכהונה הראשונה של אבי בבית־כנסת של הורסט סטריט בבירמינגהם (תרפ"ב ועד תרפ"ו). למזלו ולברכתו מצא עצמו במחיצתו של "רביי" נעים הליכות שהצטיין בסגולות של דרך־ארץ ואהבת תורה, למרות היותו "אנגלי" מובהק. היה זה הרב ד"ר אברהם כהן ז"ל. הרב כהן התייחס בצורה לבבית לרב המלומד, הצעיר ממנו בשנים, שהצטרף לעירו כרב של בית־כנסת קטן. הוא גילה כבוד וידידות כלפיו ויחס זה נשמר ביניהם גם אחרי שאבי עזב את בירמינגהם ועד למותו של הרב כהן בשנת תשי"ז. הוא שיתף את אבי במפעל "כל כתבי הקודש" של הוצאת סונצ'ינו שבעריכתו. אבי כתב את הפירושים באנגלית לבמדבר, דברים ויחזקאל, שהביקוש להם גדול עד היום הזה.

ברם, בעוברו לשפילד בשנת תרפ"ו נקלע אבי למצב שונה לגמרי. כאן, בבית־הכנסת ה"אנגלי", מצא "רביי", בוגר "ג'וז קולג'", שהתייחס לאבא ולמשפחתו מתוך קנאה וצרות עין. בית־הכנסת שלו היה בית־הכנסת של האמידים ועשירים וה"רביי" ראה עצמו כשייך לחברה הגבוהה כשהוא מפגין את ה"סנוביזם" האנגלי הידוע. לעומתו, היה הרב פיש רבם של בעלי בתים "קטנים", שבית־הכנסת הישן שלהם בעיר היה נטול הפאר של בית־הכנסת הגדול, וגם משכורתו של הרב היתה דלה לעומת משכורת ה"רביי". בין אבא לבין ברניט כהן זה שררה מתיחות במשך רוב הזמן שאבא היה בשפילד והדבר מרר את חייו. מעניין שאף־על־פי שחברי בית־הכנסת הגדול מצאו בברניט כהן דמות קרובה ללבם, במיוחד בתפקידו כמטיף וכנציג כלפי חוץ, פנו רבים מהם בענייני הלכה לאבא, בראותם בו את ה"מרא דאתרא". כמובן שמצב זה גרם להתמרמרות אצל ברניט כהן עצמו, שלא ידע הרבה אושר וברכה בחייו הפרטיים. קשה היתה לו קרבתו של רב צעיר ממנו בשנים ועם זה גדול ממנו בתורה, וכל זאת בעיר קטנה יחסית, של לא יותר מאלפיים יהודים.

ואולם, שאלת מעמד הרב בקהילה פרובינציאלית, התעוררה בכל חומרתה כאשר עבר אבא ללידס בשנת תש"ז. הקהילה שלו בלידס היתה מסוג משונה. למעשה, היתה זאת אגודה שיתופית של פועלים, אשר בין היתר פתחה גם בית־כנסת. אבל האגודה לא התבססה על בית־הכנסת, כי אם על הקניית "זכות קבורה" לאלפי פועלים ועל איטליז בבעלותה שסיפק בשר כשר לחברים. רוב החברים שרכשו "זכות קבורה" באגודה (תמורת תשלום של כמה אגורות כל שבוע), לא הצטרפו לבית־הכנסת ולא גילו בו עניין. רבים מחברי האגודה היו חייטים שמצאו פרנסה כעובדים במפעלים לייצור המוני של בגדים. כמעט ולא היו בהם בני תורה, ואלה שעסקו

בניהול בית־הכנסת ראו בכך בעיקר עמדת כוח במאבקם נגד כוחות אחרים בעיר. לידס, עיר של קרוב לשלושים אלף יהודים, נודעה לשמצה כעיר של מחלוקות, וגם רבניה נודעו כאנשי ריב ומדון. האווירה בה לא היתה נעימה. כאשר ביקשו מאבא לייסד בית־דין צדק מתוקן בעיר, חשב לתומו כי יתנו לו להכריע בענייני הלכה, אבל חיש מהר הובהר לו שקיימים אינטרסים, ושעסקני הציבור שומרים לעצמם את הזכות להכתיב לרבנים בעניין מתן הכשרים וכדומה. כאשר גילה שחיתות, לרבות מעשה זיוף, בעניין סידור הגיטין, מנעו ממנו להפעיל את כל חומרת הדין, והוא נאנס לפנות לרב הראשי. בשנה שבה עבר אבא לשמש כרב בלידס, נפטר הרב הרץ, ויורשו, הרב ישראל ברודי, כך התברר עד מהרה, לא היו בו הסגולות של קודמו. הוא היה נעים הליכות וידידותי, אבל חלש באופיו וחסר סגולות של מנהיג. כאשר פנה אבא אליו, זכה אמנם לדברי חיבה, אבל לא ליותר מזה. אמר החכם מכל אדם "מענה רך ישיב־חמה" (משלי טו), אבל לא אמר "מענה רך יתקן עוול".

הסמכות הריכוזית שבידי הרב הראשי לא הביאה איפוא ברכה. בעלי הבתים ראו ב"פניה ללונדון" עילה לקידום האינטרסים שלהם, וכאשר לא עלה הדבר בידם, פשוט התעלמו מהרבנות הראשית. הרב המקומי שביקש עזרה מן הרב הראשי ומבית־הדין שלו גילה לעתים קרובות שאין בכוחו של הרב הראשי להציל ובמקום לעמוד לימינו של הנרדף, הוא ובית דינו חתרו רק "לעשות שלום" — דבר שלא היה רחוק מכניעה לעריצות. כך היו פני הדברים לאמיתם.

מסקנות

אסיים במספר הערות אישיות. אם יבוא מישהו באחד הימים ויבקש לכתוב את קורות חייהם של בני הרבנים באנגליה בדורי (ורבים מהם תופסים היום עמדות חשובות בארץ ובחוץ־לארץ), ימצא בוודאי שההשכלה והמידות שרכשו בבית אבא עמדו להם בדרכם בחיים. אינני חושב שייתכן חינוך טוב יותר (במובן העמוק של "חינוך") מזה הניתן בבית שיש בו תלמוד תורה, יראת שמים, ואחריות לצורכי ציבור. אשרי האיש שככה גדל. ואם היו בתים אלה דלי־אמצעים ולא היה בהם כסף לבידור ולמותרות, גם זו היתה לטובה. בגדים יפים לא היו לנו, אבל ספרים היו. וגם ניתן לנו לשוטט על פני כל שטח של השכלה ומדע, ככל אוות נפשנו. חג גדול היה בבית כאשר אני ואחי, חיים יצחק, קיבלנו כל אחד באותו יום את התואר הראשון שלו באוניברסיטה, בהצטיינות, הוא במשפטים ואני בספרות. נדמה לי שתאור בית הרב וחיי משפחות רבניות הן במערב והן במזרח בספרות

ההשכלה, לוקה בלא מעט סילופים. הרב שלמה פיש היה בוגר בית־המדרש — אם תרצה, הדגם של ה"מתמיד" — ובכל זאת לא הרגיש באנטגוניזם לחיי הרוח והמדע שאנו רגילים לייחס לחובשי בית־המדרש. אין לפרש זאת רק הודות להשפעתה של פרנקפורט, שכן גם בהיותו צעיר בפולניה כשלמד ש"ס ופוסקים, רשם סוגיות בפיסיקה בקונטרס שלו. הוא לא עשה כן בסתר ובגנבה כמו שמקובל לחשוב. בהיותו צעיר לימים שכר עבורו אביו, ר' דוד פיש, מורה לעברית, שלמדו דקדוק ומעט ספרות. כאשר השיגה ידו, רכש את ספריית "תושיה" על 45 כרכים שבה, אותם בלע מבלי שפגע הדבר באמונתו ובאיזון המוסרי שלו. ויש לציין שהסבא ר' דוד פיש היה יהודי פשוט, בעל מידות וללא השכלה גדולה. אם רצה איפוא שבנו ירכוש השכלה, פירוש הדבר שאידיאל זה לא היה פסול בעיניו, כבעל־בית מצוי. אין זאת התמונה המקובלת על אלה המסתכלים לעבר העיירה היהודית בפולניה.

למדתי להעריך את האווירה המיוחדת של בית הרב, ואולם, עלי להוסיף שהנסיון המר של אבי בפרובינציה של אנגליה, הביאני למסקנה שמשהוא השתבש, השתבש מאוד אפילו, במוסד הרבנות. הייתי עד לדרך הפעולה של בית־הדין בלונדון בראשותו של הרב יחזקאל אברמסקי בפרשת "הרב הרווק והנערה" שעליה מרמז אבי בזכרונותיו, במקום להפעיל את חובתם המוסרית (ובמקרה זה גם חובתם לפי ההלכה) העדיף המוסד העליון של הרבנים לטשטש את הפרשה, לטהר את השרץ, על־פי עקרונות מפוקפקים של "שב ואל תעשה", או "כבוד הרבנות" או "שלום הציבור", או שטענו שמדובר ב"דיני נפשות" ולכן אין להחמיר. ואולם בכך התעלמו מהעיקרון הגדול מכל של "ולא תחללו את שם קדשי". לעתים נדמה שמרוב תלמוד ומרוב בקיאות אין רואים תמיד את הדברים הגדולים והפשוטים. כמה שנים לאחר מכן וכתוצאה מפרשה זאת, הגיע אבי למסקנה שאי־אפשר להמשיך; הוא קם מתוך העדה, עזב את קהילתו ולמעשה את הרבנות. בעיני היתה זו יותר מפרשה של יחיד שנקלע למבוי סתום: היה בכך סימן לכשלון המוסד כולו. כאשר שוב אין איש הגון יכול לתפקד, פירוש הדבר שהמוסד נפגם.

במקרה של "הרב הרווק והנערה" יש לציין שלא היה מדובר באיזה צעיר אנגלי שבקושי ידע ללמוד דף גמרא בעזרת התרגום האנגלי, אלא ב"צורבא מרבנן", אפילו מעין עילוי, שסרח. ייתכן שהקלקול היה ענין אישי — תוצאה מהתלאות שעברו על האיש הזה, וקשור באיזו סטייה נפשית, ר"ל. אבל מה שהדהים אותי היה הקלות בה השלימו אנשי המימסד הרבני עם מצבו והשאירו אותו על כנו. לאחר מכן מצבו וקלקולו (שהיו ידועים למי שצריך היה לדעת) לא מנעו ממנו להתקבל כרב בקהלות חשובות אחרות באירופה! במקרה כזה אין לראות את ה"קרע" בנפש כענין אישי בלבד. סימן הוא לקרע ולשיבוש חמור ברבנות

כמוסד ובציבור המסוגל לראות באיש הזה את מנהיגם. ראיתי את הרבנות בקלקלתה, ומרגע ההתפכחות הקשה הזאת לא ראיתי צורך לשנות את דעתי באשר לכשלונה. יכולתי להגיע לאותה מסקנה גם מעיון במעשה יותר רחב וכללי, הוא מעשה ההתנגדות של רוב גדולי הרבנים בימי הרצל לרעיון הציוני. אפילו אחרי הצהרת בלפור לא היו רוב גדולי התורה מוכנים לראות בתנועה הציונית ובראשית התחייה בארץ ישראל "דרך לעבור גאולים" ולמעשה הפקירו את כל העניין הגדול של שיבת ציון בידי המחנה החילוני. הם הסתכלו אז על הסכנות כביכול שבכפירה הציונית והתעלמו מהדברים הגדולים והפשוטים. היה זה שוב כישלון חרוץ וטעות טראגית. אין צריך לומר שלולא עמדו מנגד ואילו נתנו ידם למפעל התחייה ויצאו בקריאה גדולה לעם ישראל לשוב למולדתו, כי אז היה סיפור תולדות עמנו בדורות האחרונים סיפור אחר וגם החברה הישראלית היום היתה נראית אחרת. זהו החשבון ההיסטורי הגדול. אני עשיתי את החשבון הקטן, זה של בית אבא, אבל הגעתי לאותה מסקנה של כשלון הרבנות, ואולי לראייה יותר ברורה ומוחשית של הכשלון. לפעמים לומד אדם את הדברים שהוא חש על בשרו טוב יותר מהדברים הגדולים שהם נחלת הרבים.

מסקנתי היא שמה שאירע אצלנו באנגליה לא היה אלא דוגמה לבעיה כללית הרבה יותר. השבר הוא זה של הרבנות בימינו, ואין לרפא את שבר בת־עמי על נקלה. מזור לא יבוא על ידי לימוד חובה של עוד כמה מסכתאות ולא על ידי תוספת תואר ב. א. לתואר רב. עניין לנו באיבוד הדרך ובאבדן הסמכות המוסרית. ייתכן שבמקורו וביסודו זהו פועל־יוצא של תקופת האמנציפציה, כאשר רוב עמנו, בעיקר בארצות המערב, "השתחרר" כביכול מכבלי המסורת ולא נזקק עוד לרבנים. אבל מצב זה גרם גם לקלקול פנימי, לדמוראליזציה של הרבנות עצמה. פה ושם עוד יכול היה רב בקהילה קטנה לשמור על נפשו (אפילו בתנאים הקשים כמו אלה המתוארים על ידי הרב פיש), אבל המסגרות הגדולות והמקיפות יותר כמו זו של "הרבנות הראשית" והמנגנון של "מימסד" הרבנות נכשלו ולעתים שימשו פתח לשחיתות *.

יאמרו שכל זה אינו נוגע למציאות הארץ־ישראלית, וכי בארץ התנאים הם אחרים. כאן אין הרב המקומי חשוף לעריצות של בעלי־בתים קטנוניים. הרבנות הראשית גם אינה צריכה לייצג את היהדות כלפי הגויים והיא מיוסדת על חוקי מדינה

* עיין גם בספריו החריפים והבקורתיים של שמריה מנשה הכהן אדלר מהשנים שבין שתי מלחמות העולם, כגון "מרור דרבנן" (הגלווה לחיבור "מראה כהן", מהדורא תנינא; לונדון, תרפ"ח) ו"עמק הבכא" (כרך ב', קידאן, ליטא, תרצ"ה). הוא שופך את זעמו על כל מנגנון הרבנות המאורגנת בלונדון בזמנו ומתכתב בנושא הזה עם הרב א"י קוק ואחרים. אדלר היה פולמוסן גדול ועם זה גם למדן גדול, והוא כתב בעט לוהט.

המעניקים לה סמכות בעניינים רבים ללא הצורך "למצוא חן" בעיני מחוצפים מחוסרי תורה ויראת שמים. אבל כל מי שעיניו בראשו יודע שהלקויים הם גדולים וזועקים לשמים. בעשרים וחמש שנות מגורי בארץ ראיתי אנשים חכמים וידועים יושבים על כס הרבנות הראשית. הם אינם חשודים כאנשי מרמה או כמתחמקים מחובתם לפי ההלכה, אבל על מי הם משפיעים ואת מי הם מקרבים לתורה ולאמונה? לא ראיתי שנוכחותם משפיעה לטובה על המחנה החילוני הנבוך, ואף לא על היהודי הדתי המצוי ביישובים ובערים הגדולות. הוא מקיים מצוות, מתפלל, מגדל את בניו, וכל זה בלי להזדקק הרבה לרבנות הראשית, ואף לא לרבנים כל שהם. חייו היום־יומיים של האדם בישראל כמעט ואינם מושפעים על ידי הרבנות המאורגנת. כמו כן אי אפשר להתעלם מחילול השם הנגרם לעתים כתוצאה מן הסכסוך הגלוי בין שני הרבנים הראשיים. כל זה הוא סימן למצב ירוד, גם אם יש יתרון באירגון מרכזי הממונה על ניהול בתי דין ועל סדרי כשרות. מלבד זאת, הכל יודעים שבסוגיות הכבדות של שמירת החינוך הדתי בארץ ושמירת השבת ברשות הרבים (במידה והיא נשמרת) וכיוצא באלה דברים "פוליטיים" אין הרבנות הראשית משחקת את התפקיד העיקרי. עניינים אלה מסורים על פי רוב לגופים פוליטיים ולמשחק הבין־מפלגתי. הלזה ייקרא הנהגה רוחנית במלוא המובן? ועל הרבנות הכיתתית אין מה לדבר. השפעתה מוגבלת לחוג סגור של חסידיה.

מאין איפוא יבוא עזרנו? ייתכן שיש להתחיל בתיקון המצב מלמטה ולא מלמעלה. במקום לנסות לשקם את הרבנות, יש לשקם תחילה את הקהילה, לפתח חיי קהילה מסודרים, לדאוג למורי בתי־ספר ראויים, לעובדים סוציאליים, לחוגי לימוד ולסדרי בית־כנסת תקינים. פה ושם קמות קהילות כאלה ביישובים — גם בשומרון ובהרי יהודה — ובערים. לפעמים נמצא רב מתאים שיכול לתרום את חלקו לפיתוח קהילה כזו ולפעמים נעשה הדבר בלא רב. אבל אין זה תמיד העיקר. במשך הזמן נמצא בוודאי דפוסים חדשים של מנהיגות אמיתית. זהו כורח השעה ואין להתייאש. מי שענה לפינחס בקומו מתוך העדה, ומי שענה לכל הצדיקים והחסידים והתמימים והישרים, הוא יענינו.

א. הראל פיש, ירושלים

פרקי חיים

תולדות

נולדתי בתשעה לחודש שבט בשנת תרמ״ט בעיר וולברום פלך קילץ ברוסיה־פולין. בביתנו הישן ברח׳ קראקוב, היתה לנו חנות מכלת. אבל אחרי שריפה שאירעה בהיותי נער צעיר פנה אבי ז״ל, למסחר בכלי מתכת שכן היה מומחה לעבודת מתכת ופחחות. במקום בית העץ שנשרף, בנינו בית לבנים של שלוש קומות שעודנו עומד על תלו. נכדי, דוד הראל, מדען במכון וייצמן, ביקר בוולברום בשנת תשל״ט וזיהה מקומות רבים בעיר לפי תיאורי, כולל את הבית שלנו. הוא גם מצא שרידי מצבות בבית הקברות היהודי שם הובאו לקבורה אבי ואמי ז״ל.

אבי, דוד פיש ז״ל, שעל שמו נקרא נכדי זה כמו גם נכד אחר, דוד גרוסברג, שיבדלו לחיים, היה מדקדק במצוות ומוקיר תלמידי חכמים. הוא היה מתפלל בבית־הכנסת ולא בקלויז, אבל היה רגיל לנסוע לרבי מגזע ״חסד לאברהם״ בעיר קרימילוב ו״תפארת שלמה״ מרדומסק (פולין). את סבי, ראיתי רק פעם אחת בעודי צעיר לימים ואינני זוכר את מראהו. ממשפחת אבא הכרתי רק את דודי, אחי אבא, שהיה ידוע בשם החביב ר׳ איטשלי ואת בנו מאיר. שניהם היו יראים ושלמים. ר׳ איטשל גר במיכוב, והייתי רגיל לראותו בדרכי אל הישיבה בעיר קשוינז הסמוכה. בנו גר בבנדין והיה בא לבקרני כשבאתי לוולברום לפני מלחמת העולם השניה, כדי לבקר את הורי ובני משפחתי. הדוד, ר׳ איטשלי רכש דעת תורה בנעוריו בכוחות עצמו. לאביו לא היו אמצעים לשלם שכר לימוד תורה בעדו, והוא ביקש את ״המשמש״ של בית־המדרש, שהיה למדן מופלג, ללמדו תורה. מדי יום ביומו, בבוקר השכם, לפני עלות השחר היה הולך לבית השמש והעירו משנתו ויחד ישבו בחפץ לב ללמוד תורה. אנשים נוספים ממשפחת אבא — לא הכרתי, אך אמרו לי שלאבא היה דוד — ר׳ שלמה שו״ב שעל שמו אני נקרא.

אמא מורתי יכט ז״ל, נולדה בוולברום. אביה, ר׳ פנחס פרידמן, היה בנו של ר׳ יהודה ליב שהיגר לפולין מגרמניה. אמה — סבתי — היתה אסתר רויזא ממשפחת רודזין מעיר פילץ הסמוכה לוולברום. הסבתא היתה רגילה לספר לי, שבהיותה נערה בבית הוריה, הכירה את ביתו של הרב ר׳ שמואל, חתנו של רבי עקיבא איגר שהשפה המדוברת בביתו היתה גרמנית. כידוע, מביא רבי עקיבא איגר כמה תשובות

בשו"ת שלו "לחתני ידידי הרב רבי שמואל נ"י מק"ק פילץ". ראה, למשל, תשובת רבי עקיבא איגר, ח"א סימן ר"ד. לאמי היו שני אחים ושתי אחיות. אחיה עסקו במסחר בגדים לאיכרים ונכרים. הגדול בהם, ליטמא, שגר בוולברום, היה אמיד ויודע־ספר והיה מנכבדי הקהילה. מדי שבת בשבתו היה רגיל ללמוד בבית־המדרש הגדול בחברותא עם חברו ישעיה דוד שהיה קורא בתורה בבית־הכנסת. הוא מת לפני השואה, אבל אשתו, בנו היחיד ובנותיו עם בני משפחותיהם ניספו בשואה. גם האח השני — חיים, שגר בסוסנוביץ ובסוף ימיו בגרמניה, מת לפני השואה ואשתו ושני בניו ובת אחת ניספו בשואה. שתי בנותיו האחרות ונכדים אחדים נשארו בחיים ונמצאים באמריקה. לאחות אמי הבכירה, שהיתה נשואה לר' מרדכי וינשטוק, היו ארבע בנות ושני בנים. גם הם גרו בסוסנוביץ ובסוף ימיהם — בגרמניה. שני בניהם מתו; אחד באנגליה והשני בארץ. שלוש בנות על ילדיהן ניספו בשואה. אחות אמי הצעירה, ליפקא, היתה נשואה ללייזר פרייברג, איש נכבד וירא שמים שהיתה לו חנות כובעים ומגבעות ברחוב הראשי. הם ובנם יחידם הירש דוד וכל בני משפחתו ניספו בשואה. שניהם, האב והבן, היו בני תורה וחובבי ספרות עברית ודברי ימי ישראל.

לאבי ואמי נולדו שמונה ילדים. בת אחת חוה, נפטרה בגיל רך. נשארנו שבעה ילדים, חמש אחיותי: ליפקא, שרה, קילא, זיסל וזלדא, נרצחו כולן בידי הנאצים הארורים. ה' ינקום דמן הטהור. הבנים משה ואנכי. משה, שהיה צעיר ממני, הצליח להגיע עם אשתו ובניו לאנגליה לפני פרוץ מלחמת העולם השניה. הוא נפטר בעיר הרוגייט בהיותו בן שבעים שנה. נשארתי איפוא לבדי מכל בית אבי, ואני זקן, בא בימים, כבן תשעים ושתים שנה היום.

אחיותי ליפקא ושרה היו מבוגרות ממני. בעירנו לא היה אז בית־ספר לבנות (לא עברי ולא כללי) ורוב נערות העיר לא זכו ללמוד לימודי חול כלשהם. אחיותי שפר עליהן חלקן שכן מורה פרטי היה מגיע לביתנו ומלמדן יחד עם נערות אחרות. הן למדו, נוסף לעברית, גם פולנית וגרמנית ונחשבו למלומדות. בייחוד אמורים הדברים באחותי הצעירה ביותר, זלדא, שרכשה ידיעות רחבות ברוסית ופולנית, עד ששלטה בהן על בורין. היא שימשה מורה לנערות ונערים, אף על פי שהיתה צעירה לימים. (תמונתה, עם קבוצת תלמידים ותלמידות הוכנסה לספר "וולברום עירנו" עמ' 362). גם היא ניספתה בשואה עם בעלה וילדתה ורק בנה פנחס לובלינג נשאר בחיים והוא נמצא היום בארץ.

תושבי עירנו כ־2,500 משפחות היו כמעט כולם יהודים. נוצרים לא רבים ישבו בפרבריה של העיר, סמוך לשדות ועסקו בחקלאות, ורק אחדים מהגויים גרו בתוך העיר. ברחוב שלנו, רחוב קראקוב — הרחוב הראשי בעיר — גרו חמישה גויים.

הם גרו בחלק האחורי של ביתם, ואת חזית הבית השכירו ליהודים. הם עסקו במסחר ובמלאכה. אין צורך לומר שלא היה לי שום מגע עם הלא־יהודים. (הגוי היחיד שאתו באתי במגע היה מורה אחד בבית־הספר הממשלתי — שאותו אזכיר להלן). ביתנו שעמד בפינת סימטה צרה כשחזית אחת פונה לרחוב קראקא, היה מול הבית הגדול ביותר בעיר, הנקרא ראהטהויז. הוא היה שייך למשפחת ארליך הנכבדה, שביתה היה בית ועד לחסידי גור בחגים, במשתה יין, בזמר ובמחול. ואף אני התענגתי בחבורתם.

השכנים שלנו היו אנשים ישרים, סוחרים ובעלי מלאכה ושלום היה שרוי ביניהם. השכן שלנו ברחוב הצר היה עוסק בבניה ושני בניו היו עגלונים, יהודים פשוטים שומרי מצוות. מכיוון שלא היה להם מקום לבנות סוכה, השתמשו בסוכה שלנו, שהוקמה בפרוזדור הבית, כשהגג היה נפתח למשך ימי החג. בכדי להקל על הבאת המאכלים לסוכה, בפרט בשבת כשלא יכלו להביא את המנות מבית לבית דרך הרחוב, פתחו ברשות אבי אשנב בקיר שהבדיל בין הסוכה שלנו ובין ביתם ודרכו העבירו את כל צרכי הסעודה.

העיר וולברום וסביבותיה הצטיינה ביופיה. מצד אחד, היה מצוי "היער השחור" ולרגלי ההר זרם הנהר פוקשיביאנקה. היער נקרא שחור מכיון שענפי האילנות המרובים שבו הסתירו את קרני השמש. מצד שני, במקביל לרחוב קראקוב, לא רחוק מפסי הרכבת, היה "היער הלבן". בקיץ היינו רגילים לטייל ביער זה, שהיה קרוב לעיר ובמהלך הטיול חלמנו על שיבת ציון. לעתים בימי הקיץ, גם התרחצנו בנהר אך מעולם לא ראיתי גוי רוחץ בנהר זה. המקוה היתה בית המרחץ היחיד בעירנו, והשוטר הראשי בעירנו אף הוא היה רגיל לבוא למקוה בערב שבת, כשהיו מסיקים את בית הזיעה. כמעט מדי שנה, בקיץ, היו פורצות שריפות בעיר, בבתי העץ שעמדו צפופים. אני זוכר שתי שריפות גדולות, האחת, בה נפלה כמחצית העיר למאכולת אש וגם ביתנו נשרף. אבי לא היה בעיר ורק מעט מהרכוש הצלנו מן השריפה. גם בית־הכנסת ושני בתי־מדרשות והקלויז של החסידים — כולם נשרפו. רק את ספרי התורה הצילו. במשך כמה ימים, אחר השריפה, שלחו הקהילות בעיירות שכנות עגלות מלאות לחם ושאר מצרכים לבני קהילתנו.

לאחר השריפה, התחילו לבנות בתי לבנים. גם ביתנו החדש נבנה מלבנים והתנשא לגובה של שלוש קומות; קומת קרקע ושתי קומות עליונות. כן היו בו שתי מרפסות בחזית הבית ובצד היוצא לסימטה הצרה. קומת הקרקע היתה חסינת אש ובשריפה השניה אכן ניצל ביתנו. עברנו אז לעיר סוסנוביץ לתקופת מה, עד שחזרנו לוולברום.

המהפכה ברוסיה ובפולין בשנת תרס"ה (1905) (אחרי מלחמת רוסיה—יפאן),

שעוררה את הלבבות בכל רחבי הארץ, הגיעה גם לוולברום והביאה בעקבותיה כפירה והפקרות. המנהיג הראשי של ה"בונד" ו"אחדות" היה בחור תלמיד חכם לשעבר אלעזר ("לוזר") בידרמן. אביו היה יהודי חרד שהתפרנס כחייט. בנו אלעזר היה בחור מצטיין ושוקד על לימודיו, בין הטובים שבתלמידי בית־המדרש. אני זוכר שהיה רגיל להתפלל בבית־הכנסת בשבת, כשהוא לבוש בגד אטלס, כמנהג החסידים כמו אביו. בקבוצה הקטנה של ראשוני המשכילים הצעירים בוולברום — שאליה השתייכו: אברהם יצחק גליבטר, אברהם יוסף רוזנבלום, ומרדכי פרנקל — היה לוזר הנועז והמקורי ביותר. הוא השקיע עצמו כולו בקריאה ועיון בספרי פילוסופיה ומדעי הטבע בעברית, יידיש ופולנית, והעז יותר ויותר לטיל ספק במקובל ומקודש בעם מדור דור. כך הסיק מסקנות נועזות וקיצוניות ברוח המטריאליזם הסוציאליסטי שהתפשט אז ברחבי רוסיה הגדולה ובפולין הרוסית. בהדרגה עקר את רגליו מבית־המדרש עד שניתק עצמו לגמרי ממנו. לוזר עבר מדרכי ההשכלה העברית אל דרך ה"סער והסופה" של המהפכה הסוציאליסטית. הוא "בלע" את כתבי מרכס ואת כתבי שאר גדולי הסוציאליזם המטריאליסטי, וגם עיין בספרות של חלוצי המהפכה ברוסיה, שהשתייכו לתנועת "חופש העם". בעיר קראו לו "לוזר הכופר המטריאליסט", משום שהתמסר כולו לפעילות חברתית בין צעירי הפועלים היהודים ובין בנות דלת העם הצעירות, שעבדו כמשרתות ועוזרות בבתי האמידים שבעיירה. בעקבות תעמולתו הוקם אירגון כללי של הפועלים היהודים בוולברום, שפעל רבות למען שחרור המנוצלים מכבלי הניצול של מעבידיהם. אולם אחריתו היתה מרה: הוא חלה בשחפת ומת תוך ייסורים איומים. בספר "וולברום עירנו" כותב אברהם שטארק: "כשעברתי לפני בית הוריו ושמעתי שלוזר גוסס, לא יכולתי להתאפק ונכנסתי לבית והשתוממתי על המחזה המופלא. אנשי חברה קדישא הלבישו אותו טלית־קטן והוא התאמץ באחרית כוחותיו להסיר אותה מעצמו עד שאחותו באה לעזרתו והסירה את הטלית־קטן מעליו. אני שמעתי שהרבי שלו ביקר אותו ימים אחדים לפני מותו ואמר לו: חזור בתשובה. והוא השיב: לא עשיתי שום רע. בשל מעשיו ופעילותו, גזר הרב משה וינברג, שלוזר יובא לקבורה מחוץ לגדר בית־הקברות והחברה־קדישא סרבה לטפל בו. או־אז קמו צעירי הפועלים שלוזר היה להם לאב, השביתו את עבודתם והתאספו ליד חדרו הדל שבעליית אחד הבתים. לעזרתם באו שלושה אנשים מבוגרים, מפשוטי העם, שהתנדבו למלא את מקום החברה־קדישא. הם צעדו בראש תהלוכת אבל, כנושאי המיטה הראשונים (בוולברום לא השתמשו בעגלה בהלוויית המת), ואחריהם הלך קהל לא רב של פועלים. מחלון ביתנו ראיתי את תהלוכת האבל בעוברה ברחוב שלנו. ואמנם — הקבר נכרה מחוץ לבית־הקברות, קרוב לגדר. ממרכז "פועלי ציון"

בבנדין, נשלחה אמנם אזהרה נמרצת לרב על התנהגותו ותביעה להקצות מקום כבוד לקבורת הנפטר בבית העלמין, אך היא הגיעה לאחר מעשה.

וולברום היתה אחת העיירות הראשונות בפולין שאליה חדר אור החסידות וכבש הרבה לבבות. היא היתה גם מקום המושב של אדמורי"ם ממשפחת רוטנברג. בימי היה בוולברום האדמו"ר רבי אלתר מאיר דוד רוטנברג, נינו של רבי מאיר'ל הצדיק מאפטא, שהיה תלמיד מובהק של "החוזה מלובלין", גדול בתורה הנגלית ובנסתר. הוא השאיר אחריו ספר "אור לשמים". מצד אמו היה האדמו"ר רבי אלתר נין של הצדיק העממי הנודע, רבי דוד מלילוב.

האדמו"ר אלתר מאיר דוד שנולד בלילוב בשנת תר"ז, היה בן יחיד להוריו. הוא נשא לאשה את בת רבי משה רוקח, הצדיק מקאורב, שהיה בן רבי שלום, מייסד בית בלז. רבי אלתר מאיר ירש חסידים מאביו וגם מסבו מלילוב והיו לו בתי חסידים בכמה עיירות בפולין.

רבי אלתר מאיר היה בעל הדרת פנים ועיניו הפקחות הפיקו טוב לב ואצילות. הוא נודע כצדיק מופלא ובר אוריין. בני וולברום יודעים לספר עליו מופתים רבים. גם נוצרים מתושבי העיר האמינו בו. כשפרצה השריפה בעיר, ומחציתה היתה למאכולת האש, הגיעו הלהבות גם לרחוב שלו. הרבי ובניו יצאו והסתכלו בלשונות האש. או־אז הוציא הרבי מטפחת מכיסו, נפנף בה הנה והנה לצד הרוח, ומיד פנתה הרוח לצד אחר, וכך ניצל ביתו של הרבי. ה"חדר" העליון שלי אצל רבי אברהם יוסלס ז"ל היה קרוב לבית הרבי אלתר מאיר ולעתים קרובות נקראתי לבוא אל בית האדמו"ר להשלים "מנין" לתפילת שחרית.

רבי אלתר מאיר נפטר אחרי מחלה קשה בכ"ז באדר תרע"א, ומנוחתו כבוד באוהל אביו בבית־העלמין בוולברום. הייתי נוכח כשנשאו את גופתו לפני הקבורה, למקוה והטבילוה שם במעמד עם רב.

וולברום עירי היתה מקום תורה וחסידות ורבניה היו גדולי תורה. גם מספר בעלי בתים בה היו תלמידי חכמים מובהקים. בימי היה הרב דמתא רבי משה וינברג ז"ל, גדול בתורה, ספרא רבא ומושלם בכל המעלות. היתה לו תעודה רשמית מהממשלה ונתפרסם כלמדן מופלג בתורה שבכתב ושבעל־פה וכבקי בש"ס ופוסקים וכל אביזריהם. הוא ידע הלכה על בוריה ופסק בבהירות, בבקיאות ובהבנה. בוולברום לא נחשב לחסיד, משום שלא היה קרוב לשום זרם חסידי, ולכן לא התפלל באחד הקלויזים החסידיים, כי אם בבית־הכנסת בקרב "עמך" או במנין שלו בביתו. כשהגעתי לגיל בר־מצוה, הייתי רגיל לקרוא בתורה במנין שלו, ואני זוכר היטב שכמה פעמים הפסיקני ותיקן אותי במבטא של קמץ קטן וקמץ גדול או של שוא נע ושוא נח. דרשותיו בבית־הכנסת בראש־השנה לפני תקיעת שופר

השאירו רושם עמוק בלב השומעים ועוררו התלהבות והתרוממות הנפש. מלבד זאת הצטיין כיודע נגן וכנעים זמירות וקולו דמה לקול הזמיר. היתה לו חזקה לעבור לפני התיבה בתפילת נעילה ביום כפור, ובאותה שעה היו מגיעים מכל הקלויזים של החסידים כדי לשמוע את נועם תפילתו. בליל ראש־השנה היה משתפך בזמרת "לדוד מזמור לה' הארץ ומלואה", וגם אז היו באים מכל קצות העיר לשמעו. בילדותי התפללתי בבית־הכנסת עם אבא ז"ל וקולו הנפלא של הרב שבקע שחקים וזעזע נימי הלב עודנו מצלצל באזני עד היום.

הרב וינברג הוסמך להוראה על־ידי הגאון רבי חיים הלברשטם, הצדיק מצאנז, ועל־ידי גאוני ארץ אחרים. הוא חיבר את הספר "אהל משה" הכולל חידושים על סוגיות הש"ס, ועוד שאלות תורה והלכה שאבדו בזמן השואה. בשער הספר "אהל משה" באות הסכמות רבנים וצדיקים: רבי מרדכילה הצדיק מטריסק, המכנה את המחבר בתואר גאון מפורסם, חסיד ועניו בנן של קדושים; רבי מאיר יחיאל הלוי הצדיק מאוסטרובצה הכותב עליו "ידידי הרב הגאון חריף ובקי בוצינא קדישא, שלשלת היוחסין"; הגאון רבי אליהו חיים מייזל מלודז', המעיד שהספר הוא מעשה ידי אומן פדגוג; הרב משה נחום ירושלימסקי מקילץ; רבי ירחמיאל ישראל יצחק דנציגר מאלכסנדר; רבי פנחס מנחם רוטנברג — הרב מפילץ; רבי יצחק זליג מורגנשטרן מסוקולוב; רבי אברהם מרדכי אלטר הצדיק מגור, ועוד. הרב האחרון בוולברום היה הרב רבי שלמה אליעזר זילברברג, חסיד נלהב ותלמיד מובהק של הרב הגאון רבי מאיר יחיאל מאוסטרובצה, שהסמיך אותו להוראה. כרבו, כך היה גם תלמידו, הרב זילברברג יושב בתענית כל השבוע. הוא וכל משפחתו ניספו בשואה.

שני דיינים ועוזרי הוראה היו מסייעים לרב רבי משה. האחד היה הדיין ומורה הוראה רבי הירש ליב כ"ץ, מחסידי צאנז, תלמיד חכם מובהק, חריף ושנון, שבא מליטא. בלילות ישב בבית־המדרש ולימד תלמידים מצויינים שלא על־מנת לקבל פרס. הוא גר בסימטה שהיתה בין ביתנו שבפינת רחוב קראקוב ובין "בית המועצה" (ראטהויז) הישן שחלקו עמד בשוק ורובו ברחוב קראקוב, במקום ששימש בית מגורים למשפחת ר' אברהם מרדכי ארליך העשירה והיחסנית בעיר. בדרכו מביתו לבית־המדרש היה רבי הירש ליב עובר ליד ביתנו. ואני זוכר שבימי ילדותי עמדנו כולנו — צעירים ומבוגרים במקומנו בלי נוע ביראת כבוד כשהיה עובר לידנו. דמותו, עיניו הבוערות והופעתו — כולן אמרו כבוד. בליל ראש־השנה, לאחר תפילת מעריב, זרמו אנשים מכל בתי־התפילה אל דירתו של רבי הירש ליב לברכו לקראת השנה החדשה. זכורני שבעודני נער קטן, החזיק אבא ז"ל בידי וגם אנו נדחקנו בין כל הקהל. כשהגענו אל השולחן שלידו ישב הדיין, בעל פנים רציניות ווזהרות.

ברכתי אותו בהתרגשות ורעדה והוא לחץ את ידי בחיבה והחזיר לי ברכה.

זכורני מקרה שראיתי בקטנותי בעיר מולדתי. איש אחד מעיר אחרת בא לעירנו עם בתו. לדבריו נכנס בה "דיבוק". האב ובתו עמדו ברחבת בית־הכנסת, כשהם מוקפים המון אנשים, נשים וילדים. לפתע יצא קול חזק מפי הנערה: "אני השוחט שהאכלתי נבלות וטרפות" והקול חזר מספר פעמים. ובדברה, היה כל גופה רוגש ורועד. שניהם נכנסו לבית־המדרש לבקש מהרב הדיין רבי הירש ליב, לגרש את הדיבוק מתוכה, וההמון ואני בתוכו, נהר אחריהם. בית־המדרש היה מלא מפה אל פה. עמדתי על ספסל וראיתי שהאב ובתו עומדים ליד הרב ומחליפים עמו דברים, אבל לא שמעתי את הדברים וגם הייתי צעיר לימים, מכדי להבין מה נאמר בשיחה. כעבור זמן מה, עזבו האב ובתו את בית־המדרש ובעקבותיהם התפזר גם הקהל.

הזכרתי את ר' אברהם מרדכי ארליך, ה"גביר" שהתגורר בבית "הראטהויז". הוא היה מחסידי "גר" ובביתו היה "שטיבל", שם התפללתי מגיל בר־מצוה לערך. הייתי אז מיודד עם נכדיו של ר' אברהם מרדכי, שכן ביתם היה מול ביתנו ברח' קראקוב, מעבר לסימטה. לשמחתי, היתה לי בזמן האחרון ההזדמנות להכיר את נינו של ר' אברהם מרדכי ארליך, הלא הוא המחבר ר' יוסף ארליך, הגר בתל־אביב. בין ספריו אזכיר את "שבת" (תל־אביב, תש"ל) המתאר יום אחד בחיי יהדות וולברום; ספר זה נותן ביטוי נאמן ומרתק להווי העיירה כפי שאני זוכר אותה. ר' יוסף ארליך הוא בנה של חיה, נכדתו של ר' אברהם מרדכי ארליך. הוא אימץ את שם משפחת ארליך מסבו ר' יוסף (מצד האם). ר' יוסף הסבא, בנו של ר' אברהם מרדכי לקח לאשה את שפרה, נכדתו של ר' מנחם מנדל, האדמו"ר המפורסם מקוצק. יוסף ארליך, הצעיר ממני בכעשרים שנה זוכר עם זאת היטב את אבי ואמי בשנותיהם האחרונות, שבהן הייתי מרוחק מהם — באנגליה. בפגישתנו בירושלים, בבית בני אהרן הראל, העלה בפני תיאור חי של אמי יכט ז"ל, אשת חייל מהמכובדות בעיירה ושל אבי ז"ל, ר' דוד בזקנתו, יהודי אציל ובעל הדרת פנים שכרוב אנשי העיירה, חי מעמל כפיו תוך כבוד ומסירות נפש.

הדיין ומורה הוראה השני בעיר, היה רבי בעריש גיטלר, יליד וולברום, תלמיד חכם מובהק ומתמיד גדול שהעמיד תלמידים הרבה; הוא למד לילות שלמים בבית המדרש, היה עניו ומיעט בדיבור, והיה בעל מידות תרומיות ועדין נפש. אמרו עליו שהוא מבית הלל. הוא והדיין רבי הירש ליב, השתתפו יחד עם הרב דמתא רבי משה וינברג בבירור שו"ת מסובב מאד בענין עגונה אחת. (ראה אהל משה סימן יב, עמ' נב). הדיין רבי הירש ליב השקיע מאמצים רבים לשם בירור יסודי ומקיף של הסוגיה, ובשכלו החריף הפליא את חוקרי המשפט מטעם השלטון, שראו בו בעל כח משפטי רב, שיש להתחשב בו.

כמו בכל קהילות ישראל, כן גם בוולברום, היה ה"חדר" המוסד היסודי והראשי לחינוך ילדי ישראל. ילד יהודי שהגיע לגיל שלוש או ארבע, היה אביו מוליכו ל"חדר", ומוסרו לידי הרבי כדי שילמדו תורה ויחנכו למצוות ולמעשים טובים. המלמדים התחלקו, לפי גיל התלמידים, ולימדו בארבע כיתות: א) חדר ל־א"ב ועברית (כולל קריאה בסידור התפילה); ב) "חדר" לחומש עם רש"י (חלק מפרשת השבוע) ונביאים ראשונים; ג) "חדר" לגמרא, חומש עם רש"י (פרשת השבוע כולה) ונביאים אחרונים; ד) "חדר" לגמרא ותוספות. אציין שללימוד התנ"ך הוקדש ב"חדר" רק מעט זמן. הלימודים בחדר נמשכו כל שעות היום עד הערב — עם הפסקה לשעת הצהרים. אחרי חג הסוכות, עם בוא החורף, התחילו ללמוד ב"חדרים" גם בלילות. התלמידים הצטיידו אז בפנסים כדי להאיר את הדרך, כי הרחובות בוולברום לא היו מוארים. ב"חדר" העליון לגמרא ותוספות, התחילו הלימודים בחורף לפני עלות השחר. התלמידים למדו ארבע שעות, התפללו שחרית והלכו לבתיהם לארוחת בוקר. אחר כך חזרו ל"חדר" ונשארו בו עד שתיים אחר הצהרים. שוב הלכו לבתיהם לארוחת הצהרים וחזרו עד שעות הלילה. יצויין שהתלמידים שהשכימו קום, עזבו את ביתם בחורף בלי לשתות כוס חמין, כי אז עוד לא היה גז וחשמל בוולברום, וכדי לחמם מים היה צריך להדליק אש בתנור בעץ ובפחמים תהליך שהוא ממושך. אמי ע"ה, דאגה לכך ששאת הרבי תתן לי בתשלום כוס חמין, בזמן שהאשה הגישה חמין לרבי. אזכיר כאן מקרה אחד המאפיין את דאגתה של אמי ואת עדינות הנפש של אם יהודיה. "החדר העליון" שלי היה רחוק מאוד מביתנו, ממש בקצה השני של העיר. בוקר אחד, בימי החורף, השתוללה סופת שלג עזה, ושכבת השלג ברחובות היתה עבה מאוד; כדי שלא אצטרך ללכת הביתה לארוחת הבוקר, עברה אמא ברחובות המושלגים והביאה לי את ארוחת הבוקר ל"חדר".

אינני זוכר מתי נכנסתי ל"חדר" בפעם הראשונה, אבל אני זוכר היטב חלק מן הטכס ביום שבו התחלתי ללמוד חומש. הייתי, כנראה, בן ארבע או חמש שנים, שכן נהוג היה להתחיל ללמוד אל"ף בי"ת בגיל שלוש. אני וילד אחר (עודני זוכר את שמו: — זיסקינד), מן המתחילים ללמוד חומש, עמדנו על שני כסאות, זה מול זה, במעמד ציבור גדול שהצטופף בחדר, וניהלנו דו־שיח. אני זוכר עדיין שפתחתי את דברי במלים — "שמעו נא רבותי".

כשהייתי נער קטן, לקחני אבי ז"ל שתי פעמים אל הרבי. אבי היה מחסידי קרימולוב. האדמו"ר רבי נתן נחום רבינוביץ, אחד מבניו של ה"חסד לאברהם" מרדומסק, קבע מושבו בקרימולוב והצליח למשוך אליו חסידים רבים ולפתוח קלויזים משלו בערים רבות בפולין ובגליציה. בין קרובי משפחת האדמו"ר מרדומסק נמנה גם ר' צבי מאיר רבינוביץ (סבו, ר' צבי מאיר הכהן, הרב מרדומסק היה

אחיו של ה"חסד לאברהם"), פרופסור לתלמוד ולספרות רבנית, שההדיר בין היתר את המדרש הגדול לספר במדבר, בהוצאת מוסד הרב קוק. במקרה, ובלי יודעין, התחיל הוא בעבודה זו לאחר שאני כבר התקדמתי בה הרבה, ולמעשה השלים את עבודת העריכה שלו כחמש שנים לאחר הופעת החלק השני והאחרון של עבודתי (שהופיעה בשנת תשכ"ג). ועל כך ניתן לומר "מי יתן כל עם ה' נביאים" ומי יתן גם שתלמידי חכמים רבים יעסקו באותו מקור בלתי נדלה של יראה ודעת ששמו "המדרש הגדול".

נסיעותי לרבי היו בליל סליחות הראשון ולקראת יום כיפור, אם כי בשנים נפרדות. אבא שהיה איש תם וישר, זהיר במצוה קלה כבחמורה, היה רגיל לעמוד על רגליו בבית־הכנסת במשך כל יום הכיפורים, כשהוא מתפלל ברטט ובבכיות, והטלית מכסה את ראשו, ואני עומד מתחת לטלית.

אחר שלמדתי ב"חדרים" שונים גמרא עם מפרשים, נכנסתי ל"חדר" של רבי אברהם יוסילס שנחשב כמלמד מעולה. בין התלמידים של ר' אברהם היו גם כאלה שבאו מערים אחרות, כי שימעו הלך בכל פולין. הלימודים אצלו נחשבו כמקבילים לכיתה השביעית. הוא קיבל 30 רובל לזמן (ששה חודשים) כשכר לימוד, ומספר תלמידיו לא עלה על 10—12 תלמידים. אצלו למדתי במשך שלוש שנים, מגיל שתים־עשרה עד חמש־עשרה מלבד גמרא עם מפרשים, גם יורה־דעה, הלכות מליחה, בשר וחלב ורוב הלכות תערובות. סדר הלימוד בגמרא היה שיעור על חומר מסוים במשך שבועיים. עם סיום השיעור, נשלחתי לתלמיד חכם לבחינה שהתקיימה ביום השבת. מלבד השיעור הראשי, היה הרב קובע לי דף מסויים בגמרא ללימוד עצמי בלי עזרה. ללימוד זה קראו "ליינען" (לימוד עצמי) ומה שהתקשיתי להבין, שאלתי את הרבי. בגמר דף הגמרא, הרצאתי את כל הדף לפני הרבי. מדי דברי בו זכור אזכור חזיון מעניין: בוקר אחד, כשהגעתי ראשון ל"חדר", מצאתי את הרבי יושב ולומד "זוהר" בבכי ובדמעות שליש ובהתרגשות רבה. דומני שהיה זה בימי "בין־המצרים" או בעשרת ימי תשובה.

כשהגעתי לגיל בר־מצוה, לימדני הרבי "פשטל" (דרשה) על הסוגיא "הקובע זמן לחברו", עפ"י בבא בתרא ה, ע"א אף־על־פי שלא היה נהוג בימים ההם לערוך טכס בר־מצוה, — טעם שלא נודע לי — בכל זאת הכינו הורי סעודת "מלוה־מלכה" לרגל הבר־מצוה שלי, והזמינו כמה תלמידי חכמים לשמוע את הדרשה שלי. מאוחר יותר רשמתי את ה"פשטל" מזכרוני והוא מופיע בפרק המתאים למטה.

אני זוכר את פטירת סבי, אבי אמי, בעודני נער צעיר. קהל רב הלך אחר מיטתו, כי היה איש תם וישר, מצניע לכת ומכובד בעיר. אבי סבי, שגר בעיר אחרת, הגיע לזקנה מופלגת והיה בן מאה ושש שנים במותו. אבי ז"ל, אמר לי שהוא ביקר בביתנו

כשהיה בן מאה שנה וכשנפרד מאתנו עלה בלי עזרה לעגלה גבוהה שהסיעה אותו לתחנת הרכבת.

כן זוכר אני את אחי סבתי, אסתר רויזא פרידמן, שהיה זקן מופלג ואיש חשוב בעירו ושמו משה זלנר. הוא היה קנטוניסט, שנחטף בהיותו בן 12 שנה לשירות בצבא למשך עשרים וחמש שנים, בימי הצאר ניקולאי הראשון. כידוע, הועברו אותם ילדי ישראל לפנים רוסיה למקום שומם ופראי, ושם פיתו אותם מדי יום לשמד ועינו אותם ביסורים אכזריים. בעוז רוחו גמר אומר שלא ימיר דתו לעולם, ואמנם נשאר נאמן ליהדות. לאחר שירות של כחמש־עשרה שנה, נשלח לחפשי וחזר לוולברום.

בהיותי ילד צעיר, פרצה בעירנו מחלוקת בין חסידי גור וחסידי אלכסנדר. כשנתפנה מקומו של שוחט בוולברום, החלו לחפש שו"ב חדש. חסידי גור רצו בשוחט משלהם בשם פייבל וחסידי אלכסנדר רצו בשוחט משלהם בשם מאיר'ל. המחלוקת נמשכה ימים רבים ואני זוכר שניגשתי לילד אחד בן־גילי ושאלתי אותו ביידיש: "ביי וועמען האלטסט דו, ביי פייבלין אדער ביי מאירלין"? (במי אתה רוצה: בפייבל או במאיר'ל?) והוא ענה: "ביי מאירלין". בתנועה זריזה הרמתי את ידי, סטרתי על לחיו וברחתי. כה גדולה היתה התעניינות ילדי וולברום בענייני הקהילה.

עברית למדתי אצל מורה פרטי, שהשתייך לחוג הצעירים, שהקיפו את המשורר ח. נ. ביאליק (שהיה אז כבן 28 שנה), שעשה בשנים ההן בעיר סוסנוביץ שבקרבתנו. לא זכור לי אם הכרתי אישית את המשורר, אך את שיריו הכרתי *. למעשה רכשתי לאחר מכן את כל ספרי הביבליותקה העברית מהוצאת "תושיה" (פיטרקוב) וקראתי את כל הספרים בעיון. אנו רגילים לחשוב שבין חובשי בית־המדרש וה"משכילים" נפער פער עמוק במחשבה ובהשקפה וכי אלה שהתעניינו במדע, בהגות ובספרות, מרדו כולם במורשת היהודית. אך לא כך קרה לי. במשך כל השנים דבקתי בערכי בית־המדרש והמשכתי בלימודי הקודש והוא הדין במשך כל השנים שבהן ישבתי על כס הרבנות ואף־על־פי כן, שבילי החכמה וההשכלה לא היו זרים לי. דומני שהדבר נבע מכך שבעיירות שבפולין, באותן השנים, לא היו כל בעלי־הבתים "חשוכים", כפי שנוטים לחשוב. אבי ז"ל, שהיה יהודי ירא שמים אך ללא השכלה, לא מנע ממני את לימוד השפה העברית המודרנית, כשם שדאג לתת לבנותיו את

* כשהיינו צעירים סיפר לנו אבא שלפי מיטב זכרונו למד עברית מפי ביאליק. היה זה בשנים שבהן שהה ביאליק בסוסנוביץ. באותו זמן אירעה הדליקה שבמהלכה נשרף בית משפחתו ובני המשפחה שהו תקופת מה בסוסנוביץ עד שנבנה ביתם החדש. כעת עם החלשת זכרונו (או אולי עם חיזוק זכרונו) הוא אינו קובע זאת בודאות. **א"ה. פ.**

מיטב החינוך שהיה בהישג היד. כל זאת כמובן ללא ויתורים על העיקר, של תורה ויראת שמים. למדתי גם רוסית ופולנית, בבית־הספר הממשלתי היחיד בעיר. בשעות הרגילות של בית־הספר למדו בו רק ילדים פולנים ורוסים, אך לפי גזירת המלכות, היו גם ילדי היהודים מחוייבים לבקר בו שעתיים ביום. החוק הרוסי חייב את התלמידים היהודיים לבוא לבית־הספר משעה 4 עד 6 אחרי הצהרים, והיה עלינו לשלם שכר לימוד. המורים וגם הורים מסויימים ראו בחוק זה גזירה רעה הגורמת לביטול תורה וכמה מההורים היהודים השתדלו ככל האפשר להתחמק מחובה זו.

כשעזבתי את ה"חדר" של אברהם יוסילס, למדתי זמן קצר בבית־המדרש באופן עצמאי. בו־זמנית גם לימדתי שני צעירים גמרא ומפרשים מדי יום ביומו. באותו זמן נוסדה בפולין תנועת "תפארת בחורים". מייסדיה היו חובשי בית־המדרש ומגמתם היתה להפיץ דעת תורה ויהדות בקרב הצעירים בעלי מלאכה ומסחר אשר נאלצו לעזוב את ה"חדר" בגיל הילדות. גם בוולברום יסדנו חברת "תפארת בחורים". מקום הפגישה היה בבניין בית־הכנסת, ובחורי בית־המדרש היו נותנים שיעורים בדינים, בתנ"ך, ובהגות יהודית לצעירים, שלא שנו, ולפרקים היו דורשים לפניהם על ערכי היהדות. הדרשה שדרשתי לפניהם בשנת תרס"ו עודנה אתי בכתובים. פעם אחת באמצע הדרשה של בחור אחד, הופיע פתאום הרב דמתא רבי משה וינברג, והביע את תודתו והוקרתו למפעל שלנו בדברי עידוד למייסדים. בשמחת תורה היו חברי "תפארת בחורים" מתאספים לקידוש ולשמחת יום־טוב.

בוולברום היו שני שטיבלך של חסידי גור. הגדול ב"בית המועצה" (ראטהויז), ובית רב מידות למשפחת הנגיד, ר' אברהם מרדכי ארליך, שהיה ממש מול ביתנו, כפי שסיפרתי. בקלויז הגדול היו כל המתפללים למדנים ומופלגים בחכמה וכמעט כל הכלי קודש של העיר, השובי"ם והמוהלים התפללו שם. הקלויז היה פתוח כל השבוע לתפילה בציבור וללימוד תורה עד שעות מאוחרות בלילה. בימות החורף היה הקלויז פתוח כל הלילה גם בליל שבת. עששיות היו דולקות בו והתנור היה חם, ומבוגרים וצעירים היו מתכנסים בו מעלות השחר ועוסקים בתורה עד הנץ החמה. אחר כך התפללו שחרית הלכו לבתיהם לקדש, לשתות תה ולטעום משהו. כמה מהם חזרו לקלויז בזמן שהמניין השני הגיע לקריאת התורה. בהשפעת חברי, מנכדיו של ר' אברהם מרדכי ארליך, הצטרפתי גם אני לקלויז של גור, התפללתי ולמדתי שם עד שעזבתי את העיר.

מן החדר של ר' אברהם יוסילס עברתי לישיבת הרב הגאון רבי משה נטע כהנא שפירא אב"ד דק"ק קשוינז. הוא היה מחותנו של הרב הגאון רבי אברהם מסוכטשוב, מחבר "אגלי טל" וחיבורים אחרים ונחשב לאחד מגדולי התורה של פולין. שעוריו היו דוגמא לחריפות ובקיאות. בנו של הרב היה נותן שעורים בפסוקים ונתמנה

אחר כך לדיין ומורה הוראה בעיר קראקא. מספר התלמידים היה קטן, משום שקהילתו היתה קטנה ועניה ולא הספיקה לפרנס תלמידים רבים. התלמידים היו סמוכים על שולחן בעלי־הבתים מדי יום ביומו, ולאחדים אף חסרו "ימים" בשבוע. בישיבת קשוינז למדתי יחד עם בן עירי, זאב הוכרמן, שהיה לאחר מכן לרב, ושימש רשם של בית־הדין בפתח־תקוה במשך שנים רבות, עד לפטירתו בשנת תשמ"א. גרנו באכסניה אחת, ב"קמניצא", כלומר, בית האבן. היה זה בית האבן היחיד בעיר ובו מאפיה וגם דירתו של האופה. ב"יום שחסר" לנו נתנה לנו בעלת האכסניה לֶחם לבן ותה (בלא חלב), ואולם אינני זוכר אם היה זה בתשלום או לא. לעומת זאת אני זוכר מקרה אחד שהביא אותי במבוכה. פעם אחת הלכתי אחר השיעור לבית אחד לארוחת בוקר, אך לא מצאתי איש בבית. בימים ההם לא נעלו את הדלת והדירה היתה פתוחה. שהיתי בבית זמן מה, אך בעלת הבית לא באה ולכן עזבתי את הבית בלא ארוחת בוקר. כשבאתי לארוחה השניה שמעתי את בעל הבית נוזף באשתו על שלא נתנה ל"בחור" ארוחת בוקר. חשתי נבוך מאוד על שהפרתי שלום בית בין איש לאשתו.

באכסניה זו כתבנו זאב הוכרמן ואני, את חידושי התורה ששמענו מפי מורנו הרב, בעת השיעור. קצת מחידושיו נשמרו והם כלולים בחיבור זה, יחד עם חידושים אחרים.

בכל יום חמישי בלילה, היו אחדים מבני הישיבה ואני בתוכם, רגילים להיות נעורים כל הלילה בבית־המדרש ולעסוק בתורה, קראו לכך "משמר הלילה". בהפסקה, הלכנו למאפיה — בבית מלונגו — קנינו "ביגל" טרי וחזרנו ללימוד עד עלות השחר. התפללנו. והלכנו לישון שעות אחדות, שכן ביום שישי לא היה שיעור בישיבה.

מישיבת קשוינז עברתי לעיר פילץ הסמוכה לוולברום. באותו זמן היה הרב דמתא הרב האדמו"ר מנדלי יוסטמן, גיסו של בעל "שפת אמת". הוא הרביץ תורה, גמרא ופוסקים רק לאברכים נשואים. לימינו עמדו שני דיינים ומורי הוראה. אני זכיתי ללמוד וגם לגור בביתו של הרב הדיין יוסף בינשטוק. אצלו למדתי גמרא חולין ומסכתות אחרות עם ראשונים ופוסקים, וביחוד הלכות טריפות ביורה דעה. בזמן שהותי בעיר פילץ, הייתי נוכח בכל סדרי גיטין והוזמנתי להיות עד בכל גיטין וכך רכשתי נסיון רב בסדור גיטין. העיר פילץ היתה העיר היחידה בכל הגליל שבה ידעו לכתוב גיטין. כאן גם ראיתי תיקון גדול למנוע שחיטת בהמות דקות "מחוסר זמן". בערי פולין היו יהודים שמצאו מחייתם בכפרים בסביבת העיר (הם נקראו "דארפסגייער"). יום יום, השכם בבוקר, הם סבבו בכפרים כדי למכור חפצים שונים לאיכרים ולקנות מהם מצרכים ובהם גם עגלים צעירים, שאותם הביאו העירה,

לפי התקנה, חייב היה הקונה עגל לשחיטה לבוא אל הדיין, הרבי שלו, ולהכריז "על דברתו" כי העגל נולד ביום פלוני וגם לתת סימנים בצבע עורו של העגל. כל זה נרשם בפנקס ורק אחרי שבעל העגל קיבל פתק שעגל זה, הוא בעל סימנים מתאימים, מחוסר זמן, ניתנה רשות לשוחט לשוחטו.

שאלות רבות בכל ענייני איסור והיתר וביחוד בעופות באו ביום חמישי לפני רבי ומורי והוא היה נוהג לשאול לחוות דעתי ולנסותני.

ועוד זכרון, מסוף תקופת מגורי בפולין. בחודש סיון תרע"ב (1912), התקיים כינוס היסוד של "אגודת ישראל" בקטוביץ, שעל גבול פולין וגרמניה. הבאים לכנס מהמזרח היו צריכים לעבור דרך סוסנוביץ ושם לעבור לרכבת אחרת הנוסעת לקטוביץ. בין הבאים היה גאון הדור, ר' חיים סולובייציק ("ר' חיים בריסקר"), שהגיע מעירו, ברסט-ליטובסק. הוא ישב באולם ההמתנה של תחנת הרכבת במשך שעות אחדות וכל יהודי העיר באו לחלוק לו כבוד. גם אני הייתי בין הבאים, ואני זוכר את מראהו: ר' חיים היה יהודי נמוך-קומה ובעל עיניים בוערות. מימי לא ראיתי עיניים כאלו.

ב

בשנת תרע"ג (1913), הרחקתי נדוד לגרמניה ואחרי גלגולים רבים נתקבלתי בישיבת הרה"ג רבי שלמה זלמן ברייער ז"ל, אב"ד דק"ק פרנקפורט על נהר מיין, (בגרמנית: "רבינער שוהלע"). בדרך כלל, היו התלמידים בישיבה זו מהונגריה ורק מעטים באו מגליציה ומגרמניה. בימי היו שני תלמידים מפולין, אני ובחור אחד מלודז', בשם גליצנשטיין, בן למשפחה עשירה. הוא לא נזקק לסעד שכל התלמידים ה"זרים" קיבלו, מענק של 62 מרק לחודש. סכום זה הספיק לכלכלה ולתשלום שכר דירה לחדר מרוהט. נוסף לזה: התלמידים ה"זרים", שהיו כולם תלמידי חכמים, נתנו שעורים בגמרא ובנושאים אחרים לבעלי בתים אמידים וקבלו משכורת הגונה. אני נתתי שעורים גם במכון יוסף קליבנסקי. הלימוד בישיבה היה רק בש"ס ומפרשים. השעור הראשי בכל יום ושעור אחר ניתנו באולם בית-הכנסת, שהיה פתוח פעם בשבוע גם לאנשי הקהילה. בסוף כל חודש התקיימה בחינה ולאחר ששה חודשים — בחינה גדולה (גרוס פערהער). בנו של הרב, רבי יוסף, שהיגר לפני השואה לאמריקה, היה נותן שעור בתנ"ך. גם לימודי חול נכללו במסגרת הלמודים בישיבה. הפרופסור קראו, מגזע ה"בית יוסף", בעל שולחן ערוך, יהודי אדוק ומלומד, הרצה על ספרות גרמנית, צרפתית ואנגלית. חברי בישיבת פרנקפורט היו אליעזר פוזן שהיה אחר כך דיין ב"עדת ישראל" שבלונדון ומנחם ראטנברג, אחר כך רופא ידוע במנצסטר. שניהם נפטרו לפני מספר שנים.

ימי מגורי בפרנקפורט היו המאושרים ביותר בתקופת נעורי. או־אז מצאתי אופק חדש בשמי היהדות. באכן מולדתי היו שני סוגי יהודים: יהודי פשוט שלא למד ולא ידע דבר; ויהודי שהיה בקי בחדרי תורה, אבל לא ידע הרבה במדעים אחרים אפילו בדברים שהם פרפראות לחכמה. השקפת עולמו היתה על כן צרה ומעורפלת. כמה מחובשי בית־המדרש בעיר מולדתי יצאו לתרבות רעה משום שנרדפו על־ידי החסידים על מעט השכלתם הכללית, וגורשו מן הקלויז. בפרנקפורט מצאתי טיפוס של יהודי אחר: תלמידי חכמים יראים ושלמים, נזהרים במצוה קלה כבחמורה שהיו עם זאת בעלי תואר אקדמי, פרופסורים, רופאים, רופאי שיניים, עורכי דין ומורים בבתי ספר ממלכתיים. מיזוג זה בא כתוצאה משיטת הרה"ג שמשון רפאל הירש: "תורה עם דרך ארץ", שאותה הנהיג בקרב יהודי גרמניה, ובעיקר בקהילת פרנקפורט, שהיתה יחידה במינה לתהילה ולתפארת בישראל.

בהיותי בפרנקפורט, שמשתי בתור מזכירו של הרב ברייער לחליפת מכתבים בעברית. הרב היה רגיל להשיב על שאלות לרבני המדינה ולהחליף מכתבים עם הרב דוד צבי הופמן בברלין, ועם גדולי פולין וליטא. האחרונים כינו אותו "כותל מערבי". הוא הכתיב את המכתבים מלה במלה. מלבד זאת שלחני הרב בחג הפסח לערוך את הסדר בבית החולים ראטהשילד. בשביל שירות זה קבלתי תשלום הגון.

במשך השנים שבהן הייתי בגרמניה, הכרתי גם את הצללים בחיי יהדות גרמניה. יהודי גרמניה — גם החרדים — הביטו על יהודי רוסיה ופולין "מלמעלה למטה". הם לא הבינו את יהודי המזרח ("אוסט־יודען"), לא את תורתם ולא את השקפתם. לנגד עיניהם עמדו רק "האורחים" שבאו מפולין לקבץ נדבות מעשירי גרמניה, וכך העריכו את היהודי הפולני לפי בגדיו ולפי הליכותיו. במידה מסוימת, ניתן לומר שגם האורתודוכוסיה היהודית התבוללה בעם הגרמני. אחד מן הרבנים האדוקים ביותר בגרמניה אמר לי פעם בבחינת וידוי: בשפה ובלבוש, אנחנו גרמנים, ילדינו בבית הספר יושבים על ספסל אחד עם ילדי הנכרים ורק בבית הכנסת אנחנו יהודים. ואיש אמיד אחד אמר לי: מכיון שיהודי פולין ורוסיה נבדלים בשפה ובלבוש ושונים בהליכותיהם מעמי הארץ, הם מעוררים שנאה ופוגרומים. אולם, אנחנו, שהננו דומים בדרכי חיינו לגרמנים, חיים בשלום עם שכנינו. אך כלום עוד יש לציין שהתבוללות אינה תרופה לשנאת ישראל.

שינוי מסויים ביחסם של יהודי גרמניה ליהודי מזרח אירופה ניכר בארבע שנות המלחמה העולמית הראשונה. אלפי יהודים שרתו בצבא גרמניה בחזית רוסיה ופולין ושם באו במגע עם יהודי המקום והכירו את ערכם הרב בתורה ויראת שמים. בשובם לגרמניה חוללו שינוי בקהילות ביחס ליהודי מזרח אירופה. שני רבנים בצבא הגרמני (פעלדרבינר), הרב פינחס קאהן מאנסבך והרב אלכסנדר קרלבאך,

מקלן, נתמנו על ידי שלטונות הצבא להסדיר את החינוך בבתי ספר יהודיים בפולין. הם באו במשא ומתן יום־יומי עם קהילות שונות בפולין וכך תרמו הרבה לקרוב הלבבות של יהודי גרמניה ויהודי המזרח.

תקופה מזהירה זו בחיי התקצרה פתאום. באוגוסט 1914 פרצה המלחמה; בהיותי נתין רוסי, נחשבתי לאויב גרמניה. בהתחלה, לא הטרידו אותי והמשכתי בלימודים. השינוי בא בתחילת שנת 1916, כשנקראתי לבוא אל המשטרה. בהגיעי לשם, אמרו לי שעלי לעזוב את העיר תוך שמונה ימים וציוו עלי לחתום על קבלת פקודה. אמרתי שעלי להודיע למנהל הישיבה לפני שאחתום. ואכן, כשמסרתי על כך להרב ברייער, שלח מיד מכתב המלצה למשטרה שאני דורש טובתה של גרמניה וביקש לפטור אותי מגרוש, אבל ללא הועיל. חזרתי למשטרה ושם הראו לי רשימה של עיירות שבהן אוכל לגור באין מפריע, אם יש לי אמצעים לפרנסתי. עלי להופיע במשטרה המקומית מדי יום ביומו, ואם יתברר שאין לי אמצעי מחיה ישלחוני למחנה מאסר. הרב ברייער ביקש ממנו להמציא לו את הרשימה, ושלח אותי לאשאפנבורג, בביירן, בה כיהן בנו, ד״ר רפאל ברייער ז״ל כרב. עברתי איפוא לאשאפנבורג, ונשארתי בה עד תום המלחמה. מדי חודש בחודשו, קבלתי את המענק שלי מפרנקפורט, והגזבר, מר אטלינגר, הוסיף תמיד סכום כסף משלו. הייתי בן בית בביתו של הרב וסמוך על שולחנו בשבתות וימים טובים, נוסף לכך למדנו שעור קבוע בחברותא. כך המשכתי בלימודי על אף העדרי מהסביבה של פרנקפורט.

בשבתי באשאפנבורג, נכספתי לבקר את הורי. פולין היתה כבר תחת שלטון גרמני ואוסטרי, והקרבות אף הגיעו לרוסיה. הדואר בין פולין וגרמניה פעל באופן תקין, ושמרתי על קשר מכתבים עם הורי. מובן, שלא יכולתי לנסוע לפולין, בלי רשיון מטעם הצבא. כשהבעתי את רצוני לפני הרב ד״ר רפאל ברייער — שהיה הרב הרשמי של הגליל וקיבל את משכורתו מהעיריה — הגיש בקשה לשלטונות הצבא ולאחר זמן קבלתי רשיון מן העיריה לבקר את הורי למשך שלושה שבועות. כשהגעתי לקטוביץ, עיר הגבול, לא נתנו לי לחצות את הגבול, משום שהרשיון הוצא על ידי רשות אזרחית ולא על ידי הצבא. במבוכתי, פניתי להרב דמתא, ד״ר כהן, והוא טלפן לעירית אשאפנבורג, והעניין סודר במהירות. עברתי את הגבול ונסעתי לעיר מולדתי. את הורי ובני משפחתי מצאתי בריאים ושלמים, ובכלל שום עקבות מלחמה לא נכרו בעיר, משום שכל המחוז היה סמוך לגבול גרמניה ואוסטריה והצבא הרוסי נסוג מיד בפרוץ המלחמה. בליתי ימים נעימים בחוג משפחתי ורעים רבים, וחזרתי לגרמניה לאחר שלושה שבועות.

במשך ימי מגורי באשאפנבורג, נכחתי בשתי שמחות של משפחת ברייער. לרב רפאל ברייער, שהיה חסוך בנים במשך כמה שנים, נולד בן ונקרא שמו יעקב, על

שם אבי אמו. השמחה היתה גדולה, והברית נערכה ברוב פאר, במשתה ובנאומים של הסבא הרב ד"ר ברייער מפרנקפורט ובנו הרב ד"ר יוסף ואבי הילד. יעקב ברייער בנו יחידו של הרב ד"ר רפאל ברייער ז"ל, היה כעבור שנים למרצה באוניברסיטת בר־אילן, בישראל. השמחה השניה היתה של ד"ר יצחק ברייער, עורך־דין, בנו של רבי ומורי. הוא התחתן עם בת ממשפחת אייזנמן מאנטוורפן. הוא וכלתו באו לשבת אחר החתונה לאחיו באשאפנבורג. כן הייתי נוכח בפרנקפורט, יחד עם בחורי הישיבה, במסיבת "שבע ברכות" לבתו היחידה של רבי ומורי, שנישאה לד"ר מאיר. לדאבוני, הייתי נוכח גם בקבורתה בפרנקפורט.

עד כמה היה מורי, הרב שלמה זלמן מדקדק בשמירת התורה והמצוות, נוכל ללמוד מן המאורע הבא: הוא בא לאשאפנבורג לבקר את בנו, ונשאר בעיר בשבת, אך הוא לא נכנס לבית־הכנסת להתפלל, משום שהבימה לא היתה באמצע, וכידוע, אסרו כמה פוסקים חידוש זה. כינסו איפוא מניין בביתו של בנו הרב, ואני עברתי לפני התיבה וקראתי בתורה — בפרשת משפטים.

באשאפנבורג, קשרתי קשרי ידידות עם כמה משפחות אצילות בקהילה, ביניהן משפחת גולדשמידט, האב שלמה, ושלושת הבנים: אמיל (יעקב) שהיה דוקטור למתימטיקה, אדולף (משה אברהם) ותיאו. למדתי אתם שיעור במשניות כל בוקר בביתם אחרי תפילת שחרית. אמיל השתתף רק כאשר קיבל חופשה מן החזית, שם שירת כקצין והצטיין בגבורתו. עוד שמורים אצלי מכתבים בעברית בענייני תורה שקיבלתי מאמיל שלחם בחפירות שבחזית המערבית. התכתבנו בין היתר על סוגיית עדות החודש והעדים שנשתהו מלבוא בראש השנה (ר"ה, ד, ע"ב). לבסוף, לתוגת כל הקהילה, הוא נפל במערכה והובא לאשאפנבורג לקבורה. הייתי אז בדיסלדורף ומשם כתבתי עליו דברי הספד שנדפסו בעיתון "איזראעליט". כתבתי אז:

צר לי עליך אמיל, נעמת לי מאד!
איך נפל שדוד גבור חיל, הלוחם במלחמתה של תורה.
שם בשדה המערכת ובמערות־המחסה שתית ממעיני הישועה.
העלית פנינים ממצולות ים התלמוד.
שאלותיך אשר הריצות אלי יתנו עדיהם ויצדקו.
השם אמיל גולדשמידט מאשאפנבורג לא ימוש מגרוני.
ימתקו לך רגבי עפר.

כך גם נפלו רבים וטובים מבני יהדות גרמניה על מזבח ה"מולדת", אשר לאחר מכן התנכרה לזכרם. אדולף היגר אחר כך לאנגליה, שם נפטר לפני מספר שנים, ובנו מנחם יעקב ז"ל (ע"ש הדוד) כיהן כפרופסור לכימיה באוניברסיטת בר־אילן עד

למותו בגיל צעיר בשנת תשמ"ב. תיאו היה לרופא וגם הוא עבר לגור באנגליה.

בתום המלחמה, בשנת 1918, הוזמנתי לכהן כעוזר (רבינטס אסיסור) לרב ד"ר אברהם יצחק קליין בקהילת "עדת ישראל" בנירנברג. בטרם כניסתי לתפקיד, ביקש ממני הרב קליין להעתיק את כתב יד חותנו, הרב ד"ר אליעזר מינץ, ולהכינו לדפוס. הרב מינץ, יליד גליציה, היה גדול בתורה ואחר שכיהן שם בתור רב, היגר לגרמניה, לאוניברסיטת ברסלוי, שם למד פילוסופיה ואף הוכתר בתואר דוקטור. אחר כך נתמנה לרב בעיר קעמפנא במזרח גרמניה, שבה כיהן מלפנים הרה"ג המלבי"ם. לעת זקנתו, יצא לגימלאות וגר באכסניה בעיר אנסבך, סמוך לנירנברג. באותה אכסניה, ישבתי גם אני כמה חודשים, והעתקתי את כתב היד של ספרו "גט מסודר". הספר, המוקף פירושים בשם "פשר דבר" ו"חקור דבר", יצא לאור לפני כמה שנים ובתי דין בחו"ל ובישראל משתמשים בו. הרב מינץ סיפר לי מה הניעו לכתוב את ספרו. בהיותו בקעמפנא היו הרבנים בפולין, מהערים הסמוכות לגבול, רגילים להזמינו לסידור גיטין וגם לברור השמות והכינויים המסובכים בשפות זרות. הוא היה בקי ביותר בעניין זה, הודות לבקיאותו בש"ס ופוסקים, ראשונים ואחרונים ובשל ידיעותיו בלשונות ובאטימולוגיה. שנות עיון ומחקר בשמות גיטין וכנויים הניבו איפוא את הספר הנפלא "גט מסודר". ראיתי את הספר לראשונה בדפוס בבית הדין של מנצסטר, כשהייתי נוכח בסידור גט, וקבלתי טופס מחתנו של המחבר הרב ד"ר קליין, שהיה אז בחיפה, ומת לפני כמה שנים בירושלים.

בשנת תרע"ט (סוף 1918) קבלתי משרה ב"עדת ישראל" (נירנברג) ושבעתי רצון מעבודתי המעניינת. בין היתר נתתי גם שעורים בגמרא לבעלי בתים נכבדים, למר גרינבוים, שהיה מוכתר בתואר "מורנו", ולשלושת האחים גולדברג, גיסי הרב ד"ר רפאל ברייער המנוח מאשאפנבורג.

בוקר אחד כשהייתי בדרכי לבית הכנסת, ראיתי מודעה שכל נתיני רוסיה שבאו לביירן אחרי הראשון בדצמבר 1918, חייבים להתייצב במשטרה. בבואי נאמר לי שעלי לעזוב את ביירן תוך שמונה ימים. סיבת הגרוש היתה המהפכה (פוטש) שבוצעה על־ידי סטודנטים קומוניסטים רוסיים, והסיפור חזר חלילה, הרב קליין ונשיא הקהילה, מר מאיר בנקאי, חתמו על מכתב בקשה והלכו בעצמם למשטרה ושם ביקשו אישית לתת לי ארכה לשלושה חודשים בתקוה שבמשך הזמן יבטלו את הצו. הבקשה נדחתה ונאלצתי לעזוב את נירנברג. אציין שהגעתי לנירנברג ממש בראשון בדצמבר 1918, בעצם היום שבו נכנס הגרוש לתוקפו ואילו באתי יום אחד קודם יכולתי להישאר בנירנברג עד לשואה. ואולם, מה שחשבתי בעת ההיא לאסון, נהפך לישועה, היתה זו פעולתה של ההשגחה. "לעושה נפלאות גדולות לבדו".

בעת ההיא, בשנת 1919, איבדה גזירת הגרוש מפרנקפורט את תוקפה. ועל כן

חזרתי לפרנקפורט, עיר שהיתה חביבה עלי, אבל זוהרה הועם מעט; רבו בה משפחות שכולות מבעליהן ומבניהן שמתו בשדה הקרב, והמצב הכלכלי היה רע מאוד. מצרכים חיוניים רבים לא היו בנמצא ואף לחם היה עדיין קצוב.

בשובי לפרנקפורט, מינה אותי מורי הרב שלמה זלמן ברייער ז"ל, דוצענט (מרצה) בישיבה. כמו כן לימדתי תלמוד בבית־הספר הריאלי ("אידישע רעאלשוהלא"), מיסודו של הרב שמשון רפאל הירש ז"ל, במקום הרקטור לאנגער, שהיה חולה. ואולם, למרות שמצבי הכלכלי לא היה רע, החלטתי לעזוב את גרמניה.

שתי פקודות הגרוש שלי והמצב הכלכלי והפוליטי בארץ הזאת שמשו לי אות אזעקה ואמרו לי שאין לי עתיד שם.

הזדמנות להגר באה כאשר התקשרתי עם מכרים בעיר ליברפול באנגליה. דודי, ר' מרדכי ויינשטוק (שקבע שם את מקומו מספר שנים לפני זה) הסדיר את בואי ואף קיבלני בביתו. בין הידידים שעזרו לי היה גם חבר הקהילה הרי קלייטמן שהיה בן דודה של רבקה, שהיתה אחר כך אשתי (ראה להלן). בהשתדלות חברים וידידים אלה ואחרים קיבלתי הזמנה למשרה של רבנות (משרת כבוד) מבית־הכנסת "עין יעקב" בליברפול, וכך קבלתי רשיון כניסה לאנגליה. מכיון שעדיין לא היו קשרים דיפלומטיים בין אנגליה וגרמניה, נשלח הרשיון שלי ללשכת הקונסוליה האנגלית ברוטרדם שבהולנד. לאחר שבקונסוליה ההולנדית בפרנקפורט נתקבלה ידיעה מרוטרדם שהרשיון שלי בידם, קבלתי רשיון לנסוע לשם. ברוטרדם נשארתי מספר ימים, והתארחתי בבית הרב הכולל ד"ר ריטער ביום השבת.

ג

לליברפול הגעתי בשנת תר"פ (פברואר 1920) ואחר זמן קצר קבלתי משרת הוראה בבית הספר העברי של ד"ר פוקס. שיטת הלימוד כאן היתה עברית בעברית; ההתחלה היתה קשה, אבל במשך הזמן התרגלתי. הרב דמתא היה או הרה"ג שמואל יעקב רבינוביץ ז"ל, והייתי רגיל לבקרו לעתים קרובות. נתגלגל הדבר שהרב רבינוביץ שידך לי את רבקה שתחי', בתו של ר' אברהם דב "בערל" סוויפט שהיה מפורסם כלמדן מופלג ושנון והיה נותן שעור בגמרא מדי ערב לפני כמה עשרות מקשיבי לקחו. הוא סיים את הש"ס כמה פעמים בזמן שבתו בליברפול. השתתפתי בסיום אחד ונאמתי אחר הרב איסר יהודה אונטרמן, שהיה הרב דמתא אחר פטירתו של הרב רבינוביץ, ואחר־כך רבה הראשי של ישראל.

השידוך של הרב רבינוביץ יצא לפועל ובאנו בברית הנישואין בט"ו בתמוז שנת תר"פ, חמישה חדשים לאחר שהגעתי לאנגליה. לפני החתונה כיבדני חותני ערב אחד במתן שעורו בעירובין, "נתנו באילן למעלה מעשרה טפחים וכו'" (לב, ב).

ביום כלולותי נאמתי בערך שעה בהלכה ובאגדה בגרמנית צחה, למרות חוסר סבלנותם של האורחים. לא הבנתי אז שלא זו הדרך באנגליה.

כאן המקום לספר על משפחת אשתי רבקה לבית סוויפט. אשתי באה ממשפחה חסידית מובהקת, שהגיעה לאנגליה בשנת תרס"ד מקוזמין באוקרינה ("קונסטנטין", הישנה). משפחתה המיוחסת, מוצאה לפי מסורת המשפחה, מזרעו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב ויש אומרים גם מהרב מאפטא. רבקה שתחיה, הבכירה מבין שבעת בני המשפחה, נולדה בקוזמין בשנת תרס"א. אחריה, נולד צבי הירש, שהיה לרב בלונדון, ועזר לרב י"צ הרץ בהכנת פירושו על התורה באנגלית. לאחר מכן, הגיע לרבנות בדרום־אפריקה ובארצות־הברית ונפטר בקליפורניה בשנת תש"ל. בהיותו ילד בן שש בערך, בליברפול, שלחו אביו חזרה לעיירתו באוקרינה, כדי ללמוד ב"חדר", ובלבד שלא "יתקלקל" בקרב יהדות אנגליה. הוא חזר לליברפול, לאחר מספר שנים. אחרי צבי הירש נולדה הבת השניה, גולדה, ואחריה משה, המכהן עד היום הזה כדיין בבית־הדין הלונדוני. גם הוא היה רב בדרום־אפריקה ובמקומות אחרים. ועתה נזכיר את הילדים האחרים לפי הסדר: שרה, הבת השלישית, יצחק יהודה (לייב), המכהן היום כרב באנגלווד בארה"ב ומפורסם כמטיף ודרשן, ואחריו הבת הצעירה, דבורה.

הגברים במשפחת סוויפט היו לרבנים, בעלי השפעה גדולה במקומות שונים בעולם. יש לזקוף זאת לזכות למדנותו המובהקת של האב אברהם דב בן אהרן, שהיה מורה בחסד וגידל תלמידים הרבה בליברפול, במשך שנים רבות, וכן למידותיה הנעלות של אם המשפחה, רחל לבית ווכסלר, חמותי, שנפטרה בגיל צעיר והיא כבת ארבעים שנה בלבד.

בזמן שנשאתי את רבקה לאשה, היה חותני איש עשיר (במושגים של הימים ההם). הוא החזיק בית־מסחר סיטונאי לנעליים. אשתי ניהלה את בית־המסחר, אף־על־פי שהיתה בת שמונה־עשרה בלבד. היא גם נסעה למקומות מרוחקים בענייני העסק. אני כלל לא עסקתי במסחר ועלי לציין שגם לאחר מכן, תמיד היתה זו אשתי שהקלה מעלי את עול הפרנסה ואיפשרה לי לשבת וללמוד ולעסוק בענייני הרבנות ללא טרדות. בלי עזרתה אינני יודע כיצד הייתי יכול להגיע לאן שהיגעתי. אכן "רבות בנות עשו חייל ואת עלית על כולנה". אציין עם זאת שבמשך כל השנים, עד שכל בנינו גדלו והתחתנו, היו לנו בעיות פרנסה קשות, צער גידול בנים ומשכורת דלה. ואולם, רבקה לא רק שניהלה את הבית בכבוד, אלא הצטיינה כבעלת צדקה שדאגה לעניי העיר, יהודים ולא־יהודים כאחד. על פעולתה בענייני הפליטים מגרמניה — מעשי צדקה ומסירות נפש שהיו לאגדה — עוד יסופר בהמשך.

בחודשים הראשונים לאחר נישואינו יכולתי להרשות לעצמי לשבת וללמוד על

חשבון חותני, ללא דאגת פרנסה. הייתי כאמור לעיל רב "כבוד" (שלא על מנת לקבל פרס) בבית־הכנסת "עין יעקב", נתתי שעור בגמרא מדי יום ודרשתי לעתים קרובות. באותה תקופה נפטר הרב רבינוביץ ואני והרב קרסנר, ראש הישיבה המקומית, הספדנו אותו בבית־הכנסת בפני קהל גדול, בתפילה מיוחדת לזכרו.

לאחר מותו, באו כמה רבנים מועמדים, כדי למלא מקומו של הרב הנפטר, וכידוע נבחר הרב אונטרמן למשרה זאת. אני זוכר עדין את הדרשה שלו שנשא בשבת פרשת שמות.

לאחר זמן קצר ניחתה מכה קשה על חותני. הוא איבד את הונו, כאשר קנה מלאי של נעלים שלא "הלכו", ונאלצתי לדאוג למחיית בני ביתי. כשעזבתי את עיר מולדתי, לא דאגתי לקבלת סמיכה לרבנות, על אף שהרבנים בתעודתם כתבו שאני ראוי ומוכן לסמיכת רבנים, משום שאז לא עלה על דעתי להתפרנס מן הרבנות. בפולין לא היה קיים בית־מדרש לרבנים, כמו בארצות המערב, שבו לומדים התלמידים סימנים אחדים של "יורה דעה" ו"אבן העזר" ועל סמך בחינה בסימנים אלה קיבלו תעודת הוראה על־אף שלא היתה להם ידיעה מקיפה בש"ס ובמקורות. בישיבות פולין וליטא למדו הבחורים שנים רבות ש"ס ופוסקים, תורה לשמה, מבלי לשים לב לרבנות; רק בחורים מעטים שרצו לשרת בתור רבנים, עמדו במבחן והבחינה היתה לא רק בפוסקים, אלא ביחוד בש"ס ומפרשים.

לפני עזבי את גרמניה, לארץ אשר לא ידעתי את מהותה וטיבה, פניתי למורי הרב ברייער, וביקשתיו לסמוך אותי להוראה. תשובתו היתה: יש לי עקרון להסמיך להוראה רק מועמד שנתקבל על־ידי קהילה חרדית, אחרת קיים חשש שיקבל משרה בקהילה רפורמית. וכך כתב בתעודה שלי רק: "הוא רכש ידיעות רבות ועמוקות בש"ס ופוסקים". עם זאת הבטיח לי שיסמיך אותי לרבנות בעת שאקבל משרה בקהילה חרדית (ראה צלום להלן).

בינתיים, הציגני חותני לפני רבנים גדולי תורה בליטה, שהיגרו לאנגליה, ובהם: הרה"ג ישראל חיים דייכס מלידז, מחבר ספרים אחדים ובתוכם פירוש נפלא על הירושלמי; הרה"ג יעקב רבינוביץ, דולסטון — לונדון, בנו של הרה"ג אליעזר שמחה רבינוביץ אב"ד לומזא; הרב הדיין שמואל יצחק הילמן. ראש בית הדין בלונדון, חותנו של הרב יצחק אייזיק הרצוג שהיה לרב הראשי לישראל. רבנים אלה הסמיכו אותי לרבנות אחרי שנשאו ונתנו אתי בפלפולי אורייתא בש"ס ופוסקים. בלידז שהיתי מיום ראשון עד ערב שבת ובכל יום בליתי שעות אצל הרב דייכס לשם בחינה. בערב שבת אמר לי באידית: גמרנו, אתה יכול לנסוע הביתה. פנה אל שולחן הכתיבה, כתב תעודה, נתנה לי ונפרד ממני בברכת הצלחה.

חותני, שהיה שוחט באוקרינה, יעץ לי ללמוד מקצוע של שו"ב לפני שאכנס

לרבנות וכך עשיתי. בעיר בירקנהעד, סמוך לליברפול, שחטו הרבה גסות, לא רק לכל הגליל, אלא גם בשביל לונדון. היו שם כמה סוחרי בהמות יהודים ממכרינו, שלהם לא נגרם הפסד אם בהמות נתנבלו בשחיטה, כי היו להם גם לקוחות נכרים ועל בהמותיהם למדתי. אציין שמעולם לא קלקלתי בשחיטת גסות, אם כי קלקלתי בשחיטת עופות. גמרתי ללמוד את אמנות שו"ב במשך שלשה חודשים וקבלתי משלושה שוחטים מובהקים תעודה על כל ענייני שחיטה ובדיקה.

בליברפול, נולדה לי בתי אסתר רויזא, (בת תחילה, סימן יפה לבנים — ב"ב קמא, א.) שנישאה לנגיד ר' היימן גרסטלר, לונדון.

בשנת תרפ"ב—1922, נתמניתי לרב בקהילת בית־הכנסת "החדש", בירמינגהאם, שהיה לה רשיון לערוך נשואין ולקיים בית־קברות עצמאי. היו שם עוד שתי קהילות אחרות; אחת של ותיקי יהודי אנגליה, והמנהיג הרוחני שלה בימי היה הרב ד"ר אברהם כהן, איש מלומד מצוין, מטיף נפלא ומוקיר רבנן; ובית המדרש המרכזי. רבו היה זוסמן הדס. השחיטה היתה משותפת לשלוש הקהילות והרבנים היו אחראים לכשרות.

בין הקצבים מצאתי קצב נכרי ומשגיח יהודי, שהיה גם מנקר. הנכרי הזה ניהל אטליז כשר וחברי ועד השחיטה מותיקי יהודי אנגליה, היו לקוחותיו ועמדו לימינו. בעיני היה תמיד כקוץ, אבל לא עלה בידי להעבירו בשל התנגדותם של חברי הועד, שהשפעתם היתה גדולה. פעם אחת קרה שנכרי זה שלח חבילת בשר לאחד מלקוחותיו, בלי חתימה ובעת שהשומר לא היה נוכח באטליז. הנכרי הוזמן לישיבת ועד השחיטה — הרבנים תמיד נכחו בישיבת הועד — והודה שהיה זה בשר נבלה, אבל עשה זאת בשוגג ולא במזיד. היתה זו הזדמנות טובה להיפטר ממנו, אבל נתקלנו בקשיים בשל התנגדותם של "הותיקים האנגליים". אני וד"ר כהן דרשנו בתוקף להעביר אותו ולבסוף הצלחנו לבטל את ההכשר שלו.

בקהילתי יסדתי חברת ש"ס, ונתתי שעורים מדי ערב בערב. במשך ארבע שנות שהותי בבירמינגהם סיימנו מסכתות: ברכות, שבת ומחצית מסכת עירובין. בימי חנוכה ובסיום מסכתא היו חברי חברת ש"ס רגילים לעשות מסיבה ולהשמיע דברי תורה מעניני דיומא.

עם סיום תפקידי ערכו הקהילות בבירמינגהם מסיבת פרידה לכבודי בבנין בית־הכנסת "סינגרס היל", הקהילה שבה כיהן ד"ר אברהם כהן, והעניקו לי מתנה נאה.

אף־על־פי שאין להשוות את הקהילות באנגליה לקהילות החרדים שהיו בגרמניה — דבר שגרם לי מפח נפש בימים הראשונים באנגליה, עד שנכספתי לשוב לגרמניה — התרגלתי לסביבה החדשה הודות לקבוצה של חרדים ובני תורה שמצאתי בקהילתי הראשונה.

בבירמינגהם נולדו לי שני בנים: אהרן (הרולד) וחיים יצחק (איזידור). אהרן הוא כעת פרופסור לספרות אנגלית באוניברסיטת בר אילן וחיים יצחק הוא עורך־דין בלידן.

אחרי ארבע שנים בבירמינגהם, נקראתי בשנת תרפ"ו—1926, למשרת רבנות בשפילד, שנחשבה כאחת הקהילות העתיקות באנגליה. שלשה רבנים קדמו לי במקום הזה: הרב שלמה המבורגר; הרב אביגדור חייקין, שכיהן מקודם ברבנות ברוסיה, בפריז ואחר כך היה דיין בבית דין בלונדון והרב מרדכי הלוי לווין־אפשטיין. כולם היו גדולי תורה וכיהנו מקודם במשרת רבנות בליטא או ברוסיה.

בשפילד היו שתי קהילות נפרדות: הקהילה העתיקה יותר שבראשה עמד "רברנד" חניך ג'ואיש קולי'ג'; וקהילת המתיישבים החדשים שרבה היה חניך ישיבות ליטא ופולין, אבל חלק ממשכורתו בא מן הקהילה הראשונה (ה"ענגליש שוהל"). לכל אחת משתי הקהילות היו שוחט, אטליז, רשיון לערוך נשואין ובית־קברות, רק המקוה היתה משותפת. בימי, השתדלתי להקים מקוה עצמאית של מי גשמים מתרומתם של חברי הקהילה. ביוזמה זו נסתייעתי על־ידי הרב בערל ווילנר שהיה אז חבר קהילתי ואחר כך נתמנה לרב בבית־כנסת בלונדון ומאוחר יותר, בקהילת הוב־ברייטן. עם זאת לא הצלחנו בביצוע הדבר, משום שהשכנים לבית שקניתי התנגדו לקיום מקוה בסביבתם. השלטון המקומי שם קץ ליוזמה שלי והבית נשאר רכושה של הקהילה.

בשפילד מצאתי תלמידי חכמים אחדים. לאחד מהם, מר לייבא כהן, היתה חזקה לתת שעור בגמרא מדי שבת בשבתו. אני נתתי שעור בגמרא בימות החול ובפרשת השבוע, בין מנחה למעריב בשבת. ב־כ"ט בסיון תרפ"ח נפטר בתל־אביב הרב והדיין רבי משה אביגדור חייקין, שכיהן בקהילת שפילד במשך עשר שנים. הקהילה ערכה תפילת זכרון לכבודו בבית הכנסת; אני נשאתי עליו את ההספד והחזן אלער ערך תפילת אזכרה. הצעתי להנציח את זכרו בלוח על כותל בית הכנסת ובאמירת קדיש ביום מותו; וכך נעשה.

בשנת תרפ"ט — 1929, אחרי הולדת בתי השניה קוויני יצאתי לפולין לבקר את הורי ומשפחתי בעיר וולברום (ביקור שני מאז יצאתי מפולין לגרמניה). שהיתי שם שבועות אחדים. דרשתי בבית הכנסת לפני קהל גדול, וביקרתי פעמים רבות בביתו של הרב שלמה אליעזר זילברברג, שנספה הוא ומשפחתו — בשואה. בתקופה זו היה גיסי, משה סוויפט, כעת חבר בית הדין בלונדון, תלמיד ישיבת מיר בפולין. הוא נסע ממיר לוולברום ושהה אצלנו שבוע אחד. בוולברום היתה אז ישיבה בשם "כתר תורה", אשר מומנה על ידי האדמו"ר מרדומסק, שגר בסוסנוביץ, והיה איש עשיר מאוד. גם הוא נרצח בשואה. ביקרתי בישיבה ושוחחתי עם התלמידים בעניני הסוגיא שלמדו באותו זמן. הוזמנתי על ידי הועד של בית הספר "בית יעקב" לבנות,

לבקר את בית הספר. בחנתי את התלמידות בי״ג עיקרים ו־ל״ט מלאכות, בפרקי אבות, בעשרת הדברות ובשפה העברית. כן קבלתי את הכתב של ״דאס יודישע וואכנבלאט״ לראיון ומסרתי לו על המצב הכלכלי והרוחני של יהודי אנגליה, והראיון הופיע בעתונו אשר עודנו שמור אצלי.

בהתקרב מועד שובי לאנגליה, הפצירה בי אמי, להישאר עוד זמן מה, והוסיפה שיש לה סמך לכך מן התורה, שעל האדם להעדיף את רגשותיה של אמו על רגשות אשתו, שכן בקשר לדינו של מכה נפש בשגגה שישב בעיר מקלט עד מות הכהן הגדול נאמר (במשנה וגמרא מכות יא, א) שאימותיהן של כהנים מספקות להם מחיה וכסות, כדי שלא יתפללו על בניהם שימותו. העובדה — כך אמרה — שאימותיהן של הכהנים ולא נשותיהם סיפקו להם מחיה וכסות נותנת להן זכות יתר.

באב תרצ״א, (6.9.1931) התקיים טכס הקדשת בית הקברות החדש של קהילתי. בית הקברות הישן שנפתח כ־55 שנים לפני כן נסגר מחוסר מקום לקבורה. קהל גדול משתי קהילות נכח בטכס. אני נאמתי על המשמעות של בית הקברות והיחס של היהדות למוות ולגופת המת, ותאור הטכס בלווי צילומים, הופיע בעתוני העיר.

בית הקברות נפתח בשנת תרצ״ב (1932). בטכס חנוכת הבנין ובית הקברות השתתף הרב הראשי ד״ר יוסף צבי הערץ וקהל גדול.

בימי כהונתי בשפילד נתבקשתי לתת תעודת הכשר למאפיית מצות לפסח בלידז, אף־על־פי שרב אחד שם כבר נתן הכשר למאפיה זו, מדי שנה בשנה. שאלתי את זקן הרבנים בעיר, הרה״ג רבי ישראל חיים דייכס אם מתן תעודת הכשר על ידי יהיה למורת רוחו. הוא השיב לי בזו הלשון: אני זקנתי מלטפל בנתינת הכשר למצות ואינני מתנגד לכך שרב אחר יתן תעודת הכשר אם הכשרות במקום מניחה את דעתו. נעניתי איפוא לבקשה, אבל מטעמים שונים לא חידשתי את ההכשר בשנים שלאחר מכן. בשבתי בשפילד, עלה בדעתי לגמור את לימודי החול שהופסקו בימי מגורי בפרנקפורט, בגלל מלחמת העולם הראשונה. רוב התלמידים שבאו מחו״ל התכוננו להיכנס לאוניברסיטה בפרנקפורט, שבה הרצה באותו זמן פרופסור מרטין בובר אבל לא תמיד עלה הדבר בידם. נתיני הונגריה וגליציה גויסו לשרות בצבא, ואני כנתין רוסי, הוכרחתי, כאמור, לעזוב את פרנקפורט. אולם גם הפעם נתקלתי בקשיים רבים בביצוע תכניתי לחידוש למודי בשל התחייבות לקהילה שלי ומשום שבאוניברסיטה של שפילד לא היתה קיימת מחלקה שמית ועל כן היה עלי לנסוע ללימודים במנצ׳סטר; מלבד זאת כבר הייתי אב לארבעה ילדים וגם לא היתה בידי תעודת בגרות ואף לא תעודות על עבודתי בכלל. ואולם, תשוקתי לסיים את למודי החול שבהם התחלתי בפרנקפורט היתה חזקה כל כך, שהתגברתי על כל המכשולים שעמדו בפני. נתקבלתי ללימודים במנצ׳סטר בתנאי שארכוש ידיעה

בשפה היוונית והציעו לי להרשם ללימוד השפה היוונית בבית־ספר גריימס (קולג'), הקשור לאוניברסיטה. למדתי במשך שבעה חודשים, קבלתי תעודה ונכנסתי לאוניברסיטה. שלוש פעמים בשבוע נסעתי משפילד למנצ'סטר, מרחק שעה אחת נסיעה ברכבת. על סמך לימודי בתורה פטרו אותי מתואר ראשון, והתחלתי את לימודי לתואר שני — מ.א., אשר נמשכו שלוש שנים. הנושאים היו יוונית, קריאה בתרגום השבעים, שפה ערבית, ועריכת כתב יד עברי עם פירוש באנגלית. גמרתי את חוק למודי בשנת תרצ"ג 1933 והוכתרתי בתואר מ.א. בהצטיינות. הפרופסורים המליצו להדפיס את המחקר שלי, ואמנם בסופו של דבר הוא נדפס מטעם האוניברסיטה. אחר סיום לימודי לתואר מ.א., התחלתי ללמוד לתואר דוקטור לפילוסופיה; הלימודים כללו גם קורסים בשפה הערבית. אחרי שלוש שנים הוכתרתי בתואר דוקטור (בתרצ"ו).

ראשית עבודתי הספרותית בתשלום היתה בשפה האנגלית. הוצאת "סונצ'ינו" באנגליה התחילה להוציא לאור את כל ספרי התנ"ך, בעריכתו של ד"ר אברהם כהן מברמינגהם. הוצאה זו כללה את הנוסח העברי עם תרגום ופירוש באנגלית. אני הוזמנתי לטפל בספרים: במדבר, דברים ויחזקאל. כן כתבתי מבוא מפורט על ענייני כל ספר וספר.

היחסים בין יהודים ונוכרים בשפילד היו טובים מאוד. לעתים קרובות היו מזמינים את הרב להרצות על נושאי יהדות. באוניברסיטת שפילד היה חוג לחקר התנ"ך, שבראשו עמד ההגמון האנגליקני. הרציתי לפני אנשי החוג על הנושא: "התורה" (ראה בחלק פרקי מדע למטה). פעם בשנה נערכה תפילה מיוחדת בבית הכנסת למען בתי החולים בעיר, וראש העיר ובעלי המשרות הבכירות נכחו בתפילה; בנאומו פנה הרב אל הצבור לערוך מגבית לטובת בתי החולים שבעיר וסכום הגון נאסף על אתר למטרה זו.

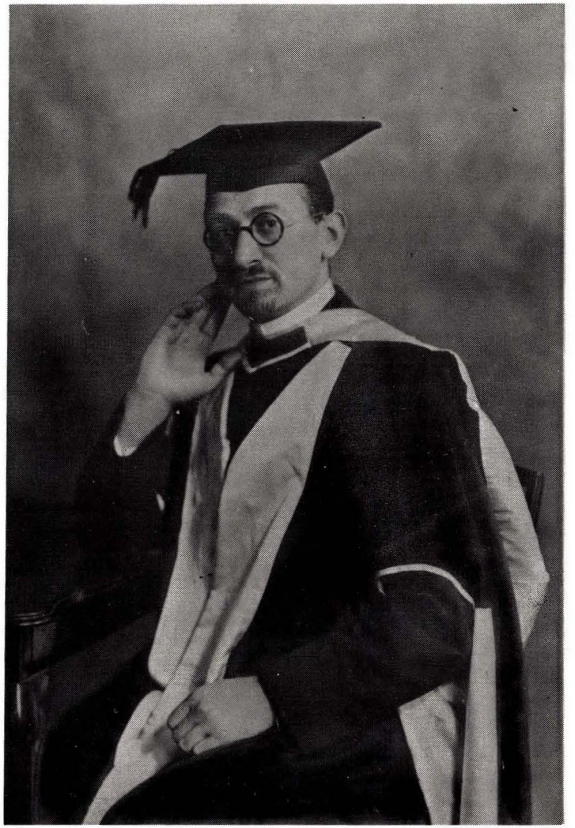
מקרה אחד של אנטישמיות מוסווית אירע בהיותי בשפילד. ציר הפרלמנט משפילד, התקיף את השחיטה היהודית בישיבת הפרלמנט, בעת הדיון בהצעת חוק להמתה הומנית של בעלי חיים. נאומו פורסם בעיתון המקומי ואני השבתי לו באותו עיתון תשובה ניצחת. תיארתי את מהות השחיטה, ציטטתי מדענים מובהקים נכרים, שהעידו על השחיטה היהודית שהיא טובה יותר מכל דרכי ההמתה האחרות. אם הוא באמת משתוקק לקבוע חוק המונע צער בעלי חיים — כתבתי — כי אז עליו להגיש לפרלמנט חוק האוסר ציד איילים וארנבות, שהוא עודנו שעשוע ומשחק של האצילים. ציטטתי תשובה של ה"נודע ביהודה" (שו"ת נוב"י תנינא יו"ד ס"י), לפיה איש אחד שהיה רגיל לעסוק בציד נפסל למשרת גבאי בבית הכנסת. וסיימתי — שאהיה אסיר תודה לכל מי שיראה לי תקנה כזאת בחוקה אחרת.

ג'ורג' סמית' ג'ונס, שר המשפטים
ומשנה ליועץ המשפטי

הארי סי. סמית', העורך הראשי



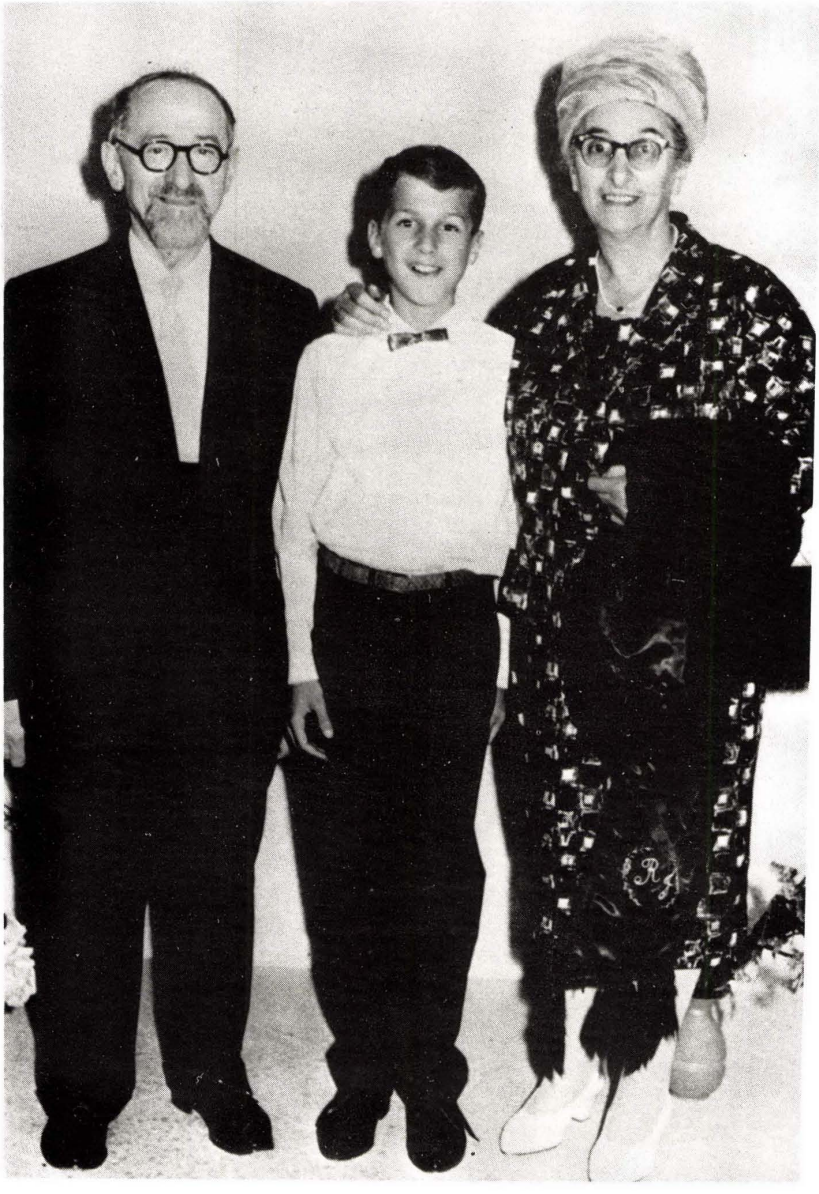
מימין לשמאל : האחות זיסל (פיעקרסקי), האם יכט, האחות
זלדה (לובלינג), והאחות שרה (גלייטמן) — תר"פ



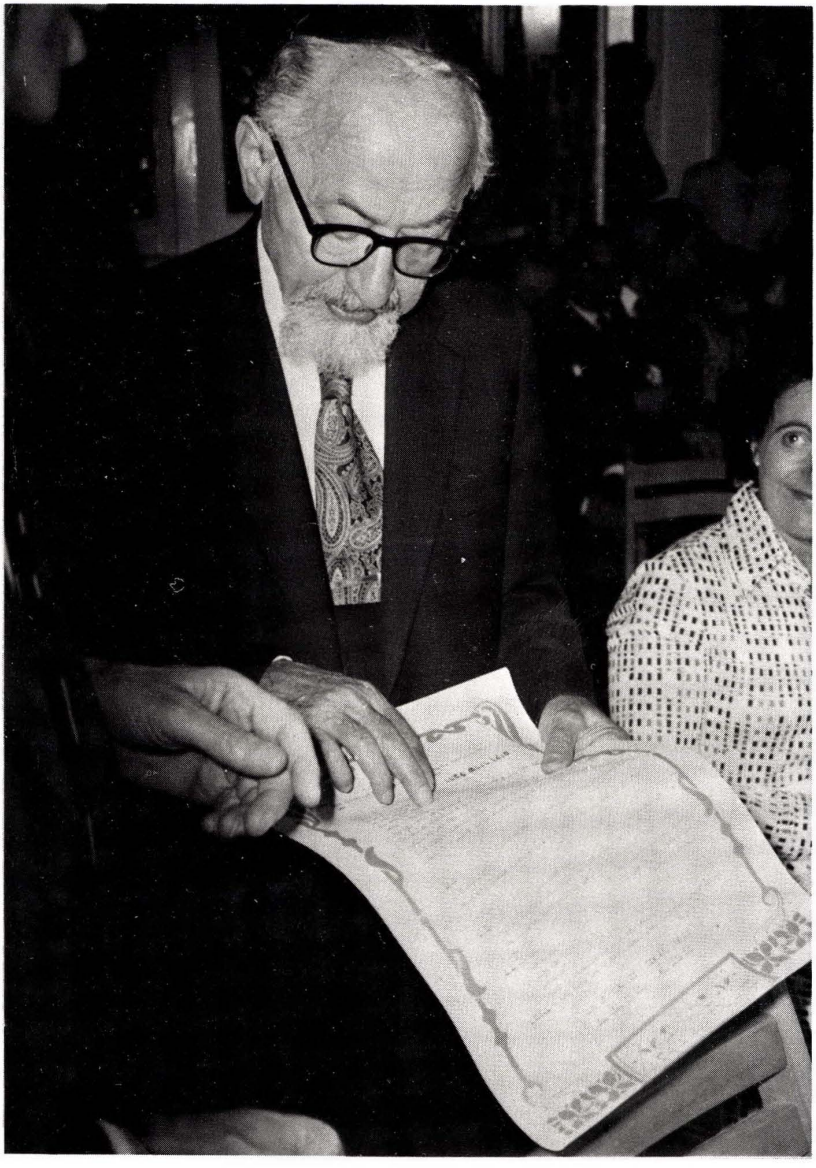
עם קבלת התואר דוקטור, תרצ"ו



נורמברג, גרמניה שנת תר"פ



הרב שלמה פיש ורעיתו רבקה (לבית סוויפט) בזמן סעודת
בר־מצוה של אחד מנכדיהם תשכ"ג



הרב פיש קורא את מגילת "התנאים"
לאירוסי הנכדה ג'ולייט (פיש). לידז תשל"ו



"SHEFFIELD INDEPENDENT" PHOTOGRAPH

Rabbi Fisch addressing the crowd at Ecclesfield yesterday, when foundation stones were laid for the new Jewish burial hall.

הרב פיש עם אנשי קהילתו בשפילד בזמן פתיחת אולם לבית הקברות החדש



שתילת עץ ביער על שם אליס מלידז בהרי ירושלים תשכ״ד

Thora-Lehranstalt (ישיבה)

in Frankfurt am Main.

Zeugnis.

Frankfurt a. M., den 1 März 1918

Herr Salomon Fisch geboren 8 Februar 1889
zu Wolbrom in Russisch Polen hat die Unterzeichnete
Lehranstalt Thora Lehr Anstalt Jeschiwa
vom November 1913 bis December 1916 mit grossem
Fleiss und gutem Erfolg besucht. Er hat sich
stets grosse Kenntnisse in Talmud und
Religion erworben, die ihn zum Rabbinat befähigen.
Auch hat er stets einen tadellosen Lebens-
wandel geführt.

תעודה בחתימת הרב זלמן (שלמה) ברויאר, המאשרת כי המחבר למד בישיבת הרב ברויאר
בפרנקפורט "בחריצות ובהצלחה ורכש ידיעה מקפת בש"ס ופוסקים"

הצעת החוק בפרלמנט, להמתת בעלי חיים בדרך הומנית יותר, עוררה ויכוח בקהילות באנגליה. בראשונה, היו האנגלים רגילים להרוג את הבהמות בהכאה מספר פעמים בקרדום על הראש. בפרלמנט דנו בשינוי השיטה הזאת ובמקומה הציעו דרך המזרזת את המיתה. לבסוף הוחלט לחוקק חוק שיש להרוג בהמה רק על ידי יריה במח. ואולם, עצת המתנגדים לשחיטה הופרה, החוק החדש לא חל על השחיטה, בתנאי שתוצע דרך אחרת שתפיל את הבהמה, מבלי להשכיבה בכח על הקרקע. בהתאם לדרישה זו, קבעו בכל בתי המטבחים כעין תיבה, ששתי מחיצותיה מתנועעות. ("קסטינג פען") כשבהמה נכנסת לתוכה, מתקרבות שתי המחיצות והבהמה באמצע. באמצעות גלגל מתהפכת התיבה מלמעלה למטה וראש הבהמה יוצא החוצה כשהוא מוכן לשחיטה. כשנכנס חוק זה לתוקפו, דרשו השלטונות מן הקהילות למנות ועד שיורכב מבני סמכא, שרק להם תהיה רשות לתת תעודה לשחיטה. מנהיגי "בתי הכנסת המאוחדים" בלונדון, רצו לנצל הזדמנות זאת על מנת להגדיל את השפעתם על כל קהילות המדינה והציעו לשלטונות שהרב הכולל, יתמנה כבר־סמכא יחיד להעניק תעודת שחיטה. רבני הקהילות האחרות בלונדון ובערי השדה התנגדו להצעה וקראו לאסיפת רבנים. באסיפה שהתקיימה בלונדון השתתפו רבנים רבים. אני זוכר היטב את דבריו של הרב ד"ר יצחק אייזיק הלוי הרצוג ז"ל, שהיה אז רבה של דבלין (אירלנד) ואחר כך הרב הראשי לישראל, שאמר: "הרב הכולל בזמננו הוא צדיק ולמדן, אבל מי יודע מה יהיה טיבם של הרבנים הראשיים הבאים אחריו. לא נוכל בשום אופן למסור את היורה־דעה לאיש אחד". על דעת הכל סוכם להגיש לממשלה מחאה נגד הצעת מנהיגי "בתי הכנסת המאוחדים" והצענו שהסמכות להענקת רשיון לשחיטה תופקד בידי ועד של עשרה רבנים מקהילות לונדון וערי המדינה. הצעתנו נתקבלה והחוק עודנו בתוקף עד היום הזה.

בחודש שבט תרצ"ד (1934), הגיעה אלינו הבשורה המרה על פטירת אמי בפולין. מפליא הדבר. שלמרות העובדה שבימים ההם לא היו קשרי טלפון בינינו, והספקתי לראותה שלוש פעמים בלבד מאז יצאתי מבית אבי לפני מלחמת העולם, היה חוש הקירבה בינינו גדול מאוד וכאילו לא ניתק הקשר. כך גם הרגישה אשתי, אף־על־פי שמעולם לא נפגשה עם אמי ולא הכירה אותה פנים אל פנים. שנה או שנתיים לאחר מות האם, סבלתי ממיחושים וכאבים קשים בראש. הצער נמשך כמה שבועות עד שבסוף הלכתי לרופא מומחה. אחרי בדיקה אמר לי הרופא, שלא מצא שום לקוי שעלול לגרום לכאב ראש כזה. והנה בלילה אחד ראיתי חזיון מופלא בחלומי. אמי מורתי הצדקת ז"ל, עמדה לפני ובשתי ידיה כסתה את שתי עיניה. היא לא אמרה דבר ונעלמה. הקיצותי ואמרתי בלבי, כי פתרון החלום הוא שאמי באה אלי כמלאך

מושיע כדי להגיד לי שסיבת כאב ראשי נמצאת בעיניי. ביום המחרת השכמתי ללכת לרופא עינים והרופא אמר לי: אימצת את עצבי הראיה במידה רבה ואילו המשכת בכך עוד שבועיים, היית מגיע להתמוטטות עצבים. עליך — אמר — להרכיב שני סוגי משקפיים, אחד לראיה ואחד לקריאה, ועליך ללכת לטייל קצת מדי יום ביומו, ותוך זמן קצר תשוב לבריאותך. וכן היה. אחר מספר שבועות נעלם הכאב והרגשתי כבריה חדשה. חלום מופלא זה השאיר בזכרוני רושם עז. ברעיוני עלה הפסוק במשלי המתאים לאמי: "טעמה כי טוב סחרה לא יכבה בלילה נרה".

ב־10 בנובמבר 1938, היינו עדים ללילה של בהלה ומוות בכל גרמניה, שנודע בשם "ליל הבדולח" ("כריסטל נכט"). הנאצים שרפו את כל בתי הכנסיות, שללו ובזזו רכוש ישראל, חטפו אנשים מבוגרים מביתם וכלאו אותם במחנות ריכוז, והטילו על קהילות ישראל עונש של מיליארד מארק תמורת הנזק שהם בעצמם גרמו. אכזריות זו החרידה כל בן תרבות. התקשרתי בטלפון עם אחותי, קיילא גוטר (ושניצר), שגרה במנהיים בגרמניה והיא סיפרה לי בשפה מוסוית כל מה שקרה. אמהות היו מודאגות, דאגו לילדיהן ורצו לשלוח אותם למקום בטוח. בבית הכנסת שלי ערכתי תפילה מיוחדת לשלום קהילות גרמניה בנוכחות קהל גדול ובהם גם כתבים מעתוני העיר שפירסמו את דבר הקריאה שלי לחברי קהילה לארח ילדים מגרמניה שאותם קוינו להביא לאנגליה. נעניתי בעין יפה וגם מנכרים קבלתי מכתבים שבהם הביעו רצונם לקבל לביתם ילדים מגרמניה. לעומת זאת, הופיעה מודעה בעיתוני העיר, מטעם יוסף ניומן, ראש קהילת ה"יהודים האנגליים", שבה התנגד לקריאתי להצלת הילדים והדגיש שאין לי שום סמכות לדרוש זאת כי רק לו הכוח והשלטון בקהילה. יתר על כן: אנשי קהילתו אינם מוכנים לארח ילדים מגרמניה! הפקרות כזו שהיה בה זלזול במצוות פדיון שבויים, ש"העז איש רשע בפניו", והרצון למצוא חן בעיני הגויים על חשבון עם ישראל, נוכל למצוא רק בין היהודים המתבוללים, המתנכרים לרוח המקורית של עמם, ומחקים את חוקי הזרים.

למרות שערוריה ציבורית זו, המשכנו אני ואשתי בפדיון שבויים, לא רק ילדים, אלא גם משפחות שלמות מגרמניה. היצלנו אנשים שהיו במחנה הריכוז דכאו, הודות לרשיון שניתן על־ידי הממשלה האנגלית. אז עוד הסכימו הנאצים לשחרר אסירים אם קבלו רשיון הגירה מממשלת בריטניה. ברם, זכור אותו האיש, דוד ברוין, לטוב, שעזר לנו הרבה בפעולה זו, ומעניין שגם נכרים מכת הקוויקרים עזרו לנו בפעולת הצלה. אשתי הצילה אז יותר ממאה נערות ונשים, אחר שהשיגה בשבילן רשיונות ממשרד העבודה, להיות עוזרות־בית בשפילד ובערים אחרות. כמה מהן נשארו באנגליה ואחרות היגרו לאמריקה וארצות אחרות ורבות מהן עודן מחליפות מכתבים

אתנו. האיש שהתנגד לפעולת ההצלה, לא זכה לראות את קץ ממשלת הנאצים, הוא מת באמצע המלחמה.

בשפילד הגיעו שני בני אהרן (הראל־הרולד) וחיים יצחק (איזידור) לגיל בר־מצוה.שניהם זכו למלגות לימודים לבית־ספר תיכון. הרולד קיבל תעודת בגרות בגיל שלש־עשרה ואיזידור, שהיה ילד חלוש והתחיל לימודיו בבית הספר כבן עשר, קיבל תעודת בגרות בגיל חמש־עשרה. אחר לימודם בבית־ספר תיכון קבלו שניהם מילגות לאוניברסיטה וגמרו את לימודיהם באוניברסיטה בהצטיינות.

מדי דברי בו זכור אזכרנו. אהרן היה כבן שמונה או תשע שנים, כשהסברתי לו שהדרש על הפסוק הראשון בחומש ויקרא: "לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה", נוסד על שינוי בסגנון, כי לפי חוקי הלשון צריך להיות: ויקרא ה' אל משה וידבר אליו. אחר עיון קצר אמר לי שאפשר לפרש פסוק זה בעניין אחר. הרי נאמר שהקב"ה קרא לשמואל הנביא בשמו **בדיבור ראשון**, והוא חשב שעלי קרא לו (שמואל א, ג—ד). כך הקדים גם כאן קריאה למשה לדיבור, משום שדיבור זה היה **הראשון** באוהל מועד, כי הרי לפני כן היו כל הדברות בהר סיני.

בתרצ"ט — פרצה, כידוע, מלחמת העולם השניה, ושפילד, כמרכז תעשיה גדול, משכה את תשומת ליבם של הגרמנים. הם הפציצו את העיר לעתים קרובות. ישבנו שעות במקלט בלילות ושמענו את ההתפוצצויות בסביבתנו. לילה אחד הופצצה העיר קשה במשך שעות ופצצות תבערה גרמו לשרפות רבות. בית אחד וכנסיה שגבלו בחצר ביתי בערו ונהרסו עד היסוד, ובאמצע חצר ביתנו נמצאה פצצת תבערה שלא התפוצצה. בבוקר, יצאנו אני ובני הרולד לבית־הכנסת שלנו, אבל מה שראינו היתה חורבה. בדרך נס נשאר ארון הקודש שלם. הכבאי שעמד שם הזהיר אותנו שלא להיכנס פנימה, כי הגג עלול להתמוטט, עם זאת, נכנסנו והעברנו את כל ספרי התורה למקום אחר ללא תקלה. כעבור כמה ימים אכן התמוטט הגג.

הקהילה קיבלה לרשותה בתור בית כנסת ארעי את בניין התלמוד תורה. התפללנו שם בשבת הראשונה אחרי ההפצצה, ובדרשה הראשונה שלי לאחר הפצצת בית הכנסת, ציטטתי את המאמר של מדרש איכה: "אמר אסף להם מזמר אני ששפך הקב"ה חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל", שכן בהפצצה לא נפגעו יהודים.

לאחר שתי שנות לימוד באוניברסיטת שפילד, התנדב בני הרולד לשרות בצבא, בחיל הים. הוא סיים את האמונים בדרגת קצין סיפון ושירת במשמר להובלת תחמושת בספינות מאנגליה לרוסיה ולמערב אפריקה. אחרי נפילת גרמניה נתמנה למפקד הנמל באיי פריזין, בגרמניה, מאוחר יותר שוחרר מן הצבא לבקשת האוניברסיטה, על מנת שיסיים את חוק לימודיו. בגמרו את לימודיו בשפילד,

בהצטיינות, עבר לאוניברסיטת אוקספורד לעבודת מחקר. הוא בא בברית נישואין עם שמחה־ג'ויס בתו של ר' חיים אליעזר רוסטון ז"ל מלונדון, יהודי בר־אוריין ואציל נפש. ובשנים 1947 — 1957 כיהן הרולד כמרצה לספרות אנגלית באוניברסיטת לידס.

בשנת תשי"ז הוזמן הרולד על־ידי מייסד אוניברסיטת בר אילן ונשיאה הראשון, הפרופסור פנחס חורגין ז"ל, לעמוד בראש המחלקה לאנגלית בבר אילן, כהונה אותה מילא עד שנת תשכ"ו. הוא החל את תקופת כהונתו באוניברסיטה בדרגת פרופסור חבר ובשנת תשכ"ד עלה לדרגת פרופסור מן המניין. כן שימש כרקטור האוניברסיטה במשך תקופה מסויימת.

בני איזידור גמר את חוק לימודיו כעורך־דין באוניברסיטת שפילד בהצטיינות ועבד במשרד עורכי דין בלונדון במשך שלוש שנים. הוא נשא לאשה את פיליס בת ר' ישראל ליב עלגראד מלונדון והתיישב בעיר לידס. הוא ידוע כאחד מטובי עורכי־הדין בעיר, העוסק גם בצרכי ציבור.

בתי הבכירה אסתר־רויזא נישאה לנגיד היימן גרסטלר מלונדון בשנת 1943. הרב הכולל דאז, ד"ר יוסף צבי הערץ דרש בטכס הנשואין בבית הכנסת קריקלוואוד; אני ברכתי ברכת אירוסין והדיין משה סוויפט גיסי, קרא את הכתובה.

קויני בתי השניה שנולדה בשנת תרפ"ט (1929), נישאה לפרופסור פסח גרוסברג, יליד יוהניסבורג בדרום אפריקה, כעת משמש פרופסור באוניברסיטת לידס.

בתי יוכבד שנולדה בשנת תרצ"ו (1936) נישאה למר מאיר דויטש, בן למשפחה נכבדה מהעיר מטרסדורף, בן חורג של מר נחום זאב ויליאמס ז"ל, העובד כמנהל מחלקה בבנק ישראל בירושלים.

בשנת תש"ה — 1945 חגגנו אשתי ואני את "חתונת הכסף", בין הקרואים היו שלושת אחיה של רעייתי, הרבנים צבי הירש, משה ויצחק סוויפט. חותני היה אז חולה אנוש בלונדון וגם הרב הכולל ד"ר הערץ היה חולה ולכן נעדרו מן השמחה. עם זאת טילפן הרב הערץ ממיטת חוליו לביתי ביום החגיגה, לברכנו.

בשנת תש"ו (1946) נפטר הרב ד"ר י"צ הערץ ובאותה שנה, בי"ח בשבט תש"ו (20.1.46) ערכה קהילת שפילד אזכרה מיוחדת לזכרו. נשאתי אז הספד לפני קהל גדול בבית הכנסת של קהילת ה"יהודים האנגליים".

ד

גרתי בשפילד בדיוק עשרים שנה, מחודש אלול תרפ"ו (ספטמבר 1926) עד אלול תש"ו (ספטמבר 1946). אוכל לכנות תקופה זו בחיי — ימי עליה. השתלמתי בלימודי חול ולא הזנחתי לימודי קודש. ארבעה מבני התחנכו בשפילד והצליחו

בלימודיהם, ובמידה מרובה הייתי שבע רצון מהישגי בקהילה ומן היחסים ביני לבין בני הקהילה.

והנה, קבלתי הזמנה מקהילת לידס, לבוא אליה לשבת, במטרה לקבל בה משרת רבנות. בלידס היו שלשה רבנים, הרב ישראל חיים דייכס, שנפטר לפני שנים אחדות ושני הרבנים צבי הירש הורביץ ויהודה ליב אוסטרינסקי שנפטרו גם הם חדשים אחדים לפני שהוזמני לשם (וחוץ מהם רב זקן מאד בשם סינזון). כל אחד מהרבנים כיהן בקהילה נפרדת, שני הרבנים האחרונים אוסטרינסקי והורביץ היו חברי בית הדין של קהילת לידס. הוזמנתי על יד קהילת "בית־הכנסת המרכזי החדש" שבה כיהן הרב אוסטרינסקי. נעניתי להזמנה מסיבות שונות: א) בית־הכנסת בשפילד בו כיהנתי נהרס בימי המלחמה; ב) היתה זו הזדמנות לפעול בבית־דין ובתחום נרחב יותר; ג) קהילת לידס היתה גדולה ומנתה כשלושים אלף נפש, כשמונה אחוז מכלל האוכלוסיה היהודית באנגליה אז. ביקרתי איפוא בבית־הכנסת המרכזי החדש ועל אתר ביקשו ממני לקבל את משרת הרבנות, בתנאי שהאסיפה הכללית תאשר את המינוי. מסיבת הפרידה לכבודי נערכה בשפילד מטעם שתי הקהילות. את נאום הפרידה נשאתי בבית־הכנסת הגדול, שלא נפגע בהפצצות. המנהיג הרוחני של בית־הכנסת, ברנט כהן, כבר לא היה בחיים.

בי"ח אלול תש"ו, (14.9.46), הוכתרתי כרב בבית־הכנסת המרכזי החדש בעיר לידס, בנוכחות קהל גדול. בין הבאים היו גם נציגי קהילות אחרות וועד השחיטה וארגונים שונים. גיסי, הדיין משה סוויפט, חבר בית־הדין בלונדון, הציג אותי לפני הקהל, ואני נאמתי על הקמת האבנים מפרשת כי תבוא. אחר הטכס בבית־הכנסת היתה מסיבה באולם. היושב־ראש היה ראש ועד השחיטה. נשמעו נאומי ברכה בשם מוסדות שונים וגם בשם קהילתי הקודמת בשפילד.

אחר ימים אחדים, הוזמנתי לבית יושב־ראש ועד השחיטה. במעמד ראשי הקהילות ומוסדות שונים ניתנה לי סמכות לחדש את בית־הדין ולפקח על כשרות השחיטה ועל כל ענייני הכשרות. הייתי אז הרב היחיד בעיר מלבד הרב סינזון, שהיה אדם זקן ולא תפקד עוד כרב ולימיני עמד רברנד ארתור סופר, הרשם של בית־הדין, שכיהן בתפקידו זה בבית־הדין הקודם.

עבודתי הראשונה בלידס היתה בדיקת סכיני כל השוחטים שבאו לביתי כדי להראות את סכיניהם. כשעברתי באצבע על הסכין, תמהו השוחטים ואמרו: אין זו כבדיקת רב אלא כבדיקת שוחט. אז גליתי להם שלמדתי מלאכת השחיטה. כמעט מדי שבוע הלכתי לבית המטבחיים, לפקח על השחיטה והנהגתי ביקור של משגיח קבוע באטליזים. ואולם, אחרי שהתפטרתי מבית הדין, פטרו את המשגיח על אתר. כשהחילותי לטפל בענייני שחיטה, מצאתי ארבעה שוחטי גסות ושני צעירים שוחטי

עופות. הראשונים היו מוסמכים ותעודותיהם חודשו כל שנה ושנה על ידי בית־הדין בלונדון. ברם, לשוחטי עופות לא היה קשר כלשהו עם בית־הדין בלונדון ומצאתי שלא היו להם תעודות מעולם. הם אמרו שהוסמכו לשחיטת עופות על ידי הרבנים שקדמוני אך לא קיבלו מהם תעודות בכתב, וגם לא נמצא שום רישום על כך. שאלתי אותם מספר דינים בהלכות שחיטת עופות. נוכחתי לדעת שידיעתם בדיני שחיטה קלושה, ועל שאלתי מהו השיעור שראוי לשחיטה למטה בוושט ובקנה, השיב אחד מהם, שאין שיעור למטה. מלבד זאת שמעתי על מקרה אשר חיזק את החשד שלי בנוגע לשוחטים אלו. בעיר הרוגייט, הסמוכה ללידס, גר איש אחד מפליטי הונגריה, בשם הופשטעטער, שהיה שוחט בבודפסט ועתה בעל בית מלון בעיר ההבראה. הוא סיפר לי שפעם אחת קיבל עופות אחדים, והבחין בהם שלא היו שחוטים כהלכה. הוא הביא את העופות לרב והשוחט שכביכול שחט את העופות נקרא לחקירה, ואולם בסופו של דבר המשיך השוחט בעבודתו. התקשרתי עם בית־הדין בלונדון וסיפרתי להם על הפרשה ועל שוחטי העופות. יושב־ראש בית־הדין, הדיין יחזקאל אברמסקי, מסר לי את החלטתם: השוחט שלא ידע את שיעור המקום של שחיטת הסימנים, ייצא חודש ימים ללמוד דיני שחיטת עופות ואם יעמוד בבחינה, יושב למשרתו. השוחט השני, שמתחת ידו יצאה טריפה, והרבנים הקודמים התירו לו להמשיך בעבודתו, יישאר על כנו.

בלידס, מצאתי גם פירצה גדולה בין המספקים מזון לחגיגות וחתונות. איש לא השגיח על הכשרות שלהם, אף־על־פי שהם עצמם לא היו ראויים לאמון. כך למשל הגישו פעם לפני הקרואים בסעודת נישואין מנת קריש (״ז׳לי״), אף שסתם ז׳לי בלי הכשר, נעשה מרגלי נבלות. פניתי אל הספק ושאלתיו מהו טיבו של הז׳לי והוא אישר שאין הכשר לז׳לי. על פי דרישתי הוסרו מיד כל המנות שהוגשו. אחר כך הזמנתי את כל הספקים ודרשתי מהם בתוקף להעסיק משגיח בהכנת המאכלים וגם בזמן הסעודה. הם הגיבו בדברים קשים ואחד מהם בא לביתי ונשבע שיירה באחד הדיינים. אולם, ההתנגדות הנמרצת ביותר באה מבפנים. משלחת של מנהיגי ועד השחיטה וארגונים אחרים הופיעה לפני בית־הדין במחאה נגד החלטתנו. הם טענו שהרבנים הקודמים היו שבעי רצון מהכשרות ואין צורך להטיל הוצאות על הספקים. השבתי להם: ״מה תאמרו אם אבוא אל בית־המסחר שלכם ואציע לכם כיצד תנהלו את עסקיכם. הוא הדין בענייני כשרות. רק אנו הרבנים מבינים אם נחוץ משגיח כדי להבטיח את הכשרות״. למרות התנגדותם, ניצחתי והנהגתי שיטה חדשה לפיה כל ספקי המזון לציבור הועמדו תחת השגחת בית־הדין. תקנה זו עומדת בתוקפה עד היום הזה.

הגט הראשון שסידרתי בלידס היה גט על ידי זיכוי, לאחר שאשת המגרש בגדה

בו וסרבה לקבל גיטה. פעם אחת באה לפני אשה שבעלה השתטה והיה עצור כמה שנים בבית חולי רוח. לדבריה הוטב מצבו אף שעודנו בבית חולים וביקשה להתירה מכבלי עיגון. התקשרתי עם הרופא המפקח של בית־החולים והוא מסר לי תעודה בכתב, כי הבעל שפוי עכשיו במידה מסויימת. על־פי בקשתי הוא שלח איפוא את הבעל לביתי. הזמנתי פסיכיאטר יהודי וצירפתי דיינים מבית־הדין של לונדון ואחרי בדיקה וחקירה מקיפה, באנו למסקנה שהוא מיושב בדעתו כדי לגרש את אשתו, ועל אתר סידרנו את הגט בביתי. פעמיים סדרתי גט על־פי היתר ממאה רבנים; פעם לאיש שאשתו נשתטתה ואושפזה בבית חולי רוח, ופעם אחרת לבעל שאשתו היתה מורדת.

בשנת תשי״א (1950), קבלתי מכתב מבית־דין בפתח־תקוה, בבקשה להשפיע על איש אחד היושב בלידס לשלוח גט לאשתו. ומעשה שהיה כך היה: נישואי בני הזוג התקיימו באנגליה כדת משה וישראל וגם כדת המדינה. אחר כך נפרדו אך הבעל מסרב לפטור את אשתו בגט. הדיינים הדגישו שהדבר דחוף מאוד, משום שהאשה שייכת ל״שומר הצעיר״, ואינה מקפידה על דת ישראל... פעלתי מיד והזמנתי את הבעל והמרצתי אותו לשלוח גט לאשתו, על חשבוננו. טענתו היתה שהגט יביא תועלת רק לאשתו, שתוכל להתחתן שוב בישראל, אבל הוא, בהיותו באנגליה, קשר הנישואין האזרחיים עודנו רובץ עליו. הסברתי לו שהגט שישלח לאשתו יתיר בעקיפין גם אותו מקשר הנישואין האזרחי. הגט מתיר אותה להינשא בישראל, אבל באנגליה ייחשבו הנישואין שלה לבגידה בבעלה ועל סמך זה יבטלו את הנישואין האזרחיים שלהם, וממילא יוכל להתחתן באנגליה. שכנעתי אותו, סדרתי את הגט ושלחתי אותו לבית הדין בפתח־תקוה. המגורשת נישאה והוא קיבל פטורין מבית־המשפט באנגליה כמו שאמרתי לו מראש.

אגב אורחא, אציין טעות של מזכיר בית־דין בפתח־תקוה. כידוע, יש שינויים בנוסח הגט בישראל לעומת הנוסח הנהוג בארצות אירופה, כמו למשל, ״פיטורין״, ביו״ד אחרי הפ״א. מזכיר בית־הדין בפתח־תקוה שמסר לי את כל השינויים שיש להכניס בכתב וגם את שמות המגורשת והשליח השני כתב ״דמיתקרי״ ביו״ד אחרי המ״ם, אף שנכון לכתוב ״דמתקרי״ כמו בחו״ל. בית־הדין בפתח־תקוה התנצל על הטעות והוסיף, שמקרה זה יוכיח עד היכן זהירות מגיעה. אף על פי כן — כתבו — הכשיר הרב אב״ד רבי ראובן כץ ז״ל את הגט.

כידוע, יש מקרים באנגליה שאף שבני הזוג הם מגורשים על־פי החוק האזרחי, מסרב הבעל מסיבה כלשהי לתת גט לאשתו וגורם ״למכשול עון״, משום שהאשה נישאת בנישואין אזרחיים בלא גט. מקרה כזה בא לפני: אשה התלוננה על שבעלה מסרב לתת לה גט פיטורין. הסברתי לה שאין בידינו לכפות אותו לגרשה. שאלתי

אותה אם בעלה נותן לה דמי מזונות לפי חוקי המדינה, והשיבה לי שהוא מפגר בתשלום. אם כן, אמרתי לה, יש דרך לאלץ אותו לתת גט. הגישי תלונה לבית־המשפט שהוא מפגר בתשלום חובותיו. העונש על כך הוא כליאה בבית־הסוהר אך אז תצהירי בבית־המשפט שתוותרי לו על חובו אם יסכים לתת לך גט. וכך היה. השופט שאל את הבעל אם הוא מוכן ללכת אל הרב ולפטור את אשתו כדת ישראל, שאם לא כן, יהיה עליו לשבת בכלא. ואמנם, הבעל הופיע בפני וסידרנו את הגט.

ובעניין אחר: שופט בית־המשפט אישר פסק דין שלנו, בתביעה של פועל נגד המעסיק שלו. הפועל, שהיה נגר, פוטר מעבודתו, בלי מסירת הודעה והוא תבע שכר בעד חודשיים. שני הצדדים הסכימו, בחתימת ידם, לקיים את פסק הדין, אבל כשפירסמתי את הפסק, שחייב את המעסיק לשלם לפועל שכר בעד חודשיים, אמר המעסיק שלא יתן לפועל אפילו פרוטה אחת. הפועל פנה איפוא לבית־המשפט של המדינה והשופט אישר את פסק־הדין וחייב את הנתבע לשאת בהוצאות המשפט.

היתה זו חוויה קשה עבורי, שבעל־בית "נכבד" בקהילה לא ציית לדינא, אבל נתקלתי אף במקרים חמורים יותר בקהילת לידס.

שני אחים הופיעו לפני לדין. אחד התלונן שאחיו הגדול ממנו בשנים קרא לו ממזר. והנה נגלה לפני מחזה מזעזע. הנתבע הודה שאכן קרא לאחיו ממזר, אך עמד על כך שהוא באמת ממזר. זה היה סיפורו: המשפחה גרה בכפר ברוסיה. אביו היה מזכירו של יהודי עשיר שקנה יער במקום רחוק ממקום מגוריו. האב שהה שם כמה חודשים וכרת עצים. באותו זמן, היה בביתם מורה עברי לצעירי המשפחה, כפי שהיה נהוג אצל בני הכפרים. בשוב האב הביתה, לאחר מספר חודשים, מצא את אשתו מעוברת. בבית — סיפר — היה מחזה מחריד והתפרצות רגשית "אני זוכר אמא בוכה", וכנראה שהשערוריה נודעה רק למבוגרים במשפחה.

בינתיים, מינו בבית המדרש בקהילה את הרב הלל מדליה וצרפו אותו לבית־הדין, והוא רווק, בגיל מבוגר.

בקיץ תש"ז (1947), יצאתי לחופשה לעיר הרוגייט, הסמוכה ללידס. בהיותי שם, צלצל רברנד ארתור סופר מזכיר בית־הדין, וזו שאלתו הדחופה: לפני כמה שנים היה בלידס איש שהיה מזכיר ועד הפליטים. הוא נאשם בבית־המשפט שמעל בתפקידו והשתמש בכספי הועד לטובתו, ונדון לכמה חודשי מאסר. בזמן שהיה במאסר השתדלה אשתו והשיגה גט בבית המשפט האזרחי ומכרה את תכולת הבית ואת כל רכושם. אך כשיצא מבית־הסוהר, סירב הבעל לתת לאשתו גט פיטורין, כדת משה וישראל. הוא נשא אשה בנישואין אזרחיים וקבע את מקום מושבו בלונדון. המדובר באיש אמיד שלו ידידים רבים, שיעצו לו להסדיר את מצבו המשפחתי כדת וכדין. עתה, הוא מוכן איפוא לתת גט לאשתו ולבוא בברית הנשואין עם האשה אותה

נשא בנשואין אזרחים. הוא מבקש שנסדר את הגט וליום המחרת את החופה, בתחילת חודש אוגוסט, בזמן החופש הרשמי במדינה. המזכיר רצה איפוא לדעת, אם מותר לסדר חופה לגבר יום אחרי הגט. אמרתי לו, שאין בכך איסור. הוא יעץ לי שאני אתקשר עם משפחת האשה. ואמנם מיד נסעתי ללידס והתקשרתי בטלפון עם אבי האשה ואמרתי לו: "תשמח בודאי לשמוע, שחתנך מסכים עתה לגרש את אשתו". כשאמרתי זאת, התחיל לצעוק בטלפון: "מה פתאום גט, בתי נתגרשה בגט וכבר נישאה לאיש אחר". בתוכי ישתומם לבי לשמע דברים אלה ושאלתיו מי סידר את הגט ואיפה היתה החופה של בתו? "הגט הוסדר", — אמר — "על ידי הרב סינזון והחופה היתה בבית־המדרש הגדול". ס. היה בן יותר מתשעים שנה, עובר ובטל, ומעולם לא הכירו בתי־הדין בגיטין שלו וכולם נחשבו בטלים ומבוטלים. מיד הלכתי אל משרד בית־המדרש הגדול ושאלתי את המזכיר אם חופתה של פלונית... היתה בקהילתו. הוא חיפש באמתחתו ומצא שאכן היתה. שאלתי: היש תעודות גירושין עבורה שכן היתה עדיין נשואה. הוא חיפש ומצא פיסת נייר, כביכול תעודת גירושין, בחתימת אותו רב סינזון. תוכנה כאילו נכתב על־ידי חסר דעה ועודנו אתי בכתובים. אמרתי למזכיר שיתן לי תעודה זו; לקחתי את התעודה והלכתי אל הרב הזקן ושאלתי אותו אם הוא סידר גט לפלונית. הוא היסס ואמר שאכן זוכר הוא גט זה; אמרתי לו שאני מבקש לראות את טופס הגט. הוא הלך לחדר אחר, חיפש וחיפש ולא מצא. חזר ואמר שיש לו כל הגיטין — אך גט זה לא מצא. אחר כך נזכר שהשוחט ח"ר גולדווטר היה רגיל לכתוב גיטין שלו, והוא לקח עמו גט זה ובאידיש הוסיף: הוא קיבל 100 שטרלינג בעד גט זה ולי נתן רק שטרלינגים אחדים. דברים אלה אמר כמסיח לפי תומו, מבלי שהבין עד כמה העניין רציני. אמרתי לו שעליו לדרוש מאותו שוחט להחזיר לו את טופס הגט. על אתר טילפן לג. ודרש ממנו את טופס הגט. תשובת השוחט היתה כי הגט איננו בידו וכי למה לו טופס הגט? שאלתי מי היו העדים; ולאחר מאמצים נזכר בשלוש כתות עדים, וביניהם שני שוחטים אחרים.

התקשרתי עם המזכיר וסיפרתי לו את כל העניין. הוא טילפן לבעל בלונדון וזה נבהל מאוד מעצם הסיפור ואמר כי אין זו אלא התחפשות, והוא סבור שהסוכן בבית המסחר של חותנו התחפש כבעל אשתו והוא זה שנתן לה את הגט. הוא הוסיף שיגיש תלונה לבית־המשפט של המדינה, היות והונאה כזאת היא פשע פלילי. אך המזכיר אמר לו, שלא יפעל במהירות, משום שאנחנו מתעתדים לפתוח בדרישה וחקירה על כל המעשה.

ואכן, שלחנו הזמנות לכל האנשים שהיו מעורבים בשערוריה זו: לרב הזקן, לעדים, לשוחט ג. ולבעל, וכולם הופיעו. הישיבה התקיימה בביתי במותיב תלתא,

בתוכם רב אורח ממלבורן שבאוסטרליה. הבעל היה בחדר מיוחד, מבלי שידעו על נוכחותו. הרב ס. חזר על דבריו וסתר את עצמו מניה וביה ולא נותר לנו אלא לפטור אותו לביתו. כמה מהאנשים שהזכיר כעדים, נחקרו והוברר שאין ממש בדבריו — ופטרנו גם אותם. שני השוחטים שהיו עדים, הודו בכך. אחר כך, קראנו לשוחט ג. והוא הודה שכתב את הגט לשם פלוני ופלונית, כשחקרנו אותו ושאלנוהו אם הכיר את המגרש, השיב — לאחר היסוס של הן ולאו, בשלילה. שאלתיו אם כן מי הכיר את המגרש ותשובתו היתה: איני יודע. התברר שס. לא ידע דבר מי היה המגרש והמגורשת וכל הסידורים נעשו בין השוחט ג. ומשפחת המגורשת. אחר חקירה ודרישה מקיפה, קראנו לבעל. שאלתי את השוחט ג. אם איש זה הוא המגרש שכתב את הגט עבורו. השוחט בחן אותו מכף רגל ועד ראש ולבסוף אמר שאיננו יכול לזהות אותו. כשחזר על דבריו, שמעולם לא הכיר את הבעל האמיתי, רץ אליו הבעל ורצה להכותו ורק אנחנו מנענו זאת ממנו. הבעל אמר: לא הכרת אותי?! משרדי היה בבניין הקהילה שבו גם משרד ועד השחיטה, ואתה היית יוצא ונכנס שמה, ומלבד זאת, אני יליד לידס וכל בני העיר מכירים אותי ורק אתה אינך מכיר אותי!?

פטרנו את שניהם וקראנו לאחד משני העדים שהיו שוחטים בקהילה. שאלתי אותו אם היה עד החתום בגט. הוא השיב בחיוב. לשאלתי אם הכיר את המגרש באופן אישי, השיב בשלילה. אחר חקירה ודרישה, קראנו לבעל ושאלנו את העד אם איש זה העומד מולו הוא — הוא המגרש שחתם על גיטו. והוא השיב, אין דמיון ביניהם אבל, אולי נובע השינוי מכך שהיה במאסר לפני הגט ומשום שהרכיב משקפיים כהות. קראנו לעד השני, וגם הוא אמר שלא הכיר את המגרש עצמו, ולא זיהה את הבעל כמגרש.

בזה הסתיימה המערכה הראשונה של הדרמה. במערכה השנייה היה עלינו להודיע לאשה "המגורשת" שבעלה מוכן עכשיו לגרשה, ואם היא מסרבת לקבל גיטה, יסדר בית־הדין גט זיכוי והבעל יוכל לקחת אשה אחרת. בכל עת תוכל האשה לבוא לבית־הדין ולקבל את גטה ועל בית הדין להודיע לאיש שנשאה שהיא אשת איש והוא אסור לדור עמה.

בדרמה זו היו מעורבים שלושה שוחטים ומשפחה בעלת השפעה בקהילה, מנסיוני הקודם ידעתי, מה תהא התגובה בחוגים מסויימים. במקרה אחד, התנגדתי להביא מת לבית הכנסת ולהספידו שם, כי בחייו חילל שבת בפרהסיה ובנעוריו השתייך לאגודה אנרכיסטית ול"בונד", ארגונים שחבריהם כופרים באלוקי ישראל ועשו משתה ביום הכפורים בגן העיר בלידס. כתוצאה מכך, הפסיק הפרנס שלי את משכורתי לתקופה מסויימת. (אגב אורחא, המנהג הרע הזה של הבאת מתים ואפילו נשים לבית הכנסת ולהספידם שם, הונהג רק בקהילת לידס).

בית הדין בלונדון ביצע את המערכה השניה. הזוג שנישא באיסור, גר במנצ'סטר. בית הדין בלונדון הודיע לבית הדין במנצ'סטר על המקרה וביקש שהדיינים שם יודיעו לבני הזוג שהם אסורים לחיות יחדיו כאיש ואשה, ואולם, הם לא שמו לבם לדברי בית הדין. הם עזבו את מנצ'סטר והעתיקו את מקום מושבם ללונדון. או־אז, קיבלתי כמה מכתבים מעורך־דין בלונדון, בשם פיליפ טיילר, בבקשה להמציא לו את פרוטוקול החקירה והדרישה בנוגע לגט המזויף. אחרי התייעצות עם בית הדין בלונדון, הוחלט שלא להענות לבקשה, שכן אנו חייבים למסור תעודת עדות בכתב לפי דרישה רק לבית המשפט של המדינה, ולא לעורך־דין.

בית הדין בלונדון לא נקט בכל צעד כלפי השוחטים, שהיו מעורבים בשערוריה זו, ואולם, אני הזמנתי את ראש ועד השחיטה לביתי ומסרתי לו דין־וחשבון על כל המאורע. כתוצאה מכך, הוא צווה על השוחט ג. שהיה רגיל לטפל בגיטין, בנישואין וגיורים, לחדול מדברים אלו והוא אישר את הצו בחתימת ידו.

לאחר מספר שבועות, נאלצתי לטפל במקרה בלתי נעים אחר. ערב אחד בא אלי איש שגרש את אשתו בפני יום קודם לכן וביקש ממני רשיון לנישואין, שנועדו להתקיים למחרת! אמרתי לו כי הוחלט שבית הדין בלונדון הוא הסמכות הבלעדית לנתינת רשיון לנישואין, ועל המגיש בקשה לנישואין לשלוח לבית הדין בלונדון טופס עם כל הפרטים הנוגעים ליחסי המשפחה, ורק אז יקבל רשיון. שאלתי אותו באיזה בית כנסת תתקיים החופה ותשובתו היתה שהחופה תתקיים באולם. הוספתי לשאול, בחסות או באפוטרופסות של איזה בית כנסת תתקיים החופה והוא ענה שאינו יודע, שכן כלתו הסדירה זאת. הזהרתי אותו שלא יסכים לחופה בלי סמכות והוא הלך לדרכו. כעבור שעה בערך, בא השוחט ג. אשר חתם לועד השחיטה שלא יטפל עוד בגיטין וקידושין וביקש ממני רשות לסדר קידושין לאותו גרוש ביום המחרת. שאלתי מי הכלה והשוחט ענה, כי גם היא גרושה. שאלתי מי סידר את הגט וענה כי הרב ס. סדר זאת. הזכרתי לו כי חתם על מסמך, לפיו לא יטפל עוד בענייני קידושין, אך הוא קם מהכסא ואמר: אני מבטל את החתימה שלי והלך לו. ראיתי בכך הפקרות והעזה בפרהסיה.

למחרת בערב, צלצלתי אל בעל האולם, אנשיל אדלמן, ושאלתיו האם התקיימה החופה באולמו באותו יום, והוא השיב בחיוב. שאלתי מי היה מסדר הקידושין, והוא השיב כי היה זה השוחט ג. ואילו שני שוחטים אחרים — שהעידו גם במקרה הגט המזויף — השתתפו גם הם בטכס. מסרתי על הפרשה לבית הדין בלונדון בדו"ח מפורט. השוחט ג. הוזמן להופיע בפני בית הדין בלונדון וגם אני נקראתי להיות נוכח שם. אחר חקירה ודרישה, אמר הדיין יחזקאל אברמסקי, ראש בית הדין דאז לשוחט ג.: הרב צווה עליך שלא לסדר קידושין, היאך העזת לפעול נגד רצונו?.

ועוד, מאיזה בית כנסת לקחת את החופה והשוחט ענה: החופה — שלי היא. כאן פרץ ראש בית־הדין בצעקות ונזף בו בדברים חריפים.

כתוצאה מכך סולק ג. מתפקידו כשו"ב ונצטווה להסיר את "הצווארון העגול" שנהג ללבוש כחיקוי לכמרים הנוצרים. בית הדין בלונדון הודיע לוועד השחיטה בלידס על פסק הדין.

השוחט ג. חדל איפוא לשחוט; אף־על־פי כן המשיך לקבל את משכורתו. לאחר מספר שבועות החלה קבוצת אנשים, ובתוכה הגבאי של בית הכנסת שלי, שהיה ידידי, במסע תעמולה להחזרתו על כנו. אהבתם של הגבאי והשוחט ג. היתה תלויה בדבר, כי הגבאי היה מוכר עופות... והוא ניסה להפעיל עלי לחץ בעקיפין. שלוחיו באו אלי ואמרו שג. הודח על ידי ועלי להשיבו על כנו, ואם לאו — רעה נגד פני. יתר על כן, הוא שלח את "ראש השוחטים" דאז, כהן שמו (אגב אורחא, לראש השוחטים בלידס שהיה אלמן, היתה סוכנת בית נכריה שגרה בביתו) יחד עם שוחט אחר, לבית הדין בלונדון ושם איימו שאם לא ישיבו את ג. לתפקידו בתור שוחט ובודק, יפתחו הפרנס שלי, שהיה מוכר עופות, יחד עם מוכרי עופות אחרים, בית שחיטה מיוחד לעופות וג. יתמנה לשוחט.

נוסף לאיום זה, המציאו תחבולה אחרת. הם טענו ששוחט אחר "לקה בכאב יד" והרופאים לא מצאו תרופה למכתו. כתוצאה מכך היתה השחיטה במצב חמור ביותר. ועד השחיטה שלח על כך מכתבים ומברק לבית הדין בלונדון ובית הדין נענה מתוך לחץ, בתנאי שגם אני אסכים. כך התירו לו לשחוט רק עופות ובעומד על גבו. אך לאחר חודשים אחדים, תוך הפעלת לחצים נוספים, התירו לו לג. לשחוט גם דקות ולאחר זמן־מה גם גסות.

אירועים מעין אלה, מעולם לא ראיתי ולא שמעתי כדוגמתם בקהילה כל שהיא. כבר ציינתי לעיל, שהנמוק המכריע שהניע אותי לעזוב את משרתי בשפילד אחרי עשרים שנה ולקבל עלי משרת רבנות בלידס היה כוח המשיכה של קהילה שלה בית־דין, אבל לדאבוני, דוקא בעבודתי במסגרת בית הדין נתקלתי בשערוריות אשר לא נשמעו כמותן.

ראש ועד הקהילות בלידס, מרק לבוביץ שימש גם כראש ועד הכשרות, אשר נוסד על ידי. כישוריו למשרה זו, היו רק "הון ועושר בביתו". בדרך כלל הוזמנתי עם הרב מדליה, לישיבות ועד הכשרות. באחת הישיבות הודיע לי היושב ראש, שקיבל מכתב מבעל מסעדה נכרי ובו בקשה לתת לו הכשר להגיש ארוחות של חלב ובשר. יש לו אולם לחגיגות וחתונות והמסעדה תהיה פתוחה גם בשבת לחתונות נכרים. הוא מוכן לשלם לועד 20 לירות שטרלינג לשבוע עבור ההכשר. היושב ראש היה מלא שמחה ודרש ממני שאסכים לעסקה טובה זו. בשומעי את הצעתו נבהלתי

וחשבתי — מי שמע כזאת? לתת הכשר למסעדה של נכרי שפתוחה יום ולילה, בימי חול ובשבת, ליהודים ולנכרים?! השבתי איפוא בשלילה מוחלטת. אבל, טען היושב ראש, בית הדין בלונדון נתן הכשר דומה לנכרים. השיבותי, שיבוא בית הדין מלונדון ויתן את ההכשר, אני על־כל־פנים לא אתן הכשר כזה. בעוד היושב ראש מתווכח אתי, קם רב "בית המדרש הגדול", שישב בצדו האחר של השולחן, ואמר לי בלחש "אולי אפשר בכל זאת לתת את ההכשר"? חזרתי על דברי בלאוו מוחלט, ואולם, היושב ראש ששמע את הדו־שיח הצהיר: מכיון שיש חילוקי דעות בין הרבנים, הוא נועל את הישיבה ופונה לבית הדין בלונדון, להשגת ההכשר. באותה שעה, המתינה אשה אחת בחדר שכן, על מנת להופיע לפני בית הדין בקשר לגט. הוא שלח את המזכיר להודיע לה שאל לה לחכות, כי בית הדין אינו פועל עוד...

כאן המקום להעיר שמוסד הרבנות הראשית בלונדון, שהוא זמורה זרה בכרם בית ישראל, לא די שאינו מחזק את הרבנות, אלא שהוא מערער את סמכותם של רבני המדינה ומחליש את יציבות היהדות. סיסמת הרבנות הראשית באנגליה היא: הצרכן לעולם צודק, ועל־פי כלל זה הם מתייחסים לרבני המדינה. במקרה זה לא לקחו בחשבון כי יו"ר הקהילות פיזר את בית הדין בצורה מבישה ובלתי חוקית. וזאת, למרות שבית־הדין נוסד על ידי ועד השחיטה שייצג את כל הקהילות בלידס ולא היתה לאיש אחד סמכות להחליט בשמן. ייאמר לזכות הדיינים שהם השיבו את פניו של היושב ראש ריקם באשר להכשר לנכרי, אבל בעניין פיזור בית הדין, טיפלו בצורה שלא הלמה את חומרת הענין. לא שלחו דיין ללידס כדי לחקור את הפרשה ועד כמה שידוע לי גם לא נזפו בבעלי הבתים ובעיקר לא ביו"ר על התנהגותו המבישה. הם גם לא קבעו בפירוש שאין לבעלי הבתים רשות להתערב בענייני כשרות ולהפריע לבית־הדין בעבודתו. במקום זה, הסתפקו בהוצאת צו לדיינים בלידס, שיחזרו לעבודתם. נפגעתי קשות מיחס זה של בית־הדין בלונדון ולא חזרתי לבית הדין. הרב מדליה מ"בית המדרש הגדול", חזר לעבודתו, אבל כדיין יחיד, לא יכול היה לבצע מעשה בית־דין.

ואולם, בכל אלה לא די עדיין. ביום ראשון, י"ט סיון תש"י, ה־4 ביוני 1950, בא לביתי גבאי אחד מבתי הכנסת שבעיר וסיפר לי שהרב נתפס ב"מעשה מכוער". מכיוון שהמאורע משוקץ למדי, לא איכנס כאן לפרטים. אציין רק שהרב, רווק, כבן ארבעים שנה, הסתגר בחדרו בבית הכנסת עם אשה צעירה. לאחר מכן יצא בבהלה והדלת נסגרה אחריו. נמצאו בחדר סימנים מכוערים ביותר. הגבאי בקשני לפסוק בנידון והבעתי את דעתי שאין הרב ראוי להמשיך בתפקידו, בהסתמך על המובא בשו"ע "אבן העזר" הלכות אישות יא, א, על אשת איש שנסתרה עם איש ובעלה

מצא דבר מכוער... במקרה זה הגיעו הפוסקים למסקנה שהבעל רשאי להוציאה וכו'. למעשה, כבר נהגו פרנסי בית הכנסת לפי הגיונם הפשוט ופיטרו את הרב על המקום כאשר מצאו אותו בקלקלתו. הבעתי את דעתי שאם כך נהגו, אין להחזירו, וכדי לתת גושפנקא למעשיהם, הצעתי להם לפנות גם לבית הדין הרבני שבלונדון, שלו מסרתי את חוות דעתי בצירוף דין וחשבון על המאורע כפי שהגיע לידיעתי. לצערי ולהפתעתי, לא טיפל בית הדין הלונדוני בפרשה בצורה שהלמה את חומרתה. הם אמנם שלחו ללידס שלושה רבנים שחקרו בדבר; הדיין ד"ר איזידור גרינפלד חבר של בית הדין בלונדון, הרב יצחק יעקב ווייס ראש בית הדין דמנצ'סטר והרב אברהם משה באבד מסונדרלאנד, אבל פסק הדין שהוצא אחר כך בלונדון היה פשרני ובלתי מחייב. הענין טושטש ו"הרב" נשאר על כנו. יודעי דבר אמרו לי אמנם שמספק (שפרטיו לא פורסמו), נאמר בפסק הדין שעל הנאשם לעזוב את העיר אחרי שלושה חודשים. ואמנם הדיין גרינפלד מבית הדין בלונדון, שהיה אחד מחוקרי המאורע טילפן אלי אחר החקירה ואישר זאת. וגם הרב הכולל ישראל ברודי אמר לי לפני החקירה, שאפילו אם יימצא הנאשם זכאי מבחינה טכנית, מובן, שיהיה עליו לעזוב את העיר. מה גם שכל המעשה היה למשל ולשנינה בעיר. אחד ממורי האוניברסיטה המקומית, שהסיפור הגיע לאוזניו גם הוא אמר לי ש"עובד האוניברסיטה שנתפס במעשה כגון זה במקום עבודתו, אחת דינו לפיטורין". אבל במקרה דנן נשאר הנאשם ברבנות עוד כעשר שנים, וטוהר בלא ק"נ טעמים. כל זאת לא על סמך שיקולים הלכתיים, אלא, כנראה, בשל שיקולים מפוקפקים של "טובת הציבור", "מעמד הרבנות" וכיוצא באלה. כאשמים בתוצאה מביכה זו ראיתי את הרב יחזקאל אברמסקי ששימש כיו"ר בית הדין הלונדוני, את הרב הראשי ישראל ברודי, ראש הרבנים, ויו"ר ועד הקהילות בלידס שהפעיל לחץ כבד על כל הנוגעים בדבר, כדי להביא לטיהורו של הנאשם, ודי בזיון וקצף. המשלתי על כל הפרשה את הפסוק במגילת איכה: "חטא חטאה ירושלים על כן לנידה היתה".

כל זה חיזק את החלטתי שלא לחזור לבית הדין ולהשתלב בנעשה שם. מאידך, המשכתי לטפל בביתי ובקהילתי בכל ענייני הרבנות, לרבות השגחה על הכשרות במידה והדבר נתאפשר בנסיבות המשתנות. כמו כן לא סירבתי לטפל בגטין וכאשר ביקשו ממני אנשי קהילתי, סידרתי גטין ומעשי בית דין אחרים בהשתתפות הרב ורשבסקי, סופר בית הדין במנצ'סטר, שהיה סופר מהיר, תלמיד חכם, ומקובל על הכל.

כאן אני מגיע למערכה האחרונה שבעלילות לידס שלא נפלה ממערכות קודמות. בניין בית הכנסת של קהילתי נתיישן משום שחברי הקהילה עזבו את הרובע בו שכן בית הכנסת ועברו לגור ברובע חדיש יותר. היה איפוא צורך דחוף לבנות בית

כנסת באיזור החדש, אבל כסף לא היה. והנה עלה על דעתי פתרון לבעיה זו. בית כנסת קטן של יוצאי ווילנא, ששכן בפרבר של שכונת־עוני, עמד להריסה על ידי העיריה. הקהילה היתה זכאית בפיצויים, ומלבד זאת היה בידי בית הכנסת חסכון בסך 1,800 לירות שטרליג. חברי בית הכנסת הזה לא היו מעוניינים לבנות בית כנסת אחר, אלא רצו להצטרף לקהילה אחרת. הם ניסו להתאחד עם קהילות אחרות בעיר אך נסיון זה לא עלה יפה. במצב זה נטלתי על עצמי את היוזמה והתקשרתי עם מנהיגי בית הכנסת הזה והצעתי להם להתאחד עם קהילתי והם אכן התיחסו בחיוב להצעתי, בהדגישם שיצטרפו ברצון ויביאו למיזוג שתי הקהילות רק משום שאני אהיה רבה של הקהילה המאוחדת. מובן, כשסיפרתי על הפגישה עם מנהיגי בית הכנסת ווילנא למנהיגי קהילתי, הם היו שבעי־רצון והרשו לי לקרוא אסיפה של מנהיגי שני בתי הכנסת לדיון על האיחוד. האסיפה הראשונה התקיימה בביתי, ואחר כמה אסיפות הסכימו שני הצדדים להתאחד ולהעביר את כל רכוש בית כנסת וילנא לקהילתי וגם לצרף את השם "וילנא" לשם קהילתי. בני חיים יצחק שהיה עורך־דין, השיג פיצויים בעד בניין בית הכנסת הקטן והרעוע בסך של 7,500 שטרליג. סכום זה היווה בסיס חשוב לרכישת בית כנסת חדש.

יתר על כן, שמעתי שבניין קולנוע גדול עומד למכירה ולבסוף קנינו אותו והפכנו אותו לבית הכנסת של הקהילה המאוחדת.

בשנת תשי"ח (1958) לפני הימים הנוראים, נפתח בית הכנסת החדש בבנין ה"קולנוע" ששופץ והוקדש למטרתו החדשה. בנאומי הטעמתי שהחנוכה האמיתית תהיה בזמן התפילות בימים הנוראים הבע"ל. כמובן שהתפללתי ונאמתי גם בבית הכנסת החדש בשני ימי ראש השנה, כי רוב מנין ורוב בנין של אנשי הקהילה התפללו שם, בעוד שבבית הכנסת הישן התפללו רק מעטים, שגרו עדיין באותה סביבה.

בתכנית לתפילות הימים הנוראים וחג הסוכות שהכינותי לדפוס, קבעתי, שאהיה נוכח בבית הכנסת החדש בליל כל נדרי, שחרית ומוסף אתפלל בבית הכנסת הישן, ובתפילת מנחה ונעילה אהיה בבית הכנסת החדש. לתמהוני, מצאתי שנוכחותי בליל כל נדרי ובכל יום הכפורים בבית הכנסת החדש לא הופיעה בנוסח הנדפס כלל. כששאלתי את המדפיס על אודות השינוי בתכנית השיב שהשינוי נעשה במצוות הפרנס, דוד שיפר. נפגשתי איפוא עם הפרנס ושאלתיו לפשר הדבר ועל כך השיב לי כי זהו רצונו! אמרתי לו: אבל עלי לדרוש בליל כל נדרי למען המגבית, כמו שנהוג מזה שנים אחדות בכל בתי הכנסיות באנגליה, על כך באה תשובתו: אני כבר סדרתי זאת. הזמנתי אדם אחד (עו"ד במקצועו) לדרוש. אמרתי לו: אין לך זכות להזמין אפילו רב וגדול בתורה לדרוש בבית הכנסת בלי רשותי, על אחת כמה וכמה שאסור לך להזמין איש המחלל שבת בפרהסיה. ואולם, הוא חזר על דבריו

והזהיר אותי שלא אעז לבוא לבית הכנסת החדש ביום הכפורים. אמרתי לו: אבוא לבית הכנסת ולא ארשה לשום אדם לדרוש במקומי. אך הוא בשלו. נוסף לאזהרתו בעל פה, שלח לי בערב יום כפור התראה חמורה בכתב על ידי שליח מיוחד, בחתימת ידו ובחתימת חמישה אנשים הנגררים אחריו שאם אבוא לבית הכנסת החדש ביום הכפורים תהיינה לכך תוצאות חמורות. הכוונה למנוע כניסתי בכוח. הסבר לזה טמון במורת רוחם של גבאי בית הכנסת על שלא שיתפתי אתם פעולה בענין בית הדין בלידס ולא הסכמתי לחזור אליו. אחרי הרבה הרהורים ולבטים נמנעתי בסוף מלבוא לבית הכנסת ועל ידי זה למנוע התפרצות אלימה ביום הקדוש. העו"ד דרש בליל כל נדרי בניגוד לרצוני, ואני התפללתי כל יום הכפורים בבית הכנסת הישן יחד עם מתפללים מעטים במצב של עצבות ודכאון. מובן שפרשה זו הרסה את מעמדי וסמכותי בקהילה ולא יכולתי להמשיך עוד בעבודתי.

אחרי חג הסוכות, שלחתי מכתב לקהילה שבו ציינתי שאיני יכול להמשיך עוד בתפקידי, ואולם תבעתי את מנהיגי הקהילה לדין תורה. פניתי לבית הדין בלונדון וביקשתי מהם להזמין את מנהיגי קהילתי לדין תורה, אבל הם סרבו להופיע. אחרי חליפת מכתבים רבים, טענו שאינם יכולים לנסוע ללונדון. אז הציע בית־הדין שישלח דיינים ללידס והודיע לשני הצדדים את הזמן והמקום לשמיעת תביעתי, אבל יום אחד לפני המועד טילפן הפרנס לבית הדין בלונדון והודיע שאנשיו לא יופיעו לפני בית הדין גם בלידס.

כידוע, הדין הוא שאל לו לישראל להגיש את דינו לפני ערכאות עכו"ם. אבל אם מסרב הנתבע להופיע לפני בית־דין, הוא רשאי לפנות לבית המשפט של המדינה אחרי שקיבל תעודה מבית הדין שהצד שכנגד סירב לבוא לדייני ישראל (ראה שולחן ערוך חשן משפט סא). בקשתי איפוא מבית־הדין לתת לי אישור כזה, והם נתנו לי אותו, ולאחר התייעצות הגשתי תביעה לבית המשפט העליון בלונדון.

בהתאם לחוקי המדינה, השיג בני עורך־הדין, עדות בכתב מכמה מחברי הקהילה ואני קבלתי תעודות מגדולי הרבנים: הרה"ג איסר יהודה אונטרמן, הרב הראשי לישראל, הרה"ג משה פיינשטיין, בארצות הברית ומכמה רבנים באנגליה, שקבעו בכתב שהתנהגותו של פרנס הקהילה מהווה פגיעה חמורה בדיני ישראל. עדויותיהם תורגמו לאנגלית על ידי הרב הכולל ובית דינו בלונדון, שהוזמנו גם הם למסור עדותם לפני נציגי בית המשפט. כשעמדה קהילת לידס על רצינות המשפט שעמד להתקיים בבית המשפט בלונדון, בא אלי איש אחד, ידיד שלי מקהילה אחרת בעיר, בשליחות הפרנס שהיה אחראי למעשה הנדון בבקשה שאקבל פיצויים בסך חמשת אלפים לירות שטרלינג ואבטל את תביעותי בערכאות, ולאחר התלבטות נעניתי להצעה, והמשפט בוטל.

כשהוזמנתי לקבל משרת רבנות בלידס, הזהירוני אנשי שפילד שלא אמצא שם קורת רוח, אבל אני חשבתי שהם נוגעים בדבר. ואף־על־פי כן, מן הראוי לומר שרוב בעלי הבתים בלידס היו יהודים טובי לב שהתיחסו אלי בכבוד ובידידות, וכך גם נהגתי אני בהם. הביקורת ודברי הגינוי שהעליתי כאן על הכתב כוונו רק נגד קומץ של רודנים ועסקנים, והיא באה להתריע נגד העיוותים שבארגון מוסדות הקהילה. אין לי ספק שברוב המקרים שבהם דנתי, לא ייצגו העסקנים והגבאים אלא את עצמם.

ופה כדאי לציין ששניים מהעסקנים שהציקו לי במיוחד בשנים האלו בלידס מתו מיתה חטופה בלא עת. ייתכן ועל רקע זה נבין יותר את דברי הגמרא במסכת מועד קטן כח, א: "מת פתאום, זו היא מיתה חטופה". מפרשי הש"ס לא אמרו דבר על מהות העונש של מיתה חטופה, אף־על־פי שהמימרא "זו היא מיתה חטופה" רומזת לעונש חמור. ואולם, התורה עניה במקום אחד ועשירה במקום אחר. על הכתוב "הנה אביך חולה" (בראשית מח, א), תניא במסכת ב"מ (פז, א) "עד יעקב לא הוה חולשא. אתא יעקב בעא רחמי והוה חולשא, שנאמר, 'ויאמר ליוסף הנה אביך חולה'". ופירש רש"י: בעא רחמי והוה חולשא. שיחלה אדם לפני מותו ויצוה לביתו. ולי נראה להוסיף על רש"י, ובכדי שיעשה תשובה לפני מותו, כמו שאמרו (אבות ב, ט) ושוב יום אחד לפני מיתתך, כי לפני זה אדם מת פתאום. מיתה פתאומית יכולה איפוא להיות עונש קשה על עוון חמור, שאין ביד אדם לתקן, כמו גרימת נזקין והפסד גדול לחברו או לרבים, שהוא בחינת "מעות לא יוכל לתקון" ואין מספיקין בידו לעשות תשובה, מדה כנגד מדה. רעיון זה מובא במדרש הגדול במדבר כא: כב. על הכתוב: "ולא נתן סיחון את ישראל עבור בגבולו", אומר המדרש: יכול מעצמו, ת"ל להלן, כי הקשה ה' אלקיך את רוחו. מלמד שנתחייב למנעו התשובה מפני עוונות שהיו בידו, כדי שיפול בידי ישראל ויירשו אותו, שנאמר: "ויקח ישראל את כל הערים האלה".

ה

אמי מורתי ע"ה נפטרה, כאמור לעיל, כבר לפני השואה, ואבי מורי ז"ל נפטר בסוסנוביץ שבפולין, בתחילת שנת תש"ב, בקרב חוג המשפחה זמן קצר לפני שהשואה הגיעה לשיאה. בו נתקיימה נבואת ישעיהו הנביא: "כי מפני הרעה נאסף הצדיק" (ישעיה נז, א). חמש אחיותי ובעליהן נרצחו בידי הנאצים, ורק כמה מילדיהם ניצלו. בן ובת של שרה (גלייטמן) הגיעו לאמריקה לאחר השואה. את בנה הייניריך, גילינו בגרמניה עם תום המלחמה; הוא הצטרף אז לקבוצת הפליטים היהודים שחיכו במחנה ברגן־בלזן (ששוחרר על־ידי הבריטים) כדי להגר הלאה. גילה אותו

בני אהרן הראל שהגיע לברגן־בלזן כקצין בצבא הבריטי בתקופת החגים בשנת תש״ו (1945). גם בנה של אחותי ליפקא נשאר שריד והגיע לארצות הברית. שלושת הבנים של קיילא (גוטר־וישניצר) ניצלו והובאו על ידינו לאנגליה לפני שפרצה המלחמה והם אומצו על ידי משפחות טובות מקהילתי ונקלטו באנגליה. ה׳ יגמול להם חסד על מצות פדיון שבויים שקיימו! פינחס לובלינג, בנה של אחותי הקטנה זלדא הגיע לאחר המלחמה לארץ ישראל דרך איטליה. הוא משמש כמנהל עבודה ב״סולל בונה״ וגר ברעננה. מאחותי זיסל לא נשאר שריד. ארץ אל תכסי דמם של בני משפחה זו וזכרם יחיה לעד בלבותינו. בחסדי שמים ניצלנו אני ואחי משה וכל בנינו. בנו של משה — זיגמונד, מתגורר היום בסן־פאולו שבדרום אמריקה.

ו

אחרי שהתפטרתי ממשרתי בלידס, הקדשתי את זמני למדע ולמחקר והוצאתי לאור את המדרש הגדול במדבר, על־פי ששה כתבי יד עם פירוש בעברית. (בשנת ת״ש הוצאתי חמישה פרקים ראשונים של מדרש הגדול במדבר עם פירוש ומבוא ארוך בשפה האנגלית). בני אהרן הראל היה הראשון שעורר אותי להוציא לאור את הספר היקר הזה כולו עם פירוש בעברית.

בשנת תשי״ח הופיע החלק הראשון בלונדון, ובשנת תשכ״ג — החלק השני, עד סיום ספר במדבר, בירושלים. המימון לעבודתי בא מבני חיים יצחק שהוא עורך דין מצליח בלידס. צילומי כתבי היד באו מהבריטיש מוזיאום בלונדון, מספריית בודליאן באוקספורד, מהספרייה של אוניברסיטת קיימברידז׳ ומהספריה הממשלתית של ברלין. עשיתי כמה שבועות בבריטיש מוזיאום לצורך מחקר ובדקתי את כתבי היד במקורם, וכן עסקתי במחקר בספריה הלאומית בירושלים.

בשנת תשכ״ב עזבנו רעייתי ואני את לידס ועלינו ארצה לירושלים, גרנו בדירה שרכשנו בשכונת רחביה ואחרי שבועות אחדים, נתבקשתי על ידי ד״ר ג׳פרי וויגודר, עורך האנציקלופדיה לדת ישראל באנגלית, לכתוב ערכים לאנציקלופדיה זו. נעניתי להזמנה והצטרפתי לכותבים אחרים מישראל, אמריקה ומאפריקה הדרומית. כמו כן כתבתי ערכים לאנציקלופדיה יודאיקה.

עם הופעת החלק השני של המדרש הגדול על במדבר בירושלים ערכנו חגיגה כפולה לכבוד סיום הספר וחנוכת הבית שרכשנו בירושלים. בשבת, לאחר התפילה בבית־כנסת ״ישורון״, באו לביתי לקידוש השרים חיים משה שפירא ז״ל, ד״ר זרח ורהפטיג יבלח״א, רבנים וכמה מיקירי ירושלים שנשאו נאומים לרגל המאורע ואני השיבותי בדברי תודה.

באותו זמן הוזמנתי על־ידי ד״ר יצחק רפאל, יושב ראש מוסד הרב קוק בירושלים, להוציא לאור את המדרש הגדול על דברים, בצורתם ומתכונתם של חלקי המדרש הגדול הקודמים שהוצאו על ידי המוסד. נעניתי להזמנה ובעריכת ספר זה השתמשתי בתשעה כתבי־יד מספריות שונות, ובמיוחד בכתב־יד נקי ומסודר שהעמיד לרשותי הרב יוסף קאפח וששימש לי כבסיס למהדורה. שקדתי על עבודתי זו במשך ארבע שנים וחצי, ומסרתי את החלק האחרון ומבוא ארוך למוסד הרב קוק, בין כסה לעשור תשכ״ט. הספר הופיע בהדפסה ראשונה בהוצאת מוסד הרב קוק, בשנת תשל״ג. בראשון לחודש שבט קבלתי לידי את הטופס הראשון של המדרש הגדול לדברים ובמוצאי שבת שירה י״ז בשבט, ברכנו על המוגמר במעמד רבנים וחשובי העיר.

לפני חג הסוכות תשכ״ט, קבלתי הזמנה לפתיחת תערוכת ספרים מפרי עטם של באי בית הכנסת ישורון, שהתקיימה בספריית בית הכנסת בימי חול המועד. בתערוכה היו מאות ספרים שנתחברו במשך השנים על ידי מתפללי בית כנסת ישורון. אז עלתה על דעתי נבואת ישעיה: ״כי מציון תצא תורה ודבר ה׳ מירושלים״ (ישעיה ב, ג). רק בירושלים אפשר לערוך תערוכה מספרי המתפללים בבית כנסת אחד. נוסף לכתר תורה, טעמתי בירושלים גם כתר מלכות. מדי שנה בשנה, ביום שמחת תורה, הוזמנתי לקידוש בבית הנשיא, מר זלמן שזר, שהיה חתן תורה בבית הכנסת הנשיא ברחביה, בכל שנה ושנה.

בח׳ בניסן תשל״ד בשבתי בירושלים, נולדה לנכדי דוד בן הראל בת־נינה לרעייתי ולי ושרית שמה. היא משלימה לטו״ב את מספר הנכדים שלי ועליה נאמר ״בת תחילה סימן יפה לבנים״.

ז

במשך התקופה שבה ישבתי בירושלים עמדתי על גודל הפירוד שבין הרבנים והציבור. לאמיתו של דבר, אין כמעט מגע בין הרבנים והעם על חלקיו הדתיים והחילוניים כאחד. לדעתי שתי סיבות לדבר. א) עד כמה שאני יכול להבחין אין כמעט קהילות במדינת ישראל. יש בתי כנסיות ובתי מדרשות, אבל הם משמשים בדרך כלל רק כבתי תפילה ואין ממלאים תפקיד אחר. סידור קידושין מוטל על הרבנות מטעם המדינה, ולא על רב הקהילה כנהוג בגולה. בית הקברות מצוי בפיקוחה של חברה קדישא האחראית לענייני קבורה. לבתי כנסיות גדולים יש חזנים ושמשים ולכמה בתי כנסיות קטנים יש רב מהדור הישן או מתלמידי ישיבה. משכורתו היא סמלית ועליו לקבל משרה אחרת לפרנסת משפחתו (כרגיל — להורות בבית הספר). תפקידו מצטמצם במתן שיעור בערב בין מנחה למעריב לקשישי

עדתו והשפעתו על בני עדתו מוגבלת. ב) הרבנים בארץ, הן מאנשי הדור הישן והן מתלמידי הישיבות אינם מוכשרים להשפיע על בני ארץ ישראל. כמעט בכל בית כנסת יש תלמידי חכמים, פרופסורים, מרצים, שופטים, סופרים, מורים ורופאים בעלי השכלה גבוהה. לרבנים, לעומת זאת, אין, בדרך כלל, השכלה כללית והשקפתם על בעיות החיים מצומצמת. כך מבדיל מסך ביניהם ובין העם.

אכן, באחרונה התעוררה אוניברסיטת בר־אילן ופתחה מכון חדש לבני ישיבה מצויינים בש"ס ופוסקים. במכון הם שומעים שיעורים במחשבת ישראל, בתולדות ישראל ואביזריהם. קיימת תקוה שמוסד זה יכשיר טיפוס חדש של רבנים, הבקיאים בהויות העולם ומעוררים כבוד ומשמעת בחוגים שונים במדינת ישראל. יש לקוות שרבנים מסוג זה גם יתרמו רבות לאיחוד הלבבות ויאפשרו דו־שיח בין המפלגות השונות.

מצב היהדות בארץ ובמיוחד מצב הרבנות העיק ומעיק עלי תמיד, בחינת "אור וחושך משמשים בערבוביה". מחד, יש בארץ־ישראל הרבה בתי כנסיות ובתי מדרשות לתורה ולתפילה וישיבות לאין מספר. ואולם מאידך, מרבית המון העם וביחוד הצעירים, שלא הריחו ריח תורה, הם מופקרים ומומרים להכעיס. כך למשל, נדהמתי בליל שבת הראשון שלי בירושלים כשבאתי מבית הכנסת לביתי לראות מול ביתי, אנשים ונשים וילדים צעירים עושים מדורות ומקוששים עצים למדורה. פניתי אליהם והעמדתי אותם על כך שהם עוברים על איסור חמור בתורה, אבל הם לא שמו לב לדברי והמשיכו במשחק שלהם. ירמיה הנביא אומר: "ואם לא תשמעו לי לקדש את יום השבת" וכו' "והצתי אש בשעריה ואכלה ארמנות ירושלים ולא תכבה" (ירמיה יז, כז). ולאמיתו של דבר, אני מפחד יותר מאויב פנימי של חילול שבת מאשר מאויב חיצוני. ומה שמכאיב ביותר הוא, שאין בארץ סמכות והשפעה על המחללים שבת בפרהסיה. מחיצה של ברזל מבדילה למרבה הצער בין הדתיים והלא־דתיים וכפירה נחשבת לעובדה. והסכנה היא איפוא בדברי התלמוד: שתיקה כהודאה דמיא (יבמות פז. א).

האוכלוסיה היהודית במדינת ישראל נחלקת לשנים: א) דתיים שומרי תורה ומצוות; ב) לא־דתיים פורקי עול התורה והמצוות. בפלג האחרון יש גם קיצונים שהם כופרים בעיקר וממילא אינם מאמינים בבחירת ישראל לעם סגולה. בעיניהם עם ישראל הוא לאומי בלבד, ככל הגויים, והם משתדלים להרוס את היסודות של הדת — קידושין וגירושין ועוד — שנתקבלו כחוק המדינה. תופעה זו, של כופרים ומומרים להכעיס במדינת ישראל אין לה הקבלה בארצות הפזורה. אפילו לא בארצות המערב, שבהם מרבית היהודים אינם דתיים, אבל מגלים יחס של כבוד לדת.

זאת ועוד, בבתי הספר הממלכתיים נלמד התנ"ך כיצירה של ספרות חילונית ולא כדבר ה'.

גורם נוסף להתנכרות לערכי היהדות נובע מכך שחלק ניכר מתושבי מדינת ישראל הם משרידי השואה שראו מה קרה לאבותיהם, לבני משפחותיהם ולמיליוני יהודים. אכזריות זו עקרה את אמונתם בה', ממש כמו שקרה לאלישע בן אבויה, שיצא לתרבות רעה אחרי "שראה אדם אחד שעלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים וירד משם בשלום, למחר ראה אדם אחד שעלה לראש הדקל שילח את האם ונטל את הבנים וירד משם והכישו נחש ומת. אמר: כתב, שלח תשלח את האם והארכת ימים, איכן היא אריכות ימיו של זה וכו'" (ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א).

מעניין מה שכתב הראי"ה קוק זצ"ל לפני למעלה משישים שנה, דברים המתאשרים בימינו: "מקובלים אנו שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל בפרק שהתחלת תחיית האומה תתעורר לבוא. השלווה הגשמית שתבוא לחלק מהאומה, שכבר ידמו שכבר באו למטרתם כולה, תקטין את הנשמה ויבואו ימים אשר תאמר אין בהם חפץ. השאיפה לאידיאלים נישאים וקדושים תחדל וממילא ירד הרוח וישקע" (אורות, אורות התחיה מד).

בכל זאת, אל לנו להתייאש מעתיד מזהיר של עם ישראל במדינת ישראל. "מעט אור דוחה חושך הרבה". ויש אורות רבים במדינת ישראל המסוגלים להאיר את חשכת תועי־הלב שאינם יודעים את דרכי ה'. אבל דא עקא, שאין לנו בדורנו אישים אמיצי לב ועזי רוח המסוגלים להחדיר את אור התורה בתוך נדחי ישראל "ובקטנים שנשבו לבין הגוים". אשר לרבנים כבר כתבתי, שאינם מוכשרים ואינם מסוגלים להשפיע, כי חומת ברזל מבדילה ביניהם לבין הציבור. רק רבנים גדולי תורה שרכשו ידיעות גם במחשבת ישראל, בהיסטוריה של ישראל ובהווית העולם, הם לבד יוכלו לשפר את מצב היהדות במדינת ישראל ולגשר על הפער שבין דתיים ולא־דתיים. הגיעה השעה להבהיר ולפתור שאלות בענייני אמונה והיהדות בסגנון המובן להמון העם. לשם כך יש צורך באנשים ששבילי ההלכה והאגדה נהירין להם ושלהם גם ידיעות עמוקות ורחבות במחשבת ישראל, ושידעו להסביר את המיוחד שבעם ישראל. הכרה זו היא יסוד להרבה עקרונות של היהדות ופתרון יסודי לעובדות מופלאות בהיסטוריה שלנו במשך אלפי שנה.

זה הלקח שלמדתי משנות נדודי והוא גם העיקר שביקשתי וניסיתי להורות לבני ולבנותי ולקהל השומעים בכל אתר ואתר. כמו כן, למדתי להכיר את הסכנה הגדולה והעיקרית האורבת לנו — היא סכנת הטמיעה וההתבוללות. על סכנה זאת אפשר ללמוד כבר ממגילת אסתר, שבקשר אליה נאמר בתלמוד (מגילה יב, א). שאלו תלמידיו את רשב"י: "מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו דור כליה?"

אמר להם: "אמרו אתם" אמרו לו: "מפני שנהנו". לא מפני שאכלו אלא מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע וכו'. אמר להם: "מפני שהשתחוו לצלם". מכאן שחטאם היה: "ויתערבו בגויים וילמדו ממעשיהם". התבוללות ישראל בגויים היא שגרמה לשנאת הגויים לישראל. לקח זה חזר ונשנה בהיסטוריה הארוכה שלנו. בדורנו ראינו בעינינו את המאורעות האכזריים שהוכיחו את אמיתותם של דברי חכמי התלמוד. בגרמניה היתה הטמיעה בקהילת ישראל גדולה יותר מבכל קהילות ישראל. ודוקא מהארץ ההיא יצאה האש שהשמידה ששה מיליון יהודים, שואה אשר לא היתה כמוה. מדי דברי בו, זכור אזכרנו מה שאמר לי יהודי גרמני ממנהיגי הקהילה בעיר אשאפנבורג, בעת המלחמה העולמית הראשונה בהיותי תלמיד בישיבת הרב שלמה זלמן ברייער ז"ל בעיר פרנקפורט. "בארצכם" (רוסיה) אמר לי, "יש שנאת יהודים ופוגרומים מפני שאתם יושבים בגטו, נפרדים מאזרחי הארץ בתרבות, בלבוש ובשפה. אבל פה אנחנו שווים לגויים בתרבות, בלבוש ובשפה, ואין אנו סובלים מרדיפות ונגישות קשות". מי יגלה עפר מעיניו לראות את טעותו הנוראה.

במדינת ישראל משמשים "אור וחושך בעירבוביה". אמרה זו נכונה גם לערב ימי ושנותי. אני מודה כל יום להקב"ה על חסדיו הראשונים והאחרונים: על שזכיתי ללמוד תורה הרבה וחכמה הרבה, על שנושעתי מכור הברזל שבגרמניה, על שניצלתי מאנשים רעים שביקשו לפגוע בי, בין שהיו בני ברית, בין שלא היו בני ברית, ועל שנתברכתי בבנים ובני בנים העוסקים בתורה ובמצוות עד לדור השלשי והרביעי. ואולם, מי שמגיע לזקנה מופלגת, אינו יכול לצפות שכל שנותיו הנוספות יהיו מלאות אור ומתיקות בלבד. בזמן האחרון נפלה עלי ועל בני משפחתי מכה גדולה בהילקח מאתנו נכדנו היקר, אברהם דב (ג'וני) בנם של קוויני ופסח גרוסברג, שנסתלק מאתנו לאחר מחלה קשה בחודש אייר תש"מ, בהיותו בן עשרים ושבע שנים בלבד. אברהם דב ז"ל היה מדען צעיר וירא שמים שהספיק להוציא לאור מחקרים חשובים בתחום ההנדסה הגרעינית. היה זה שוד ושבר גדול שאין כמוהו, אבל כדברי איוב: "גם את הטוב נקבל מאת האלוהים ואת הרע לא נקבל". ליד הקבר הפתוח בבית העלמין בלונדון, בנוכחות הרב הראשי עמנואל יעקובוביץ וגדולי הרבנים ומנהיגי הציבור באנגליה ובלונדון הבירה, הספדתי את אברהם דב לאור הפסוק "נאלמתי, לא אפתח פי, כי אתה עשית", ודיברתי גם על הפלוגתא במסכת בבא קמא, נט, ובבא בתרא כז בין ר' אליעזר ורבנן בענין נזקי האילן האם "בתר אומדנא דהשתא אזלינן" או לאו. לפי דעה אחת יש לכלול גם את הפירות העתידים לבוא מן העץ בחשבון הנזקים. במקרה זה הנזק שלנו אינו רק מהאילן הצעיר, אלא גם מהפירות שהיו יכולים לצמוח ממנו לאחר מכן.

אבל גם כאן בתוך הכאב ממש ניתנה לנו נחמה להתנחם בה. כשלושה חודשים

לאחר מותו של ג'וני נולד לאשתו רות, שתחיה, בן בריא וקראנו את שמו מנחם דב, ויהי לנו מנחם דב למשיב נפש ולכלכל את שיבתנו, וכן יהי רצון.

שלמה פיש
ירושלים,
ח מנחם אב תשמ"א

צוואתי המוסרית — לבני ולבנותי

אמר החכם מכל אדם "לא ידע האדם את עתו" (קהלת ט, יב). מימי קדם חש היהודי חובה קדושה להעביר את נחלתו המוסרית לבניו אחריו. הדבר מצא תמיד ביטוי בדבריו האחרונים של האב לבן, כדוגמת אברהם אבינו שעליו נאמר: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט".

אשר־על־כן הנני מצווה אתכם ומבקש לצוות לבניכם אחריכם לאמור:

א. הקפידו תמיד על שתי המצוות שהן שני עמודי התווך אשר הבית נכון עליהם, והן מצות תפילין ומצות שבת המצויינת בכינוי "אות" הבא להדגיש שהן יסוד חיינו, אות הברית שביניינו לבין הקב"ה, ממש כמו מצוות ברית מילה.

ב. ישררו השלום והרעות ביניכם תוך גמילות חסדים הדדית, כדברי נעים זמירות ישראל "מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד". שמרו על מגע מתמיד עם אהרן הראל (הרולד) וז'קלין ומשפחותיהם שעלו להשתתף בבניין ארצנו.

ובסוף, הנני מודה ונותן שבח והודיה להקב"ה על שבירך אותי בבנים ובבנות נאמנים, ושראיתי מהם אך טוב כל ימי חיי. היינו מוקפים אהבה וחסד. וביחוד אתה, חיים יצחק (איזאדור) היית לנו למלאך ומושיע בכל עת צרה וצוקה. ותהי משכורתך שלמה מעם ה' אלוהי ישראל, ככתוב בעשרת הדברות: "כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך..."

ולכולכם ברכתי זו שתראו בנים לבניך שלום על ישראל.

אביכם שלמה בן דוד פיש
נרשם ביום ה, כ' באדר ראשון תש"ל

פרקי מדע והגות

תולדות המדרש הגדול בדפוס

רבה ההתעניינות היום באוצר מאמרי חז"ל שנגלה בתימן לפני כשבעים שנה ושמו "מדרש הגדול" על חמשה חומשי תורה: כבר יצא לאור חלק הארי של ספרות רבת ערך זו. בראשית (ש. שכטר, תרס"ב, מ. מרגליות, תשט"ז); ויקרא (נ. א. רבינוביץ, תר"צ). כשהתחלתי אני להכין את הטכסט של **במדבר** (עתה־זה זכיתי להוציאו לאור בשלמותו בשני כרכים). נתרשמתי מהעובדה שאנחנו חייבים להכיר טובה על כך לאדם שנודע בשם גנאי "שפירא הזייפן". הוא אשר הביא את כתב־היד הראשון של המדרש הגדול מתימן לאירופה בשנת 1878 ומכר אותו לספריה הקיסרית בברלין, ורק אז התחילו החוקרים לחוקרו. עליו אפשר לדרוש את הפסוק "מי יתן טהור מטמא לא אחד".

מי היה שפירא הזייפן?

בשנת 1883 לספה"נ הביא משה וילהלם שפירא, סוחר עתיקות בירושלים, ללונדון כתב יד עתיק בן י"ב קטעים של עורות עזים שהכילו פרקים מספר דברים בנוסחאות שונות מהמסורה שלנו. שני דברות ראשונים מעשרת הדברות היו מחוברים כאחד ובמקום הדברה השניה היה כתוב, לא תשנא את אחיך בלבבך. היו עוד שינויים בפרקים ז' וכ"ח, ומות משה לא נזכר כלל. התעודה נכתבה באותו כתב של האבן המואבית, ולפי דברי שפירא קנה אותה מבדואי זקן בסביבת דיבון שבמואב, אשר שם נמצאה האבן המואבית שש עשרה שנה לפני כן. תגלית זו של כ"י מכתבי הקודש, שלפי ההשערה נכתב לפני שלשת אלפים שנה, הרעישה אז את העולם הספרותי. שפירא הציע את כתב היד למכירה להנהלת "בריטיש מוזיאום" במחיר מיליון לירות שטרלינג, הציגוהו באולם המוזיאון, ומכל חלקי הארץ בא קהל רב לראות את כתב היד העתיק ביותר של כתבי הקודש. אולם הפרופיסור קרל מונטגיו, שפענח את כתב היד של האבן המואבית ונשלח ע"י ממשלת צרפת ללונדון לבדוק את הכתב יד, הטיל ספק חמור באמיתותו. גם חוקרים אחרים, כמו ד"ר נויבאער ופרופ' סייסי חשדו שכולו זיוף. והנה ד"ר דוד גינזבורג הוכיח ללא צל של ספק

שכתב היד מזויף. בסופו של דבר, שפירא איבד עצמו לדעת בעיר רוטערדאם בשנת 1884, ועם תגלית הזיוף נתגלתה גם זהותו של שפירא. הוא היה מומר שהיגר מפולין לארץ ישראל ופתח שם חנות ספרים ועתיקות בשכונת הנוצרים.

אכן, יש מחכמי זמננו, ובתוכם ד"ר י. ל. טייכער, מרצה בספרות רבנית באוניברסיטת קמברידז', שסבורים כי קטעי כ"י של שפירא אינם מזוייפים אלא שמוצאם מאותם חוגים שיצרו את מגלות מדבר יהודה, כי לאלו ולאלו תכונות דומות. ודאי הוא כי הבאת כתב היד של מדרש הגדול לאירופה ע"י שפירא היתה המאורע הגדול ביותר בעולם הספרות התלמודית והמדרשית.

פרסומים ראשונים של מדרש הגדול

התייר והחכם ר' יעקב ספיר (1822—1886) היה הראשון שהודיע לעולם הספרות על מציאותו של מדרש הגדול (אבן ספיר, ח"א, עו ע"ב), והראשון שהשתמש במדרש הגדול היה ר' יוסף שליט ריקיטר. בספרו "ספר חכמת המשכן", מאנטוא, 1676, הוא מעתיק מאמרים ממדרש הגדול (ה ע"ב, וע"ב) ומכנהו "ספר שהובא מעדני" או "ספר מדרשי הגדה שהובא מעדאן". ומיום שהובא המדרש הגדול לאירופה היה ד"ר שכטר הראשון שהשתמש בו בהערותיו לאבות דרבי נתן והעתיק ממנו הרבה מאמרים בנוסחאות מדויקות. אחריו השתמש בו ד"ר קאהוט בספרו "ערוך השלם" ומזכירו הרבה פעמים בהשלמת הערוך השלם.

ברם, זכור הרב ד"ר ישראל לוי לטוב, אשר הכיר את ערכו הגדול של מה"ג כאוצר של מדרשי תנאים שאבדו מאתנו. בספרו "מלה אחת על אודות מכילתא דר' שמעון" (בגרמנית) הוכיח ד"ר לוי הוכחה שאין לפקפק בה, שהמה"ג מכיל בקרבו את החלק הגדול ביותר של המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, וגם מאמרים מהספרי זוטא שאבדו ברוב הימים. והוא מסיים את ספרו בבקשה לד"ר שכטר להוציא לאור את הכ"י של מה"ג. בקשתו נתמלאה במקצתה.

משנתפרסמו בדפוס מהדורות שכטר והופמן התחיל המדרש הגדול למשוך גם שימת ליבם של חכמים וחוקרים מודרניים, כמו פרופ' ג'ורג' פוט מור (יהדות ח"א, קלח־ט, קמה־ו); פוזננסקי (הצפה מארץ הגר, ג, א); הרמן שטרק (מבוא לתלמוד ומדרש ר־רכג); פרידמן (ספרא דבי רב); גינצבורג (גנזי שעכטער, ח"א); מרמרשטיין (מדרש חסירות ויתירות); האראוויטץ (ספרי זוטא); כשר (תורה שלמה) ואחרים.

אוצר יקר של מדרשי תנאים

גם קודם הופעתם של מהדורות אלו, אחרי התגלית של ד"ר לוי שמדרשי תנאים אבודים כלולים במה"ג וביחוד אחרי שנמצאו י"ב דפי כ"י ממכילתא דרשב"י עצמה בגניזה של פוסטאט, התחילו חכמים ללקט מתוך כתבי יד של מה"ג חלקים גדולים של מדרשי תנאים שאבדו מאתנו והוציאו אותם בשמותם המקוריים. הראשון היה הד"ר הופמן שהוציא את "המכילתא דרבי שמעון בן יוחאי" על שמות ו"מדרש תנאים" על דברים. מהדורה חדשה של המכילתא דרשב"י יצאה לאור ע"י אפשטיין ומלמד (ירושלים תשט"ו). האראוויטץ החזיר את הספרי זוטא על במדבר ליושנו מתוך כ"י של מה"ג ומן המאמרים המפוזרים במדרשים ובספרי הראשונים. מלבד אלו יש מאמרים רבים במדרש הגדול, שאין כל ספק שהם ממקורות התנאים והאמוראים אך אינם ידועים לנו, וגם מהדורות שונות של מדרשים נכללו בו, וערכם לחקר ספרות התלמוד והמדרש גדול מאד.

אין ערוך לחשיבות שלשת המדרשים: מכילתא דרשב"י ספרי זוטא, ומכילתא על דברים, שהרבה מהם נתגלו בעמודי מדרש הגדול, לחקר ספרות חז"ל. הם יפיצו אור על דברים סתומים ויפתרו שאלות וחידות שהניחו ב"צריך עיון". הרבה ספרים נכתבו לתרץ בדרך הפלפול קושיות כאלה, וביחוד התעמקו גדולי ישראל בדברי הרמב"ם שלרבות מהלכותיו אין, לכאורה, יסוד בדברי חז"ל, או אפילו סותרות את מקורות התלמוד. והנה, מיום גילוי מדרש הגדול, נתגלו אפקים חדשים שמרהיבים עינינו. דוגמאות לכך ימצא הקורא במבוא שלי למדרש הגדול במדבר וגם בפירושי על המדרש עצמו.

הרב מנחם כשר, שהשתמש בכ"י של מדרש הגדול בחיבורו "תורה שלמה", חיבר (בשנת תש"ג) ספר בשם "הרמב"ם והמכילתא דרשב"י", הוא מראה שמאה הלכות במשנה תורה להרמב"ם מקורן במכילתא דרשב"י שרובה נתגלתה במדרש הגדול. וב"פתח דבר" שם הוא כותב: "עברו כבר ארבעים שנה מעת שהופיעה לאור המכילתא דרשב"י על ספר שמות, נכס יקר זה מתורת התנאים, ורק מחברים אחדים מעולם הרבני התעסקו בו... ורובם אינם יודעים אפילו ממציאותו. ישנם מאות ענינים בספריהם שאפשר היה להם להסתייע או לשנות דעתם והשקפותם לו היה הספר הזה לנגד עיניהם".

הרב כשר דיבר רק על חשיבותו של המכילתא דרשב"י, אשר הוא עוסק בה, אבל דבריו הולמים גם שאר מדרשי תנאים ומאמרי חז"ל ונוסחאות מדויקות שנשתמרו במדרש הגדול.

גם לנוסחאות המדויקות והשלמות במה"ג יש ערך רב אפילו בנוגע למאמרים

שנמצאים במקומות אחרים והן זורעות אור על הרבה מאמרים בספרות חז"ל. ודאי שזה פותח מקור חדש לחוקרי ספרות התלמוד והמדרש להוציא מהדורה חדשה מספרא וספרי וגם מהדורות חדשות של מאמרי התלמוד והמדרש על יסוד שינוי הנוסחאות במה"ג. ר"מ איש שלום (פרידמן) התחיל להוציא מהדורה חדשה מספרא (ברעסלויא, תרע"ה), אשר בה השתמש בנוסחאות של מה"ג, אך לא זכה להשלים את מלאכתו, כי המות הפסיק את עבודתו הפוריה. מהדורה שלו הגיעה רק עד ויקרא ג, ט.

לדוגמא אעתיק בזה לפני הקורא נוסחא מדויקת אחת כזו במדרש הגדול. הנה בספרי ראה, פיסקא קכז נאמר: "בג' מקומות מזכיר פרשת מועדות בת"כ מפני סדרן, בחומש הפקודים מפני קרבן, במשנה תורה מפני הצבור". הנוסחא "מפני הצבור" אין לה מובן, והמפרשים נדחקו לפרשה. לאשרנו מובא המאמר הזה בשני מקומות במדרש הגדול, בפרשת פינחס ובפרשת ראה. ובכל כתבי היד אשר היו לפני כתוב: "במשנה תורה מפני העבור" (השווה הופמן, מדרש תנאים עמוד פט, הערה ב). ובאמת ילפינן מהכתוב, שמור את חודש האביב, שמעברין את השנה, כדאיתא בסנהדרין יג ע"ב, והספרי עצמו מביא דרשה זו בתחילת הפיסקא: "שמור את חדש האביב. שמור החדש שהוא סמוך לאביב מפני אביב שיהיה בזמנו וכו'".

גם לחוקרי הלשון, המסורה והנקוד יש כר נרחב למחקר במדרש הגדול, כי כמה וכמה מלים הלקוחות משפות זרות נמצאות בו ולרוב הן מדויקות, בעוד שבמקומות אחרים הן משובשות. אף יש בכתבי יד של מה"ג מלים מנוקדות. ביחוד במקראות, ונוסחאות שונות במסורת המקרא, וערכם רב מאד לחקר תולדות המבטאים העבריים ותולדות המסורה והדקדוק. על הנקודה האחרונה ודאי שלא עמדו החוקרים במידה מספקת עד היום.

על המושג "תורה"

יהודי אלכסנדריה היו הראשונים שתרגמו את המלה תתורה" במלה "נומוס" שפרושה חוק או משפט. תרגום זה נתקבל על־ידי בעלי תרגום השבעים וכל המתרגמים האחרים הלכו בעקבותיהם. ברור שתרגום זה אינו נכון או ליתר דיוק — אינו מלא, שכן המלים "תורה" ו"משפט" כתובות זו בצד זו בספר, מה שמוכיח שהן בעלות משמעויות נפרדות, כמו למשל "חוקות ותורות" בספר בראשית כו, ה; "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" בספר דברים לג, י.

מבחינת האטימולוגיה אין למלה "תורה" שום קשר עם המושג חוק או דת. משמעותה של המלה "תורה" נגזרת מן הפעל "ירה" בהפעיל ופרושה "הראה", רומז על דבר מה — כמו בפסוק "ויורהו ה' עץ וישלך אל המים" (בשמות טו, כה). בהשאלה משמעות המלה היא "ללמד" כמו בפסוק "ולהורות את בני ישראל את כל החוקים" (ויקרא י, יא). ראוי לציין שהמלון BDB מתרגם את המלה "תורה" (ישעיהו ב, ג) במלים Instruction in messianic age, שמשמעותן "הוראה" ולא "חוק" כמו בתרגום לאנגלית.

מהי איפוא המשמעות האמיתית של המלה "תורה"? מי שלמד את התנ"ך בשפה המקורית יודע יפה שהביטוי "תורה" משתייך לסוג המלים שאי אפשר לתרגמן כהלכה לשפה אחרת. הרי בכל השפות ישנן מלים, המביעות מושגים המיוחדים לאותו עם וכן אין מלה בשפות אחרות שבה ניתן להביע את המושג "תורה", המיוחד לעם ישראל. נראה לדוגמה את המלה האנגלית "ג'נטלמן" שמשמעותה מובנת היטב לאנגלים. אך אין לה ביטוי מקביל בשום שפה אחרת, תרגומה לשפה אחרת יבטא רק חלק ממשמעותה, אולם לא ימצה את התכנים והעקרונות הכלולים במלה בשפתה המקורית.

וכן הוא המצב ביחס למלה "תורה", בתנ"ך היא מביעה מושג, שהוא יחיד במינו לעם ישראל ואין מושג מקביל לו בשום שפה אחרת.

המלה "תורה" מציינת אמנם גם "חוק ומשפט" כמו שכתוב: "זאת תורת העולה" (בספר ויקרא י, ב), אבל בדרך כלל מכילה המלה הזאת תוכן שאין לו מלה מקבילה בשום לשון אחרת. מאידך, אין ליהדות מושג שנקרא בדתות אחרות

Religion המתבסס על העקרון שהמאמין בה מסוגל לזכות בישועה בלי להתחשב באורח חייו, ראוי לציין שגם מלומד כשמואל דוד לוצאטו (שד"ל) ששלט בשפה העברית, לא הצליח למצוא כינוי מתאים למלה תורה, אלא השתמש במלה הלטינית religio המציינת חובה לאלוקות. מדען אחד התבטא באופן מוזר: "The most deeply religious of men, they had no word for religion".

הכינוי "יהדות" אינו שם נרדף למלה Religion. "יהדות" היא יותר מכך. סך הכל של תודעת עם ישראל ושל נשמת עם ישראל. היהדות אינה מתמצה בשיטה של אמונות, אלא היא מהות המסורת החיה של העם העברי. היהדות היא התרבות של היהודים, והתוצאה של נסיונותיו. היהדות היא הספרות והפילוסופיה, תורת המוסר והמידות, האמונות ותפישת החיים של העם העברי. אשר־על־כן המלה העברית "תורה" מקיפה איפוא את ערכי היהדות במלוא מובן המלה. תורתו של עם ישראל אינה רק התנ"ך, היא מציינת כל מה שיצרה החכמה והגאוניות של עם ישראל.

"רליגיון" — הוא ביטוי ליחס פרטי בין אדם ואלקים. האמונה בה' היא אבן הפינה של בניין היהדות. מושג האלוקות של היהדות, החיפוש והכמיהה לה', היו גורם חשוב בעיצוב וגיבוש התרבות היהודית. אולם היהדות היא יותר מזה, היא חודרת ומשפיעה על כל שטחי פעולת האדם ועל כל חייו.

במלה "יהדות" התחילו להשתמש בזמן שהיהודי התנגש עם התרבות ההלניסטית. עשו כן כדי להדגיש את אורח החיים של היהודי. המלה "יהדות" הופיעה לראשונה בספרות עברית־הלניסטית כמאה שנה לפני התחלת הספירה הנוצרית. בספר המכבים מסמנת ה"יהדות" את החיים והתרבות של עם ישראל, מול החיים והתרבות של היוונים.

היהדות היא איפוא הפילוסופיה של חיים רוחניים במדרגה הגבוהה ביותר, שנשאבה ממעיני הישועה של דבר ה'. המשמעות של המלה "תורה" אינה חוק בלבד, אף לא עקרונות בלבד, אלא השקפה כוללת מיוחדת על כל החיים של עם ישראל, הנובעת מדבר ה'. תרגום המתאים ביותר למלה "תורה" לשפה זרה, היא המלה הגרמנית "Lebensanschauung".

על־ידי תרגום המלה "תורה" למלה "חוק" נוצרה והתפשטה דעה משובשת שהיהדות מיוסדת על חוק בלבד, משום כך היא מכונה לעתים קרובות religion of law. לאמיתו של דבר מכילה התורה, מלבד חוקים, גם הוראה, הדרכה וחינוך, ואף חוקיה ספוגים ערכי מוסר.

תפיסה זאת של המושג "תורה", שאינה משתייכת לפרק מיוחד בתנ"ך, מבהירה העובדה שהיא כתובה תמיד בלי ה"א הידיעה. נעיין בדוגמה אחת מרבות: בספר

ישעיה ב, ג אנו מוצאים את הפסוק הידוע: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". דברים אלה נסמכו אל הנבואה על ימות המשיח שבה נאמר: "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (שם ב, ד). מן הסמיכות של שני ענינים אלה יש ללמוד שישנה זיקה ביניהם: התפשטות דעת ה' היוצאת מציון לכל העולם תביא אחדות בין העמים ושלום בין־לאומי.

ברם, יש לשאול: כיצד תבוא הכרת תורה מציון בעתיד הרחוק שלום לכל האנושות? וההסבר הינו פשוט למדי. החשדנות ההדדית, ההתגרויות והמלחמות אשר ממיטים אסונות ושבר על העמים, הן תוצאות של אנוכיות והשקפת עולם צרה ומצומצמת. והרי ידוע מן ההיסטוריה שהעמים והשבטים הקדמונים התייחסו האחד אל השני כמו אל ברברים ואל בריות שאין להם זכות קיום בשום מקום מתחת לשמש. כל זאת משום שהרעיונות של אחווה והתאגדות של כל בני אדם היו זרים להם. שינוי לטובה בא רק לאחר שעמי העולם הכירו את חוקי התורה ואת דברי הנביאים. העקרון של אחדות האלקים בורא העולם, גורר אחריו את הרעיון של אחדות האנושות ועל־ידי כך הופכים המוני הברברים למשפחת עמים בני תרבות. הנביא מלאכי העלה רעיון זה שבו חדורים כל פסוקי התנ"ך בבהירות רבה. הוא מצהיר לפני כל העולם כולו דברים רבי־משמעות: "הלוא אב אחד לכולנו, הלא אל אחד בראנו, מדוע נבגד איש באחיו" (מלאכי ב', י').

ואף־על־פי לא היכה רעיון זה שרשים חזקים במידה כזאת שתצמח אחווה אמיתית ושלום בין־לאומי. רק חוקי תורה מסוגלים לסלול את הדרך לקיום שלום בין־לאומי.

לאמיתו של דבר, אין בחוקת התורה הבדל בין אזרח אחד לשני, וגם לא בין יליד מקום מסוים לבין אדם שהגיע מרחוק ונעשה אזרח המקום ואף לא בין תושב לזר. החוק: "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" (במדבר טו, טז). חוזר על עצמו בתורה מספר פעמים. לדרגה הגבוהה ביותר מגיעה ההתייחסות אל הזר בציווי: "וכי יגור אתכם גר בארצכם לא תונו אותו, כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך" (ויקרא יט, לג—לד). נעמיד נא חוק זה מול מצבם של הזרים בארצות השונות ואפילו בארצות תרבותיות וניוכח מה הם ההבדלים ביניהם. לשם הדגמה נביא חוק אחד המאפיין את יחסו של עם ישראל לזה. התורה מצווה אותנו: "ובקוצרכם את קציר ארצכם, לא תכלה פאת שדך לקצור, ולקט קצירך לא תלקט, וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט — לעני ולגר תעזוב אותם" (ויקרא. י"ט ט—י; כג, כב). ובאותו עניין נאמר במקום אחר: "כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה, אל תשוב לקחתו, לגר, ליתום

ולאלמנה יהיה. כי תחבוט זיתך, לא תפאר אחריך, לגר, ליתום ולאלמנה יהיה. כי תבצור כרמך, לא תעולל אחריך, לגר, ליתום ולאלמנה יהיה" (דברים כד, יט—כא).

דוגמה חיה לכך מצויה במגילת רות: רות המואביה חזרה משדי מואב יחד עם נעמי חמותה במצב של עוני וחוסר כל. היא יצאה לשדהו של בועז ללקוט שבלים אחר הקוצרים. הקוצרים ואף בועז בעצמו התייחסו אליה בידידות והרשו לה להמשיך בליקוט השבלים עד סוף קציר השעורה והחטה. רות היתה מלאה תמהון על היחס היפה הזה כלפיה ואת תמהונה הביעה בשאלה שהפנתה אל בועז: "מדוע מצאתי חן בעיניך ואנכי נכריה?" (רות ב, י). יתר על כן: הרי היא היתה מבני מואב שהיה שונא וצורר ישראל ואשר עליו נאמר: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי וכו'" (דברים כג, ד).

מאורע היסטורי זה קרה לפני כשלושת אלפים שנה. נשאל נא את עצמנו: מה יעשה בימינו איכר, אם ייכנס מישהו לתוך שדהו או לכרמו ויאסוף שבלים ופירות שנשרו ואפילו עומרים שנשכחו? התגובה של בעל השדה או הכרם ברורה למדי. רות בשדה בועז היא רק דוגמה אחת מתורת ישראל ולהשפעתה על אורח החיים של היהודים, וזוהי כוונת הנביא באומרו שבאחרית הימים תצא תורה מציון ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה.

לאמיתו של דבר אין בחוקת התורה זכר לזכויות אזרחיות. בתורה מדובר רק על זכויות אנושיות: לכל אדם שמכיר בחוקים האנושיים היסודיים, יש זכות להגנה ולשוויון זכויות. אין תחום מחיתו מעניק לו זכויות אנושיות, אלא — קבלת זכויות אנושיות מעניקות לו זכות לתחום מחיה.

ומהם החוקים האנושיים היסודיים האלה? הלא הם — שבע מצוות שנצטוו בני נח והן: איסור עבודת אלילים, איסור גילוי עריות, איסור שפיכת דמים, איסור אבר מן החי, איסור ברכת (קללת) השם איסור גזל וקביעת דיינים. חוקים אלה הוטלו על האנושות לפני מתן תורה והם חלו על כל העמים שהם צאצאיהם של בני נח, שנשארו בחיים אחר המבול. לעומת זאת, תרי"ג מצוות ניתנו רק לישראל.

כל אדם, בלי קשר לאמונתו או ללאומיותו, המקיים את שבע מצוות בני נח, הנו בעל זכויות אנושיות פרטיות וחברתיות. יתר על כן, חכמי התלמוד אמרו עליו: "חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא" (תוספתא סנהדרין יג, ב).

למושג זה, להשקפת חיים זאת שיסודה בחוקת ה' בתורה מתכוון הנביא באמרו שבאחרית הימים תאחד תורה זאת את לבות כל העמים ובין כולם ישרר שלום לעולמים.

ספר התורה עצמו היה מאז סגולתו היקרה של עם ישראל. משכנו היה במקום הקדוש ביותר: באוהל מועד, בזמן נדודי העם במדבר ובבית־העולמים בירושלים,

בו הושם ספר תורת ה' בקודש הקדשים. בחצר בית המקדש, באולם לשכת הגזית היה מקום מושב הסנהדרין הגדולה בת שבעים ואחד אנשים. שם פירשו את התורה ודנו ופסקו דינים הלכה למעשה. קביעת מקום ישיבת הסנהדרין במקום הזה נעשתה על יסוד הכתובים: "כי יפלא ממך דבר למשפט וכו' וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו... על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, ח—יא).

לאור הגדרת המושג "תורה", הכולל את כל הספרות היהודית הנובעת מחוקות ה', מתבררת איפוא משמעות דברי הנביא ישעיהו (ב', ב—ד). "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

משמעות המונח "רפאים"

המונח "רפאים" נמצא בתנ"ך עשרים וארבע פעמים. נדמה לכאורה שיש לו שתי הוראות שיסודן בשני שרשים נפרדים. "רפאים" בספר בראשית יד, ה; דברים ב, יא וכ; שם ג, יא ויג, הוא כינוי לענקים, וכן נתפרש במפרשי התנ"ך. תרגום השבעים לספר בראשית יד, ה כותב: "גיגנטוס" — הענקים, ובמקומות אחרים, כגון בדברים ב, יא וכ, הוא מעתיק רפאים "רפאין" ואולם, במקומות רבים, ברור שהוראת רפאים הוא "מתים". בכתוב: "מתים בל יחיו רפאים בל יקומו" (ישעיהו כ"ו, יד) ברור שמלת רפאים היא שם נרדף למתים. תרגום השבעים על־אתר מתרגם־מפרש: המתים לא יראו חיים ואף הרופאים "יאטרוי" לא יקימו אותם. פירוש דומה לזה מצוי בתרגום השבעים לכתוב בתהלים פח, יא: "הלמתים תעשה פלא אם רפאים יקומו". המתרגם שינה רפאים לרופאים והפך פועל עומד "יקומו" לפועל יוצא — "יקימו". את הכתוב "וארץ רפאים תפיל" (ישעיה כו, יט) מתרגם השבעים: אבל ארצם של כופרים תשחת. פירוש זה מעורפל, מה גם שהוא קורא תפל במקום תפיל. גם הכתוב "בקהל רפאים ינוח" (משלי כא, טז), המתורגם בתרגום השבעים: בקהל ענקים ינוח — אינו מובן.

נוכל איפוא להסיק ללא ספק שבמקומות אחדים יש לתרגם רפאים — מתים וכך נהגו כמעט כל הפרשנים.

כדי להבין את דו־משמעות הביטוי רפאים, עלינו לפתור שלוש איבעיות.

א) האם נובעות שתי המשמעויות של המונח רפאים משני שרשים נפרדים?

ב) האם משמעות אחת מקורית והשניה מישנית ובאה בדרך השאלה?

ג) מהי המשמעות המקורית, ומה המשותף בשתי המשמעויות?

אשר לשאלה הראשונה הרי שאין קשר בין הפועל רפה או רפא, השורש של רפאים, ובין השם ענקים. מכאן שהמשמעות המקורית של רפאים היא מתים והוראת ענקים נגזרה מן ההוראה המקורית. הפועל רפה משמעו רפיון וחולשה, ומכאן הושאל למוות, המפרך את היסודות החיים. סיוע לכך שהביטוי רפאים נגזר מפועל רפה מצוי מהכתוב: "אשר בילידי הרפה" (שמואל ב כא, טז—יח, כ, כב). הוראתו כאן היא ענק שנגזר מהוראת מוות, כפי שנוכיח להלן. עתה עלינו למצוא את החוליה המקשרת את הכינוי ענק עם מתים.

הראיה הישנה ביותר בענין זה מצויה במדרש בראשית רבה כו, ז. על הכתוב: "הנפלים היו בארץ" (בראשית ו, ד), מעיר המדרש: שבעה שמות נקראו להם, אימים רפאים גבורים, זמזומים, ענקים עוים, נפילים. אימים, שכל מי שראה אותן היתה אימתן נופלת עליו. רפאים, שכל מי שראה אותן היה לבו רפה כשעוה וכו'. האבן עזרא על הכתוב "ויכו את הרפאים" (בראשית יד, ה) אומר: שכל הרואה אותם ימות לבו ויחשב מהרפאים שהם מתים. האימים, שיש מהם אימה. אונקלוס שם מתרגם רפאים: גבריא; זוזים תקיפיא; אימים אמתני. גם השבעים מתרגם זוזים: עמים עזים.

טעם אחר לקשר בין רפאים וענקים נותן המלבים. על הכתוב, "רפאים יחוללו מתחת מים ושוכניהם" (איוב כו, ה) אומר המלבים: וכי הרפאים שהם המתים אשר ירדו קבר וכו' הכי יחוללו ויולדו שנית. והוא הוסיף: ומליצה זו מוסד על פי משלי הקדמונים שספרו שהרפאים והענקים, שיחסו להם אלהות בהבליהם, אחרי שמתו וירדו לעמקי תהום רבה יצאו מתחת המים ונולדו שנית ונעשו אלהות ובריאות חדשות כנודע בהבלי המיתולוגיה. עיין גם ברמב"ן לדברים ב, כג. לפי פירוש זה משמעות הביטוי רפאים: רפאים ענקים, המתים מלפנים.

הרב שמשון רפאל הירש בפירושו לדברים ב, יא מציע שהביטוי רפאים בהוראת ענקים מסמן גזע שעבר מן העולם וחיה בתקופה פרהיסטורית ובימי משה נשארו אחדים מזרעם בארץ כנען.

החכם שמואל יוסף פין בספרו האוצר ערך רפא או רפה, עמוד תמ, מסיים את חקירתו בביטוי רפאים: "ובהוראת השם מעיקרא לא מצאנו טעם מתקבל בדברי המבארים".

לדעתי מכיל הביטוי רפאים שתי הוראות — ענקים ומתים משום שהן הפכים. ענקים הם בעלי כוח ומתים הם חסרי כוח. אף־על־פי שהמשמעות המקורית של רפאים היא מתים, יכול הבטוי לשמש גם בהוראת ניגוד — ענקים. יש לנו מלים רבות בתורה בהוראות הפוכות. למשל, הביטוי עקר (ויקרא כה, מז) מציין המרכז שבו מכונס כוח התנועה, ובארמית עיקר (עיין אבן עזרא שם), משמעו גם עצירת התנועה בנקודת המוצא ותלישת דבר משרשיו, כמו "לעקור נטוע" (קהלת ג, ב), "את סוסיהם תעקר" (יהושע יא, ו). האשה שאינה יולדת נקראת עקרה, וכן האיש שאינו מוליד נקרא עקר. האשה נקראת כן משום שנעקר בה משהו שאינו יכול לקלוט את הזרע, והאיש נקרא כן משום שאינו מוציא זרע כמשפט. השם שרש בפיעל שרש פירושו עקירת השורש, וכן השם דשן בפיעל דשן פירושו להסיר הדשן.

גם חכמי התלמוד השתמשו בשיטה זו. הם קוראים איש עיור "סגי נהור" ומכנים לילה — אור (פסחים ב, א; ר"ה כב, ב; כריתות ז, ב; זבחים נו, ב; יומא פז, ב).

ומה שנאמר בפסחים ג, א, ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי, לישנא מעליא הוא דנקיט וכו', אין זו סתירה להנחה שלנו. קושית הגמרא היא מכיון שהביטוי אור הוא דו־משמעי, לילה ויום שעלול להטעות, מדוע בחרה המשנה באור במקום לילה. והתשובה היא, לישנא מעליא הוא דנקיט אף שהוא דו־משמעי — והוא הדין בביטוי הדו־משמעי רפאים, בהוראת מתים וענקים.

עם סגולה

כל התפילות הקבועות שלנו לימי חול, שבת וחגים מכילות הרבה יותר מתחנונים. מלבד תחנונים, מזמורי תהלים ושירים יש בהן עקרונות ומושגים יסודיים של מדות ה' ויחסו לבני אדם וביחוד לעם ישראל. לאמתו של דבר, ניתנו בראש כל תפילה מדות אלקיות ועקרונות נשגבים. ברם, העמידה של כל החגים מתחילה בעקרון ראשי של אמונתנו בנוסחה קבועה: "אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות".

עקרון זה, המעניק לישראל זכות מיוחדת "סגולה מכל העמים" יש לו חשיבות רבה כאבן־פינה של היהדות ובהעדרו מתמוטט כל הבנין של היהדות.

הצטיינות זו של עם ישראל שנודע בשם "עם סגולה" נסתלפה במתכוון על־ידי תאולוגים נוצרים ולא הובנה כראוי בחוגי ישראל מיוחדים. אלה מדמים את מעמדו העליון של ישראל לשחצנות של עמים מיוחדים, המתיימרים להיות "מלח הארץ" ולהם זכות על רכוש העולם, על חשבון עמים אחרים. ואולם, ההצהרה האלקית: "והייתם לי סגולה מכל העמים" לא כיוונה לדעתם. הדבר הוכח מכמה מקומות בכתבי הקודש ובספרות התלמוד. האימרה: "חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ" חוזרת ונשנית בתורה הרבה פעמים, וגם נצטוונו לאהוב את הגר "כמוך" (ויקרא יט, לד). ובספרות התלמוד אמרו: "חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא" (תוספתא סנהדרין פי"ג, ב). לאיזו אומה בעולם חוקים כאלו?

לאמתו של דבר, עליונותו של ישראל באה רק בזכות התורה שקיבלנו בהתגלות ה' בהר סיני לתועלת האנושות כולה, ומצב זה אינו מעניק לנו זכות מיוחדת אלא מטיל עלינו אחריות גדולה להפיץ את האור של דבר ה' באנושות כולה. "ונתתיך אור לגוים". רק אם נמלא חובה זו אנו ראוים לתואר הכבוד "עם סגולה".

המתנגדים הקיצוניים ביותר לתואר עם סגולה, הם היהודים הריפורמיים והליברלים וזאת מטעמים גלויים. הם אומרים שאין היהודים נתנים במצב מיוחד בעולם הרוחני והמוסרי, ואין שום הבדל בין עם ישראל לעמים אחרים. אין טעם להוכיח להם במובאות מן התנ"ך והתלמוד, משום שאינם מאמינים לא בתורה שבכתב ולא

בתורה שבעל פה. אביא לכן עובדות היסטוריות שאין להכחישן כמו שאי אפשר להתעלם מחוקי הטבע.

האמנם, אין הבדל בין עם ישראל ועמים אחרים בעולם המציאות? עובדה היא שעם ישראל יחיד ומיוחד באופנים שונים בטבע ובגורל ואין לו שום דמיון כלל בעמים אחרים. למשל, האם נשמע אי־פעם שאב יהודי הובא לדין על עבירה אכזרית נגד ילדו, או שאם יהודיה הובאה לדין על עבירה פלילית של הזנחת ילדה. שעה שמקרים כאלה בחוגים לא־יהודים הם דבר יומיומי. גם רדיפות היהודים בכל קצוי תבל היא עדות נוספת לכך שהיהודי שונה משאר העמים. והוא הדין בהתחדשות חייו הלאומיים והעצמאות של עם ישראל בארץ אבותיו. הנהיה כדבר הגדול הזה שעם שיגורש מארצו ונעשה מפוזר ומפורד בין העמים, שב לארץ מולדתו אחר אלפים שנה? האם אין בכך עדות נאמנה להבדל שבין עם ישראל לעמים אחרים? אכן, ההבדל קיים אבל לא בעניינים חומריים, לפיהם הוא זכאי להנות מטוב העולם יותר משאר עמים. סגולתו הוא ברוחניות, בכך שהוא נבחר ונשמר על ידי בורא העולם לטובת האנושות כולה, כנאמר בתפילות הימים הנוראים: "והשתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם".

שאין לתואר "עם סגולה" תועלת חמרית, אלא ערך רוחני, הודגש בהקדמה לקבלת התורה: "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים... ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ה—ו). הכתוב אינו אומר, ואתם תהיו חביבים עלי יותר מכל העמים וטוב הארץ תאכלו. רעיון זה הובלט בבהירות רבה גם בברכת התורה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". בשני עקרונות אלו, בחירת ישראל לעם סגולה וקבלת התורה בהר סיני בולטות שתי נקודות: א) קבלת התורה היא היא הסיבה והתכלית של התואר עם סגולה; ב) שניהם אחוזים ודבוקים זה בזה כאחד ואי־אפשר להפריד ביניהם.

לאור הרעיון הזה מובן משום מה מתכחשים הריפורמים והליבראלים לסגולת עם ישראל. מכיון שהם מתפקרים ופורקים מעליהם עול תורה ומצות ואינם מאמינים בתורה מן השמים, לא נותר להם מקום לתואר עם סגולה. התוצאה היא שהם הורידו את היהדות שלהם לדרגת דת (רליגיון), הדומה לדתות אחרות שנוצרו כתוצאה מעיון והמצאה של בני אדם. אשר־על־כן אין לכיתות המתפקרות אלו חלק ונחלה בעם ישראל ואסור להתחבר עמהם, והם גרועים אף מהקראים, שהכחישו את התורה שבעל־פה אך הודו בתורה שבכתב, ואילו הם מתכחשים גם לתורה שבכתב.

אולי זוהי כוונת המאמר בתלמוד (ב"מ פה, ב) "על מה אבדה הארץ, על שלא ברכו בתורה תחילה". חכמי התלמוד שהיו רגילים לעטוף את רעיונותיהם במליצה וחידות רוצים להטעים שהארץ חרבה משום שכפרו בשני עקרונות הכלולים בברכה הראשונה על התורה — "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו".

ועוד על עם סגולה

"והייתם לי סגולה מכל העמים" (שמות יט, ה) ; "ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה" (דברים יד, ב) ; "וישראל בחרתי בו" (ישעיה מד, א) ; "כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו" (תהלים קלה, ד). אלו הן רק מובאות אחדות מכתבי קודש אשר בהן מכונה ישראל עם סגולה, עם אשר בו בחר ה' לעם סגולה מכל העמים. כידוע השתמשו האנטישמיים בביטוי "עם סגולה" כדי להשמיץ את עם ישראל, שבניו מתייהרים בגדולתם על כל העמים האחרים וראויים לזכויות על חשבון עמים אחרים. הם מדמים את עם ישראל לנאצים, שדימו את עצמם ל"עם אדונים" (הערנפאלק) וביקשו להכניע עמים אחרים תחת ממשלתם. ואולם, הביטוי "עם סגולה" הוא סולף על־ידי האנטישמים כדי להטיל דופי בעם ישראל.

מהו הפירוש האמיתי של הביטוי "עם סגולה" או "וישראל בחרתי בו" ? משמעות ביטויים אלו בולטת מגופו של עניין. בפרוס מתן תורה הכריז משה רבנו לפני ישראל בשם ה': "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ" (שמות יט, ה). כאן מבואר בפירוש שסגולת ישראל תלויה בשמירת הברית בין ה' ועם ישראל. עמדה חשובה זו באה לידי ביטוי רק ביחס ה' לישראל, והייתם לי סגולה, אבל סגולה זו אינה נותנת לנו זכות להשתלט על עמים אחרים. כמו כן, בשליחות ראשונה של ה' למשה במצרים נאמר: "ולקחתי אתכם **לי לעם** והייתי לכם לאלקים", ההדגשה היא על **לי לעם**, ליחס מיוחד בין ה' ועם ישראל בחינה רוחנית ומוסרית. ואין בדברים אלו שום שמץ לשלטון עם ישראל על עמים אחרים. ובאמת, יש כמה אזהרות בתורה להתייחס בידידות ואהבה לכל אדם, אפילו מעם אחר. לדוגמה: "וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו, כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם **ואהבת לו כמוך**" (ויקרא יט, לג—לד). חוק זה ניתן לפני יותר משלושת אלפים שנה וכלום יש חוק כזה בחוקת עם אחר עתה בעולם המודרני ? היאך איפוא אפשר לפרש חוק זה כך שעם ישראל נבחר להשתלט על עמים אחרים ? גם חכמי תלמוד גזרו לגמול חסד וצדקה עם אנשי בני נכר, הם אמרו, למשל: "מפרנסין עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל" (גיטין סא, א).

יחס ישראל ללא־יהודים מבוסס על העובדה שכל עמי העולם מצווים ועומדים לקיים מצוות אלמנטריות והן שבע מצוות בני נח. הן נקראות כן משום שניתנו לנח לפני מתן תורה לישראל, והן חלות על האנושות כולה. ואלו הן: איסור עבודת אלילים, איסור גלוי עריות, איסור שפיכת דמים, איסור אבר מן החי, איסור ברכת (קללת) השם, איסור גזל, דינים (דברים שבין אדם לחבירו). מי שאינו מקיים חוקים יסודיים אלה, דהיינו את שבע מצוות בני נח, הוא פרא אדם ומסוכן לישוב העולם. אם כן כל איש, בלי להתחשב באמונתו או לאומיותו, המקיים את שבע מצוות בני נח יש לו תביעה וזכות לפי חוק התורה לזכויות אנושיות. יתר על כן, עליו אמרו חכמי התלמוד: "חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא" (תוספתא סנהדרין יג, ב).

בעקבות מלחמת יום הכפורים היו מחזות נוראים בבתי קרובים שכולים. שמענו רבים שואלים למה? למה? למה? אם אחת שאלה מה המשמעות של "אתה בחרתנו מכל העמים", האם נבחרנו לסבול בכל דור ודור מכת חרב והרג ואבדן? בעייה זו אכן קשה היא מאד ואי־אפשר למצוא לה פתרון מתאים לשכל הישר והמתקבל על הדעת. השאלה נשאלה גם אחרי השמדת ששה מיליון מעמנו בשואה על־ידי הנאצים וגם אז נשארה בלי פתרון, ואין לנו אלא להשיב בדברי הנביא ישעיה: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאום ה', כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם" (ישעיה נה, ח—ט). כמו שאי־אפשר להשיג את מהות עצמות ה', כן אי־אפשר להבין את הנהגת ה' בעולם. מעניין מה שאמר הרמב"ם: "אלו ידעתיו הייתיו". לאמר, אין כל בריה יכולה להשיג את מהות ה' ומעשיו.

בנוגע להשמדת עם רב מישראל בימי השואה, יש פירוש נפלא בפירושו של ר' עובדיה ספורנו (1550—1475) על הכתוב: "אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם" (דברים לב, כו), מפרש הספורנו: "אשאיר איזו פיאה מהם והמותר אכלם כמו **שאעשה באחרית הימים** אחרי שלא השגתי שלמותם לא במתן תורה ולא בארץ ישראל ולא בגלות, כאמרו, כי בהר ציון ובירושלים תהיה פליטה כאשר אמר ה' ובשרידים אשר ה' קורא" (יואל ג, ה).

על אף שנעלמו ממנו דרכי ה', חשפו הנביאים מעט בהבנת פורענותם של ישראל. הנביא עמוס אומר: "רק אתכם ידעתי מכול משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם" (עמוס ג, ב). יחזקאל הנביא אומר: "והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות וכו', חי אני נאום ה' אלקים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם" (יחזקאל כ, לב—לג). ומפרש הרד"ק שם: "...אבל ישראל שלקחתים מבית עבדים להיות

לי לעם סגולה וכו' ואני אהיה להם לאלקים. עיני תמיד עליהם לטובה ולרעה, כמו שאמר בנבואת עמוס, רק אתכם ידעתי וכו'". הגמרא (ע"ז ד, א) אומרת דמיני תמה על הכתוב בנבואת עמוס, רק אתכם ידעתי מכול משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם. "מאן דאית ליה סיסיא ברחמיה מסיק ליה". והשיב להו ר' אבהו "במשל למה"ד לאדם שנושה משני בני אדם אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו נפרע ממנו מעט מעט, שונאו נפרע ממנו בבת אחת".

מכל מה שאמרנו יש להניח שהצרות שעברו עלינו הן במדה מסוימת עונש על שהפרנו ברית ה' עם עמו. והעונש שלנו הוא שנפרע ממנו מעט מעט ונשארנו בחיים, בעוד שעונשם של עמים אחרים בא בבת אחת ובכליון כשנתמלאה סאתם ולפעמים אחר זמן ועידן. ואמנם, עמים גדולים וחזקים כלו בעונם ואחרים אבדו כלי מלחמתם, עוזם והשפעתם.

אסיים במאמר של מדרש הגדול דברים י"ד: "בך בחר ה' אלקיך. אין לך אומה ששלחה ידה בישראל אלא והקב"ה פורע ממנה וכו'".

אנטישמיות והתגוננות

שלוש בחינות לאנטישמיות: היסטורית, פסיכולוגית, ודתית. ימי האנטישמיות כימי עם ישראל עצמו. טעות גסה היא לתלות את התחלת שנאת העמים לישראל להופעת הנצרות. עובדה היא שעם ישראל היה בעל תרבות גבוהה ובעל עקרונות מוסריים אלפי שנה לפני שקרני שמש התרבות חדרו אל עמי הארץ. אבות האומה, אברהם יצחק ויעקב כבר היו מצויינים ומובדלים מהאומות אשר בתוכם ישבו. מאות בשנים לפני מתן תורה בשבת ישראל במצרים תואר הוא כעם נבדל ושכניהם המצריים יזמו מחשבות רשע כנגדם: "ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו" (שמות א, ט). טבעי הוא שהנושא תרבות שאינה מתאימה לעמים אחרים, מועד לפגיעה ושנאה. ידוע למשל בדברי ימי קדם שחוקת השבת, המקובלת עכשיו בכל העולם התרבותי, נתקלה בהתנגדות נמרצת על ידי עובדי האלילים הקדמונים. בני העמים ההם שהתייחסו לעבדים כאל חיות טורפות, לא סבלו חוקת שבת שאומרת: "לא תעשה כל מלאכה וכו' ועבדך ואמתך וכו' למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (דברים ה, יד). ואפילו כיום שרעיונות ועקרונות רבים של היהדות חדרו לעמים אחרים, הוכרו רובם רק להלכה ולא למעשה ואין להם מקום בחייהם.

ארבעה גורמים בעיקר גרמו לשנאת עולם לעם ישראל: א) אמונה באחדותו של אלקים בורא עולם ועבודתו בלי פסל וסמל; ב) החוק של "המול לכם כל זכר"; ג) שמירת ומנוחת שבת; ד) דיני כשרות.

נוסף לזאת קיים גם גורם פסיכולוגי הנובע מכך שלעמים תרבות שונה מזו של ישראל. אפילו עקרונות היהדות שמתאימים לאפיו של מי שאינו יהודי, מרגיזים אותו משום שאינו מאמין בהם. המלומד הנכרי דיאן אינג צדק במידה מסוימת באמרו: "השורש האמיתי של האנטישמיות הוא בהתנגדות הטבעית לזרים היושבים בתוכנו וסוטים מן המנהגים שלנו ואינם מודים בעקרונות שלנו. התנגדות זו היא תת־אנושית וקדם־אנושית; זוהי הפסיכולוגיה של עדת חיות. לכן אף־על־פי שאי־אפשר להצדיק אותה, קשה מאד לעקור אותה".

ואשר לבחינה הדתית, יש לנו מאמר מעניין בגמרא: "מאי הר סיני, הר שירדה שנאה לעכו"ם עליו" (שבת פט, א). ואמנם מעת שניתנה התורה לעם ישראל

גברה שנאת הדת "ודתיהם שונות מכל עם" בכל דור ודור עד היום הזה. התקופה שעליה ניבאו הנביאים: "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיה ב, ד) עוד רחוק ממנו.

באנגליה קיים ארגון ל"הגנה יהודית" שחבריו מאמינים שניתן לבער את האנטי־שמיות על־ידי תעמולה והסברה לעמי הארץ. הם משתדלים איפוא לסתור ולהכחיש את ההשמצות של שונאי ישראל נגד עם ישראל. ואולם, מאחר שאנטישמיות היא "שורש פורה ראש ולענה" הן מבחינה היסטורית והן מבחינות פסיכולוגיות ודתיות, ברור שתעמולה בעתונים או נואמים לא ירפאו את מחלת האנטישמיות. התועלת בארגון כזה היא בכך שיש בפעולותיו משום הצהרת מחאה נגד אשמת שוא של שונאי ישראל, כמו שאמרו חכמי התלמוד: "שתיקה כהודאה דמיא" (יבמות פז, ב). עלינו להפגין קבל העולם שאיננו "מודים באשמה".

שנאת העמים לישראל תכלה בעת שהעמים יכירו בעקרונות המוסריים של עם ישראל, דבר זה בולט ביותר בנבואת ישעיה: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים וכו' וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה (ישעיה ב, ג—ד). אנחנו משוכנעים שנבואה זו תתקיים אף אם התהליך מתמהמה.

בינתיים יש אמצעי אחד שבכוחו לשכך במידת־מה את האנטישמיות והוא — יותר יהדות. אנחנו צריכים לשכנע את היהודים לדבוק ביהדותם. עלינו לחנך דורות נאורים המכירים את ערכי היהדות וגאים באמונתם ובהיסטוריה שלהם. רק אז יתייחסו אלינו העמים בכבוד אף אם אינם אוהבים אותנו. וכן כתוב בתורתנו הקדושה: "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" (דברים ד, ו).

דרכם של הוועדים נגד השמצות היהדות היה להכשיר נואמים להרצות לפני חוגים נכרים. ואולם, לדעתי נואמים אלו עלולים לגרום לרעה תחת טובה. אי אפשר להכשיר נואם לטפל בבעיות היהדות אם הנואם עצמו אינו בקי בתנ"ך ובספרות התלמוד והמדרש.

אספר כאן מעשה שהיה: בעת סערת המלחמה העולמית השניה בהיותי רב בקהלת שפילד, הוזמנתי לאסיפה נכרית בראשותו של ראש העיריה. הנואם היה פרופסור יהודי ממנהיגי הציונים והנושא היה: "פרובלמות של היהודים עתה ואחר המלחמה". לאחר שתאר בפרוטרוט את ענויי עם ישראל והיותו חסר מולדת, פנה בבקשה לאומות העולם שיתייחסו בסבלנות ליהודים בארצות הגולה ויתמכו במאמץ הלאומי של ישראל בפלשטינה. לאחר ההרצאה פנה היושב ראש למרצה ושאל: "מדוע אתם היהודים מחזיקים את הספרות הנפלאה ביותר שלכם לעצמכם? אני

קורא נלהב של התנ"ך וגם של הברית החדשה. מחשבתי פונה לאותו ספר נפלא — יונה. קראו אותו וכמו יונה הפיצו דעת השם לעמים אחרים".

הצטערתי מאד כשהנואם לא השיב תשובה נכונה לשואל. אילו היה בקי בספרות התלמוד והמדרש הוא היה יכול להשיב לו: הנביאים שלנו הפיצו את אורה של תרבות אמיתית לכל העולם "מציון" עזרו לנו לחזור לציון כדי שנחיה שם חיים טבעיים ואנחנו נפיץ שוב בשורה דתית גדולה אשר לה מחכה ומצפה עולם עיף ונבוך.

מעמד האשה ביהדות

אחת הטענות נגד היהדות היא שדת ישראל מתיחסת לאשה כפחותה במעלה לעומת איש. לדאבון הלב, דעה מוטעת זו חדרה גם לתוך חוגי ישראל. מביאים סיוע לאשמה זו בעובדה שדת ישראל פוטרת נשים מכמה מצוות שאנשים מחויבים בהן. ולדוגמה מצטטים את החוק שנשים אינן מצטרפות למנין. ומוסיפים שאנשים מברכים בתפילת השחר את הברכה: ברוך אתה וכו' שלא עשני אשה.

ואולם, הנחה זו היא סלוף של האמת או סימן לבערות. בתנ"ך, בתלמוד ומדרש, ובספרות הרבנית יש הרבה מאמרים המבהירים את ערכה הרם והנכבד של האשה בחוקת התורה.

נזכיר מובאות אחדות. כאשר ראתה שרה את דרכו הרעה של ישמעאל ויראה שהוא ישפיע על יצחק בנה ברשעתו, הציעה לאברהם שיגרש "האמה הזאת ואת בנה". אברהם התנגד להצעה זו, אבל עשה כדבריה אחרי שה' אמר לו: "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך כל אשר תאמר לך שרה שמע בקולה". האם יש בדברי ה' אלה הד וְלו קלוש לפחיתות ערכה של האשה? ודוגמה אחרת בנביאים: "ודבורה אשה נביאה וכו' היא שופטה את ישראל בעת ההיא" (שופטים ד, ד). דבורה היתה נביאה ושופטת, והיא אף עוררה את ברק לערוך מלחמה נגד סיסרא "שלחץ את בני ישראל בחזקה עשרים שנה", וגם הלכה עמו למערכות המלחמה. אחר הנצחון היתה זו דבורה שפתחה בשירה, "ותשר דבורה וברק בן אבינועם". בתלמוד מצוי מאמר מעניין: "איתתך גוצא גחון ותלחוש לה" (ב"מ נט, א), כלומר אם אשתך קטנה, כפוף עצמך ושמע דבריה. מכאן ברור שלפי חוקי התורה והיהדות המסורתית אין האשה פחותה במעלה מן האיש.

אשר לאותן מצוות שנשים פטורות מהן, אין זה משום שערכן פחות אלא משום שאותן מצוות מתנגשות במצוות המיוחדות לנשים. נתבונן נא מהן המצוות שנשים פטורות מהן. בכל מצוות לא תעשה אין הבדל בין אנשים ונשים. וכל אחד מישראל

איש או אשה מחויב לשמור עליהן. כמו כן מחויבות הנשים במצות עשה שלא הזמן גרמא, זאת אומרת, אותן מצוות שאינן תלויין באיזו שעה, באיזה יום, או באיזה זמן. למשל, נשים מחויבות בברכת המזון משום שאינה תלויה בזמן קבוע. יש אמנם מהפוסקים שאומרים שאין האשה מחויבת בברכת המזון מדאורייתא אלא רק מדרבנן, משום דכתיב, "על הארץ הטובה אשר נתן לך", ונשים אין להן חלק בארץ מצד עצמן. אבל רוב גדולי הפוסקים ס"ל דהן חייבות ודאי מדאורייתא. כידוע, שוב פטורות רק מאותן מצוות עשה שהזמן גרמא, שיש לעשותן בזמן מסוים וקבוע.

ומדוע? — בודאי לא מפני שהן פחות במעלה מאנשים אלא מפני שנתייחדו להן מצוות חשובות שהן היסודות של בית ישראל ועם ישראל. חובתן לבעליהן ולילדיהן הן הן שמעצבות את נשמתה של האומה. יתר על כן: הטבע בעצמו פטר אותה מאותן מצוות שתלויות בזמן קבוע. צייר בעצמך את המבוכה והתגרה בבית אם, למשל, תניח האשה בעלת הבית תפילין או תקרא קריאת שמע, שהן מצוות שתלויות בזמן קבוע, כשבעלה מחכה לארוחת הבוקר או כשהתינוק בוכה.

בזה נבין כוונת ברכת השחר: שלא עשני אשה. אנו מודים להקב"ה שלא עשנו אשה משום שניתנו לנו מצוות עודפות על אלו שניתנו לנשים.

תפקיד האשה ביהדות הוא היסוד של בית ישראל ושל עם ישראל. חובותיה לבעלה ולילדיה מבלי לבקש "שוויון עם אנשים" מחוץ לביתה, עזרו לא־מעט לכך שאומתנו עמדה בפני סערות שנאת עולם במשך אלפי שנים ונותרה בחיים, בעוד שהאימפריות האדירות של העבר חלפו ועברו מן העולם.

ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא

נשאלתי מצורבא רבנן אחד לחוות דעתי על המאמר "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד, א), ועל הסתירה הקיימת לכאורה בין מאמר זה ובין המאמרים המופיעים בש"ס ובספרי פוסקים ראשונים שבהם מדמים את המומר לעכו"ם לכל דבר.

והנה תשובתי: הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"א — ה) כותב: "בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית: מילה, טבילה וקרבן. מילה היתה במצרים... וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה... וקרבן שנאמר וישלח את נערי בני ישראל וכו'. וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה, וטבילה. והרצאת קרבן, ובזמן הזה שאין שם קרבן, צריך מילה, וטבילה, וכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבן". מקורו של הרמב"ם בכריתות ט, א, וכן מובא במסכת גרים פ"ב ה"ה.

קודם מתן תורה, אע"פ שהיו אבותינו מולים ומצות מילה היא "לאות ברית ביני וביניכם", היה להם דין בני נח, ורק כשקיבלו עליהם עול מצוות ב"נעשה ונשמע" במעמד הר סיני והרצאת קרבן אמר משה רבינו לישראל: "הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה" (שמות כד, ח), ואז נכנסו תחת כנפי השכינה כעם סגולה. הברית הזאת, אשר נשנתה פעמיים, כמו שנאמר: "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב" (דברים כח, סט), לא נצטמצמה ילוצאי מצרים או לדור המדבר, אלא התפשטה על כל הדורות הבאים לעולמי עולמים, כמו שאמר הכתוב שם: "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת... כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום... ואת אשר איננו פה עמנו היום" (שם כט, יג—יד).

מכאן, שכל ילד הנולד מבת ישראל הוא יהודי ובן ברית מאליו, אפילו קודם שנימול, כי מצות מילה לישראל אינה חלק מברית היהדות אלא "אות ברית" (בראשית יז, יא). המצוה הזאת ניתנה לאבותינו קודם מתן תורה בעת שהיו עדיין בני נח. ואפילו אם נניח שמצות מילה היתה חלק מן הברית ליוצאי מצרים, אין הכרח לברית ישראל מלידה. אשר־על־כן אם הפר ישראל מלידה את ברית המילה, הוא נקרא ישראל ערל, מבלי שיפגע בברית היהדות שלו.

אולם הדבר שונה לגמרי בעכו"ם הבא להתגייר. כמו שקיבלו אבותינו את התורה בנעשה ונשמע, אחרי מצות מילה וטבילה, כן חייב הנכרי שבא להתגייר לקבל עליו את עול המצות, והוא גם חייב להמול ולטבול. אבל מכיון שהוא לא **ירש** את הברית ורצונו לְקַבלָה, גר שנתגייר כקטן שנולד דמי (יבמות כב, א), שלושה תנאים אלו, קבלת קיום המצות, מצות מילה, וטבילה מהווים חטיבה שלמה, ואם חיסר אחד משלושתם אינו גר.

מכאן, ברור שהמומר אע"פ שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד, א) והמרת דת אינה פוטרת אותו מאחריות ועונשין ואינה מעניקה לו זכות **ופרס** על חטאו, **אדרבה**, מכיון שאינו יכול להפקיע ולנתק את עצמו מברית היהדות, הוא בר־עונשין על חטאיו.

אכן, יש מאמרים בש"ס ופוסקים ראשונים הסותרים לכאורה את המאמר בסנהדרין: ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, אולם לפי הסבר זה אין שום ניגוד וסתירה בין מאמרים אלו. דהנה הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ג ה"ב פוסק שהמומרין אינם בכלל ישראל, וכעין זה כותב בהלכות גירושין פ"ג הט"ו דישראל שהמיר לעכו"ם או שהוא מחלל שבתות בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו, וכן בהלכות עכו"ם פ"ב ה"ה כותב דישראל שעבד עבודת כוכבים הרי הוא כעובד כוכבים לכל דבריו ואינו כישראל. אולם בהלכות אישות פ"ד הט"ו כותב הרמב"ם דישראל מומר שקידש אע"פ שהוא עובד עכו"ם ברצונו הרי אלו קידושין גמורים וצריכה גט ממנו, וכן בהלכות יבום וחליצה פ"א ה"ו הוא כותב דמי שיש לו אח מומר אפילו ממזר או עובד עכו"ם בין קטן בין גדול משיצא ראשו ורובו לאויר העולם קודם שימות אחיו ה"ז זוקק את אשתו. ואמנם, אין שום סתירה בין מאמרים אלו. שישראל מלידה וכמו כן גר שנתגייר, אינו יכול להפקיע את עצמו מיהדותו והוא בר־עונשין על כל חטאיו. וזהו פירושו של המאמר בסנהדרין, אע"פ שחטא ישראל הוא, וכמו שמפרש המהרש"א שם: אע"פ שחטא ועבר על כל התורה כדלקמן לא הוי כעכו"ם... דישראל הוא לכל דיניו. המהרש"א כתב בדקדוק: דישראל הוא **לכל** דיניו, כלומר לדיני תורה **שמוטלים עליו**, אבל אינו נחשב כישראל לתפקידים כלליים שהתורה הַטילה על אנשים שראויים לאמון, כמו שחיטה, טיפול ביין וכתיבת גט.

כך נבין כל המאמרים שהורידו את המומר למדרגה התחתונה, של עכו"ם. המאמר ברמב"ם הלכות ממרים שהמומר אינו בכלל ישראל, מוסב על דין של זקן ממרא והוא חבר בית־דין המודה בכל התורה כולה ואינו אלא עומד על דעתו וחולק על ב"ד הגדול בדבר משפט כלשהו, ועליו גזרה התורה מיתה. אבל הכופר בתורה הוא מומר שאינו בכלל ישראל, ואינו יכול להיות שופט ולכן לא חל עליו דינו של

זקן ממרא. המאמר ברמב"ם הלכות גירושין דישראל שהמיר לעכו"ם או שהוא מחלל שבתות בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו מוסב על כתיבת גט, הכל כשרין לכתוב את הגט חוץ מחמשה, עכו"ם... וישראל שהמיר הרי הוא כעכו"ם. בנידון זה התפקיד לכתוב את הגט אינו מוטל דוקא על הבעל, שיכול למנות שליח לכתוב את הגט. ומכיון שצריך לכתוב את הגט לשמה ולשם גירושין והמומר כופר בזה, הריהו כעכו"ם בעניין זה. ולזאת כיוון המגיד משנה שם אע"פ שלא נתן טעם לדבר. הוא כותב: "ומ"מ כבר נתבאר פ"ד מהלכות אישות שאם קידש בת ישראל שקידושיו קידושין וצריכה גט ואף כאן לא נתכוון רבינו אלא לומר שהוא פסול לכתוב הגט, אבל ודאי אפילו קידש בעודו ישראל מגרש הוא לאחר שהמיר, וכן כתבו כל הגאונים. ופשוט הוא שכיון שקידושיו קידושין אף גט גט גמור". ומה שכתב הרמב"ם הלכות עכו"ם פ"ב ה"ה שישראל שעבד עבודת כוכבים הרי הוא כעובד כוכבים לכל דבריו, פשוט הוא שהתכוין לתפקידים כלליים שניתנו ליהודים מאמינים כמו שכתבתי למעלה. אולם המאמרים ברמב"ם הלכות אישות ובהלכות יבום וחליצה שמתייחסים למומר כישראל, הרי זה משום שמדובר שם בדינים אישיים, קידושין וחליצה שחלים גם על מומרים שאינם יכולים להוציא את עצמם מדת ישראל.

חנוכה

"לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות" (זכריה ד, ו). חג חנוכה מיוחד באפיו משאר החגים. שני מאורעות מסמנים את חג חנוכה: א) הנצחון של החשמונאים על היונים מלומדי המלחמה, ב) נס פך השמן לאחר הנצחון. הפך שנמצא בבית המקדש הכיל שמן ליום אחד בלבד ועל ידי נס הדליקו ממנו שמונה ימים. אבל בעוד שחגים אחרים נחוגו בסעודת מצוה ושמחת יום טוב, חנוכה הוא יום טוב רוחני בלבד ואין בו חיוב של אכילה ושתייה והוא מתבטא בהדלקת הנרות במשך שמונה ימים ובאמירת הלל והודאה. מעניין שהחכמים הנציחו רק את הנס של פך השמן ולא התקינו שום סמל לזכר הנצחון של החשמונאים על אויביהם. מה שמתמיה ביותר הוא הסברת החכמים על משמעות חג החנוכה. "מאי חנוכה", שאלו חז"ל, והם עונים: "כשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום. בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" (שבת כא, ב). מדברים אלו ברור שחז"ל חשבו את נס פך השמן כבעל המשמעות העיקרית של חנוכה. את הנצחון של החשמונאים הזכירו רק בדרך אגב: "כשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום".

כדי להבין את המשמעות האמיתית של נס חנוכה, עלינו לדעת בשל מה היה המאבק ההיסטורי בין החשמונאים ובין היונים.

לאמיתו של דבר, לא היה המאבק ביניהם מלחמה בין גופים מדיניים ולא בין שתי תרבויות שונות אלא יותר מזה; היתה זו התנגשות בין שני אורחות חיים שונים, בין היהדות וההלניות, שהיתה האויב המסוכן ביותר של היהדות. בחנוכה אנו חוגגים נצחון נפלא בדו־קרב עז שבין הר סיני והר האולימפוס. היהודי מאמין בה' אחד הבורא כל כוחות הטבע; היוני סוגד לטבע; היהודי גילה את האל באדם, היוני יחס אנושיות לאליל שלו; אלילי היונים משועבדים לתאוות וקפריזות של בני תמותה, היהודי מאמין שנשמת אדם היא חלק אל־הי ממעל; היוני העריץ את היופי החיצוני וכוח פיסי בחיי אדם, היהודי שאף ליופי פנימי ולגבורת רוח.

ההלניות לא ידעה גבול בין המושגים יופי ומוסר. שאיפת חייהם של היוונים היתה

רק תענוג פיסי ואסטתי לעיניים והם לא נרתעו מפריצות והוללות, היהדות לעומת זאת, מלמדת שהמושגים חובה, טהרה וקדושה מהווים את המדרגה הגבוהה ביותר בחיי אדם. בניגוד ליוונים שעמלו לפתח רק את הכוח השכלי, מתאמצת הפילוסופיה היהודית לפתח ולשכלל גם את כוח הרגש. במלים אחרות, ההלניות סברה שכל מה שהוא יפה הוא טוב, והיהדות בדעה שכל מה שהוא טוב, הוא יפה.

למען עקרונות מוסריים ורוחניים אלו חרפו החשמונאים את נפשם למות. אלו היה הנצחון של החשמונאים על היונים רק נצחון צבאי או מדיני, לא היה לנו שום נימוק לחוג אותו במשך יותר מאלפיים שנה, לאחר שאבדנו את עצמאותנו.

כידוע נסתיימה המלחמה בין גרמניה וצרפת בשנת 1870 במפלת צרפת, וגרמניה סיפחה שני מחוזות אלזס ולורין. לציון הנצחון הזה חגגו הגרמנים חג לאומי בטקס מפואר ביום שנפל מבצר סדן. אחר מלחמת העולם הראשונה בשנת 1918 כשגרמניה נחלה מפלה, הוחזרו שני מחוזות אלו לצרפת והשלטון הגרמני ביטל את חגיגת יום הנצחון. וכך גם, אלו היה נס חנוכה בשנת 165 לפני ספירת הנוצרים נצחון מדיני בלבד היה גורלו דומה, וחנוכה היה נרשם בדברי ימי ישראל כחג שבוטל.

אמנם, חנוכה אינו, כמו שחוגים אחדים חושבים, "חג מכבים" שבו אנו חוגגים את נצחון גבורת המכבים. היהדות אינה מכירה בפולחן אנוש ואינה מנציחה זכרונות אנוש בקביעת חגים. משום שמעשי ידי אדם הם חסרי שלמות והם ארעיים בלבד. יתר על כן, ההיסטוריה מספרת שהחשמונאים בעצמם, בשל ריב משפחתי בין הורקנוס ואריסטובל, מסרו את ארצם לידי פומפיוס והביאו את עמם תחת עול רומא ובכך גרמו לחורבן ארצם ועמם.

חנוכה הוא איפוא חג הנצחון של היהדות על ההלניות, והמאבק של החשמונאים ונצחונם על היונים חזר ונשנה בהיסטוריה שלנו פעמים הרבה. לאור של ישראל שהאיר את כל העולם כולו נשקפה סכנה בסופות הזעם שעברו עלינו בכל ימי נדודנו. אבל כמו שרוח היהדות הוכיחה אומץ רוח על־טבעי בתקופת החשמונאים, כן גבר האור של רוח ישראל על כוחות החושך במשך שנות הגלות הארוכה.

כך אנו מבינים למה ציינו חכמינו את חנוכה כחג רוחני בלבד בלא שקבעו חיוב של אכילה ושתייה כבשאר חגים. נס פך השמן מלמד אותנו את המשמעות האמיתית של חנוכה. הנס של תוספת השמן מיום אחד לשמונה ימים, היה סמל של נצחיות עם ישראל, שכן שונא מחוץ או מבית אינו יכול להשמיד את עם ישראל משום שהוא נושא אש דת ה' והוא אור לגוים. נס פך השמן משקף מאורע היסטורי בתקופת המכבים, ואולם לא רק אנטיוכוס רצה לכלות את אמונת ישראל. לדאבוננו התחברו גם בני ישראל ליונים והשתתפו ליזמתם לבטל את דתנו. פך השמן שנמצא בבית המקדש אחר הנצחון היה חתום בחותמו של כהן גדול ובודאי

היה שמן טהור, אבל שמנים אחרים נטמאו על ידי היונים. כן גם רבים מבני ישראל נטמאו על ידי עלילותיהם הנשחתות ורצו לקעקע את היסודות של דתנו הקדושה כדי להתערב ביונים וליסד בארץ ישראל פולחן של אלילי היונים על כל התאוות הפריצות, אבל "פך שמן קטן" נשאר בטהרתו והספיק להאיר את חשכת בית המקדש. הפך הזה היה מתתיהו וחמשה בניו שהלהיבו את כל העם באהבתם לה' ולתורתו. הם ליבו אש דת בלבם להלחם באויביהם ולמסור את נפשם על קדושת השם ועל אמונתם הטהורה. נרות החנוכה מביאים לנו תנחומים ותקוה בחשכת ליל הגלות ומכריזים: "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות".

הדלקת נרות בבית המקדש

יש מאמר במדרשים שהדלקת נרות בבית המקדש ניתנה לאהרן כתנחומה על שלא הקריב עם הנשיאים בחנוכת המזבח. ואמר לו הקב"ה הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הם נוהגים, אבל הנרות לעולם. והקשו המפורשים, הלא הנרות גם כן בטלו בזמן חורבן בית המקדש? ודחקו לפרשו בדרכים שונות.

הפתרון למאמר זה הובא במדרש הגדול בשני מקומות ובקטע הגניזה בגנזי שכטר. וז"ל המאמר במדרש הגדול, ראש בהעלותך: "ד"א על כן באורים כבדו ה', מלמד שישראל חייבין להדליק נרות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהן כמקדש, שנאמר ואהי להם למקדש מעט (יחזקאל יא, טז). מה מקדש לא היה הנר כובה בו, כך ישראל חייבין להדליק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. לפיכך הקב"ה מזהיר למשה שיזהיר את אהרן על פרשת נרות, שנאמר דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלתך את הנרות".

מאמר מקביל בשלימותו ובביאור רחב יותר יש במדרש הגדול ראש פרשת צו ובקטע הגניזה. וז"ל: "שלוש פרשיות נאמרו בצוואה שהן קבועות מיד ולדורות. פרשת נירות וכו'. פרשת נירות, ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך, קבועה מיד ולדורות. אע"פ שחרב מקדש ובטלו הנרות הרי בתי כנסיות ובתי מדרשות שמדליקין בהן והן הנקראין מקדש מעט, שנאמר ואהי להם למקדש מעט בארצות".

על פי מאמרים אלו נבין פירושו של המאמר שהקב"ה ניחם את אהרן שלא הקריב עם הנשיאים בחנוכת המזבח, משום שהקרבנות בטלו עם חורבן בית המקדש אבל הנרות קיימים לעולם.

אולם מפני מה נבחרו הנרות לעולם, יותר משאר עבודות בבית המקדש כמו לחם הפנים או קטורת הסמים? כידוע כל עבודות בית המקדש הן דוגמאות לעיקרי האמונה ויסודי הדת ומטרתן להורות ולהזהיר את ישראל איך לסדר את כל ענפי חייהם. התורה שבקדשי קדשים, מקפת את כל ענפי חיי האדם והיא יסוד היהדות ונמשלת לאש, ככתוב בברכת משה לישראל "אש דת למו". ובמשלי נאמר "כי נר מצוה ותורה אור", מה האור מאיר לפני הבריות שלא יכשלו, כך התורה מאירה

לעוסקין בה שלא יכשלו בחטא, כמו שאמר נעים זמירות ישראל: "מצות ה' ברה מאירת עינים". וכל מי שאינו עוסק בה, נכשל כהולך באפלה, כמו שנאמר: "דרך רשעים כאפלה" (משלי ד, יט). מהות התורה הודגמה איפוא בנרות המנורה במקדש מחוץ לפרכת, ממול הארון שבקודש הקדשים, ומשום מעלתן הגבוהה, העולה על כל שאר עבודות המקדש לא בטלו הנרות אחר החורבן והם מאירים לעולם כנר תמיד בבתי־כנסת.

(במסיבת בר־מצוה לנכד אמציה דויטש, תשל"ט)

דרשות

יוסף בן זקונים

(לפרשת וישב)

"וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו ועשה לו כתונת פסים". בכל העמים יש אנשי רוח והוגי דעות המלהיבים ומשפיעים על בני עמם. בדרך כלל אין אנשי עליון אלה ראשי האבות של העמים אלא בניהם, לעתים יעברו מאות בשנים עד שזרע יקר של עם מוצא לב רגיש שיצמיח וישא פרי. לא כן עם ישראל הקדמונים של אומתנו, אברהם, יצחק ויעקב, לא היו פרי, אלא ראשית זרע עמם. הם לא נהנו מיתרון הירושה של אבות דגולים, אלא מיחוס עצמם, בהיותם בחירי ה', כמו שאמר הנביא: "הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם: הביטו אל אברהם אביכם... כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו" (ישעיה נא, א—ב). אין עוד עם בעולם שיכול להצביע על תופעה כזו. סגולה מיוחדת זו בעם ישראל יש לה מקבילה בולטת במיוחדות תורת ישראל, שאינה יציר ישראל אלא דבר ה' לישראל. תורתנו הקדושה ואבותינו הגדולים, לא נוצרו בתוך עמנו, אלא ניתנו לנו כמתנת ה'.

הדמיון בין תורתנו הקדושה ואבותנו הקדמונים, איננו מוגבל למקורם אלא מתפשט גם לגורלם. שניהם, תורתנו ואבותינו אברהם יצחק ויעקב הפכו לנחלת העולם כולו. התנ"ך נעשה הספר הקדוש של העולם התרבותי, וגם אבותנו הפכו לדוגמה של שלמות לעולם.

אם מעריצות אומות העולם את אבותנו, על אחת כמה וכמה שאנחנו חייבים גם ללכת בעקבותיהם. חכמי המדרש נותנים ביטוי לרעיון זה באמרם: "כל מה שאירע לאבות סימן לבנים" (ב"ר מ, ו). בזה רצו לומר שכל מה שקרה לאבות קרה גם כן לבניהם ומכאן שעלינו לראות בחייהם דוגמה לחיינו-אנו.

ומהו עיקר גדלם וטיבם של האבות, ובמה זכו שהקב"ה מיחד את שמו עליהם? על כך אמרו חכמי התלמוד: "תפילות אבות תיקנום, אברהם תיקן תפילת שחרית, יצחק תיקן תפילת מנחה, יעקב תיקן תפילת ערבית" (ברכות כו, ב). אמונת שלושת האבות וצדקתם היו כיתד התקועה במקום נאמן, שלא סרו מדרכי ה' בכל מצב כטוב כרע. (על פי רעיון של רבי ומורי הרב שלמה זלמן ברייער ז"ל.)

כשנתבונן בתולדות חייו של אברהם הוא מופיע לפנינו כזריחת שמש שאורו

הולך וגדול. אברהם עלה בהדרגה על בימת ההצלחה, בעושר בחשיבות וכבוד, "ואברם כבד מאד במקנה בכסף וזהב" (בראשית כג, ב). אנשי הארץ אשר בקרבם גר העריצו אותו בגלל מדותיו העדינות ואהבתו לבריות וכינו אותו "נשיא אלקים אתה בתוכנו" (שם כג, ו), ולעת זקנתו נאמר עליו "וה' ברך את אברהם בכל" (שם כד, א).

חייו של יצחק דמו לשקיעת חמה, כי היה מוקף קנאה ושנאה של שכניו. על אף עשרו הגדול ועבודה רבה התערפלו חייו מקנאה קשה כשאול. ולא זו בלבד אלא שהוא גורש מארצם, כמו שאמר הכתוב: "ויאמר אבימלך אל יצחק לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד" (שם כו, טז).

לעומת זה, דומים חייו של יעקב לחשכת לילה. הוא בעצמו מתאר את גורלו בדבריו לפרעה: "מעט ורעים היו ימי שני חיי" (שם מז, ט). ואמנם, רעה ואסון רדפו אותו כל ימי חייו, צרת עשו, צרת לבן, צרת רחל, צרת דינה וצרת יוסף.

לאור זאת נבין כוונת המאמר: "אברהם תיקן תפילת שחרית, יצחק תיקן תפילת מנחה, יעקב תיקן תפילת מעריב". חכמי התלמוד הטעימו ששלושת האבות היו דומים זה לזה באמונתם וצדקתם כל ימי חייהם ואמונתם זו משתקפת בתפילותיהם. כידוע, עושר ועוני עלולים להטות את האדם מדרך הישר ולבגוד בה', ככתוב "ראש ועושר אל תתן לי הטריפני לחם חוקי: פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' ופן אורש וגנבתי ותפשתי שם אלקי" (משלי ל, ח—ט). אברהם עמד באמונתו וצדקתו בעת ששמש ההצלחה זרחה לו וגם בהגיעו לשיא הצלחה וכבוד, לא סר ממצות ה' ימינה או שמאלה. זהו פירוש המאמר "אברהם תיקן תפילת שחרית". הוא תיקן את תפילת שחרית כשראה את הערים סדום ועמורה עיי מפלה, כמו שכתוב: "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם" (בראשית יט, כז), פסוק ממנו דרשו חז"ל שאברהם תיקן תפילת שחרית (ברכות כו, ב). מהפיכת סדום ועמורה הכיר אברהם, מה שאדם רגיל לשכוח באשרו, שהשם שמעניק שפע, הוא גם מטיל פורענות, או בלשון הברכה קודם תפילת שחרית "יוצר אור ובורא חושך" ובברכת מעריב, "גולל אור מפני חשך וחושך מפני אור". נוסח זה בתפילת שחרית ובתפילת מעריב הותקן כדי להזכיר מדת לילה ביום ומידת יום בלילה (ברכות יא, ב). חייב אדם לזכור בימי רווחה שהקב"ה הוא גם בורא חושך, ואל לא להתיאש בימי צרה ומצוקה, משום שהגולל אור מפני חושך, הוא גם גולל חושך מפני אור.

יצחק תיקן תפילת מנחה. הוא עמד באמונתו וצדקתו והיה נאמן למורשת אביו בזמן של בין הערבים, בעת ששמש הצלחתו נטתה לערוב. מצב כזה עלול להרוס את בטחונו ואמונתו של אדם, אבל יצחק לא נרתע מן המכשולים שהיו בדרכו. הוא הכיר שאחר השקיעה באה זריחת השמש. שעת הכושר המתאימה ביותר

לתפילתו היתה לפנות ערב, בעת שהלך לקראת אשתו העתידה, בהתאם לדרשת חכמי המדרש, על הכתוב וזרח השמש ובא השמש "עד שלא השקיע הקב"ה שמש של שרה הזריח שמשה של רבקה בתחילה" (קהלת רבה א, ה).

יעקב תיקן תפילת מעריב. אכן, חשכת לילה היתה גורלו של יעקב והיא עלולה היתה להביאו לידי אדישות ויאוש, אבל הוא נשאר נאמן למסורת אבותיו ולתפקיד יהדותו והכיר באמיתותה של ברכת מעריב, הגולל אור מפני חושך, הוא גם הגולל חושך מפני אור. הוא התקין את תפילת מעריב, בעת שחשך העולם בעדו, בברחו מפני חמת המציק של עשו אחיו. או־אז מצא את עצמו בלילה במקום מדבר שמם ועזוב והוא פוחד פחד מות מפני רודפו. כך נדרש מהכתוב: "ויפגע במקום, אין פגיעה אלא תפילה" (ברכות כו, ב). המקום אשר בו התפלל תפילת מעריב, היה על פי המסורה, מקום המקדש שמשם יצא האור לאנושות כולה, ומשם שאב עידוד ואומץ לב. בטחונו של יעקב בה' משתקף באופן בהיר בדברי הנביא: "ועתה כה אמר ה' בוראך יעקב... אל תירא... לי אתה: כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישטפוך כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך" (ישעיה מג, א—ב).

לאור רעיונות אלו נבין על בוריים את דברי התורה: "וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו ועשה לו כתונת פסים". יש מבקרים שמטילים דופי ביעקב על אהבתו היתירה ליוסף. ברם, חז"ל הביעו אי־שביעת רצון רק על שהלביש את יוסף בלבוש פאר מיוחד (שבת י, ב) אבל לא על אהבתו המיוחדת. "וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו", כתרגום אונקלוס: ארי בר חכים הוא ליה. יעקב אהב את יוסף מפני שראה בו בן ראוי והגון להמשיך את המסורה והאמונה של אבות האומה.

סקירה על חייו המגוונים של יוסף תוכיח שאהבה יתירה של יעקב ליוסף היתה מוצדקת, כי יוסף איחד והגשים את המידות והמעלות של שלושת אבותיו — אברהם יצחק ויעקב. הוא גילה את אדיקותו ונאמנותו בה' ואהבתו לעמו ולארץ אבותיו במעלות ומורדות של חייו. בעבדותו השתלט על סערת מדוחים והשחתה, בעת צרה הצהיר בגאונו: "כי גונב גונבתי מארץ העברים". ובעת ששמש הצלחה זרחה לו ונעשה שותף לכסא השלטון במצרים ולפאר מלכות, נשאר נאמן לה', לעמו ולארצו. יתר על כן, הוא האציל מרוחו על בניו שנעשו סמל השלמות לכל דורות. כל אב בישראל הרוצה לברך את בניו אומר: "ישימך אלקים כאפרים וכמנשה". יוסף עמד בצדקו כאברהם בעמדו בשיא ההצלחה, כיצחק בין הערבים בשעת יגון ואנחה, וכיעקב בחשכת צרה ומצוקה. הוא למד מהם לשום בטחונו בה' בשחרית בשעת מנחה, ובערבית. יעקב הבחין בהכמתו של יוסף וצדקתו כשעודנו נער בן שבע־עשרה שנה וראה בו יורש אמיתי של נחלת אבות האומה.

שבת שירה

(לפרשת בשלח)

שבת פרשת בשלח נקראת שבת שירה, משום שבה אנו קוראים על השלב האחרון של גאולת ישראל ממצרים, על נס קריעת ים סוף, כשבני ישראל עברו ביבשה בתוך הים והמצרים טובעים בים סוף. בראותם את הנס הגדול הזה שרו בני ישראל שירה לה׳.

והנה, במסכת מגילה מובא מאמר מעניין מאד: ״בקשו מלאכי השרת לומר שירה, ואמר להם הקב״ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?״ ויש להקשות מדוע מנע הקב״ה מן המלאכים לומר שירה ולעומת זאת הרשה למשה רבינו ולבני ישראל לומר שירת נצחון? המפרשים נותנים לכך פתרונים שונים. לדעתי נמצא הפתרון בפסוק הקודם לשירה: ״וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה׳ במצרים וייראו העם את ה׳ ויאמינו בה׳ וב״משה עבדו״. דברים אלו מדגישים התגלית החדשה ואת האמונה החזקה אשר חולל הנס על שפת הים לבני ישראל המשוחררים מעבדות. לפנים, ידעו רק את ה׳ של אבותיהם, אברהם יצחק ויעקב הקונה שמים וארץ. אבל התערבות ה׳ על שפת הים, היתה להם לאות ולעדות שקיימת ברית עולם בין א־ל חי עולמים ועם ישראל. ועל כן קמו לשיר את שירת הנצחון הנפלאה. אין זו שירת נקמה, אלא שיר של שבח והודיה לקב״ה על מצבם המיוחד בקרב העמים, ועל הבטחת ה׳ לקיומם הנצחי.

התרוממות זו באה לידי ביטוי בכל חרוז בשירה. השיר מתחיל: ״אז ישיר משה ובני ישראל״ — שר, בעבר, לא נאמר, אלא ישיר בעתיד, רמז לכך ששמחתם לא היתה רק על ישועתם על שפת הים, אלא בעיקר על כך שהשגחת חי עולמים חופפת עליהם גם בעתיד ולעולם ועד. גם סוף השירה מסתיים בלשון עתיד: ״ה׳ ימלוך לעולם ועד״. אבל שיא התלהבותם, בא לידי ביטוי במשפט: ״זה א־לי ואנוהו״. לאמור, מהיום, והלאה הוא א־לי ואני אפארנו, א־להי אבי וארוממנהו, בעבר היה הקב״ה רק הא־ל של אבותי, אבל מעתה אני יודע שהוא א־לי וארוממנהו.

רעיון זה מודגש ביתר תוקף בתפילת השחר: ״שירה חדשה שבחו גאולים על שפת הים״. השירה על שפת הים לא היתה שירה פשוטה, אלא שירה חדשה שבה

הדגישו את החויה החדשה, על כן: "יחד כלם הודו והמליכו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד", או־אז הכירו שקיימת ברית עולם בין ה' ובין עמו ישראל. גם בתפילת ערבית בולט רעיון זה בכוונת השירה: "מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה זה א־לי ענו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד". גדולת הנס היא בכך שהוא פתח לפניהם אופק חדש ולא רגשי נקמה, וזאת היתה הסיבה לשירה.

מסתבר שהכרה זו היתה חדשה רק לבני ישראל ולא למלאכי השרת. ואם למרות זה פתחו המלאכים בשירה, נראתה שירתם כשירת נקמה, שאינה רצויה בעיני ה', כמאמר המלך שלמה "בנפול אויביך אל תשמח". לכן השתיקם הקב"ה ואמר: "מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?".

אמונה זו בברית עולם בין ה' ובין עמו ישראל, שנתגלתה על שפת הים, הכשירה את בני ישראל לגלוי שכינה על הר סיני ולקבלת התורה, כי שתי סגולות אלו — סגולת ישראל וסגולת התורה — אחוזות וצמודות יחד כגוף אחד.

כך גם נבין מדוע התחיל הקב"ה את עשרת הדברות במלים: "אנכי ה' א־להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". לכאורה היה צריך לפתוח "אנכי ה' א־להיך אשר בראתי את השמים ואת הארץ", הצהרה המתאימה יותר כהקדמה לעשרת הדברות. אבל פתיחה זו היתה מכלילה את כל העמים במתן תורה על הר סיני. לכן הקדים הקב"ה את העובדה שהוא הוציא את ישראל ממצרים להדגיש את סגולת ישראל ובחירתו מכל העמים. סגולה זו היא נתנה לו את הזכות המיוחדת לקבל את התורה בהר סיני, וכך היה דור המדבר בחינת הבר־מצוה הראשון בקהלת ישראל.

האמונה בבחירת ה' את עמו להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה, היא היסוד וראש פינה לבנין בית ישראל. רעיון זה בא לידי ביטוי בברכת התורה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". ראשית אנחנו מודים להקב"ה שבחר בנו מכל העמים כעם סגולה, ואחר כך אנחנו מביעים את אמונתנו בתורת ה' מן השמים.

בפרשתנו מסופר גם שאחרי שנגאלו בני ישראל ויצאו ממצרים, נכנסו "למדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין בו מים". בדרך הטבע אי אפשר לבני אדם לחיות שם, ואף־על־פי כן חיו שם בני ישראל — כשני מליון וחצי נפשות — במשך ארבעים שנה. מהו שנתן להם את היכולת להתקיים במדבר בתנאים אלה? הפתרון לכך מצוי בדברים: "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יום ולילה". עמוד הענן ביום ועמוד האש בלילה, הם שהיו מגינים על ישראל מכל סכנה ואסון והנחו אותם למחוז חפצם.

העולם שבו אנו חיים דומה למדבר, כי על דרכי חיינו מונחות אבני נגף ומכשולים רבים המסוכנים לגוף ולנפש, ואין בכוח האדם להישמר מהם. הדבר האחד שיכול להגן עלינו מפני מוקשים אלה, הוא אש דת, מצות התורה אשר נתן לנו הקב"ה בהר סיני מתוך האש.

(תשכ"ו)

בניית המשכן

(לפרשת תרומה)

"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". תקופה של 3,000 שנה מפרידה בינינו ובין המשכן, הקרבנות, וקרנות המזבח. בכל זאת עודנו קוראים פרשיות אלה בהערצה ויראת כבוד, משום שהן מכילות ניצוצות של ערכים רוחניים שבכוחם להאיר את דרכי חיינו.

* שלוש קרנות נצטוו ישראל לתרום בקשר לבניית המשכן. הקרן הראשונה נועדה לבנין העיקרי, הקרן השנייה לאדני כסף ששימשו כבסיס למשכן והקרן השלישית בשם תרומת הלשכה, לקיום הקרבת קרבנות צבור ולהחזקת מוסדות דתיים שונים. בעוד שתרומת אדני הכסף היתה ארעית ולא נשנתה בבנין בית המקדש, שתי הקרנות האחרות נשארו מוסדות קבועים בכל ימי הבית, ובהן כל הכנסות אוצר בית המקדש. הקרן האחת הורמה מתוך רצון חפשי ומבלי שננקב סכום קבוע לבדק הבית, והקרן השנייה היתה חובה שנתית של מחצית השקל לכל איש, לצרכי קרבנות ציבור.

מענין שבעוד שקרן בדק הבית כתרומת התנדבות יכלה להצטבר ולספק את כל צרכי בנין בית המקדש על ידי אנשים אחדים או על ידי דור אחד לדורות הבאים, הקרן השנתית של תרומת מחצית השקל, לצרכי עבודת המקדש, לא ניתנה להצטבר ומהמותר בסוף השנה היו מביאים עולות נדבה.

העקרונות של שתי קרנות אלה חשובים מאד, באשר יש בהם לקח מוסרי לכל הדורות. בדתות אחרות יש מושגים ואמונות מסתוריות על אל־הים ועל הופעתו בעולם, בדתות אלו הוגבל הפולחן לבית התפילה, לכמורה ולקהלה, וכל עניני החיים שייכים לתחום החילוני. היהדות לעומת זאת, אינה אומרת לנו דבר על השמים אלא היא מתרכזת בארץ; היא "אורח חיים" המשפיע ומכוון את כל פעולות החיים. היהדות אינה רק קהלה ודת, אלא גם עם ולאום, כמו שהודגש בהצהרה אל־הית ראשונה לפני יציאת מצרים: "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים". דמות זו של היהדות באה לידי ביטוי בעקרון הקרנות לבניית המקדש ולצרכי

* רעיון זה נוסד על פירושו של הרב שמשון רפאל הירש, שמות ל, ט"ז.

עבודתו. כאמור, כל נדיב לב הורשה לתת כמה שירצה לצורכי הבניה והיתה אפשרות לספק את כל צרכי הבנייה על ידי נדיבי לב אחדים. אבל לא כן בקרן לעבודת המקדש ולמוסדות תורה ולבתי משפט שנועדו להלהיב ולהשפיע על כל יחיד. כאן הוטל על כל איש מישראל לתרום סכום קבוע של מחצית השקל בכל שנה ושנה, כדי לעורר אותו עצמו לשמור ולעשות את מצות ה' הנועדות לשכלל ולשפר את רוחו ונשמתו.

"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", אינו אומר איפוא ושכנתי בתוכו — במקדש. אלא ושכנתי בתוכם, בתוך בני ישראל. ביהדות הפולחן והטקס אינם עיקרי הדת, בית התפילה או בית המקדש אינו המקום האחד של השראת השכינה. הקב"ה שוכן בכל מקום, בבית, במשרד, בבית המלאכה, ובכל ענפי החיים. המקדש ובית המדרש הם המקומות שבהם היהודי רוכש ומשיג דעת והתלהבות לקיים את המצוות בפועל. נעים זמירות ישראל נותן ביטוי לרעיון זה במליצה פיוטית: "שתולים בבית ה' בחצרות אלהינו יפריחו". אם משיגים את השרשים של היהדות בבית ה', אזי הם יפריחו בחצרות ובכל מקצועות החיים וישאו פרי.

המצב המעציב ביהדות של ימינו הוא תוצאה של פשיטת צורתו המקורית של בית הכנסת והפיכתו לצורה אחרת. כל עוד שבית הכנסת ובית המדרש היו תחנות כוח של חיי היהודי, שגשגה היהדות ועשתה חיל. אבל מעת שנטיות חמרניות והתבוללות רווחות בתוכנו, הורדה היהדות לדת בית תפילה גרידא, אשר אין לה השפעה על חיי היום־יום. יש לנו בנינים מפוארים של בתי כנסיות, אירגונים מצוינים של מוסדות צדקה, אנחנו שולחים את השקלים שלנו לארצות אחרות, בשביל "קרבנות צבור" הסובלים מאכזריותם של שונאי ישראל, אנחנו תורמים שקלים לבניית ארצנו הקדושה. אולם עלינו להודות שקהלת ישראל בדרך כלל אדישה למוסדות יסודיים של דת תורתנו וסוטה מערכי היהדות.

זוהי אולי כוונת המאמר: "אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות. שנאמר וכוין פתיחן ליה בעליתיה" (ברכות לד, ב). החיוב להתפלל בבית הכנסת שיש לו חלונות, מסמל שהתפילות שלנו נועדות להתפרץ החוצה ולהשפיע על חיי היום־יום, זולת זה אין כל תועלת בתפילה.

גם בדורו של ירמיהו עוותה ההשקפה האמיתית של היהדות וחשבו שפולחן דתי מסודר הוא עיקר הדת. בעת שירמיהו הנביא הוכיח את דורו על פשעיהם שגרמו לחורבן המדינה והאיץ בהם: "הטיבו דרכיכם ומעלליכם", התרעמו עליו ואמרו: "היכל ה' היכל ה'". הלא אנחנו הקימונו את היכל ה' המפואר לכבודו. השיב להם ירמיהו: "היכל ה' המה". היהודי עצמו עשוי להיות היכל ה'. תשובת הנביא אינה אלא ביאור חופשי לדברים בפרשתנו, "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

אך יש לדברים גם משמעות אחרת, לא פחות חשובה מן משמעות הראשונה. צו ה' לבנות מקדש מכוון לכל עם ישראל ולא ליחיד — "ועשו לי מקדש". כמו כן נמסרה עשיית הארון לכל ישראל — "ועשו ארון עצי שטים". אבל הציווי לבנות חלקי רכיבים, כגון היריעות והקרשים, המזבח, חצר המשכן, השולחן והמנורה וכל אביזריהם הוא בלשון "ועשית". מוסר ההשכל מובן בנקל: בניית ושמירת המקדש והארון המסמלים את תורת ה', הם חובה על כל יחיד ויחיד בישראל, ועשו לי מקדש, ועשו ארון עצי שטים, אך עשיית חלקי המקדש נמסרה ליחיד, ועשית. תפקידו של משה רבינו היה של אדריכל, כמו שנאמר: "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו". רמז שעל המנהיג הרוחני בישראל להיות אדריכל ומורה לעדתו בשמירת המקדש־מעט ובקיום המצות המעשיות.

(תשי"ב)

"אש זרה"

(לפרשת שמיני)

בפרשה זו אנו קוראים על אחד המאורעות הבולטים ביותר בחיי אבותינו בשנות נדידתם במדבר. לפנינו מחזה הפותח במקרה משמח ומסתיים באסון גדול. ראשית הפרשה עוסקת בטכס משיחת הכהנים למשרתם הקדושה במשכן, זה המרכז הרוחני שנועד להביא לנודדי המדבר אומץ לב, התלהבות והדרכה. חנוכת המשכן והכהנים נחוגו בעליצות גדולה במשך שבעה ימים. ברם, החגיגה הגיעה לשיאה ביום השמיני כשהשכינה ירדה על כל עדת ישראל, ואש יצאה מלפני ה' ותאכל את הקרבנות על המזבח. העם פצח ברנה ותשבחות ונפל על פניו.

ואולם, בעוד האנשים נרגשים מרוב התפעלות וחדוה, לקחו נדב ואביהו מחתות ונתנו בהן אש וקטורת אשר לא נצטוו והקריבו לפני ה' אש זרה. ענשם בא במהירות, אש יצאה מלפני ה' ותאכל אותם.

חטאם של נדב ואביהו שגרם למותם, תואר בתורה כ"אש זרה". ברור הוא שהביטוי אש זרה רומז על פשע רציני שעברו בחייהם הציבוריים. חכמי התלמוד והמדרש, שחדרו לעומק הבנת דבר ה', גילו לנו את העונות שעברו ושאותם מכנה התורה "אש זרה". הם רצו לסלק את משה ואהרן ממשרתם ולהנהיג עקרונות חדשים בחיי העם. כובד חטאם נראה בדברים ששמו חז"ל בפיהם: "מתי שני זקנים הללו מתים ואנו ננהיג את הקהל" (סנהדרין נב, א).

לאמיתו של דבר. נקראו צעירי ישראל, הודות לרגשי התפעלות והתלהבות שפעמו בהם, לצעוד בחזית הקדמית של התנועה הדתית והלאומית של עמנו. כך בעת שמשה רבנו דרש מפרעה לשלח את ישראל מעבדות מצרים ואמר: "בנעירינו ובזקנינו נלך", בהדגישו שהנערים ילכו לפני הזקנים. אחר מתן תורה, כשבצע משה רבנו את ברית ה' עם ישראל על קיום תורת ה', מילא הנוער תפקיד חשוב בכריתת הברית, כאמור: "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים" (שמות כד, ה), משה זרק את דם הקרבנות על העם כסמל לנכונות ישראל להקדיש

את כוחו ומרצו לקיום ברית ה', ומכיון שידע שאם הנוער לא יהיה מוכן להקריב את כוחו ואונו למען עקרונות התורה, יהיה ספר הברית חסר ערך, הקדים את הנוער בדבריו.

יש מאמר נפלא במדרש (שה"ש רבה פסוק משכני): "בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני לקבל התורה, אמר להם הקב"ה: אני נותן לכם את התורה, אלא הביאו לי ערבים טובים שתשמרוה ואני נותנה לכם. אמרו לפניו: רבש"ע אבותינו ערבים לנו. אמר להם: אבותיכם צריכין ערבים. אמרו לפניו: רבש"ע, הנביאים ערבים לנו. אמר להם: יש לי עליהם שנאמר, והרועים פשעו בי, אלא הביאו לי ערבים טובים ואתננה לכם. אמרו לו: בנינו ערבים אותנו. אמר הקב"ה: הא ודאי ערבים טובים, על ידיהם אתננה לום, הה"ד, מפי עוללים ויונקים יסדת עוז (תהלים ח, ג), ואין עוזר אלא תורה".

כוונת דו־שיח זה ברורה. באגדה מליצית זו טמון לקח טוב. אנחנו אמנם עם נפלא, שאין דומה לו בהיסטוריה האנושית. אומתנו בלבד נתנה לעולם אבות שאחרי אלפי שנה עודם נחשבים לאנשי סגולה בהיסטוריה. היו בעולם מלכים גבורים, כובשי עולם, עתירי ממון, גבורי חיל, אנשי מדע, שכולם שאפו להנציח את שמם, אבל ההיסטוריה עברה עליהם לסדר היום. ואולם, אבותינו הקדמונים אשר מעולם לא שאפו לגדולות, היו והינם הסמל הנצחי של אנשים מצוינים בעולם. גם כיום, אחרי ארבעת אלפי שנה פותח כל עובד ה' את תפילתו במשפט: "אלקי אברהם, אלקי יצחק, ואלקי יעקב". באותו אופן, רק עם ישראל נתן לעולם נביאים אשר תורתם ודברי לקחם הנפלאים בדת ומוסר היוו את היסוד לתרבות האנושות כולה.

אבל למרות יתרונות אלה, אין לנו הבטחה על המשך קיום התורה בדורות הבאים ולא נוכל לחיות על העבר המפואר בלבד. קיומנו כעם, שנועד להפיץ את אור התורה בעולם, תלוי בעיקר בבנינו שהם האפוטרופסים על הירושה הקדושה שלנו. אבל כל מאמצי הנוער ופעולותיו הם בעלי ערך רק אם הם משתפים פעולה עם הדור הקשיש, אם מסירות בני הנוער והתלהבותו נובעות מתורת אבותיהם, אם התורה היא מקור משאת נפשם. אוי לו לדור שהנוער מזלזל באורחות הישנים ושהושפע מ"אש זרה", מהתלהבות שהיא זרה לרוח היהדות.

זה היה פשעם של נדב ואביהו, בהקריבם לפני ה' אש זרה. שניהם שאפו לגדולות ולא היו שבעי רצון ממשרתם שניתנה להם. הם דרשו הנהגה חדשה שתהא שונה מזו של משה ואהרן. עקרונות מנהיגותם של משה ואהרן היו מיושנים בעיניהם והם סברו שעבר זמנם. בתשוקתם לשלטון, הרהיבו עוז בנפשם להביע דברים חריפים אלה: "מתי שני זקנים הללו מתים ואנו ננהיג את הקהל", כדי שיטלו את ההנהגה

וינהיגו עקרונות חדשים לנהול עניני העם לפי האפנה החדשה. המרד הזה מכונה בתורה "אש זרה" ועל הקרבתה שילמו בחייהם. מיתתם תוארה בדברי חז"ל: "שריפת נשמה וגוף קיים" (סנהדרין נב, א), נשמותיהם נשרפו בעוד שגופם נראה חי.

(תש"ז)

דיוקנו של ישראל

(לפרשת מצורע)

"ולקח את עץ הארז ואת האזוב ואת שני התולעת ואת הצפור החיה וטבל אותם בדם הצפור השחוטה ובמים החיים והזה אל הבית שבע פעמים". מעניין שסדר עבודת טהרת הבית אחר שנרפא מנגע, דומה לסדר עבודת פסח מצרים בעניין הזיית דם על הבית שבו נאכל הפסח. גם בפסח נאמר: "ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף". הצד השווה שבהם מוכיח שרעיון יסודי משותף לשניהם.

קל להבין שכאשר הגיעה השעה לגאולת ישראל ממצרים היה משה רבנו מלא דאגות לעתידו. הוא הכיר את תפקידו הקשה, להפוך עבדים מעונים לעם מסודר, שיכול לעמוד בפני סערת הימים ושנאת העמים. ובעודו שקוע במחשבות אלו, הופיע אליו ה' ונתן לו את המצוה הראשונה בתורה, שהשקיטה את רוחו הדואגת. בהצביעו על סהרון הירח, כאשר יצא מחושך לאור חדש אמר ה' למשה: "החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה". כידוע, אור הירח המקיף את הארץ במסלולו אחת לחודש, עולה ויורד כפי קירבתו לשמש ואחרי שהוא נעלם כליל, הוא מופיע שוב בהיכנסו למסלול המזולות. לצורה זו של הירח בתחילת החודש, אנו קוראים מולד.

במהלך הירח יש שתי בחינות דומות לגורל ישראל. כשם שהירח הולך וחסר עד שהוא נעלם לגמרי, ומופיע שוב בתחילת החודש בהדרגה ובזוהר מחודש, כן קם עם ישראל מחדש אחרי נפילתו וגאולתו באה קימעא קימעא. אחר כל צרה ומצוקה בהיסטוריה של עמנו, באה ההתחדשות ביתר עוז.

תופעה אחרת יש בירח, שהוא שולט ביום ובלילה. בעוד שהשמש נראית רק ביום, נראה הירח ביום ובלילה. זהו גם דיוקנו של ישראל. כל העמים האחרים מתקיימים רק בעת ששמש ההצלחה זורחת להם והם אובדים בחשכת שואה, אבל עם ישראל כמו הירח שולט ביום ובלילה, באור ההצלחה ובחשכת האסון. קיומו של עם ישראל בגולה במשך אלפים שנה, שאין לו אח ורע בהיסטוריה האנושית, מוכיח שהיהודי יכול להתקיים בחשכת הגולה כמו באור ההצלחה.

לרעיון זה שכנסת ישראל נמשלה ללבנה השולטת ביום ובלילה לענין קיום נצחי,

(ולחמה שאינה חסירה, לענין קיום תמידי בלי הפסק), נתנו ביטוי חכמי המדרש בדבריהם על הכתוב "מי זאת הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה ברה כחמה" (מדרש הגדול במדבר, מהדורתי, ח"א עמוד יג). ונקודת ההשוואה בין הירח לעם ישראל, באה לידי ביטוי בקיצור נמרץ, בדרשת חז"ל על הכתוב: "החודש הזה לכם". לכם — הם מפרשים: "דוגמה שלכם, ולכך מסר הקב"ה סוד הלבנה לישראל שרק הם מונים בה ואומות העולם מונין לחמה" (שמ"ר טו, כז).

במצוה ראשונה זו, שישראל מונין ללבנה, מפני שהיא דוגמה לכך שהם שולטין ביום ובלילה, הושקטה חרדת משה רבנו באשר לעתידו של ישראל.

לאור דרשות אלו נבין גם את כוונת הכתוב: "החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה". לכאורה יש כאן כפל לשון. ברם, האמת היא שמצוה ראשונה זו היא מצוה אחת שנחלקה לשתיים. אי אפשר לומר שפירושו של החודש הזה לכם ראש חדשים הוא שהחודש הזה — ניסן — יהיה לכם הראשון לחדשי השנה, משום שהוא נגד חוקי הלשון (עיין פירושו של הר"ש רפאל הירש בגרמנית). הפירוש הנכון הוא: החודש, כלומר התחדשות הלבנה במסלול המזלות, יהיה לכם ראש חדשים, אות להתחלת כל חודש וחודש. הפירוש הזה מקביל לאימרת חז"ל (ר"ה כ, א): "החודש הזה לכם, כזה ראה וקדש". המצוה השניה היא — ראשון הוא לכם לחדשי השנה", דהיינו ניסן הוא ראשון למניין בחדשי השנה.

הדגשת הכתוב שישראל מונין חדשים להתחדשות הלבנה, ולא לפי מהלך החמה, מוכיחה שכוונת מצוה זו היתה להבטיח לנו שהתחדשות הלבנה לאחר שנעלמה לגמרי, היא סמל לנצחיות עם ישראל. המצוה השניה, שחודש האביב הוא ראשון למניין חדשי השנה מסמלת שהחודש שבו נגאלו ישראל ממצרים הוא הראשון לגאולות עתידות.

כתוצאה מן המצוה למנות חדשים להתחדשות הלבנה, באה מצות קרבן פסח, כי קיומו של עם ישראל תלוי בבית, המיוחד לישראל והוא בית היוצר של תורה ויראת שמים, ומטרתה של מצות קרבן פסח, על כל פרטיה, היתה לטהר ולקדש את בית ישראל לעבודת ה'.

במצרים היו אבותינו הרוסים גופנית ורוחנית כאחד. הנביא יחזקאל מתאר את מצבם בקווים מחרידים: "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי" (טו, ו). השפלת ישראל במצרים עברה כל גבול אנושי. העבידו ועינו אותם, שללו מהם את רכושם, את חיי הפרטיות, את חיי המשפחה ואת הבית המסורתי.

לכן, בליל השמורים בעת שנשברה שלשלת העבדות, החזיר הקב"ה לישראל בעודם במצרים, ראשית דבר את הבית היהודי. בציווי: "ויקחו להם איש שה לבית

אבות שה לבית", החזיר הקב"ה לבני ישראל את אישיותם, את ביתם, ואת משפחתם. בפעם הראשונה אחרי מאות שנים נקהלו כל המשפחה איש ואשתו בניהם וזקניהם כדי להשתתף בסעודה חגיגית. בית אבות, זקן המשפחה, התחבר לנכדו באחדות מאושרת וברעיון משותף של חיים חדשים. לציון חנוכת הבית וטיהורו מטומאתו, נצטוו בני ישראל לזרוק את דם קרבן הפסח על המשקוף ועל שתי המזוזות של בתיהם. ומכיון שנצטוו לערוך טקס דתי זה בבית המנוגע ובבית גאולי מצרים כאחד, ברור שפולחן זה היה הסמל לטיהור הבית וחנוכתו, שכן במקרה של שניהם, הבית המנוגע ובית גאולי מצרים, בית ישראל היו לחרבה והיו טעונים טיהור וקידוש.
(שבת הגדול, תש"א)

"ואהבת לרעך כמוך"

(לפרשת אחרי־מות—קדושים)

פרשת אחרי־מות—קדושים מצוינת בכמות ובאיכות. יש בה שבעים חוקים ובהם החוק הנודע בשם "כלל הזהב": "ואהבת לרעך כמוך". משום חשיבותה מתחילה הפרשה ב"דבר אל **כל עדת בני ישראל**", שכל איש מישראל היה מחויב לשמוע פרשה זו מפי משה רבינו.

כידוע, אין ניגוד בין מצוות השם והטבע ואין מצוה בתורה שמתנגדת לחוקי הטבע. אם כן רבים מקשים מדוע מצוה אותנו התורה לאהוב את רענו כמונו, **אף** שהדבר נוגד את הטבע משום שאי אפשר לאהוב את זולתו כמו שאוהב אדם את עצמו או את שאר בשרו.

ואולם, אם נתבונן במבנה המשפט "ואהבת לרעך כמוך", נבין את החוק אל נכון, אין הפסוק אומר ואהבת **את** רעך כמוך ביחס הפעול, להורות שעלינו לאהוב אחרים כמונו ממש אהבה אישית, אלא ואהבת **לרעך** כמוך ביחס אל, והכוונה היא: עשה לזולתך מה שהיית מצפה שיעשה לך, וחוק זה הוא באמת כלל גדול בתורה, והוא מסתיים בביטוי, אני ה'. מכאן שמידה זו של אהבת הבריות נוכל להשיג רק אם נאמין בה' ונקיים את מצותיו ואי אפשר להשיגה על ידי תרבות האדם. לפי זה רק בר־מצוה המקיים מצוות ה' יכול להיות אוהב בריות אמתי, ואי אפשר להשיג מידה זו על ידי חינוך שאינו מבוסס על תורה ומצוות.

במדרש יש אמנם שתי דעות כיצד נוכל להשיג שני עקרונות אלה אהבת ה' ואהבת הבריות. על הכתוב באיוב (כח, יב) "והחכמה מאין תמצא", אומר המדרש "ר' אליעזר אומר בראש, ר' יהושע אומר בלב". החכמה שאיוב חפש והתאמץ למצוא היא חכמת התורה שהיא תורה תמימה משיבת נפש, העושה את האדם תמים במעשיו, תמים עם בורא עולם, ותמים עם בני אדם. וזהו גם הטעם מדוע "ואהבת לרעך כמוך אני ה'", נקרא בשם "כלל גדול בתורה".

הדעה שחכמת התורה **בראש**, סבורה שהיא נקנית בכוחות הנפש שמקומם **בראש** ובאמצעותם נוכל ללמוד ולדעת ולהכיר את האוצרות הנחמדים הצפונים בחוקי התורה. הדעה השניה שחכמת התורה **בלב**, רוצה לומר שקיום חכמת התורה תלוי **ברצון** האדם שמקומו **בלב**, לקיים את מצותיה בחיי יום־יום. אין סתירה בין שתי

דעות אלו, והן משלימות זו את זו. כבר אמרו חז"ל: "כל שאינו במשנה אינו במעשה". ורעיון זה נרמז במצות תפילין. תפילין של ראש נגד המוח, לזכרון שנשתמש בכוחות הרוח יום־יום ללמוד ולרכוש ידיעות נרחבות בחוקי התורה שהיא חיינו ואשרנו. וזהו שאמר ר' אליעזר — החכמה בראש. תפילין של יד מניחין על הזרוע נגד הלב, לתזכורת שאנחנו משעבדים מחשבות לבנו לבצע ולהוציא אל הפועל את חוקי התורה שרכשנו ביגיעת התורה. וזהו כוונת ר' יהושע — שהחכמה היא בלב. (תשל"ט)

מולדת האומה העברית

(לפרשת בלק)

"אמר ר' חנינא בר פפא. נכנסו למצרים, ותמלא הארץ אותם. נכנסו למואב, ויכס את עין הארץ. אף כשנכנסו לארץ ישראל, פנית לפניה ותשרש שרשיה ותמלא ארץ" (מדרש הגדול שמות א, ז). מאמר נדיר זה, שנשתמר רק במדרש הגדול, מתאר באופן הבולט ביותר את המרץ והנצחיות של עם ישראל בכל תקופות הגולה בארצות פזוריהם, והוא גם מגיש כוס תנחומין לדורנו, דור עני ואומלל אשר למצוקתו אין מקביל בדברי ימי עמנו.

המצריים היו הראשונים שהורידו את ישראל לשיפלות, לעבדות ולביזה, מנעו מהם משפט אנושי, והציקו להם באכזריות ורשעות. יש צדדים מקבילים רבים בין גלות מצרים העתיקה ובין שואת גרמניה המודרנית, אבל הצד הבולט ביותר בשניהם הוא נסיון האויב לשבר את רוח ישראל ולהעמיד את עם ישראל מחוץ לדין ומשפט.

אך האמנם הצליחו המצריים העריצים? התשובה לכך ניתנה בדברים: "כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" (שמ' א, יא). מצוקת ישראל במצרים היא אות התראה לעמי העולם ומוסר השכל לעם ישראל. כשלון המצרים ומפלתם, בזממם לפגוע בישראל, מוכיח שרדיפות אכזריות לא יצליחו להשמיד את ישראל, משום שהוא נושא את לפיד האש־דת שנמסר לו בהר סיני למשמרת עולם, וקיומו הוא נצחי, כמו טבע הבריאה. לעומת זאת משמשת גלות מצרים לקח לעם ישראל שאין מקום בטוח לבניו בארצות פזוריהם. מה שקרה במצרים, קרה ועודנו קורה בארצות אחרות. היהודים שהושיטו עזרה והעשירו את ארצות מגוריהם, נשכחו מהרה כמו שיוסף נשכח במצרים: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", ואף גם זאת אף־על־פי שנכנסו למצרים כבני חורין בהזמנתם של המצריים, ראו בהם אלה זרים בלתי רצויים ומסוכנים.

וכך גם במדבר, "ויגר מואב מפני העם כי רב הוא, ויקץ מואב מפני בני ישראל". בדברים אלה מודגש שהיו שני גורמים שהפילו אימה ופחד על מואב. א) העם כי רב הוא, כלומר במנין ובכוח; ב) ויקץ מואב מפני בני ישראל, יראו מפני ישראל בגלל התכונות והמעלות הרוחניות שירשו בניו מאבותיהם.

אכן, הקיום של עם ישראל הוא חוק כמו חוקי הטבע. כמו שאמר הנביא: "כה אמר ה' נותן שמש לאור יומם חוקות ירח וכוכבים לאור לילה רוגע הים ויהמו גליו... אם ימושו החוקיו האלה מלפני נאום ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים" (ירמיה לא, לד—לה).

ואולם, רק ארץ־ישראל ארץ אבותיו, היא מולדת האומה העברית אשר ניתנה לה לאחוזת עולם, ורק בה ימצא עם ישראל מרגוע ודירת קבע. כל הארצות שבהם ישב ישראל במשך ימי גלותו, היו דירת ארעי, כידוע מדברי ימי עמנו.

בזה גם נבין את סיומו של המדרש הגדול: "אף כשנכנסו לארץ ישראל, פנית לפניה ותשרש שרשיה ותמלא ארץ". רק כשיכנסו לארץ ישראל, ימצאו שטח מרווח ויכו שרשים עמוקים בכל רחבי הארץ שניתנה להם לאחוזת עולם וגם סער הגדול ביותר לא יעקור אותם מאדמתם הם. ואף־על־פי שקשיים ומכשולים רבים נערמים על הדרך לשיבת ציון, "ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד" (איוב ח, ז), כי אחת משלוש המתנות שנתן הקב"ה לישראל על ידי יסורין היא ארץ ישראל (ברכות ה, א). ולבסוף "ותשרש שרשיה ותמלא ארץ". (תרצ"ח)

"מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל"

(לפרשת בלק)

לפרשת בלק ובלעם חשיבות מיוחדת בחיינו הרוחניים, ומשום כך חשבו חכמי ימי קדם להכניסה בתפילתנו, ורק מפני טרחא דציבורא חדלו ממחשבתם (ירושלמי ברכות פ"א). ובכל זאת, פסוקים מן הפרשה, הוכנסו לסדר התפילות שלנו.

בהופיע ישראל כעם חפשי בחוקתו ובתורתו, במלחמותיו ובנצחונותיו חרדו ממנו ונמוגו כל יושבי ארצות הקדם. אימה זו באה לביטוי בדברי בלק: "הנה עם יצא ממצרים הנה כסה את עין הארץ והוא יושב ממולי". מצרים העשירה והעצומה ביותר באפריקה העתיקה, נאלצה לשלח את עם ישראל לחפשי לאחרי מאות שנות עבדות. ומיהו העם אשר הפיל אימה והתגבר על מצרים האדירה; האם היה ידוע בקרב העמים ומפורסם בגבורתו בשדה המלחמה? לא. להיפך! הוא הופיע פתאום על בימת ההיסטוריה, בשל מפלתה של אימפריה אדירה. העם הצעיר הזה, לאחר יציאתו מעבדות לחרות, קיבל חוקת ה' אשר היא הפילה אימה ופחד על המוסדות הקיימים וסיכנה מושלים עריצים ותקיפים. עם זה הצהיר על אמונתו באחדות בורא העולם, השונה לגמרי מאלילי מצרים; הוא בנה מקדש לעבודת אלקיו בלי תמונות ופסלים, מקדש אשר אינו לוטה בערפל של מסתורין, אלא מקרין זוהר ושמחה; כוהניו אינם בעלי עושר והון, אלא סומכים על נדיבות לב העם, ומחנותיו במדבר לא נחלקו לפי דרגה ומעמד, אלא לפי שבטים ומשפחות שכולם מאוחדים בדתם.

אין איפוא פלא בכך שכאשר "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת: אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען". לא היתה זו בעיקרה גבורה צבאית אלא תרבות עליונה של ישראל שממנה פחדו. רעיון זה נרמז במשפט: "ויגר מואב מפני העם מאד". הוראת המונח "ויגר" היא חרדת איש פחות במעלה בבואו במגע עם איש עדיף ממנו. מואב פחד מפני ישראל שדגלו בישר חרות, אהבה ורחמים, רעיונות שאילו התפשטו בעמים אחרים, היו מערערים את יסודות עבודת האלילים שלהם.

כך גם נבין את תחבולות המלחמה שבחר מואב כנגד עם ישראל. תכסיסי הקרב שבחר היו מוזרים ובלתי ידועים במלחמת העמים. לעומת עמלק שנקט באלימות

אכזרית, השתדל בלק להשמיד את ישראל בנשקו־הוא — בכוח הרוח. בלק הזמין את בלעם להילחם במשה על אדמתו־הוא, וקווה לנצח את ישראל בעזרת רוח בלעם, כמו שנאמר: "אוכל נכה בו, אני במלחמה ואתה בקללה" (ספורנו). מעניין המשל על פסוק זה במדרש הגדול במדבר, מהדורתי ח"ב, עמוד קס"א: "אמר ר' תנחום בן חנילאי למה היו בלעם ובלק דומין באותה שעה? לשני טבחים, שאחד יודע לשחוט ואחד יודע לנתח. אמר השוחט למנתח אני שוחט ואתה מנתיח, ואני ואתה נתקן את הבשר. כך אמר בלק לבלעם אתה קלל, ואני בחרב, ונאבדם מן העולם".

בלעם, שהיה נביא ומכשף כאחד, נאלץ לאחר כמה נסיונות לפגוע בישראל באמצעות כשפים, להודות בכך שעם ישראל הוא בלתי מנוצח: "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל", לאמור, מקור גבורת יעקב אינו בגשמיותו ולא בכוחו הפיסי. בלעם גילה לבלק שמצב ישראל יחיד במינו, שבעוד שקיומם של עמים אחרים תלוי בכוחות חומריים, מיוסד קיומו של עם ישראל על ערכים רוחניים. מהותם ואיכותם של הערכים הרוחניים כבסיס לקיום עם ישראל, תוארו על ידי בלעם בדבריו: "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל".

האוהלים והמשכנות בישראל שאותם מתאר בלעם כמבצרי עם ישראל, נתפרשו בפרוטרוט במקרא (במדבר ב). במדבר חנו כל י"ב השבטים בשטח מרובע, שלושה שבטים לכל צד. איזור זה נקרא "מחנה ישראל". הלאה לעבר המרכז, בצורה מרובעת, חנו משפחות לוי באיזור שנקרא "מחנה לויה", ובמרכז היה המשכן מקדש ה', שנקרא "מחנה שכינה".

שלושה מחנות אלה, מחנה ישראל, מחנה לויה ומחנה שכינה נערכו גם בסביבת בית המקדש בירושלים, ובכוחם להגן על היהדות בחומר ורוח. כל קיומו של עמנו תלוי איפוא בשמירת מוסדות אלה.

במחנה ישראל מקבל הילד היהודי רשמים ראשונים של כל הערכים הטובים והיפים בחיי ישראל. שם הוא רוכש מידות תמימות וטהרת המשפחה בישראל, ומחונך לעקרונות של אהבת הבריות, חסד ורחמים, התמסרות וחובת שירות. מחנה ישראל זה הוא מבצרו הראשון של עם ישראל.

מחנה לויה, אשר עליהם נאמר "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל", מסמל חבר חכמים ומורים בישראל המפיצים דעת ואמונה אמיתית באחדות ומציאות השם, ומלהיבים את העם לערכי היהדות. במפעליהם הם מבטיחים את קיום העם. מחנה לויה הוא מבצרה השני של היהדות.

מחנה שכינה הוא בית ה', מקדש מעט של תפילה ודבקות בה' שדרכו משיג היהודי התרוממות הנפש, שלות הרוח וחזון בהיר בעת שמחה וצרה.

בדבריו "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל", רומז בלעם למוסדות הגדולים בישראל. ב"אוהליך יעקב" כוונתו לבית היהודי היחיד במינו, ב"משכנותיך ישראל" הוא מצביע על בית התפילה ובית המדרש. מוסדות אלה גילה בלעם במחנה ישראל, מחנה לויה ומחנה שכינה של עם ישראל הנודד במדבר.

(בשנת תש"ב)

אלה מסעי בני ישראל

(לפרשת מטות־מסעי)

חלק גדול מפרשת מסעי מוקדש לנסיעות ישראל במדבר, בדרכם לארץ האבות. מתוארים בה בפרוטרוט ארבעים ושנים מקומות שבהם חנו בני ישראל. פתיחת הדברים: "אלה מסעי בני ישראל... ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם... ואלה מסעיהם למוצאיהם", מכוונת להדגיש את חשיבות המסעות והחנייות הארעיות של אבותינו במדבר, לא רק מבחינת היסטורית אלא גם מבחינה מוסרית.

יציאת ישראל ממצרים משעבוד לגאולה ונדידתם במדבר ארבעים שנה, מתוארת בדברי הנביאים כסמל לגאולה שלימה מן הגלות הנוכחית. הנביא מיכה אומר: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", והנביא יחזקאל מכנה את מצוקות ישראל בגלות "מדבר העמים" ומדמה את גלות ישראל לנדידת אבותינו במדבר, והדמיון ברור: כמו שהגיעו אבותינו אחרי גאולתם ממצרים למחוז חפצם רק אחרי נדידות ארוכות במדבר ציה ושוממה, כן ישיג עם ישראל את תחייתו בארץ האבות רק אחרי נדודים רבים במדבר העמים.

רעיון זה נרמז בפרשתנו. התיאור המפורט של מסעות המדבר רומז לנדידת ישראל בארצות הגולה לפני הגאולה השלימה. ובאמת חז"ל מצאו במדרש רמז לכך: אלה מסעי בני ישראל, בראשי תיבות — אל"ף, מ"ם, בי"ת, יו"ד, נרמזו ארבע גליות, גלות אדום, גלות מדי, גלות בבל, גלות יון (ילקוט ראובני כאן).

במסעות המדבר נאמר שלפעמים חנו ישראל במקום אחד יום או יומים או חודש ימים או ימים רבים. אות להסתלקות ממקום החנייה ניתן על ידי הענן "לפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל ובמקום אשר ישכן שם הענן שם יחנו בני ישראל" (במדבר ט, יז). במצב דומה היו ישראל בארצות הגולה במשך אלפים שנה. מקום מגוריהם היה ארעי, במקומות אחדים ישבו לבטח מאות שנים ובמקומות אחרים ישבו רק תקופות קצרות, אבל בכל המקומות, כשעלה ענן של שנאה על ראשיהם נאלצו לעזוב את מקום מושבם, "ונעלה הענן ונסעו".

כל ארצות הגולה שבהן ישב עם ישראל מעת שגלה מארצו היו רק מקומות עצירה וחנייה על דרך נדידה ארוכה ומייגעת. מארצות רומא, צפון אפריקא, ספרד, צרפת, אנגליה. פולין, רוסיה וגרמניה נעקרו בזמנים שונים קהלות משגשגות

ונמלטו למקומות אחרים. ומה הסוף לנדודים אלה ואיפה נמצא מרגוע סופי לנפשנו? הפרשה שלנו נותנת לנו את התשובה. אותם מגורים ארעיים במדבר העמים הם רק תחנות בדרכנו הארוכה לארץ ישראל.

בשלושת השבועות של בין המצרים, אנחנו מתאבלים על חורבן בית המקדש, על אבדן עצמאותנו ועל פזורנו בין הגוים, ומזכירים שבכל המקומות שבהם אנו חיים בגולה, אנחנו בחינת נע ונד וחסרי מולדת ומהווים מטרה לרדיפות ועלבונות. התרופה הסופית לקיום אי־טבעי זה היא להתפלל ולעבוד לחידוש ארץ מולדתנו, ארץ העבר המפואר והעתיד הנפלא.

קריאת משה רבינו לשבט ראובן ושבט גד בפרשת היום: "האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה", מהדהדת עכשיו בלב יהודי כל העולם. כבימי משה רבינו עלינו להתאחד עם אחינו בארץ ישראל, העומדים במערכות המלחמה נגד אויבינו בנפש, לבוא לעזרת ה' בגבורים, ולהושיט להם יד לעזרה ולהחשת גאולתנו.

יתר על כן, מלבד מאמץ חומרי לשיקום מולדתנו ועשיית קץ לנדודינו אנו נדרשים גם למאמץ לריפוי נשמת האומה, שחלתה במשך אלפים שנות גלותנו. במסעות הגלות נסענו לא רק ממקום למקום, אלא גם מעקרון לעקרון ומשיטה לשיטה. במאה התשע־עשרה החליפו יהודים את תורת משה בתורת קרל מרקס, והאמינו שסוציליזם יפתור את הבעיה היהודית. יהודי גרמניה האמינו שה"קולטור" הגרמני, יביא תקופה חדשה של אושר ליהודים. יש אשר חשבו שההתבוללות בגוים תביא לנו את הישועה. אך כיום אנחנו עדים לפשיטת רגל של כל התורות האלו. אלילים אלו שמאות אלפי יהודים סגדו להם בזמנים שונים, מתנפצים לרסיסים לעינינו, ולידם מוטלים ששת מליונים יהודים, קרבנות ההשכלה של המאה התשע־עשרה.

לנוכח הנסיון המעציב שלנו ברור שיש רק דרך אחת המובילה אותנו לישועה ואושר, והיא מקור חיינו הרוחניים — התורה שניתנה לנו בהר סיני. עלינו לחזק את שלושת היסודות הראשיים שהוזנחו בימי נדודינו. כוונתי לבית, לבית־הספר ובית־הכנסת.

מימים קדמונים היו ישראל מצויינים ומובדלים מאומות העולם בשלושת מוסדות אלה. בימי מסעות המדבר נחלק העם לשלושה מחנות: מחנה ישראל, מחנה לוית, מחנה שכינה, וכן היתה חלוקה משולשת בסביבת בית עולמים בירושלים.

מחנה ישראל הוא הבית במשפחת ישראל, שבו גדל הילד ומתחנך וקונה ראשית ידיעות במדות, בנימוסים, בערכים ובאצילות. כאן הוא קולט את המדות הנשגבות של אהבת האנושות ושל חסד וצדקה. כבר בלעם הכיר והודה ביפיותם של אהלי ישראל בקראו: "מה טבו אהליך יעקב".

מחנה לויה מסמל את החכמים והמורים בישראל, המפיצים דעת ותורת אמת ומלהיבים את העם לשמור על עקרונות היהדות.

מחנה שכינה הוא בית המקדש ומסומל כיום על ידי בית־הכנסת. בית מקדש מעט בכל המקומות ובכל הזמנים ובו מוצא היהודי, בתפלה ובדבקות בה', עוז מוסרי, שלות נפש ובטחון בימי שמחה וימי תוגה. גם מבצר זה של היהדות משך את תשומת לבו של בלעם בקראו: "מה טובו... משכנותיך ישראל".

בכל מסעות המדבר, במשך ארבעים שנה, נתבצר ישראל בשלוש מצודות אלה: מחנה ישראל, מחנה לויה, מחנה שכינה, ורק בעזרתם הצליח להתגבר על המכשולים והסכנות של ה"מדבר הגדול והנורא" ולהגיע למחוז חפצו — **לארץ** ישראל. כשאנו מוקפים בשלוש מצודות אלו, ננחל נצחון על כל אויבינו. במבצרים אלה נמצא עוז וחוסן להתגבר על כל המכשולים בדרך והם ינחונו, כמו עמוד הענן ועמוד האש מלפנים, בדרכנו הארוכה, עד שנגיע למחוז חפצנו, לתחנה האחרונה של "ויסעו ויחנו". (תש"ו)

"אור לגוים"

(לפרשת כי תבוא)

בימי צרה ומצוקה אלה, כשהאנושות סובלת מהאסון הנורא ביותר בקורות העמים, עלינו לחקור מהי הסיבה למשבר זה ובאיזה אופן נוכל למנוע אותו בעתיד. ובאמת, בחוגים שונים בעלי תרבות כבר מדברים על "סדר חדש" שיבטיח שלום וברכה בעתיד, כשתסתיים המלחמה.

בנאום הפרידה שלו, הטיל משה רבינו שתי משימות על ישראל, לאחר מעבר הירדן לארץ: א) להקים אבנים גדולות ולכתוב עליהן את כל דברי התורה; ב) להצהיר ברכות על הר גריזים וקללות על הר עיבל. אף על פי ששתי משימות אלו נכתבו בתורה זו אחר זו, הן לא בוצעו בעת ובעונה אחת. האבנים הוקמו מיד לאחר שעברו את הירדן, אך את הברכות והקללות קראו רק אחר ארבע־עשרה שנה כשכבשו את הארץ וחילקוה (ירושלמי סוטה פ"ז ה"ג). שתי מצות אלו והזמן המיוחד שבו בוצעה כל אחת יש להם חשיבות גדולה, משום שהם מסמלים את היסודות של אחדות ושלום בחבר העמים.

מימים קדמונים היה המנהג באומות העולם להקים מצבות זכרון ולהנציח גבורות ונצחונות בשדה המלחמה. כך הפגינו כלפי עולם את אמונתם בכוח גופני להשגת אושר לאומי. כפעולה נגדית למנהג הנשחת הזה בא צו ה' לישראל להקים מצבת זכרון נבדלת בתכלית, מצבה שתצהיר על עליונות אל־הים אשר לו הכוח והממשלה בעולם ושהוא מקור הצלחה ונצחון והוא דורש כניעה ומשמעת למצותיו. "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב".

אחר ארבע־עשרה שנות התיישבות בארץ, כשהתחילו בני ישראל לקצור את בכורי פרי העצמאות על אדמת אבותיהם, נצטוו על הברכה והקללה על הר גריזים ועל הר עיבל. כל העם נחלק לשניים, ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל, והכהנים והלוים עומדים למטה באמצע ומקיפין את הארון. הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה, ברוך האיש וכו', ואלו ואלו עונין אמן. הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה, ארור האיש וכו', ואלו ואלו עונין אמן.

המשמעות של צו זה ברורה: בשיא דרכם להשגת העצמאות, קיבלו ישראל את

הצו להצהיר על המקור האמיתי לברכה ולקללה בחיי האנושות. גורל אדם לא נחרץ מראש על ידי כוח מעורפל או על ידי חריצות וחכמת אנוש, אלא על פי יחסו של אדם למצות ה'. "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אל־היך לשמור לעשות את כל מצותיו... ובאו עליך כל הברכות האלה. והיה אם לא תשמע... ובאו עליך כל הקללות האלה". וכן אומר המקונן: "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב; מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו" (איכה ג, לח—לט). ע"ז נאמר באיכה רבה ג, מ: "אמר ר' אלעזר, משעה שאמר הקב"ה, ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע, לא יצאת טובה לעושה רעה ורעה לעושה טובה אלא טובה לעושה טובה ורעה לעושה רעה, כמד"א ישלם ה' לעושה רעה כרעתו". עיין עוד רש"י שם. במדרש בא רעיון זה לביטוי במשל ומליצה: "כיון שנברא הברזל התחילו האילנות מרתתים. אמר להן מה לכם מרתתין, עץ מכם אל יכנס בי ואין אחד מכם ניזוק" (ב"ר סוף פ"ה). כוונת המשל לומר שאנחנו בעצמנו אחראים לגורלנו, אם טוב או רע.

(פיסקא זו מבוססת על פירושו של הרב שמשון רפאל הירש, דברים יא. כא).

הר גריזים והר עיבל, הנמצאים באיזור ההררי של אפרים, שונים זה מזה באופן מנוגד. הר גריזים, דרומית לעמק שכם, מכוסה בדשא, והוא פורה, ואילו הר עיבל צפונית לו, הוא מדרון חשוף. ואף על פי שהם קרובים זה לזה ואותה כמות גשם וטל יורדת על שניהם, נשאר הר עיבל צחיח והר גריזים מכוסה עד שיאו בנטיעות יפות. המראה של שני הרים מנוגדים אלה שימש תזכורת לכך שאין נסיבות חיצוניות אלא כוח עליון קובע את מהלך המאורעות. באותו אופן גם ברכה וקללה, אושר ואסון, שאינם תלויים בתנאים חיצוניים, אלא ביחסנו לחוקי התורה. "את הברכה אשר תשמעו, והקללה אם לא תשמעו". יתר על כן, בשמירת המצות עצמן יש חלק חשוב מן הברכה, לא נאמר על הברכה **אם** תשמעו, אלא **אשר** תשמעו. כבר במעשה הרוחני והמוסרי שבקיום המצוה יש משום ברכה שגרמנו לעצמנו.

מעניין שגם אברהם אבינו בעלותו לארץ, עצר ועשה מקום חנייתו ראשונה באיזור הר גריזים והר עיבל ובנה שם מזבח לה'. כמו זרעו אחריו הבין כבר אברהם את חשיבות המקום הזה לחוקי ה' כבסיס לשלום העולם. "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה; וירא ה' אל אברהם... ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו" (בראשית יב, ו—ז).

לאור הסבר זה נוכל להכיר את מחלת האנושות ולמצוא לה מרפא. יותר מתשע־עשרה מאות שנה הטיפה הדת השולטת אהבה ואחוה לכל בני אנוש, אך גויי הארצות מבצעים כעת בימי המלחמה טבח אכזרי אשר אין לו תקדים בעולם. יש בהם עמים שרוצחים במיתה משונה מיליונים של אזרחים אנשים, נשים וטף חפים מפשע, כשהם

מוחקים מספר חוקים שלהם את המלים **אהבה ורחמים** ומחליפים אותם במלים **שנאה ואכזריות.**

אומות העולם הן הקוצרות את פרי אשמתן. בהתפארם בתרבות המודרנית, גרשו את הבורא מתוכם והחליפו אותו באליל החמרנות השולט על כל דרכי חייהם. ומכיון שאינם מכירים את בורא העולם כגורם עליון בעניני האדם, איבדו את הברכות של הר גריזים ומצאו את הקללות של הר עיבל שהפכו את העולם לתופת ולשדה קטל.

על עם ישראל מוטלת המשימה ההיסטורית להיות "אור לגוים", שהודגשה בדברי הנביא של הפטרת היום: "קומי אורי כי בא אורך... כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה'... והלכו גוים לאורך ומלכים לנוגה זרחך". עלינו להצהיר קבל אומות העולם ששתי המצות — אהבת אדם ועליונות ה', מהודקות ומחוברות זו לזו כגוף אחד. עלינו להטעים שהמצוה: **ואהבת לרעך כמוך** — שאותה הם מחבבים כל כך — אינה מפסיקה במלים אלה אלא ממשיכה ב"אני ה'". אם מכירים ברבונותו ושלטונו של בורא עולם בעליונים ובתחתונים, יש **אהבת אדם**, ואם לאו, בלא יראת אל־הים, יש רצח ופשעים בין אדם לחברו. עלינו לחזור לתפקידנו הישן, כיונה הנביא שהלך לנינוה להוכיח ולהורות את הפושעים, כן חייבים אנחנו לפנות אל גויי הארצות וללמדם את הדרך אשר ילכו בה.

(תש"ב)

דרשה ביום ההכתרה לרבנות בקהילת לידז

"ה' אל־הים נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר יעיר בבוקר בבוקר יעיר לי אזן לשמוע כלמודים" (ישעיה נ, ד). דברים אלה של ישעיה הנביא לא נבעו מתוך יהירות והערכה מופרזת. אלא יש בהם ביטוי של חדוה על בחירתו להצהיר ולפרסם את נבואתו. הם מביעים את מסירותו הגדולה של הנביא לתפקידו, אשר אל־הים האציל את רוחו עליו בבוקר בבוקר, לחזק ולאמץ ברכיים כושלות ולמהר ולהלהיב את לב שומעיו לדבר ה'.

הנביא השמיע דברים אלה בתקופת המשבר הגדולה ביותר בדברי ימי קדם של ישראל. האוצרות היקרים היו לשלל אויביהם ורוב מנין ובנין של האומה הלכו בגולה, והביטו בכליון עינים אל ארצם האהובה. או אז נשא הנביא דברי תנחומין ותקוה לעם הנדכא והשפל. השאלה היא — האם אפשר להשתמש בתפקידו של הנביא בימינו, היש לדבריו תועלת גם בזמננו ומה היא המשימה של מנהיג רוחני בימינו? עלינו להתבונן ולהכיר בכך שדבר ה' קיים בתוקפו לעולמי עולמים. כמו שהעיר את אוזן ישעיהו לפרסם נבואתו, כן מעיר ה' מנהיגי דור ודור להפיץ וללמד את דברו. המנהיג הרוחני בימינו, צריך לפעול לפי דברי הכתוב: "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי לשאת את ארון ברית ה'. לעמוד לפני ה' לשרתו, ולברך בשמו עד היום הזה" (דברים י, ח).

"בעת ההיא" — באיזו עת? לפי דברי חז"ל נתמנו הלוים לעבודת ה' בשנה הראשונה ליציאת מצרים כשחטאו ישראל בעגל, ומשום שבני לוי לא חטאו, הבדילם המקום לעבודתו. בראשונה לא היה במחשבתו של המקום להעמיד שבט מיוחד לעבודתו, כי הלא כל ישראל הם "ממלכת כהנים" שעליהם אצל מרוחו ותורתו. אבל בעת ההיא, כשעם ישראל איבדו את עדים מהר חורב, את הכתר של "ממלכת כהנים", בגלל חטאם בעגל הזהב, היה הכרח להעמיד שבט מיוחד שיהיה מדריך ומורה ואחראי לערכי היהדות.

תפקידם של הלויים מתואר בדברים אלה: "לשאת את ארון ברית ה', לעמוד לפני ה' לשרתו, ולברך בשמו עד היום הזה".

לשאת — התפקיד הראשי של המנהיג הרוחני, המקדיש את חייו לעבודת ה', הוא להכיר בכך שהמשרה שלו דורשת ממנו לשאת משא, להיות מוכן לסבול את כובד המשא של משמרתו ברצון טוב ובשמחת לב, איש איש על עבודתו ואל משאו.

והמשא מהו? — ארון ברית ה', שאצר בתוכו את תורת ה', זהו איפוא משא יקר מאד, המוטל על המנהיג הרוחני שתפקידו ללמד ולהפיץ תורת ה' לנער וזקן ולהלהיב את לבם לעקרונות המוסר של דתנו.

לעמוד לפני ה' לשרתו — היה תפקידם השני של הלוים. הלוים והכהנים היו חייבים לבצע את עבודתם בעמידה, בקומה זקופה וישרה, באמונה חזקה ומתמדת, מבלי להכנע לדעות והשקפות של בעלי השפעה. דבר ה' הוא סמכות בלעדית של המנהיג הרוחני "ואתם כהני ה' תקראו משרתי אל־הינו יאמר לכם" (ישעיה סא, ו).

ולברך בשמו. תפקיד שלישי של כהני ה' הוא לברך את עמו ישראל בשמו, להפיץ ברכה, להשתתף בשמחתם וצערם של אחרים ולהושיט יד ועזרה לנדכאים.

תפקידו של ישעיה הנביא ושל הכהנים והלוים בכל פרטיו בימי קדם, מוטל גם על המנהיג הרוחני מאז ועד עתה כמו שמסתיים הכתוב: "עד היום הזה"; ובאמת, הדמיון בין תקופת דור המדבר ובין תקופתנו אנו בולט למדי. אז היה צורך ליצור שבט של מדריכים רוחניים משום שהעם סר מתורת ה' שניתנה לו בהר סיני. "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי", להרים ולהדריך את העם. גם אנחנו עומדים במצב דומה. הזמן שבו כל חובת הרב היתה לענות על שאלות, עבר, כיום אחריותו רב־צדדית וגדולה בהרבה מבתקופות שעברו. תפקידו של הרב בימינו דומה לתפקיד הנביאים והלוים. עליו להבהיר את חוקי התורה ומוסר היהדות לנער וזקן ולהלהיב את לבם לחקור, לדרוש וללמוד אותם על בורים, ולבסס עליהם את דרכי חייהם. יתר על כן, עלינו מוטלת גם אחריות כבדה יותר מבתקופות הקודמות, לאחר שיהדות אירופה, ליבה של יהדות העולם חרבה כליל, ועלינו להשתמש בכוחנו בלבד.

באתי לכהן בקהלה זו כמיטב יכולתי, כלשון ישעיהו הנביא שאמר: הנני, גם אני הנני כאן לכהן, ללמד ולהנהיג. אבקש מכם להטות לי אוזן קשבת ותגובה רצויה. לא אוכל לשאת לבדי משימה כבדה זו בלי עזרתכם, כולנו אחראים ושותפים לעבודה זו. ביהדות אין דרך קצרה וקלה, אין דתנו מבוססת על דוגמה, זאת אומרת על אמונה בעקרון בלבד, ובלי מצות מעשיות אין כלל יהדות; בדתות אחרות יש סיסמה: האמן ואתה נושע, לא כן אצלנו.

בפרשת השבוע קראנו: "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב". ישראל נצטוו להקים אבנים מיד לאחר שעברו את הירדן ועמדו על אדמת הארץ שנועדה להם.

כזו היתה תכניתו של עם ישראל בראשית חייו הלאומיים. וזו גם התכנית שלי

בהכנסי למשרת עבודת הקודש. "כל דברי התורה הזאת באר היטב". כל עבודתי תהיה מבוססת על דברי תורה באר היטב, כמו שנתבארו ונתחוורו בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה.

בימים אלה אחרי שנות סערת המלחמה, עלינו לשחזר את מוסדות הקהלה ולחזק בדקי הבית במקום שצריך לתקנם. מלבד צרכי הקהלה יש לנו גם חובה קדושה לשחזר ולקומם את ארץ מולדתנו ודרוש מאמץ רב בחומר ורוח להרמת קרן ישראל בארצנו הקדושה. ועלי להוסיף שכוונתי לארץ ישראל המבוססת על תורת ישראל. כמו שאבותינו הקימו מצבת זכרון לתורה בהיכנסם לארץ המולדת, כך עלינו להיכנס שנית לארצנו הקדושה, כשהתורה בידנו ובלבנו.

ואני תפלה שאהיה ראוי והגון לעזרת ה' וברכתו, שיכונן מעשה ידי ואזכה לומר עם ישעיה הנביא: "ה' אל־הים נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר יעיר בבוקר בבוקר יעיר לי אוזן לשמוע כלמודים".

(פ' כי תבוא, תש"ו)

על הפורים

שלוש שאלות ראויות להישאל בחג הפורים. א) איך קרה שהמן הצליח ברשעתו להשיג רשיון של מלך פרס לגזרה אכזרית להשמיד ולאבד את כל היהודים? מהיסטוריה של התקופה ההיא אנו יודעים שהגולים בבבל ובפרס, נהנו מכל זכויות המדינה וחיו בשלום ובשלוה. ובעת שכורש מלך פרס הצהיר שהגולים יכולים לחזור לארצם, ולבנות את בית המקדש, נצלו רק 42,000 אנשים את ההזדמנות ורוב בנין ומניין האומה נשארו בגולה. חז"ל השיבו על כך באומרם (מגילה יב, א): "שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו דור כליה? אמר להם, אמרו אתם. אמרו לו מפני "שנהנו", לא מפני שאכלו אלא מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע וכו'. אמר להם מפני שהשתחוו לצלם". זאת אומרת, שחטאם היה: "ויתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם", התבוללות ישראל בגוים גרמה לשנאתם לישראל. לקח זה חזר ונשנה בהיסטוריה הארוכה שלנו ובדורנו ראינו בעינינו את המאורעות האכזריים שהוכיחו את אמיתות דברי חכמי התלמוד. בגרמניה היתה ההתבוללות גדולה מבכל הארצות האחרות, אך דוקא שם יצאה אש להבה והשמידה ששה מליון יהודים, בשואה אשר לא היתה כמוה, מדי דברי בו זכור אזכר מה שאמר לי יהודי גרמני, ממנהיגי הקהילה בעיר אשאפנבורג בעת המלחמה העולמית הראשונה, בהיותי תלמיד בישיבת הרב שלמה זלמן ברייער ז"ל בעיר פרנקפורט: בארצכם (רוסיה) יש שנאת יהודים ופוגרומים מפני שאתם יושבים בגטו נפרדים מאזרחי הארץ, בתרבות, בלבוש ובשפה. אבל פה אנחנו שווים בתרבות, בלבוש ובשפה לגוים ולכן אין אנו סובלים מרדיפות ונגישות קשות. מי יגלה עפר מעינו לראות אם טעתו הנוראה!

וזהו גם מה שקרה בפרס לפני אלפי שנה. גזרת המן להשמיד ולאבד את כל היהודים באה כתוצאה מהתבוללות הגולים, אשר חיקו את חוקות הפרסיים.

ב) מדוע אין אנו אומרים הלל בפורים כמו בחנוכה? שאלה זו נשאלה לפני חכמי התלמוד, ותשובתם היתה: "לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ" (מגילה יד, א). לאמור, אין אנו אומרים הלל בגולה על נס, מפני שכל חיינו בגולה תלויים בנסים והיינו צריכים לקרות הלל בכל יום ויום, וכך הרושם של ההודאה בהלל לא היה ניכר.

ג) מתמיה ששם ה' חסר במגילת אסתר, אף שהיא אחד מכתבי הקודש, אך לאמיתו של דבר, הורו לנו הסופרים שכתבו את מגילת אסתר בכך לקח טוב ומועיל לכל דור ודור. כשתתבונן במאורעות מגילת אסתר: הדחת ושתי, הכתרת אסתר המלכה במקומה, הקשר של בגתן ותרש וגילוי הקשר למלכות ע"י מרדכי, תראה שכל המאורעות האלה היו תוכנית להפרת מחשבת המן ולהבאת ישועה ונצחון לעם ישראל. מכאן שיד ה' היא במקרים טבעיים ולאו דוקא בנס גלוי; ושנס נסתר אפילו אין שם ה' נקרא עליו גם הוא פעולת ה'.

(תשל"ה)

פסח לה'

"שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלקיך". לכל העמים חגים דתיים, לאומיים וחגים חקלאיים ואין שום קשר ביניהם. משום כך יש אנשים השומרים על חגים דתיים אך לא על חגים לאומיים או חקלאיים ולהיפך. ברם, החגים שלנו — פסח, שבועות וסוכות — מורכבים מיסודות שונים. פסח, מלבד היותו חג דתי ולאומי, הוא גם חג חקלאי, הקשור לחודש האביב ולעונת קציר השעורים. שבועות, חג של מתן תורתנו, הוא גם חג קציר חטים, וסוכות — חג הזכרון לישיבת ישראל בסכות במדבר, קשור לעונת האסיף. כך יכול כל אחד ואחד מישראל למצוא בחגי ישראל נקודה מעניינת וחשובה, לפי נטייתו.

תופעה מיוחדת זו ביהדות נובעת ישירות מיחודו של עם ישראל. טבע האדם להכליל דברים שונים ולסווגם יחד מפני שאינו שש לנתח ולהפוך את מהותו ותכונתו של כל דבר ודבר בפני עצמו. לכן נעלם מהם שהיהדות יחידה במינה. כמו שהקב"ה הוא יחיד ואין לו שום דמיון כלל בעולם, כך התורה והיהדות וכן נושאי התורה הם יחידים במינם ואין לדמותם לעמים אחרים ולאמונתם. ומכיון שאנשים אינם יכולים או אינם ששים לחקור את תכונת המושגים עד תכליתם, הם מכנים את תורת ישראל בשם הכולל של עמים אחרים "רליגיון", ומייחסים לישראל לאומיות הרווחת בעמים אחרים.

אך האם נוכל לכנות את תורת ישראל בשם "רליגיון" של היהודים * ? בחוקות עמים אחרים מסמן הביטוי רליגיון את היחוס בין אדם ובין אלקיו. ברם, היהדות מלבד זאת שאינה דומה לדתות אחרות בענייני אמונה והשגת ה', גם שונה לגמרי מדתות אחרות בתכונותיה. בעוד שהפולחן של עמים אחרים מצטמצם בבית תפלה, ובכהונה, ועדות ומוסדות לאומים נוהלו על־ידי הממשלה, מקיפה היהדות את כל חיי היהדי במלוא מובן המלה. היא חודרת לחייו הפרטיים, הכלכליים והאזרחיים, היא קובעת את חיי האישות שלו ואת יחסו לבני אדם. למעשה אין תחום בחיים שאינו נתון לשלטון תורת ישראל. היהדות אינה דת שבה האמונה בעקרונות בצורה

* רעיון זה מבוסס על פירושו של הרב שמשון רפאל הירש ז"ל.

דוגמתית בלבד מביאה לישועת הנשמה, ולכן אין בעברית מלה לציון המושג "רליגיון". מעניין שגם מלומד מובהק ובעל סגנון כשמואל דוד לוצאטו בדברו על רליגיון לא יכול היה למצוא שם עברי לביטוי זה אלא השתמש במונח הרומי "רליגיו" שמשמעותו חובה לאלהות. וכבר אמר חכם אחד: מוזר שלאנשים הדבקים ביותר באמונה של מציאות השם אין מלה לציון רליגיון.

גם המושג לאומיות שונה בעם ישראל ממשמעו אצל עמים אחרים, משום שביהדות אין להפריד בין דת ולאום. עקרון זה הודגש באופן בולט ביותר בשליחות ה' הראשונה לעם ישראל, אחרי יציאת מצרים: "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים". בדברים אלה כלולים שני עקרונות: א) בחירת עם ישראל לעם ה' ולא רק לעדת ה'; ב) דת ישראל ועם ישראל דבוקים ואחוזים זה בזה ואי אפשר להפריד בין "לי" ו"לעם".

בהתאם לעקרונות אלה מציינים החגים שלנו מאורעות המורכבים מדת ולאומיות כאחד, כי אין לך דבר ביהדות שעומד מחוץ לתחום הדת. אדון העולמים אשר נתן לנו חוקי מוסר וקדושה, דרש גם מאתנו להתנהג ביושר וצדק בענייני הלאומיות ונתן לנו חוקים בקשר לעבודת האדמה. על פי זה נבין את הפסוק: "שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלקיך", שעליו נאמר: "מעברין את השנה כדי שהפסח יחול בחודש האביב (ספרי ראה, פיסקא קכז).

פסח הוא חג משולש; דתי, לאומי וחקלאי. בימי קדם כשישראל ישב על אדמתו בארץ הקדושה היה חג הפסח חג דתי, לאומי וכלכלי כאחד, דברי הכתוב "שמור את חודש האָביב ועשית פסח", היה ברור לכל במלוא מובן המלה. הכל הכירו את היחס שבין גאולת עבדות מצרים וגאולת אדמת הארץ מחורף קשה ועז. ביופי האביב ובזוהרו נשמעה בת קול של שמחה ושבח. ואולם, מאז שגלינו מארצנו, איבד פסח את תכונתו הלאומית והחקלאית ונשאר רק חג דתי. הגלות והרדיפות הקהו את חושינו ונעשינו אדישים לחרות ולהדר הטבע. בתפילת טל אנחנו מתפללים: "טל תן לרצות ארצך, רוב דגן ותירוש בהפריצך", וכך אנחנו מביעים את הגעגועים לחג הפסח השלם בארצנו. ובתקוה שנשיג את שאיפותינו, אומר הפייטן: "בעם זו בזו בטל להחדות, דצים בצלו להחדות". החיאת עם ישראל בטל הכרת ערכו ולאומיותו המאוחדת, מבשרת את חידוש עצמאותו של עמנו בצל ארצנו הקדושה.

(א' של פסח תרצ"ו)

שירת הים

שיר הנצחון בים סוף שאנו קוראים בשביעי של פסח נחשב למבחר היצירה הפיוטית, אבל אך מעט תשומת לב הוקדשה לתועלת המוסרית לכלל האנושות שבשיר. תאולוגים נוצרים שכוונתם לפאר את הברית החדשה על חשבון תורתנו, מתייחסים לכל ציטטה בתורה המתייחסת למשפט ה', כתכונת היהודי לנקמה ותגמול. כן מגנים הם את שירת הים כהתפרצות של נקמה. לדבריהם מתארת התורה את ה' כשופט קפדני, ואלו בברית החדשה הוא מופיע בדמות האהבה. אהבה וחסד הם בודאי מעיקרי אמונת היהדות. ה' הוא "א־ל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד" ואלו הן משלוש־עשרה המידות של הקב"ה, אבל מידת המשפט של הקב"ה היא עצמה מידת הרחמים כי אי אפשר להבטיח אהבה אמיתית בלא משפט. האב שמגלה אהבה בלתי מרוסנת כלפי ילדו בלא לוכיחו ואם נחוץ גם בלא להענישו על פשעו, יווכח לבסוף שמה שהוא חשב כאהבה כלפי ילדו אינה אלא אכזריות גדולה. עקרון זה מתאים גם ליחס בין ה' לבני אדם. צדק אינו יכול להתקיים בעולם בלא משפט, והעונש עצמו, אינו אלא אמצעי להבטיח צדק ואושר לבני אדם. לזאת התכוון ישעיהו הנביא: "יוחן רשע בל למד צדק בארץ נכוחות יעול ובל יראה גאות ה'" (ישעיה כו, י). וזוהי גם כוונת הכתוב בשירת ים סוף: "ה' איש מלחמה ה' שמו". אפילו אם הופיע ה' בדמות איש מלחמה, הוא לאמיתו של דבר אלקי רחמים. בזה נבין את האיחוד והקשר בין צדקה ומשפט המופיעים בסמיכות פעמים רבות בתורה. על הכתוב: "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך" (תהלים קיט, סב), פירשו חז"ל "על משפטים שהבאת על מצרים ועל הצדקה שעשית עם אבותינו במצרים", (שמ"ר יח, ב), לאמור, אודה לך שבגלל העונש שהבאת על מצרים באה צדקה וגאולה לישראל, כי שניהם הכרחיים לקיום העולם.

יתר על כן, מכמה דינים בתורה וממאמרי חז"ל אפשר להוכיח ששיר הנצחון על שפת ים סוף אינו שיר נקמה והתפארות. בתורה כתוב: "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח). ובמסכת מגילה י, ב נאמר: "בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה". על פי מאמר זה קבעו חז"ל שאין אומרין הלל בששת הימים האחרונים של פסח. ומכאן שהנקמה רחוקה מרוח ישראל.

מה איפוא עורר את אבותינו להגיב על נס קריעת ים סוף בשירה? התשובה לשאלה זו מצויה בכתובים הקודמים לשירה: "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים וכו' וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויירא העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו". מדברים אלה ברור ששירה על יד ים סוף, היתה תוצאה מפעולת צדקה ומשפט של הקב"ה בקריעת ים סוף, שגילתה לבני ישראל אהבה אינסופית של ה'. גילוי זה עורר בהם התפעלות והתלהבות גדולה ליראת ואמונת ה' בלא שמץ של נקמה במצרים.

לאור רעיון זה נבין למה השתיק הקב"ה את מלאכי השרת מלומר שירה בדבריו: "מעשה יד טובעים בים ואתם אומרים שירה"? והתיר למשה רבנו ולבני ישראל לומר שירה. כוונת השירה היתה הבעת הכרה חדשה בהנהגת הבורא במידת צדקה ומשפט והתערבותו לטובת העשוקים והנדכאים. כיוון שכך לא היו המלאכים צריכים לומר שירה, כי מידה זו אינה חדשה אצלם, ואילו אמרו הם שירה, היתה זו נראית כשירת נקמה, אשר על כן, השתיקם הקב"ה.

הנס הגדול שראו בני ישראל על שפת ים סוף, יצר בהם אמונה והכרה פנימית שצדקת ה' תגן עליהם תמיד בעתיד. ישועתם בדרך נס והשמדת אויביהם בים סוף היו להם כערבות שבכל משבר יצאו תמיד מצרה לישועה ומחושך לאור גדול.

יתר על כן, רעיון זה כלול כבר בשירה עצמה. תחילתה וסופה כתובות בלשון עתיד ולא עבר. "אז ישיר", ע"ז אמרו חז"ל: "שר לא נאמר, אלא אז ישיר" (מכילתא כאן), וסופה: "ה' ימלוך לעולם ועד", כלומר, כמו שה' הראה מלכות של צדקה ומשפט בים סוף, כן ימלוך לעולמי עולמים. הכרה זו שה' ימלוך לעולם ועד הלהיבה את העבדים המשוחררים על שפת הים לפרוץ בשיר.

בימי עבדותם במצרים היו ישראל חסרי תקוה, ועולמם חשך בעדם. הם חיו בזכרונות העבר, זכרו את הדר כבוד ה' בהגלותו לאברהם ליצחק וליעקב בעבר, בלא שהיה להם סימן של תקוה שה' יגן עליהם ועל בניהם גם בעתיד.

והנה, בעמדם על שפת הים כשהם רואים את מפלת אויביהם זרחה להם שמש של תקוה לעתיד. הם הרגישו שתקוה חדשה נולדה בלבם והמליכו את ה' כמלכם לעתיד. מיום זה והלאה היה ה' להם לא רק "ה' מלך" אלא "ה' ימלוך לעולם ועד". משפט זה מסמן תקופה חדשה בחיי עם ישראל.

זוהי כוונת הפיסקה בתפילת שחרית: "שירה חדשה שבחו גאולים לשמך על שפת הים וכו' ה' ימלוך לעולם ועד". התגלית על שפת הים שה' ימלוך לעולם ועד היתה להם שירה חדשה, הכרה ואמונה בשירה חדשה זו, נתנו לנו אומץ לב והתלהבות לחיות, לעבוד, ללחום ולמות בכל מצב, בימי נדידה במדבר, בהיותנו

על אדמת אבותינו, ובימי הבינים בגולה. זכרון העבר המפואר, נתן לנו עוז ותקוה לעבוד ולחכות גם לעתיד מפואר יותר.

על הביטוי המוזר בפתיחת השירה "ויאמרו לאמר", אמרו חז"ל שאין מלים אלו מתכוונות לשיר ששרו בים סוף, אלא להתחייבותם להגיד לבניהם ובניהם לזרעם אחריהם לשנן תמיד את שירת הים (שמ"ר כג, יב). בכל הדורות ובכל הזמנים, שמר היהודי על הבטחה זו, מעולם לא שכח את השירה החדשה של ים סוף, המדגישה את העתיד הנצחי של עם ישראל. כך גם פסח מצרים, יום הזכרון של גאולת ישראל ממצרים, היה ליהודי הסמל והדוגמה של פסח לעתיד, מקור תקות ליהודי לגאולה שלימה. הבשורה של חג הפסח "אז ישיר", ששיר הנצחון נשנה והולך, ו"ה' ימלוך לעולם ועד", הושרשה עמוק בהכרת היהודי.

יתר על כן, היהודי חוגג את הפסח, חג החרות גם כגאולת העתיד של האנושות כולה. היהודי משתף עמים אחרים בתקות חרותו־הוא, בעוד שעמים אחרים אינם חוששים לסבלה של האנושות. לכן קורא ישראל בחג זה לא רק את ההיסטוריה של גאולתו ממצרים, ואת כניסתו של יהושע לארץ־ישראל, אלא גם את בשורת ישעיהו הנביא לאחוה ואחדות של כל העמים. משאות נפש משיחיות ונשגבות של גאולת האנושות מאלימות, ישועתה בדעת ה' והשפעת הרוח האלוקית בעולם היו תמיד בלב עם ישראל. בעת שסופת זעם משתוללת בחוץ, מביט היהודי לשחרה של תקופה חדשה, שחמס ואי־צדק יחלפו מן הארץ. וכמו ששירת ים סוף מסתיימת במחרוזת: "ה' ימלוך לעולם ועד", כן מסתיים חג הפסח באימרה של תקוה: "ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה; לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, א, ט).

(שביעי של פסח, תש"ז)

כל השביעים חביבין

"ובחדש השביעי באחד לחדש מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א). על פסוק זה יש מאמר נפלא בפסיקתא דרב כהנא, פיסקא בחדש השביעי: "כל השביעים חביבין, למעלה השביעי חביב וכו'; בארצות השביעית חביבה וכו'; בדורות השביעי חביב וכו'; באבות השביעי חביב; בבנים השביעי חביב; במלכים השביעי חביב וכו'; בשמיטים השביעית חביבה, וקדשתם את שנת החמישים שנה; בשנים השביעית חביבה, והשביעית תשמטנה ונטשתה; בימים השביעי חביב, ויברך אל־הים את יום השביעי; בחדשים השביעי חביב, בחדש השביעי באחד לחדש".

חביבותו של החודש השביעי היא, כמובן, בכך שבו נצטוינו לחוג את מועדי הקודש, ראש השנה, יום הכפורים וסוכות. חשיבותו של החודש השביעי ויחסו לשאר החדשים, דומה ליחס השבת לששת ימי השבוע. מצוות השבת היא לשבות מכל מלאכה ולקדש אותו בעונג רוחני, כדי להזכיר לנו את התפקיד הראשי בחיינו. השבת היא המגדלור על שפת ים החיים של עמנו, היא מחזקת בלבנו את אמונתנו בחידוש העולם שברא הקב"ה כרצונו בששת ימי המעשה ושבת ביום השביעי, והיא היסוד ואבן הפינה למוסד היהדות. וכשם שבורא העולם ברא את עולמו על פי חוקים קבועים שלא יטו כחוט השערה ממסילותם, כן ברא אותנו על פי חוקי התורה ולא נסור מהם ימין ושמאל. זהו הסוד והמטרה של בריאת האדם והויתו בעולם. באותו אופן מזכירה לנו שביתת הארץ בחרישה ובזריעה בשנת השביעית ובשנת היובל שהקב"ה הוא בורא ואדון העולם, כאמור, "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג).

הקשר בין הרעיון של חידוש העולם ויום השבת, ושנת השמיטה ושנת היובל, מובן היטב ואינו צריך ביאור. אבל מהו הקשר בין החודש השביעי, חודש תשרי והחגים שבו? עיון בנושא מגלה לנו שאכן יש קשר כפול בין חודש תשרי ובין החגים המעוררים בנו רגשי קודש ומחשבות על תכלית הבריאה. בתשרי נברא העולם, ובתשרי נולדו אבות, אמרו חז"ל (ר"ה י, ב). יום זה הוא איפוא יום זכרון

כפול, זיכרון לימי בראשית של העולם הקוסמי ולימי בראשית של עולם היהדות. ואין לך יום המתאים יותר לעורר בלבנו הסתכלות בשעבר ולערוך חשבון הנפש כיום הזכרון הכפול הזה.

בהתאם לאפיו של יום הזכרון אנו קוראים בסדר היום פרשיות של חיי אברהם אבינו, אבי אומתנו. אבותינו, אברהם יצחק ויעקב, הם הסמל והדוגמה לאדם השלם, לא רק לנו אלא גם לעמים אחרים בני תרבות. הנוסח אל־הי אברהם, אל־הי יצחק ואל־הי יעקב, קדוש גם להם והם משתמשים בו בתפילתם. שום עם אחר בעולם אינו יכול להצביע על ראשי אבותיו מימי קדם כדוגמה לאדם השלם בדורות מאוחרים יותר. לעם ישראל בלבד יכול הנביא לפנות בדבריו: "הביטו אל צור חוצבתם... הביטו אל אברהם אביכם" (ישעיה נא, א—ב).

כל דרכי חייו של אברהם אבינו הם אות ומופת לדורות והם היסודות ואבן הפינה של דתנו וקיום עמנו. אשר לחיי המשפחה שלו אנו קוראים בפרשת היום שאחדות מוחלטת היתה בינו ובין אשתו בכל הענינים, משום ששניהם היו בדעה אחת לעשות רצון אביהם שבשמים. כראות שרה את התנהגותו הרעה של ישמעאל, חששה מהשפעתו על יצחק בנה והציעה לשלח את ישמעאל מביתה. אברהם הסכים להצעתה אע"פ שהיתה נגד רצונו, שכן ה' אישר את עצתה בדברים: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה".

עקרון אחר בחיי המשפחה של אברהם היתה התאמה שלמה בדעות בינו ובין בנו יצחק. אברהם, אשר עליו נאמר: "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורתי" (בראשית כו, ה), מסר דעותיו במציאות השם, באמונת השם ובהשגחתו על דרכי בני אדם לבנו יצחק. וה' בעצמו העיד עליו: "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (שם יח, יט). בפעולתו זו הבטיח אברהם אבינו את קיום עמנו וקיום העולם הרוחני והמוסרי, כי מסירת ירושת הקודש של א"א נמשכת והולכת מדור דור.

משום שבחודש תשרי נברא העולם ובתשרי נולדו האבות, מצאו אנשי כנסת הגדולה שראש השנה הוא המתאים ביותר לקריאת המאורעות בחיי אברהם אבי האבות.

השפעתו של אברהם אבינו על בנו יצחק ניכרת כמובן גם בנסיון העקדה שאנו קוראים ביום שני של ר"ה. על הכתוב: "וילכו שניהם יחדו" אומר המדרש: בלב שוה זה לעקוד וזה ליעקוד. ומסירת נפש זו של א"א ושל יצחק נשתרשה עמוק בלבם והשאירה רושם בל ימחה שנעשתה מורשת אבות עד סוף כל הדורות. סוד קיומו של עמנו באלפים שנות נדודינו, אשר אין לו דוגמה בדברי הימים של עמים אחרים, טמון בקשר החזק שהיה תמיד בין האב והבן. גשם שאברהם ויצחק.

האב והבן, הלכו שניהם יחדו, אפילו למקום המוריה למסור את נפשם על קדושת השם ועל קדושת התורה והמצות, כמו שדרשו חז"ל: "ארץ המוריה, למקום שההוראה יוצאה לעולם" (ב"ר נה, ז), כן אנו מצווים לשמור על קשר הדוק זה בין אבות ובנים.

יש ענין אחר המקשר יום ההולדת של העולם הקוסמי עם יום הולדתו של אבי אומתנו. לשניהם יש קיום נצחי. קיום העולם הובטח ע"י חוקי הטבע שנבראו בצו בורא עולם: "כי הוא צוה ונבראו; ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור" (תהלים קמח, ה—ו). וקיום אומתנו הובטח ע"י צו ברור של השגחת הבורא: "כה אמר ה' נותן שמש לאור יומם חוקות ירח וכוכבים לאור לילה רוגע הים ויהמו גליו... אם ימשו החוקים האלה מלפני נאום ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים" (ירמיה לא, לד—לה).

(ראש השנה תשכ"א)

על שלושה דברים

(ב' דראש השנה)

"על שלושה דברים העולם עומד: על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים" (פרקי אבות). שלושה עקרונות אלה, מהווים את יסוד הקיום והאושר של האנושות כולה, ובהעדרם — באים מבוכה והרס על בני האדם.

מגמת התורה, ומצוות עשה והלא תעשה שבה, היא לשכלל את רוח האדם במידות של יושר וצדק, עדינות ואצילות, טהרה וקדושה. מעלות אלו נוכל להשיג רק על ידי השפעת מצוות ה'. האנשים המאמינים שבכוחם לרכוש מידות אלו בכוח השכל הטבעי, יעמדו על טעותם בעת שמידות אלו עומדות להם למכשול לתאותם. רק אהבת ויראת השם, הנובעים מדבר ה' בכוחם למנוע מעשים אי־רצויים ונתעבים, משום שמצוות השם חודרות לכל אורחות החיים והשפעתן מעצבת את אפיו של האדם.

התפרצויות של חמס, רצח ופריצות, בתקופה של מתירנות, הינה תוצאה ישירה מהתפקרות ופריקת עול המצוות.

עבודה או תפילה, הן המתווכות בין אדם ליוצרו. לפי דעת הרמב"ם תפילה היא מצות עשה מדאורייתא ומטרתה — "קרבת אלקים" והבאת האדם לידי הכרה שהשם אינו רק הבורא, אלא גם השליט בעולמו והמשביר לכל מחסורנו. הכרה זו תביא לחדוות נפש, שביעת רצון ונחת רוח, כמו שאמר נעים זמירות ישראל: "ה' רועי לא אחסר".

היסוד השלישי של גמילות חסדים, הוא תוצאה הגיונית של תורה ועבודה. האדם המכיר ברבונותו של הקב"ה ועד למצותיו המוסריות, תומך ממילא בעניים ובנדכאים, באשר האמונה שהשם הוא **אב אחד לכולנו** קשורה באמונה שכולנו **אחים**.

מעניין שרגש הצדקה היכה שורש עמוק יותר בלב עמנו, מעקרונות תורה ועבודה. בעוד שתורה ועבודה נחלשו במרוצת הזמן נשארה מצות צדקה בתוקפה בכל הדורות. לאור זאת נבין מאמר חז"ל: "ואעשך לגוי גדול, זהו שאומרים אלקי אברהם. ואברכך, זהו שאומרים אלקי יצחק. ואגדלה שמך, זהו שאומרים אלקי יעקב.

יכול יהו חותמין בכולן, ת"ל והיה ברכה, בך חותמין ואינן חותמין בכולן" (פסחים קיז, ב). ז"א חותמים רק באברהם.

ידוע שהאבות, אברהם יצחק ויעקב, היו דוגמאות לעקרונות של תורה עבודה וגמילות חסדים שאותם מכנים חכמי המשנה בשם "עמודי עולם".

אברהם היה סמל אהבת חסד. תמיד היה מוכן לעזור לדלים ועשוקים, מבלי להתחשב באמונתם ומצבם הרוחני. הוא התחנן לפני ה' להציל את אנשי סדום שהיו רעים וחטאים, מכליה. כן סיכן את נפשו כדי להציל את לוט ואנשיו, שנשבו במלחמה. ביתו היה פתוח לרווחה לעוברים ושבים. את הכתוב "ויטע אשל בבאר שבע", מפרשים חכמי המדרש נוטריקון של א"ש"ל' — אכילה, שתיה, לינה.

יצחק היה דוגמה ומופת לעבודה. ברצונו פשט את צוארו להישחט על גבי המזבח בחשבו שזה היה רצונו של הקב"ה. בגלל זה זכה לתואר "עולה תמימה" ולגור תמיד על אדמת הקודש, כמו שנצטווה: "אל תרד מצרימה שכון בארץ אשר אומר אליך" (ב"ר סד, ג).

יעקב שימש דוגמה אופיינית לתורה. הוא היה "איש תם יושב אוהלים", ואמרו במדרש שלמד תורה ארבע־עשרה שנה באהלי שם ועבר (ב"ר סח, יא). וכיון ששלושת האבות עסקו בשלושת היסודות העומדים ברומו של עולם — תורה, עבודה וגמילות חסדים — שהם עמודי עולם, זכו שהקב"ה יחד את שמו עליהם: "אלקי אברהם, אלקי יצחק, ואלקי יעקב", מעלה שלה לא זכה שום יחיד אחר.

כיון שעקרון הצדקה נשמר בכל הדורות יותר מעקרונות תורה ועבודה, שנחלשו במרוצת הזמן, הוכתר אברהם בתואר נוסף: "מגן אברהם", אות לכך שבזכות הצדקה, המסומלת על ידי אברהם, יגן הקב"ה ויגאל את זרעו.

רעיון זה נמצא מפורט בנבואת ישעיה: "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה" (ישעיה א, כז). גם חכמינו נתנו ביטוי לרעיון זה, באבות דרבי נתן פרק ד נוסחא א. שם מסופר: פעם אחת היה ר' יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים והיה ר' יהושע הולך אחריו וראה ביהמ"ק חרוב. אמר ר' יהושע אוי לנו על זה שהוא חרוב, מקום שמכפרים בו עונותיהם של ישראל. א"ל בני אל ירע לך, יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה ואיזה זה גמילות חסדים, שנאמר כי חסד חפצתי ולא זבח (הושע ו, ו).

צדקה וגמילות חסדים היו תכונותיו של עם ישראל מימי אברהם אבינו ועד ימינו. עובדה היא שכבר בימי קדם הגיעה חמלת היהודים אפילו על בעלי חיים, בעוד עמים אחרים מזלזלים בחיי אדם וכבודו. ידוע מדברי ימי העמים שבנים לקחו את הוריהם שהזקינו והשליכו אותם מעל הר גבוה עד שנעשו איברים איברים. ר'

עקיבא מספר: אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והניחו לפני כלבו ואכלו (ספרי דברים, פיסקא פא).

ועוד: בעת שעדיין לא היו בתי־חולים, כבר היה בקהלות ישראל נספח לבית הכנסת, בית מיוחד בשם "הקדש" שנועד לקשישים, רפי אונים ועוברים ושבים. בית־מחסה זה סמוך לביהכ"נ גרר אחריו המנהג, שעודנו קיים, לברך ברכת קידוש והבדלה בביהכ"נ כדי להוציא את הדיירים בשכונתו.

(תשל"ו)

תקיעה, שברים, תרועה

לפני כאלפים וחמש מאות שנה חגגו אבותינו בראש השנה חג כפול — תחלת השנה החדשה והתחדשות החיים הלאומיים. אחרי שבעים שנה של גלות בבל, חזרו ארבעים ושנים אלף אנשים בהנהגת עזרא ונחמיה לארץ מולדתנו לקומם הריסות הארץ ולהקדיש את עצמם לעבודת המקום. ביום הראשון לחודש השביעי — בראש השנה נתאספו כל בני העם כאיש אחד ובקשו מעזרא הסופר "להביא את ספר תורת משה אשר צוה ה' את ישראל". אחרי ברכת הודאה לה' קרא עזרא "בתורת ה' מפורש ושום שכל עד מחצית היום", כשמעם את דברי התורה, פרצו כל העם בבכיה. כדי להרגיע ולנחם את העם הבוכים, פנו נחמיה ועזרא והלוים אליהם בדברים אלו: "היום קדוש הוא לה' אלקיכם אל תתאבלו ואל תבכו, ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם".

מחזה זה מתאים ביותר ליום הזכרון בראש השנה. אולם כדי להבין את המחזה על בוריו, עלינו לשים לב לשני פרטים הבולטים בו ביותר. מה היתה הסיבה שגרמה צער ומצוקה לעם בשמעם את דברי התורה, "כי בוכים כל העם בשמעם את דברי התורה" ואיזו נחמה יש בדברים: "כי חדות ה' היא מעוזכם".

דמעות אלו לא היו דמעות של שמחה, בשמעם שוב את דברי ה' על אדמת אבותם, והוכחה מדברי נחמיה: אל תתאבלו ואל תעצבו.

מה איפוא, היתה הסיבה שדברי התורה גרמו להם פחד ועצבות? — הכרתם שירדו עד הדיוטה התחתונה במצב המוסרי והרוחני, עוררה את נימי לבבם, שכן הרגש של שפלות הרוח מדכא את האדם יותר מעוני ומחסור בעניני חומר. אדם שהוא חסר אמונה וערכים רוחניים, איננו מרגיש בשפלותו, הוא יתעורר מתרדמתו העמוקה רק אם עבר חוויה בלתי רגילה. רק אז יכיר, "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם". חוויה כזו תתחזק בקול הקריאה של אמת מוחלטת הבאה מדברי ה', ביחוד אם היא באה בעונה חגיגית, ובכוחה להתגבר על אדישות ולהצביע על הניגוד שבין המצב שבו אנו נתונים בהווה למצב שיש ביכלתנו להשיג.

קריאה משולשת זו — מצוקת גלות בבל, שמיעת דבר ה', ועונת יום הדין —

עוררה את שבר הגולה מתרדמה של אדישות והכשירה אותם להכיר באשמתם. והכרה זו היא שהביאה לדמעות בעיניהם ורגשי חרטה בלבם. ואולם, מצב רוח זה לא ארך והיה על עזרא ונחמיה לנחמם: "היום קדוש הוא לה' אלקיכם אל תתאבלו ואל תבכו, ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם".

בדברי ניחומים אלו יש שתי נקודות שראויות לתשומת לב: א) מדוע התאמצו מנהיגי בני הגולה להפיג את עצבותם שהיתה סימן טוב לשיפור מעשיהם; ב) איזה נוחם יש בדברים "כי חדות ה' הוא מעוזכם"? ראוי להתאונן ולשרות בצער וביגון על פשעים, כדי לשאוף לתיקון המצב, אבל עצבות כשלעצמה, אין לה יסוד בחוקת ה'. "אין השכינה שורה לא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה של מצוה" (שבת ל, ב). חרטה בלב נשבר ונדכה של החוזר בתשובה, היא רק אמצעי לעזוב את דרכו הרעה ולדור בקרבת אלקים. אבל יש אנשים שעל אף שהם מכירים באשמתם, אין להם אומץ־לב לשנות את דרכם. לכן הוסיפו עזרא וחבריו, "היום קדוש הוא אל תתאבלו ואל תבכו", כלומר — אל תשארו שקועים במחשבות מכאיבות, כי לא זה העיקר. יש לפתוח דף חדש בספר החיים ולמצוא שוב עוז וחדוה בקרבת ה', "כי חדות ה' היא מעוזכם".

המחזה של ראש השנה הראשון של עולי הגולה, מתאר את תכונתו וסגולתו של היום הקדוש הזה. בעמדנו על מפתן שנה חדשה, מוסבות מחשבותנו בהכרח אל קורות השנה שעברה, על כשלונות, מגרעות ואכזבות בחומר וברוח. זכרונות אלה עלולים להעציב אותנו ולהעלות דמעות בעינינו. ברם, עצבות אינה תכליתו של יום הדין שהוא גם יום חג ואסור להתענות ולהתאבל בו, כמו שאמר עזרא לשבים מן הגולה "היום קדוש הוא אל תתאבלו ואל תבכו, כי חדות ה' היא מעוזכם". חדות ה' קרובה לבוא בתנאי שהכרת אשמתנו מביאה אותנו לידי עזיבת חטא ולשיפור מעשינו, וחדות ה' היא המעודדת ומחזקת את רוח האדם.

תכונת היום הקדוש הזה — עצבות מצד אחד וחדוה מצד שני — מסומלת במצות תקיעת שופר. התקיעה, כקול רצוף של נצחון, מסמלת שמחה וחדוה. השברים של קולות מרוסקים, מסמלים שברון רוח וצער עמוק, והתרועה של קולות התרגשות וזעקת קרב, מסמלת עידוד ואומץ לב לפעולה. התקיעה של חדות ה', תהיה משאת הנפש הראשונה בחיי האדם, אבל אם הפריעו שברים את אורח הישר, עליו להתאמץ בבחינת התרועה ולחזור לתקיעה לאורח הישר, כי חדות ה' היא מעוזכם.

(לראש השנה)

יום תרועה יהיה לכם

ועוד למצוות תקיעת שופר בראש השנה. כמה טעמים, שהראשי בהם הוא להזכיר לנו את מעמד מתן תורה בהר סיני, מתוך "קול השופר". קול השופר ביום הזכרון הזה, יום הולדת האבות, הוא בחינת הד לצוואת אברהם אבינו לבנו ולכל הדורות: "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה משפט".

בהתאם למצות תקיעת שופר, קבעו חכמים את התקיעות לפי סדר הברכות מלכיות זכרונות ושופרות. ואין פוחתין מעשרה פסוקים של מלכיות, זכרונות ושופרות. מעניין שבברכת שופרות לקוח הפסוק הראשון משופר של מתן תורה והפסוק האחרון משופרו של משיח. כוונת סדר זה גלויה למדי: הדגשה היא שאהבת תורה ושמירת המצות היא הדרך האחת שתוביל אותנו ואת כל העולם כולו לתקופת גאולה שלמה ושלום נצחי, כ"שמלאה הארץ דעה", "וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". וכן ניבא ישעיה הנביא: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיה ב, ג—ד).

(ראש השנה, תשכ"א)

לשבת שובה

"זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (דברים לב, ז). לדברים אלה של משה רבינו בנאום הפרידה מעמו, חשיבות גדולה. במלים ברורות למדי הוא מזמין אותנו להביט אל הצור שממנו נחצבנו, אל אבותינו הקודמים וללמוד מאורח חייהם לקח לחיינו אנו. ובאמת הביטוי "שובה", חזרה לאחור, הוא לנו סיסמה בימים נוראים אלה. הפטרת היום מתחילה: "שובה ישראל" והימים מראש השנה ועד יום הכיפורים מכונים עשרת ימי תשובה.

פניה זו אל עם ישראל, שילך בעקבות אבותיו הקודמים, אין לה מקבילה בדברי ימי האנושות כולה. יש בה הוכחה מופתית לסגולתו של עם ישראל היחיד במינו ולתורת ישראל, שלשניהם אין דוגמה בעולם. האם ימצא עוד עם בעולם שיוכל לפנות בגאוה לאבותיו שחיו לפני אלפי שנים? מה יאמרו אם יתבקשו לשוב לאכזריות, לפראות ורשעות של אבות אבותיהם? ישנו רק עם אחד בעולם, עם ישראל, המתייחס בכבוד ובגאון לקריאה לחזור לאורחות חיי אבותיו.

מסופר שבעת שהשר דזרעאלי קם להשמיע את נאומו הראשון בבית הנבחרים כראש ממשלת בריטניה שרקו הצירים וקראו "יהודי". השיב להם דיזרעאלי: "תודה לכם אצילים! לכמה דורות לפניכם יכולים אתם להתייחס בכבוד? לשמונה מאות שנים או לכל היותר לאלף שנים. אבל קודם לכן היו אבותיכם שוכני מערות ויערות שעסקו בציד ושדידת דרכים. אולם אבותי היו כבר לפני שלשת אלפי שנה עם מתורבת ומנומס. בימים רחוקים אלה כבר היו ליהודים מלכים, חכמים, נביאים וחוזים שדבריהם עודם מעודדים ומרוממים את לבות בני כל המין האנושי ונחשבים כקדושים לכל העולם וגם לכם. האם אינני צודק בגאוותי על יחוסי היהודי"?

מכאן שהקריאה בפרשת היום "זכור ימות עולם" איננה נסיגה, אלא התקדמות, שגם חסידי אומות העולם הכירו בה. די לצטט הצהרה אחת של ס. ה. קורניל הכותב: בעת שחושך ואפלה של אכזריות כיסו את שארית האנושות, הפריחה דת ישראל רוח של אהבה ואחוה המוכרח לעורר רחשי כבוד והערצה אפילו בלב נכרי אם רצונו לראות את האמת. ישראל נתן לעולם אהבת בריות אמיתית, כמו גם את האמונה בה' אחד.

כך נבין היטב את הכתוב: "ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך". ברכה זאת התחילה מאברהם והיא נמשכת עד אחרית הימים, כאשר חזה ישעיהו הנביא: "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אל־הי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירשלים" (ישעיה ב, ג).

(תש"ג)

ויהי בנסוע הארון

יום הכיפורים, היום הקדוש והנורא, משך לבית ה' מקדש מעט, כל איש אשר ניצוץ יהדות עודנו בוער בלבו, ובכל חלקי כדור הארץ אשר בני ברית נדחים שם, הם מתייחדים אתנו בתפילותנו. עתה אנחנו מבינים את הכתוב: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (ש"ב ז, כג). עם ישראל הוא יחיד בסגולתו ואין בכל עמי העולם מי שידמה לו. עמים גדולים ועצומים חלפו כליל מבימת ההיסטוריה, וישראל לבדו נשאר בחיים אחרי אלפים שנות נדודים ורדיפות ושמר על זהותו.

סוד רוח וגבורה בעם ישראל מתואר על ידי הצרפתי פאליאיר שנתגייר בסוף. באוטוביוגרפיה שלו המכונה "המקדש הלא ידוע" הוא מספר שבהיותו חניך בית ספר לתאולוגיה, עבר ליד בית הכנסת בעיר ליון יום אחד אחר הצהרים, וכשראה שהדלתות פתוחות נכנס פנימה. היה זה יום כפור, ומראה ההמון הצפוף פנימה, עשה עליו רושם עמוק שאותו תאר בדברים אלה: "מה שנתגלה לי בעת ההוא לא היתה דת ישראל כלל, אלא עם ישראל. פתאום הופיע לנגד עיני ישראל שעודנו חי כ"עם לבדד ישכון" בלי שום סימן של תשישות וזקנה שהוגד עליה מראש. יהדות זו בגולה נראתה לי בצורה מסודרת מאוחדת וחזקה ולמרות הרצון להשמידה במשך 1,900 שנה נשארה בתוקפה והיא ממשיכה להתקיים לתכלית שעוד אינני משיג".

מצבו של עם ישראל בגולה וקצה הוגד מראש על ידי משה רבינו בשני פסוקי התורה: "ויהי בנסוע הארון וכו'" "ובנוחה יאמר וכו'", אשר נחשבו לפי חשיבותם כ"ספר חשוב בפני עצמו".

בעת שנסע ישראל עם ארון ברית ה' בראש מהר סיני בדרכו כעם עצמאי ניבא להם משה רבינו שבמשך מסעותיהם בגולה, יסבלו מכאובים רבים משונאי תורת ה', ורק כשיגיעו למחוז חפצם לארץ האבות, ימצאו מרגוע ומנוחה, משום שעקרונות היהדות הדורשים משפט וצדקה, משמעת עצמית ואחריות היחיד, הם בניגוד גמור לאלימות ולאנוכיות של עמים אחרים. דברי ימי העולם הם בעיקר מאבק מתמיד בין שתי תרבויות והשקפות נוגדות זו לזו, ערכים רוחניים מחד והשקפה של כל דאלים גבר מאידך. בסגנון אפייני לחכמי התלמוד הם מתארים פולמוס זה בין שתי דעות מנוגדות אלו באגדה יפה זו: "הסייף והספר ירדו מכורכין מן השמים, א"ל הקב"ה

אם שמרתם מה שכתוב בספר זה הרי אתם ניצולין מן הסייף ואם לאו סוף שהוא הורג אתכם" (ויק"ר לה, ו).

"ויהי בנסוע הארון" — בעת שארון ברית ה' התחיל במסעו בעולם להצהיר ברכה ושלום לאנושות כולה, ראה משה רבינו מראש שעם ישראל נושא ארון ברית ה', יהיה טרף לשנאת העמים, כל עוד הוא נע ונד בארצות הגולה. לכן התפלל, "ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך". משה רבינו ניבא שלא רק אויבים ושונאים בלב, אלא גם משנאים וצוררים בפועל ילחמו נגד ארון הברית המתקדם במסעו. ברם, הוא גם ראה מראש שהארון ינצח על אויביו ותורת ה' תזכה להכרה כללית, כמו שניבא זכריה הנביא: "ונלוו גוים רבים אל ה' ביום ההוא". הנצחון הסופי של ארון ה' יבוא בעת שהארון יגיע עם נושאו — עם ישראל — למחוז חפצו בארץ האבות. והוא מסיים: "ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל". רק כשהארון ימצא מקום מנוחת עולמים בארץ הקדושה, תחדור תורת ה' ללבות האנושות כולה ואלפי ישראל יתרבו לרבבות. "ונלוו גוים רבים אל ה' ביום ההוא".

(כל נדרי, תשל"א)

צדק ומשפט מכון כסאך

(דרשה ליום כפור)

"טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך" (תהלים כה, ח). התארים "טוב וישר" או "צדק ומשפט" במזמור אחר, נראים בהשקפה ראשונה כסותרים. "ישר" או "משפט", דורשים עונש חמור לעוברי עבירה, ו"טוב" או "צדק" מעדיפים רחמים וסליחה. אולם בחוקת ה' אין סתירה בין משפט וצדק, בין דין ורחמים, כמו שכתוב: "צדק ומשפט מכון כסאו", (תהלים צז, ב). לאמיתו של דבר, המשפט עצמו הוא חלק בלתי נפרד מן החסד, כמו שאמר ישעיה הנביא: "יוחן רשע בל למד צדק" (ישעיה כו, י). צדק או חסד הם הבסיס של כמעט כל חוקות התורה, גם אלה הנוגעים לבעלי חיים. עם זאת, אסור להעדיף חסד ורחמים על פני דין ומשפט.

היחס בין משפט ורחמים בחוקת הקב"ה, מתואר היטב במדרש על הכתוב "ואתיה אצלו אמון" (משלי ח, ל). "אל תקרי אמון, אלא אומן". התורה אומרת: אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה... כך הביט הקב"ה בתורה וברא את העולם. כמו שאין הבנאי בונה בית מדעת עצמו, אלא כפי תוכנית האדריכל, כן השתמש הקב"ה בתורה כדוגמה בבריאת העולם. כוונת המדרש היא להדגיש שחוקת הטבע דומה לחוקת התורה, ושניהם — התורה והטבע נוסדו על חסד ודין. הטבע מספק לאדם את כל צרכיו ונוחיותו, אבל אם עובר האדם על חוקי הטבע, בא המשפט ונוטל את מקומו של החסד ועונשו יהיה קשה מאד. הוא הדין בחוקי התורה, מטרתם להעניק לנו אושר גופני ורוחני, אבל מי שעובר על חוקי התורה, עונשו בא כמו בדרך הטבע, כי החטא מכיל גרעיני רעל ואבדון, וכן אמרו חכמי התלמוד: "אין ערוד ממית אלא החטא ממית" (ברכות לג, א).

"על כן יורה חטאים בדרך" ומשום שהקב"ה הוא טוב וישר, חנון ושופט, הוא מפנה את החוטא לדרך הצלה וישועה. אין החטא מושג מופשט, אלא מציאות אמיתית שפוגעת בגוף ובנפש. ואכן, הפסיכולוגיה המודרנית, מאשרת את דעת חכמינו; כמו שיש חולי גוף כן יש חולי נפש. כך מתפלל המלך דוד: "רפאה נפשי כי חטאתי לך".

רבים הם שליחי המקום לעורר ולהורות את האדם לעזוב דרך רשע. משה רבנו

היה הראשון שהזהיר את ישראל פעם אחר פעם: "ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו". ארבעים ושמונה נביאים עמדו בישראל שנצטוו להזהיר אותן ואת האנושות כולה, לחזור מדרכיהם הנשחתות, ודבריהם עודם אוצר יקר בעולם התרבות.

יום אחד בשנה, הוא יום הכפורים, נועד לעורר את האדם בישראל מתרדמה ואדישות לסכנת החטא, להזהירו לחזור בתשובה על חטאיו ולתקן את מעשיו, קודם שהגיעה מחלתו למצב נואש.

ברם, יש אזהרה אחרת שבאה בעתים תכופות יותר והיא מה שאנו קוראים מצפון. המצפון אצל חולה נפש, מקביל לכאב בחולה הגוף. שניהם, כאב הגוף ומצפון הרוח הם אות וסימן מהשגחת הבורא לקלקול בפעולת הגוף והנפש. כאב הגוף כמו גם מצפון הנפש הם כוח עצום אשר גם רשע עריץ לא יוכל להתעלם מהם. לעתים קרובות קורה שרוצחים מייסרים את מצפונם עד שהם לוקים בשגעון או מאבדים עצמם לדעת. מעניין שהמחזאי שקספיר נותן ביטוי לרעיון זה במחזהו מקבת. גברת מקבת שמצפונה ייסרה לאחר שרצחה את המלך דונקן הכריזה: "פה עודנו ריח הדם, כל הבשמים של ערב לא ימתיקו יד קטנה זו".

אמנם, יש אנשים שמצפונם לוקה ושוב אינם מרגישים את הכאב של הצד הטוב בנפשם. השיתוק הרוחני של אנשים אלה כבר הגיע לדיוטא התחתונה, והחושים הרוחניים נטמטמו ואין ביכלתם להגיב על אות אזעקה. כדי למנוע מצב כזה של טמטום הלב, קבע הקב"ה יום אחד בשנה, הוא יום הכפורים לבקורת עצמית ועזיבת חטא כנאמר: טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך".

לאור רעיון זה נבין את המאמר בירושלמי (מכות פ"ב ה"ח): "שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו; אמרה להם: חטאים תרדף רעה (משלי יג, כא). שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להן: הנפש החוטאת היא תמות (יחזקאל יח, ד). שאלו לתורה חוטא מהו עונשו, אמרה להם: יביא אשם ויתכפר לו. שאלו להקב"ה חוטא מהו עונשו, אמר להם: יעשה תשובה ויתכפר לו, היינו דכתיב על כן יורה חטאים בדרך, יורה לחטאים דרך לעשות תשובה".

לכאורה, יש סתירה בין ארבע תשובות אלו ולא ראי זו כראי זו, אבל לאמיתו של דבר הן משלימות זו את זו.

החכמה מעוניינת רק בטבע ובתוצאת החטא, וכבר ציינתי שהחטא מכיל רעל וכלייה, מנקודת מבטה תשובת החכמה נכונה: חטאים תרדף רעה, זאת אומרת, הרע שהחוטא יצר רודף אותו עד להשחית. הנבואה, שמטרתה להביא את דבר ה' לאדם, מוסיפה לרע הטבעי של החטא גם אזהרה של עונש השגחה: "הנפש החוטאת היא

תמות", כי חטאו של העובר על מצות ה' הוא כפול, הוא חוטא נגד עצמו משום שגרעיני רעל ואבדון טמונים בחטא וגם נגד ה', שהרי עבר על מצותיו.

המגמה העיקרית של התורה היא להעניק לאדם חוקים שמטרתם להביא אושר גופני ורוחני, ואין היא עוסקת בנזק שהחטא גורם לחוטא. לכן תשובתה לשאלה, חוטא מהו עונשו? היא — יביא אשם ויתכפר לו.

כשבאה השאלה, לפני הקב"ה בעצמו, הוא אומר: יעשה תשובה ויתכפר, כי אין סמכות לחכמה, לנבואה ולתורה למחול עונות. הקב"ה לבדו, שהוא שופט צדק ואב רחמן, יכול למחול לעוון החוטא בהתאם לעקרון: "אב שמחל על כבודו כבודו מחול". טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך. — אם מודה הפושע בפשעו בדינים שבין אדם לחברו, לא יועיל לו הדבר ולא יצא זכאי, בדיני שמים לעומת זאת יצא זכאי אם יודה ויתחרט על פשעו. זוהי כוונת התפילה שאנו מתפללים בימים הנוראים: "רחמנו כרחם אב על בנים". וכן מובא מפורש במכילתא דרשב"י על הפסוק, "כי לא ישא לפשעכם" (שמות כג, כא), "לא כשם שאני נושא עון ועובר על פשע כך הוא, שלא לפניו אתם חוטאין אלא לפני" (מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין, עמוד 219).

(תשל"א)

שמיני עצרת

שבעת ימים ישבנו בסוכת שלום בצל כנפי השכינה, תוך התרוממות הנפש ותענוג רוחני בקרבת אל־הים. הגיע יום שמיני עצרת, החג האחרון לתקופת חגי השנה, ואנחנו חוזרים לחיים חילוניים וקודרים, עמוסים מטען רוחני שספגנו בכל חגי השנה. הוראת מלה "עצרת", היא סחיטה ומיצוי, כי מטרת היום הזה היא מיצוי וסיכום כל מה שלמדנו בימי החגים והגשמת כל הרעיונות הנשגבים הקשורים בחגים, בחיי היום־יום. בכוח זה נצעד קדימה בלב שמח ומלא תקוה ונתגבר על הקשיים המתרחשים בעולם. שמיני עצרת מתואר באגדת חז"ל כמסיבת פרידה בין ה' וישראל, כבנים הנפרדים מאביהם האומר להם: קשה עלי פרידתכם, עכבו נא איתי עוד יום אחד. אך צער הפרידה אינו חד־צדדי; גם על ישראל קשה הפרידה מקרבת ה' כנאמר: "ואני קרבת אל־הים לי טוב" (תהלים עג, כח), כמאמר המדרש: "ביום השמיני עצרת תהיה לכם. מהו לכם, אמר להם הקב"ה לישראל, השמחה נאה לכם, המועדים נאים לכם, יו"ט נאה לכם, לכך נאמר עצרת תהיה לכם" (תנחומא סוף פנחס).

הפרידה מן החגים אינה גורמת לעצבות אלא אדרבה — היא מוסיפה עונג ועידוד וכליון עינים לקראת תקופת החגים הבאה. שמיני עצרת, חג הפרידה מעונג החגים וקדושתם, יוכל לשמש לנו כתזכורת לפרידה שלנו מסוכת הארעי של העולם הזה. נאמר: "ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה" (איוב א, כא), האם נלמד מכך שכל עמלנו בעולם היה לריק ובלי תועלת? האיש שרדף כל ימי חייו אחרי ערכים מדומים והשליך אחרי גוו את הנכס הנצחי של היהדות, יציאתו מהעולם הזה בודאי שתהיה מתוך דכאון ויאוש, משום שהוא רואה את עולמו חרב עליו ומבחין בכך שכל יגיעותיו היו הבל ורעות רוח. אבל לא כן באיש אשר דבק בערכים נצחיים וחש קרבת אל־הים, עליו אומר נעים זמירות ישראל: "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי" (תהלים כג, ד).

לאור זאת נבין את הקשר בין ספר קהלת ובין החג האחרון בתקופת החגים. המנהג לקרוא קהלת בחג האסיף, לכאורה אינו מתאים לאוירה של החג. קהלת מגנה ומוקיע את כל דרכי החיים ואילו חג האסיף — שטוף בשמחה. אולם אם אנו קוראים

קהלת בעיון ובהבנה, נראה שאין שום ניגוד ביניהם. יתר על כן, יש בדברי קהלת מוסר השכל, כדבר בעתו.

לפני שנפרד מתקופת החגים, עלינו לאמץ סיסמה נמרצת, שמכילה את כל הלקחים שלמדנו במשך החגים, אימרה קצרה שתזהיר אותנו מפני הסכנות והמכשולים האורבים לנו בדרכנו, ואימרה זו מצויה בספר קהלת.

קהלת מוקיע כל השגים תחת השמש, וכמבוא לספרו הפסימי הוא מצהיר "הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל". עם זאת אין קהלת מכריז על חיי אדם כחסרי מטרה וערך. הוא מוקיע רק חיי הבל שאין לה מטרה וערך, אך מוצא תוכן ושביעת רצון בחיים אמיתיים ושלמים. רעיון זה ביטא באימרתו: "את הכל עשה יפה בעתו גם את העולם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האל־הים מראש ועד סוף" (קהלת ג, יא).

כוונת האימרה פשוטה: "הכל מה שעשה הקב"ה בעולמו יפה ומועיל, אם משתמשים בו בעת רצויה. הקב"ה גם שם בלב האדם קניינים נצחיים, אשר בהעדרם לא ימצא האדם תכלית הבריאה מראש ועד סוף.

מה גדול ההבדל בין אימרה זו ובין תוכנו הכללי של הספר המהדהד במשפט "הבל הבלים". נוכל לומר בצדק שאין פסוק אחר בתורה שמתאר בצורה כה מקוצרת ומדויקת את השקפת היהדות הנכונה והאמיתית על החיים, כמו באימרה שלנו.

היהדות היא אמונת חיים ואינה דורשת מאיתנו לוותר על נוחיות החיים. הביטוי חיים מופיע כמעט בכל אחד מעמודי התורה. אשר לשמחת החיים, די להזכיר מה שנאמר בתורה: "תחת אשר לא עבדת את ה' אל־היך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל" (דברים כח, מז), ומאמר חז"ל: "היושב בתענית נקרא חוטא" (תענית יא, א; נדרים י, א).

כיצד, איפוא, להתאים מאמרים אלה שמכנים את כל הבריאה עולם יפה, עם מאמרים הרבה בספר קהלת לפיהם העולם הוא חסר ערך והבל הבלים.

הפתרון נמצא במלה **בעתו** — "את הכל עשה יפה בעתו". לאמור כל מה שברא הקב"ה בעולמו, יש לו יופי טבעי, תועלת אמיתית ונצחית. מכיון שהעולם ומלואו הם מעשי ידיו של הקב"ה, מוכרחים כל יציריו להיות רק טובים ויפים. אבל לכל יש עת וגבול, וכל עוד שאדם אינו פורץ מחוץ לגבול שהתוה לו הבורא הכל כשורה. אבל, אם מרשה האדם לחושו הטבעי ולפעולותיו לעבור את קו התחום, מוסר היופי ובאים רעה ואסון שסופם להשחית את ההרמוניה של חייו. חטא אינו אלא הסגת גבול של חוקי התורה, שמטרתם לרסן את רוחו ותאוותו של אדם. בורא העולם התקין באדם נטיות ושאיפות שלכל אחת מהן תפקיד מיוחד לתועלתו ולתועלת האנושות כולה. ניתן לו לאדם להשתמש בכוחו השכלי, להכריע ולהשלים בין

הנטיות המנוגדות. אולם אם הוא מתרשל בתפקידו וסוטה מדרך ה', לא רק שהביא על עצמו את מחלת סרטן הנפש, אלא גם זלזל ברצון קונו והחטיא את מטרת חייו, או אז יום יבוא ויכיר שכל מאמציו ושאיפותיו היו לשוא ולריק.

קהלת מגיע למסקנה שאדם יכול להשיג את מטרתו בחיים רק אם ירכז את כל כשרונותיו בערך אחד — לעשות רצון קונו. "את הכל עשה יפה בעתו" — בורא העולם העניק לאדם כוחות וכשרונות הרבה השונים זה מזה, ניתן לו לאדם לפתח ולשכלל אותם במידה שוה ולהביא כל אחד מהם לידי ביטוי בעת הראויה. גם את העולם נתן בלבו, וגם נתן בלבם מושכלות ראשונות להשיג קנינים נצחיים. מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האל־הים מראש ועד סוף, בהעדר מושכלות כלליות וקנינים נצחיים אין האדם יכול למצוא את תכלית הבריאה ומטרתה בעולם. זאת נוכל לרכוש רק אם נשקיע את כל כוחותינו המנוגדים במטרה מרוכזת אחת, כמודגש בסיום הספר: "סוף דבר הכל נשמע את האל־הים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם".

(שמיני עצרת תש"ג)

לסעודת ברית מילה

כידוע, התנבאו הנביאים לפעמים במשלים, גם חכמי התלמוד והמדרש הטעימו את מאמרי החכמה והמוסר במשל ומליצה. דוגמא אפינית לכך הוא המאמר במס' נדה ל, ב: "כשהולד במעי אמו מלמדין אותו כל התורה כולה. וכיון שיצא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה".

במאמר זה מוסר השכל ולקח חשוב להורים. כל תינוק שאביו ואמו מישראל, יש לו כל התנאים המכשירים אותו לאהבת תורה ויראת שמים. וכיון שכן הוא, הוא כבר בן ברית טרם שנכנס לבריתו של א"א. וכן מפורש בתורה: "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת... כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום... ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים כט, יג—יד). כשהולד במעי אמו, מלמדין אותו כל התורה כולה. הברית אשר כרת השם עם אבותינו, הרחיבה את יסודותיה לבניהם בכל דור ודור בגופם ובנפשם, והם אשר יורו לבאים אחריהם את הדרך אשר ילכו בה. וכיון שיצא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו, לאמור, כשבא התינוק לאויר העולם, הוא פוגש במסטינים ומחבלים המשחיתים את הכוחות הרוחניים אשר הוטבעו בטבעו והם מתעים אותו מדרך הישר. על ההורים לעמוד איפוא על המשמר ולשמור על בניהם מפגעים רעים האורבים להם.

קדושת בכורה ופדיון הבן

כדי להבין את קדושת הבכורה בכלל ופדיון הבן בפרט, עלינו לפנות למאמר במדרשי תנאים המובא ג"כ במדרשים מאוחרים. וזה לשונו: "בשלושה עשר דבר נאמר בהן לי והן קיימין לעולם" (מדרש הגדול במדבר ג, יב). ופירושו שהמלה לי ביחוסה למצוה מיוחדת או למצבו של ישראל מסמנת נצחיות. הרעיון שעליו נוסדה דרשה זו הוא: אם הקב"ה מיחס דבר מה לעצמו שהוא רכוש שלו, הדבר ההוא יש לו חיים נצחיים כמו שהקב"ה בעצמו חי וקיים לנצח.

המאמר ההוא מבאר את כל הדוגמאות בפרטות. אעתיק כאן דוגמא אחת: "ולקחתי אתכם לי לעם". בעמדם על סף הגאולה מגלות מצרים, הביא משה לישראל את הבשורה הראשונה "ולקחתי אתכם לי לעם". בעוד שהדוגמאות האחרות הן רעיונות מופשטים, דוגמא זו היא עובדה היסטורית. במשך ההיסטוריה הארוכה שלנו ניסו עריצים ואכזרים בעמים שונים להרוג ולהשמיד את עמנו מן העולם. אבל עריצים אלו וגם עמים חלפו ואבדו ושמותם נמחו מבימת העולם ונזכרו רק בדברי ימי עולם. ואנחנו עם ישראל, עמדנו על קברם. והדור שלנו היה עד ראייה לעובדה זו. צורר היהודים היטלר חשב וניסה לאבד את עמנו משורש ועד כלה. ואנחנו בעינינו ראינו שאחר אושוויץ בא ייסודה של מדינת ישראל. ומכאן הוכחה ברורה שהבטחת השם: "ולקחתי אתכם לי לעם" קיימת לעולם, ושאין הפרדה בין לי לעם.

גם זכות הבכורה מצוינת בקדושת לי: "קדש לי כל בכור" (שמות יג, ב); "כי לי כל בכור בבני ישראל" (במדבר ח, יז, ועוד). זאת אומרת שקדושת הבכור קיימת לעולם. רבים יתפלאו על מסקנה זו באמרם: הלא קדושת הבכור כבר נפקעה בפדיון הבן? ואולם, לאמיתו של דבר, פדיון הבן של הבכור אינו מבטל קדושתו לגמרי. מן הביטוי קדש לי כל בכור משתמע שקדושתו חלה על כל מעשיו והוא אסור בעבודת חול, כמו בקדושת קרבן שנתקדש באמירת קרבן לה' שנאסר לעבודת חול. משום כך בא פדיון הבן להתיר לבכור עבודת חול. וכן אומר הספורנו על הכתוב, "וכל בכור בני אפדה" כדי שיהיו מותרים בעבודת חול (שמות כג, טו). אבל קדושתו קיימת לעולם, כמו, למשל, בדיני ירושת נחלה שהבכור נוטל פי שניים.

(נאמר בפדיון הבן של מנחם דב בנו של אברהם דב גרוסברג ז"ל
בכור בן בכור ולא ימחה שמו בישראל, תשמ"א)

דרשה לבר מצוה

המנהג לחוג את יום ההולדת זר לרוח היהדות. תורת ה' אמנם אינה אוסרת חגיגת יום הולדת, אבל מנהג זה אינו מתאים ליסודות המוסריים של היהדות. לא מצינו בכל התורה ובספרות התלמודית שום זכר לחגיגת יום הולדת. מופיע פעם אחת בספר בראשית הביטוי "יום הולדת" בהקשר לפרעה מלך מצרים, עובד אלילים.

לפי דעת התורה אין יום הולדת יום של שמחה, כי לידה כשהיא לעצמה אינה זכות ואינה תושיה שראויה לגאוה ולשמחה.

אחר בריאת כל יום משׁשׁת ימי בראשית נאמר בתורה "וירא אלקים כי טוב". אבל אחרי בריאת האדם, בחיר כל היצורים, נשמט ביטוי זה לגמרי. מדוע? משום שכל היצורים נבראו בתכלית השלמות למטרת תפקידיהם, ואין ביכולתם לנטות ימין או שמאל, ומשום כך מרגע בריאתם הם טובים. לא כן האדם. הוא נברא לא טוב ולא רע, אלא לבחירה חפשית ובידו לעשות טוב או רע מרגע שיעמוד על דעתו ויהא אחראי למעשיו.

עם זאת, יום הולדת אחד תופס מקום חשוב בחיי עמנו והוא שנת השלש־עשרה לחיי הנער היהודי. גיל שלש־עשרה הוא נקודת־מפנה חשובה בחיי הנער היהודי, משום שאז הוא נכנס לתקופת ההתבגרות ועול המצות. תקופה זו מעצבת את עתידו ומה שהוא חושב או עושה מאז, מניח את היסוד לכל ימי חייו.

מצות השם החלות על בר־מצוה הן משני סוגים: חיוביות ושליליות, מצוות עשה, ומצוות לא תעשה, בקיום מצות עשה, יש דחיפה לחיי אושר והתקדמות. ובמצות לא תעשה, אזהרה מפני נסיגה לאחור.

חגיגת יום הולדת השלש־עשרה. באה איפוא לעורר את הבר־מצוה לתפקידו החדש בתור יהודי.

בתוך שאר האזהרות והעונשין בתורה לישראל, אם לא ישמרו מצות השם, אנו קוראים: "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור". במבט ראשון אין בזכירת האבות איום או תוכחה, אלא דוקא זכות. אבל בהקשר לעזיבת ישראל את דרכי אבותיו, זכירת האבות עלולה באמת להביא לעונש ולא לזכות, כי אינו דומה חוטא שהיה לו חינוך טוב בבית הוריו לחוטא שלא היה לו חינוך טוב בילדותו. (תשי"א)

בניית המשכן

תבנית המשכן ורהיטיו וכלי השרת נצטוו אבותינו לעשות על ידי משה רבינו מפי הקב"ה, כמו שנאמר: "ועשו לי מקדש". ואולם, מהי הכוונה והתכלית של בנין מקדש לה'? הלא נאמר: "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי" (ישעיה סו, א); ושלמה המלך אמר: "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בנית" (מלכים א, כז). וכבר אמרו חכמי התלמוד: "הקב"ה מקומו של עולם ולא עולם מקומו".

ברם, הפתרון לבעיה מונח בסיום הציווי: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". לא נאמר ושכנתי **בתוכו**, בתוך המקדש. אלא **בתוכם**, בתוך עם ישראל. וכן נאמר בפירוש: "אם בחוקותי תלכו, ואת מצוותי תשמרו וכו' ונתתי משכני בתוככם". מכאן, שהמשכן הארעי ואפילו בית־המקדש, היו רק דוגמה לבית היהודי, כי ביתו של עם ישראל אינו רק בית מגורים, אלא גם מקדש מעט, מקודש במצוות השם בכל דרכי החיים. אין מקצוע בחיי היהודי שלא הוגדר במצוות השם והמשכן במדבר ובית־המקדש על כל אשר בו שמשו דוגמה לבית היהודי. בחצר המשכן ובעזרה בבית המקדש היה מזבח שעליו הקריבו את הקרבנות. מזבח זה סימל את חובת היהודי להביא קרבן ולוותר על דברים טובים ומועילים כביכול. אבל באמת, אין זה קרבן כלל והוא נדמה כקרבן רק בעיני אנשים העומדים מחוץ למקדש כמו מזבח העולה שעמד לפני פתח המקדש. אבל אחר שנכנסים למקדש פנימה, אחר שמבצעים את מצוות ה', מרגישים רק עונג ולא עינוי. וכך אומר דוד המלך: "טעמו, וראו כי טוב ה'". לאמור, רק אם **יטעם** האדם את מצוות ה', יכיר כי טובות הן.

כלי המשכן סמלו את הבית היהודי האמיתי. השולחן שעליו ערכו את לחם הפנים משבת לשבת, סימל את החיים החומריים של היהודי, המיוסדים על אדני דת תורתנו הקדושה ותורת המוסר. לכן, גם מקודשות כל פעולותיו החמריות של היהודי במצוות ה'. רעיון זה הובלט בבהירות רבה במנורה שמקומה היה מול השולחן. המנורה היא סמל של חיים רוחניים, אור התורה והמצוות, כמו שאמר שלמה המלך: "נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג). ומכאן העקרון שהחיים החמריים והחיים הרוחניים של היהודי צמודים ודבוקים יחד. סגולה זו של היהדות,

שעושה אותה יחידה במינה, מקורה בתורה שהיתה שרויה בארון בקודש הקדשים.

זוהי כוונת היהודי: ורק אם יעצב את ביתו למקדש מעט "ושכנתי בתוכם" — ממש. וכל מקום שיש בו השראת שכינה, שם מצויים ברכה, אושר והצלחה, כמו שאומר הכתוב: "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח".

(דברי ברכה לחתן וכלה)

דרשה המבוססת על המדרש הגדול

א) בפרשת בלק מסופר שבעת שבלעם היה בדרכו לבלק, מלך מואב, לקלל את ישראל, נטתה אתונו מן הדרך ורבצה תחת בלעם. בלעם הכה את האתון ויאמר אליו המלאך: "על מה הכית את אתונך". בדרך הפשט אין שום חידוש ולקח במלים אלו. אבל חכמי התלמוד ראו בהם מוסר השכל. וזהו שאמר ר' יוחנן: צער בעלי חיים דאורייתא, דכתיב על מה הכית את אתונך. אגב אורחא, מאמר זה אינו בשני תלמודים ולא במדרשי תנאים, אלא מובא רק במדרש הגדול פרשת בלק. כידוע, יש פלוגתא בגמרא (שבת קכח, ב; ב"מ לב, ב) אם צער בעלי חיים דאורייתא או דרבנן, ולפי מקור זה, יש לסמוך על דעתו של ר' יוחנן שצער בעלי חיים דאורייתא, שאם לא כן, תמיהה זו של המלאך אין לה כל שחר.

ב) בספר דברים יא, טו כתוב: "ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת". למי שאינו יורד לעמקם של דברים, אין למלים הללו חשיבות יתרה. ברם, חכמי התלמוד והמדרש שמדקדקים ומנתחים את דבר ה', הבחינו שהתורה הזכירה עשב לבהמה לפני אוכל לאדם. משום כך אמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך — והדר ואכלת (ברכות מ, א).

ג) דוגמא אחרת לחשיבות הדרוש, הנובע מדבר ה' הוא חג הסוכות. אנו קוראים בתורה: "בסוכות תשבו שבעת ימים. כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דרותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוצאתי אותם מארץ מצרים". דברים אלו כפשוטם, אינם אומרים לנו דבר על מהות הסכות במדבר. וממילא אין אנו מבינים את המשפט: "למען ידעו דורותכם וכו'". מה תועלת רוחנית תצמח לנו אם ישיבת סוכה של אבותינו במדבר תהיה שמורה תמיד בזכרוננו? ברם, פירוש הכתובים ניתן במדרשים שונים. אביא את מדרש הגדול ריש במדבר, כי הענין שם נאמר בצורה מקוצרת. על הכתוב ירמיה ב, לא. "הדור אתם ראו דבר ה' המדבר הייתי לישראל אם ארץ מאפליה", ר' יהודה פתח: נאמר הפסוק הזה כנגד דורו של ירמיה שהוציא להן צנצנת המן והראה אותן ואמר להן ראו במה היו אבותיכם מתעדנין במדבר כשהיו עושין רצונו של מקום וכו' המדבר הייתי לישראל וכו' אבל הקב"ה לא עשה לאבותיכם כן אלא סיפק צרכם במדבר מ' שנה וכו' שמא חסרו

כלום. לכך נאמר המדבר הייתי לישראל, אם ארץ מאפליה, שמא העבירם בחשך בלילות, או שמא הכם שרב ביום. אלא עמוד האש מאיר להם בלילות ושורף מלפניהם הקוצים והנחשים והעקרבים, ועמוד הענן מיסך עליהם בימים מן השמש ומן השרב וכו' הלא המדבר מעיד בכם שבו עשה לכם הקב"ה כמה נסים.

במאמר זה מדגיש בעל המדרש שקיום עם ישראל במדבר במשך ארבעים שנה — היה בנסים גלויים, כי אבותינו אחרי שחרורם מגלות מצרים היו בבחינת תינוק שאין ביכולתו לתקן צרכיו בעצמו, אלא הוא זקוק לעזרת אחרים.

על מהות הסוכה יש שתי דעות (סוכה יא, ב). ר' אליעזר אומר ענני כבוד היו, ר"ע אומר סכות ממש עשו להם. ואולם לפי שני הפירושים ודאי הוא שהסוכה היתה סמל של השגחה עליונה שסככה והגנה עליהם ואיפשרה להם להתקיים במדבר שומם במשך ארבעים שנה. וזהו פירושו של הכתוב: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" — הדורות בעתיד שיתיישבו בארצות הישוב וכל קיומם יהיה בדרך הטבע, יתבוננו בראותם את הסוכה בכך שההשגחה העליונה הגנה על אבותיהם במדבר, והיא גם מגינה עליהם בארצות הישוב, וכי הם זקוקים לעזרת ה' גם בחייהם הנורמליים.

תשובות בעניני הלכה

בעניין שומרת יבם שזינתה

ביום כ״ה בשבט תשל״ג קרה מקרה נורא בלידס. אשה נשואה שעזבה את בעלה ונשאה לנכרי. בערכאות שלהם פסקו שהילד שלה מבעלה היהודי, יישאר תחת השגחתה, ויש רשות לבעלה היהודי לבקרו מפעם לפעם. יום אחד בא האב לבקר את הילד והביאו למכונית שלו לטיול קצר. בדרך שלף אקדח והרג את הילד ואחר כך גם שלח יד בנפשו. הרופאים קבעו שהילד מת לפני מותו של אביו, לאמור, הוא מת בלא ילד. לאחר זמן־מה נתגרשה האשה מבעלה הנכרי וחיה חיי אישות עם יהודי שרצה לישא אותה בחופה וקידושין לאחר שתעבור חליצה. והשאלה היא: האם היא מותרת להינשא לו אחר שנבעלה לו בעת שהיתה שומרת יבם?

והנה תשובתי:

הנה הדין מפורש באבן העזר הלכות יבום סי׳ קנט סעיף ג: שומרת יבם שזינתה, לא נאסרה על יבמה אם הוא ישראל. וי״א דאסורה לבועל משום קנסא.

המקור של הגהת הרמ״א הוא נמוקי יוסף בפי׳ יבמות בשם הריטב״א דכתב: נראין הדברים דכי לית לן דרב המנונא היינו לאסור על היבם שלא חטא. אבל על הבועל אסרינן לה משום קנסא.

והנה המשנה למלך הלכות סוטה סוף סימן פב מטיל ספק בדבר אם דעת הרב דנאסרה לבועל משום קנס אפילו כשלא נאסרה לבעל בכל בעילות אסורות, או דכוונת הרב היא דמן הדין היה דשומרת יבם שזינתה אסורה ליבם משום גזירת זנות דאשת איש, אלא דבזנות לא גזרו דלא שכיח, וס״ל דנהי דגבי בעל לא גזרינן, גבי בועל גזרינן. ומסיים שם: ומ״מ לא ידעתי היכן נאמרה גזירה, והדבר צריך תלמוד שהרב ז״ל יחדש גזירה שלא נזכרה בתלמוד ויש להתיישב בזה.

החתם סופר תשובות אבן העזר ח״א סי׳ כו, מעיר: שצע״ג על הרמ״א דכאן בסי׳ קנט סתם הרמ״א כהריטב״א דאע״ג דשומרת יבם שזינתה מותרת ליבם, מ״מ אסורה לבועל משום קנסא, ובסימן יא סעיף א הוסיף: וה״ה אם נאסרה בשבילו לבעלה אסורה לו, ולא הזכיר כלל דאסורה לבועל משום קנסא ונתן מכשול ח״ו. עיי״ש מה שכתב ליישב תמיהה זו ומסיים, ודוחק.

לפי דעתי אין סתירה בדברי הרמ״א, בסי׳ יא הרמ״א רוצה רק להוסיף

שאסורה לבועל אפילו שגרם לאסרה על בעלה בעקיפין, כגון אם בעלה כהן והבועל בא עליה באונס. או כדברי באר הגולה שהוסיף על דברי הטור שכתב הנחשד על האשה והוציאוה מבעלה, שאסורה ג"כ לבועל. אולם הרמ"א אינו דן בענין שאסורה לבועל בכל האופנים אף שאינה אסורה לבעל, מטעם קנסא.

כנראה, דקנסא שהטילו על הבועל שאסורה לו אף שהיא מותרת לבעלה, הוא רק שהבועל פגע בחיי אישות ולא באיסור אחר, כמו הבא על פנויה נדה וכדומה. מעתה נבין מדוע קבע הריטב"א וגם הרמ"א דין קנסא לבועל שומרת יבם דוקא. לכאורה נוכל לומר שהבועל שומרת יבם לא פגע בחיי אישות משום שהיא זקוקה רק ליבום. אולם ממסכת בבא בתרא קלה, א משמע דגם זה נחשב לפגיעה בחיי אישות. דאיתמר שם: ההוא דהוה מוחזק לן דלית ליה אחי ואמר בשעת מיתה דלית ליה אחי אמר רב יוסף מאי ליחוש לה וכו'. על זה מקשה אביי הא אמרי דאיכא עדים במדינת הים דידעי דאית ליה אחי וכו'. אמר ליה אביי אם הקלנו בשבויה נקל באשת איש. ופירש הרשב"ם שם: בתמיה, דאיכא איסור חנק והרי היא בחזקת איסור עד עתה ואל תתירנו מספק וכו'. והגהות הב"ח שם מוסיף. ואע"ג דעכשיו אינה אשת איש דליכא חנק כי אם לאו דלא תהיה אשת המת החוצה, מ"מ מאחר דקודם שמת בעלה היתה בחזקת א"א, עדיין בחזקת אותו איסור עומדת וזהו איסור חנק. לא חנק ממש רק איסור חנק שהיה בה לא נסתלק ממנה עד שנפטרה מזיקת יבמה. מסוגיא זו יש ראיה ברורה דהבועל שומרת יבם, פגע ביי אישות משום שהיא עומדת עדיין בחזקת איסור א"א עד שהוסרה ממנה זיקת יבום, ולכן היא אסורה לבועל משום קנסא. דאל"כ דברי אביי: אם הקלנו בשבויה נקל באשת איש, הם דברים ריקים חסרי משמעות. והלכה כאביי כדאמרינן שם.

לפי דברינו נוכל לפתור את תמיהת החתם סופר בתשובה הנ"ל שכתב: ומ"מ הדבר מתמיה מאחר בדורותנו מעשים בכל יום שנתפתו פניות נדות שאיסורם איסור ולא קנסינן לאוסרה על הבועל. אדרבא משתדלים לישא אותה וכו'. ואיך נחמיר על זה שעבר גם על לאו, לא תהיה אשת המת החוצה. וגם הוא איננו לאו דשאר, אלו לאו בעלמא. אבל לפי מה שכתבנו, לאו זה איננו לאו בעלמא, אלא קשור עם איסור חנק שרבץ עליה ואינו סר ממנה עד שהוסרה ממנה זיקת יבום. אף על פי כן, החתם סופר מסיים: ומ"מ איני אומר למעשה להקל והרוצה לסמוך יסמוך ואני איני כדאי. ומי שרואה לפי הזמן והמקום להתירה לבועל שומרת יבם שזינתה היינו אחר שתחלוץ לה יבמה מאן מראי ליה מיניה, אבל מאתי לא תצא הוראה.

ראיה אחרת לדברינו מצאתי במימרא דרב הונא: בהמה בחייה בחזקת איסור

עומדת, עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת, עד שיודע לך במה נטרפה (חולין ט, א; ביצה כה, א). ורש"י פירש שם: בהמה בחייה בחזקת איסור אבר מן החי עומדת. התוספות שם הקשו על רש"י ופירשו בענין אחר. והנה הגאון האמתי ושר התורה בעל שאגת אריה בספרו "טורי אבן" על חגיגה פו, א, אחר שמביא פירושי רש"י והרי"ף בפ"ק דחולין, "דבחזקת איסור אבר מן החי" כתב: "ופירוש זה נ"ל עיקר. אע"פ שתוספות (פ"ג דביצה) כתבו דלא נהירא דא"כ למה לי עד שיודע במה נשחטה, כיון דחזינן שמתה א"כ לא שייך בה איסור אבר מן החי, דאיסור אמ"ה לא שייך אלא מחיים. ע"כ פי' התוספות פירוש אחר". והוא הוסיף: "לק"מ דאע"ג דחזינן שמתה ובע"כ יצאה כבר מחזקת אבר מן החי אפ"ה מחזקינן איסור זה מאיסור חבירו דכיון דעד האידנא בחזקת איסור אבר מן החי קיימא וקודם שיצאה מחזקת אמ"ה נולד לה ספק בשחיטה שמא לא נשחטה כהוגן ונבילה היא מחזקינן **מאיסור אבר** מן החי שהיתה עומדת מחמתו עד עכשיו בחזקת איסור דאפילו נולד לה ספק איסור אחר, כגון של נבילה בעוד שלא יצאה מחזקת אבר מן החי משום חזקת איסור. וכיון שכן, סיפא דקאמר נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה, פי' ואם נולד לה ספק טריפה שריא. האי חזקת היתר ליתא אלא לבתר דקים לן מקרא דאזלינן בתר רובא ומיד שנשחטה כהוגן ויצאת מידי אבר מן החי עומדת בחזקת היתר מעתה ולא חיישינן דלמא טריפה היא דהא אזלינן בתר רובא ורוב בהמות אינן טריפות אם נולד לה לאחר שחיטה איזה ספק, כגון בא זאב ונטל בני מעיים והחזירן כשהן נקובים, לא חיישינן שמא במקום נקב נקב כדאמר התם. אבל כל כמה דלא נפקא לן מקרא דאזלינן בתר רובא ומ"מ בתר חזקה וודאי אזלינן, א"כ לא מיבעיא דלאו בחזקת היתר קיימא בנשחטה לענין נולד לה ספק איסור טריפות אלא אדרבא אפילו בחזקת איסור קיימא דהא בחייה בחזקת איסור אבר מן החי עומדת ועד שיודע לך שלא נטרפה לא יצאה מחזקת איסור דמעיקרא, דהא **מחזקינן איסור, מאיסור זה לאיסור אחר**". וסברא זו של בעל שאגת אריה מתאימה לגמרי לסוגיא דב"ב הנ"ל שעל שומרת יבם רובץ **איסור** חנק עד שהוסרה ממנה זיקת יבום.

ראיה בולטת אחרת לדברי יש ממדרש תנאים (מובא במדרש הגדול כי תצא עמ' תקה) דר' ישמעאל דריש הקרא בעולת בעל, ולא בעולת בעלים, דאל"כ הוה אמינא דאם היבם בן תשע שנים ויום אחד בעל שומרת יבם ואחר כך בא אחר ובעלה, יהא חייב מיתה משום דמקודם שמת בעלה היתה בחזקת אשת איש עדיין בחזקת אותו **איסור** עומדת.

לאור מקורות אלו שהבאתי נראה לי שאין לנטות מפסק הרמ"א, ואין להתיר שומרת יבם שזינתה להינשא לבועל. ובפרט בזמננו שפרץ מרובה מעומד. **ש"פ**.

גזרות ותקנות דרבנן על איסור רפואה בשבת

יש כמה גזרות ותקנות חז"ל שהנהיגו מחמת גורם מיוחד ומצב הזמן ועודם בתקפם עתה, אף על פי שהגורם ההוא כבר בטל וחלף ולא יחזור לעולם. די להזכיר שתי גזרות בולטות — שני ימים טובים של גלויות ואיסור רפואה בשבת לחולה שאין בו סכנה. האם אפשר לבטל מדינא גזרות אלו?

אמנם, אם נתבונן במקורות התלמודיים בבלי וירושלמי, נשכיל לדעת שגזרות ותקנות שנולדו מחמת איזו סיבה ארעית ואי אפשר בשום אופן שמצב כזה יחזור אי פעם, איבדו את תקפם כחוק תורני.

במסכת ביצה ד, ב, המקשן שואל: והשתא דידעינן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי, משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו המלכות גזרה ואתי לקלקולי. ופירש רש"י שם: דגזרו המלכות גזרה. שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור מכם ותעבדו נמי חד יומא ואתו לקלקולי ולעשות חסר מלא ומלא חסר ותאכלו חמץ בפסח. מכאן יש ראיה שהגמרא מניחה מראש שכל דבר שבא מחמת גורם מיוחד, אם הגורם בטל גם הגזרה בטלה, שסתם גמרא אומרת, אלו לא היה החשש שיחזור הדבר לקלקולו היינו מבטלים יום שני של גלויות.

לפי זה נוכל להשתמש בכלל זה בכל הענינים שהחכמים גזרו לרגלי מצב ארעי שאי אפשר בשום אופן שמצב כזה יחזור עוד.

אם כן, איסור רפואה בשבת לחולה שאין בו סכנה שאסרו משום שחיקת סממנים וחשש זה היה רק לפני מאות שנה, בימי בערות וסכלות שעשו בעצמם רפואות שלהם, ואי אפשר בימינו שהרפואות נעשו במרקחת על ידי רופאים מומחים, וגם אי אפשר בשום אופן שהעולם הנאור יחזור לימי בערות ואמונות תפלות. ברור הוא שאיסור זה להשתמש ברפואת מרקחת בשבת לחולה שאין בו סכנה יהא בטל לגמרי.

ראיתי ספר שו"ת מרב אחד שרוצה לישב איסור רפואה בשבת בזמננו משום שאפשר שבאיזה חלק בכדור הארץ עוד עושים רפואות בעצמם על ידי שחיקת סמנים. ותמיהני איך יעלה על דעת מי שהוא שכל העולם כולו יתחשב בטפשות ובערות של פראים שמאמינים ומשתמשים ברפואת אליל.

אמנם, ראיה בדברים ברורים לאיסור דרבנן שנוסד על גורם זמני אם הגורם בטל גם האיסור בטל, יש להביא מן הירושלמי יבמות פ"ד ה"כ: אמר ר' יוחנן אבל דברי חכמים מתה יבמתי מותר באשתו, מתה אשתו מותר ביבמתו. ואמר ר' יוחנן דברי חכמים כל דבר שהוא בא מחמת הגורם, בטל הגורם בטל האיסור. ראה עוד שם פ"א ה"א ופ"ג ה"א.

אם כן, יש לנו ראיה מבבלי וירושלמי שכל דבר איסור בתקנת דרבנן שבא מחמת מצב הזמן, אם המצב הזה בטל, ואי אפשר בשום אופן שיחזור עוד, גם האיסור בטל, כמובן שהדבר הזה מובא כאן לעיון ולא כפסק הלכה.

נקל להבין את אי רצונם של בתי הדין לבטל תקנות כאלה, שנכנסו בספרים שלנו מדור דור ותופסים מקום חשוב בספרות הרבנית; אבל אי אפשר להצדיק הוספת חומרות על חומרות של אחרונים, כמו למשל, ברפואות בשבת למרגוע מכאובי עצבים וכד'. אבל אין סליחה לאותם ראשי הישיבה שעודם עוסקים בספרי פלפול לתרץ קושיות וסתירות על הרמב"ם וכד', ואינם פונים לאוצרות הנחמדים של מדרשי תנאים ואמוראים בהלכה ואגדה שנתגלו במדרש הגדול ובגניזה.

הרב מנחם כשר, שהשתמש בכתבי היד של המדרש הגדול בחיבורו "תורה שלמה", חיבר ספר בשם "הרמב"ם והמכילתא דרשב"י" (תש"ג), אשר בו הוא מראה שמאה הלכות במשנת תורה לרמב"ם מקורן במכילתא דרשב"י, שרובם נתגלו במדרש הגדול. וזה לשונו בפתח דבר: "כגולת הכותרת מחומר העתיק ביותר וכו' בשדה הלכה ואגדה שנתגלה לנו בתקופה זו אפשר לציין את המדרש הגדול על כל התורה וכו'. הוא כולל בתוכו אוצר גדול, מדרשי הלכה מתורת התנאים ואמוראים שאבדו מאתנו, כמו המכילתא דרשב"י, ספרי זוטא, מכילתא לדברים ועוד וכו'". ובקשר למאמר מהזוהר הוא כותב: זכינו שיפתחו לפנינו מבועי דחכמתא.

שלמה פיש.

פקוח נפש בשבת

ב"ה כא מנחם אב תשל"ה

בתשובה לשאלה בענין פיקוח נפש בשבת עיין אורח חיים הלכות שבת סוף סימן שכט: "כל היוצאים להציל (בשבת) חוזרים בכלי זיינם למקומם". בעל המשנה ברורה שם מעיר: "כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא שלא ירצו להציל עוד". ועיין עוד הרמב"ם הלכות שבת פ"ב הלכה כג. והוא הדין בכל עניני פיקוח נפש שמותרים לחזור למקומם בשבת.

שלמה פיש

הצעת שינוי בנוסח הכתובה

בשנת תשט"ו קבלתי מאגודת הרבנים בארצות הברית דוגמה בדפוס של נוסח הכתובה בתוספת סעיף אחד אשר כינוס רבני קהלת הקונסרבטיבים מציעים להכניס בנוסח הכתובה. ויחד עם הג'ואיש סמינריון לתאולוגיה רוצים להעמיד בית דין שעליהם לבצע את "התיקון" החדיש. וביקשו ממני לחוות דעתי בענין זה. וזהו הסעיף החדיש שרצו להכניס בנוסח הכתובה: החתן והכלה יצהירו בחתימת ידיהם שהם יכירו בסמכות בית הדין המיוחד של רבני קהלת הקונסרבטיבים של הסמינריון לתאולוגיה או נציג שלהם, והם יקיימו את פסק דינו של אותו בית הדין בעתיד.

וזה בקיצור מה שהשבתי: לדעתי חידוש כזה בכתובה היא ניגוד גמור ליסודי התורה ויש בו סכנה גדולה לטהרת המשפחה בישראל. חשיבות גדולה יש לתעודת הכתובה. כידוע יש שתי דעות בענין תוקף הכתובה. רבן שמעון בן גמליאל סבור דכתובה דאורייתא ורבי שמעון בן אלעזר סבור דכתובה דרבנן (כתובות י, א). ר"ת פוסק כמאן דאמר דכתובה דאורייתא, והרא"ש שם פוסק דכתובה דרבנן. אבל דעת כמה פוסקים דרשב"ג ורבי שמעון בן אלעזר אינם חולקים בזה אם כתובה דאורייתא או דרבנן. דגם רבי שמעון בן אלעזר סבור דכתובה דאורייתא, אלא פליגי בשיעור אם השיעור מאתיים הוא דאורייתא או דרבנן. עיין ספר מרדכי סוף כתובות ונחלת שבעה סי' יב, עמוד לא.

הכתובה היא מכל מקום חלק אינטגרלי של הנשואין בכל תפוצות ישראל מימים קדמונים, ואין כוח ב"ד יפה לגרוע או להוסיף עליה דבר חדש. ומכל שכן שאין להוסיף דבר שעלול להרוס יסודות טהרת המשפחה. לפי התוספת שקהלת הקונסרבטיבים מציעה יוכל ב"ד שלהם להפקיע הקידושין מאיזה טעם לפי ראות עיניהם, ודבר זה הוא נגד ההלכה לפי הסכמת הפוסקים.

יתר על כן, מעולם לא שמענו בחוקת עם ישראל מקבילה להצהרה כזו למסור סמכות לב"ד מיוחד מטעם קהלה מיוחדת לעתיד לבוא. ואפילו אם חברי ב"ד הנוכחי של קהלת הקונסרבטיבים הם כולם גאונים וצדיקים, איזו ערבות יש לנו שגם הבאים אחריהם יהיו ב"ד צדק. תוספת כזו בתעודת חוקה היא פגיעה ועלבון

לעם ישראל כולו. אין אנו רשאים לתת סמכות לאיש אחד או חבר אנשים שעוד אינם נודעים לנו.

ומה שנוגע למצב קהלת הקונסרבטיבים בכלל ואם בית הדין מטעם קהלה זו בימינו מוכשר להורות ולדון ע״פ חוקי התורה, זה ענין אחר ואין לו קשר ישר עם הנושא שלנו. לכן החלטתי לא לטפל בו במסגרת הצעת תוספת סעיף בכתובה.

שלמה פיש

בעניין מורדת

אסרו חג של פסח תש״י

לכבוד הב״ד צדק דק״ק לונדון והמדינה

שלום וישע רב

איש אחד מפה בא אלינו בבקשה להתיר אותו מכבלי העיגון, וגופא דעובדא הכי הוה: הוא נשא אשה בשנת 1945 בחודש מאי ובשנת 1949 הנשואים האזרחיים שלהם נתפרדו בערכאות אחרי שהיא פנתה אליהם בבקשה להתיר את נשואיה על יסוד אכזריות מצדו. עתה היא ממאנת לקבל גט פטורין כדמו״י. טענתו של הבעל היא שאשתו ברחה ממנו פעמיים. בראשונה עזבה אותו בשנת 1946 ביום א׳ דר״ה ואחר שחזרה אליו בחודש ספטמבר בשנת 1947 ברחה שנית בחודש דצמבר באותה שנה ולקחה עמה כל החפצים היקרים מביתו, כי מאסה בחיי המשפחה ובעודה תחת בעלה הלכה לעתים קרובות עם להקת משחקים לשחק בתיאטרון וזהו משלח ידה כעת. האיש הנ״ל הביא לפנינו שני עדים שאישרו את טענתו, אבל העדים קרובים זה אל זה — חותן וחתנו — והם היו שכניו ואוהביו וידעו מכל הקורות בביתו. הוא אינו מודה שהתנהג ברעה כלפי אשתו, אלא מפני שהתבונן שהיא לא תשוב עוד לחיי אישות, לא הופיע בבית המשפט ״והניח לה מקום להתגדר״ וכן היא זכתה בדינה.

בשנה העברה (בחודש פברואר) שלחנו אליה שלושה מכתבי הזמנה לב״ד ולא באה. אחר זה הבעל בעצמו כתב אליה ואמה השיבה בשם בתה. העתקים ממכתביהם רצופים בזה. גם שלחנו אחר זה שני עדים כשרים אל ביתה בעיר מנצ׳סטר בהצעה לחזור לבעלה לחיי אישות. אך כנראה שהיא לא חפצה לראותם, כי אמה הגידה להם שהיא חולה ושלא תשוב אליו לעולם כי היא מגורשת ממנו וגם לא תקבל גט ממנו כי אין ברצונה להנשא עוד בביהכ״נ (כלומר בחופה וקידושין). האיש הנ״ל צעיר לימים ועוד לא קיים מצות פריה ורביה. אלו הם פרטי המקרה.

שאלתי היא אם יש לדונה כמורדת בבעלה עכ״פ מסוג השני שדינה הוא שלאחר י״ב חודש אם הוא רוצה לגרשה, צריכה לקבל ממנו בע״כ או אמרינן לו לישא

אשה אחרת דאין כוח ביד האשה לעגנו לעולם (שו"ע אה"ע הלכות כתובות סי' ע"ז סעיף ב'). ובפרט לדעת חלקת מחוקק שם שגם היש חולקין שאין להתיר לו לישא אשה אחרת, מודים שאין להשהות אותו בע"כ י"ב חודש בלא פו"ר ומתירין לו לגרשה בע"כ מיד בכתובה או לאחר י"ב חודש בלא כתובה.

והנה בנידון דידן הגם ששני העדים שהעידו שהיא ברחה ממנו שתי פעמים הם קרובים זא"ז וא"כ הם נחשבים רק כעד אחד ואין עד אחד נאמן בדבר שבערוה, סוף כל סוף היא השתדלה להשיג גירושין אזרחיים, והיא עומדת בסרבנותה זה יותר מי"ב חודש מבלי להופיע עם בעלה לפני דייני ישראל ואינה רוצה לקבל גט וא"כ ישאר הוא מעוגן לעולם? ולא תוהו בראה לשבת יצרה. הנה ברדב"ז שו"ת חלק ראשון תשובה תש מסיק להלכה בענין אשה שמרדה בבעלה והלכה לבית אביה ועומדת בסירובה אחר התראת ב"ד, שהבעל יכול לישא אשה אחרת עליה אפילו אם הוא כבר קיים מצות פריה ורביה, כי בזה לא החרים ר"ג אלא בסתם נשים היושבות תחת בעליהן ומשמשות אותם. א"כ אם האשה בנידון דידן נחשבת כמורדת, נוכל להתיר להבעל לישא אשה אחרת על אשתו בהיתר מאה רבנים משלוש ארצות ובתנאי שישליש מקודם גט לאשתו ביד שליח להולכה. וכעין זה איתא ג"כ בשו"ת חת"ס חלק ב' תשובה קסז ותשובה צט.

נא להודיעני את דעתכם בזה בלי איחור כי הדבר נחוץ מאד.

שלמה פיש

בית דין צדק דק"ק
לונדון והמדינה

בה"ת.

לכבוד הדר"ג נ"י!

אחרי שלחו שני עדים כשרים אל ביתה בהצעה לחזור לבעלה לדור אתו יחד כאיש ואשה, והיא לא נאותה לראותם אך אמה יצאה ואמרה בשמה שלא תשוב אליו עוד, הנני מסכים בצרוף כל הדברים האמורים במכתבו בענין עצם המעשה שידידי יסדר היתר של מאה רבנים.

כ"ה ניסן תש"י. **בברכה מרובה**

יחזקאל אברמסקי

בית דין צדק דק״ק ליעדז

ב״ה

במותב תלתא כחדא הוינא בבית דיננו דק״ק ליעדז אתא לקדמנא האיש מרדכי המכונה מאקס דמתקרי מאקס ראובן בן זלמן ראובן דמתקרי זלמן ומתקרי סאלאמאן בבקשה להתיר אותו מכבלי העיגון. אחרי חקירה ודרישה נתברר שאשתו ראני דמתקריא האנא בת דושאסעף ברחה ממנו שתי פעמים ואחרי בריחה האחרונה לא שבה עוד. גם השתדלה והשיגה גירושי אזרחיים בערכאות על יסוד אכזריות מצדו. ומפני שבעלה התבונן שהיא לא תשוב אליו עוד הוא לא הופיע בבית המשפט וכן נתפרדו נשואי אזרחיים שלהם. שלחנו אליה שלש הזמנות לב״ד ולא באה. גם שלחנו שני עדים כשרים אל ביתה בהצעה לחזור לבעלה לחיי אישות והיא לא חפצה לראותם אך אמה יצאה ואמרה בשמה שלא תשוב אליו עוד ושהיא לא תקבל גט ממנו. יותר מי״ב חדש עברו מעת שהזמנו אותה לב״ד והיא עומדת בסרבנותה מבלי לעמוד עם בעלה לפני דייני ישראל ואינה רוצה לקבל גט. א״כ דינה כמורדת בבעלה ויש להתיר להבעל הנ״ל לישא אשה אחרת על אשתו בהיתר מאה רבנים משלש ארצות ובתנאי שישליש מקודם גט לאשתו ביד שליח להולכה כמבואר בשו״ע אה״ע הל׳ כתובות סי׳ ע״ז סעיף ב׳ ובשו״ת רדב״ז חלק ב׳ תשובה תש ובשו״ת חת״ס חלק ב׳ תשובה קס״ז ותשובה צ״ט ובשאר אחרונים. גם הסכימו לזה הבית דין צדק דק״ק לונדון והמדינה. ולזאת אבקש מכל הרבנים ות״ח הראוים להצטרף להיות עמנו בדבר מצוה וליתן הסכמתם להוראתנו.

ולראי׳ בעה״ח יום א׳ כ״ט ניסן תש״י לפ״ק ליעדז יצ״ו.

נאם שלמה פיש.

בעניין קיצורי שמות בגט

אל כבוד הדיין גאלדיטש מב"ד מנצ'סטר

אתמה מאד על הערתו שהגט שסדרנו פה (ליעדז) ונמסר לידי האשה בפני בית דינו שכשר רק בדיעבד מפני שנכתבים בו "קיצורי שמות". והאמת היא שהוא כשר וישר גם לכתחילה. הדין אינו אומר "שאין כותבין לכתחילה קיצורי שמות רק שאין צריך לכתוב, אבל אין קפידא אם רוצה לכתוב שניהם העיקר והקיצור (עיין בערוך השלחן הלכות גיטין סי' קכט סעיף קכד). וזה לשונו של בעל גט מסודר (שער הרביעי ס"י סעיף ט): "הדין ששם קיצור אין צריך לכתוב רצה לומר שאין חיוב לכתוב אותו אבל אם רוצה לכתבו יוכל לכתבו ואינו מזיק". ברם בנידון דידן יש גם חיוב, ולא רק רשות, לכתוב קיצורי שמות. אמנם אנו פוסקים כב"ש וט"ז דאין צריך לכתוב שם קיצור אפילו הכל קורין בו, אבל דעת בעל הגט פשוט דאם הכל קורין בו צריך לכתבו, וכמה אחרונים סוברים דלכתחילה יש לחוש לדברי הגט פשוט, ובכמה מקומות נתפשט המנהג לכתוב שם הקיצור אם הכל קורין בו (עיין בגט מסודר שם "בחקר דבר"). מכ"ש בנידון דידן שהשם "סאמיועל" הוא רק שם חתימתו והכל קורין אותו סאם או סאמי, כדאי הגט פשוט ושאר אחרונים לסמוך עליהם ולכתוב הקיצורים, במקום שהכל מודים שאין קפידא לכתוב קיצורי שמות לכתחילה.

בזה הנני ידידו

שלמה פיש

בעניין פינוי קבר

ב"ה יח אד"ש תרפ"ד בירמינגהאם

לכבוד הרה"ג ר' יעקב ראבינאוויץ שליט"א דאלסטאן—לונדון.

בבית הקברות המיוחד לקהלתו קנתה אשה מקום שמור לאחוזת קבר במחיר 5 גינעס אצל קבר בעלה. והנה קרה מקרה שע"י טעות נקבר במקום השמור ההוא איש אחר. עתה נשאלתי אם מותר לפנות את הקבר הזה למקום אחר. בהשקפה ראשונה חשבתי לאסור, כי למת הנקבר שם אין נפקא מיניה באיזה מקום הוא קבור ורק ממקום שאינו שלו לתוך שלו מותר, שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו כמ"ש בשו"ע יו"ד סי' שס"ג, ובנידון דידן פינוי המת הוא לצורך אדם אחר שעודנו בחיים. אולם אחרי עיון אמרתי שיש למצוא היתר מכמה טעמים. הנה בפ"ת מביא בשם בר"י ובשם תשובת מהר"ר יחיאל באסאן מעשה שמכרו ע"י שבעה טובי העיר קבר לאשה ובבלי דעת קבר איש אחד שמה נפל והורו דמותר לפנות הנפל, דקבר הנמצא מותר לפנותו. הספרים אלו אינם בידי לעיין בהם דמאיזה טעם הם מדמים נידון זה לקבר הנמצא, אם מחמת שהוא נפל או מטעם שהוא נקבר בטעות במקום הנמכר לאחר. מכל מקום, סבורני שהנידון דידן דומה לנפל שנקבר במקום שנמכר לאחרים.

מטעם אחר נראה לי להתיר לפנות המת, משום שהאיש שנקבר במקום שמור לאשה היה כהן ונשוי לגיורת והיו לו בנים ממנה ויש אומרים שנשאה עוד בגיותה וכל ימיו היה פורש מן הצבור. גם אין חשש לפנותו מחרדת הדין, כיון שהוא תוך יב חודש לקבורתו. א"כ אין איש זה עדיף מנפל. יש סניף אחר להתיר לפנותו משום שהאשה ומשפחתה כבר צוו לעשות מצבה כפולה לאיש ולאשתו ויש בכך הפסד ממון, ובכלל יש חשש לקטטות ומריבות בין בני משפחתה.

יואיל נא בטובו לכבדני בתשובתו ולהודיעני את דעתו הרמה בנידון זה.

ברגשי כבוד ובברכת שלום רב

שלמה פיש

ב״ה

יום ג׳ שמיני, י״ט אד״ש תרפ״ד לפ״ק

שלום וכ״ט לכ׳ ידידי הרב הגדול פו״ב כר׳ נרי כש״ת הרב ר׳ שלמה שליט״א פיש רב דבירמינגהם, ושכוו״ל שלום.

מכתבו מאתמול קבלתי והנני ממהר להשיבו: בדבר שאלתו, אם מותר לפנות המת מקבר של אשה אחת שקנתה אותה בדמים אצל קבר בעלה, והמת הנ״ל נקבר בטעות בקבר זה? לענ״ד מותר לפנותו בלא שום חשש, ומה שעלה ע״ד כת״ר לאסור מחמת שלמת אין נ״מ והוא רק לצורך אדם אחר, ישאני כת״ר כי לא כן הוא, כי זה עדיף יותר מקבר שאינו שלו לשלו, כיון שהקבר הזה קנוי׳ בדמים מכבר מהאשה הלא הוא נקבר בגזל בקרקע של אחרים וזהו קבר הנמצא, שמותר לפנותו כמו שפירש״י שם בגמ׳, והובא בשו״ע יו״ד סי׳ שס״ג, ועל ציון הזה של קבר הנמצא וגו׳, הביא הפת״ש את תשו״ב הברכ״י והר״י באסאן שהתירו לפנות המת מהקבר שנמכר מז׳ טובי העיר, וזהו טעמם, ולא מאשר הי׳ נפל אשת. ועיין בשבו״י ח״א סי׳ פ״ז מה שביאר בזה, וגם הוא התיר לפנות בכעין זה, וגדולה מזו התירו האחרונים הרב החבי״ץ והברכ״י והשבו״י, למי שנקבר ברשות פרנסי הקהל במעולה שבקברות לפי ערכו לפנות אותו מקברו, ומה גם הכא שהיתה קבורתו בטעות ובקבר של אחר, וגם סברות כת״ר להיתר נכונים מאוד כיון שהמת הנקבר הי׳ כהן נשוי לגיורת ואולי גם לגוי׳, הנה בודאי לא ניחא לבעל האשה הנקבר שמה, שיניח איש כזה אצלו, אף אם לא הי׳ קנוי הקבר מאצלו והוא הדין בסי׳ שס״ו שאין קוברין רשע אצל צדיק ואף רשע חמור אצל רשע קל, ומה שכתב כת״ר דאין חשש לפנותו מחרדת הדין כיון שהוא תוך י״ב חדש, הנה לדעתי אין עיקר הטעם משום חרדת הדין כדמוכח מגמ׳ דב״ב קנ״ה דעיקר הטעם משום ניוול המת, ואף לסניף עשו הטעם דחרדת הדין וכן ביאר השבו״י ואאמו״ר הגאון זצלל״ה, וא״כ באיש כזה שינוול ולינוול כי היכי דתהוי לי׳ כפרה. והבן, ומה גם כפי שכתב כתר״ה ידידי שיצמח מזה קטטות ומריבות מבני משפחתה ועוד גם הפסד ממון גדול כי כבר

צוו לחצוב מצבה כפולה בודאי לית דין ולית דיין דמותר לפנות המת כמבואר בהאחרונים הנזכרים למעלה ודי לחכם כמוהו ברמיזה כי אין הפנאי להאריך אף כי יש לי להאריך בכל פרט ופרט. אך למלאות רצון כ' אמהר להשיבו ואתו הסליחה, והי' זה שלום כנפשו וכחפץ ידידו עוז מוקירו ומכבדו כעה"ר ומברכו שירום קרנו בכבוד והדר דוש"ת

יעקב רבינוביץ, חופ"ק דאלסטן

ואולי יש חשש מאשר הוא נגד חוק המדינה, כמדומני שיש להשיג ע"ז רשיון מיוחד מהמלכות לפנות גם איש מקברו, אך בזה בודאי יודעים ראשי הקהלה את אשר עליהם לעשות, אך כתר"ה יזהירם ויזרזם בזה. ידידו עוז הנ"ל.

חידושים מבית המדרש

פלפול שאמרתי במסיבת בר־מצוה שלי

ב״ב ה, א: אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו, ואמר לו פרעתיך בתוך זמני אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו. והקשה בתוס׳ שם ד״ה ובא בזמנו אמאי לא איפשטא מדריש לקיש דלא אמרינן מיגו במקום חזקה דאי בעי אמר פרעתיך עתה. ואומר ר״י דהא לא חשיב מיגו כיון דמיירי דקיימו ביום אחרון של זמן. ואע״ג דאמרינן בשילהי דהשואל דעביד איניש דפרע ביומא דמישלם זימניה, מ״מ אין זה מיגו דלא חציף איניש למימר פרעתיך היום, אבל רגיל הוא לומר פרעתיך אתמול ושכחת.

והנה הטו״ז בחו״מ סי׳ ע״ח סעיף ג׳ הקשה אמאי לא הובא דין זה בשו״ע היכא דתבעו ביומא דמשלם זמניה ואמר פרעתיך בתוך זמני אינו נאמן במיגו דאיבעי אמר פרעתיך היום לפי שהוא מיגו דהעזה, דאם לא תימא הכי קשה על ר״ל. ותירץ הטו״ז דהתוס׳ לא אמרו כן אלא לפי ההוה אמינא דמספקא לן אי אמרינן מיגו במקום חזקה והיה קשה דיפשוט מזה דלא אמרינן מיגו דפרעתיך היום, והרי מוכרחים לומר דזה לא הוה מיגו דהוה העזה. אבל למסקנא דאמרינן מיגו במקום חזקה מספיקא, ממילא אמרינן נמי מיגו זה, ומפני הדחק כתבו התוס׳ תחילה דזה לא הוי מיגו.

והקשה התומים על הטו״ז אדרבא לפי מה דמסקינן דאמרינן מיגו במקום חזקה מספיקא קשה על ר״ל נהמניה במיגו זו, ומדלא מהימן במיגו זו משום שהוא מיגו דהעזה הדרא קושיא לדוכתא אמאי לא הובא דין זה בשו״ע. וכתב על זה שא״א לישבו בשום אופן.

אמנם הבעל חידושי הרי״ם כתב לישב דברי הטו״ז על פי פירושו בגמרא. דעתו הוא דכוונת אבעיא בגמרא אי אמרינן מיגו במקום חזקה אי לא היא בעצם בעית הגמרא מאי טעמא דר״ל שאינו נאמן לומר פרעתיך בתוך זמני, אי טעמא משום דלא אמרינן מיגו במקום חזקה כשתבעו ביומא דמשלם זמנו, כשיטת התוס׳, אבל מיגו דהעזה אמרינן. או דילמא טעמא דאינו נאמן לפי שהוא מיגו דהעזה אבל מיגו במקום חזקה אמרינן. כך הוא הפשט בגמרא ולא אפשיטא איבעיא אי אמרינן מיגו במקום חזקה ולא מיגו דהעזה או דאמרינן מיגו דהעזה ולא מיגו במקום חזקה וספיקא דדינא הוא ומספיקא לא מוציאין ממון. ומכיון שלא ידעינן טעמו של ר״ל דינו

ד״אינו נאמן״ בוטל. כשתבעו לאחר זמנו ואמר פרעתיך בתוך זמנו נאמן לפי שהוא יכול לומר קים לי שטעמו של ר״ל דאינו נאמן לפי שהוא מיגו דהעזה אבל מיגו במקום חזקה אמרינן. ואי כשתבעו ביומא דמשלם זמנו ואמר פרעתיך בתוך זמנו גם כן נאמן לפי שהוא יכול לומר קים לי שטעמו דר״ל דאמר אינו נאמן לפי שהוא מיגו דהעזה אבל מיגו במקום חזקה אמרינן ונאמן לומר פרעתיך בתוך זמנו במיגו דאי בעי אמר מחלת לי, אף דמחלת מצד עצמו אינה טענה אלא כשיש לו מיגו כמבואר בשו״ע, הוא יכול לומר כשהייתי טוען מחלת לי הייתי נסתיע במיגו משום שמא טעמא דר״ל דמיגו במקום חזקה לא אמרינן אבל מיגו דהעזה אמרינן והייתי נאמן לומר מחלת לי במיגו דפרעתיך היום, וממילא באיזה זמן שתבעו אי ביומא דמשלם זמנו או לאחר זמנו נאמן לפי שהוא ספיקא דדינא.

לפי״ז מיושבים דברי הטו״ז שהתוס׳ לא אמרו כן אלא לפי ההוה אמינא דמספקא לן אי אמרינן מיגו במקום חזקה. אבל השתא דאיבעיא לא אפשיטא ואמרינן מספיקא מיגו במקום חזקה ממילא אמרינן נמי מיגו דהעזה מספיקא, דאיבעיא היתה גם כן על מיגו דהעזה ותרוייהו לא אפשיטא, וספק ממון חומרא לתובע וקולא לנתבע. ומה שאמר ר״ל אינו נאמן משום שטעמו היה בודאי כאחד משני מיגות, אי משום לא אמרינן מיגו במקום חזקה או משום דלא אמרינן מיגו דהעזה. אבל לדידן דמספקא לן מאי טעמיה דר״ל איזה זמן שתבעו ביומא דמשלם זמנו או לאחר זמנו נאמן מספיקא.

מדור הלכה זה כולל חידושי תורה שחדשתי בע"ה בימי נעורי וכן חידושים בגפ"ת ששמעתי מרבותי גדולי תורה בפולין אשר רשמתי בילקוטי שבו התחלתי לכתוב משנת תרס"ב.

פסחים כד, ב

אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן. מאי טעמא, משום דלא כתיב בהו אכילה. והקשה בתוס' ד"ה הכל מודים. והא דלא קאמר הכל מודים בבשר וחלב, שמא משום דאין מזהירין מן הדין. ע"ז הקשה המהרש"א שם, דהא לאביי קיימינן הכא ואביי הא קאמר בהדיא לקמן דלוקין על בשר בחלב אפילו שלא כדרך הנאה, משום דלא כתיב אכילה בגופיה. ותירץ דלקמן מיירי לענין איסור אכילה דלא אתי מן הדין אלא מגזירה שווה מנבילה ושפיר לוקין עליו אפילו שלא כדרך הנאת אכילה כיון דלא כתוב אכילה בגופיה, אבל הכא קאמר אביי בכלאי כרם דלוקין אף על ההנאה שלא כדרך הנאתן, ושפיר קאמרי דבבשר בחלב אין מזהירין מן הדין דאיסור הנאה לא אתי מק"ו מערלה.

ולי נראה לישב קושית המהרש"א באופן אחר. דהנה לכאורה יש סתירה בדברי התוס', דלעיל בד"ה אמרת כתבו דגם איסור הנאת בשר בחלב ילפינן מקרא והק"ו רק גילוי מלתא בעלמא והכא אמרי דאין מזהירין מן הדין דמשמע דגם איסור הנאת בשר בחלב ילפינן מק"ו. עוד יש לדקדק הלשון "שמא" משום דאין מזהירין מן הדין.

ע"כ נראה לי דבאמת גם איסור הנאת בשר בחלב מקרא ילפינן והק"ו רק גילוי מלתא בעלמא כמו שכתבו התוס' לעיל, ואביי ס"ל דגם בבשר בחלב לוקין על ההנאה שלא כדרך הנאתן. ובצדק הקשו בתוס' למה לא אמר אביי הכל מודים בבשר בחלב שלוקין עליו אפילו שלא כדרך הנאתן כמו שאמר בענין כלאים. ותירצו "שמא" משום דאין מזהירין מן הדין, כלומר אביי בעצמו סבור דכל איסור בשר בחלב אכילה והנאה נלמד מגזירה שווה והק"ו רק גילוי מלתא בעלמא. אבל יתכן שיש מי שסבור דגם סיוע של ק"ו נחשב לק"ו גמור אם הלימוד מגזירה שווה אינו מספיק. לכן לא אמר אביי "הכל מודים בבשר וחלב".

פסחים מו, א

מתני' כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט וכו'. רש"י בד"ה כיצד מפרישין, שנטמאת העיסה. הטעם שהרש"י נקיט שנטמאת העיסה ולא קמח הוא ע"פ ירושלמי פסחים פ"ג ה"ג: מתניתא בשניטמאת לאחר גילגולה, אבל אם נטמאת קודם לגילגולה יעשנה קבין, ועיין בר"ן כאן.

ושמעתי להקשות מפני מה הצריך הירושלמי להמציא עצה לאפות פחות מכשיעור, הא אם נטמא הקמח או העיסה קודם לגילגולה, היה פטור מן החלה לגמרי משום דלא היתה לו שעת הכושר, כמבואר בפסחים לג, א: אמר מר וכו' אבל הפריש חמץ תרומה דברי הכל אינה קדושה. מנה"מ, אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא, תתן לו ולא לאורו. מתיב רב הונא בריה דרב יהושע, אין תורמין מן הטמאה לטהורה, ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה, ואמאי לימא לו ולא לאורו. לא קשיא התם היתה לו שעת הכושר, הכא לא היתה לו שעת הכושר, כגון דאחמיץ במחובר. א"כ ה"נ אם נטמא הקמח או אם נטמאת העיסה קודם חיוב חלה שלא היתה לו שעת הכושר היה פטור מן החלה אפילו אם אפה כשיעור.

ונראה לי לישב דזה ברור דסוגיא זו אזלא בשיטת ר' יוסי הגלילי דסבור חמץ מותר בהנאה, אבל להתנאים דאסרי חמץ בהנאה, וכן פסקינן אנן, לא צריך קרא כלל להפריש חמץ תרומה דאינה קדושה, דאיסור הנאה לאו דידיה הוא ואינו יכול לקרות שם תרומה עליו, כמבואר בהצל"ח וגליון הש"ס שם. וממילא אין חילוק בין אחמיץ במחובר לאחמיץ בתלוש, דחילוק זה נאמר רק לפי שיטת ר' יוסי הגלילי, אבל לדידן שחמץ אסור בהנאה אפילו אם היתה לו שעת הכושר אין כאן נתינה ואינה קדושה. אם כן בתרומה טמאה שמותר בהנאה פשיטא שתרומתו תרומה אף אם לא היתה לו שעת הכושר, דהיינו אם הפריש חלה מקמח שנטמא. ובאמת לרב הונא בריה דרב יהושע בפסחים שם אין חילוק בין היתה לו שעת הכושר או לא אפילו אליבא דר' יוסי הגלילי, דהוא דריש ראשית, ששיריה ניכרין לישראל, יצתה זו שאין שיריה ניכרין. עיין עוד יו"ד הלכות תרומה של"א סעיף י"ט בהגה: וכל זה מיירי בתרומה שהוכשרה דאז נטמאת ומותר לשורפה, אבל אם לא הוכשרה שלא נטמאת אסור לשרפה. וטוב להכשיר אותם קודם מירוח כדי שתקבל טומאה ויהא

מותר לשרפה. והוסיף באר היטב: אבל אחר מירוח שכבר נתחייב בתרומה אסור לגרום טומאה לתרומה טהורה. ודומה לזה מובא ביו"ד סוף הלכות חלה.

אכן הרדב"ז על הרמב"ם הלכות תרומות פ"ה ה"ח: אין תורמין מן הטמא על הטהור ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה, מעיר וא"ת דטעמא דמתני' משום הפסד אבל מדאורייתא שרי, והא אמרינן תתן לו ולא לאורו משמע דמן התורה אין תורמין לכתחלה מן הטמא על הטהור, בפ' כל שעה תירצו לה דה"מ שלא היתה שעת הכושר, ומתניתין דהכא שהיתה לה שעת הכושר ומדאורייתא תרומה מעליא היא עכ"ל. אבל לפי מה שכתבתי למעלה דהחילוק בין היתה לה שעת הכושר או לא, הוא רק לפי שיטת ר' יוסי הגלילי אבל לדידן אין חילוק אין כאן קושיא כלל. והא ראיה שהחילוק הזה לא נזכר ברמב"ם ולא אצל שום פוסק אחר.

ב"ק לה, א

מתני' היו שנים רודפים אחר אחד. זה אומר שורך הזיק, וזה אומר שורך הזיק, שניהם פטורים. ופירש"י משום דתרווייהו מדחו ליה.

והקשה בחידושי הרי"ם אמאי שניהם פטורים. לפי שיטת הרמב"ן דהיכא שהוא בעצמו מחויב מטעם גרמא בנזקין בשורו נמי מחויב מטעם גרמי ליגביה ממ"נ מכל אחד משניהם שהוא תובע ממנו, דאומר לו אם שורך המזיק אתה מחויב לשלם ההזיק, ואם אין שורך המזיק אתה ג"כ מחויב לשלם הנזק מדינא דגרמי, דאומר לו אי לאו שורך שהיה רודף אחר שורי היה חבירך מחויב לשלם ושורך גרם שלא אוכל להוציא מחבירך, ולגביה מכל אחד שרוצה ממ"נ, ואמאי שניהם פטורין.

ונראה ליישב דהנה בח"מ סי' קכ"ט הלכות ערב ס"ח כתב הרמ"א: המלוה את חבירו מעות והלוה אמר לא לויתי וערב מודה, חייב לפרוע. והקשו המפרשים מאי שנא מדין המבואר בש"ך סי' מ"ט סק"כ דאם יב"ש ערב בעד יב"ש אחר כשם שאינו יכול לתבוע את הלוה, כך אינו יכול לתבוע את הערב. מאי שנא האי מהך, כשם שהתם חייב ערב לפרוע מחמת שלוה כופר והוא מודה, הכא ג"כ כשהלוה כופר וערב מודה יהא חייב. ותירץ בתשובת הריב"ש בחלק ח"מ סי"ג, בשלמא התם דהלוה אומר להד"מ ואין יכול לפרוע ממנו הוה כאין ללוה לפרוע ונפרעין מן הערב, אבל ביב"ש דאם תאמר דנפרעין ממנו מכוח ממ"נ דאם הוא הלוה מחויב לשלם ואם הוא הערב מחויב ג"כ לשלם מחמת שלוה כופר, כמו כן הוא יכול לגבות מיב"ש שני מכח אותו ממ"נ עצמו. א"כ כל אחד יכול לטעון אני הערב ויב"ש השני לוה ויכול אתה גבות ממנו ג"כ מכוח ממ"נ. הלכך שניהם פטורים דכל אחד ואחד קמדחי ליה.

לפי"ז מיושבת קושית חידושי הרי"ם. דאם תאמר דיכול לגבות מכל אחד מכוח ממ"נ, אם שורך הזיק אתה חייב לשלם ואם של חבירך הזיק אתה מחויב מכוח גרם, א"כ כל אחד יכול לטעון של חבירי הזיק ותוכל לגבות ממנו ג"כ מכוח ממ"נ ואני לא גרמתי ההיזק שלך. משום הכי שניהם פטורים.

בזה יש ליישב דברי הרמב"ן שהובאו בר"ן סוף פרק מי שהיה נשוי, בלוה שמכר קרקעותיו לשלושה בני אדם ולא נתפרש בשטריהם זמן ובא מלוה לטרוף וכל אחד

מדחה אותו לומר אני מוקדם והנחתי לך מקום לגבות, שעליו להביא ראיה ואם לא הביא אינו טורח כל עיקר. ותמה עליו הר"ן היאך אפשר דהא מסקינן בסמוך בגמ' דהיכא דאשתדוף בני חרי טריף ממשעבדי. אלמא דכי אמרינן דאין נפרעים מנכסים משועבדים כל מקום שיש נכסים בני חורין היינו דוקא בדאפשר לגבות מבני חורין, הא לאו הכי גובה ממשועבדים, ואע"פ שבשעה שלקח היה ראוי לגבות מבני חורין. והכי נמי כיון שאי אפשר לגבות כלל לאשתדוף דמי ורצה מזה גובה ורצה מזה גובה. ולפי מה שבארנו, סרה קושית הר"ן על הרמב"ן. דאם אתה אומר דיכול לגבות מכוח ממ"נ, אם אתה לוקח מאוחר, קנית שיעובדי ואם אתה מוקדם הרי אשתדוף בני חורין. כמו כן הוא יכול לטעון אני מוקדם ותוכל לפרוע מבני חורין מכוח אותו ממ"נ עצמו ולא הוי אשתדוף בני חולין. לכן בענין זה אינו יכול לגבות כלל. (של הרב הדיין רבי יוסף בינשטוק ז"ל, קהלת פילץ).

ב"ק סו, א

אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא וכו'. יאוש אמרי רבנן דניקנו, מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן וכו'. ורב יוסף אמר יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן. איתיביה אביי לרבה, קרבנו ולא הגזול. היכי דמי אילימא לפני יאוש למה לי קרא פשיטא, אלא לאחר יאוש ש"מ יאוש לא קני. אמר ליה רבא ולטעמיך הא דתניא וכו', אלא מאי אית לך למימר דגזל משכב דחבריה ה"ג דגזל קרבן דחבריה. איתיביה אביי לרב יוסף עורות של בעל הבית מחשבה מטמאתן, של גנב מחשבה מטמאתן, של גזלן אין מחשבה מטמאתן. ר"ש אומר חילוף הדברים וכו' לפי שלא נתיאשו הבעלים וש"מ יאוש קנה. א"ל הכא במאי עסקינן כגון שקיצצן. אלא אמר רבא האי מילתא קשי בה רבה לרב יוסף עשרין ותרתין שנין ולא איפרקה עד דיתיב רב יוסף ברישא ופרקה, שינוי השם כשינוי מעשה דמי.

והקשו המפרשים. עי' פני יהושע, לפי שיטת הר"י בתוס' ד"ה דגזל. דפלוגתא דרבנן ורבי שמעון בגנב וגזלן קאי על הכתוב משכב, ומוכח מזה דיאוש קונה מדאורייתא בגנב אליבא דרבנן ובגזלן אליבא דר"ש. א"כ אמאי מותיב אביי לרב יוסף לבד, הא על רבה ג"כ קשה דהוא מסופק אם קונה מדאורייתא או מדרבנן וממתניתן זו חזינן דיאוש קונה מדאורייתא. ותירצו השמ"ק ופנ"י דגרסינן כאן: האי מילתא קשי בה "רבה ורב יוסף", לפי שעל רבה נמי היה קשה, ופרקו שינוי

השם כשינוי מעשה דמי. והתירץ עולה לתרווייהו, לרבה לפי שיש ג״כ שינוי השם משו״ה קונה מדאורייתא, ולר״י לעולם יאוש גרידא לא קני והכא קנה משום שיש ג״כ שינוי השם.

לפי״ז קשה לי אמאי לא מקשה אביי מתניתן ובריייתא אהדדי. מברייתא קרבנו ולא הגזול מוכח דיאוש אינו קונה מדאורייתא וממתניתן עורות של בעל הבית וכו׳ משמע דיאוש קונה מאורייתא, אדליפרך מברייתא לרבה וממתניתן לרב יוסף, ליפרך מתניתן ובריייתא אהדדי. ראיתי שהפנ״י הקשה כן ומתרץ דאביי סובר דיאוש קונה מדרבנן משו״ה מקשה מברייתא לרבה דאינו קונה מדאורייתא וממתניתן מקשה לרב יוסף דקונה מדרבנן. אך זה ניחא לפירש״י דפלוגתא דרבנן ור״ש לא קאי אקרא ונוכל לומר דאינו קונה אלא מדרבנן. אבל לפירוש ר״י דפלוגתא דרבנן ור״ש אקרא קאי ותרווייהו סברי דיאוש קונה מדאורייתא אכתי קשה אמאי לא מקשה אביי מתניתן ובריייתא אהדדי.

ונ״ל לפרש דאין הכי נמי דדעתו של אביי היתה מעיקרא להקשות מתניתן ובריייתא אהדדי ולא גרסינן לרבה אלא איתיביה אביי ״לרבא״ כגירסת הרש״ל. והביא בתחילה הברייתא קרבנו ולא הגזול להוכיח דיאוש אינו קונה מדאורייתא, אלא עד דלא גמר הקושיה השיב לו רבא וליטעמיך וכו׳ דקרא לא איירי ביאוש כלל. אחר זה לא נשאר לאביי אלא מתניתן דעורות דמשם מוכח דיאוש קונה מדאורייתא והקשה לתרווייהו לרבה ולרב יוסף כמו שאמרנו לעיל.

חולין י, א

איתמר, השוחט בסכין ונמצאת פגומה, אמר רב הונא אפילו שיבר בה עצמות כל היום פסולה, חיישינן שמא בעור נפגמה. ורב חסדא אמר כשרה, שמא בעצם נפגמה. בשלמא רב הונא כשמעתיה, אלא רב חסדא מאי טעמא. אמר לך עצם ודאי פוגם, עור ספק פוגם ספק לא פוגם הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי. מתיב רבא לסיועיה לרב הונא, טבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ אע״פ שנתעסק באותו המין כל היום כולו לא עלתה לו טבילה וכו׳, והא הכא דודאי טבל ספק הוה עליה ספק לא הוה עליה וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי. ומשני שאני התם דהעמד טמא על חזקתו ואימא לא טבל. הכי נמי העמד בהמה על חזקתה ואימר לא נשחטה וכו׳ התם איתילדא ביה רעותא הכא סכין איתרעי בהמה לא איתרעי.

לכאורה קשה הא ע״כ גם רב הונא ס״ל דאין ספק מוציא מידי ודאי היכא שיש ספק לבד בלא סיוע חזקה, דאל״כ אמאי אמרה הגמרא בשלמא ר״ה כשמעתיה, הא אפילו בלא זה פסולה מטעם דספק עור מוציא מידי ודאי עצם. א״כ לפי מה דס״ד שאין חזקת טומאה בטבילה אמאי הקשה רבא דוקא לר״ח הא על ר״ה נמי קשה.

וג״ל לישב דבאמת המקשן נמי ידע דיש חזקת טומאה בטבילה, לכך לא קשה על ר״ה מדיש חזקה המסייעה לספק אמרינן ספק מוציא מידי ודאי. אבל לר״ח קשה מדיש בשניהם, בסכין פגום ובטבל ועלה, חזקה לבד מספק מה שנא הא מהא ומתרצת הגמרא דיש חילוק ביניהם, התם בטבילה יש ריעותא ממש בגופו של טבל, אבל הכא דריעותא בסכין ולא בבהמה אין זה נחשב כספק ריעותא בשחיטה שהוציא מידי שחיטה ודאית דודאי עצם פגם.

חולין י, ב

מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מישתא אחזקיה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר׳ יונתן אמר קרא ויצא הכהן מן הבית וכו׳, דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא, אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה. וכתבו בתוס׳ ד״ה ודילמא, אפילו דאיכא ריעותא נמי אזלינן בתר חזקה, עיי״ש. וקשה לי דהנה איתא ביו״ד הלכות תערובות

סי׳ ק״ה בהגהות הרמ״א דספק כבוש אסור. וחולק שם הטו״ז וכתב דמותר מחמת חזקת כשרות מק״ו דמקוה. והשיג עליו הש״ך בנקודת הכסף, קל וחומר פריכה הוא דהתם העמד העמיד מקוה על חזקתה והרי שלם בפנינו, אבל הכא איתרע ליה חזקת כשרות דידיה כיון דנשרה בו. ולפי דעת התוס׳ שאזלינן בתר חזקה אפילו דאיכא ריעותא אין ממש בהשגת הש״ך. אחר זמן ועידן מצאתי בשב שמעתתא ש״ג כלל ז שהקשה כן על בעל נקודות הכסף עיי״ש, ובעל כרתי ופלתי הובא בפרמ״ג שם ג״כ הקשה כן. ועיין בתשובות מהרי״ט חלק אהע״ז סי׳ מ״א שהקשה כעין זה על תוס׳ דיבמות.

לדעתי יש ראיה לבעל נקודות הכסף מתוס׳ כתובות כג, א בד״ה תרווייהו. דאיתא שם: עד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר לא נתקדשה תרווייהו בפנויה קמסהדי, והאי דקאמר נתקדשה הוה ליה חד ואין דבריו של אחד במקום שנים. והקשו בתוס׳ אמאי לא תינשא לכתחלה, דהוה לן לאוקמה אחזקה. ותרצו, כגון שאנו יודעים שזרק לה קידושין ומספקא לן אי קרוב לו או קרוב לה והני ב׳ סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה, דכיון דודאי זרק לה קידושין לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחלה. כוונת התוס׳ היא דריעותא זו שונה משאר ריעותות כיון שאנן סהדי לריעותא שזרק לה קידושין והספק אי קרוב לו או קרוב לה הוא ספק מקרי ואין ניגוד בין החזקה לריעותא. לפי זה העובדא שהיתה פנויה עד עתה אינה מעכבת את האפשרות שקידושין היה קרוב לה.

הוא הדין בנידון דידן בספק כבוש. הספק אם ההיתר היה כבוש באיסור במשך מעת לעת הוא ספק מקרי, א״כ משך הזמן של השריה אינו ניגוד ישר לחזקה ולא אזלינן בתר חזקה זו.

החידושים מכאן עד סוף מס׳ חולין שמעתי מרבי מורי הרה״ג רבי משה נטע כהנא שפירא זצ״ל אב״ד דק״ק קשוינז (פולין) בהיותי בישיבה שלו.

חולין טז, ב

הנה בברכות לא, ב, אמר ר׳ אלעזר, שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי וכו׳. אלא אמר להן עלי קראו כהן ליתי ולשחוט. חזינהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למשחט, אמר להו למה לכו לאהדורי

בתר כהן למשחט, שחיטה בזר כשרה. מאמר זה מתמיה מאד. הא הקרבת קרבנות לא פסקה כל משך הזמן מימות משה ואהרן ואיך לא ידעו מזה שאין צריך כהונה בשחיטה, וכי לא אירע בשום פעם הזדמנות להורות הלכה זו עד שנשתכחה לגמרי ?

ונראה לישב ע"פ הפלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא בסוגיא זו. ר"י סבר לעולם היו ישראל מצווין על מצות שחיטה אפילו במדבר אלא שנאסרו בבשר תאוה והוכרחו לאכול במדבר רק קדשים. ורש"י בד"ה נאסר להם בשר תאוה, כתב שאינם יכולים לאכול אלא בשר שלמים ואם היו שוחטים בלא קרבן היו ענושים כרת. ור"ע סבר בשר תאוה לא נאסר מעולם אלא בשר נחירה הותר להם. וביומא מב, א בד"ה שחיטה כתבו התוס' בשם ר"י מאורלייני"ש, דלאו עבודה היא דנוהגת גם בחולין, פירוש הלכך שחיטה בקדשים לאו עבודה היא מדנוהגת גם בחולין, ועבודה היא רק אם נוהגת בקדשים לבד. גם שם לב, ב בתוס' ד"ה אם כן, כתבו דאם מירוק מעכב בקדשים ולא בחולין שוב הוי עבודה ולא יהא כשר אלא בכהן גדול. היוצא לנו מזה דעבודה היא רק אם אינה נוהגת גם בחולין. מעתה ברור שבזמן שהיו ישראל במדבר ממה נפשך היתה שחיטה עבודה, לר"ע כיון דחולין ניתר בנחירה וקדשים היו צריכים שחיטה בודאי היתה שחיטה עבודה, לר"י לא היתה שום שחיטה בחולין דבשר תאוה נאסר להם. א"כ לשניהם שחיטת קדשים היתה צריכה כהן. וכשנכנסו לארץ בזמן הגלגל הותרו הבמות וכל עבודות היו כשרות בזר, דאין כהן בבמה כמבואר בזבחים קי"ג וקי"ט. הלכך כל משך הזמן ההוא לא היה מקום מוכשר להדין דשחיטה כשרה בזר, דבמדבר באמת היתה פסולה בזר לפי שאז היתה שחיטה עבודה, ובגלגל כל עבודות היו כשרות בזר. אך בעת שבאו לשילה ונאסרו הבמות, כמבואר שם קיב, ב, וחזרה שוב עבודה להיות בכהנים והשחיטה היתה נוהגת בחולין ג"כ, דבארץ הותר להם בשר תאוה אליבא דר"י ונצטוו על הלכות שחיטה גם בחולין אליבא דר"ע, רק אז פסקה שחיטה מלהיות עבודה וחודש הדין דשחיטה כשרה בזר. והם לא ידעו להבדיל בין משכן שילה למשכן מדבר, לכך הוו מהדרי בתר כהן עד שבא שמואל והסביר להם דמשכן שילה שונה מכל הקודמין לפניו.

חולין פט, ב

מתניתין. גיד הנשה נוהג בארץ ובחוצה לארץ, בפני הבית ושלא בפני הבית, בחולין ובמוקדשין. בגמרא שם מוקדשין פשיטא, משום דאקדשיה פקע ליה איסור גיד מיניה. ובתוס' שם בד"ה מוקדשין פשיטא הקשה כולהו נמי פשיטא. אלא דצריך

שיהא אחד לצורך ואגביה תני כולהו. ועדיין קשה אם הקושיא רק על פרט אחד מדוע הקשה התוס' על מוקדשין פשיטא, דלמא הרבותא בשאר הדברים במשנה, ואם גם שאר הדברים פשיטא היה לו להש"ס להקשות בכל אחד ואחד פשיטא וצ"ע. ואילולי דברי התוס' נראה דלעולם צריך רבותא בכל הדברים השנויים במשנה ודעת המקשן שיש רבותא בכולם חוץ במוקדשין. דהנה התוס' לקמן צ, א בד"ה קדשים כתבו אם איסור גיד אינו חל מחיים תו לא חייל לאחר שחיטה, משום דבעינן שיחול מחיים דומיא דיעקב שנשה לו גידו מחיים. לפי"ז קשה מדוע לא אמרינן שכל עניני איסור גיד במעשה ומקום צריכין להיות דומה ליעקב, כמו שנשה לו גידו בארץ כן יחול איסור גיד רק בארץ, וכמו שהיה שלא בפני הבית כן איסורו יחול רק שלא בפני הבית, וכמו שיעקב עצמו חולין היה, כן לא יחול איסור גיד אלא בבהמות חולין ולא במוקדשין, ובמתניתן אמרינן דגיד הנשה נוהג בארץ ובחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית, בחולין ובמוקדשין. מעתה עלינו לומר שמסתמא יש איזו דרשה או אולי מדכתיב עד היום הזה שגיד הנשה נוהג תמיד ובכל מקום ואפילו בחולין. א"כ יש רבותא בכל הדברים הנפרטים במתניתן ואפילו במוקדשין יש רבותא כיון דיעקב עצמו חולין היה. ומה שהקשה הגמרא מוקדשין פשיטא משום שהיה חולין מקודם, וכי ס"ד דכיון דאקדשיה פקע ליה איסור גיד מיניה. א"כ מוקדשין דומיא דיעקב בתחילת חלות האיסור ואין כאן רבותא כלל שאיסור גיד הנשה חל על מוקדשין.

באופן אחר יש לישב קושית התוס' דהנה הראש יוסף הקשה על תמיהת הש"ס מוקדשין פשיטא, דלמא הא קמ"ל דגיד הנשה של עולה אסור להעלותו על גבי המזבח וכמאן דאמר לקמן חולצו, וכיון דיש פלוגתא בזה א"כ שפיר יש רבותא במוקדשין דהלכה כמ"ד דאסור להעלותו, וזהי כוונת המשנה דאיסור גיד נוהג במוקדשין. אולם לפי דברי רש"י בזבחים לה, א דכל היכא דנקט האי לישנא [מוקדשין] מיירי בנקבות, א"כ אי אפשר לומר דמוקדשין במתניתין דידן מיירי בעולה משום דלישנא מוקדשין קאי רק על נקבות. אח"כ מצאתי כדברנו בתשובות בית יצחק יו"ד סי' צ"ח. ושם הקשה על דברי רש"י מדברי הש"ס לקמן דמוקי לה למתניתין במבכרת דהיינו בבכור זכר. וכתב לתרץ בדוחק משום דגיד הנשה חל בבטן בהמה תנא לישנא של נקבה. ואשתמיטתיה במהכ"ת דברי התוס' לקמן ד"ה הכא במבכרת דלפי אוקימתא זו איסור גיד הנשה אינו חל בבטן אלא עד שיצא לאור העולם, דאל"כ שוב יקשה קושית הגמרא מוקדשין נוהגין בגיד מבעי ליה. גם הוסיף שם להקשות על רש"י מכריתות יג, ב, יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ארבע חטאות וכו' מן המוקדשין, ומוקי לה בש"ס שבועות כד, ב, במבכרת והניח בצ"ע. מה שנוגע לקושיא זו אפשר לומר דמה שכתב רש"י כל היכא דנקיט האי לישנא מיירי בנקבות הוא דוקא בדבר שיש בו רוח חיים כמו בזבחים דתני השוחט

את המוקדשין אבל ביש אוכל אכילה אחת וכן הכא באיסור גיד הביטוי מוקדשין כולל בין זכרים ובין נקבות, כדברי האבן עזרא, דדבר שאין בו רוח חיים זכריהו ונקביהו.

אולם עדיין קשה ממכות כא, ב ופסחים מז, א, יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאווין וכו' והן מוקדשין, ומוקי בגמרא שם בבכור, והתם מיירי בדבר שיש בן רוח חיים והוא זכר אע"פ דלישנא שם הוא מוקדשין. ואפשר לומר דאדרבא מדברי רש"י הנ"ל יש לישב כל הני סוגיות דמפרשים מוקדשין במבכרת ובבכור. דלכאורה קשה דבכל המקומות אלו נקט התנא מוקדשין סתם והגמרא מוקים לה במבכרת ובבכור, אמאי לא פרש התנא באופן ברור בכור. מזה מוכח כדברי רש"י שלישנא מוקדשין מיירי בנקבות, ומשום הכי מתאים הביטוי מוקדשין גם לבכור כיון דקדושת הבכור באה מכח אמו שהוא פטר רחמה והיא מבכרת. לכן כל מקום שהמדובר הוא בזבח המיוחד לבכור תני במכיון האי לישנא מוקדשין שיש לו שייכות עם נקבה.

מעתה מיושב קושית הראש יוסף דאי אפשר לומר דכוונת המשנה ובמוקדשין לעולה דאסור להעלות גיד הנשה שלו על המזבח משום דלישנא מוקדשין מיירי בנקבות ועולה היא זכר. לכן הקשה הגמרא מוקדשין פשיטא. ולמסקנת הגמרא דמוקי לה במבכרת ובבכור משום דבכור יש לו שייכות עם נקבה באה נמי למעט ממשמעות מוקדש, איסור העלאת גיד הנשה של עולה על המזבח.

לפי"ז יקשה אמאי תני תנא בפרק אותו ואת בנו דנוהג במוקדשין, דשם אין נפקא מינה בין זכרים ונקבות ולא מיירי במבכרת, ליתני נוהג בקדשים. ויש לומר דהתם תני מוקדשין אגב דמוקדשין של גיד הנשה להדגיש דמיירי במבכרת ולא בעולה לאסור העלאת גיד הנשה שלו על המזבח. ואף דשם היתה רבותא אי הוה תני לישנא דנוהג בזכרים לאשמעינן כחנניה דס"ל אותו ואת בנו נוהג בין בזכרים ובין בנקבות, מ"מ תני התם מוקדשין אגב הכא.

לפי"ז יש לומר דכל הני פרטים דמתניתין דידן נשנו אגב מתניתין אותו ואת בנו, דשם יש רבותא בכולם כדאמרינן לעיל עח, א, ואימא במוקדשין אין בחולין לא וכו' ואימא בחולין אין במוקדשין לא. ממילא יש רבותא בכל הני בארץ ובחוץ לארץ בפני הבית וכו' משנם קרבן. אולם אי אפשר לומר דגם לישנא מוקדשין דגיד הנשה נשנה אגב דמוקדשין באותו ואת בנו, דא"כ ליתני אידי ואידי בקדשים ולא במוקדשין, בהכרח לומר דמוקדשין דגיד הנשה לרבותא דגופיה ובמשנת אותו ואת בנו תני מוקדשין אגב משנה דידן, ושפיר הקשה כאן מוקדשין פשיטא.

אולם עדיין קשה ממשנת פסחים עח, ב, ובמוקדשין אינו כן אלא אע"פ שנטמא הבשר והחלב קיים זורק את הדם, וכן במשנה שם פה, ב, ובמוקדשין קוצץ בקופיץ,

והתם אין חילוק בין זכר לנקבה. ובהכרח לדחוק כמו שבארנו לעיל דכל היכא דהמדובר באכילה בדבר שאין בו רוח חיים תני לישנא מוקדשין בין לזכר ובין לנקבה, כדברי האבן עזרא, ובמבכרת ובבכור ג״כ מתאים לישנא דשייך בנקבה משום דקדושת הבכור באה מכח אמו, ובהכרח דלא מיירי בעולה כקושית הראש יוסף משום דעולה הוא זכר. א״כ בצדק תמה המקשן, מוקדשין פשיטא.

ועוד יש לומר בפשטות דכוונת רש״י היא דהיכא דתני לישנא מוקדשין על בהמה יחידה מיירי בנקבה, אבל אם המדובר הוא על מין קדשים ההפך לחולין הלישנא מוקדשין כולל זכר ונקבה, ובזה הכל ניחא.

חולין צ, ב

ואמר רב חסדא לא נצרכא אלא לגיד הנשה ואליבא דרבי יהודה דאמר אינו נוהג אלא באחת וכו׳. אמר רב איקא בר חנינא לעולם אימא לך מיפשט פשיטא ליה והכא במאי עסקינן כשהוכרו ולבסוף נתערבו. רש״י בד״ה שהוכרו פירש לאו דוקא ובפסחים פג, ב, פירש״י, בשהוכרו לאו דוקא דודאי מתחילתו הוכרו דאין לך אדם שאינו מכיר בין צד ימין לצד שמאל ע״כ.

לכאורה קשה לפי דברי התוס׳ בתמורה ל, א שהקשו א״כ בכל איסור המעורב בהיתר נסמוך אברירה ונשקול כשיעור האיסור ואידך לישתרי. ותרצו בשם מורי הרמ״ר כלל גדול בענין זה, דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחלה ואח״כ נתערב בהיתר לא סמכינן אברירה כיון שתערובתו היתה באיסור, אבל אם האיסור לא היה מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובות נולד האיסור אז סמכינן אברירה. א״כ מוכרחים למימר הכא דדוקא כשהוכרו, שהאיסור הובר מתחלה, דאם לא כן יש עשה לברור גיד אחד. אולם עצם סברת הרמ״ר תמיהה, מאי שנא אם האיסור היה מבורר קודם התערובות או לא. לפי דעתי כוונת התוס׳ מדהקשו מזבחים שנתערבו דלא אמרינן ברירה אלא בדבר שתלוי במחשבת אדם או במעשה אדם דאז בכוחו ג״כ לברר, משא״כ בדבר שאיסורו יש לו חלות בלא אדם לא אמרינן שיהא ביד אדם לברר האיסור. כעין זה כתבו התוס׳ יבמות פג, ב ד״ה אין אדם אוסר, דבדבר התלוי במחשבה אדם אוסר דבר שאינו שלו, והוא הדין נמי לענין ברירה. וא״כ אין להקשות שנסמוך על ברירה בכל איסור המעורב בהיתר, דאדרבא כל דפרש מרוב פרש, אלא הקושיא מזבחים דנאסרו ע״י דעת אדם שהקדישם. על זה בא תירוצו של תוס׳ דכיון שאיסורו היה מקודם שנתערב שוב דינו ככל

שאר איסורין. היוצא לנו מזה שיש שני תנאים בענין ברירה: א) שאיסורו תלוי במחשבת אדם; ב) ועדיין לא נגמר איסורו מקודם התערובות. והנה ראיתי בתשובות בכורי שלמה חיו"ד ס"י כעין חילוק זה לענין בדאורייתא יש ברירה אם איסורו ע"י אדם ומישב בזה דברי הרמב"ם.

לפי"ז יש לנו שלושה חילוקי דינים בברירה. אם לא תליא במחשבה כלל לא אמרינן ברירה. אם ההיתר תליא במחשבה והאיסור ישנו ממילא, כגון טבל וכיוצא בו בדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה. ואם גם האיסור לא בא ממילא רק במחשבה גם בדאורייתא יש ברירה.

אם כן קשה מפני מה אמר רב איקא הכא במאי עסקינן "כשהוכרו" ולבסוף נתערבו, אפילו בשלא הוכרו הגידין לא אמרינן ברירה ותרווייהו בעו שריפה.

ונ"ל ליישב, דהנה השאגת אריה הקשה ליתי עשה דאכילת פסח ולידחי לא תעשה דגיד הנשה ותירוצו הוא משום דילפינן מן ממשקה ישראל, מן המותר לישראל. וכל זה דוקא לענין אכילת הגיד עצמו, אבל באם נתערב שוב קשה ליכול שניהם, וכן הקשתה הגמ' בזבחים צז, ב, דליתי עשה מכח תערובות וידחה לא תעשה. אם כן הדרא קושית השג"א לדוכתא. והנה התוס' בעירובין ק, א כתבו דעשה שבא על ידי פשיעה אינו דוחה ל"ת וקשה מסוגיא דזבחים הנ"ל. ומוכרחין אנו לומר משום דהתם גם הל"ת ע"י פשיעה משום דנפסלו ע"י פשיעותו משום הכי נדחה מפני העשה שבא ע"י פשיעה, אבל הכא בגיד הנשה שהתערובות לא באה ע"י פשיעה לידחי ללא תעשה, משום זה הדגיש רב איקא שהוכרו וגרם לעשה ע"י פשיעה שאינו דוחה ל"ת דגיד הנשה. ואפשר לומר שרב אשי נטה מאוקימתא דרב איקא ואוקים דלא נצרכה אלא שמנו וכו' משום דאזיל לשיטתו בסוגיא דזבחים שהשיב על קושית הגמרא, וניתי עשה ולידחי את לא תעשה, יקדש עשה הוא הוי ליה עשה ול"ת, ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה. מוכח מזה דרב אשי סובר דגם עשה ע"י פשיעה דוחה, והוא אינו מפריד בין הלא תעשה ג"כ בפשיעה או לא, א"כ באיסור גיד שאינו רק לא תעשה ידחה עשה דאכילת פסח את לא תעשה דגיד אפילו בהוכרו. לכן הוא מוכרח לנקוט שיטה אחרת, לא נצרכא אלא לשמנו.

חולין צא, א

תוס' ד"ה רב אשי. לא קאי אדרב חסדא דמוקי לה כר' יהודה. וקשה בלא זה נמי אי אפשר לאוקמי כר' יהודה מדאמר והגידים שנים ורבי יהודה סובר דאינו נוהג

אלא באחת. ואולי י"ל כפי מה שבארנו במקום אחר דמשמעות של "לשמנו" באוקימתא דרב אשי היא הגיד ושמנו משום שיש בו נותר משום הכי קרי ליה והגידים דהיינו שמנו וגידו. ומה שכתב הר"ת לעיל פט, ב דלשמנו של גיד לא הוה קרי גיד סתמא, הוא דוקא לשמנו לבדו אבל שמנו וגידו קרי ליה גידים. ועדיין קשה דאי אפשר לאוקמי כר' יהודה אפילו אם היה סובר דשמנו של גיד אסור מדרבנן. לפי שיטתו של ר' יהודה סוכה כג, א מה שאינו ראוי מדרבנן אינו ראוי מדאורייתא, א"כ לדידיה שוב קשה אי לאו בשר הוא לישדינהו. ואולי אפילו לרבי יהודה שמנו של גיד שיש אוסרים כמנהגא בעלמא ראוי מדאורייתא קרי ליה.

אולם יש כאן שני דברים שסותרין זה את זה. דאם תאמר כיון דשמנו של גיד אסור רק מדרבנן ראוי מדאורייתא ומוכרחין לשורפו קשה שוב קושית השאגת אריה יאכלנהו משום דחיה, ואין לומר כתרוצו משום ממשקה ישראל מן המותר לישראל, דהרי ראוי הוא מדאורייתא. ואם תאמר כיון דאסור מדרבנן אינו ראוי מדאורייתא אם כן לישדינהו. ואפשר לומר דמשמעות מותר לישראל היא שההיתר מבורר ממש ואף על פי כן הוי בכלל נותר דקרא מכיון דנותר אפילו באונס טעון שרפה, איסור דרבנן לא עדיף מאונס, אבל לענין המותר לישראל כל זמן שאינו מותר לגמרי בגלל איסור דרבנן לא איקרי מותר כיון דיש כח ביד חכמים לאסור דבר שאינו אסור מן התורה.

ובזה ניחא שאם אנוסה אסורה עליו אפילו שניה הרי זה לא ישאנה משום שנאמר ולו תהיה לאשה, אשה הראויה לו (רמב"ם הלכות נערה בתולה פ"א ה"ה), ועיין שם כסף משנה. ועיין עוד כתובות מ, א, דאי אמרה לא בעינא ליתא למעשה כלל, אם כן איסור דרבנן לא גרע מאונס, ומשנה למלך הלכות נערה בתולה שם.

באופן אחר יש לומר דהיכא שהתורה לא הקפידה על איסור והיתר ביחוד אלא שיהא הדבר ראוי לענינו ואנן הוא דאמרינן דכל שהוא אסור מן התורה ממילא אינו ראוי, אזי אמרינן אעפ"י שהוא אסור מדרבנן נקרא ראוי, אבל היכא שהתורה לא דברה אלא מאיסור והיתר והקפידה על ההיתר, גם מה שאסור מדרבנן נקרא אינו ראוי משום דהתורה נתנה רשות לחכמים לאסור. בזה נבין מה שאמרו שאם אנוסה אסורה עליו, אפילו באיסור דרבנן לא ישאנה, משום דהתורה לא הקפידה שאנוסה תהיה ראויה לו בעצם, דאדרבא אפילו חיגרת או סומא האונס שותה בעציצין, אלא כוונת התורה בעשה "ולו תהיה לאשה" היא אשה הראויה לו בעניני דיני אישות. אם כן אם היא אסורה לו אפילו באיסור דרבנן אינה ראויה לו. לפי הסבר זה אין כאן שום ניגוד בין שמנו של גיד דאסור מדרבנן כגיד עצמו וטעון שרפה כבשר. בהלאו דלא תותירו של קרבן פסח הקפידה התורה רק על אברים שראויים לאכילה וממעטת עצמות וכדומה, הלכך אפילו אם אבר אחד אסור מדרבנן

והוא ראוי לאכילה לא נמעט משרפת נותר. מה שאין כן בענין הנלמד מקרא ממשקה ישראל דרך דבר המותר לישראל ראוי למזבח וממעט בפירוש דבר האסור אזי אפילו דבר שאסור מדרבנן אינו ראוי למזבח.

בזה נפתרה האיסתפקתא של המשנה למלך הלכות תרומות פ״ז ה״א בענין כהן טמא שאכל תרומה טהורה שחייב מיתה בידי שמים, היאך הוא הדין במי שאכל תרומה טמאה מדרבנן אי חייב מיתה בידי שמים, מי אמרינן כיון דתרומה זו טהורה מן התורה שפיר קרינן ביה ומתו בו כי יחללוהו, או דלמא אף שטומאתה מדרבנן ממעטינן לה ואמרינן פרט לזו שמחוללת ועומדת. ולפי מה שכתבנו מכיון שזה ענין איסור והיתר בודאי אמרינן שטומאת תרומה מדרבנן מחוללת ועומדת ואינו חייב עליה מיתה בידי שמים.

חולין צו, ב

במתניתין וכן חתיכה של נבלה. בזה משמיענו דדין בריה לא הוי אלא בדבר שאסור מתחילת ברייתו. וכן חתיכה של דג טמא. משמיעני דאף בנוצר באיסורו לא הוי בריה משום דאינו שלם. שנתבשלה עם החתיכות. משמיענו בזה דלא כשיטת האומרים דלא חשובה ראויה להתכבד אלא אם כן היא מבושלת ולא חיה (יו״ד סי׳ ק״א ס״ג), דעל כרחך משנתנו מיירי שחתיכת נבלה נתערבה בעודה חיה, א״כ לשיטתם כבר נתבטלה קודם הבשול ואף אם נעשתה אח״כ חתיכה הראויה להתכבד בטלה. ולמסקנת הגמרא ק, א חתיכת נבלה דמתניתין נידון כחתיכת נבלה. אולם יש ליישב הפוסקים והמחבר בכלל שמביא שיטה זו להלכה. דהנה לפי הרא״ש סוף פרק גיד הנשה, פתחי תשובה סק״ה ושפתי דעת סק״ח אם התערובת לא נודעה עד שנתבשלה הוי ראויה להתכבד ולא בטלה משום דהידיעה גורמת ההיתר או הביטול. א״כ משמיענו מתניתין דאף שנתערבה החתיכה קודם הבישול, מ״מ כיון שהתערובת לא נודעה עד שנתבשלה נעשתה עכשיו ראויה להתכבד ולא בטלה.

שם תוס׳ ד״ה אבל. וא״ת מאי קמ״ל פשיטא דלא מצי למימר הוא הדין נצלה דא״כ למה לי נתבשל דמשעת מליחה נאסר דמליח הרי הוא כרותח דצלי וכו׳. ויש להקשות דהא משכחת לה דהבישול היה אחר חליטה ברותחין ולא במליחה, כמבואר לקמן קיא, א גבי כבד, ואף דגבי בשר מצינו רק צמותה בחומץ (פסחים עד, ב), בודאי דהוא הדין רותחין כמו גבי כבד. וכן משמע מן הרמב״ם שכתב דכל מליחה טעונה חליטה ברותחין אחר כך (הלכות מאכלות אסורות פ״ו ה״י), מגדל עוז שם.

והרא"ה בבדה"ב ב"ג ש"ג כתב כל מליחה תגמר רק בחליטת רותחין אחר כך. גם הרשב"א במשמרת פוסק דחליטה מהני ברותחין, אולם הר"ן סוף פרק כל הבשר מביא בשם הרמב"ן דאין חליטה מהני ברותחין אלא בכבד ולא בבשר.

אחר זה מצאתי בריטב"א כעין זה אלא הוא כותב דאינו מחוור דסתם בישול אינו בכך.

אמנם לשיטת הרא"ה שם מיושבין כל קושיות התוס' בענין זה גם מה שהקשו בד"ה אם. דהרי צריך לשער גם בכדי קליפה שסביב לגיד שנאסר משעת מליחה. לפי שיטת הרא"ה כל מליחה בשיעור כדי הילוך מיל אינה פולטת כל הדם רק הדם על פני הבשר, ובמליחה כזו אין אנו אומרים דמליח כרותח דצלי כדי קליפה, ועיקר גמר מליחה אחר כך ברותחין שבקדרה והמליחה אינה אלא שלא תאסר הקדרה קודם שתגיע לרותחין עיי"ש. א"כ שפיר האי ירק במליחתה לא באה לשיעור רתיחה אל הגיד שבתוכה ובבישול אח"כ אין צריך ביטול אלא כנגד הגיד לחוד, ומשום הכי שפיר משמיענו שמואל דדוקא במבשל הדין כן ולא בצלי, וממליחה אין ראיה שלא באה לשיעור רתיחה אל הגיד. ומדקתני במתניתין, אם יש בה בנותן טעם ולא קתני אם יש בה ובקליפתה שמע מינה דהיתה מליחה מעוטה והוה סד"א דבנצלה וכן במליחה מרובה נאסרה כולה, משמיענו שמואל דאפילו בנצלה קולף עד שמגיע לגיד.

ולפי דברנו מיושב מה שהקשו האחרונים ובתוכם הבאר יצחק על שיטת הרא"ה (בית ד שכ"ד קיא) דבצלי אי אפשר לשער בששים ונאסר כולו משום דבליעתו אינה מתפשטת בשוה וממילא גם טעימת קפילא לא מהני, א"כ מה משמיענו שמואל דנצלה מותר, פשיטא דמותר דאם נצלה אסור א"כ משעת מליחה נאסרה כולה ושוב לא מהני ששים, ואף שנתבשלה אח"כ לא מהני משום דחתיכה עצמה נעשה נבלה לשיטת הרא"ה (בד"ה עמ' צט) דס"ל דבשאר איסורים אמרינן בודאי אפשר לסוחטו אסור. ואין לומר דרבותא היא דלא נאמר דנתבשל היינו נצלה, זה אינו מדלא מהני ששים בנצלה וגם אי אפשר בטעימת קפילא לשיטת הרא"ה ובמשנה קתני בנותן טעם.

אולם לשיטת הרא"ה דמליחה לקדרה אינה רק כדי קליפה ולא יותר שפיר א"כ הגיד לא גרם עדיין איסור במליחה.

חולין צז, א

גמ׳ אמר רבא מריש הוה קא קשיא לי הא דתניא קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם וכו׳ אלא בשר בחלב מאן טעים ליה, השתא דאמר רבי יוחנן סמכינן אקפילא ארמאה הרי נמי סמכינן אקפילא ארמאה. והקשו בתוס׳ אמאי לא פריך אמתניתין דירך שנתבשל בה גיד הנשה, אמתניתין דטפת חלב שנפלה על חתיכת בשר ועל אמתניתין דפרק בתרא דע״ז דקתני בהן בנותן טעם, מאן טעים להו.

ונ״ל לישב דהנה הפרמ״ג בפתיחה לבב״ח כתב דאם ילפינן טעם כעיקר מבשר וחלב אזי כל בליעה בקדרה מותר, משום מבשר וחלב ליכא למילף רק טעם גמור מגוף האוכל, אבל אם ילפינן טעם כעיקר מגעולי מדין אפילו טעם שנבלע בכלי אסור. לפי״ז יש לומר דפשיטא ליה לרבא דליכא למימר דכוונת ״בנותן טעם״ בקדרה שבשל בה בשר היא לשער בששים מספק משום דהוא ס״ל לקמן צח, ב דטעם כעיקר דרבנן, אבל על מתניתין טיפת חלב לא קשיא ליה דשם ודאי טעם כעיקר מדאורייתא וכן כל הני דתני בהן בנותן טעם יש לומר דסבירא להו דטעם כעיקר דאורייתא אפילו בשאר איסורים לכן הם בנותן טעם כלומר משערים בששים. אבל רבי יוחנן דס״ל דטעם כעיקר מדרבנן שפיר סמך אקפילא. וזהו שאמר רבא מתחילה קשיא לי מה זה שאמר בקדרה שבישל בה בשר בנותן טעם, בודאי אין פירושו לשער בששים משום דלדידיה טעם כעיקר דרבנן. אבל מכיון ששמע מרבי יוחנן דגם כן ס״ל דטעם כעיקר דרבנן דיש לסמוך אקפילא, א״כ אפילו בבב״ח דלכולי עלמא דאורייתא מ״מ בבליעה בקדירה נמי סמכינן אקפילא.

חולין צז, ב

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה משערינן כאילו הן בצל וקפלוט. אמר ליה רבי אבא לאביי ולשערינהו בפלפלין ותבלין דאפילו באלף לא בטלין. א״ל שיערו חכמים דאין נותן טעם באיסורין יותר מבצל וקפלוט. במתניתין לעיל צו, ב גבי גיד הנשה משער כבשר בלפת, וכתבו רש״י ותוספות דשיעור של גיד הנשה שונה משיעורן של כל איסורין שבתורה. ויש לשאול מהו המהות של שינוי זה. ועוד אם המקשן הקשה ולשערינהו בפלפלין ותבלין משום שהוא סבר שהשיעור

היותר גדול של רבי יוחנן הוא מכיון שאין אנו יודעים אם האיסור נתן טעם בהיתר, א״כ מה זה שתירץ דליכא נותן טעם יותר מבצל וקפלוט, והרי איכא תבלין.

מה שנראה לי בזה הוא כך. דהנה ידוע שחוש הטעם אינו שוה לכל אדם, יש אנשים שטועמים אפילו טעם מועט מאד, הלכך צריכין לשער לפי חוש הטעם של רוב אנשים. בזה נבין הפלוגתא אם יש בגידין נותן טעם, דלכאורה הוא פלוגתא במציאות. מאן דאמר יש בגידין נותן טעם סובר דטעם קל כזה שיש בגיד נמי אסור מן התורה. א״כ יש חומרא לכל שאר איסורים שטעמם יותר חזק שצריכים לשער בביטול גדול עד שלא ירגיש אפילו טעם קלוש מאד. ומכיון דגבי גיד משערין כבשר בלפת שפיר אמר רבי יוחנן שבכל שאר איסורין משערינן כאלו הן בצל וקפלוט. אבל למ״ד אין בגידין בנותן משום שטעם קל כגיד אינו אוסר כלל אין צורך ביטול גדול בשאר איסורים עד שלא ירגיש אפילו טעם קל מאד. ומשום דרבי יוחנן סובר כמשנה דידן דיש בגידין נותן טעם וצריך ביטול קל כבשר בלפת הוא הוצרך לקבוע שיעור יותר גדול דהיינו כאלו הן בצל וקפלוט כדי לבטל שאר איסורים אפילו טעם קל יותר. אולם המקשן סבר דדעת רבי יוחנן בשיעור כבצל וקפלוט כחומרא בעלמא משום שלא ידע לשער ביטול זה והוקשה א״כ לשערינהו בפלפלין. ע״ז משיב אביי דשיעור של רבי יוחנן אינו משום חומרא אלא דכך שיערו חכמים דטעם הקלוש ביותר כגיד הנשה בשאר איסורים אינו מורגש בשיעור כאלו הן בצל וקפלוט.

ובזה מיושב קושית התוס׳ לעיל פט, ב ד״ה אם שהקשו דילמא אסורה משום שמנו של גיד אבל הגידין אין בהן בנותן טעם, זה אינו דלפי מה שאמרנו שהשיעור של גיד הנשה כבשר בלפת השונה משיעור של שאר איסורים הוא לבטל הטעם קל של הגיד, א״כ מוכח דתנא ס״ל יש בגידין נותן טעם והשיעור הזה הוא לבטל להגיד ולא שמנו, דאם איתא שהוא סובר אין בגידין נותן טעם והביטוי בנותן טעם במתניתין מוסב על שמנו שטעמו כבשר ממש אזי היה משער בביטול היותר גדול — כאלו היה בצל וקפלוט.

בזה יש ליישב דברי רבא לעיל מריש הוה קשיא לי הא דתניא וכו׳ אלא בשר בחלב מאן טעים ליה. והוקשה התוס׳ אמאי לא פריך ממקורות אחרים דקתני בהן בנותן טעם. ולדברנו ניחא, דנותן טעם בשאר איסורים איכא למימר דהכוונה לשיעור כבצל וקפלוט המבטל טעם קל ביותר, אבל בבב״ח דרבא לשיטתיה להלן קח, א דדרך בישול אסרה תורה ובלא טעם ליכא שום איסור, א״כ נותן טעם בבב״ח שונה מנותן טעם בשאר איסורים, וכדי לברר אם יש טעם המורגש לסתם בני אדם צריכה טעימה, א״כ מאן טעים ליה.

ועוד יש ליישב קושית התוס׳ ד״ה כל איסורין שבתורה. היאך פליג רבי יוחנן אדרבא דלעיל דאמר כל איסורין שבתורה בששים והוא מצריך יותר מששים. די״ל

דר' נחמן דאמר גיד בששים סובר אין בגידין בנותן טעם, זאת אומרת דטעם קלוש בגיד אין אסור מן התורה רק טעם ממש ומורגש הוא דאסור ודי בביטול ששים, אבל רבי יוחנן ס"ל יש בגידין נותן טעם א"כ גם טעם קל אסור מן התורה לכן צריך שיעור יותר גדול לבטל את האיסור וזהו כאלו הן בצל וקפלוט.

גמרא. אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר. והקשו בתוס' ד"ה אלא מעתה, ודלמא הא דמשערינן בכוליה משום דמספקא לן אי נפיק כוליה ולכך נפל לקדרה אחרת אוסר משום דדלמא לא נפיק כוליה. ונראה לי דלכאורה קשה אמאי לא הקשה הגמרא כן בשאר איסורין אם נפל לקדרה אחרת אחר ביטול לא יאסר ובפרט בבב"ח. דהנה ידוע דעת התרומת הדשן באוכל הבליעה מאיסור ואפילו איכא ששים מ"מ הבליעה שבתוכו נעשה נבלה והביא ראיה מלהלן קח, א כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב. וזה ידוע דכל דבר ממש שנתרוקן טעמו נכנס תחתיו טעם אחר במקומו. וא"כ שוב לא קשה מבבב"ח או משאר איסורים באם נפל לקדרה אחרת לא יאסר, דניהו דאוקמא בחזקת היתר ומספק אמרינן דפלט כל טעמא בקדרה הראשונה לפי דעת תוס' יבמות פב, א ד"ה שתי קופות, מ"מ נכנס תחתיו חלב ונעשה נבלה בבשר ושוב צריך ששים נגד החלב בקדרה אחרת, וכן הוא בשאר איסורים דהיתר עצמו נעשה נבלה, עיין תוס' להלן קח, ב ד"ה אמאי. אבל על כחל קשה דהוא בעצמו כשר ואם לאחר שנתבשל בבשר שהיה בו ששים נפל אחר כך לקדרה אחרת לא תאסר משום שמה שבלע הכחל בקדרה הראשונה לאחר שפלט בליעת איסור הוא בשר כמו הכחל עצמו וליכא למימר דהיתר נעשה נבלה, ע"ז משנה הגמרא שוויה רבנן כנבלה וכל הבליעה שבתוכו נעשה נבלה כמו בשאר איסורים.

תוס' ד"ה אבל בשר וחלב מאן טעים ליה. הקשו אמאי לא קשיא ליה לרבא אשאר מקורות דתנו בהן בנותן טעם, מאן טעים ליה. ונראה לי ליישב בהקדם סתירת רש"י בענין קפילא וגם הלשון, השתא דאמר רבי יוחנן "סמכינן אקפילא" הכא נמי סמכינן אקפילא. הנה ביו"ד הלכות תערובות סי' ק"ה פסק הרמ"א דספק כבוש בשאר איסורים אסור ובבשר עם חלב אזלינן לקולא דמן התורה אינו אסור רק בבשול ממש. והטו"ז שם חולק עליו וכותב דמותר מחמת חזקת היתר דכמו שבתחילה היה מותר עדיין לא נאסר ומק"ו ממקוה ואינו דומה לנשפך דהאיסור ודאי והספק בשפיכה משא"כ כאן דאדרבא יש חזקת היתר. והשיג עליו הנקודות כסף ק"ו פריכא הוא וכו' אבל הכא איתרע ליה חזקת כשרות דידיה כיון דנשרה בו. והנה בשב שמעתתא ש"ג ה"ז כתב דבר חדש דלא אמרינן חזקת היתר בספק תערובות כיון שאין האיסור בגופו דגם עתה הוא היתר ולא אמרינן התיכה נעשה נבלה שתהא נחשבת כנשתנה מהיתר לאיסור. ולפי"ז יצא לנו דין חדש בבב"ח דשניהם היתר ובבישול נעשו גוף איסור דבזה אמרינן אוקמא בחזקת היתר, ואף דנתערב

לפנינו ואיתרע חזקתו כמ״ש הנקודות הכסף י״ל דזה רק להחמיר מדרבנן כיון דעדיין ליכא ריעותא גדולה דדילמא לא נתנה החתיכה טעם בקדרה ועיקר איסורו של בשר בחלב הוא רק הטעם כדאמר רבא לקמן קח, א דרק בישול אסרה תורה.

בזה מבואר שיטת רש״י דבעינן ששים וקפילא בכל איסורים דאין לסמוך אקפילא עכו״ם בלא ששים משום דטעם כעיקר דאורייתא ודלמא משקר ורק לאחר ששים צריך ג״כ קפילא. ובזה אין שומר דספק שמא לא נתן טעם בקדרה משום שיש לו חזקת היתר, ז״א כיון דתערובת לא נאסרה בעצם אין לה חזקת היתר. אבל בב״ח אי אפשר להחמיר כל כך בספק נותן טעם כמו בספק כבוש לפי הטו״ז משום דיש כאן חזקת היתר, ומה שאיתרע בתערובת יש להחמיר רק מדרבנן. א״כ אין להחמיר כל כך שצריך קפילא אחר ששים.

וזהו דמקשה רבא בשלמה תרומה טעים ליה כהן אלא בשר בחלב מאן טעים ליה, כי טעימה זו בבב״ח בלא ששים היא להתיר איסור דרבנן ומניין לנו שסמכינן אקפילא עכו״ם. אבל אחר ששמע מרבי יוחנן דאמר סמכינן אקפילא ארמאה, דהוא ס״ל דטעם כעיקר בשאר איסורים דרבנן וחידש רבי יוחנן דבאיסור דרבנן יכולין לסמוך אקפילא, א״כ שפיר סמכינן אקפילא גם בבב״ח אף דטעם כעיקר דאורייתא מ״מ כיון דיש כאן חזקת היתר שוב החשש דרבנן משום דאיתרע בתערובות הלכך מהני טעימת קפילא. ומיושב בזה קושית התוס׳ והלשון הגמרא, השתא דאמר רבי יוחנן סמכינן אקפילא הכא נמי סמכינן אקפילא.

לפי דבריהם נפתרו כמה קושיות בסוגיא דכחל להלן צז, ב, דאמר רב נחמן כחל בששים וכחל מן המנין, ואמר רבי יצחק בריה דרב משרשיא וכחל עצמו אסור וכו׳, אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר, כיון דאמר רבי יצחק וכחל עצמו אסור שויוה רבנן כחתיכה דנבלה. והקשה בתוס׳ שם ד״ה אלא מעתה. ודלמא הא דמשערינן בכוליה משום דמספקא לן אי נפיק כוליה ולכך אם נפל לקדרה אחרת אוסר משום דדלמא לא נפיק כוליה. ועוד קשה אמאי מבעיא הש״ס קושיא זו אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר אכחל ולא על כל שאר איסורים. ולהנ״ל ניחא דבשאר איסורים דליכא חזקת היתר לא קשיא מידי, אבל בכחל הבשר המתבשל עמו אסור משום בשר בחלב והיה לנו לשער לקולא במאי דנפיק מיניה משום חזקת היתר, ואי משום דאיתרע בתערובות די לנו להחמיר כל מה שיש להסתפק ולא בכוליה. וכיון דמסיק דמשערינן בכוליה בהכרח דיש צד ספק שמא יצא ממנו כל הבליעה מחלב והבשר שבו שפיר מקשה, אלא מעתה נפל לקדרה אחרת שוב לא יאסר משום דאיכא חזקת היתר בקדרה אחרת. ואין לומר דאיתרע משנפל בה הכחל משום דיש להסתפק שמא אין כאן איסור כלל. ע״ז משנה הגמרא דהכחל נעשה כחתיכה נבלה ואסור בעצם ולא משום בליעה בתוכו.

ומיושב בזה גם קושית התוס׳ בד״ה נפל. מדוע לא מקשה הגמרא שהוא גופה לא ליתסר, ז״א על גוף הכחל לא קשה משום דאיתרע חזקתו חזקת היתר בתערובות וכל זמן שיש ספק דלמא לא נפיק כוליה אינו מותר. אבל אם כחל זה נפל לקדרה אחרת דאיכא חזקת היתר שפיר מקשה הגמרא נפל לקדרה אחרת לא יאסר.

ובענין חזקת היתר בשאר איסורין עיין תשובת רבי עקיבא איגר סי׳ פב דלא נחת לדברי השב שמעתתא וכתב לפי שיטת הר״ח כהן גם בשאר איסורים אם טעם האיסור מורגש בחתיכה גוף ההיתר נהפך לאיסור ויש חזקת כשרות בספק אלא דנגד חזקת כשרות איכא שוב חזקת איסור בחתיכות איסור והוה חזקה כנגד חזקה.

חולין צז, ב

תוס׳ ד״ה וכחל. כתבו דהטעם שכחל עצמו אסור לפי שמתחילת בישולו קודם שיצא כל החלב נאסר החלב שבכחל מפני טעם הבשר שבו, הילכך אף לאחר שנגמר בישולו שכבר יצא כולו תו לא לישתרי דאפשר לסוחטו אסור וכו׳. ע״ז משיג הגהות רע״א, לא זכיתי להבין, הא בשר הכחל לא נאסר רק החלב קבל טעם בשר ונאסר החלב והוא בגומות ואסור לאכול הכחל מצד שאוכל ג״כ החלב ואחר גמר בישולו שיצא החלב לחוץ ממילא יהיה מותר דהא הבשר לא נאסר כלל ומה שייך לאפשר לסוחטו אסור עכ״ל.

לדעתי כוונת התוס׳ אינה לסחיטת בשר הכחל אלא לסחיטת הבליעה שבתוכו. ולאו דוקא בליעת חלב בבשר, אלא כל בליעת איסור בהיתר אסורה לדעת התוס׳ גם לאחַר שנסחטה, מפני שֶׁנקרא שם איסור על החתיכה. ולכאורה גם באיסורים כמו בגיד וחלב חזינן דאף דקודם ניקור גם ההיתר היה אסור לאכול מ״מ כשנפרש האיסור שרינן ההיתר ולא אמרינן אפשר לסוחטו אסור. אולם מסתברא דלמאן דאמר אפשר לסוחטו אסור זהו רק אחר שנקרא פעם אחת על החתיכה שם איסור קודם שיצא ממנו האיסור אזי אי אפשר לחזור להיתר. מה שאין כן בניקור וכדומה דלא נקרא על החתיכה שם איסור משום שהיה אפשר להסיר האיסור, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת.

א״כ שפיר כתבו התוס׳ גבי כחל כיון דחלב שבגומות נעשה נבלה מבליעת הבשר ובתחילת הבישול לא היה אפשר להפריד החלב מהבשר בכחל שוב אינו ראוי ״לבילה״ ונאסרה גם אח״כ בגמר בישול כמו בכל שאר איסורים. ואף דיש לחלק

דבשאר איסורים האיסור מובלע כליל בתוך החתיכה ובכחל החלב בתוך הגומות, הנה ידוע דבליעת כל אוכל באוכל אחר נכנסה דרך נקבי פני השטח וכונס בגומות ואין לחלק בין גומות גדולות וגומות קטנות אלא כל בליעה בתוך אוכל שא"א להפרישה אזי אמרינן אפשר לסוחטו אסור, ודברי תוספות נכונים.

שם בתוס' ואפילו למ"ד אפשר לסוחטו מותר הכא גזרינן שמא יאכלנו קודם שיצא כולו. והקשה חידושי הרי"ם לפי דברי תוס' ליגזור בששים אטו קודם ששים וגם למ"ד אפשר לסוחטו מותר דקיימינן ביה לגזור אחר סחיטה אטו קודם סחיטה.

ונראה לי ליישב בהקדם סברת התוס' על מה שהקשה שם מבישרא דאסמ"ק דלא גזרינן אחר שנצלה לגמרי דלמא אתי למיכל קודם גמר צלייתו. ותירצו דשאני התם שהדם נופל לחוץ אבל הכא החלב נשאר בקדרה. לכאורה החילוק אינו מובן מה נפקא מינה לחשש שיאכל ממנו קודם גמר היתרו אם האיסור נופל לחוץ או נשאר בקדרה ומתבטל. ונראה לי דכוונת התוס' במה שכתבו שגזרינן אחר גמר בישול אטו קודם גמר בישול זהו דווקא בכחל שאין האיסור בתוכו ניכר כלל בנותן טעם שהרי בחלב שבגומות יש טעם בשר הכחל עצמו בכהאי גוונא גזרינן, אבל בשאר איסורים שהבליעה מורגשת וכשנסחט יצא מתוכה וכן לאחר ששים אטו קודם ששים הבליעה המורגשת יצאה ממנה לא גזרינן. אבל בכחל שאין הטעם חלב בתוכו מורגש גזרינן גמר בישול אטו תחילת בישול. לפי"ז הוסיפו תוס' להקשות א"כ אמאי לא גזרינן גבי בישרא דאסמ"ק אחר שנצלה לגמרי אטו קודם גמר צלייתו דהתם ג"כ הטעם של דם הנפרש ממקום למקום דאסור אינו שונה מטעם הדם שעודנו לא נפרש בחתיכה. א"כ מאי טעמא לא גזרינן שם בגמר צלי אטו תחילת צלי. ע"ז בא חילוק נוסף של תוס' דהתם ניכר לעין פליטת הדם שנופל לחוץ אבל בכחל שכל פליטת החלב נשאר בקדרה תחילת בישול אינו ניכר לא בטעם ולא במעשה שהוא שונה מגמר בישול, לפיכך גזרינן אחר גמר בישול אטו תחילת בישול.

תוס' ד"ה אלא מעתה. וא"ת ודלמא הא דמשערינן בכוליה משום דמספקא לן אי נפיק כוליה ולכך נפל לקדרה אחרת אוסר וכו'. וי"ל דזה פשוט לו ואין ספק בדבר וכו' ועוד דמספק לא היה אוסר קדרה אחרת כיון דחלב שחוטה דרבנן.

ולכאורה קשה לפי דברי תוס' אמאי מחמרינן לשער הכחל בכוליה ולא אמרינן דספק דרבנן של חלב שחוטה לקולא ומשערינן במה דנפיק מיניה.

ונראה לי ליישב לפי המבואר במשנה למלך הלכות בכורות פ"ד ה"א, דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא אלא היכא דנעשה שום דבר המתירו ואין אנו יודעים אם נעשה בזמן המתירו או אם נעשה בשיעור המתירו, אבל אם אנו מסופקים אם אעיקרא דדינא נעשה לו דבר המתירו או לא, בכי האי לא אזלינן לקולא עיי"ש.

א״כ לא קשה כלל, הכחל שנתבשל בקדרה ראשונה הספק הוא אם האיסור דרבנן — חלב שחוטה נתבטל ואזלינן לחומרא ומשערינן בכוליה. אבל אם נפל אח״כ לקדרה שנייה אע״פ שהכחל עצמו אסור הספק הוא אם יש כאן איסור כלל דשמא נתבטלה בקדרה ראשונה, א״כ יש ספק אם נאסרה הקדירה או לא ואזלינן לקולא.

בזה יש ליישב סתירת המשניות, במקואות פ״ב מ״ג קתני דספק מים שאובין דרבנן טהור, ובפ״ב מ״ה איתא, שלוש גומות מים שאובין דפסול מספק. ולפי מה שכתבנו ניחא. בספק אם נפלו מים שאובין, הספק הוא אם יש כאן איסור דרבנן כלל ואזלינן לקולא, אבל בפ״ב מ״ה דהאיסור — ג גומות מים שאובין ישנם במקוה אלא דהספק הוא אם הארבעים סאה מים כשרים נפלו למקוה עד שלא הגיעו לגומא השלישית, א״כ הספק הוא אם המתיר התיר האוסר הלכך אזלינן לחומרא.

גמרא שם ביצה בששים ואין ביצה מן המנין. א״ל רב אידי בר אבין לאביי למימרא דיהבה טעמא והא אמרי אינשי כי מיא דביעי בעלמא וכו׳. והקשו האחרונים אמאי לא קשיא ליה אברייתא דקתני בהדיא אם יש בהן בנותן טעם כולן אסורות. הישׁ״ש הקשה על בעל התרומות דפוסק להלכה, וכן הובא בש״ע יו״ד פו ס״ה, דביצה טמאה צריכא ס״א, והרי הוא להפך מגמרא ערוכה כאן. עוד קשה דהרמב״ם בהלכות מאכלות אסורות פט״ו הי״ט פוסק דביצה שנמצא בה אפרוח צריכא ששים ואחת מפני שהיא בריה בפני עצמה החמירו. מניין לו לחדש דין זה, דהא רב נחמן ס״ל דביצה בטילה בששים בלבד, ולפי אוקימתא דגמרא הוא מיירי בביצת אפרוח. עוד קשה רב אידי בר אבין דהקשה על רב נחמן והא אמרי אינשי וכו׳ אמאי לא הקשה על ר׳ יהושע בן לוי דקדים טובא מרב נחמן.

ונראה לי ליישב הכל בחדא מחתא. דהנה במקום אחר כתבנו ליישב סתירת רש״י בענין טעימת קפילא ושיעור בששים, דמה שכתב רש״י דסמכינן אקפילא בלא ששים זהו למ״ד דטעם כעיקר אסור מה״ת ולא יליף מזרוע בשלה. א״כ כל שאין טעם מורגש בתערובות מותר ושפיר מהני טעימת קפילא בלא ששים. אבל ר׳ יהושע בן לוי דיליף מזרוע בשלה דצריכא ששים משום פליטת איסור כל זמן שאין בה ששים אפילו דליכא בה טעם אסור כל התערובות משום גזירת הכתוב. לפי״ז לרבי יוחנן דלא מצריך ששים אלא כדי שיתבטל הטעם הלכך אפילו בטעם בריה אין צריך שום היכר משום דאין חשיבות לבריה במקום שהביטול הוא רק להסיר טעם האיסור, דאל״כ היה לו לרבא למנות ג״כ ביטול ששים ואחד. אבל לר׳ יהושע בן לוי דס״ל דשיעור ששים הוא לבטל פליטת האיסור אפילו דאין בה טעם, השיעור הזה דהוא מן התורה יש לו חשיבות מיוחדת, כמו שיש לנו שיעורים יותר גדולים מששים כגון מאה ואחד ומאתים כל אחד לפי חשיבותו. א״כ בביצת אפרוח שנשלקה עם ביצים המותרות שיש כאן חשיבות בריה דבריה עצמה אינה בטילה אפילו באלף,

שפיר כתב הרמב"ם שהוסיפו בשיעורה ששים ואחת בביטול פליטתה משום שעשו בה היכר כדי שלא יבואו לבטל ביצת אפרוח עצמה.

לפי"ז נפתרו כל הקושיות. אין להקשות על ר' יהושע בן לוי דס"ל דביצה בששים ואחת מותרת, למימרא דיהבה טעמא והא אמרי אינשי וכו', דלדידיה אפילו לא יהבה טעמא אסורה דלא עדיף מקפילא שאמר שאין בה טעם דצריך ששים. אבל לרב נחמן דס"ל דלא צריך בביצה אלא ששים ולא הוסיף בשיעור משום חשיבות בריה בהכרח שהוא סובר כרבי יוחנן דעיקר הטעם של שיעור ששים הוא לבטל טעם האיסור ומהני קפילא אף לקולא, א"כ שפיר מקשה למימרא דיהבה טעמא והא אמרי אינשי וכו' ולא פרע מומחיות אנשים מאמירת הקפילא שאין בה טעם. ע"ז משנה הגמרא הכא במאי עסקינן בביצת אפרוח. לפי"ז ניחא דלא הקשה מברייתא עד השתא. מכיון דרב נחמן סובר דהשיעור ששים הוא לבטל טעם האיסור ומהני קפילא א"כ מה דקתני בברייתא בנותן טעם היינו לקולא וקשה קושית הגמרא למימרא דיהיב טעמא וכו'. אבל אי לאו דשינויא דעסקינן בביצת אפרוח מברייתא עצמה לא קשה כלל דאיכא למימר דר' יהושע בן לוי הוא והנותן טעם בברייתא פירושו לחומרא ומשום פליטת איסור צריך ששים ואחת דוקא מחמת חשיבותה.

מעתה נכונים דברי בעל התרומות. דלפי דברינו שר' יהושע בן לוי דיליף שיעור ששים מזרוע בשלה יש לשיעור זה חשיבות מיוחדת לבטל פליטת איסור אפילו אם אין בה טעם, יוצא מזה דמימרא של ר' יהושע בן לוי דביצה בששים ואחת מותרת מוסבה ג"כ על ביצה טמאה ולאו דוקא על ביצת אפרוח.

חולין צח, ב

תוס' ד"ה ומאן. הקשו היאך ילפינן ביטול ששים ומאה מזרוע בשלה שהיא מין במינו לענין מין בשאינו מינו דטעם כעיקר דאורייתא. ועוד הקשה הרשב"א מנלן דסגי בששים או במאה הרי היה ג"כ רוטב דמצטרף בהדי בשר ולעולם צריך יותר ממאה וששים. ותירץ דלא ילפינן אלא מדבר שהיה שיעור ברור אבל רוטב אי אפשר לדעת כמה היה.

לפי"ז י"ל דשפיר ילפינן לששים ומאה כיון דגם הרוטב מותר אע"פ שיש בו כדי נתינת טעם דהא מין בשאינו מינו הוא, אלא משום דיש ששים או מאה באיל נגד הזרוע והטעם נתפשט בכל התערובות גם הרוטב מותר. וכל זה אם אמרינן דששים או מאה מהני גם במינו ובשאינו מינו, אבל אם בשאינו מינו צריך שיעור

יותר גדול א"כ הרוטב נשאר באיסורו לשיטת הש"ך בסי' צח סק"ח דלדידן דמין במינו בטל ברוב דאם נתערב במינו ובשאינו מינו לא אמרינן רואין את שאינו מינו כאילו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו משום דטעם כעיקר דאורייתא והטעם מורגש באינו מינו עיי"ש. ומכיון שגם הרוטב מותר שפיר ילפינן מזרע בשלה דשיעור ששים או מאה מהני גם לענין מין בשאינו מינו. לכאורה יש לומר דגם לדידן אמרינן סלק את שאינו מינו כאילו אינו, דהנה הרשב"א שהוא מרא דשמעתא של סלק את שאינו מינו סובר דבתר שמא אזלינן א"כ דין דסלק מיירי אפילו שהטעם מורגש במינו בשמא ולא בטעם, דאי בתר שמא אזלינן בהכרח דלא בטל מגזרת הכתוב בכל זאת ס"ל סלק א"כ לדידן דאמרינן איפכא דמין במינו בטל ברובא ולא באינו מינו ג"כ אמרינן סלק את שאינו מינו דהיינו רוטב והדרא קושית הרשב"א, הרי היה ג"כ רוטב. אך זה ליתא לפי הש"ך שם סק"ו דלדידן אזלינן בתר טעמא אין לנו ראיה דאמרינן סלק במקום שהטעם מורגש בתערובות. א"כ שפיר ילפינן מזרוע בשלה לענין מין בשאינו מינו ומיושב קושית התוס' והתוס' וראשונים שהקשו כן משום דהם סוברים דאזלינן בתר שמא וממילא גם אמרינן סלק את שאינו מינו.

באופן אחר יש ליישב סוגיא זו בהקדם דברי הראב"ד בהלכות תרומות פ"ג ה"ט: אם נפל לוג יין של תרומה לחמשים מים וחמשים יין של חולין אם אין בחמשים מים כדי לבטל טעם הלוג של תרומה אין מצטרפין למאה, לפי שהן שני שיעורין, דתרומה מין במינו בטל במאה ובאינו מינו בנותן טעם, וכיון שאין שיעוריהם שווין לבטל התרומה אין מצטרפין. היוצא לנו מזה שכל דבר שיש לו שני שיעורים, כמו תרומה, שאינם מצטרפין לבטל. אבל אם יש באחד מהן לבטל בפני עצמו אזי אמרינן סלק, כגון אם נפל לוג יין תרומה לששים לוגין מים ואח"כ לארבעים לוגין יין חולין אז מתבטל באינו מינו, והנה לפי דברי הש"ך יו"ד סי' צח סק"ו לא אמרינן סלק אלא באם הדבר שאינו מתבטל אינו בנותן טעם, אבל אם הדבר שאינו מתבטל הוא בנותן טעם לא אמרינן סלק.

לפ"ז סרו כל הקושיות. עובדה היא ששיעורו של אינו מינו שונה משיעורו של מינו, א"כ פשיטא דילפינן מזרוע בשלה ביטול במאה או בששים. ואם תאמר דלמא צריך יותר משום שיש שם רוטב, ז"א אם היה כן הרוטב לא היה מצטרף לבשר בביטול כנ"ל, על כרחך צריך לומר דשיעור זה במינו לבד די. ואין לומר דלמא משום דאינו מינו נותן טעם צריך יותר מששים ומאה, ז"א דאם היה צריך יותר היה הרוטב אסור משום דברוטב ליכא שיעור לבטל, ואף שיש באיל ששים ומאה כנגד הזרוע מ"מ הרוטב היה נאסר משום דלא אמרינן סלק במקום דתליא בנותן טעם, וממילא כל האיל היה נאסר ע"י הרוטב. בהכרח עלינו לומר שברוטב שהוא

אינו מינו יש בו שיעור פחות מזה שבמינו וטעם כעיקר לאו דאורייתא ושניהם מותרים משום דמתבטל ברוב באינו מינו וברוטב יש רוב נגד הזרוע.

גמרא וליגמר מיניה. פירוש נילף מזרוע בשלה דמין במינו בטל. ומשנה הגמרא, גלי רחמנא ולקח מדם הפר ומדם השעיר, תרוייהו בהדי הדדי נינהו ולא בטלי. והקשה הרמב"ן הלא מצינן למימר דמהכתוב ולקח מדם הפר מוכח דמין במינו לא בטל ברוב ומזרוע בשלה ילפינן דבטל במאה וששים, ואין סתירה בשני כתובים. ובכן מנלן דמין במינו לא בטל כלל.

ונראה לישב דהנה התוס' במנחות כב, א ד"ה הדבר ידוע שדמו של פר מרובה על דמו של שעיר. הקשו דאיפכא הוה ליה למידק, מדאמרינן ביומא שעירב דם הפר בדם השעיר, האי דם הפר היה לו להבטל ראשון ראשון בדם השעיר כדאמרינן בכמה מקומות קמא קמא בטל. ותירצו דמיירי כשמערה בשפע הרבה ביחד עיי"ש. והנה תירוצו של תוס' מתמיה מי יפייס את דעתו שהתורה מדברת שערוי היה דוקא באופן זה, אדרבא מדסתמה מסתברא שמצות לקיחה של דם הפר ודם השעיר כשר לזריקה בכל אופנים אפילו כשמערה טיפה טיפה. ושוב קשה קושית התוס' דאיפכא הוה ליה למידק.

מה שנראה לי בזה הוא שאין דרך הכתוב לפרוט תנאי המצוה שאינם מעיקר המצוה. ובכן בכתוב ולקח מדם הפר ומדם השעיר, עיקר המצוה היא זריקת והקרבת הדם, אבל אין זה מעניינו לפרש באיזה אופן הדם אינו בטל כגון כשמערה בשפע הרבה ביחד, ודברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. א"כ ליכא ללמוד מדקרי ליה דם הפר דמין במינו לא בטל. כל זה נכון בסוגיא דמנחות שהדרש מכתוב ,זה הובא כפירוש לדברי רבי יהודה אין דם מבטל דם, אבל בסוגיא דחולין שהמדובר הוא בענין ביטול איסור במינו בכלל וכבר למדנו מפסוק זה דמין במינו לא בטל ברוב משום דהדבר ידוע דדמו של פר מרובה מדמו של שעיר ועדיין קרי ליה דם שעיר. א"כ עיקר כוונת הכתוב היא ללמד ענין ביטול איסורים שוב קשה קושית התוס' מדם הפר דקמא קמא בטל ואמאי קרי ליה דם הפר. על כרחך צריך לומר דבכל האופנים נקרא דם הפר אפילו כשמערה טיפה אחר טיפה, א"כ שפיר ילפינן דלא בטל אפילו במאה וששים. מעתה יש לומר דמדם השעיר ילפינן דמין במינו לא בטל ברוב ומדם הפר ילפינן, כיון דקרא נדרש לביטול, דגם משהו אינו בטל.

בזה נבין צחות הלשון בחולין, גלי רחמנא ולקח מדם הפר ומדם השעיר תרוייהו בהדי הדדי נינהו ולא בטלי. לכאורה קשה הלשון רבים "ולא בטלי" ולא אמר ולא בטל כמו במנחות, דמדם השעיר ילפינן דלא בטל. אבל לפי מה שכתבנו ניחא, בסוגיא דחולין ילפינן דאפילו בששים ומאה לא בטל, זאת אומרת מתרוייהו ילפינן

דלא בטלי, דם השעיר לא בטל בדם הפר וגם איפכא דדם הפר אפילו שעירה ממנו רק טיפה טיפה נמי לא מתבטל.

גמרא. רבא אמר לא נצרכא אלא לטעם כעיקר דבקדשים אסור קא משמע לן דהכא שרי. תוס׳ ד״ה רבא וגם הרשב״א הקשו על פירש״י דמדבריו מבואר דבקדשים אסור אף לאחר מאה וששים ואע״ג דלא הוי אלא משהו משום דלא גמרינן מזרוע בשלה דחידוש הוא. וקשה א) אמאי קורא אותו טעם כעיקר כיון דליכא טעם גמור; ב) על כרחך אין כל שהוא אוסר בקדשים מדלא אסרו במשהו אלא עולין לרבנן ומין במינו לרבי יהודה; ג) ר״ל אמר הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור (זבחים עח, א), וע״ז נאמר שם, שמע מינה נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, והרי אפילו כדי נתינת טעם לא אסר במינו; ד) משתי מנחות שלא נקמצו ונתערבו דאמרינן דבטל ברוב לרבנן דס״ל מין במינו בטל (מנחות כג, ב), הרי חזינן שאין כל שהוא אוסר בקדשים; ה) הקשה הרשב״א מזבחים צז, א: בישל בו קדשים וחולין או קדשי קדשים וקדשים קלים אם יש בהם בנותן טעם הרי הקלים נאכלין כחמורין וכו׳, הרי מבואר דבטל בנותן טעם; ו) אמאי לא אמר רבא לא נצרכא אלא אפילו לרבנן דאמרי דמין במינו בטל מ״מ בקדשים לא בטל קא משמע לן דהכא בטל.

ונראה לי ליישב קושיות אלו בחדא מחתא. דהנה הר״ן בנדרים נב, א האריך בענין דבר שיש לו מתירין, וזהו תמצית דבריו בשיטת הרי״ף. רבי יהודה ס״ל דהטעם שדם הפר אינו מבטל דם השעיר משום דמין במינו לא בטל, לפי שכל דבר שהוא דומה לחברו אינו מחליש ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו, משום הכי ס״ל לרבי יהודה בכל איסורים דמין במינו לא בטל. רבנן ס״ל דמין במינו בטל משום דמכל מקום אינם דומים זה לזה כיון דחד אסור וחד שרי, אלא היינו טעמא דדם הפר אינו מבטל דם השעיר משום דשניהם עולין, כלומר דשניהם היתר. לכן בדבר שיש לו היתר לאחר זמן דמקרי קצת היתר בהיתר מודים רבנן שאינו בטל במינו מפני שהם שווים במין ואינם חלוקים לגמרי באיסור והיתר. אבל מין בשאינו מינו אפילו בדבר שיש לו מתירין ס״ל לרבנן דבטל. אך בדבר שיש לו היתר מיד כגון פת שאפאה עם הצלי בתנור דיכול לאכלו עם בשר, וכן גבי האשה ששאלה מים ומלח לעיסתה שאף מים ומלח מותרין עכשיו במקום שרגלי שתיהן שווין בו דהוי ממש היתר גמור בהיתר לא בטל אפילו בשאינו מינו עיי״ש.

ע״ז הקשה רעק״א בתשובות ריש סי׳ קפט ממשנה ערוכה כלאים ריש פט: צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם רוב מן הגמלים מותר, לפי דברי הר״ן היאך בטל צמר רחלים בצמר הגמלים הא הוי היתר בהיתר דלא בטל כמו דבשר

לא בטל בפת לאכלו עם חלב. עוד הקשה שם מדברי רבא חולין קיא, ב, צנון שחתכו בסכין של בשר דעל ידי טעימת קפילא מותר לאכלו בכותח, אמאי מהני טעימת קפילא, הא אפילו אם יש בו משהו גם כן אסור לאכלו בכותח דהוי דבר שיש לו מתירין מיד עוד הקשה שם לפי שיטת הר״ן אמאי מחמירין בספק דבר שיש לו מתירין כמבואר בריש ביצה, בשלמא להסוברים דטעם שהדבר שיש לו מתירין לא בטל משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר הטעם הזה מתאים ג״כ לספק דבר שיש לו מתירין. אבל לפי הטעם של הר״ן משום שיש לו היתר לאחר זמן ודומה להיתר בהיתר אינו בטל, אין לנו להחמיר בספק דרבנן כי אין שום קשר ביניהם, דטעמא דלא בטל משום דהוי היתר בהיתר ואין לו שום שייכות לענין ספיקא דרבנן.

להבנת סוגיא זו נקדים עוד פלוגתא דאביי ורבא ע״ז סו, א, אי אזלינן במין במינו בתר טעמא או בתר שמא. רבא ס״ל דאזלינן בתר שמא ובחמרא חדתא בענבי אף דטעם אחד להם הוי ליה מין בשאינו מינו ומין בשאינו מינו בנותן טעם. ואביי ס״ל דאזלינן בתר טעמא ומשום דאידי ואידי חד טעמא הוא הוי ליה מין במינו ומין במינו במשהו. והנה כל זה הוא לרבי יהודה דאמר מין במינו דהיינו דם בדם לא בטל ס״ל לרבא דבתר שמא אזיל. מעתה יש להסתפק אם גם אליבא דרבנן דס״ל דעולין אין מבטלין זה את זה פליגי אביי ורבא אי אזלינן בתר טעמא או בתר שמא, או דבזה מודה רבא לאביי דתליא רק אם הוי היתר בהיתר. ונראה לי מדסתם רבא ואמר דאזלינן בתר שמא ולא פירש דזהו דווקא אליבא דרבי יהודה משמע דס״ל דאזלינן בתר שמא גם אליבא דרבנן, דכמו לאביי פליגי רבי יהודה ורבנן אי אזלינן בתר מהות הדבר דלרבי יהודה מקרי מין במינו אם שווין במהות הדבר לענין טעם, ולרבנן מקרי מין במינו בשווין במהות הדבר בדרך התורה, כמו כן לרבא דס״ל דאזלינן בתר שמא, היינו לרבי יהודה מקרי מין במינו אם שווין בשם העצם ולרבנן אם שווין בשם עפ״י התורה זהו מין במינו. לפי״ז לרבא אליבא דרבי יהודה דם שהוא שם העצם בדם אחר מקרי מין במינו, ולרבנן אם שווין בשם התורה כגון אם שניהם נקראו קרבן, זהו מין במינו ואם אחד חולין אף ששניהם דם הוי ליה מין בשאינו מינו, אבל אם שניהם קרבנות אף שהם שונים בדינם אחד אסור ואחד מותר הוי ליה מין במינו לרבנן. לעומת זה אביי ס״ל דאליבא דרבנן אין דין מין במינו אלא בשווין בדינם ששניהם היתר, כמו דס״ל דאליבא דרבי יהודה אזלינן בתר שוויונם בטבע כמו כן אליבא דרבנן אזלינן בתר שוויונם בדיני תורה. ולרבא כמו דס״ל דאליבא דרבי יהודה אזלינן בתר שמא בטבע כמו כן לרבנן אזלינן בתר שמם עפ״י התורה.

ומעתה נחזי אנן דסברת הר״ן אליבא דרבנן דהיתר בהיתר לא בטל היינו דוקא

לאביי, אבל לשיטת רבא אפילו שאחד נקרא איסור והשני היתר רק הם שווין בשם אחד בדיני תורה הוי ליה מין במינו ולא בטל. א"כ שיטת הרי"ף בפת שאפאה עם צלי דאסור לאכלו עם חלב משום דהיתר בהיתר לא בטל, זהו רק לפי מה שהוא פוסק כאביי, אבל למאן דסובר כרבא תערובת זו הוא מין בשאינו מינו ובטל בנותן טעם.

על פי זה מיושב מה שתמהו המפרשים על הר"ן שסותר משנתו דבתשובות סי' נט וס"י כתב משום דצמר גמלים וצמר רחלים בטלים גם חמץ קודם הפסח מתבטל כגון חטים מבוקעות בטלין בששים אף שהם היתר בהיתר. ולדידי לא קשיא מידי כיון דאנן פסקינן כרבא א"כ היתר בהיתר בטל כל שאינם שווים בשמם עפ"י התורה. וסרה קושית רע"א על הר"ן ממשנת כלאים דצמר רחלים בטל בצמר גמלים. אליבא דרבא לא קשיא כלל כמבואר לעיל, ואליבא דאביי איכא למימר דמתניתן כרבי יהודה דאזיל במין במינו בתר שוויונם במהות הטבע. ומיושבת ג"כ הקושיא השנייה של רע"א על הר"ן מצנון שחתכו בסכין וכו' דהיאך רבא מתיר לאכלו בכותח ע"י טעימה. אמנם רבא לשיטתו דבענין זה גם אליבא דרבנן היתר בהיתר בטל. ומה מאד מתאימים דברי אביי החולק שם דאסור לאכלו בכותח, ובתשובות רע"א שם הובא בשם ערוך דאביי אוסר אפילו אי ליכא טעם כלל, וזהו כדברנו דאביי ס"ל דלרבנן מין במינו לא בטל אם הם שווים במהותם היתר בהיתר. א"כ בנידון דידן הצנון שבלע בשר משהו באמת אסור לאכלו בכותח. ובזה נפתרת ג"כ קושית רע"א דלפי שיטת הר"ן אמאי מחמיר ר' אשי בדבר שיש לו מתירין בספק דרבנן, דאיכא למימר דר' אשי אזיל בשיטתיה דרבא וסברת הר"ן בענין דבר שיש לו מתירין היא אליבא דאביי, על כרחך רבא ס"ל דהטעם דדבר שיש לו מתירין אינו בטל, הוא משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, והטעם הזה שייך ג"כ לענין ספק דרבנן, כמו שכתב רע"א בעצמו שם. ובזה יתבארו הרבה עניינים. בזה נבין הסוגיא בביצה לח, ב, על קושית הגמרא מ"ט לא בטלי תבלין ומים ומלח בעיסה, ותירץ ר' אשר משום דהוי ליה דבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל. אולם רבא נטה מתירוץ זה ומשנה שינויא אחרינא, משום לדידיה תערובת זו אינה בסוג דבר שיש לו מתירין מפני שאין שמם שווה בדיני תורה דזה מושך לכאן וזה מושך לכאן.

ומעתה מיושב כל הענין באר היטב. רבא ס"ל דזרוע בשלה מקרי מין במינו בין אליבא דרבי יהודה ובין אליבא דרבנן, לרבי יהודה הואיל ושווין בשם העצם שהרי שניהם בשר איל, ולרבנן ששניהם מין אחד וקרבן אחד. אבל מה שזה קדשים קלים וזה קדשי קדשים לא נחשב כמין ושאינו מינו לרבא דס"ל שלא אזלינן בתר

מהות הדבר לא אליבא דרבי יהודה ולא אליבא דרבנן אלא בתר השם, לרבי יהודה בתר שם העצם ולרבנן בתר שם התורה אפילו זה איסור וזה היתר. א"כ הזרוע בשלה הוי מין במינו לכולי עלמא, וזהו שגרם לרבא לנטות מאוקמתא דאביי דאמר לא נצרכא אלא לרבי יהודה דאמר מין במינו לא בטל, משום דרבא ס"ל דגם לרבנן בשאר קדשים כהאי גוונא ששניהם שווין בשם העצם ובשם התורה הוי מין במינו ואסור בכל שהוא כאיסור עצמו. וזהו שאמר רבא, לא נצרכא אלא לטעם כעיקר דבקדשים אסור, זאת אומרת דבשאר קדשים באופן הדומה לזרוע בשלה גם לרבנן אסור בכ"ש ולא בטל, קא משמע לן דהכא שרי בביטול ששים ומאה וזהו החידוש. בזה מיושבין קושיות א וב, דלעולם מצינו בשאר קדשים שאינם שווים בשם אחד בדיני תורה או שהם שני מיני קרבנות, אחד עולה ואחד חטאת וכדומה או דנתערבו בחולין שהם מין באינו מינו ובטלים. ור"ל דאמר פיגול ונותר וטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, או דס"ל כאביי או די"ל שהם משני מיני קרבנות שאינם שווים בשמם. ובשתי מנחות שלא נקמצו ונתערבו דאמרינן דבטל ברוב לרבנן, היינו אליבא דאביי. וקושית הרשב"א מזבחים, בישל קדשים וחולין או קדשי קדשים וקדשים קלים דמבואר דבטל, משום שהם כשני מיני קרבנות והוי מין באינו מינו.

הב"י הלכות תערובות סי' צח מביא בשם האגור דלפי דקי"ל כרבא (ע"ז סו, א) דבתר שמא אזלינן, נמצא דבשר שור ואיל ועז שלושה מינים הם. ולפלא היאך יפרנס הסוגיא דיליפא מהכתוב, ולקח מדם הפר ומדם השעיר דמין במינו לא בטל, ומה חילוק יש בין בשר שור ועז לדם שור ועז. והנה, באיסור והיתר כלל כג סי' יז כותב דדוקא אם נתערבו כשהם שלמים הם שונים בשם העצם, אבל אם נתערבו חתיכות בחתיכות דכיון דעיקר שם שלהם הוא בשר אלא שם שור ואיל הוא שם לווי שפיר הוה מין במינו לענין חלב משור, ואיכא למימר שהוא הדין לגבי דם. אולם מה שכתב שם דאליבא דרבא חמרא חדתא וחמרא עתיקא הוו שני מינים, אינני יודע מניין לו, הרי מכיון דאמרו בש"ס דלרבא חמרא חדתא בענבי הוה מין בשאינו מינו, משמע דחמרא חדתא וחמרא עתיקא הוה מין במינו. לאידך גיסא, מדלא אמרו דפליגי אביי ורבא בחמרא חדתא ועתיקא יש לכאורה להוכיח כדברי או"ה. אולם יש לומר טעם אחר אמאי אביי ורבא לא פליגי בחמרא חדתא ועתיקא. דהנה הרמב"ן מובא בר"ן ע"ז סו, כתב דשאור ועיסה מין במינו הוא אע"ג דלא הוו ליה חד שמא ולא חד טעמא, הואיל וראויה להמתין עד שהעיסה נעשה ג"כ שאור משום הכי הוה ליה מין במינו מהשתא. והביא ראיה ממתניתן פ"ב דערלה דכל המחמץ להחמיר מין במינו. לפי"ז בחמרא חדתא וחמרא עתיקא בין לאביי ובין לרבא הוה מין במינו ולא פליגי אהדדי וא"כ הוא ממש להפך

מדעת האו"ה. עיין חתם סופר פרק השוכר סו ד"ה חמרא, שכתב באמת כן דלדעת הרמב"ן בחמרא חדתא בעתיקא, דהרי החדתא נעשית עתיקא, הוה מין במינו בין לאביי ובין לרבא.

אולם קושית הרמב"ן — שאילצה אותו להחליט שמין במינו הוא הואיל שנעשית כמותו לאחר זמן — מפ"ב דערלה אלמא שאור ועיסה מין במינו הוא ואע"ג דלא הוו ליה חד שמא ולא חד טעמא וקשיא ליה בין לאביי ובין לרבא, נוכל לתרץ לפי דברי התוס' ביצה לט, א, דאפילו בשני מינים אם צריכין זה לזה, כמו עיסה ומים וקדרה ותבלין, כשערבן זה בזה הוו כאילו מין אחד. א"כ לא קשיא כלל קושית הרמב"ן, דעיסה ושאור שצריכין זה לזה נחשבו כמין במינו כל שהם של מין אחד של שעורין או של חיטים.

אולם יש לומר מה שכתבו התוס' בביצה לא אמרו אלא לענין דבר שיש לו מתירין שהוא רק חומרא דרבנן, אבל בעיקר הדין מין במינו שהוא מדאורייתא אין לומר כיון שצריכים זה לזה הוו כמין אחד. ואולי משום זה לא תירץ הרמב"ן כן או דחולק על התוס' והוא סובר כהר"ן דדבר שיש לו מתירין אינו בטל משום דהיתר בהיתר הוא לכן אפילו באינו מינו לא בטל.

בזה יש לתרץ דברי האו"ה דהוא ס"ל כתוס', דכל שצריכים זה לזה הוו כמין אחד, ראה או"ה כלל כה סי' יז, ולא קשיא ליה ממשנה דמחמץ משום עיסה ושאור צריכין זה לזה ונחשבו כמין במינו. והוא לא ס"ל סברת הרמב"ן דטעמא דשאור ועיסה הוו מין במינו משום שעיסה נעשית ג"כ שאור לאחר זמן. א"כ ס"ל לאו"ה לאידך גיסא דטעמא דלא פליגי אביי ורבא בחמרא חדתא ועתיקא משום דס"ל לרבא דשני מינים הם. ואולי יש לומר שלדעת או"ה חמרא חדתא אין לו שם יין עדיין לענין דיני תורה. ואף בחמרא חדתא בענבי ס"ל לרבא דבטל היינו משום דאין שמו ענבי, אבל להיות שוה בשמא דעתיקא נמי אי אפשר, משום הכי לא פליגי אביי ורבא בזה. לפי"ז האו"ה והרמב"ן פליגי בענין זה מהיפך להיפך.

אמנם יש לומר דגם הרמב"ן ס"ל כתוס' דשני מינים שצריכין זה לזה הוו כמין אחד. דהנה הפר"ח בס' צח הקשה על הרמב"ן אם איתא דשאור ועיסה הוו מין במינו הואיל וראויה להמתין עד שהעיסה נעשתה ג"כ שאור, והרי חומץ ויין לכולי עלמא חשוב מין באינו מינו אף דאפשר להמתין והיין נעשה חומץ. מעתה מוכרחין אנו לומר שגם הרמב"ן ס"ל כתוס' דדוקא שצריכין זה לזה הוו מין במינו. אבל לפי דברי ר' חסדא במנחות כג, ב דבעינן שהמבטל אפשר להיות כמותו, משום הכי כתב הרמב"ן דשאור בעיסה חשובה העיסה המבטל כשאור ומינו היא משום דצריכין זה לזה, מה שאין כן בחומץ ויין אף שאפשר להיות כמותו אין צריכין זה לזה והוו

מין באינו מינו. לפי״ז גם הרמב״ן ס״ל כסברת התוס׳ דאם צריכין זה לזה הוו כמין אחד. א״כ גם הרמב״ן ס״ל כאו״ה דחמרא חדתא בעתיקא הם שני מינים לרבא מדלא אמרו שפליגי בזה.

חולין צט, א

תוס׳ ד״ה גלי. הקשה ר״ת דהאי קרא מייתי הכא לטעם כעיקר ובפרק אלו עוברין מוקי להיתר מצטרף לאיסור לכולי עלמא וטעם כעיקר מפיק ליה ממשרת ולר״ע מגיעולי עובדי כוכבים. ותירצו דסוגיא דהכא אתיא כסוגיא דנזיר דגרסינן התם דרבנן לא ס״ל היתר מצטרף לאיסור בקדשים ומוקי לה האי קרא לטעם כעיקר.

לדעתי רבא מוכרח להעדיף ולנקוט אוקימתא דנזיר. ונקדים קושיית העולם, דהנה בפסחים מד, ב, א״ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי מדרבנן נשמע לרבי עקיבא וכו׳ לרבי עקיבא גמי משרת להיתר מצטרף לאיסור מכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה. א״ל משום דהוה נזיר וחטאת שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין. נזיר הא דאמרן, חטאת מאי היא וכו׳ יקדש להיות כמוה שאם פסולה היא תפסל וכו׳. ובזבחים צז, ב מקשה הגמרא אמאי וניתי עשה ולידחי את לא תעשה, משני רב אשי יקדש עשה הוא הוה ליה עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה. פירוש, אכילת קדשים פסולין אסורה בלא תעשה דלא תאכל וגם בעשה יקדש להיות כמוה. א״כ אין כאן שני כתובין הבאין כאחד דלא היו מלמדין חטאת מנזיר משום דעשה דאכילת קדשים כשרים דוחה ללא תעשה וצריך קרא יקדש להיות כמוה גם באיסור עשה, ואי כתב קרא רק בחטאת אמרו שם דחולין מקדשים לא גמרינן.

ונקדים עוד קושיא עצומה והיא לשיטת הריב״א בתוס׳ חולין קמא, א ד״ה לא. דאע״ג דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה, דהא דלא דחי היינו משום עשה אבל הלאו כמאן דליתי דעשה דחי ליה. א״כ לפי מה שכתבו התוס׳ למאן דמוקי קרא משרת להיתר מצטרף לאיסור הוא דווקא למלקות ואשמעינן קרא דגם ההיתר מצטרף לאיסור, אבל לאיסורא בלא מלקות אין צריך קרא משום דחצי שיעור אסור מן התורה (עיין תוס׳ כאן, בנזיר לו, ב ובע״ז סח, ב), א״כ מאי מהנה לן קרא יקדש להוסיף עשה על לא תעשה באכילת קדשים פסולין, הא הלאו נדחה ואין כאן מלקות וקרא למה לי.

עוד הקשה השאגת אריה סי׳ צו, בזבחים מבואר דעשה אכילת קדשים דוחה

לא תעשה מדהוצרך לתירוצים דעשה אכילת קדשים אינו דוחה איסור קדשים פסולין, משום דאין עשה דוחה את לא תעשה שבמקדש, או משום יקדש עשה הוא הוה ליה עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, והרי מבואר דגיד הנשה אינו נאכל בקרבן פסח, ואמאי לא אמרינן ליתי עשה של אכילת פסח ולדחי את לא תעשה דגיד הנשה, והתירוצים הנ"ל אינם שייכים כאן. עוד הקשה השג"א מנוטף מרוטב יטול מקומו, פסחים עה, ב אמאי ליתי עשה ולדחי את לא תעשה, וגם כאן ליכא לשנוי התירוצים הנ"ל.

והנה מצינו לענין אכילת מזבח דכל שאינו ראוי לישראל, אינו בר קרבן משום דמשקה לישראל מן המותר לישראל ומשום הכי גם גיד הנשה אין להעלותו על המזבח, וכן אכילת כהנים נקראת עבודה בכתוב ואכלו אותם אשר כופר בהם ולענין פיגול מהכתוב האכל יאכל, בשתי אכילות הכתוב מדבר אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח (זבחים כח, ב). א"כ קושית הגמרא בזבחים אינה מובנת מכיון דעל פסולי קדשים ליכא שום עשה דאכילת קדשים. ומוכרחין אנו לומר דקושית הגמרא קאי על ההיתר שהוא במצות עשה ומה שמעכב הוא חלק הפסול ושפיר מקשה הגמרא ליתי עשה ולדחי ללא תעשה, אבל על אכילת הפסול בעצמו ליכא קושיא דליתי עשה ולדחי משום שמה שפסול להדיוט, אינו ראוי לעבודה. בזה סרה קושית השאג"א דעל גיד הנשה שאסור להדיוט ולמזבח אין שום עשה של אכילת פסח, וכן בנטף מרוטב על הפסח שנצלה מחמת דבר שאינו בעצם ראוי לאכילה ליכא שום עשה.

לפי"ז בלתי מובנת קושית הגמרא בזבחים דליתי עשה ולדחי את לא תעשה, מכיון דנלמד מקרא הזה דהיתר מצטרף לאיסור, זאת אומרת דנהפך כל ההיתר בתוכו לאיסור ולוקה גם על ההיתר שנבלע בו, א"כ שוב נחשב גם ההיתר כגופו של איסור ודומה לגיד הנשה שאין עשה דאכילת פסח דוחה את לא תעשה דגיד משום שאין מצות עשה על גיד הנשה בעצם, וא"כ אין כאן שום קושיא. בהכרח צריך לומר דסוגיא דזבחים קאי בשיטת הסוגיא דנזיר דהקרא יקדש בחטאת אתי לטעם כעיקר ובזה לא אמרינן נהפך ההיתר לאיסור. מעתה מתורצים דברי הריב"א דשפיר משני רב אשי דיקדש אתי לעשה.

מעתה אין כאן סתירה כלל, דסוגיא דזבחים שהיא אליבא דרבנן דס"ל היתר מצטרף לאיסור וקרא דחטאת אתי לטעם כעיקר, א"כ לא נהפך ההיתר להיות איסור שפיר מקשה הגמרא שם ליתי עשה ולדחי לא תעשה והוצרכו לתירוצם של רבא ורב אשי, אבל בפסחים דמקשה לר"ע דאוקי קרא משרת להיתר מצטרף לאיסור שנלמד מכאן לכל איסורים שבתורה ומתרץ משום דהוה נזיר וחטאת שני כתובין הבאים כאחד אין להקשות דעשה ידחה את לא תעשה משום דהיתר מצטרף לאיסור ונעשה

כאיסור עצמו, וממילא הקרא בקדשים מיותר והוה נזיר וחטאת שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין.

ומעתה מיושבת קושית התוס׳. מרה דשמעתא כאן דמייתי האי קרא דחטאת לטעם כעיקר הוא רבא והוא בעצמו משני בזבחים קושית הגמרא ניתי עשה ולדחי את לא תעשה שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, א״כ שמע מינה דגם רבא ס״ל כסוגיא דנזיר דלרבנן קרא דחטאת אתי לטעם כעיקר דאם לא כן לא היה קשיא כלל.

תוס׳ ד״ה רבא. והא דקאמר בירושלמי כל נותני טעם אין לוקין עליהם חוץ מנותן טעם דנזיר. קושית התוס׳ בלתי מובנת מאי קשה מירושלמי דהרי גם לפי הר״י מאורליינ״ש ניחא, דבשאר איסורין אין לוקין על טעם כעיקר, משום דיליף טעם כעיקר מגיעולי מדין ואינו רק עשה משא״כ בנזיר דילפינן ממשרת ואחריו כתוב לא יאכל וצ״ע.

תוס׳ ד״ה אין בהם בנותן טעם. וקשה לפירושו אמאי נקט רישא שאור של חטים שנפל לתוך עיסה של חטים דהוי מין במינו, אפילו שלא במינו נמי בעינן מאה ואחד היכא דאיתיה לאיסור עכ״ל. קושית התוס׳ על רש״י אינה מובנת, הרי ברישא דתני ביש בו כדי להחמיץ בין יש בו להעלות באחד ומאה ובין שאין בו להעלות באחד ומאה אסור הוכרח לנקוט דווקא מין במינו דאז אסור אפילו למעלה באחד ומאה, דכל המחמץ והמתבל לא נאמר אלא מין במינו, וצ״ע.

נדה יז, ב

מתניתן. דם החדר טמא, דם העליה טהור, נמצא דם בפרוזדור ספיקו טמא לפי שחזקתו מן המקור. בגמרא תני ר' חייא דם הנמצא בפרוזדור חייבין עליו על ביאת מקדש ושורפין עליו את התרומה. אמר רבי יוחנן בשלושה מקומות הלכו בו חכמים אחר הרוב ועשאום כודאי: מקור, שליא, חתיכה. מקור הא דאמרן וכו'. והקשה בגמרא ותו ליכא והאיכא תשע חנויות וכו'. ומשני טומאה קאמרינן איסור לא קאמרינן. והאיכא תשע צפרדעין ושרץ אחד ביניהם וכו'. טומאה דאשה קאמרינן טומאה בעלמא לא קאמרינן.

והקשה בהגהות הר"ץ חיות לשיטת הרא"ש מפליזא מובא בשיטה מקובצת (ב"מ ו, ב), דהא דקיי"ל דאמרינן בכמה מקומות כל דפרוש מרובא פריש לא הוה כודאי ומידי ספק לא נפקא רק הוה ספק כזה שהתורה התירה, א"כ אין מקום לקושית הגמרא על רבי יוחנן מתשע חנויות, דרבי יוחנן מיירי ברוב שעשאום כודאי ובתשע חנויות הרוב לא הוה כודאי אלא התורה התירה ספק כזה, ונשאר בצ"ע.

ונראה לי ליישב דהנה הפליתי בסי' סג ס"א כתב דהא דפליגי רב ושמואל ביומא פד, א דרב ס"ל הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב ושמואל סבר אין הולכין אחר הרוב, חולקים במשמעות המונח רוב. רב סבר הא דאמרינן דהולכין אחר הרוב הוא משום דרוב נחשב כודאי גמור, ושמואל ס"ל דרוב הוא רק ספק. לפי"ז י"ל דגם בפלוגתא דרב ושמואל אי הולכין בממון אחר רוב או לא אזלו לשיטתם. שמואל דס"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב אזל לשיטתו דרוב הוא רק ספק א"כ יש מיעוט לצרפו לחזקה, חזקת ממון, ואמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא. ורב דס"ל הולכין בממון אחר רוב אזל לשיטתו דרוב הוה כודאי א"כ אין כאן מיעוט לצרפו לחזקה, ורובא וחזקה רובא עדיף. והנה מסוגיא דיומא שם שמעינן דרבי יוחנן כרב ס"ל דהולכין בפיקוח נפש אחר הרוב. דהקשה שם על הא דאמר שמואל דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, איני והאמר ר' אסי אמר רבי יוחנן תשעה כותיים וישראל אחד באותה חצר מפקחין בחצר אחרת אין מפקחין משום דאזלינן בתר רובא וכל דפריש מרובא פריש. ואע"פ דהגמרא משני הא דפריש כולהו הא דפריש מקצתייהו,

שינויא דחיקא הוא בכדי שלא לאפושי פלוגתייהו, ובפרט לפי מה דאמרינן בחולין צה, ב דרבי יוחנן קיבל מרב, ועיין ג"כ רמב"ם בהקדמתו למשנה תורה. א"כ רבי יוחנן אזל לשיטתו של רב דהולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, וממילא הוא ס"ל דרוב נחשב כודאי.

לפי"ז מיושבת קושית הרצ"ח. רבי יוחנן דאמר בשלושה מקומות הלכו בו חכמים אחר הרוב ועשאום כודאי, באמת ס"ל דכל רובא נחשב כודאי ואינו מגביל את דינו לשלושת דברים אלו, כדמוכח בגמרא שהקשה ותו ליכא והאיכא תשע חנויות וכו' ומשני טומאה קאמרינן איסור לא קאמרינן. ועל הקושיא והאיכא תשע צפרדעין משני הגמרא טומאה דאשה קאמרינן טומאה בעלמא לא קאמרינן. מכל זה מוכח שרבי יוחנן לא הזכיר שלושת מקומות אלו בדיוק שרק במקומות אלו הרוב כודאי, אלא הכליל את ההלכות בקשר לטומאת אשה.

נדה סא, ב

תוס' דה בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעובד כוכבים. וא"ת וליבטיל ברובא. וי"ל דלא שייך ביטול ברוב אלא כשהאיסור מעורב בהיתר, אבל כלאים ששניהם היתר ונאסרין ע"י תערובות כך אסור במרובה כמו המועט.

וקשה לי מה שנא מבשר וחלב דבטל המיעוט ברוב אע"פ ששניהם היתר.

ונראה לי דלא קשה מידי, שאני בשר בחלב דדרך בישול אסרה תורה א"כ אסור דוקא בנותן טעם, משא"כ בכלאים דחיבור של שני מינים צמר ופשתים הוא דאסור דיחדיו כתיב לא שייך ביטול ברוב.

אחר כתבי זאת מצאתי ביו"ד סי' רצט שהש"ך תירץ כעין זה וגם התפארת ישראל בריש פ"ט דכלאים כתב כן.

* חידושי התורה המובאים בחלק זה לפי סדר הש"ס היו רשומים בקונטרס שלי מימי לימודי בפולין ואילך. חלקם הגדול הם שלי, אבל יש ביניהם גם דברי הגות שרשמתי מפי מורי הדגולים, מנוחתם עדן. לצערי לא רשמתי את מקור החידושים האלה, ולאחר זמן כה רב אין באפשרותי לקבוע בוודאות מי אמר מה.

ש. פ.

בסוגיא דחצי שיעור יומא עג, ב

מתני'. יום הכפורים אסור באכילה ושתיה וכו'. גמ'. אסור, ענוש כרת הוא. אמר רבי אילא ואיתימא רבי ירמיה לא נצרכה אלא לחצי שיעור. הניחא למאן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה אלא למאן דאמר ח"ש מותר מה"ת מאי איכא למימר וכו'.

ויש לדקדק מכיון דח"ש אסור בכל התורה כולה מאי טעמא דהתנא מלמדנו דין זה דוקא במשנתנו גבי יום הכפורים, יותר רבותא היתה בשאר איסורים שאין בהם כרת. ואף דברייתא להלן נקטו נמי איסור ח"ש בחלב זהו משום דיליף לה מקרא מכל חלב, אבל בנידון דידן אינו אומר אלא שהוא אסור.

ויש ליישב לפי שיטת הירושלמי בפ"ו דתרומות ה"א דרבי שמעון בן לקיש מודי באסורי הנאה, ומודי ר"ש בן לקיש ביום הכפורים, ומודה ר"ש בן לקיש בעתיד להשלים יש לומר דאליבא ר"ש בן לקיש נקט התנא איסור ח"ש במשנתנו להדגיש דגבי יוהכ"פ ח"ש אסור מה"ת אליבא דכולי עלמא, אבל לר"י דאמר ח"ש אסור מה"ת בכל איסורים מאי שנא דשנה דין זה דוקא ביוהכ"פ. אמנם מצינו איסור ח"ש בשני מקומות אחרים, בפ"א דחלה מ"ט קתני החלה והתרומה חייבין עליהם מיתה וחומש ואסורין לזרים ובריש פ"ב דבכורים איתא התרומה והבכורים חייבין עליהם מיתה וחומש ואסורין לזרים. ומפרש הירושלמי בכורים שם, ואסורין לזרים. פתר לה פחות מכשיעור, עיין רע"ב ותוי"ט במ"ט ועיין מס' ב"מ נג. א תוס ד"ה ואסורים. והא דהוצרך למימר גבי תרומה וחלה שחצי שיעור אסור משום

דהוה אמינא מכיון דאין איסורם שוה בכל דמותרים לכהנים אין איסור ח״ש חל עליהם.

והנה הפרמ״ג בפתיחה לבשר בחלב ובשאר מקומות מסתפק בטעמא דר״י דחצי שיעור אסור משום דחזי לאיצטרופי, אם הכוונה הוא דחזי לאיצטרופי אם היה כאן חצי זית אחר, או אם יאכל חצי זית אחר בשיעור כדי אכילת פרס ועיי״ש הנ״מ בין שני הפירושים. ובאמת יש להוסיף עוד פירוש שלישי בטעמא דחזי לאיצטרופי. דהנה בחולין קג, ב איתא דאם אכל חצי זית והקיאו וחזר ואוכלו לר״י חייב משום דס״ל דהרי נהנה גרונו בכזית, ולר״ל פטור דס״ל אכילה במעיו בעינן וליכא. לר״י דס״ל דחזי לאיצטרופי ונהנה בגרונו הוא דחייב יש שם איסור על חצי זית בעצמו משום דמשכחת לה בהקיאתו וחזר ואוכלו. אבל ר״ל דס״ל דאכילת מעיו בעינן אי אפשר לעולם לחייבו על חצי זית לבד. ונפקא מינה בין שלושה פירושים אלו. דלפי הפירוש הראשון דחזי לאיצטרופי אם היה לפניו חצי זית אחר, חצי שיעור יהא אסור מה״ת בכל איסורים. אבל להפירוש השני דחזי לאיצטרופי אם יאכל חצי זית אחר בכדי אכילת פרס, זהו דוקא באיסורי אכילה דשייך בהם צירוף זמן בכדי אכילת פרס אבל בשאר איסורים דאין תלוים בצירוף זמן וגם באיסורי אכילה התלוים בזמן ואכל ח״ש בסוף כלות זמן איסור באופן דאי אפשר לו לאכול עוד חצי שיעור אחר ולא חזי לאיצטרופי, יהא חצי שיעור מותר מה״ת. ולהפירוש השלישי דוקא באיסורי אכילה שאסור לו אפילו אם יאכלנו אחר הקאה זהו חצי לאיצטרופי.

והנה להלן פא, א איתא אמר רב שיזבי א״ר יוחנן זר שבלע שזפין של תרומה והקיאן ואכלן אחר הראשון משלם קרן וחומש שני אין משלם אלא דמי עצים לראשון בלבד. ובתוספות ישנים ד״ה זר. הקשו דברי ר׳ יוחנן אהדדי מהך דחולין דאכל חצי זית והקיאו וחזר ובלעו דחייב שהרי נהנה גרונו בכזית, והכא משמע כשהקיאן ביטלן ולא חזי למיכל כלל. ותירץ ה״ר חיים כהן דהכא מיירי בתרומה שנתחללה באכילת הראשון ונפקא ליה מתורת תרומה כדאמרינן בפ״ק דכריתות כהן שסך שמן של תרומה בן בתו ישראל מתעגל בו ואינו חושש דכתיב ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת להכי פטור השני.

לפי״ז ניחא דמרבינן בתרומה וחלה דח״ש אסור מן התורה להטעים שאין פירושו של חזי לאיצטרופי באותו ח״ש עצמו בהקיאו וחזר ואכלו דאם היה כן בתרומה וחלה לא חזי לאיצטרופי אחר הקאה וח״ש היה מותר בהם. ועדיין יש להסתפק אולי פירושו של חזי לאיצטרופי שאם יאכל חצי זית אחר בכדי אכילת פרס, משום הכי הוצרך לשנות דח״ש אסור ביוהכ״פ כל היום אפילו בין השמשות דלא חזי לאיצטרופי באכילת איסור. מעתה על כרחך צריך לומר כפירוש הראשון דחזי

לאיצטרופי אם יאכל זית שלם בבת אחת. לפי פירוש זה ח"ש אסור בכל איסורים ואפילו באיסור התלוי בזמן ובסוף כלות זמנו. והנה המנחת חינוך מצוה שיג אות ב בענין שיעור אכילה ביום כפורים מסתפק אם רבי יוחנן מודה דהנאת מעיו בעינן ביום הכפורים משום דבמיתביה דעתיה תליא רחמנא כדכתיב כל הנפש אשר לא תעונה, וסיים בצ"ע. א"כ הוה אמינא דחצי שיעור אינו אסור ביוהכ"פ משום דאולי מודה ר"י דבהקיאו וחזר ואכלו פטור ולא חזי לאיצטרופי, הלכך שנה התנא דח"ש אסור ביוכ"פ משום דפירוש ראשון עיקר דחזי לאיצטרופי לזית שלם. ואף על פי כן עודנו צריכים ללימוד שח"ש אסור בתרומה וחלה משום שהייתי אומר דרק ביוהכ"פ ח"ש אסור הואיל ואית ביה כרת אבל באיסורים אחרים כל שלא חזי לאיצטרופי באותו ח"ש עצמו בהקיאו וחזר ואכלו ח"ש מותר. מכל האמור נבין מפני מה הדגישו שח"ש אסור דוקא גבי יום כפורים ובתרומה ובחלה.

סוכה כט, ב

מתני' לולב הגזול והיבש פסול. ופירש רש"י בד"ה יבש: דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו. והקשה בתוס' שם דאין ואנוהו אלא לכתחילה ולא מיפסל בהכי כדמוכח לעיל בפ"ק דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנאמר זה אלי ואנוהו לא אגדו כשר.

ונראה ליישב קושית התוס' דלכאורה קשה לפי מה דאמרינן במס' ברכות מז, ב דאפילו באיסור עשה אמרינן מצוה הבאה בעבירה, דאיתא שם מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה וכו'. ומקשה הגמרא והיכא עביד הכא, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר לעולם בהם תעבודו. ומשני לדבר מצוה שאני. ומקשה שוב הא הוי מצוה הבאה בעבירה וכו'. מכאן מוכח דאפילו באיסור עשה אמרינן מצוה הבאה בעבירה. אם כן אמאי אמרי רבנן לא אגדו כשר הא הוי מצוה הבאה בעבירה ותהא פסול בדיעבד.

אולם בירושלמי שבת פי"ג ה"ג מקשה על הא דתנן הקורע על מתו בשבת דיצא ידי חובת הקריעה ולמה במצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. ומתרץ תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. והובא ביו"ד סי' שמ ופירש הב"י, תמן גופה עבירה, המצה עצמה היא עבירה שהיא גזולה, אבל הכא עבירה אינה בגוף החלוק רק שהוא עבר עבירה, ובכהאי גוונא לא הוי מצוה הבאה בעבירה. מכאן

מוכח היכא דעבירה אינה בחפץ גופא אלא האדם עשה עבירה לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה היא. לפי״ז מיושב אמאי אמרינן אם לא אגדו כשר הא הוי מצוה הבאה בעבירה ותהא פסול בדיעבד, משום דהתם מצוה על האדם לאגדו ואם לא אגדו הוא עבר עבירה ולא נעשתה עבירה בחפץ גופא ואין זה מצוה הבאה בעבירה, ברם הכא ביבש שהוא פסול הגוף שפיר אמרינן דפסול אף בדיעבד משום מצוה הבאה בעבירה, דהלשון ואנוהו משתמע לתרי אנפין א) דמוטל על האדם ליפות; ב) דהחפץ עצמו יהיה הדר. ובכן דגבי לולב דמצוה על האדם לאגדו ולהדרו לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, אבל ביבש שהוא פסול הגוף פסול אפילו בדיעבד משום מצוה הבאה בעבירה וסרה קושית התוס׳.

בזה יש ליישב קושית האמרי בינה על בעל חיי אדם שמביא בספרו זכרו תורת משה עמוד לו, דאף למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה היינו שעל כל פנים יוציא ידי מצוה מ״מ מודה הוא דמצות עשה היא על העושה איזו מצוה מן המצוות לכוון, כדכתיב ולעבדו בכל לבבכם, ואם לא כיוון ביטל עשה זו והמצוה עצמה לא נתבטלה. והקשה עליו בעל אמרי בינה דלפי דבריו שיש מצות עשה לכוון בכל המצוות תיבטל המצוה אם לא קיים את המצות עשה, ולעבדו בכל לבבכם, משום מצוה הבאה בעבירה.

לפי דברנו אין כאן קושיא. דמצות עשה ולעבדו בכל לבבכם מוטל על האדם לכוון ובזה לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, כמו גבי מצוה לאגד את הלולב.

גם יש ליישב קושית התוס׳ הראשונה שם דאמאי לא פירש רש״י דיבש פסול משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר, דהא לקמן לא, א קאמר רבא דמקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר. אולם רבא לשיטתו מוכרח לדרוש דהדר קאי על הידור מצוה ולא כמו שדרשו לקמן לה, א, רבי אומר אל תקרי הדר אלא הדיר מה דיר וכו׳; ר׳ אבוהו אמר אל תקרי הדר אלא הדר דבר שדר באילנו משנה לשנה; בן עזאי אומר אל תקרא הדר אלא הדור וכו׳. דלכאורה קשה לשיטתם מנא להו דיבש פסול מכיון דדרשו הדר על מין אתרוג. ודוחק לומר דהם פליגי אמתניתן, וביותר קשה על רבי דדריש הדר כדיר וכו׳, דהוא סתם כמה משניות דיבש פסול ומנא ליה הא.

ולפי מה שבארנו הכל עולה יפה. רבא לשיטתו מוכרח לדרוש דהדר קאי על הידור מצוה דהוא לא ס״ל פסול מצוה הבאה בעבירה, דהא ס״ל כר׳ יצחק בר נחמני בשם שמואל. ועל קושית ר׳ נחמן בר יצחק ממתניתן לולב הגזול והיבש פסול וכו׳ אלא לאו ביום טוב שני וקתני גזול פסול, מתרץ רבא לעולם ביו״ט ראשון ולא מיבעיא קאמר וכו׳, אלמא דאפילו ביו״ט ראשון ג״כ כשר לאחר יאוש ולא מפסיל משום מצוה הבאה בעבירה. מזה מוכח דלית ליה לרבא פסול מצוה

הבאה בעבירה. ועיין בספר פני אריה ריש חולין ואחרונים דרוצים להוכיח מכאן דרבא לית ליה מצוה הבאה בעבירה. א"כ הוא מוכרח לדרוש הדר על הידור מצוה ומקשינן לולב לאתרוג, דליכא למימר דיבש פסול משום ואנוהו ומשום מצוה הבאה בעבירה כנ"ל, דרבא לשיטתו לית ליה פסול מצוה הבאה בעבירה ובעל כרחך מוכרח לדרוש דקאי על הידור מצוה ומקשינן לולב לאתרוג. כל זה דוקא לשיטת רבא אבל להדורשים הדר על מין אתרוג ליכא היקש לולב לאתרוג ובע"כ סבירא להו כשיטת רש"י דיבש פסול משום ואנוהו ופסול בדיעבד משום מצוה הבאה בעבירה, וסרה קושית התוס' על רש"י.

וגם יש ליישב בזה קושית הב"ח על הטור או"ח הלכות לולב ריש סי' תרמח שכתב: פרי עץ הדר דרשו חכמים הדר באילנו משנה לשנה והיינו אתרוג ואם הוא יבש פסול. והקשה עליו הב"ח, ואיכא לתמוה למה הביא דרשה זו דדברי יחיד הם דס"ל כר"י דלא בעי הדר אף באתרוג ומכשיר אתרוג הישן, אבל למאי דקיי"ל כחכמים דאתרוג הישן פסול לדידהו לא דרשינן הדר להדר באילן וכו' דלגופיה איצטריך דבעי הדר ממש, א"כ מנא להו דבעי הדר. אולם לדברינו ניחא דהם סוברים כשיטת רש"י דהפסול של אתרוג יבש הוא משום ואנוהו ופסול אפילו בדיעבד משום מצוה הבאה בעבירה, דהא אנן פסקינן דמצוה הבאה בעבירה פסולה.

עוד יש ליישב אמאי שנה תנא דמתניתן הני תרי פסילי בהדי הדדי, דלכאורה אין דומים זה לזה, לולב הגזול פסול במעשה ויבש פסול הגוף. באמת הפנ"י הקשה כן. ומתרץ דהתנא בא להשמיענו דגזול דומיא דיבש דפסול ביו"ט שני וזהו שמקשה הגמרא, קא פסיק ותנא לא שנא ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני, זאת אומרת, מדתני זו אצל זו ש"מ שבא להורות שזו כזו. ואכתי קשה למאן דס"ל דגזול כשר ביו"ט שני לאיזה צורך תני להו בהדי הדדי. ולדברנו יש לשני הפסולים צד השווה בענין מצוה הבאה בעבירה. למאן דס"ל דגזול פסול ביו"ט שני משום מצוה הבאה בעבירה ממילא גם יבש פסול ביו"ט שני, ולמאן דלית ליה פסול מצוה הבאה בעבירה ביו"ט שני שוב גם יבש כשר ביו"ט שני, א"כ הם דומים לגמרי.

בזה יבוא לנכון דברי הרמב"ם הלכות לולב פ"ח ה"ט וז"ל: כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה ביום טוב ראשון בלבד, אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר, עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד, אין הכל מודים בגזול ויבש שאין פסולים משום הידור אלא גזול ה"ל מצוה הבאה בעבירה, יבש מפני שהוא כמת בירושלמי, עכ"ל. והכסף משנה שם תמה, ר"ל על דין זה ממה שהקשה בגמרא בריש לולב הגזול קא פסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביום טוב שני, דמשמע דבסתמא כל הפסולין בראשון פסולין בכל הימים עכ"ל, עיי"ש מה שתירץ. ולדברנו דברי הרמב"ם נכונים, דהרמב"ם סובר דפסול של מצוה הבאה

בעבירה הוא רק ביו״ט ראשון שהוא דאורייתא אבל ביו״ט שני שהוא דרבנן לית ליה מצוה הבאה בעבירה כמו שכתבו התוס׳ ד״ה מתוך אליבא ר׳ יצחק בר נחמני אמר שמואל. וכן כתב ה״ה שהרמב״ם ס״ל דבמלתא דרבנן לא חיישינן אמצוה הבאה בעבירה. והרמב״ם סובר כרש״י והטור דפסול של יבש הוא משום ואנוהו ומשום מצוה הבאה בעבירה פסול אף בדיעבד, והדר נדרש להדר באילנו משנה לשנה. וזהו דוקא ביו״ט ראשון שהוא מדאורייתא חיישינן למצוה הבאה בעבירה, אבל בשאר ימים דגם גזול כשר לרמב״ם משום דלא חייש למצוה הבאה בעבירה א״כ גם יבש כשר. וכ״ז הוא למסקנא דיש לחשוש למצוה הבאה בעבירה שוב לא איצטריך קרא מיותר להידור מצוה ונלמד דיבש פסול אפילו בדיעבד משום ואנוהו ומשום מצוה הבאה בעבירה, אבל להסלקא דעתין מקשה שפיר קא פסיק ותני לא שנא ביו״ט ראשון ולא שנא ביו״ט שני, ודברי הרמב״ם נכונים.

יבמות ד, א

לא תעשה גרידא מנלן דדחי, דכתיב לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך וכו׳. והקשה הברית אברהם לפי דעת הרשב״א בנדרים דמצוות לאו ליהנות ניתנו אפילו בהנאת הגוף בהדי מצוה, והא דאמרינן במס׳ ר״ה כח, א דהמודר הנאה ממעין דאסור לטבול בימות החמה כיון שיש לו הנאת הגוף, זהו משום דהנאת הגוף באה לאחר קיום המצוה. אם כן בכלאים דעיקר האיסור הוא הנאה בלבישה וכשאינו נהנה ליכא איסור כלל היאך נילף מכאן דעשה דוחה לא תעשה, הא כי מקיים מצות ציצית הנאת לבישת שעטנז כמאן דליתא דמי משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו וליכא עבירה כלל.

ונראה ליישב דהנה כל הענין דשעטנז אסור רק בהנאה נלמד להלן ד, ב מדכתב רחמנא לא תלבש שעטנז דומיא דלבישה דאית ביה הנאה. אם כן אין הכוונה דכל מיני הנאה נאסרו בכלאים כמו שאר איסורי הנאה, דהרי איסורי הנאה נאסרו לכל דבר הנאה, ובשעטנז מותר לכל הנאה שבעולם חוץ מלבישה, ועוד מי כתיבה הנאה בתורה, לבישה כתובה.

לפי״ז נוכל לומר דכמו דקיי״ל הואיל מדהוציא הכתוב לשון אכילה בין באכילת איסורים ובין באכילת דבר מצוה דאין נקראה אכילה אלא כדרך אכילה והנאה ושלא כדרך אכילה פטור, כגון אכילת חלב חי או ע״י בליעה, כמו כן אמרינן מדהוציאה התורה איסור שעטנז בלשון לבישה דאינו אסור אלא בהנאה כדרכו כדרך שבני אדם לובשין, אבל שאר הנאות הן שלא כדרכן ואינו חייב עליהן.

והנה הירושלמי חלה פ״ב ה״א ומובא בתוס׳ קידושין לח, א ד״ה אקרוב עומר. הקשה למה לא אכלו מצה מחדש ויבוא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש. ומתרץ דאין עשה דקודם הדיבור דוחה לא תעשה דאחר הדיבור. אי נמי יש לומר דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני. ולפי שבארנו דעל אכילת שלא כדרך אכילתן פטור קשה תירוץ הירושלמי דעשה אכילת מצה אינו דוחה ל״ת דחדש משום דעשה היא קודם הדיבור, הרי הנאת הגוף בטל לגבי המצוה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, א״כ ניהו דאין עשה דמצה דוחה ל״ת דחדש מ״מ איסור אכילת חדש הוה שלא כדרך הנאה משום דבטלה לגבי המצוה ודומה כמו שאכל חלב חי דפטור, והדרה קושיא לדוכתיה אמאי לא אכלו מצה של חדש. אך הטעות מבואר. מה שאמרינן דשלא כדרך אכילה לא נחשבה אכילה הוא משום שאנשים אין אוכלים באופן זה, אבל בהנאת מצוה ניהו דהנאה אינה נחשבת לדבר בפני עצמו משום שבטלה לגבי המצוה מ״מ אינה יכולה לבטל את המושג אכילה, וכי משום שמקיים מצות מצה יצאה מגדר אכילת אנשים. ושפיר אמר הירושלמי דבלא דחייה לא היו רשאים לאכול מצות חדש והטעם שלא אכלו משום דעשה דמצה הוא לפני הדיבור ואינו דוחה ל״ת דלאחר הדיבור. וזה דומה ממש לנידון דידן של איסור שעטנז, אע״פ שהתורה ציוותה דאיסור שעטנז אינו אלא בהנאת לבישה, זאת אומרת דבלא הנאה אין כאן דרך לבישה.

אולם אי אפשר לומר דמאחר שהוא מקיים מצות ציצית בטלה לבישת שעטנז ולא עשה כדרך שבני אדם לובשין. א״כ שפיר מוכח מזה דעשה דוחה לא תעשה.

ביצה ה, ב

אלא אמר רבא אפר כירה מוכן לודאי ואין מוכן לספק וכו׳. אלא ספק מאי טעמא דלמא עביד כתישה, ודאי נמי נגזור משום כתישה. ודאי כי קא עביד כתישה אתי עשה ודחי את לא תעשה. אימר דאמרינן אתי עשה ודחי אל״ת כגון מילה בצרעת א״נ סדין בציצית דבעידנא דקא מעקר לאו קא מוקים לעשה, הכא בעידנא דקא מעקר לאו לא מוקים עשה.

ויש להקשות דהנה ביבמות צ, ב כתבו התוס׳ בד״ה כולהו בשם ר״י דלאו דכלאים חל תיכף בשעת לבישה והמצות ציצית חל רק לאחר עטיפה, א״כ מה מקשה הגמרא א״נ סדין בציצית דבעידנא דקא מַעקר לאו קא מקיים לעשה, אמאי ידחה עשה דציצית את הלאו דכלאים.

ויש ליישב דהתוס׳ ס״ל כהרנב״ר הובא בנמוקי יוסף בפרק אלו מציאות דף

טז שמכשירין מקרי בעידנא, והכי נמי כיון דאי אפשר לקיים מצות ציצית בענין אחר מכשירין מקרי בעידנא. אולם מצינו להיפך בדברי תוס' בפסחים פה, א ד"ה כשהוא אומר כתבו התוס' תימא ואמאי צריך קרא הכא דעשה אכילת קדשים אינה דוחה לל"ת דעצם לא תשברו הא הוה שלא בעידנא. אלמא מכשירי מצוה לא מקרי בעידנא.

ונראה לי להשוות סתירה זו על יסוד כלל חדש. מה שנראה מדברי התוס' ביבמות דמכשירי מצוה מקרי בעידנא הוא דוקא היכא דגם גוף המצוה אחר כך דוחה הלאו אזי אמרינן דגם מכשירי מצוה נחשבו לגוף המצוה והוי שפיר בעידנא ודוחה את הל"ת, אבל אם כל עיקר הדחייה היא קודם עשיית המצוה ובשעת עשיית המצוה אין כאן דחייה כלל כגון השבת אבדה בטומאת כהן וכדומה מודים התוס' דמכשירי מצוה לא מקרי בעידנא, דמכשירי מצוה בעצם לא אלימי לדחות הל"ת אם גוף המצוה אינה דוחה הל"ת.

לפי"ז אין סתירה בדברי תוס' בענין סדין בציצית הדחייה היא תמידית גם בעשיית גוף המצוה. הלכך גם מכשירי מצוה חלק מגוף המצוה ומקרי בעידנא ודוחה את ל"ת. מעתה בצדק מקשה הגמרא דעשה דכסוי הוי לא בעידנא משום דכל עיקר הדחייה הוא רק קודם עשיית המצוה בשעת כתישה, ובשבירת עצם של קרבן פסח נמי עיקר הדחייה הוא קודם עשיית המצוה בשעה שהוא שובר את העצם הלכך לא הוי בעידנא. השווה מה שכתבתי בסוגיא דפסחים ה, א בענין זה באריכות.

שם סוף סוף יו"ט עשה ולא תעשה הוא ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, אלא אמר רבא אפר כירה דעתו לודאי ואין דעתו לספק. והקשו בתוס' ד"ה סוף סוף. ותימא דהכא משמע דרבא אית ליה דיו"ט עשה ולא תעשה הוא מדדחיק נפשיה לשנויי ובפרק במה מדליקין אמר רבא הוא ולא מכשיריו ורב אשי אמר יו"ט עשה ולא תעשה, משמע דרבא לית ליה האי טעמא עכ"ל. ועוד קשה מסוגיא דידן משמע דכולי עלמא סברי דיו"ט עשה ולא תעשה הוא ובסוגיא דשבת הרבה אמוראים פליגי על רב אשי. עוד הקשו התוס' שבת כה, א בד"ה הו"ל יו"ט עשה. וא"ת הנך אמוראים דלעיל דסברי דיו"ט ל"ת גרידא נילף מהכא דלא דחי עשה את לא תעשה.

ונראה לתרץ קושיות אלו בהקדם קושית הצל"ח בפסחים כה, א דאיתא התם, איסי בן יהודה יליף דבשר בחלב אסור בהנאה מק"ו דערלה וכו'. מה לערלה שכן לא היתה שעת הכושר וכו' חמץ בפסח יוכיח וכו'. מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת וכו'. והקשה הצל"ח לימא חמץ נוקשה ותערובות או חמץ לפני זמנו יוכיח שאינם בכרת ואסורים בהנאה. ודוחק לומר דאיסי בן יהודה חולק על רבי מאיר גבי חמץ נוקשה. ונראה לישב קושית הצל"ח דליכא למימר דחמץ נוקשה ותערובות יוכיח. דהנה איתא במס' ב"מ צ, א, איבעיא להו אי אמירה לעכו"ם שבות הוא דוקא באיסור

סקילה אבל באיסור לאו כגון חסימה לא שבות הוא או דלמא לא שנא. והקשו שם בתוס' ד"ה אבל. אע"ג דבמס' מו"ק אמרינן דבשביעית וחולו של מועד אסור אמירה לנכרי, התם משום דשבת ויו"ט חדא מילתא היא וגזרו אטו שבת. כוונת התוס' היא מכיון דשבת היא איסור סקילה אע"פ דיו"ט אינו אלא בלאו אלא משום דעיקר איסורו נמשך משבת צד חמור בשבת חל ג"כ על איסור יו"ט, וליכא למילף שאר לאווין מלאו דיו"ט. לפי"ז הכי נמי בנידון דידן הואיל דעיקר איסורייהו דהיינו חמץ גמור ובזמנו הוי בכרת גם סניפים של עיקר חמץ אע"פ שאינם בכרת חל עליהם צד חומרא של עיקר חמץ דהיינו איסור הנאה, דאם העיקר יש לו צד חמור גם הטפל נקרא חמור. בזה מתורץ קושית הצל"ח.

מעתה יתיישבו שפיר סוגיות שבת וביצה. דהנה ביבמות ה, א מבואר דעשה חמור דוחה לא תעשה ועשה הקלים שישנן בשאלה, ועיין באחרונים שכתבו שכן הוא לפי המסקנא. לפי"ז יש לומר שבאמת כולם מודים דיו"ט עשה ולא תעשה הוא ומ"מ אי לא קרא הייתי אומר דליתי עשה דנותר שיש בה כרת ודוחה יו"ט אע"ג דיו"ט עשה ולא תעשה הוא הואיל דעיקר איסורו היינו אכילת נותר היא בכרת אף שריפת נותר חמירא כמו איסור כרת א"כ דוחה עשה ול"ת דיו"ט הקלים. לכאורה אי אפשר לומר כן דהא עשה ול"ת דיו"ט נמי חמורים דעיקר איסור מלאכת יו"ט נמשך משבת ומלאכת שבת דינה בכרת או במיתת ב"ד כמפורש בתוס' בב"מ צ, א הנ"ל שצד חמור בשבת חל ג"כ על איסור לאו ביו"ט, א"כ גם עשה שיש בו כרת אינו דוחה עשה ול"ת דיו"ט. אולם זה דוקא למ"ד הבערה לחלק יצאת, אבל למ"ד הבערה ללאו יצאת א"כ הבערה בשבת גופא ג"כ אינה אלא בלאו ולא בכרת ושוב העשה דשריפת נותר דוחה עשה ול"ת של הבערה ביו"ט. והנה גם אמוראים פליגי בזה אם הבערה לחלק יצאת או ללאו יצאת (שבת ע, א). א"כ יש לומר דחזקיה ואביי ורבא דדרשו מקראי דאין שורפין קדשים ביו"ט ס"ל הבערה ללאו יצאת ועשה דשריפת נותר חמור היה דוחה עשה ול"ת של יו"ט הקלים. לכן הוצרכו לדרוש מקרא שאין דוחה. אבל רב אשי סובר הבערה לחלק יצאת א"כ גם עשה ול"ת של יו"ט יש להם צד חמור שפיר אמר דשריפת נותר אינה דוחה עשה ול"ת דיו"ט. היוצא לנו מזה דכולי עלמא ס"ל דיו"ט עשה ול"ת הוא ולא פליגי בזה כלל. לפי"ז שפיר הקשו בסוגיא דידן, סוף סוף יו"ט עשה ול"ת הוא ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה דבאמת גם רבא ס"ל כן. ובזה סרה קושית התוס' בשבת דנילף מהכא דלא דחי עשה את לא תעשה. לפי דבריהם ליכא למילף מכאן דאין עשה דוחה ל"ת דבאמת הני אמוראים ג"כ ס"ל דיו"ט עשה ולא תעשה הוא אלא דהצריכו להוציא מקרא דאין שורפין קדשים ביו"ט משום דאי לאו דקרא העשה דשריפת נותר חמור היה דוחה את ל"ת ועשה דיו"ט הקלים. השווה סוגיא פסחים ה, א באריכות.

גיטין לח, ב

גופא. אמר רב יהודה אמר שמואל, כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר לעולם בהם תעבודו. מיתיבי מעשה בר' אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושיחרר עבדו והשלימו לעשרה. מצוה שאני.

כל ענין זה מובא ג"כ במס' ברכות מז, ב בשם רב יהודה בתוספת: מצוה הבאה בעבירה היא, מצוה דרבים שאני. ויש לדקדק אמאי לא הביא הגמרא בגיטין קושיא זו מצוה הבאה בעבירה היא וכו'.

ונראה ליישב דהנה ידוע שיש מחלוקת הפוסקים אם תפלה מדאורייתא או מדרבנן. הרמב"ם פוסק דתפלה מדאורייתא, ראה רמב"ם הלכות תפלה פ"א ה"א ובספר המצות עשה מצוה י' כתב שזמני התפלה אינם מן התורה, אמנם חיוב התפלה עצמה מן התורה. הרמב"ן בספר המצות שרש ראשון חולק על הרמב"ם וסובר שתפלה מדרבנן, ראה ג"כ כסף משנה ריש הלכות תפלה. ובאמת פליגי בה האמוראים אם תפלה דאורייתא או מדרבנן. במס' ברכות כא, א ובסוכה לח, א אמרו דתפלה מדרבנן, ובברכות שם איתא פלוגתא דר' אלעזר ורבי יוחנן בספק התפלל ספק לא התפלל. ר' אלעזר אומר אינו חוזר ומתפלל ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. שניהם סוברים דאינו חוזר ומתפלל אדעתא דחובא משום דתפלה במקום קרבן ואם כבר התפלל תהא כמקריב שני תמידין, ופליגא בזה דר' אלעזר סובר אינו חוזר ומתפלל, רוצה לומר לא הצריכו לו חכמים לחזור ולהתפלל דרך נדבה, ורבי יוחנן אמר שמחויב לחזור להתפלל דרך נדבה אם כבר התפלל, והכי קאמר הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, כיון דיכול להתפלל דרך רשות חייבוהו חכמים להתפלל דרך נדבה אם הוא מסַפק אם התפלל; ראה כסף משנה ולחם משנה על הרמב"ם הלכות תפלה פ"י ה"ו. ומהו היסוד של פלוגתא זו אם לא אי תפלה מדאורייתא או מדרבנן. ר' אלעזר סובר שתפלה היא מדרבנן הלכך אינו מחויב לחזור ולהתפלל דרך נדבה, ורבי יוחנן סובר שתפלה מדאורייתא ואעפ"י שאינו חוזר ומתפלל אדעתא דחובה משום שמא כבר התפלל ונמצא כמו שמקריב שני תמידין, מ"מ הוא מחויב לחזור ולהתפלל על דעת שהיא נדבה. ועיין עוד ירושלמי ברכות פ"א: רבי יוחנן אמרה על גרמיה כגון אנו שאין אנו עסיקין בתלמוד תורה ואפילו לתפלה אנו מפסיקין. ובשבת שם פ"א: רבי יוחנן אמרה על גרמיה כגון אנו שאין אנו עסיקין בתלמוד תורה אפילו לתפלה אנו מפסיקין וכו'. רבי יוחנן כדעתיה, דר' יוחנן אמר הלואי מתפללין כל היום, למה שאין תפלה מפסדת. גם משני מאמרים אלו בירושלמי מוכח שרבי יוחנן סובר שתפלה מדאורייתא.

לפי"ז יש ליישב התמיהה על קושית הגמרא, מצוה הבאה בעבירה היא, רק

במס' ברכות ולא במס' גיטין. דהנה במס' סוכה כט, ב אמרו קא פסיק ותני לא שנא ביום טוב ראשון ולא שנא ביום טוב שני. בשלמא יבש הדר בעינן וליכא אלא גזול בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם אלא ביו"ט שני אמאי לא. א"ר יוחנן משום רשב"י משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה. ומוכח מכאן דס"ל לרבי יוחנן דחיישינן למצוה הבאה בעבירה אפילו במצוה דרבנן, משום דעיקר מצות לולב הוא מדאורייתא. אם כן קושית הגמרא בברכות מכוונת כלפי רבי יוחנן לשיטתו דעיקר התפלה מדאורייתא ואעפ"י שמנין עשרה מדרבנן דינו כמו עיקר התפלה ותפסל מצות תפלה בעשרה הבאה בעבירה כשיטתו דחיישינן למצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן. וכח מצות דרבנן של מנין עשרה עדיף ממצות דרבנן של יו"ט שני, דהתם יו"ט ראשון דאורייתא ויו"ט שני מדרבנן והכא בתפלה מצות דאורייתא ומצות דרבנן באים כאחד.

כל זה ניחא בסוגיא דברכות דהמאמר שם מובא בשם רב יהודה, אבל בסוגיא דגיטין שמרא דשמעתתא הוא שמואל ובסוגיא דלולב הגזול פליג שמואל על רבי יוחנן וסובר לא שנו אלא ביו"ט ראשון אבל ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול ולא חייש אמצוה דרבנן הבאה בעבירה כמו שכתבו התוס' שם בד"ה מתוך, אי אפשר להקשות עליו, מצוה הבאה בעבירה היא, דהוא לא חייש אמצוה דרבנן הבאה בעבירה.

אחר כתבי זאת מצאתי ששדה חמד מביא פירוש כעין זה בשם הגאון רבי יוסף ענגיל בספר לקח טוב.

גיטין נה, א

מתני. העיד רבי יוחנן בן גודגדא וכו' ועל חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח.

גמ'. אמר עולא דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה אינה מכפרת, מ"ט יאוש כדי לא קני. ומה טעם אמרו לא נודעה מכפרת שלא יהו כהנים עצבין. ורב יהודה אמר דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה מכפרת, מאי טעמא יאוש כדי קני, ומאי טעמא אמרו נודעה אינה מכפרת, שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. רש"י בד"ה נמצא מזבח בטל. כתב ואי קשיא היאך התנו ב"ד לעקור דבר מן התורה ולפטור את זה מחטאת שהוא חייב, הא אמרינן ביבמות שב ואל תעשה שאני דלא מיעקר הנא.

ויש להקשות אמאי לא תירץ רש"י שאין כאן עוקר דבר מה"ת משום דהפקר ב"ד הפקר בדבר של ממון ואוקמוה ברשותיה לענין כפרה, דבאמת כתב כן רש"י להלן נה, ב בד"ה אוקמוה רבנן. דטעמא הוא משום הפקר ב"ד הפקר.

ונראה ליישב בהקדם איזו קושיות. דלכאורה קשה מה נפקא מיניה בין עולא לרב יהודה. דבין לעולא ובין לרב יהודה לא נודעה מכפרת ונודעה אינה מכפרת. עוד הקשו תוס' בד"ה שלא יאמרו. וא"ת וכי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, דמן התורה אין צריך להביא קרבן אחר. וי"ל דדווקא נודעה קודם זריקה אינה מכפרת אבל לאחר זריקה שכבר נתכפר לא הצריכיהו להביא אחרת.

לפי"ז אפשר לומר אם נודעה לאחר זריקה קודם אכילת כהנים אליבא דרב יהודה אין צריך להביא אחרת כסברת התוס', ואליבא דעולא, דאמר משום הכי בלא נודעה מכפרת שלא יהיו כהנים עצבים שאכלו חולין בעזרה, צריך להביא אחרת, דהרי הכהנים עדיין לא אכלו וליכא למיגזר משום עצבות הכהנים.

מעתה מה שאמר עולא בלא נודעה מכפרת ואין צריך להביא אחרת הוא ממה נפשך. אם אמרת מצד הפקר ב"ד הפקר הוי כשלו וממילא אית ליה כפרה בה, ואי אמרת מצד שב ואל תעשה אע"פ שאין לו כפרה משום דאינו שלו מ"מ אין צריך להביא אחרת משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. לפי זה יש ליישב קושיות הנ"ל, דבהכרח צריך רש"י לבאר דטעמא דעולא בלא נודעה שמכפרת, אע"פ שעוקר דבר מן התורה, משום שב ואל תעשה לאו מיעקר הוא. דקשה ליה לרש"י קושיא הנ"ל דמאי נפקא מיניה בין עולא לרב יהודה, משום זה קאמר רש"י דטעמא דעולא משום שב ואל תעשה, דהשתא יש נפקא מיניה גדולה בין עולא לרב יהודה כמו שאמרנו למעלה, דהיינו אם נודעה לאחר זריקה וקודם אכילת כהנים אליבא דעולא צריך להביא אחרת ואליבא דרב יהודה אין צריך להביא אחרת. אבל אי אמרת דהטעם הוא מצד הפקר ב"ד הפקר והוי שלו ואית ליה כפרה בה אפילו לעולא אין צריך להביא אחרת אם נודעה לאחר זריקה וקודם אכילה משום דהוי הקדש גמור. ואי אפשר לומר דהקדש מכח הפקר ב"ד הפקר הוא על תנאי אם לא נודעה לכהנים עד שאכלו הוי הפקר ואם נודעה להם קודם שאכלו לא הוי הפקר וצריך להביא אחרת מדאמרינן בגמרא מתיב רבא גנב והקדיש וכו' ותני עלה בחוץ כי האי גוונא ענוש כרת, ופירש רש"י שם בד"ה אוקמוה רבנן. ברשות גנב אם הקדישה שיחול עליה הקדש גמור ושיתחייב כרת אם ישחטנה בחוץ כי היכי דאוקמוה ברשותיה לענין כפרה וכו' והפקר ב"ד הפקר הוא וקדשה. וסתמא דגמרא היא דאוקמוה רבנן ברשותיה ולא מחלק בין קודם אכילה לאחר אכילה.

וכל זה אינו אלא למאי דסלקא דעתין דלית נפקא מיניה אחרת בפלוגתא דעולא

ורב יהודה, אבל אחר דמקשה הגמרא, בשלמא לעולא היינו דקתני חטאת אלא לרב יהודה מאי איריא חטאת אפילו עולה נמי וכו', אם כן יש נפקא מיניה ביניהו דאליבא דעולא חטאת דווקא אבל עולה אפילו לאחר זריקה נמי צריך להביא אחרת, ואליבא דרב יהודה לאו דווקא חטאת אלא עולה נמי לאחר זריקה אין צריך להביא אחרת. לפי"ז יש נפקא מיניה בפלוגתא דעולא ורב יהודה אפילו אם טעמא דעולא דבלא נודעה מכפרת משום הפקר ב"ד הפקר. ומעתה לפי מסקנת הגמרא הוכרח רש"י לנקוט הטעם הפקר ב"ד הפקר כדי לפרש דאוקמוה רבנן ברשותיה לחייב כרת אם ישחטנה בחוץ כמו דאוקמוה ברשותיה לענין כפרה, דאי מצד שב ואל תעשה אין לו כפרה בה אליבא דעולא, וד"ל.

קידושין ז, א

אמר רבא התקדשי לי לחצייי מקודשת, חצייך מקודשת לי אינה מקודשת. אמר ליה אביי לרבא מאי שנא חצייך מקודשת לי דאינה מקודשת, אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, ה"ג איש אמר רחמנא ולא חצי איש. א"ל הכי השתא, התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבי תרי, וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא.

והנה דעת הראב"ד מובא ברשב"א שהדרש של חצי איש קאי בדוכתיה, ואיש ולא חצי איש קאי על חצי עבד וחצי בן חורין שקידש שאין קידושיו קידושין. והרשב"א תמה עליו מסוגיא מפורשת גיטין מג, א, דאיבעיא התם מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין מהו. אם תמצא לומר בן ישראל שאמר לבת ישראל התקדשי לי לחצייי מקודשת דחזיא לכוליה, הא לא חזיא לכוליה. ואם איתא דקרא ולא חצי איש קאי על חציו עבד וחציו ב"ח הוה ליה למיפשט מדכתיב איש ולא חצי איש. דהרי על בן חורין שקידש לחציו לא קאי, דהרי קאמר דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא. עוד הקשה הרשב"א מיבמות מה, ב משמע דחצי עבד וחצי ב"ח יש לו קידושין בבת חורין. דאמרינן התם אמר רב יהודה מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל אותו ולד אין לו תקנה. ואמרינן דכי איתמר דרב יהודה הכי איתמר כגון שקידש בת ישראל אותו הולד אין לו תקנה, דנמצא צד עבדות שבו משתמש באשת איש, אלמא דאית ליה אישות בבת חורין. ובמסקנא נמי אמרינן כי איתמר דרב יהודה הכי איתמר כגון שבא על אשת איש ונמצא צד חירות שבו משתמש באשת איש, כלומר ומשום כך הולד אין לו תקנה וממזר

הוה. ואע״ג דאין ממזר אלא מי שיש לו קידושין באחרים כאשת אב דאין לו בה קידושין ויש לו קידושין באחרת כדמוכח התם, הכא הולד ממזר משום צד חירות דהוי כשאר ישראל הבא על אשת איש, אלמא דחציו עבד וחציו בן חורין אית ליה קידושין בבת חורין. ועוד הקשה הרשב״א דלדברי הרב הוה לן למימר דאשה דקא ממעט רחמנא דומיא דחצי איש ולמעוטי דבחציה שפחה וחציה בת חורין קא ממעט, אבל מקדש חצי אשה כיון דחזיא כולה מקודשת.

ונראה לישב דעת הראב״ד בהקדם ביאור הסוגיא בכל פרטיה. דיש להסתפק אם אמר התקדשי לי לחצייך ממש ומפרש שאין כוונתו דאי בעי למינסב אחריתי, מאי דיניה אם בכהאי גוונא ג״כ מקודשת, או דלמא דוקא בסתמא אמרינן דכוונתו היתה למינסב אחריתי, אבל אם פירש שלא היתה כוונתו לכך אינה מקודשת אי מטעם ולא חצי איש או מטעם אחר. ויש לומר דבכהאי גוונא אינה מקודשת אליבא דרבא דס״ל דקידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין, דהכא הקידושין אין מסורין לביאה דהרי חצי פנוי משתמש באשת איש. כמו דאמרינן בחצי עבד וחצי ב״ח שקידש דצד עבדות משתמש באשת איש, הכא ג״כ צד הפנוי משתמש בא״א. אולם לכאורה אי אפשר לומר כן, דא״כ אמאי איבעיא להו בגיטין מג, א מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין מהו וכו׳ ואם תמצא לומר בן ישראל המקדש חצי אשה אינה מקודשת, דשייר בקנינו והא עבד לא שייר בקנינו מאי. תיפוק ליה דהוי קידושין שאין מסורין לביאה דאתי צד עבדות ומשתמש בא״א. עיין באבני מלואים סי׳ מ״א סק״א שהקשה כן. ומה שרוצה לומר שם דלא הוי קידושין שלא נמסרו לביאה משום דעבד אסור בבת חורין אפילו בלא קידושין א״כ אין האיסור בא ע״י קידושין, כעין זה כתבו התוס׳ קידושין נא, א בד״ה קידושין, דקידושין תופסין בחייבי לאווין כיון דאיסור הביאה לא בא ע״י קידושין. הכא בנידון דידן, עבד וחצי בן חורין, תירוץ זה אין מספיק כמ״ש האבני מלואים שם בעצמו, דכיון דניתוסף איסור אשת איש ע״י הקידושין דצד עבדות משתמש בא״א ודאי הוי קידושין שאין מסורין לביאה. דאם לא כן מי שמקדש אחת משתי נשים אחיות והמה חייבי לאווין נימא דלא הוי קידושין שאין מסורין לביאה.

מעתה נתבונן באומר חצייך מקודשת לי אי בכהאי גוונא הוי קידושין שאין מסורין לביאה או לא. ונראה דזה תליא בפלוגתא הראשונים אי פנויה בלא קידושין אסורה או לא. דלמאן דסובר דפנויה בלא קידושין אסורה משום דלא תהיה קדשה הוי קידושין שאין מסורין לביאה בנידון דידן משום דאשה אינה ראויה לבעל מצד הפנויה שבה. ואין לומר דלא נחשב אין מסורין לביאה כיון דבלא קידושין ג״כ אסור בפנויה, ז״א דכבר בארנו שכוונת התוס׳ היא שקידושין אין מסורין לביאה אינו אלא אם הוא גרם האיסור ע״י הקידושין. א״כ הכא נמי כיון שלא עשה כראוי במה

שקידש חציה נשאר עי"ז איסור הפנויה עליו הוי שפיר קידושין שאין מסורין לביאה. אבל לשיטת הסוברים דלאו דלא תהיה קדשה לא קאי על פנויה רק על המופקרת לזנות לכל אדם אין כאן שום איסור מה"ת בחצייך מקודשת לי דאפילו שהיא חצי פנויה מותרת לו וממילא אין כאן קידושין שאין מסורין לביאה.

לפי מה שביארנו נודעו לנו עקבות הראב"ד וסרו קושיות הרשב"א, ונתחיל בקושיא ג. הראב"ד אזל לשיטתו בהלכות אישות פ"א ה"ד דאין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם, אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש הכתובה בפסוק. א"כ לשיטתו ע"כ צריך לומר דמאי דפשיטא להו דהמקדש חצי אשה אינה מקודשת משום דאתתא לבי תרי לא חזיא אינו אלא משום דהכתוב ממעט אשה ולא חצי אשה. דאין לומר דהטעם הוא שאינה מקודשת משום דהקידושין אין מסורין לביאה, דלשיטתו דפנויה בלא קידושין אינה אסורה בלאו, קידושין כזה הוי מסורין לביאה. אם כן הדרש אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה קאי בדוכתיה גם במסקנא. אך לפי"ז יש להקשות מ"ט לא דרשינן גם כן איש ולא חצי איש. אבל אי אפשר לומר כן משום דהדרש איש ולא חצי איש מוכרח להיות דוגמת הדרש אשה ולא חצי אשה ולא מטעם קידושין שאין מסורין לביאה, הלכך על כרחך הדרש על חצי עבד וחצי בן חורין שקידש דעשה מה שהיה בידו לעשות ולא עשה דבר שלא כהוגן כמו שאמרנו לעיל. אבל בחצי איש שקידש כגון שאמר התקדשי לי לחצייי ממה נפשך אי אפשר לדרוש כאן איש ולא חצי איש. אם אמר בפירוש דאין כוונתו למינסב אחריתי א"כ הוי קידושין שאין מסורין לביאה משום דחצי פנוי משתמש באשת איש ולא הוי קדושין ולא צריך קרא למעט, ואי אמר סתם אמרינן דעתו למינסב אחריתי ובאמת קידושיו קידושין. א"כ מה נשאר למעט מאיש ולא חצי איש, משום זה דעת הראב"ד שהדרש קאי על חצי עבד וחצי בן חורין שקידש שאין קידושיו קידושין. דבלא מיעוט הכתוב הייתי אומר דקידושיו קידושין דאין כאן קידושין שאין מסורין לביאה.

והרשב"א שהקשה על הראב"ד ס"ל כרמב"ם דפנויה בלא קידושין אסורה בלאו ולא צריך קרא למעט חצייך מקודשת לי משום דבלאו הכי אינה מקודשת לפי שאינה ראויה לביאה. והֵ"ה אם קידש לחציו ופירש שדעתו לחציו ממש אין צורך קרא למעט משום שהקידושין אין מסורין לביאה. מעתה נוכל לישב קושיות א וב של הרשב"א. דכ"ז הוא לשיטת רבא דס"ל דקידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין, אבל לאביי ולכל החולקים על רבא דס"ל דקידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין שפיר איבעיא להו במס' גיטין (מג, א), דאפשר דאפילו אם אמר בפירוש לחצייי ממש מקודשת והקרא דאיש ולא חצי איש קאי רק על היכא דלא חזיא לכוליה או דשייר בקנינו גרע וקרא קאי רק היכא דשייר בקנינו. ורבא דס"ל קידושין

שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין פשיטא ליה דחצי עבד שקידש לא הוו קידושין משום שהוא קידש לחציו ממש, דבזה מירי הסוגיא בגיטין, ולא מכוח קידושין שאין מסורין לביאה. א"כ קרא איש ולא חצי איש בהכרח קאי על חציו עבד וחציו בן חורין כדברי הראב"ד. וזה שאמר רבא שם, ראוי ליטול ואין לו, אזל לשיטתו דקרא קאי על חציו עבד וחציו בן חורין דקידושיו אינו קידושין. כמו כן קרא דאשה ולא חצי אשה קאי על בת חורין שנתקדשה לחציה דשייר בקנינה, דבלא קרא הוה מקודשת כדעת הראב"ד שפנויה אינה אסורה בלאו והוי קידושין מסורין לביאה.

קידושין ח, א

אמר רב יוסף מנא אמינא לה. דתניא עגל זה לפדיון בני, טלית זו לפדיון בני לא אמר כלום. עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני, טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני בנו פדוי. האי פדיון היכי דמי וכו'. לא לעולם דלא שוי וכגון דקביל כהן עילויה. כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן, אמר ליה לדידי חזי לי חמש סלעים. אמר רב אשי לא אמרן אלא כגון רב כהנא דגברא רבה הוא ומבעי ליה סודרא ארישיה, אבל כולי עלמא לא. כי הא דמר בר רב אשי זבן סודרא מאימיה דרבה מקובי שוי עשרה בתליסר.

והנה הרמב"ם הלכות בכורים פי"א ה"ז כתב: נתן לו כלי שאינו שוה בשוק ה' סלעים וקבלו הכהן בה' סלעים הרי בנו פדוי. והר"ן בסוגיא דנן כתב דה"ה למי שדרכו להתייקר באיזה חפץ שנותן לו עד כדי דמים הללו דמהני כמו בסודרא דרב כהנא, הא לאו הכי לא מצי אמר לדידי שוה לי. על פי זה תמה על הרמב"ם שכתב סתם אם נתן לו כלי שאינו שוה בשוק חמש סלעים וקבלו הכהן בחמש סלעים הרי בנו פדוי, ולא חילק אם דרכו להתייקר בו אם לאו. הכ"מ נדחק לפרש הסוגיא לדעת הרמב"ם, והרדב"ז על הרמב"ם כתב דליתא מה שאמרו דדוקא מידי דחזי ליה מקמא דברייתא דסתמא שנויה בכל אדם ובכל דבר. עיין עוד ב"י וב"ח טור יורה דעה סי' שה וט"ז וש"ך שם.

ולולא דבריהם הייתי מפרש דברי הרמב"ם באופן פשוט. דהנה התוס' שם ד"ה אבל. הקשו מאי טעמא דלא מהני מי גרע ממתנה ע"מ להחזיר דאמרינן לעיל דשמה מתנה. וי"ל דאין הכי נמי דמיגרע גרע. דהתם איכא דבר חשוב דהוי מתנה אע"פ שנתן ע"מ להחזיר. אבל הכא גבי פדיון לא היה שוה אותו סודר חמש סלעים ומתחלה כשנתן לו לא יצא ידי נתינה. ואפשר לומר דקושיא זו וגם קושית הר"ן

דאם איתא דדוקא בסודרא וגברא רבה בנו פדוי סיפא דברייתא עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני במה בנו פדוי הניעו את הרמב"ם להחליט דלאו דוקא גברא רבה וסודרא אלא כסתם ברייתא דמיירי בכל אדם אם קיבל הכהן עילויה ואמר לדידי שוה לי בנו פדוי ולא גרע ממתנה ע"מ להחזיר דבנו פדוי. אך דכמו במתנה ע"מ להחזיר בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, כמבואר לעיל ו, ב, ה"ה בפדיון הבן אם נתן לו דבר שאינו שוה ה' סלעים וקיבלו הכהן בה' סלעים הרי בנו פדוי, אבל אסור לעשות כן משום ושחתם ברית הלוי. וכן פוסק הרמב"ם הלכות בכורים פי"א ה"ח: וכן אם פירש ונתן לו ע"מ להחזיר הרי בנו פדוי. וכתב ע"ז הכ"מ שם, בפ"ק דקידושין מסיים בה התם ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. ואיני יודע למה השמיטו רבינו. והנה בהגהה שם כתב ונ"ל דרבינו סבר דטעמא דמסייע דוקא אתרומה אמרה רבא וכו'. לפי דעתי אין זו כוונת הרמב"ם. הרי בהלכות בכורות פ"א הי"ד כתב הרמב"ם: ואם אמר לו הכהן תנהו לי בתוך זמן זה ואני אטפל בעצמי אינו רשאי ליתנו לו שזה כמו מסייע על מתנותיו וכבר ביארנו בתרומות [פי"ב הי"ח] שהכהנים המסייעים בבית הגרנות ובבית המטבחיים ובתוך הרועים אין נותנין להם מתנותיהן בשכרן. והחילוק של בעל הגהה בין תרומה ופדיון הבן ע"מ להחזיר אינו מובן, דבשניהם יש חשש המסייע. לדעתי הרמב"ם כתב בדקדוק לשון דיעבד הרי בנו פדוי, להורות שאסור לכתחילה לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. ומה שלא אמר כן בפירוש משום שסמך על מה שכתב בתרומות פי"ב הי"ח ובבכורות פ"א הי"ד.

לפי"ז גם בפדיון הבן אם הכהן אמר לדידי שוה לי אע"פ דמדינא בנו פדוי אסור לעשות כן משום שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. אם כן קשה אדרב כהנא היאך עביד עובדא בנפשיה ושקיל סודרא מבי פדיון הבן ועבר על שחתם ברית הלוי, דהרי להתוס' עדיף מתנה ע"מ להחזיר מלדידי שוה לי בכל אדם. בשלמא בברייתא דתני לישנא דיעבד עגל זה וכו' טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני בנו פדוי לא קשיא דאדרבא מלישנא דיעבד משמע דלכתחילה אסור, אבל לרב כהנא קשיא. ע"ז אמר רב אשי הא דרב כהנא לא חש לאיסור ושחתם משום דלדידיה באמת חזי ליה חמש סלעים, כלומר שוה לו חמש סלעים משום דגברא רבה הוא, כמו שאירע באמת למר בר רב אשי דזבן סודרא שוי עשרה בתליסר, משום זה היה מותר לו לכתחילה לקבל סודרא בחמש סלעים. אבל הברייתא דתני לישנא דיעבד, בנו פדוי, מיירי אפילו בכהן דעלמא שאינו גברא רבה מדלא גרע ממתנה על מנת להחזיר.

לפי מה שביארנו נבין מפני מה נקיט בברייתא עגל וטלית שני דברים שונים זה מזה. בעגל משמיענו אפילו עגל שאין דרך להתייקר בו אפילו הכי בנו פדוי,

דלא תימא דוקא בטלית דדרכו להתייקר בגברא רבה בנו פדוי. ואי תני עגל לחוד הו"א דדוקא עגל בדיעבד בנו פדוי, אבל טלית כיון דלפעמים חזי לגברא רבה מותר לפדות בפחות מה' סלעים בכל אדם אפילו לכתחילה. הלכך תני שניהם עגל וטלית בלשון דיעבד דוקא ולא לכתחילה. מעתה דברי הרמב"ם נכונים. מכיון דברייתא מיירי בכל אדם נקט לישנא דיעבד בנו פדוי, אבל לכתחילה אסור לעשות כן משום דנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, כמו שכתב הרמב"ם בכמה מקומות.

גיטין לג, א

ת"ר בטלו מבוטל דברי רבי. רשב"ג אומר אינו יכול לבטלו ולא להוסיף על תנאי, שא"כ מה כח ב"ד יפה. ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא. אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. בתוס' ד"ה ואפקעינהו. הקשה ה"ר שמואל אם כן יחפה על בת אחותו וכשיבואו עדים שזינתה ישלח לה גט ויבטל שלא בפני השליח ופקעי קידושין ונמצא שהיא פנויה. ועוד הקשה רבי' שמואל דהיכי מחייבינן לעולם מיתה אשת איש שזינתה והא התראת ספק היא דשמא ישלח לה גט ויבטלנו. ואומי ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק דאזלינן בתר רובא, ורוב אין מגרשין נשותיהן, וכששולחין גט אין מבטלין.

ונראה לתרץ עיקר קושית התוס' כך, דאם יארע שהיא זינתה הרי הוא מחויב לגרשה שוב לא מהני ביטול השליחות מן התורה דהוי כמו מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. ודומה לעושה שליח לתרום תרומה וכיון דסוף סוף מחויב לתרום הוי מינוי השליחות כמו מעשה ואינו יכול לבטל השליחות בדיבורו אלא במעשה אם קדים ותרם את כריו, ה"נ כיון דזינתה ונאסרה עליו ומחויב לגרשה הוי מינוי השליחות כמו מעשה ואינו יכול לבטל השליחות בדיבורו. א"כ הדין של אפקעינהו אינו חל בנידון זה משום דבלאו אינו יכול לבטל השליחות דלא אתי דיבור ומבטל מעשה.

אולם התוס' דלא תירצו הכי משום דאזלי לשיטתייהו דס"ל בריש מסכת זבחים ב, ב בד"ה סתם. אשה לאו לגירושין עומדת ואפילו זינתה תחת בעלה אינו מחויב לגרשה אלא שלא לדור עמה, עיי"ש. א"כ התוס' שפיר הקשו לשיטתם ותירצו מה שתירצו.

לפי"ז נראה לישב קושית המפרשים על מה שכתבו התוס' חולין יא, ב בד"ה

ליחוש. בענין נתערבו נסקלין בנשרפין דטעמא דנידונין בסקילה הקלה אע״ג דרוב נשרפין נינהו, משום דממה נפשך הוא נהרג לענין באיזו מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר רובא. א״כ בת כהן שזינתה שדינה בשריפה היכא משכחת לה ניחוש דלמא פלוני איש כהן לאו אביה הוא והיא אינה בת כהן כלל ואינה חייבת רק סקילה, ואם תאמר דאזלינן בתר רובא דרוב בעילות הולכין אחר הבעל, הא בלאו הכי דינה בסקילה ואין הולכין ממיתה למיתה בתר רוב.

ונקדים קושית התוס׳ שם בד״ה כגון, היאך ילפינן ממכה אביו ואמו דאזלינן בתר רוב דלמא טעמא משום דאזלינן בתר חזקה דהעמד האם בחזקת צדקת וכשרה לבעלה. אמנם משכחת שפיר דהאם כשרה לבעלה אע״פ שזינתה כגון ששלח לה גט ע״י שליח וביטלו שלא בפניו דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה למפרע וממילא פנויה היתה באותה שעה כשזינתה ומותרת לבעלה ולא אפקינן לה מחזקת כשרות. על כרחך צריך לומר כמו שכתבו התוס׳ דרוב אין מגרשין נשותיהן, א״כ מוכח דאזלינן בתר רובא.

אך לכאורה אין צריך כלל לדין של אפקעינהו משום דבלאו הכי אינו יכול לבטל השליחות דהוי כמו מעשה כיון דסוף סוף מחויב לגרשה הוי מינוי השליחות כמו מעשה ואינו יכול לבטל השליחות מן התורה. אולם כבר כתבנו לעיל דהתוס׳ לשיטתייהו אזלי דס״ל דאף שזינתה אינו מחויב לגרשה. וכ״ז דוקא באשה שזינתה ברצונה שאז אינה יכולה לכופו שיגרשה כיון שהיא פשעה ואסרה עצמה עליו ולא יהיה חוטא נשכר, אבל באשת כהן שנאנסה שלא פשעה פשיטא שמחויב לגרשה כיון שנאסרה עליו, וכיון שמחויב לגרשה שוב הוי מינוי השליחות כמו מעשה ואינו יכול לבטל השליחות ואין צורך להשתמש בדין של אפקעינהו משום דבלאו הכי אינו יכול לבטל דלא אתי דיבור ומבטל מעשה. ושוב י״ל דנוקמה בחזקת כשרות לבעלה ושפיר משכחת בת כהן בשריפה דאוקמה האם בחזקת כשרות לבעלה.

ובזה נוכל ליישב מה שהקשה בספר תורת חיים דאמאי לא יליף טפי מכל כהנים שציווה הכתוב לעבוד במקדש, ודלמא איש פלוני כהן לאו אביו הוא והוא איננו כהן, ואיך יעבוד עבודת ה׳ במקדש וע״ז לא יכול לדחות שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים, דאכתי שמא אביו גופא לא כהן הוא ולא משכחת לה לאכשוריה אלא שהיו אבותיו מעולם חבושים בבית האסורים עד אהרן הכהן והניח בתימא. ולפי דברנו ניחא, דמכהנים אין ראיה דיש לומר התם לאו משום רובא אלא משום חזקת כשרות.

קידושין מז, א

אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה וכו'. ותסברא אימא סיפא ושוים במכר שזה קנה. אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה במאי קנה. אמר רב נחמן הונא חברין מוקים לה במילי אוחרי וכו'.

והנה הרמב"ם הלכות אישות פ"ה הי"ג פוסק דהמקדש במלוה אינה מקודשת, מפני שהמלוה להוצאה ניתנה וכו' ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה, שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו, וכן כותב שם הכ"ז. ובהלכות מכירה פ"ז ה"ד כותב: מי שהיה לו חוב אצל חבירו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך ורצה המוכר, הרי זה כמי שנתן הדמים עתה. הראב"ד שם השיג על הרמב"ם מסוגיא דילן, ושוים במכר שזה קנה ואי מלוה להוצאה ניתנה במכר מאי קנה. גם יש לדקדק מה שכתב הרמב"ם "ורצה המוכר", לכאורה המלים אלה יתרות. והמהרי"ט הקשה על הרמב"ם במה שכתב בהלכות אישות "ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו", דמשמע דאם המעות היה בעין היתה מקודשת, הא אמרינן בגמרא דהטעם שאינה מקודשת משום דמלוה להוצאה ניתנה אפילו ישנה בעין.

ונראה ליישב כל קושיות אלו בהקדם דברי הרשב"א בסוגיא חצייך מקודשת לי דאינה מקודשת (לעיל ז, א), דהקשו בגמרא מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה וכו'. ומשני מי דמי התם בהמה הכא דעת אחרת. והקשה הרשב"א תמיהא לי ה"נ בבהמה היא דהא כיון דאיהי מקבלה קדושי דעתה שיפשטו קידושין בכולה ומי מעכב. וניחא לי דכיון דאילו בעיא איהי לעכובי מעכבא ואינה מקודשת מכוח דבריו בלבד, השתא דבעיא דליפשטו בכולה הוה ליה כמקחת את עצמה וכו'. לפי"ז קשה הא כל קידושין הן מדעתה ואמאי מהנה. אבל ז"א בכל קידושין דעתה היא רק שלילית שהיא מפקרת עצמה לו והוא עושה הקידושין, אבל הכא הוא עושה רק חצי קידושין ואם היא רוצה שהקידושין יתפשטו בכולה היא גומרת הקידושין והוה ליה כמקחת את עצמה משום הכי אינה מקודשת.

בזה תתיישב קושית התוס' לעיל ג, א ד"ה ואשה. דקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות משוה פרוטה כדלקמן (יא, א) גבי בנתיה דר' ינאי. והר"ן עמוד ד, א בד"ה גרסי' בגמ'. מסתפק במקדש בדבר שאינו שוה פרוטה אי מציא אמרה לדידי שוה לי. לפי מה שבארנו סרו קושיות אלו. דאמת הוא שפחות משוה פרוטה אינה ממון ואם רק אצלה הוא חשוב אזי היא עושה את המעות והוה כי תלקח את עצמה, אבל גבי בנתיה דר' ינאי באמת פחות מתרקבי דדנרי הן מעות רק אינן חשובות אצלה משום הכי אם פשטה ידה וקיבלה בפחות הוי קידושין.

בזה נוכל ליישב קושית המפרשים בסוגיא דמתנה ע"מ להחזיר, דאמרינן לעיל ו, ב דבכולהו מתנה ע"מ להחזיר קני לבר מאשה דאינה מקודשת לפי שאין אשה נקנית בחליפין. והקשו המפרשים מאי שנא קידושין מפדיון הבן. אבל לפי מה שבארנו ברור שלא נוכל לדמות קידושין לפדיון הבן או לשאר דברים. בפדיון הבן ובשאר קנינים לא איכפת לן מי גומר מעשה הקנין אבל בקידושין ע"מ להחזיר דמי לחליפין ובחליפין המקנה עושה הקנין כמבואר בב"מ מז, א הלכך אינה מקודשת. וזוהי כוונת הגמרא לעיל עמ' ג, א, דאשה אינה נקנית בחליפין משום בחליפין הוא עיקר דעת המקנה, והראיה דחליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה. א"כ הקונה לא נתן כלום אלא המקנה גומר המעשה. ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה, משום דכתיב כי יקח איש אשה ולא כי תלקח.

בזה סרה קושית המפרשים על הרמב"ם. דהנה התוס' ריד הקשה כיון דבהנאת מחילת מלוה מקודשת אמאי אינה מקודשת במלוה דהא יש לה הנאה. ותירץ כיון דהוא לא פירש כן דעתה על עיקר המעות ולאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה. אולם לכאורה קשה מכיון דנתרצית להתקדש אנן חזינן דיש לה הנאה דבאמת בשאר הנשים הוה הנאה וליכא למימר בטלה דעתה. אך לפי מה שבארנו ניחא. מכיון דהוא מקדש אותה בעיקר המעות ודעתה להנאה שלה הוה כי תלקח הלכך אינה מקודשת. והנה הרמב"ם פוסק כאביי דבהנאת מלוה מקודשת, וקשה אמאי אינה מקודשת במלוה הא יש לה הנאה, ע"כ צריך לומר דהטעם דאינה מקודשת משום דאין כאן אלא הנאה שלה ואין זה כי יקח אלא כי תלקח. אולם זה ניחא בקידושין אבל במכר אם "רצה המוכר", כמו שכתב הרמב"ם, מאי איכפת לן דבאמת יש לו הנאה. אבל רב בסוגיא דילן לא מיירי בהנאת מלוה כלל ואיכא למימר דס"ל דגם בהנאת מלוה אינה מקודשת, ואין מקום לחלק בין קידושין למכר. וזהו שכתב הרמב"ם גבי קידושין במלוה ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה, אע"פ דיש לה ממילא הנאה אינה מקודשת דבעינן "שיתן הוא" שום דבר קיים מעתה שלא תהא כי תלקח.

בבא מציעא סא, ב

אמר ר' אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדיינין, אבק רבית אינה יוצאה בדיינין. רבי יוחנן אמר אפילו רבית קצוצה נמי אינה יוצאה בדיינין. א"ר יצחק מ"ט דרבי יוחנן, דאמר קרא בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה וכו'. למיתה ניתן ולא להשבון.

רבא אמר מגופיה דקרא שמיע ליה, מות יומת דמיו בו יהיה, הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים, מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון, אף מלוי רבית לא ניתנו להשבון. אר"נ בר יצחק מ"ט דר"א, דאמר קרא וחי אחיך עמך, אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך. ור"י מבעי ליה לדר' עקיבא. מיתיבי הגזלנין ומלוי רבית אע"פ שגבו מחזירין. מאי אע"פ שגבו איכא, אי גזול גזול אי לא גזול גזלנין קרית להו. אלא אימא גזלנין מאי ניהו מלוי רבית אע"פ שגבו מחזירין. וקשיא לר"י. ומשני תנאי הוא עכ"ל.

ויש להקשות אמאי מקדים המקשן בביאור הגזלנין מאי ניהו מלוי רבית, אפילו אי אמרת דגזלנין לחוד ומלוי רבית לחוד ג"כ קשה על ר"י. ועוד הקשה הפנ"י לפי שיטת ריב"ן בתוס' ד"ה תנאי ושיטת נמוקי יוסף דפירשו למיתה ניתן ולא להשבון, שיש לו להחזיר מיראת שמים ולא להשבון בבית דין, לישני הגמרא הא דקתני מחזירין היינו לצאת ידי שמים שגם ר"י מודה בזה.

ונראה ליישב בהקדם דברי נמוקי יוסף שהא דאמר ר"א רבית קצוצה יוצאה בדיינין, היינו שב"ד כופין אותו להחזירו משום מצות עשה דוחי אחיך עמך כמו בשאר מצות עשה אם אמר סוכה איני עושה לולב איני נוטל, אבל אין ב"ד יורדין לנכסיו לפי שאין נכסיו משועבדין לכך, כדרך שאמרו בגוזל שהבנים חייבין להחזיר אם הניח להם אביהם אחריות נכסים. ודייק ליה מדקתני יוצאה בדיינין ולא קתני מחזירין. והקשה הפנ"י אמאי מקשה הגמרא על ר"י לחוד מברייתא הגזלנין ומלוי רבית אע"פ שגבו מחזירין וכו', הא לר"א נמי קשה, דר"א סבר דרק יוצאה בדיינין אבל אין יורדין לנכסיו, והכא קתני מחזירין משמע דיורדין לנכסיו כמו בגזל. עוד הקשה הפנ"י אמאי צריך לראיה לדברי ר"י מקראי. מכיון דר"י מבעיא הכתוב וחי אחיך עמך לדר' עקיבא א"כ ליתי ליה קרא למילף דרבית קצוצה יוצאה בדיינין.

והנה הש"ך ביו"ד הלכות רבית קסא סק"ח כתב הא דאמרינן שכופין אותו להחזיר רבית קצוצה ולא יורדין לנכסיו היינו דוקא כשנתן הרבית מדעתו אבל אם לקח הרבית בעל כרחו של לוה יורדין לנכסיו. לפי"ז הייתי אומר דפלוגתא דר"א ור"י בשנתן לו רבית קצוצה מדעתו אבל אם לקח בע"כ של לוה אפילו ר"י מודה דיורדין לנכסיו. ובאמת ס"ל לר"י דאפילו בע"כ נמי אין יורדין לנכסיו מדהקשו בקראי, המסיעין אותו, מלוי רבית לשופכי דמים, וכמו בשופכי דמים אין חילוק בין מדעתן ובין בע"כ, אף במלוה רבית אין חילוק בין מדעתו ובין בע"כ.

לפי"ז מיושבת קושית הפנ"י אמאי צריך קראי לר"י כיון דאיהו מבעיא הכתוב וחי אחיך וכו' לדר"ע ממילא ליתי ליה קרא דיוצאה בדיינין, אלא דטעמא דצריך קרא משום דאי לאו הני קראי הייתי אומר דר"י סובר דדוקא בשנתן הרבית מדעתו הוא דאין יורדין לנכסיו אבל בע"כ יורדין לנכסיו. הלכך צריך קרא דמקשה מלוי

רבית לשופכי דמים דאפילו בע״כ לא ניתן להשבון ואין יורדין לנכסיו וחומרא הוא משום חומר איסור רבית.

ומיושבת ג״כ קושית הפנ״י אמאי מקשין רק על ר״י הא על ר״א נמי קשה דר״א סובר דרק יוצאה בדיינין והכא קתני מחזירין משמע דיורדין לנכסיו. אלא מכיון דאמרינן דברייתא הגזלנין ומלוי רבית מדמה מלוי רבית לגזלנין, מוכח דהברייתא מיירי ברבית בע״כ ולא קשה על ר״א דהוא מודה דיורדין לנכסיו ברבית בע״כ. בזה מתורץ נמי אמאי הקדים המקשן, הגזלנין מאי ניהו מלוי רבית דאפילו אי אמרת דגזלנין לחוד ומלוי רבית לחוד ג״כ קשה על ר״י. בלא הקדמה זו הייתי אומר שהברייתא מיירי ברבית מדעתו והיה קשה ג״כ על ר״א דאית ליה דאין יורדין לנכסיו והכא קתני דיורדין. אבל השתא דקא מדמה מלוי רבית לגזלנין דמיירי ברבית בע״כ לא קשה על ר״א דהוא מודה ברבית בע״כ דיורדין לנכסיו.

ומתורץ נמי אמאי לא משנה הגמרא שמחזירין דברייתא היינו לצאת ידי שמים לפי שיטת ריב״ן. מכיון דהברייתא מיירי ברבית בע״כ אם תאמר דמשמעות מחזירין היא כדי לצאת ידי שמים אמאי נקיט הברייתא דין זה דמחזירין לצאת ידי שמים דוקא ברבית בע״כ, הא גם ברבית מדעתו הוא מחויב לצאת ידי שמים.

זבחים עט, א

תוס׳ ד״ה אמור רבנן בטעמא. הקשו על שיטת רש״י דטעם כעיקר לאו דאורייתא מגמרא דלעיל שרצה להוכיח שטעם כעיקר דאורייתא מההיא דאורז שיש בו טעם דגן שחייב בחלה ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.

ונ״ל דהנה הראשונים הקשו איך אפשר לומר דטעם כעיקר לאו דאורייתא הא איתרבא מהטמאים לאסור צירן ורוטבן. ותרצו הרשב״א והריטב״א דבאמת הטעם בפני עצמו אסור גם מדאורייתא אלא בתערובות בטל ברוב אף בשאינו מינו ואינו אוסר התערובות. ובתוס׳ ע״ז סז, ב ד״ה ואידך כתבו בשם הר״ר יקר דאע״ג דסבר ר״ש כל שהוא למלקות היינו דווקא כשהאיסור בעין אבל לא ע״י תערובות. וכתבו אחרונים בטעמא דמלתא לפי מה שכתב הריטב״א דטעמא דר״ש דכ״ש למלקות משום דאחשביה לאכילת כל שהוא, א״כ זהו דווקא באיסור בעיניו אבל ע״י תערובות ליכא למימר דאחשביה כיון דאינו אוכל האיסור בפני עצמו אלא על ידי תערובות. ומן האי טעמא כתב ג״כ החו״ד סי׳ קט דלדידן דחצי שיעור אסור מ״מ ע״י תערובות מותר כיון דחצי שיעור שאסור הוא רק משום דאחשביה וכמו שכתוב בתשובות חכם צבי כמו דלר״ש מהני סברת אחשביה לענין מלקות כן לדידן מהני אחשביה

לענין איסור. אולם זהו רק אם האיסור בעין משום דאחשביה ולכן אסור מן התורה אבל ע"י תערובות מותר, וזהו שאמרינן דטעם כעיקר לאו דאורייתא משום דטעם אינו אסור אלא באחשביה. וכבר כתבו האחרונים דהיכא הוא עושה התערובות בידים זהו נחשב כאחשביה. ומשום זה אמרינן בשבועות כא, ב, דלר"ש דסבר כ"ש למלקות בנזיר ששרה פתו ביין חייב אף ביין כל שהוא, אף שהוא בתערובות מ"מ כיון דהוא עצמו עשה התערובות וניחא ליה בכך שייך אחשביה. א"כ יש להקשות לכאורה אמאי דחק הגמרא בזבחים לפרש דהאי עושה עיסה מאורז ודגן וכו' משום דטעם כעיקר דאורייתא ולהקשות על ר"ל, דלמא טעם כעיקר בתערובות בעלמא לאו דאורייתא משום דלא אחשביה אבל הכא בעושה עיסה דניחא ליה בטעם הדגן באורז ואחשביה אמרינן טעם כעיקר ויוצא בה ידי חובתו בפסח. לאמיתו של דבר, אין זו קושיא. דקושית הגמרא קאי על מימרא דר"ל פיגול נותר וטמא שבללן זה בזה שהוא בעצמו עשה את התערובות ואפילו הכי קאמר דטעם כעיקר לאו דאורייתא, ושפיר מקשה הגמרא מהך דעושה עיסה וכו'. ובלאו הכי י"ל מכיון דר"ל מרא דשמעתא סבר דחצי שיעור מותר מן התורה א"כ לא ס"ל סברת אחשביה ואינו מחלק בין בתערובות שנעשתה במקרה ובין שעושה בידים.

לפי"ז מיושב קושית התוס' על רש"י מעושה עיסה וכו'. אף דלפי שיטת רש"י טעם כעיקר לאו דאורייתא הוא רק בתערובות במקרה אבל בעושה עיסה בידים או באיסור בעין אמרינן טעם כעיקר דאורייתא.

אולם יש לעיין עוד אם מטעם אחשביה אדם יוצא ידי חובתו בפסח, דהנה הפוסקים אחרונים נסתפקו אם אמרינן חצי שיעור מלתא בעשה דהיינו אם אין לו כזית מצה בפסח אם מחויב לאכול חצי זית כיון דחצי שיעור חשוב מן התורה לענין איסור, עיין רי"ט אלגזי סוף הלכות חלה. אמנם אין הנידון דומה לאסתפקתא, אם אחשביה חצי שיעור מצה למצוה, סוף כל סוף אינו אוכל אלא חצי שיעור לבד, משא"כ באוכל הדגן בתערובות אוכל שיעור כזית. אכן החידושי הרי"ם יו"ד סי' רט הוכיח דכמו שחצי שיעור אסור מן התורה, כמו כן יוצא בחצי שיעור בענין קיום מצות עשה.

מנחות מ, א

תנו רבנן. סדין בציצית ב"ש פוטרין וב"ה מחייבין. ופירש"י דבית שמאי דפוטרין מן הציצית דלא דרשי סמוכין למשרי כלאים בציצית. והקשו בתוס' ד"ה סדין. הא אמרינן בריש יבמות אפילו מאן דלא דריש סמוכין בעלמא במשנה תורה דריש.

וצ"ל לתרץ קושיא זו, דהנה לכאורה יש לדקדק בלשון רש"י דלא דרשי סמוכין "למשרי" כלאים בציצית. ותוס' הביאו דברי רש"י בזה"ל: דלא דרשינן סמוכין ולא "אישתרי" כלל כלאים בציצית. כנראה רש"י בצחות לשונו הקדים קושית התוס'. דהנה המפרשים הקשו לשיטת רש"י דב"ש לא דרשו סמוכין מגלן לב"ש דעשה דוחה לא תעשה, דהא דקיי"ל דעשה דוחה לא תעשה ילפינן לה מכלאים בציצית, כמבואר ביבמות ג, ב, מדכתיב לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך, משמע דהכי קאמר אע"פ שהזהרתיך על לבישת שעטנז אפילו הכי גדילים תעשה לך ושרינן כלאים בציצית. וא"כ לב"ש דלא דרשו סמוכין מנא להו דעשה דוחה לא תעשה.

עוד הקשה הרשב"א, למה צריך קרא למילף דעשה דוחה ל"ת מכלאים בציצית, אמאי לא ילפינן משריפת קדשים, דאיתא במס' פסחים פג, ב דשריפת קדשים אינה דוחה יו"ט. ופריך הגמרא אמאי ניתי עשה דבאש תשרופו ולדחי לא תעשה (לא תעשה כל מלאכה). ומשני אמר קרא, לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו, אלמא מדאצטריך קרא לאסור שריפת קדשים ביו"ט שמע מינה דאי לאו קרא הוה אמינא דאתי עשה ודחי לא תעשה וא"כ מוכח מהכא דעשה דוחה לא תעשה.

והנה איתא במס' ביצה יב, א, דב"ש סברי דלא אמרינן מתוך וב"ה סברי דאמרינן מתוך, ורש"י סובר דאמרינן מתוך אע"ג דליכא צורך היום קצת. והקשה הרא"ש על פירש"י דא"כ למה אין שריפת קדשים דוחה יו"ט לימא מתוך. קושית הרא"ש זו נפתרה ע"י רש"י בעצמו ביצה כו, א בד"ה חלה שנטמאת, דרחמנא אחשבה להבערתן דכתיב באש ישרף, הלכך מלאכה היא.

לפי"ז מיושב קושית הרשב"א, משריפת קדשים לא מצינן למילף דעשה דוחה לא תעשה דאיכא למימר לעולם עשה אינה דוחה ל"ת והא דאצטריך קרא למיסר שריפת קדשים ביו"ט דלא לימא מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך.

בזה מיושב קושית המפרשים דב"ש אע"ג דלא דרשו סמוכין מלמדין דעשה דוחה לא תעשה משריפת קדשים, ואין לומר דאצטריך קרא לאסור משום מתוך ולא משום דעשה דוחה ל"ת הא ב"ש לית להו מתוך, וא"כ האי קרא לא צריך אלא שלא נתיר שריפת קדשים ביו"ט מטעם דעשה דוחה לא תעשה, וממילא שמע מינה דעשה דוחה לא תעשה. עיין עוד ישועות יעקב או"ח סי' ט בד"ה והנה התוס'.

לפי"ז יהא מתורץ ג"כ קושית התוס' על רש"י. דהנה תוס' ביבמות שם הקשו מנא להו למדרש מקרא דסמוכין להיתרא דעשה דוחה ל"ת נדריש להפך דאפילו במקום שתוכל לקיים מצות גדילים אפילו הכי לא תלבש שעטנז. ותרצו דלזה לא

צריך קרא דהא בלאו הכי הסברא החיצונה נותנת דאין עשה דוחה לא תעשה. וכל זה לב"ה אבל לב"ש דלית להו מתוך ומלמדין להו דעשה דוחה לא תעשה משריפת קדשים א"כ שפיר יכולים לדרוש סמוכין לאיסורא ולדידהו ליכא למימר דבלאו הכי הסברא החיצונה נותנת דאין עשה דוחה ל"ת, זה אינו דהא לב"ש הוציאו משריפת קדשים דעשה דוחה ל"ת והוה אמינא דגם בציצית אמרינן דעשה דוחה ל"ת, לכך אצטריך סמוכין למדרש לאיסורא. וזהו כוונת רש"י דדייק בלשונו דב"ש דפוטרין מן הציצית דלא דרשי סמוכין "למשרי" כלאים בציצית. באמת דרשו סמוכין במשנה תורה אלא דלא דרשו להיתרא רק לאיסורא, ומיושב קושית התוס'. עיין עוד בשם משמואל ותשובות בית נפתלי סי' פח.