

פרק עשירי

משפטים א-5-מוסריים

נגוד מדומה לשיטה המוסרית במשפט. — חוקים
אדישיים למוסר. — חוקי תחבורת. — התלמוד
על חוקים לא-מוסריים. — חוקים עתיקים
בתלמוד להולכי דרכים. — כל דאלים גבר. —
נמוקי הרא"ש. — צמצום הכלל הזה בפוסקים.
— דין יחלוקו. — שודא דדיינא. — מדת שעבוד
השופט לחוק. — מפני דרכי שלום. — טעם
מוסרי לחוקים לא מוסריים. —

א.

ביררנו, כי אם גם אין המשפט בולל את כל התביעה
המוסרית, הנהו חלק מן המוסר, מעין תפיסת המעוט מן המוסר
התופס מרובה. ההנחה הזאת תחייב איפוא, כי כל חוק משפטי
יהיה בהכרח מיוסד על המוסריות, או ביתר דיוק על רעיון הצדק
שבמוסר. אפס אחר העיון נראה, שיש בתורת-המשפטים חוקים,
שאינן לנמקם ברעיון מוסרי, כלומר שאף שאינם נגד-מוסריים,
אבל הם אל-מוסריים (1), שכן אין להם כל זיקה למוסר. ואמנם
יש חוקרים, שרצו לראות בעובדה זו מתירח לכל השיטה המוסרית
במשפט, כי אם המוסר הוא המחולל את המשפט, חוקים שאין
להם זיקה אל המוסר מניין? נברר נא בראשונה מה הם החוקים
המשפטיים הנבוכים לדעתם מכל תוכן מוסרי.

(1) מן הנכון לדעתי להבדיל בין הוראת „אוי ו-אלי, היינו „אוי במובן שלילה
ו-אלי במובן העדר, כמו אי-מוסרי (אימפראל באנגלית), אל-מוסרי (אנפראל באנגלית).
ובמובן זה אני משתמש במונחים אלה פה.

ריזלר 2) אומר: „הוסר משפטי רב הוא אדיש מכהינת תורת-המדות“. לחלק המשפטי הזה, שאין לו כל ענין למוסר, הוא תולך ומונת חוק ההתישנות, „הוקת-שנים“ במשפט התלמודי, היינו שהזכות המשפטית במלה אחרי עבור זמן ידוע, אם התובע לא תבע את זכותו; וכן כל פרמי הדינים הנוגעים לעניני הצבא, לעניני הכספים וכדומיהם. שטאמלר 3) מסביר את סחות החוק האדישי במשל זה: אדם עולה במשעול צר על החר. לעומתו בא אדם אחר, ועל כל אחד לנמות הצדה, אחד לצד ימין ואחד לצד שמאל. השאלת היא איפוא: על מי לנמות ימינה ועל מי שמאלת? אמנם אם אין רצון האחד מתנגד להפצו של השני, אין צורך בכל תקנה. אולם אם רצון חברי בא בנגוד לרצוני אני, וכל אחד מאתנו חפץ לנמות דוקא לעבר אחד, אז שומה על המשפט להתערב בדבר ולהכריע לאיזה כוון על כל אחד לסור הצדה. רגש הצדק שבנו אינו מלמדנו במקרה זה ולא כלום, המוסר אינו מורה לנו דרך בו נלך. כי מי נדחת מפני מי? למה על זה לכמל את דעתו מפני דעת חברו? בכעיה כוו על הרצון להתוך את הדבר בלי נמוק מוסרי, אלא התועלת של הסדר הצבורי יוצרת את הנורמה המשפטית, שעל כל אדם לנמות בדרך לצד ידוע. וכן שתי עגלות הנפגשות זו מול זו בסימא צרה, אז על פי הצדק היה על שתיהן לעמוד במקום עד עת קץ, כי אין לנו אמת-מדה לצוות על פיה לאחד לוותר לטובת השני. אך הושנו הסדרני אינו מרשה לנו להניח את הדבר ללא הכרעה, לכן אנו מתקנים תקנה משוללת תוכן מוסרי בדבר הכוון של תנועת דרכים. במקרים אלו — מסיים שטאמלר — אין המוסר כלל נר לרגלי המשפט. ועוד גדולה מזו, הוא מוסית. יש ותקנה כזו החולכי דרכים, לא רק שחיא אל-

2) ערויין ריזלער: דאס רעכטסגעטיהל, 1921.

3) שטאמלער: סעאריע דער רעכטסוויסענשאפט, דף 149.

מוסרית, אלא שהיא גם אי-מוסרית. נתאר לנו, כי נער בריא מוגש בדרכו אשה זקנה והולה. לפי החוק שעל כל אחד לנמות בדרכו ימינה למשל, יקרה שעל הזקנה החולנית לסור מן הדרך מפני הצעיר החזק, הכרעה שרגשנו המסרי יתקומם נגדה.

ב.

אם נשים פנינו למשפט העברי בשאלה הזאת, נוכח כי בעלי התלמוד הכירו כבר בהכרח ברורה את ההבדל הזה שבין חוקים משפטיים, אשר בסיסם המוסרי גלוי לכל, ובין משפטים שאין ביסודם נמוק מוסרי למראית-עין. אכן עמדת חכמי התלמוד בכעיה זו היתה אחרת לנמרי מדעתם של החוקרים האמורים. הם ראו בצדק גם בחוקים הנראים לעין כאל-מוסריים תכלית מוסרית חשובה. בהתאם לשיטתם, שכל תורת-המשפטים נובעת ממקור המוסר האלהי, הניחו גם ביסוד החוקים ה"אל-מוסריים", כביכול, נמוק מוסרי. ומענין הדבר, שאת דעתם זו הקדימו חכמי התלמוד לחוות באותו המשל עצמו של שטאמלר, לאמור בנהיצות התחוקה לתנועת הדרכים. **כ י ע ו ד ב ת ל ס ו ד א נ ו מ ו צ א י מ כ כ ר ה ו ק י מ ק ר ו מ י מ ה מ ת י ה ס י מ ל ה ו ל כ י ד ר כ י מ , ה כ ל ל י מ כ ב ר י י ת א ה ז א ת 4**: "צדק צדק תרדוף (דברים ט"ז), אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד? שתי סמינות עוכרות בנחר ופגעו זה בזה, אם עוכרות שתיהן, שתיהן טובעות, בזו אחר זו שתיהן עוכרות; וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית הַרְוֹן ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן, שניהן נופליו, בזה אחר זה שניהן עולין. הא כיצד? מעונה ושאינה מעונה, תידחה שאינה מעונה מפני מעונה, קרובה-לעיר — ושאינה קרובה, תידחה מפני שאינה קרובה. היו שתיהן קרובות, שתיהן

רחוקות — או שתיהן מעונות שתיהן אינן מעונות — המל פשרה ביניהן ומעלות שכר זו לזו".

בברייתא זו, שהלכה כמותה (5), נתנו לנו התנאים דוגמאות של משפטים מוסריים ואל-מוסריים אלו בצד אלו במקצוע אחד, היינו בחוקי סדור התחברות. כי במקרה של אחת מעונה ואחת אינה מעונה או א' קרובה וא' רחוקה יש מעם מוסרי מספיק לדחות אחת מפני השניה, וזההכרעה המשפטית היא תולדת הרגש המוסרי. אבל אם שתיהן נתונות בתנאים שווים ואין תודעת הצדק שכנו מרשה לנו לכבד האחת על פני השניה, האם נסכים ששתי הספינות תמכענה או ששני הנמלים יפלו? אם נאמר להתנהג בזה רק על פי הצווי המוסרי בלבד, ולא להכריע בכח המשפטי כל דבר שאין לו נמוק מוסרי באופן ישר, האם יש אי-מוסריות גדולה מזו, לנקוט בזה את הכלל יקוב הדין את החר, זאת אומרת, שלאחרי שלשתי הספינות זכיות שוות, תמכענה שתיהן? המצפון המוסרי שכנו מתקומם דוקא נגד העדר חוקים אלו, שהחוקרים האחרונים קראום בשם אינם מוסריים, כי אי-התערבות המשפט בזה תגרום בהכרח רעה רבה לשתיהן. עקב זאת הדגישה הברייתא, שבמקרה דומה לזה החוב מוטל על השופטים לעשות פשרה מדעתם; „פשרה" במובן התלמודי היא לוותר על שורת הדין, מפני שהבית-דין מיופה כח לפעמים להכריח את הבעל דין לוותר על זכותו המשפטית לטובת חברו. לפיכך מכריחים את אחת הספינות לוותר על זכותה לטובת חברתה, למען הציל שתיהן מאבדון. ומובן שפשרה כזו אפשר גם לתקן בצורה של סדור כללי קבוע, שכל ספינה הנמצאת למשל בצד ימין, לה משפט הבכורה לעבור לפני רעותה, כדוגמת חוקי התנועה של ימינו, ורק אם אין תקנה כללית כזו, אז על

(5) רמב"ם, הלכות רוצח, פ"א, ושי"ע ח"מ, סימן רעב.

השופט להרוץ את המשפט בכל מקרה בודד לחוד ולדחות אחת מפני חשנית, ועל הזוכה במשפט הבכורה לשלם להכרו בעד קפוח זכותו.

זוהי כונת הכרייתא הממעימה, כי שניהם הדין והפשרה מכוססים על הרעיון הנשגב של צדק צדק תרדף. רצו לאמור כזה, שיש שני סוגים של צדק, סוג אחד הוא הדין, היינו החוק המשפטי, שהכרעתו מיוסדת באופן ישר על הצדק המוסרי, אך יש עוד צדק ממין אחר המתגשם בפשרה, שאין הכרעתה מכוססת באופן ישר על הצדק, היות ולשני הצדדים זכויות שוות, אולם באופן בלתי ישר גם הפשרה הזאת נובעת מן הרעיון המוסרי של צדק צדק תרדוף, הואיל ומטרתה לכלי לתת לשני הצדדים לאכר הכל. בהכירם איפוא בהכדל החצוני והשפחי שבין חוקים מוסריים וחוקים האדישיים למוסר, או בלשונם בין דין לפשרה, המעימו בעלי התלמוד את המטרה המוסרית הנכבדה, שיש להקיקת חוקים „אל מוסריים“ כאלה, ומנעו כזה את המשפט הקפדני מלהעשות לרועץ לתביעה המוסרית, בהפקירו את טובת שני הצדדים כאחד בשם מוסריות משפטית מעושה.

ג.

כל דאלים נכר. מלבד דיני התחבורת האמורים, נמצא בתלמוד עוד חוקים ממין זה שבמוכן הפורמלי הם „אל-מוסריים“. חוק כזה הוא הדין של כל דאלים נכר: זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי, ואין לאחד מהם לא חזקה ולא עדים, אמר ר' נחמן, כל דאלים נכר (6). כונת החוק הזה היא, שבכל מקום שידנו קצרה מלפסוק את הדין על יסוד הכרעה מוסרית, אם לשני הצדדים המתדיינים אין כל ראייה למענותיהם או אם

לשנים יש ראיות שוות, אז על השופט להסתלק מלהתוך את הדבר, והמשפט מוכח את זה המתגבר בזרוע על חברו. הדין הזה המזור לרות המוסר העברי, כי הוא מיפה כח גופני להכריע במשפט, המריץ עוד פוסקים קדמונים לבקש לו הצדקה מוסרית. וכן מנמק הרא"ש (ד) את ההלכה הזאת, כי החכמים סמכו על זה, שכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות, וכפח יברר את זכותו בעתיד. כל דאלים גבר הוא איפוא רק מעין דחית פסק-דין עד הכאת ראיות מספיקות מצד הזכאי. ועוד מעם מוסרי מוסיף הרא"ש, שמי שהדין עמו יותר ימסור נפשו להעמיד שלו בידו ממה שימסור האחר לגזול את שאינו שלו, כי רגש הצדק יחזק את ידי האדם ויוסיף לו כח ואומץ להגן על זכותו, מה שאין כן הגזול את שאינו שלו מוסר כליות ימרחו וידריכחו מנוחה וימעט את עונו הנפשי וגם יהליש את עוצם-ידו וכה זרועו. מדברי הרא"ש יוצא שהדין של כל דאלים גבר, הנראח בראשית העיון כמתנגד לרגש המוסרי, מיוסד באמת על אמון עמוק בהשפעת המצפון המוסרי על כל מעללי בני אדם. ועוד נמוק מכיא הרא"ש לדין זה, כי זה שאין הצדק אתו יאמר בלבו: מה בצע כי אמסור נפשי לקחתו, למחר יביא ראיה לדבריו ויוציאנו מידי.

אך למרות שימת הרא"ש בזה, מצאנו לפוסקים אחרים שהשתדלו לצמצם את כחו של הכלל הזה, בחשבם שהדין כל דאלים גבר אינו עולה בד בבד עם עקרי המוסר של המשפט העברי. וכן פוסק המור (ג), שאם אחד המף דבר על יסוד כל דאלים גבר, יוכל שכנגדו להשביעהו, ועל החומף לחשבע שהוא שלו. הכח הגופני אינו מכריע איפוא בדבר עצם הזכות, אלא רק למי למסור את השבועה, שהיא היא המכרעת.

השאיפה למעט תוקפו של הדין הזה הלכה ונמשכה עד הפוסקים האחרונים. המדרכי (9) פוסק, שאם אהים או שותפים חולקים שדה ביניהם, ואחד מוען תנו לי חלקי בצד הגובל עם שדה שלי, ויהיו שניהם חלקה אחת, הדין בזה כל דאלים גבר; אולם חסמ"ע שם מכריע לחמיל גורל כראשונה, ורק אם חבר-מיצרא לא יזכה כגורל, אז הדין כל דאלים גבר.

וגדולה מזו מצאנו לאחד הפוסקים האחרונים, שהפך לבמל לנמרי את הדין הזה משום פקפוקים מוסריים. בעל השבות יעקב (10) כותב: "לכי אומר לי, דבומנים הללו בגולה יש כמה הששות אם יפסוק כל דאלים גבר, וגם המעם, דכל מי שהאמת אתו ימסור נפשו על דבר זה גם כן לא שייך בדורות הללו, שרבו האלמים שמוסרים נפשם גם על ממון שאינו שלהם, ואם כן איכא דלא שייך לומר חולקים, כבדין דבר-מיצרא שדנין על אופן החלוקה עצמה, יחלקו על פי הגורל. ואף על פי שהוא דבר חדש, מכל מקום לפי צורך שעה יש לפסוק כן, ובודאי יסכימו על זה חברי ורבותי לפי דורות הללו" (11).

ד.

יחלו קו. אמנם בדין כל דאלים גבר מצאנו עוד בתלמוד (12) צמצום אופיני, באמרם שהלכה זו אמורה רק אם איכא למיקם עלה דמילתא, לאמור אם יש אפשרות, כי הדבר יתברר בעתיד,

(9) מדרכי ביב, סוף פרק א. מובא גם ברמ"א ח"מ, סימן קעד.

(10) שרית שבות יעקב, סימן קסז.

(11) השערה יפה ומתקבלת על הלב יש בזה לרוב צעירי במאמרו "על ההיסטוריה של המשפט העברי", בקובץ המשפט העברי היא, כי הכלל כל דאלים גבר מושפע מן המשפט הפרסי, שהכח היה בו גורם מכריע, וביחוד מפני שרב נחמן בעל הכלל הזה היה התנא דבי ריש גלותא, שהיה דן דיני דמסאי, כמבואר בב"ק, נה, ורב נחמן הולך בזה לשיטתו דעבדי אינש דינא לנפשיה. עיין בב"ק, כז.

(12) ביב, לת.

כי אז אין הדין כל דאלים גבר פסק אחרון, אלא מעין דחיה
ההכרעה לזמן מה עד שיחיו לשופט סמוכים מספיקים להתוך הדין
על פיהם. אבל אם „ליכא למיקם עלה דמילתא“, והדבר יהיה
תמיד מוטל בספק, כגון שני שמרות מתנה היוצאים ביום אחד
על שדה אחד, השדה ניתן איפוא במתנה לשני אנשים בבת אחת,
ואם נאמר כל דאלים גבר, יכריע הכה הגופני הכרעה אחרונה
ומחלמת בדבר משפטי, או פוסקים לא כל דאלים גבר אלא יחלוקו
שני בעלי הדינים בדבר, לדעת רב, ושמואל אמר שודא דדיינא,
שיבואר בסעיף הבא.

כנראה דאנו חכמי התלמוד ראשית כל, שלא תהיה
אפשרות בעולם, שהכרעה משפטית תוכל בזמן מן הזמנים להופיע
כמתנגד למוסר. ולפיכך אם הנדון יכול להתברר בעתיד ע"י
הוכחות נוספות, לא אמרו יחלוקו, למען לא יגלה למפרע, שהפסק
יחלוקו היה כנגוד לצדק. במקרה כזה חשופט מסתלק לפי שעה
מלחרוץ משפט, אלא מניח את הדבר באופן זמני להכרעה חוץ-
משפטית בצורת כל דאלים גבר, עד אפשרות ברור הדבר על פי
המשפט. אך אם הדבר לא ניתן להתברר לעולם או פוסקים
יחלוקו; ובאמת להכרעה כזו שנראה „כאל-מוסרית“, יש סוף סוף
מטרה מוסרית, מכיון שאין בידנו להצדיק את בעל הוכחות לקבל
את כל המניע לו, נזכחו לכל הפחות במחצית זכותו.

אכן בעלי התוספות הרחיקו עוד ללכת בזה, כי אם גם
יגיע בעל הוכחות למחצית זכותו, אבל ההכרעה של יחלוקו הלא
בהכרח תביא לידי עוות הצדק במחצית שהפסיד שלא כדיו, ולכן
פסקו, שאם בדין יחלוקו כרוכה בהחלט עולה מוסרית, אז מוטב
שהשופט יסתלק מן הדין. לפיכך העירו בעלי התוספות על
המשנה (13) שנים אחזים בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר

אני מצאתיה, שהדין יהלוקו, שזה רק במקום שהחלוקה יכולה להיות אמת, היינו כשיש אפשרות, שעל פי הצדק שייך לכל אחד משניהם רק החצי, אבל אם זה מן הנמנע שלשניהם כאחד יהיו חלק בו, אז הדין כל דאלים גבר, כי אי אפשר לו לחוק משפטי להתנגד למוסר.

ובזה נבין דעת החכמים בממון המוטל בספק, שמומכוס אומר ממון המוטל בספק חולקים, אבל חכמים אומרים, זה כלל גדול בדין המוציא מחברו עליו הראיה (14). החכמים חולקים על סומכוס ואומרים שכשהדבר מוטל בספק, מוטב שהשופט לא יזיק את עצמו לדין, אלא יניח את החפץ ברשותו הקודמת, „אוקי ממונא בחזקת מריה“, עד שחשני יביא ראיה ויוכל להוציאו מחברו על יסוד משפט צדק.

התנגדות בעלי התוספות לדין יהלוקו נראה גם במה שדחו דעת רבינו האי האומר כל תיקו שבש"ס (15), היינו כל בעיה משפטית שנשארה בתלמוד בלי פתרון, הדין יהלוקו. והר"י מגביל את הדין יהלוקו, רק למקום שנאמר כך בתלמוד, אולם בשאר המקרים יש לפסוק אוקי ממונא בחזקת מריה

ת.

ש ו ד א ד י י נ א . הזכרנו כבר למעלה, כי דעת שמואל בשני שמרות היוצאים כאחד, שהדבר נמסר לשודא דדיינא, היינו לנטיית הדיין. וכן כאחד שאמר נכסי למוכיה, וכאו שני מוכיה ושניהם קרובים ושניהם חכמים, ונותן המתנת אינו לפנינו לברר את רצונו, אז הדין שודא דדייני (16). ולכאורה גם הדין הזה

(14) ב"ק, פו.

(15) גיטין, יד, תוספות ד"ה וחכמים. (16) כתובות, פה.

שייך לסוג משפטים „אל-מוסריים”. ואמנם כן דעת רבנו תם (17), שסובר שהדבר נמסר לרשותו של הדיין לתת אותו למי שירצה, ואף שאין לו על מה לסמוך מבהינת המוסר לבכר את האחד על פני השני. ולשיטתו זו מנמק הרבנו תם (18), כי כחה של השווא דדייני אינו הרעיון המוסרי שבמשפט אלא ממעם הפקר בית-דין הפקר, הואיל ויש רשות לבית-דין להפקיר נכסי בעל-הדין במקום שראו צורך בדבר.

אולם גם בזה לרש"י (19) דעה אחרת. במאנו להשלים עם מציאות הדין המשולל כליל את היסוד המוסרי במשפט העברי הוא מבאר ששודא דדייני כוונתה „המלת הדיינים לפי מה שיראו הדיינים, שיש לומר בו נתכוין המת לזכותא”, והיינו כפי שמסרו שם תוספות דעת רש"י, שהדיינים יאמדו דעתו של הנותן למי היה רצונו יותר לתת סברת רש"י היא איפוא, שגם בדין שודא דדייני על השופטים להכריע על פי הרגש המוסרי שבלבם.

כי יש ולפעמים תקום התנגשות בין מצפוננו של הדיין ובין החוק הכתוב. החוק מחייב את השופט לדון על פיו, אפס הרגש המוסרי אומר לו לשופט, כי הנדון לפי תנאיו המיוחדים טוען הכרעה בנגוד לחוק. והשאלה עתיקה בתורת-המשפטים בדבר סדת שעבוד השופט לחוק. הובר (20) למשל טוען למדת-חופש מרובה בשביל השופט כלפי החוק באמרו: „אל לשופט להיות עבד נרצע לחוק, כי על שניהם, כשופט כחוק, שומה להשמע לצדק. ולכן במקום שהחוק משתמש בכחו לרע, הייבים אנו ללחום נגדו בשם הצדק”. ואכן בדין שודא דדייני אנו מוצאים במשפט

(17) תוספות, שם.

(18) חוסי קידושיק, עה, דיה שודא. (19) בכתבות, שם.

(20) אריבען הובער: רעכט און רעכטספערזירקליכונג, דף 80.

התלמודי מקרה כזה, שנמנעו מלקבוע חוק משפטי ללא יסוד מוסרי, ולפיכך שחררו את השופט מן השעבוד לחוק כתוב, במסרם את החכרעה למצפוננו של השופט. נמצא לשיטת רש"י, כי שודא דדייני, הנראה בחשקפה ראשונה כחוק, „לא-מוסרי“, מטרתו דוקא למנוע תחוקה נעדרת בסיס מוסרי.

אמנם היו פוסקים שחשבו, כדעת ר"ת, שהדין שודא דדייני מוסר את החכרעה לרצון השופט מבלי שיהיה עליו להתחשב עם נמוקים מוסריים, ועקב זאת התאמצו לצמצם את הדין הזה, בכונה למעט במשפט העברי עד כמה שאפשר בהכרעות אל מוסריות. ולכן אומר רבנו הננאל (21) שקבלה בדיינו, שאין יכול לעשות שודא אלא בקרקעות אבל לא במטמלים.

ז.

מפני דרכי שלום. במסום אחר הזכרנו כבר חוקים בתלמוד שנתקנו מפני דרכי שלום, שרעיון מוסרי חשוב הונה ביסודם. אכן מצאנו שני דינים מפני דרכי שלום, שאין הכרעתם מחויבת המוסר אלא החלטה „מכנית“ לשם שמירת הסדר: ואלו דברים נאמרו מפני דרכי שלום כהן קורא — בתורה — ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום (22). כונת הדין הזה היא למנוע מחלוקת, אף שכשלעצמו אין נמוק מוסרי לחקדים את האחד לפני השני. וכן פירש רש"י שם: כי היכי דלא ליתו לאינצויי תקינו להו האי סידרא. כיוצא בזה אמרו: בור שהוא קרוב לאמת המים מתמלא ראשון מפני דרכי שלום, וגם פה מדגיש רש"י: „שלא תהא מחלוקת ביניהם אני אסכור ראשון, דהא תקנתא דרבנן חכא ואף על פי שאינו דין“.

(21) מובא בתוספות כתובות, צד, ד"ה אמית, ובערוך ערך שד.

(22) גיטין, נט.

ואמנם מה הטיב רש"י להגדיר את החוקים האלה, שאינם דין, כלומר אינם חוקים שהמוסר יחייבם בדרך בלתי-אמצעית, כי ההכרעה כשלעצמה אינה תוצאה מרגש מוסרי כלשהו. אולם למרות זאת אין כל הצדקה למנותם כסוג חוקים שאינם מוסריים, הואיל וכאופן אמצעי לכולם סוף סוף תכלית מוסרית, כשאיפתם לשמור על כמותן הצבור או על יחסי שלום בין בני-אדם, שהיא שאיפה מוסרית בעיקרה. ואף אם כהחלטה עצמה, למשל שזה יקרא ראשון בתורה והשני אחריו, אין רעיון מוסרי, אבל לאחרי שלחקיקת חוקים כאלה בכלל היתה מטרה מוסרית, זכאים הם גופם גם כן להקרא חוקים מוסריים. ואמנם יש להתפלא על אלה החוקרים, שכנו אותם בשם אל-מוסריים. למה הדבר דומה? לאדם הרץ לחציל את חברו מן הדלקה. אכן אם נתבונן בריצה עצמה, בלי שים לב לסכנתה ומגמותיה, נוכל לציינה כתור תנועה אדישה למוסר, הואיל ואין בריצה כשלעצמה לא מן המוכ ולא מן הרע מבחינת המוסרית. אבל הרגש המוסרי אומר לנו, שזוהי הגדרה שמהית ובלתי נכונה. כי מטרת הריצה היא הצלת אדם, ולפיכך אנו רואים גם כעמל הריצה מעשה אנושי מוסרי הראוי לשבח. כן גם הדבר הזה. הואיל וחוקים אלו הכרחיים לקיום חברה מוסרית, כמנעם כעד ריב ומדון בין אישית, הרי הם חדורים שאיפה מוסרית כמהותם, אף שלפי צורתם החזונית והמכודדת היו נראים כאילו הם נעדרי המניע המוסרי.

פרק אחד עשר

לפנים משורת המצוה

שלילת הלפנים משורת המצוה בתלמוד. —
ההבדל בין חומרה בדין ובמצוה. — ההסתגפות
סכנה לחיי המוסר. — היהדות מתנגדת לפרישה
מן הנאת החיים. — התרחקות מן נזירות ונדירים.
— חסיד וחסיד שוטת. — גנוי מיני הפרושים
המגבכים חומרות. — המוסיקף על המצוה גורע.
— איסור מסירות נפש אם אינו מצווה עליה. —
המתנהג בחומרות הסותרות זא"ז נקרא כסיל. —
החומרה מביאה לידי גאות. — המחמיר נראה
כמתיר כלפי חכמי ישראל שהתירו. — כחא
דהתירא עדיף. — עיקר תפקיד ההוראה לברר
את המתיר. — על המורה להחמיר להביא ראיה
חזקה. — האוסר את המותר חמור מן המתיר
את האסור. — חדושי ר' חיים נר בן גלפפה. —
סבלות הפרי חדש המקיל הגדול. — הגר"א
ותלמידיו ומורי בעל המרשים מעדיפים כח
ההיתר. — כל גזירה טעונה הסכמת הצבור. —
הפרוזה על המדה בגזרות שמונה עשר דבר. —
חששו לגלות דבר המותר אם נהגו בו איסור. —
דעת "עטרת זהב" שלעולם אין להסתיר דבר
המותר. — לא להודות איסור בדבר שהעם נוהג
היתר, ומוטב שיהיו שוגגים. — ישוב הנגוד
שבין הלאו בל תוסיף ובין מציאות גודים ותקנות
בתורה שבעל פה. — בחוספת חומרות יש משום
בל תוסיף.

א

למעלה עמדתי על הכלל של „לפנים משורת הדין” וערכו
בתורת היהדות. נוכחנו, שהכמי התלמוד לא צמצמו את תורת
ישראל רק לחוק המשפטי בלבד, אלא שבשיפתם תופסת מקום

בראש התביעה המוסרית מן האדם להתנהג כמדת הסידות ולוותר על זכותו המשפטית לטובת הברו, הואיל ומגמתם העליונה היתה לפתח יחסים אישיים הדדיים המיוסדים על רגש האהבה והחמלה. ויש לערער עד היסוד את החשקפה השטחית, הרווחת ביהוד בספרות הנוצרית, שתורת הפרושים הגבילה את חובות האדם לחברו רק בתחום האונם המשפטי בלבד, ולא השאירה כל מקום לחובות הלכות הנובעות מתוך אהבת חבריות וחסד עולמים המבועים בנפש האדם. כנגוד לדעה זו הוכחתי, שהיהדות התלמודית הצטיינה דוקא כזה שהגדילה והאדירה את תורת המוסר על השבון תורת המשפט, בייחסה לכמה מחוקי התורה תכונה של מצוות מוסריות מסורות לרצונו החפשי של האדם ללא כל כפייה היצרנית, וכהפחיתה בהרבה את מספר החוקים המשפטיים אשר עונש בית-דין כרוך בהם.

והנה אלה המונים את חכמי התלמוד במחיקת סאה מכהינת התביעה המוסרית בנוגע לדברים שבין אדם לחברו, מתחו בקורת על הספרות התלמודית על שהדגישה את הסאה בדברים שבין אדם לקונו. אולם גם ההנחה הזאת היא מן המוסכמות הצריכות ראייה. בפרק הזה אני מתכוון לברר את הבעיה הזאת על יסוד מקורות התלמוד והספרות הרבנית, אף שאין לכאורה בין השאלה הזאת ובין נושא חברי זה על המוסר והמשפט קשר פנימי, אולם על ידי הקבלה נגודית יתבלט ביתר בהירות גם העיקרון של לפנינו משורת הדין. אם הונח בתלמוד השם ל פ נ י ס מ ש ו ר ת ח ד י ן למעשה המוסרי המרהיק ללכת מן ה ד י ן המשפטי, אפשר לקרוא את החומרה היתירה בעניני ה ס צ ו ה הדתית בשם „ ל פ נ י ס מ ש ו ר ת ה ס צ ו ה ". הנדרה זו תקל לנו להבדיל בין שני המושגים האלה, כי בספרות הרבנית השתמשו למעטים בלשון לפנינו משורת הדין לציון בה גם את החומרה בחוק הדתי.

ב.

יש להתפלא על הוקרים, המתימרים כמדעיותם הכלתית-משוחדת, אשר הוציאו על היהדות משפטים הרוצים, שנעשו לממבקות עוכרים לסוחר, אך כגעת כהם איזמל הבקורת יגלה מיד זיופם. אחת ההנחות המוסכמות שמכעו יריכי תורת הפרושים היא, שהתלמוד שקד על חוספת סיינים וגדרים יתירים למצוות התורה. אכן כל רואה נכוחה יווכח אחרי עיון כלשחו במקורות התלמודיים, שהכמי ישראל כלעומת שהפליגו בשבחה העושה לפנים משורת הדין ביחס האדם להכרו, לא חשבו כלל למידת הסידות את ה"לפנים משורת המצוה" בדברים שבין אדם לקונו, ולא עוד, אלא שנינו אורנו בתוך מעשה שלישי מבהינת המוסר והדת. את העשיה לפנים משורת הדין כללה התורה בציווי "ועשית הישר והמוכ", ובה בשעה הזהירה להתרחק מן החפרזה במצוות דתיות כצוותה: לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם (דברים ד' וי"ג).

והנימוק להכדל זה ברור. כי האדם המתנהג עם חברו לפנים משורת הדין מטיב לרעהו מלו, והוה מגדר מוסר התורה לגמול טוב לזולתו אף במקום שאין החוק המשפטי מהייבן. ההמכה לאחרים מתוך אהבת הכריות ונדיבות לב היא כיטויו לשלמות מוסרית, שאינה זקוקה לכפיה ועונש של השופטים והשוטרים והיא היסוד להכרה משוכללה שתבנה על כמים ההכרה המוסרית ההפשית, כפי שהוזה נביאי ישראל.

מה שאין כן החתנהגות לפנים משורת המצוה, אשר חכמי התלמוד לא ראו בה גורם חיובי להתעלות המוסרית של האדם. כי הויתור על שלו מכלי להנות בו את הזולת מביא לידי התנזרות מהנאת החיים בדברים המותרים. מדבר זה לא היתה רוח החכמים נוהה ביותר, לפי שהוא מתיש

את כוחות הנפש ההכרחיים להגשמת הטוב בעולם. הם ראו בזה גם כוון נגד-צבורי הזר לרוח היהדות. האדם הנודר את עצמו מהנאת החיים, וחושב את חיי חלדנו בכלל לענין רע שניתן לאדם לענות בו, עלול לבוא גם לכלל זלזול בהשתלמות החברה האנושית, כי סוף-סוף אין בכלל אלא מה שבפרט, ואם ערך הפרט מאפע, גדולת הציבור מנין? אם אין האדם חושש למחסוריו הוא, מדוע ידאג לצרכיו של עמיתו? לפיכך תעבו את המענים-את-נפשותיהם, כי ברור היה להם, שאין לבו של אדם המסתגף-לרצונו פתוח לחטול על חולת ולהבין לעוניו. ואמנם דעה זו של חכמי ישראל נתאמתה גם ספי הנסיון. כיתות דתיות הנתונות לפרישות הצמיינו גם באכזריות חמה כלפי חבריות. מכיון שראו בהמעטת החיוניות הגופנית והמתת הכשר דבר רצוי להשתלמות רוחנית, שוב לא מצאו כל רע גם במכאובי חולת (1). כן נראה לא פעם, שדת הדוגלת במצוות אהבה וחמלה תהפך בעקב נזירות מסולפת למקור זדון ואכזריות. טעם זה נמנעו היהדות מחוספת לאוים ואיסורים לשם שמים תמליכים להרחקה מן החיים ולפרישת מן החברה, אלא הורתה לשאת בעול הציבור ולעבוד לתקנתו מתוך השתתפות חיובית, הואיל והשתלמותו העצמית של האדם זקוקת לחברה משוכללת (2).

ג.

נגד המתחמדים, אשר אחזו ב,,לפנים משורת הדין" חסרו ח"ו ותניחו ידם מן ה,,לפנים משורת הדין" התריעו עוד חנביאים.

(1) גם בצווי התורה ואהבת לרעך כמוך משתקפת ההשקפה הזאת, שאהבת הרע שוללת שגאה עצמית.

(2) ומצאתי שלהקבלה הניגודית הזאת בתלמוד בין לפנים משורת הדין ובין לפנים משורת המצוה רמז כבר הרב חיד"א, בספרו "יעיר ארז", הלכת פ"א, אות י"ג, בהסעימו, כי במצוות שבין אדם לחברו אמרו כל המחמיר על עצמו נקרא חסיד, אבל במצוות שבין אדם לקונו המחמיר על עצמו נקרא הדיוט.

ישעיהו קובל על הזריוזים כסיגופים כלפי שמים ומתאכזרים כלפי בני-אדם לאמר: „הכזה יהיה צום אכחרהו, אם ענות אדם נפשו, הלכוף כאגמון ראשו ושק ואפר יציע, הלזה תקרא צום ויום רצון לה' ? הלא זה צום אכחרהו, פתח הרצובות רשע, התר אגודת מטה ושלה רצוצים המשים וכל מומה תנתקו. הלא פרום לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערום וכסיתו ומכשרך אל התעלם" (3).

כד בכד עם ההשקפה הנבואית הזאת עולה התנגדות חכמי התלמוד לנדרים, לנזירות ולתעניות, שכונתם לאסור את המותר. התנא רבי יוסי הורה (4), שאין היחיד רשאי לסגף עצמו בתענית, ורב מנמק את דעתו של רבי יוסי מן הכתוב „ויהי האדם לנפש חייה", נשמה שנתתי לך החייה. אותו הרעיון הובע גם על-ידי רבי אלעזר הקפר (5): נאמר בנזיר „וכפר עליו מאשר הטא על הנפש", וכי כאיזו נפש הטא זה? אלא שציער עצמו מן היין; והלא דברים קל וחומר, מה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא הומא, המצער עצמו מכל דבר ודבר על אהת כמה וכמה. מכאן כל היושב בתענית נקרא הומא. וכירושלמי (6) הפליגו בזה: הנודר כאילו נוטל הרב ודוקרה בלבו. ורב יצחק קובל שם כנגד המחמיר על עצמו כמותר לו: „לא דייך מה שאסרה לך תורה, אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים", ולמד בזה לימוד שנון מן הכתוב בנדרים „לאסור אסור", כלומר, שלאסור על עצמו דבר המותר הוא איסור.

המץ הקיום הנפלא הזה של עמנו, שהתבטא כהתנגדות נמרצה לפרישות מצרכי החיים ושנעשתה, כידוע, בנין אב בתורת

(3) ישעיה, נח.

(4) תענית, כז.

(5) נדרים, י.

(6) ירושלמי נדרים, פ"ט, ה"א.

ההסידות המאוחרת ד), פיעם את אומתנו בכל הזמנים, והוא שעמד לה לצאת בשלום גם מן התקופות המרופות בדברי ימיה. על ימים קשים כאלה, שבהם נקמה נפש העם בהייו ובקש להדיר את עצמו מהנאת העולם ולכסוף גבר בו הכה ההיוני, מספרת הברייתא א':
 „כשהרכ הכית בשניה, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נמפל להן רבי יהושע, אמר להן בני, מפני מה אי אתם אוכלים בשר ואין אתם שותים יין? אמרו לו: נאכל בשר, שממנו מקריבין על גבי מזבח ועכשיו במל? נשתה יין, שממסכין על גבי המזבח ועכשיו במל? אמר להם: אם כן להם לא נאכל, שכבר במלו מנהות; אפשר בפירות? פירות לא נאכל, שכבר במלו בכורים... מים לא נשתה, שכבר במל ניסוך המים. שתקו. אמר להן: בני, בואו ואומר לכם, שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה, ולהתאבל יותר מדי אי אפשר, שאין גזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה.“
 וכדברי התנא רבי ישמעאל שם משתקף יאוש עוד יותר מדכא המניע עד כדי מחשבת התאבדות לאומית, ושוב יצר הקיום הלאומי מנצה: „מיום שפשטה מלכות הרשעה שגזרת גזירות רעות וקשות ומבטלת ממנו תורה ומצוות ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו, אלא הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין“.

ד) הבעל-שמיטוב במכתבו לתלמידו בעל תולדות יעקב יוסף: וראיתי... שרומעיל אומר כאילו מוכרח לה ת ע נ ו ת , ותרבו בסני מקול הקורא, והגני מוסיף בגזירות פירין ובצירוף הקדוש-ברוך-הוא ושכינתיה לכל יכניס את עצמו בסכנה כזה, כי זה מעשה מרה שחורה ועצבות, ואין השכינה שורה לא מתוך עצבות רק מתוך שמחה של מצוה, כאשר ידוע לדומעיל דברים שלמדתי כמה פעמים והיה הדברים האלה על לבו (שבחי הבעל-שמיטוב).
 (8) כבא בתרא ט.

ד.

אכן לא רק המקבל עליו בנדר ובצום להנזר מן המותר נקרא הוטא, אלא גם כל המהמיר על עצמו מרצונו אינו משובח. העושה „לפנים משורת הדין“ ביחסי אדם לחברו נקרא חסיד, ואילו העושה לפנים משורת המצוה נקרא דרך גנאי חסיד שוטה. ולזאת אמר רבי יהושע במשנה (9): חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מבלי עולם. והרמב"ם בפירושו למשנה זו מגדיר את טיבו של חסיד שוטה: „המדקדק על עצמו עד שהוא כבד בעיני בני אדם, ויעשה מעשים שאינם מחויבים“. (ובברייתא (10) מנו שבעה פרושין: פרוש שיכמי, פרוש נקפי, פרוש קיזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה-חובתי-ואעשנה, פרוש מאחבה, פרוש מיראה. הברייתא הזאת היא עתיקת ימים עד שהאמוראים שם התקשו כבר בהוראת שמות אלה, אך ברור הדבר שכל אלה הם שמות גנאי לפורשים מהנאת העולם ומהמירים על עצמם ביותר. בהתאם לזה מבארת הגמרא, כי פרוש מה-חובתי-ואעשנה, היינו שאומר מה חובתי תו ואעשנה, שאינו מסתפק במצוות התורה, אלא מבקש לו איסורים נוספים שלא נצטווה בהם. בין מנהגי חסיד שוטה מנו בבבלי שם המתחסד לפני קונו, ומזניח את חובתו כלפי חבריות, כגון: אשה טובעת ואמר לאו אורה ארעא להסתכל בה ולהצילה. ובירושלמי (11) הוסיפו כגון שראח תאנה בכורה ואמר במי שאפגע תחילה אתננה לו, כלומר שנוהג איסור ביכורים בזמן הזה שאין מצוה זו נוהגת, או אם „רואח תינוק מבעבע בנהר, אמר לכשאחלוץ תפילי אצילנו, עם כשהוא חולץ תפיליו הוציא זה את נפשו“.

החומרות התמוהות האלה שיחסו לפרוש המתנהג לפנים משורת

(11) ירושלמי סוטה, פ"ג הי"ד.

(9) סוטה, כ.

(10) שם, כב.

המצוה, ממרתן היא להבליט את הגנות של המתחסד כמצוות דתיות על חשבון חובותיו המוסריות לרעהו. והרמב"ם (12) מונה בשם חסיד שומה גם את המקדיש ומחזרים כל נכסיו, כי „אין זו חסידות, אלא שמות, שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות ואין מרחמין עליו, וכזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שומה מכלל מבלי עולם”.

התנגדות החכמים לקיצוניות בחומרות מכוססת איפוא על ההנחה, כי היא מעבירה את המחזיקים בה על חובותיהם המוסריות לבני-אדם (13). עוד מעם אחר נתנו חכמי התלמוד להתרחקות מחומרות יתירות, כחשבם, שכל הוספה על איסור הנאמר בתורה אינה עשויה לחוק את שמירת האיסור, אלא להיפך, פעמים היא עלולה לסכן את כל המצוה. ההשקפה הזאת מובעת במדרש (14) על הנאמר שאדם נצטווה לא לאכול מעץ הדעת טוב ורע, ואולם הוה אמרה לנחש ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו, מעיר המדרש: „הדא הוא דכתיב אל תוסיף על דבריו פן יוכיח בך ונכזבת. תני רבי חייא שלא תעשה את הגדר יותר מן העיקר, שלא יפול ויקצץ את הנטיעות”. זאת היתה כנראה שימת רבי חייא וביתו, שהגדרים והביינים שתפקידם לשמור על הנטיעות, יש גם שהם מקצצים אותן אם מפריזים על מידתם, כי כן היה אומר גם הזקיה בנו (15):

(12) רמב"ם, הל' ערכין, פ"ח, ה"ג.

(13) חוט הרעיון הזה היה נשור דרך צינורות סמויים מדור לדור, גם המייסד של תנועת המוסד רבי ישראל סאלאנטר הוהיד נגד התחסדות יתירה במצוה על חשבון התביעה המוסרית לפי המאורע המלכב המסופר מחייו: פעם אחת יצא לדרך עם תלמידיו ביום חורף קר, ונסו ללון באכסניה וישבו לאכול לחם. המשרתת יצאה בצינה הגדולה והביאה מים מן הנהר לנטילת ידיהם. כל אחד מן התלמידים לקח כוס גדולה מלאה מים לשם הידור מצות נטילת ידים, אך הרייס הסתפק במעט מים ונטל רק אצבעותיו. והיה בראות הרייס, כי תלמידיו משתאים לו על שנותו ממנהגו, ויקצוף הרייס עליהם מאד ויאמר להם: אל נא תהיו צדיקים הרבה על חשבון עבודת פרך של נערה עניה. (14) בראשית רבה, פ"ט. (15) סנהדרין, כט.

מנין שכל המוסף גורע, שנאמר אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגע בו. וכירושלמי 16) קרא חזקיה למחמיר על עצמו בשם הדיום: תני חזקיה כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיום. וגדולה מזו מסר רבי חזקיה בשם רב: עתיד אדם ליתן דין והשבון על כל שראתה עינו ולא אכל 17).

באותה שיטה הלך גם הרמב"ם 18), בבקרו קשה את המחמירים הקיצונים לאמר: „שמא יאמר אדם, הואיל והקנאה והתאווה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הם ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבוש מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהם כגון כהני העכו"ם, גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה, המהלך בדרך זו נקרא חוטא . . . לפיכך ציוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד. ועל כל הדברים האלה וכיוצא בהם ציוו שלמה ואמר „אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשתומם“. ובמקום אחר 19) מנמק הרמב"ם את השקפתו זו בזה, כי כל התנזרות נהוצה למען התרחק ממעשים לא רצויים כבר נכללה במצוות התורה עצמן, ואין צורך להוסיף עליהן.

לפיכך פוסק הרמב"ם 20), שאם אונסים לאדם מישראל לעבור על אחת ממצוות התורה שנאמר בהן יעבור ואל יהרג, והוא מחמיר על עצמו ומוסר נפשו עליה, הרי זה מתחייב בנפשו, בהיותו עובר עבירה המורה בהומרה זו הואיל ומסר נפשו על דבר שאינו מצווה. אמנם דעת התוספות 21) היא, שרשאי אדם למסור

16) ירושלמי ברכות ס"ב. 18) רמב"ם הלכות דעות, פ"ג, ה"א

17) ירושלמי, סוף קידושין. 19) שמונה פרקים לרמב"ם, פ"ד.

20) רמב"ם, הלכות יסודי התורה, ה"ה, ה"ז.

21) תוספות עבודה זרה, כ"ו, ד"ה יכול.

נפשו על מצוה שדינה יעבור ואל יהרג, ומביאים ראיה מן המסופר בירושלמי²²), שנכרי אחד איים על רבי אבא בר זימרא, שיאכל נבלה ואם לאו יהרוג אותו. אמר לו רבי אבא, „אם רצונך להרגני הרוג וכשר נבלה לא אוכל, אמר לו, הודיעך את אשר עם לכבי? כי אלמלי היית אוכל הייתי הורגך, אם יהודי יהיה יהודי, אם ארמאי יהיה ארמאי“. מזה מוכת, כי רבי אבא נכון היה למסור את נפשו על אכילת נבלה, שדינה יעבור ואל יהרג. אפס רבנו זרחיה הלוי בספר „המאירי“²³) סתר כצדק את הראיה הזאת, כי מסוף דברי הירושלמי שם יוצא להיפך כדעת הרמב“ם, מפני שרבי מנא מסיים שם: „אילו היה רבי אבא בר זימרא שמע מליהון דרבנן — שאין למסור נפשו על זה — מיכל הוה כהדא“. הרי שרבי אבא סיכן את נפשו משום שהשב שגם כנבלה הדין יהרג ואל יעבור, ואילו ידע שדינה יעבור ואל יהרג היה אוכל, כי אסור להחמיר על עצמו, חוץ משלוש העבירות עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, שנאמר בהן „יהרג ואל יעבור“.

בקשר עם זה יש להזכיר עוד סוג של חוסרות בלתי-הגיוניות, ולמתנהג על-פיהן קראו בתלמוד בשם כסיל, כגון אם שני חכמים הולקים בדבר, והוא עושה כחומרות שניהם, ועל זה אמרו בכרייתא²⁴): כל הרוצה להחמיר על עצמו ולנהוג כחומרי בית שמאי וכחומרי בית הלל, על זה נאמר הכסיל בחושך הולך, אלא או כדברי בית שמאי כקוליהן וכחומריהן, או כדברי בית הלל כקוליהן וכחומריהן.

22) ירושלמי סנהדרין, פ"ג, ה"ה.

23) המאירי, סנהדרין, סוף פרק בן סורר ומורה.

24) חולין מד, וירושלמי סוטה, פ"ג, ה"ד, ועיין עירובין, ו.

ת.

נכחננו, איפוא, שמשלושה מעמים נינו חכמי התלמוד את ההומרה בדבר שאינו מהוייב: (א) בתור השקפה נגד-סוציאליזם, השוללת את הנאת החיים, השקפה שאינה מתאימה לדעת התורה; (ב) מפני שההתנהגות לפנים משורת המצוה נעשית לפעמים על השבון מילוי ההובות המוסריות כלפי הבריות; (ג) משום שכל המוסף גורע, כלומר, שהוספת מיינים מכבידים מסכנת את שמירת המצוה עצמה.

ועוד נימוק רביעי מצאנו לזה בתלמוד, והוא, כי הששו פן ירום לבנו של המהמיר על עצמו ויתנאה על סביבתו בחסידותו המדומת. ולזאת אמרו במשנה ז: "התן אם רוצה לקרות את שמע כלילה הראשון קורא — אף שפמור. רבן נמליאל אומר, לא כל הרוצה לימול את השם ימול", משום שנראה הדבר כיוהרא, אם כל אחד יהמיר על עצמו בדבר הפמור.

נראה, שרבן שמעון הלך בזה כשימת רבן נמליאל אביו, שמסופר עליו בירושלמי ז: "מעשה ברבן נמליאל ורבי יהושע שהיו בדרך והיו מסתלקין לצדדין — לשדה של אחרים — מפני יתידות דרכים, וראו את רבי יהודה בן פפוס שהיה משתקע — כבוץ — ובא כנגדן", מפני שלא הפץ לגמות מן הדרך וללכת בשדה אחרים, אף שמותר מן הדין. "אמר רבן נמליאל לרבי יהושע: מי הוא זה שמראה עצמו באצבע", היינו, שמבליט את עצמו שהוא מדקדק במצוות. אמר לו: יהודה בן פפוס הוא, שכל מעשיו לשם שמים. אמר לו, ולא כן תני, כל דבר שהוא של שבה לא כל הרוצה לעשות לעצמו יהיד עושה תלמיד חכם עושה, אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור, אמר לו, והתני כל דבר של

צער, כל הרוצח לעשות עצמו יחיד עושח תלמיד חכם עושת. אמר רבי זעירא, ובלחוד דלא יבזה חורנין" — ובלבד שלא יבזה אחרים. נמצא שאף בדבר של צער שחתירו להחמיר, הוא רק כתנאי שלא יבזה אחרים במה שהוא נותג איסור בדבר שאחרים מתירים לעצמם.

בתתאם לזה אסרו פוסקים אחרונים כמה חומרות משום שנראה כיוהרא, כגון להניח תפילין של רבנו תם בפרהסיא (27), וכן פוסק הב"ח (28), שאין לנהוג איסור חדש אלא ביושב בביתו, אבל אם מיסב במעודה עם תלמידי-חכמים הנוהגים היתר אסור לנהוג איסור בפניהם.

מן הכלל הזה הוציא רבן גמליאל רק פרנס הממונה על הציבור, שלו מותר להחמיר על עצמו. ואמנם דבר זה נמצא גם בכבלי, שאמרו „אדם חשוב שאני", לאמר, שאדם חשוב מותר לו להתנהג בחומרות. וכן מנמקת הגמרא מה שרב אמי הקפיד על רב נחמן על שחימם מים בשבת על-ידי קפילא ארמאה, אף-על-פי שזה מותר מן הדין, מפני שרב נחמן הוא אדם חשוב ואדם חשוב שאני (29), ופרש"י: שחרואה אותו שהוא מקיל, עומד ומקיל יותר. וכן העידו על עצמם אבוי ורבא (30), כי אלמלא היו מקובלים בתור אנשים חשובים, היו מקילים לעצמם למלטל בשבת דברים המותרים. כיוצא בזה אמרו לענין קבולת מוחין לתחום, כי אדם חשוב יכול להחמיר על עצמו (31), ושאדם חשוב מותר לו להחמיר על עצמו גם ברכיית המותרת (32). אך גם היוצא מן הכלל הזה נצטמצם הרכה בפוסקים האחרונים, ובספר באר שבע (33) הכריע, שמה שאמרו שאדם חשוב מותר לו להחמיר על עצמו, חיינו דוקא

(27) תשובות מהר"ש הלוי ושבתי יעקב מובא בכאר היטב, אורח חיים, סימן לו.

(28) בי"ח יודי, סימן רצג.

(31) מועד קטן, יב.

(32) בבא מציעא, עב.

(33) באר שבעי, דף קי.

(29) שבת, נא.

(30) שם, קמב.

בדבר שהחכמים ראו נהינות מיוחדת לעשות בו הרהקה יתירה, ודוקא בדבר שיש בו צד אימור אם לא יחמירו, אבל בלאו הכי אסור אף לאדם חשוב להחמיר על עצמו.

ויש פוסקים שהרחיבו עוד יותר את הנימוק הזה, שהמחמיר על עצמו נראה כיוחרא לא רק כלפי חבריו בלבד, אלא גם כלפי חכמי ישראל מדורות הקדומים שהתירו את הדבר. ולזה פוסק בתורת האשם³⁴, כי „מי שרוצה להחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראים, כגון מה שנתבטל בששים או בכלי שני, הוי כמו אפיקורסות, ויצא שכרו בהפסדו”. מעין זה מביא הרמ"א בשם הגהות מיימוני³⁵, שכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל שכר ואינו אלא תדיומות. והשבות יעקב³⁶ יצא נגד אלה העושים תחבולות לאכול בסוכה בשעת גשם באמרו: „לא ידעתי איך מלאם לבם לעשות כן להתחכם יותר מחכמינו ז"ל ולהחמיר בחומרות יתירות”.

אמנם לפעמים נמצא בתלמוד, שהיללו את המחמיר על עצמו, ואמרו לענין טבילות ארבעים סאה לבעל קרי וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו³⁷. אך התלמוד מדגיש שם, שזהו יוצא מן הכלל, הואיל וראו בתקנה זו ערך מוסרי רב לצניעות, כלשונם שם: „גדר גדול גדרו בה”, אבל לולא זאת לא היתה דעת חכמים נוהגת מן המחמיר על עצמו³⁸.

34 מוכא בפתחי תשובה י"ד, סימן קסו.

35 רמ"א, אורח חיים, סימן תרל"ט.

36 שבות יעקב, חלק ג, סימן מה.

37 ברכות, כב.

38 מה שנמצא לפעמים בפוסקים אחרונים „וכל המחמיר תבוא עליו ברכה”.

הרבדים אמורים באם לא נתברר להם ההיתר כל צרכו והיו מדיאי הוראה להתיר כדורות האחרונים, אבל דעת התלמוד והפוסקים הראשונים ברורה כמבואר בה.

1.

אם במחמיר על עצמו נתנו דופי, במחמיר על אחרים בחוראה על אחת כמה וכמה. בעלי התלמוד ראו את התפקיד הראשי של ההוראה בבירורו של הדבר חמותר, למען הקל על העם שומר אמונה לכלי יצמרך להעמים על עצמו חומרות מותרות, וכלל גדול נקטו בידם: כחא דהתירא עדיף (39), לאמר, שמשנת חכמים מחשיבה תמיד יותר את בירור כח ההיתר בהלכה. ורש"י (40), נימוקו עמו כזה: „טוב להשמיעני כח דברי המתיר, שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האימורין אינו רואה שהכל יכולין להחמיר ואפילו בדבר חמותר” (41).

יתר על זה קבעו איסור חמור לחכם לאמור את החמותר, כמבואר בירושלמי (42): „אמר רבי לעזר, כשם שאסור לטחר את הטמא, כך אסור לטמא את הטהור”, וביררנו במקום אחר (43), כי בעלי התלמוד כללו במושגים טהור וטמא גם איסור והיתר. ורב אלעזר (לעזר) האוסר לאסור את חמותר הולך כזה לשיטתו במה שאמר בירושלמי (44): אין מוסיפין על ההלכה, ופירש ה„פני משה”: אף אם הלכה היא ולא גזירה כעלמא, אין מוסיפין להחמיר עוד עליה, ודי במה שקבלו חכמים להחמיר. ומצאנו לשמואל, שביסס את הדין הזה שאסור לאסור את חמותר, כי המשטוש של גבולי

(39) ברכות. ל. רש"י ביצה ב, ד"ה דהתירא.

(41) ותצוין פה גם סברת התוספות עבודה וזה מ"א, ד"ה אמר, כי במקום שיש טעם גדול להתירא, וההכרעה לאיסור יש בה חידוש גדול, אז כחא דאיסורא עדיף להשמיענו, ומה שנאמר בצ"ח ביצה, שם, שרק בדבר תורה מכבר התנא את כח ההיתר, אבל בדרכנו אין צורך בזה, מאחרי שספק בדרכנו לקולא, וגם כלי הוראה יקילו לעצמם כל ספק. אולם הר"ץ חיות בהנהגותיו לברכות ט. הראה על מקיים בתלמוד, כגון בברכות שם ועידוכין עב, אשר גם בדברי סופרים אמרו כחא דהתירא עדיף.

(42) ירושלמי תרומות, סוף פ"ה, והגיגה, סוף פ"א.

(43) בספרי „חקרי תלמודי”, פרק תוראה ודין.

(44) ירושלמי מעשר שני, פ"א, ה"א, ושביעית, פ"ב, ה"ה.

איסור וחיתור עלול להביא לכמוף לידי התרת האיסור, ולכן הזהיר את נתן בר אבא (45), שאסר דג טהור, כי סופו להתיר גם את האסור: „לא ביש לי על טהור טמא — שהורית — אלא סופך דאמר על טמא טהור“, וה„בית יוסף“ (46) גורס: „לא באיש לי על דאמרת על מותר שהוא אסור, אלא סופך דאמר על אסור מותר“, והוא הוא, כי כאסור, במהור ומטא מכוון בתלמוד גם לאיסור וחיתור.

בין חכמי המשנה חיתה רווחת ההשקפה, שאין להחמיר אלא בחוכחה מספיקה. רבי אלעזר בן עזריה הורה, כי עמון ומואב מחויבים מעשר שני בשביעית, ועל זה ענה לו רבי ישמעאל: „אלעזר בן עזריה, עליך ראייה ללמוד שאתה מחמיר, שכל המחמיר עליו ראייה ללמוד“ (47).

הדעה שתעודת התוראה היא לברר את חמורת, חיתה מקובלת מאד בתקופת התלמוד עד שתמהו (48): „ומי איכא תוראה לאיסור? ורש"י מסבירו: „ומי קרי איסור תוראה, משום שכל אדם רשאי להחמיר, והאוסר אין זה סמיכת דברים, שאפילו מן חספק, שאין ההלכה ברורה לו, הוא בא לאסור, אבל המתיר סומך על שמועתו או על סברת חכמתו, והיא תוראה“ (49). מדברי רש"י

(45) ירושלמי עבודה זרה, פ"ב, ה"ט.

(46) תשובות בית יוסף, מובאה בהגהות ציון וירושלים, שם.

(47) משנה ידים, פ"ה, מ"ג.

(48) כתובות, ז.

(49) מה שרש"י אומר „שכל אדם רשאי להחמיר“ הכונה להחמיר על עצמו ואינו זקוק לתוראת חכם, וכן היא גירסת התוספות ביצה ב, ד"ה וכי: „אבל איסורא אדם יכול להחמיר עליו“, אבל לא שהחכם יכול להחמיר על אחרים בהוראה. ובוה סדה קושית הגהות פורת יוסף שם על רש"י ממשנה ידים שהבאנו, שכל המחמיר עליו להביא ראייה, כי המשנה מדברת בהוראה לאחרים ורש"י מתכוון למחמיר על עצמו. אך גם הדבר הזה להחמיר על עצמו, אינו מוסכם, וחכמי התלמוד ראו בזה מדה ואינה מדה, כפי שנתברר.

אלו מוכח, שכל עיקר הסמיכה באה רק לשם נמילת רשות להורות היתר, כי ההכרעה לאיסור אינה מעונה סמיכה ואין שמה הוראת. זה יוצא גם מן המסופר בתלמוד (50): כי הוה נחית רבה בר בר חנה לכבל אמר ליה ר' חייא לרבי, בן אחי יורד לכבל: יורה? יורה! ידין? ידין! יתיר בכורות? יתיר בכורות! וכן כאשר ירד רב לכבל ור' חייא שאל את רבי: יתיר בכורות? ענה לו: אל יתיר! ואולם לאסור בכורות לא שאל רשות מאת הנשיא בארץ ישראל, כי לאסור לא היה זקוק כלל לרשות, היות ואין זו הוראה, וגם מה שאמר רבי „יורה“ הכוונה יורה להתיר.

ובירושלמי מסופר (51): כך אמר הזכור למוכ — אליהו הנביא — על הוראת רבי יהושע בן לוי, שבית שאן קיסרין וכפר צמח אסורות בשביעית: „אין בעית מחמרא אנפשך, אשתרי לחכרך“. ובמשנה (52) נאמר, שאין לרכן גמליאל להביא ראיח לאיסור מבית אביו, כי בית אביו היו מחמירים על עצמם ומקילים לכלל ישראל.

בשיטת-קדמונים זו, שאין להחמיר בהוראת, אחזו גם הפוסקים. הרא"ש כותב (53): על המחמיר לאסור הלה החוכה להביא ראיות חזקות וברורות לדבר, מפני שהתורה חסה על ממונם של ישראל (54). וכן מחליט הכ"ח (55): אם אדם חשוב מרוב ענותנותו אינו רוצה לסמוך על עצמו ומחמיר, לוא ינהג מדת פרישות לעצמו, אבל לא ניתן להכתב בספר להורות בו לזולתו ולדורות, אם לא שביא ראיות מן התלמוד. וכן פוסק הש"ך (56) כדעת הירושלמי: כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור

(50) סנהדרין, ה.
 (51) ירושלמי ומאי, סיב, היא.
 (52) ביצה, כא.
 (53) תשובות הרא"ש, כלל ב, סי יז.
 (54) עיין ראש השנה, כז.
 (55) בית, יורה, סימן קסו.
 (56) שיך יורה, סימן רמב, בהגהות איסור היתר.

לאסור את המותר. ובעל ה"מור והב" (57) סבר, שכל דבר המפורש בתורה להיתר אסור להכמים להתמיר בו, והדעה הזאת נמצאת כבר בתוספות (58), שאם ההיתר מכואר בתורה לא אסרוהו חכמי התלמוד.

תהילת החכמים המקילים בכח תורתם נשמע גם ממה שאמר רב יהודה בשם שמואל (59): בשעה שתיקן שלמה עירובין נטילת ידיים יצתה בתיקול ואמרה, בני, אם חכם לכך ישמח לבי גם אני, ואומר חכם בני ושמה לבי ואשיבך חורפי דבר. ובתוספות שם תמחו על שלא השב גם שניות שתיקן שלמה. אך ר' מתתיהו שפראשון בהגותיו שם עמד על הכוונה הנכונה של המאמר הזה, והיא שתקנות שלמה בעירובין ובנטילת ידיים היו קולות למצוא היתר להוצאה בשבת ולפוטאת ידיים על-ידי נטילה בלי מבילה, כדי לחקל קצת מן העם", וזהו שמשבח אותו שמואל שעשה דבר חכמה הראוי לשבח, וגם קיים בזה את הכתוב ואשיבך חורפי דבר, כלומר, המהרפים הקוראים תגר על ההוסרות, כגון הני דבי בנימין אסיא (60), דאמרי מה אהני לן רבנן מעולם לא שרו לן עורבא ולא אסרו לן יונה, ולכן הגן שלמה על כבוד החכמים במה שהתיר בתקנותיו את האיסורים האמורים ולפיכך הללוהו החכמים.

ומצאנו לאחד האחרונים שהרחיק ללכת להחליט, כי העון של האוסר את המותר הוא יותר המור מן המתיר את האיסור, כמבואר בספר "תשובה מאהבה" (16): "מי ששגג והטריף שלא כדת של תורה המור ממי ששגג וחקל שלא כדון, כי המקיל שלא

(57) טריו, י"ד, סימן ק"ז.

(58) תוספות בבא מציעא, סד, ד"ה ולא.

(59) עירובין, כא.

(60) טהורין, פ.

(61) תשובה מאהבה, חלק א, סימן קסא, מובא בקונטרס מי באר, סימן ו.

כדין, המא בין אדם למקום-ברוך-הוא, ושב ורפא לו ויום הכפורים מכפר, אבל הממריף שלא כדין הוא בין אדם לחברו, שהמסיד ממנו, ועונו לא יכופר עד שישלם לו או יפייס אותו".

ז.

אף שאין לכהד, שבספרות ההוראה של הפוסקים האחרונים התעלמו לא פעם מן הכלל הגדול, "כחא דחיתרא עדיף", ככל זה היו חכמי ישראל מובהקים אף בתקופות האחרונות, שהלכו בעקבות הקדמונים להעמיד את מחות החוראה על כירור צדי היתר, אף-על-פי שרבים מתומשי התורה בדורותיהם יצאו נגדם במחאות נמרצות. בריב"ש (62) נזכר עוד חכם אחד בדורו בשם ר' חיים נר בן גליפפת, אשר מלאו לבו להתיר כמה דברים, כמו סריקת הראש בשבת וגבינה של עכו"ם, אולם הריב"ש הפיח נגדו דברים קשים וביטל את דעתו.

ורבנו הזקיה די סילוא, בעל ה"פרי חדש", היה במאח השבע-עשרה מן המקילים הגדולים באיסור וחיתר, ביחוד בחומרות שנתחדשו אחרי התימת התלמוד. גם עליו יצא הקצף מאת חכמי זמנו על שהרחיב עוזו בנפשו להקל נגד "חבית יוסף" וכמה קדמונים. בן דורו רבי אברהם הלוי (63) סודיע מה שעלתה לו: "וקבצו חכמי ישראל ועלתה המסכתם . . . וספריו הנמצאים במצרים שיקעו בבנין, וגזרו והתרימו, שלא יקרא אדם בספר הלז ב"פרי חדש" — לא קריאת ארעי ולא קריאת קבע". אכן חחרם הזה, ככמה חרמות אחרים של קנאים על גדולי תורה וספריהם, לא נתקבל, ו"הפרי חדש" ביצר לו מקום בספרות ההלכה כאחד הפוסקים הנעריצים.

(62) שאלות ותשובות הריב"ש, סימן שצד.

(63) בספרו שאלות ותשובות גנת ורדים, חלק א, סימן ו.

ומסורת היתה בידי תלמידיו של הגאון מווילנה, כי רבם הגדול חזר ויסד כחא דהתירא בהוראה, ולימד את תלמידיו ללכת בדרכו זו. וככה מסופר (64) על רבי אליהו גולדברג מבוכרובסק, תלמיד רבי חיים מוואלווין, שהיה תלמידו של הגאון מווילנה, כי „היתה לו נטיה קרובה ונמרצה לתתור ככל האפשר למציאת החיתר בכל הלכה והוראה, וכפי אשר קיבל הנגה זו מרבותיו הגדולים, ולא היה סובל גיבובי חומרות אשר אין להם יסוד וכסוים קיים בתלמוד ובפוסקים ראשונים, והיה מוכיר ברגש הלב בכל עת דברו בענין זה דברי הרא"ש בתשובותיו, כי על המחמיר לאסור להביא ראיה ברורה וחזקה“. ועוד מודיענו בעל ה„מקור ברוך“ שם, כי רבי אליהו גולדברג הנזכר פקד על תלמידו רבי יחיאל מיכל אפשטיין, הוא אביו של ה„מקור ברוך“, לחבר את ספרו הנודע „ערוך השולחן“, „כי לכו נכון כמות, אשר כמה ממון של ישראל יציל בשאלות ותשובות שיבואו לידו על-פי כח כשרונו הגדול למצוא פתח ויסוד להוראת היתר, אם אך בדבר הנדון יש במציאות איזה צד חיתר, ולוא גם יהיה יסוד ההיתר הזה ממון וחושי בעשרה ציפויים וצרורים ואזורים בצמיד פתיל כפול שמונה, הוא ברוחב דעתו ואומץ שקידתו ועוצם זריותו ימציאנו ימצאנו ויוציאנו“. ואמנם כך מעיד עליו בנו (65): „אין קץ ואין ערך ליגיעה שהיה אבא עמל למצוא צד חיתר לכל שאלה חבאה לידה, ואף היותר המורה, והיה אומר, אם התורה חסה על ממונם של ישראל, כל שכן על גופם, חיינו שלא להחמיר ולהכביד עליהם אף במקום שאין נזק ממון“.

בשיטה זו הלך גם מורי ורבי הגאון המפורסם רבי שלום מרדכי הכהן שבאדרון ז"ל מכרזאן, בעל שו"ת מהרש"ם, שחכרע

(64) מקור ברוך, חלק ג' כרך טז.

(65) שם, חלק ג' פרק יז.

לקולא כהרבה דברים וביהוד בעניני מריפות בספרו, דעת תורה וגלוי דעת", אף במקום שכמה פוסקים החמירו. בהקדמה לספרו זה הוא כותב, כי מפני מעם הכמוס אתו אהז בשיטה להקל בהוראה, אם מצא מעד לזה בתלמוד או בראשונים. "המעם הכמוס" ידוע לנו, כי לפי השקפת חכמינו שביררנו, היא היא דעת התורה, ולזה רמו גם בשם ספרו, "דעת תורה". ובכל זאת נמצאו עוררים גם נגד הגאון הזה, ובעל ה"דרכי תשובה" הרשה לעצמו להזהיר בהקדמת ספרו, שאף-על-פי שהוא מביא את הוראותיו של הגאון מכרואן, בכל זאת אין לסמוך עליו, כי דרכו להקל, נגד דעת רבותיו גדולי האחרונים ונגד ההוראות שנתפשטו לאיסור". ושוב היינו עדים, שגם האזהרה הזאת היתה ללא תועלת, וזוכרני שכמעט בכל תפוצות ישראל, באוסטריה ומהוצה לה, זכה הספר, "דעת תורה" להתפשטות נפלאה והיה נמצא על שולחן מורי ההוראה וגדולי הרכנים סמכו עליו הלכה למעשה.

ה.

טוֹחַךְ הַתַּנְגְּדוּתָם לְהוֹמְרוֹת מַכְבִּידוֹת הַזְהִירוֹ חֲכָמֵי הַתַּלְמוּד שֶׁלֹּא לַגְּזוֹר גְּזִירוֹת אֵלָא אִם כֵּן נִחְצוֹתָן סְבוּרָה וּבְרוּרָה לְכֹל. רַק כִּשְׂרָאוֹ שֶׁהָדוֹר פְּרוּץ בְּאִיזוֹ מִצּוּחַ וְהִשְׁשׁוֹ שֶׁתֵּעַלֵם כְּלִיל מִחַיֵי הָעַם, אִז עִמְדוֹ בַּפְּרִץ וְהִזְקָה בִּיתֵר תּוֹקֶף, כְּאִמְרָם (66): גִּדְרוּ פְּרִצוֹתֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל. וְכֵן אִם רָאוּ מִכֵּנָה לְקִיּוֹם הָעַם אִז לְמוֹסֵר הַצִּיּוֹרִי לְרַגְלֵי הַתְּהוּוֹת תִּנְאֵי הַיָּיִם חֲדָשִׁים, אִז גִּדְרוּ מִפְּנֵי תִיקוֹן הָעוֹלָם (67), וְכַעֲיִן מִה שְׂאֵמֵר רַב אֲשֵׁי (68) וְשִׁמְרָתָם אֶת מִשְׁמֵרָתִי, עֲשׂוּ מִשְׁמֵרָתִי לְמִשְׁמֵרָתִי. בַּמִּקְרָה כֹּהֵ עֲשׂוּ חִיזוֹק לְדַבְרֵיהֶם כִּשֶׁל תּוֹרָה (69),

(66) מועד קטן, ה.

(67) כתובות, עז.

(68) בבא מציעא, צא.

(69) מכלתא, משפטים.

ועתים אף יותר משל תורה (70). אבל גם אז ידעו וקבעו, שאין גזורים גזירה על הצבור, אם אין רוב הצבור יכולים לעמוד בה (71). ואף לאחר שנגזרה גזירה היא מעונה הסכמה מצד העם, ואם רוב הצבור מאן לקבלה היא במלה מאליה, כמבואר בירושלמי (72): גזירה שבית-דין גזרין ואין רוב ציבור מקבלין עליתן אינה גזירה.

כן מסופר בתלמוד על תקופה הרת כשלונות, אשר בה היתה צפויה סכנה גדולה ליהוד העם, עד שנמנו חכמי הדור וגמרו לגזור כמה גזירות חדשות הנודעות בשם „שמונה-עשר דבר“ (73). שתעודתן היתה למנוע את פטיעת ישראל בעולם האילי, בעקב התערבות חברתית. אולם למרות החכמה הרב בהטלת הגזירות האלו, היו לבותיהם של חכמי ישראל מהססים, אם לא עכרו על המדה, בהעמיסם על העם חומרות כבדות. ואמנם קבל רבי יהושע: אותו יום מחקו סאה (74), ורש"י מבאר: „כמדח מחוקה מדדו בו ביום, שהרכו לגזור יותר מדי, ואין יכולין לעמוד בגזירתן, ומתוך כך עוברין על דברי תורה, נמצאת מדתם מחוקה מטפיפתה, וטוב היה להם להיות מדתם מפופה, ולא תביא לידי מחק טרוב נודשה“. והתלמוד שם מסביר את שיטת רבי יהושע נגד החפרות בחוספת איסורים: משל דרבי יהושע למה הדבר דומה? לעריבה מלאה דבש, נתן לתוכה רמונים ואגוזים והיא מקיאת. ורכנו הננאל מוסיף: „שאיילו באו להוסיף מדבריהם, חוששין שמא יספדו גם דברי תורה, שהן עיקר, שיבוא אדם להרחד ולומר, כשם שזח אינו מן התורה אלא מדרבנן, גם זולתי זה יש מן המצוות האחרות מדרבנן כמותן, ובא לגדור נמצאו פורצים“. הדברים האלה עולים

(72) ירושלמי שבת, פ"א, ה"ד.

(73) שבת, י"ג.

(74) שם,

(70) יבמות, לו, ועוד.

(71) בבא קמא, ע"ט.

(74) שם, ק"ג. אמנם החוספות שם מפרשים בדרך אחרת, לא כרש"י, אך

משום של דברים משמע כרש"י.

בד בכד עם שימת התלמוד שבררנו למעלה, שאם אוסרים את המותר, יש סכנה שלכסוף יתירו לעצמם גם את האיסור.

ביחוד סחו הפוסקים נגד אלה החמצים לגזור גזירות ולהדש איסורים אהרי תקופת התלמוד והגאונים. על זה מזהיר תרמב"ם (75): „ואין ראוי לדיין לאבד סמון של ישראל ולאסור דבר המותר אחר גזירת חכמים, דאם כן אין לדבר סוף". והמגיד משנה (76) מחליט: אנו אין לנו לגזור גזירות מדעתנו אהרי דורות הגאונים. וה"פרי חדש" (77) מורה: אין עושים גזירה על דבר שמותר מן הדין, ולא היישינן למראית עין או למעות.

מ.

נתברר איפוא, שתכמי התלמוד ראו את עיקר תעודתה של החוראה בגילוי הדבר המותר. לעומת זאת נמצא, כי נמנעו לפעמים מלגלות היתר בפומבי, אם לא היה נודע בקהל, בחששם פן יקילו עמי-הארצות ראשם באיסורים גמורים. וכן אמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחאי (78): אמילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאמרו בשני עס-הארץ. ופירש"י, שלא יאמר בקריאת שמע סני ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה. במקום אחר מסופר, שרבי יוחנן בן-זכאי התלבט בכעיה זו אם לגלות היתר או לא: אמר רבי יוחנן (79), אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר, אם אומר מלמד אני את הרמאי, אם לא אומר אני מונע את התלמוד ומטמא את המותרות. אמר רבי שמואל, אף-על-פי-כן, כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו

(75) שאלות והשכות הרמב"ם. סימן עב

(76) מגיד משנה, הלכות חמץ ומצה, פ"ה, ה"ב

(77) פרי חדש אורח חיים, סימן תסא.

(78) מנחות, צט.

(79) קהלת רבה, פסוק ג' זה ראיתי תחת השמש, ועיין ב"ב, ע"ט.

בם ופושעים יכשלו בם (הושע, יד). רבי שמואל הכריע איפוא, שמן הנכון בכל זאת לגלות את ההיתר ואין לחשוש לפושעים.

כיוצא בזח העיד רבי יצחק (80), שיש עוד תקנה אחרת לחציל את כיסו של מי שהחשיך לו בדרך בערב שבת, „ולא רצו חכמים לגלותה, מאי ועוד אחרת היתה? מוליכו פחות פחות מארבע אמות, אמאי לא רצו חכמים לגלותה? משום כבוד אלהים הסתר דבר (משלי, כה), והכא מאי כבוד אלהים איכא? דילמא אתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים“. וכן אמרו (81), האומר הרי את עלי כאמא, אין הנדר הל, אך אין מודיעים לעם הארץ, אלא מצריכים אותו שאלה, למען לא יבוא להקל בנדרים. וכן נאמר על רב, שכאשר דרש לעם בפרקא פסק לחם כרבי יהודה להחמיר בענין המבשל בשבת, מפני עמי-הארץ, שלא ילמדו להקל גם בשאר דיני שבת (82). ובעלי התוספות (83) ביררו, כי רב הלך לשיטתו זו גם בדברים אחרים.

בהתאם לזה הקפידו על תלמידי בית-המדרש, כאשר גילו ברכים את ההיתרים שלמדו באספת חכמים בלי נטילת רשות מרבנותיהם, אם היה בהיתרים אלו דבר מפתיע כחידוש. כנראה, שמכשולים רבים יצאו מידי תלמידים כאלה, כמו שמסופר בירושלמי (84), שפעם אחת גזרה המלכות על היהודים לעשות מלאכה בשבת, וחכמי בית-המדרש המציאו תחבולה כסוד לעשות את המלאכה באופן שאין איסורו חמור כל כך, אך אלישע בן אבויה גילה את הסוד ברכים ונודע למלכות ויצאה מזה רעה לעם. ביהוד דקדקו בזח בתקופת האמוראים, כמסופר (85) על התלמיד שיצא עליו קול שהיה מגלה דבר שלמדו לפני עשרים ושתים שנים

(83) תוספות ב"ק צט, ד"ה מנעד.

(84) ירושלמי תגיגה, פ"ב, ה"א.

(85) סנהדרין, לא.

(80) שבת, קנב.

(81) נדרים, יב.

(82) חולין טו.

בבית המדרש, והוציאו רב אמי מבית המדרש באמרו: דין גלי רזיא. רש"י מבאר שם, שלפיכך הוצא התלמיד הזה, מפני שגילח דבר לשון הרע מבית המדרש. אולם מלשון הגמרא „דגלי מילתא דאיתמר” משמע שזה היה דבר הלכה ולא לשון הרע. ואמנם רבנו חננאל מפרש, שגילח דבר הנאמר בבית המדרש בסוד. ולדעה זו הטיב ה„מקור ברוך” (86) לכאר את כונת הסיפור האמור, שחתלמיד גילה דבר היתר מבית המדרש, אשר החכמים הפצו להסתירו בהיותו תמות בעיני החמון, כמו שנוחכנו למעלה שחכמים נמנעו מלפרסם דברי היתר מפתיעים, ומסיבה זו הוציא אותו רב אמי מבית המדרש (87). ומצאנו גם לרש"י, שהיה זחיר לפעמים מלגלות היתרים, כדבריו בספר הפרדס (88): „מנהגם של בני אדם, שמכיון שמתירים להם שום דבר מתוך דוחק, סבורים הם שהותר הדבר מעיקרו ומקילים ביותר, לפיכך כל דבר שגזרו ואסרו לכתחילה ובדיעבד שרי, יש בני אדם שכוללים לעשותו גם לכתחילה, לפיכך אני מורה להם כלל בזה, כדי שלא יחטאו”. וכן דעת רש"י (89) בנאכדה הריאה שהבטמה כשרת, אך אין מפרסמים הדבר. גם בפירוש המיוחס לרש"י על תענית (90) נאמר: ומשמע דלילי תשעה באב מותרים בעשית מלאכה, אבל אין מפרסמים את הדבר. גם הרמ"א היה לפעמים מן יראי הוראת היתר בכתבו (91): ירא אנכי לאמרו, שלא ילמדו עוברי עבירה

(86) מקור ברוך, חלק המבוא, פ"ב, סעיף ב.

(87) נראה שגם הרמב"ם הבין ככה את המסופר בגמרא, כי המעשה הזה מובא בקשר עם הדין שאסור לאחד הריינים לגלות שהוא היה המזכה וחבריו המחייבים, כלומר, שהדברים נאמרו בקשר עם גילוי דבר הלכה מבית המדרש; וכן מביא הרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ב, ה"ו, את המעשה של התלמיד מגלה סוד בתוך ראייה לדין שאסור לגלות מי היה המזכה ומי המחייב.

(88) ספר הפרדס לרש"י, סימן רמא.

(89) רש"י חולין, נב.

(90) רש"י, תענית, יג ד"ה כשאמרו. (91) תשובות רמ"א, סימן קכד.

לסמוך עליו עוד יותר. וכן בהגחותיו לשולחן ערוך⁹², בהכריעו כדעת רש"י, שמותר ללוות ברבית על-ידי שליח, הוא מוסיף: ואין לפרסם הדבר בפני עם הארץ. גם בהביאו את הדין, כי האומות בזמן הזה אינן עובדות כוכבים ואין מגען ביין שלא בכונה אומר, מזהיר הרמ"א⁹³, שאין לפרסם את הדבר בפני עם הארץ. כמו כן יצאו חכמי וויניציא נגד אחד שהורה להתיר לעבור בספינה בנהר בשבת: „אם אמנם כהא דהתירא עדיף, וכה ההכמה הוא, מכל מקום אין להתיר מדרך תכונה דברים הנראים לאיסור בעיני המון העם⁹⁴.”

אפס נמצא להכמים, שלא אבו להשלים עם הדעה שלא לפרסם היתרים ידועים בעם, מפני שראו בזה סתירה לכלל המקובל, שכהא דהיתרא עדיף. הש"ך⁹⁵ מביא את דברי ה„עמרת זחב“, הקובל על העלמת היתרים בפני עמי הארץ, ומתפלא: „הרי התורה בפומבי ניתנה“, לעיני כל ישראל, ואין בה מקום להסתיר דבר המתיר, ולמה ינהג העם בהעדר ידיעה איסור בדבר המתיר. ור' חיים נר בן גליפפה, שהוכרנו כבר, דרש לפרסם בזמן הזה כל ההיתרים שאמרו עליהם שאין מפרסמים אותם, מפני שאין להוש תיום לעמי הארץ, אך הריב"ש בתשובת האמורה לא הסכים אתו.

י.

בדומה לעיקר האמור, שאין לפרסם לעמי-הארץ היתרים מפליאים, נקטו כלל בתלמוד⁹⁶: דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי

⁹² רמ"א ירד, סי' קט, סעיף טז. ⁹³ שם, סימן קכז, סעיף כז.

⁹⁴ עיקרי הרי"ט, מובא במקור ברוך, מבוא ט"ב.

⁹⁵ ש"ך ירד, סימן קט, סעיף כז. ⁹⁶ פסחים, ג.

להתירם בפניהם. אמנם רב חסדא מבר, שרק בפני כותים אסור להתירם, אולם ממקנת הגמרא היא, כי בכל מקום שאינם בני תורה, „כיון דלא שכיחי רבנן גבייהו ככותים דמי“, ואם יתירו להם דבר אחד שנחגו בו איסור, יתירו לעצמם גם איסורים גמורים. הכלל הזה, בהיותו ניגוד לעיקר של כחא דהתירא עדיף, נצמטצם בתלמוד ובפוסקים כהרבה. רבנו נסים (97) סובר, שזה רק אם האנשים בעצמם יודעים שהדברים מותרים מן הדין, אלא שהם מחמירים על עצמם, או אין להתירם בפניהם, אבל דבר הנהוג מהמת מעות, בהשכם שהוא אסור וכאמת הוא מותר, יכול החכם להתיר לפניהם, והיא היא שיטת הרמב"ם (98) האומר: „כל דבר שמעו באיסור והוא מותר מעיקרו, אסור לאדם להניחם במעותם, לפי שנמצא מוסיפים על התורה ופירושה ומצוה לכופן ולהוציא מלבן שאין זה דבר האסור מעיקרו“.

אכן להרא"ש (99) דעה אחרת בזה, כי אם נוהגים איסור בדבר המותר הרי זה כמו נדר, כאילו קבלו עליהם להתנתג באיזו הומרה, ולכן אין להתיר להם. וכן נראה מדברי הירושלמי (100): „ר' יוסי בר בון אמר, כל דבר שאין ידוע בו שהוא מותר ונוהג בו איסור, נשאל ומתירין לו, וכל דבר שידוע בו שהוא מותר ונוהג בו איסור נשאל ואין מתירין לו“. הירושלמי מדבר, אפוא, על שאלה והתרה כמו בשאר נדרים. ולכן מהליט הרא"ש, כי רק במנהג שנחגו בו גם אבותיו, או אם נהג בעצמו איסור בדבר המותר משום סייג ופרישות, אז הוא כמו נדר ואין להתירו. ומסקנתו היא, שעל-ידי הרפה אפשר להתיר כל דבר שנחגו בו איסור כמו בכל נדר. ואמנם יש ראייה לסברת הרא"ש מדברי

(97) מובא בתוספות פסחים, שם.

(98) שאלות ותשובות הרמב"ם, מובא בתשובות מהר"ם אלשקר, סב, מב.

(99) רא"ש פסחים, ג. (100) ירושלמי פסחים, שם.

הברייתא 101): תניא דברים המותרים ואחרים נהגו כהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם, משום שנאמר לא יחל דבר; הרי שנמקו זאת בכתוב הנאמר בנדרים. אולם למעלה ראינו, כי רב הסדא נימק את הדין הזה בפסחים לא משום שהוא כנדר, אלא מפני שעמי-הארץ יבואו להתיר גם שאר איסורים, וכנראה שיש הילוקי דעות בזה בין חכמי התלמוד בפסחים ובנדרים 102).

הנימוק הזה, שלא להורות היתר מתמיה פן יקילו ראשם באיסורים, נמצא גם במסופר בתלמוד 103), שרבי לא סמך את רב להתיר בכורות, אף-על-פי שרב היה בקי גדול במומי בכורות, והתלמוד מנמקו: דרב בקי במומי מפי ושרי מומי דלא ידעי אינשי ואמרי, כי האי נונא שרא רב, ואתי למשרי מום עובר. וכן הושב בעל המאור 104), כי הרי"ף השמיט בספרו כמה היתרים שבתלמוד, מפני שלא רצה לפרסמם משום עמי-הארץ. וכבר הזכרנו, שהפוסקים הגבילו את הדין הזה בכמה הנכלות, מפני שראו בו סתירה לכלל המקובל שכהא דהתירא עדיף.

בקשר לכלל האמור, שלא לפרסם היתרים בדברים שנהגו איסור, מן הראוי להזכיר עיקר תלמודי אחר השונה מן הקצת אל הקצת מן הראשון, והוא שלא לפרסם איסור אם הם העם נוהג היתר בדרך. החלכה הזאת נאמרה במקום שיש חשש, כי ההמון לא יעזוב את הרגלו ויתמיד בהיתרו, ואז

101) נדרים, טו.

102) ומן הראוי להעיר, שיש דעות שונות בפוסקים אם זהו איסור מן התורה או רק מדברי סופרים שלא להתיר דבר שנהגו בו איסור. בספרי, מובא גם ברשיי דברים, יד, כב, נאמר, "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, קדש עצמך במותר לך, דברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור אל חתים בפניהם". מזה משמע לכאורה, שחשבוהו לאיסור תורה תואיל ולמדהו מן הכתוב. אולם ה"ערוך השולחן" י"ד, סימן ר"ח, ועוד אחרונים טוברים, שזה רק מדרבנן, והלימוד של ספרי הוא אסמכתא בעלמא.

103) סנהדרין, ה. 104) המאור, שבת, טז.

ביכרו חכמים שלא לגלות לחם את האיסור, ומוטב שיעשוהו בשוגג ולא במזיד. על יסוד זה אמור בתלמוד (105), שהנשים נחגו לעשות בשבת דברים האסורים, והחכמים לא מיחו בידן, ואביי נתן מעם לזה: משום הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וחגמרא מסיקה שם, שלא רק בדברי סופרים, אלא אף באיסורי תורה עלינו לאחוז בשיטח זו, שמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, אם אנו יודעים שפרסום האיסור יהיה ללא תועלת. והרמב"ם (106) ממעים את הדין הזה: „אין ממחין בידן, שלא יבואו לעשות בודון, שהרי אי-אפשר שיהיה שומר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו, וחנה להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, וכן כל הדומה לזה”.

ועוד גדולה מזו מצאנו, שלא רק שלא מחאו, אלא אף ה ת י ר ו ל פ ע מ י ם ד ב ר א י ס ו ר , מפני הטעם מוטב שיהיו שוגגין. כדבר הזה מובא בתוספות (107) אודות נשים היוצאות בתכשיטים בשבת: וסוף דבר אמרו הקדמונים, דמותרת לצאת בחן, דמוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות. וכן פוסק הב"ח (108): ונוחגים להתיר — למעך בסירכות — אפילו שלא במקום הפסד מרובה, וחנה להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין. ומעין זה אמר הרא"ש (109), שלא להורות איסור חדש בתבואה חזרונה אחר פסח, במקום שרוב שתיתם ואכילתם ממינים אלו, כי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

חנה כי כן בשני הכללים הניגודיים האלה אנו מוצאים כי חכמי התלמוד תחשיבו שלא לאסור לפעמים את ההיתר הנפוץ

(105) ביצה, ל. (106) רמב"ם, הלכות שבת עשור, ס"א, ה"ו.

(107) תוספות שבת, סד, ד"ה רבי.

(108) בית ירד, סימן לט.

(109) רא"ש מובא בסוד ירד, סימן רצב.

בעם לא פהות מאשר לא להתיר את האיסור המקובל על אנשים פשוטים, אם חשבו שהגילוי עלול להביא לידי זלזול ורפיון בשמירת המצוות.

יא.

הרמב"ם כאמור, ביסס את האיסור להתנחג על-פי חומרות יתירות על הכתוב לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם. אולם בהכנת הלאו של לא תוסיפו שוררת מכוכה רבה, ולמרות הסברות הרבות שנאמרו בזה, עדיין הדבר מעון בירור וליכון. כי אם היתה כונת התורה למנוע כל איסור וחוק חדש נוסף על איסוריה והוקיה היא, התקנות והגזירות מדברי סופרים וכל הסייגים והגדרים של חכמי ישראל מכל הדורות מה תהא עליהם? כידוע, היתה זאת תלונת הקראים, שמנו את היהדות הרבנית, כי התורה שבעל-פה, בהוסיפה קולות וחומרות על התורה הכתובה, התעלמה מן האיסור המפורש שלא לגרוע ולא להוסיף (110). אכן אין זה מעניננו פה להתוכח עם טענות הקראים, אשר רובן ככולן נאמרו בשעתן מתוך יצר הניצוח ותאות הקטרוג, ולא רק מתוך דעה דתית נפסדת בלבד, אלא גם מתוך השקפה אנושית מוגבלת ככלל. אבל בבעיה זו התלכטו הרבה גם חכמינו אנו. והואיל והאיסור „כל תוסיף" משמש, כאמור, יסוד לשלילת ה„לפנים משורת המצוה", לא למותר יהיה לעמוד כאן בקיצור על השאלה הזאת.

עוד בתקופת התלמוד התאמצו למצוא פתרון לבעיה זו. ביתוד היה קשה להם לפרנס את חג הפורים ומצות מקרא מגילה: „ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו להם לישראל, ולא פיתחו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת, חוץ

(110) אשכול הכופר מוכא בדוריה, חלק ב, עמוד צא.

ממקרא מגילה, מה דרוש? אמר ר' חייא בן אבין משום ר' יהושע בן קרחה, קל והומר, ומה מעבדות להירות אמרו שירה, ממות לחיים לא כל שבן" (111). ועוד יותר מודגשת התמיהה הזאת בדברי הירושלמי (112): „ר' שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן, שמונים והמשה ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה, אמרו כתוב אלה המצוות אשר צוה ה' את משה, אלו מצוות שנצטוינו מפי משה; כך אמר לנו משה: אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר! לא וזו משם נושאים ונותנים בדבר, עד שהאיר הקדוש-ברוך-הוא את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים". חכמי התלמוד תמחו איפוא מאד על הידוש מצות מקרא מגילה, אלא שסמכו על גדולי הדור בימי מרדכי, שודאי מצאו מקור לוח בתורה. וכן תמחו על יחזקאל הנביא שהידש דינים שאינם כתובים בתורה, כגון פרועי ראש וערל שפסולים לעבודת המקדש, מפני שאסור לנביא לחדש דבר (113), ולפיכך שאלו (114): עד דאתא יחזקאל מאן אמרה? וענו, שדברים אלו היו הלכה למשה מסיני, ויחזקאל לא הידשם.

גם הרמב"ם היפש ליישב את הסתירה בין הציווי „לא תוסיפו" ובין מציאות איסורים מדברי סופרים. מצד אחד העלת את הלאו של כל תוסף ובל תגרע לאחד העיקרים ביהדות, „שלא תנוסה התורה ולא תשתנה" כלשונו. וכן הוא אומר ביד החזקה (115): „הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה, או לפרש

(111) מגילה, יד.
 (112) ירושלמי מגילה, פ"א, ה"ג.
 (113) שבת, קד.
 (114) תענית, יז.
 (115) רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פ"ט, ה"א.

במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממשח . . . הרי זה נביא שקר". ומצד אחר הלא יש כלל יסודי אחר בתורה, אשר עליו נשענת כל התורה שבעל-פה, והעומדת לכאורה בניגוד ללאו של כל תוסיף וכל תגרע, והוא: ובאת אל הכתנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך דבר המשפט . . . על-פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגדו לך ימין ושמאל (דברים י"ז). על יסוד הכתוב הזה מכוסם כה החכמים לעקור דבר מן התורה או להוסיף גזירות ותקנות חדשות. הרמב"ם (116) מראה על הניגוד הזה ומבקש למצוא התאמה בין שני העיקרים האלה: „הואיל ויש לבית-דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש לחן לחתיר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו? שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם שהוא מן התורה, בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל-פה. כיצד? הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו, אם יבוא בית-דין ויתיר בשר היה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר עוף ויאמר שהוא בכלל הגדי ואסור מן התורה, הרי זה מוסיף. אבל אם אמר בשר עוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזירה . . . אין זה מוסיף, אלא עושח סייג לתורה, וכן כל כיוצא בו".

השימה הזאת של הרמב"ם נתקבלה כמעט אצל כל הפוסקים, שאיסור כל תוסיף הוא רק אם מוסיפים דבר בתור מצוה או איסור של תורה, אבל אם מוסיפים וגורעים ומודיעים שזה מדברי חכמים, אין איסור כל תוסיף, כי זוהי מסמכות החכמים מורי העם שבכל דור ודור על יסוד הציווי שלא יסורו ימין ושמאל מכל אשר יורוך.

אמנם החילוק הזה של הרמב"ם עומד לכאורה בניגוד לתלמוד בבלי וירושלמי, שהתפלאו על הוספת מקרא מגילה, ולדעת הרמב"ם הלא היתה רשות למרדכי לצוות על מקרא מגילה, הואיל וידוע היה שאין זו מצוה מן התורה. אך נראה שהרמב"ם מבדיל בין מה שאמרו, שאסור מעתה לנביא לחדש דבר, ובין הלואי של כל תוסף שנאמר לכל אדם מישראל. ויש להבדל חוץ על מה לסמוך, כי התלמוד לא הסתפק בנביא בלאו של כל תוסף, אלא הוציא את האיסור לנביא לחדש דבר מן הכתוב ואלה המצוות. לפי זה נמצא כי איסורו של הנביא חמור מאיסורו של כל חכם אחר, מפני שלנביא אסור לחדש כל דבר בלי יוצא מן הכלל, מה שאין כן החכם, שאסור לו רק להוסיף על התורה, אבל מותר לו לחדש היתרים ואיסורים על יסוד „אשר יורוך“, אם רק מודיע הוא, שאין אלה מן התורה. ונראה שזוהי גם שיטת פירוש רש"י על מסכת מגילה 117), שעל שאלת הגמרא איך הוסיפו מצות מקרא מגילה הקשה רש"י מדוע לא תמהו גם על נר הנוכה, שנתחדש בזמן מאוחר, ותירץ שבתקופת החשמונאים פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו עוד חגי, זכריה ומלאכי. מזה מוכח, שגם דעת רש"י היא, שבזמן הנביאים אסור היה להם לחדש כל דבר, אבל אחר חתימת הנבואה מותר היה לחכמי ישראל לחדש מצוה כנר הנוכה. וכן חבין גם המהרש"א שם את דברי רש"י, ולכן תמה על זה, „דאין סברה שיהא לחכמים כח יותר מהנביאים“. אולם נראה, שהדעה הזאת, שאסור לנביא לחדש כל דבר ואפילו מה שמותר לחכמים לחדש, לא היתה רווחת בתלמוד, כי בעלי התלמוד ייחסו כמה מצוות מחודשות לנביאים ותקופתן, כאמרם שהנביאים תיקנו שיהיו קוראים בשבת וכו' ושלמה תיקן עירובין נמילת ידים 118), וכמה תקנות תיקנו אנשי

(117) רש"י מגילה, יד.

(118) שבת, יד.

כנסת הגדולה אף בתקופת חגי, זכריה ומלאכי, וגם ערבה יסדו
נביאים 119).

לפיכך נראים בזה דברי הרמב"ן 120), שמח שאמרו שאין
לנביא לחדש דבר אינו איסור בפני עצמו, אלא הוא מכה הלאו של
בל תוסיף. ולזה הוא מחלים: אפילו כדא לעשות מצוה בפני עצמה,
כגון שעשה הג שבדא מלכו כירבעם, עובר בלאו — של בל
תוסיף 121), וכך אמרו לענין מקרא מגילה . . . שאין נביא אחד
עתיד לחדש דבר לכם . . . הרי שהיתח המצוה הזאת אסורה
להם, אם כן היא בכלל לא תוסיף עליו. הרי שהרמב"ן כלל את
האיסור שאין נביא רשאי לחדש דבר בתוך הלאו הכולל של לא
תוסיף. ומח שהחכמים הידשו כמה דברים, על זה משיב הרמב"ן
במקום אחר 122): „כי כל התקנות והגזירות אינן תוספת, אבל
הם גדר סייג לתורה, אבל מקרא מגילה היא תוספת, לפי שלא
נכתבה בתורה והוקבעה לדורות". אולם עדיין יש לתמוה על
אשר הוסיפו מצוות דרבנן כמו נר הנוכה ועוד, אף שהוקבעו
לדורות ולא נכתבו בתורה; וכן כל הימים טובים הכתובים במגילת
תענית, שהם לדעת התלמוד 123) דברי סופרים, ולכן אמרו
שצריכים חיזוק יותר מחגי התורה, ומשום זה אמרו להתענות
גם בימים שלפניהם ושלאהריהם, איכה הוסיפו כל אלה ההגמים
ולא חששו משום כל תוסיף, ומן העובדה שהחכמים בטלום אחרי

119) סוכה, מד. וכבר עמד על זה הרש"ש בהגותו למגילה שם. אך מה
שרצה ליישב, כי אין נביא רשאי לחדש, היינו על-פי גבואה, אבל לחקן ולגזור לא
גרע נביא משאר חכמים, סברתו זו קשה להולמה, כי על-פי גבואה אין הנביא מחדש,
אלא מוסר דבר ה', ואיך אפשר לאסור עליו זאת ולצוות לו לכבוש את גבואתו ?

120) הרמב"ן בסירושו לדברים ד.

121) בזה מקור להתנגדות החרדים בארץ-ישראל להנהיג חגים חדשים כמו

חג הביכורים מחוץ לחג השבועות.

122) רמב"ן, ספר המצוות, שורש שני.

123) ראש השנה, יט.

כן, נראה שמעיקרם נקבעו גם הם לדורות. אלא ודאי צדקו דברי הרמב"ם, כי אם מודיעים שהוא רק מדברי מופרים כלכד, אין כוח משום הוספה לתורה.

ומן הראוי להעיר עוד, שמדברי הספרי המוכאים ברש"י (124) נראה שדעתו, כי הלאו לא תוסיף מוסב רק על הוספה באופן עשית מצוה שיש בה מנין, כנון להוסיף על מספר הפרשות שכתפילין או על מספר החומים שכציצית, אבל הוספה על מנין המצוות, לאמר לחדש עשה או לא-תעשה, אין זה בכלל לא תוסיף. וכן היא דעת ה"עיקרים" (125), המשיג על הרמב"ם ואומר שרק על ת כ ו נ ת עשית המצוה כלכד יש כל תוסיף אבל לא על מצוה חדשה. כדומה לו היא השקפת הראב"ד (126), כי אין הלאו כ"לא תוסיף" הל על הוספת א י ס ו ר , אף שהוא מודה, שהמוסיף מצות עשה עובר על כל תוסיף. אולם ה"בספ משנה" שם ושאר פוסקים הוכיחו, כי שימת הרמב"ם היא הנכונה, ועוברים על כל תוסיף גם אם מוסיפים איסור כלתי מיוחד, "כין בתורה שככתב כין בתורה שעל-פה" כלשונו שהזכרנו.

ראינו איפוא, שמלבד המעמים המוסריים והדתיים שנתכררו למעלה, שימש לרכים גם ציווי התורה לא תוסיף נימוק ואזהרה נגד ההתנהגות לפנים משורת המצוה.

(124) רשי דברים, ד.

(125) עיקרים, מאמר ג. פי"ד.

(126) ראב"ד בהשגותיו להלכות ממרים, פי"ב, הי"ט.

טפת האנשים והענינים

(האות הראשונה מציינת את הפרק והאות השניה את הסעיף)

— א —

- רבי אבא, ח. י.
 רבי אבא בר זימרא, יא. ד.
 רבי אבהו, י. ג.
 אבוה בר איהי, ט. ג.
 אבוה דשמואל, ו. ח.
 אביי, י. ח. — י. י. — א. ה. — יא. י.
 אבנגליון, ג. ד. — ג. ה. — ג. ו. —
 ו. א. — ו. ב.
 ר' אברהם הלוי בעל שו"ת
 גנת ורדים, יא. ז.
 אגממנון, א. ד.
 אדיפוס, א. ד.
 אדם חשוב שאני להחמיר על
 עצמו, יא. ה.
 אדם עליון, ב. ו. — ב. ח.
 אהבת הבריות, ב. ז. — ג. א. —
 ג. ג. — ג. ה. — ג. ו. — ג. ז. —
 ג. י. — ג. יא. — ח. ג. בהערת.
 — ט. ז.
 אהרן, ג. יא.
 אוביקטיביות במשפט, ג. ח. — ח. ת.
 אונקלוס, ג. ו.
 אוקי ממונא בחזקת מריה, ד. ד.
 אורים ותומים, ז. ו. — ח. ה. בהערת.
 אחד העם, ג. ו. — ח. ה.
 אחריות השופט, ה. ו.
 איהרינג, א. א. — א. ט. — ב. ת. —
 ב. ח. — ג. א. — ג. יב.
 איוב, ו. ז.
- רבי אילעא, ו. יא.
 אין גוזרין גזירה על הצבור אם
 אין רוב הצבור יכולים לעמוד
 בה, יא. ח.
 אין מוסיפים על ההלכה, א. ו.
 אין מרחמים בדין, ג. י.
 אין דוח חכמים נוחה הימנה, ח. ז.
 אינדיבידואליות, א. ז.
 רבי אליהו גולדברג מבוברויסק,
 יא. ז.
 אליהו הנביא הוזכר לטוב, יא. ו.
 רבי אלעזר, ג. ד. — ג. י. — ז. ג.
 — ד. — ח. ו. — י. ט.
 רבי אלעזר, ט. ד. — י. ט. — יא. ו.
 רבי אלעזר בן עזריה, א. ג. —
 ז. ד. — י. ט. — יא. ו.
 רבי אלעזר בן ערוך, ג. א.
 רבי אלעזר ברבי יוסי, ג. יא.
 רבי אלעזר הקפר, יא. ג.
 רבי אלעזר המודעי, ו. ח. בהערת.
 אל תהי צדיק הרבה, יא. ד.
 רב אמי, יא. ד. — יא. ט.
 אנרכיות, ב. ז.
 אסור לאסור את המותר, יא. ו.
 אסור לגביא לחדש דבר, יא. יא.
 אסור מוסרי, י. א.
 אפיקורסות, אם מחמיר על עצמו,
 יא. ה.
 אפלטו, ב. ו.
 רבי אמרים מקשחת, ח. ט. בהערת.

המוסר והמשפט בישראל

— ג —

גאולת הדם, א. ד.
 גאונים, ז. ח.
 גבולות המוסר והמשפט, א. א.
 והלאה.
 גדר גדול גדדו, יא. ת.
 גדדו מפני תיקון העולם, יא. ח.
 גוטמאן מ., ט. י בהערה.
 גולקוביץ, ט. ג.
 גזירה, יא. ח.
 גזל פחות משה פרוטה, י. ב.
 גולנים שהחזירו, ח. ז.
 גידמאן משה, ט. ב.
 גיטה, ה. א.
 גייגר אברהם, ג. ח.
 גירקא, א. ב. — ב. א.
 גלוי איסור בדבר שנהגו היתר,
 יא. י.
 גלוי היתר לעם הארץ אסור, יא. ט.
 גמילות חסדים, ג. ז. — ט. ז.
 דבן גמליאל, יא. ה. — יא. ו.
 גר, א. ו.
 הגד"א מווילנא, יא. ז.
 גרמא בנוזקים, י. ז.

— ד —

דברים המותרים ואחרים נהגו בהם
 איסור, אי אתה רשאי להתירם
 בפניהם, יא. י.
 דברי סופרים צריכים חזק יותר
 מדברי תורה, יא. יא.
 דוד, ג. יא.
 דילינגר, ז. ג.

אריסטו, א. ז.
 ארץ ישראל לצאת ממנה לחו"ל,
 ט. ו.
 אשה וזכותיה, ז. ט. — ט. ז.
 רב אשי, י. ח.

— ב —

בא במחלתו, י. ז.
 באד שבע", יא. ח.
 רבי בון בר חייה, ז. ח. — ח. ה.
 בועל ארמיה, ח. ט.
 ב"ח ("בית חדש"), ז. ו. — יא. ה.
 — יא. ו. — יא. י.
 בי בנימין אסיא, יא. ו.
 בי חזקיה, ח. ד.
 בי ישמעאל, ח. ד.
 בי רבי, ח. ד.
 בינדר, ב. ה.
 בית הלל, ח. ז. — ח. ט. — יא. ד.
 בית יוסף, י. י. — יא. ו. — יא. ז.
 בית שמאי, ח. ז. — ח. ט. —
 י. י. — יא. ד.
 כל תוספת, יא. ד. — יא. יא.
 כל תשקצו, ז. יב.
 בן סורר ומורה, ח. ו.
 בנתם, ב. ה.
 בעל שם טוב, על התסתגפות,
 יא. ג בהערה.
 בצוע, ג. יא. עיין פשרה.
 בר מצדא, ד. ג. — ז. ז. — ז. יא.
 — ט. ה. — ט. ח.
 ברודמאן, א. ו. — א. ט.
 ברוריה, ג. ד.
 בריאות, ז. יב.

הרשאה, י. ת.
השבת אבודה, ו. ה.
השבת גולה, ח. ז.
השבט עבוט, ח. ה.
התישנות, ד. א.
התראה, ח. ד.

— 1 —

ואהבת לרעך כמוך, ט. ז.
יא, ב בהערת.
ווייס ראיה, ז. ג. — ח. ד.
ווינדלבאנד, ב. ה.
וויניציא, חכמי, יא. ט.
ועשית הישר והטוב, ג. יא. — ט. ז.
ותרנות במשפט, ב. ח. — ג. י.
ג. יא. — ו. ז. — יא. ב.

— 2 —

זולתיות באדם ובחיות, ב. ת. —
ג. ה. — ג. ח.
זכות יתירה, ב. ח.
זכות משפטית, א. ט. — ב. ח.
זכות התיבעה למשפט, ב. ט. —
ג. יא.
זכריה, א. יא.
רבי זעירא, ו. ז. — ז. יא. —
יא. ה.
רבי זרחיה הלוי בעל המאור,
יא. ד. — יא. י.

— 3 —

חברה, א. ז. — ב. ח. — ח. א.
ז. א.
חדש בזמן הזה, יא. י.
חובל בעצמו, י. ט.
חזה וערכו לחיי צבור, ז. ט.

דייני דחצצתא, ה. ד.
דייני סרום, ה. ד.
דין מרומה, ה. ד.
דיני אדם ודיני שמים, י. ז.
דיני רפרסאי, ד. ג בהערת.
דן דין אמת לאמתה, ה. ד.
דעלך סני לחברך לא תעביר,
ג. ו. — ח. ג בהערת.
דעת תורה וגלוי דעת, יא. ז.
דרכי תשובה, יא. ז.
דת ומוסר, ב. ב.
דת ומשפט, ב. א. — ב. ד.

— 4 —

דבנו האי, ד. ד.
הגדרת המוסר והמשפט, א. א.
והלאה.
הגהות מיימוני, יא. ה.
הגיון התלמוד, ט. ו.
הגנה על זכות משפטית, ב. ח.
הדיוט נקרא המחמיר על עצמו,
יא. ד.
הובס תומאס, א. ז.
הובר, ד. ת.
הוראה להיתר או לאיסור, יא. ו.
הושע, א. ב. — ח. ד.
ההכרה המוסרית והחוק, ט. א.
הלל הזקן, ג. ו. — ח. ג בהערת.
ר' הלר חיים, ח. ד בהערת.
המוציא מחברו עליו וראיה, ד. ד.
המחמיר עליו להביא ראיה חזקה,
יא. ו.
הסתגמות, יא. ב.
הרפורד, ו. ב.

— ט —

טולסטוי, ב. ז. — ג. א. —
 ג. ג. — ה. ג.
 טור, ד. ג. — ה. ב. — ו. ד. —
 ז. יב. — י. י.
 טור זהב, יא. ו.
 טורנסרופוס, ז. ג.
 רבי טרפון, ג. י. — ח. ד.

— י —

רבי יהודה, ז. ד. — ט. י. —
 יא. ט.
 רב יהודה, ו. ח. — ז. ד. — ח. ה. —
 — יא. ו.
 רבי יהודה בן פזי, ח. ט. — י. ב.
 יהודה בן פפוס, יא. ה.
 רבי יהודה בר חנינא, ז. ד.
 רבי יהודה הנשיא, ה. ה. — ו. ב.
 — ח. ז. — י. ד. — יא. ו. — יא. י.
 רבי יהושע, י. ז. — יא. ג. — יא. ה.
 — יא. ח.
 יהושע בן גמלא, ז. ב.
 רבי יהושע בן לוי, ג. א. — ט. ו.
 — יא. ו.
 רבי יהושע בן קרחה, יא. יא.
 יודל, ב. ה.
 יהורא, יא. ה.
 רבי יוחנן, ו. ז. — ו. ח. — ח. ז. —
 ח. ט. — ט. ד. — ט. י. — י. ב.
 י. ג. — י. ד. — יא. ט.
 רבי יוחנן בן גודגא, ח. ז.
 רבי יוחנן בן זכאי, ג. א. — ז. ג.
 — ח. ח. — יא. ט.
 יוח. ב. א.

חזה נגדימוסרי, ט. ב.
 חוטאים וחטאים, ג. ד.
 חומרא בדברים שבין אדם לקונו,
 יא. א והלאה.
 חומרות הסותרות זא"ז, יא. ה.
 חוקי הולכי דרכים בתלמוד, ד. ב.
 חוקי כספים, ד. א.
 חוקי צבא, ד. א.
 חוקי רשע, ה. ב והלאה.
 חוקי תחבורת, ד. א.
 חוקים לא מוסריים, ד. א. — ז. א.
 חזקיה ברבי חייא, יא. ד.
 ר' חזקיה די סלוא, בעל הפרי
 חרש, יא. ז.
 חזקת שנים, ד. א.
 חיוב מוסרי ואיסור, י. יא.
 רבי חייא, ו. ח. — י. ט. —
 יא. ד. — יא. ו.
 ר' חיים גר בן גליפמה, יא. ז.
 יא. ט.
 חכמי צרפת, א. ו.
 חלה בזמן הזה, יא. ו.
 חלול השם, א. ה.
 חמירא סכנתא מאיסורא, ז. יב.
 חנוך בנים בגדר החוק, ז. ב.
 רבי חנינא גאון, ו. ח.
 רבנו חננאל, ד. ה. — יא. ח.
 חסד, א. י.
 חסיד וחסידות, א. י. — ט. ג. —
 יא. ג. — יא. ד.
 חסיד שוטה, יא. ד.
 רבי חסדא, ז. ד. — ח. ט. — ט. ג.
 ט. ז. — ט. ט. — י. ב.
 חתם סופר, ו. ו. — ח. ה. בחצרת

- רבי יונתן, ה. ו. — ז. ד. — יא. יא.
 יונתן בן עזיאל, ג. ו.
 ד"ר יוסטוס המומד, ט. ט.
 רבי יוסי בן אלישע, ה. ו.
 דבי יוסי בר בון, יא. י.
 דבי יוסי בר חלפתא, ה. ו. — ט. ט.
 — י. ט. — יא. ג.
 רבי יוסי הגלילי וגרושתו, ט. ז.
 רב יוסף, ה. ז. — ט. ט.
 יורד לאומנות חברו, י. ח.
 יחזקאל הנביא בתור מחדש הלכות,
 יא. יא.
 יחזקו, ד. ד.
 יין נסך בזמן הזה, יא. ט.
 ילינק גיאורג, א. י.
 ימי הבינים, ב. ב.
 יעבוד ואל יהרג אם מותר בדבר
 שאינו מצווה, יא. ד.
 רבנו יעקב בעל התוספות, ח. ה.
 בהערה. — י. ו. (עיין עוד
 דבנו תם באות ת').
 יפה עינים, י. ט.
 רב יצחק, ז. י. — יא. ג. — יא. ט.
 יקוב הדין את ההור, ג. א בהערה.
 — ג. יא.
 ישו, ג. ד. — ג. ה. — ה. א.
 רבי ישמעאל, יא. ג. — יא. ו.
 ישעיהו, א. ב. — ג. א. — ג. ב. —
 ג. ג. — ג. ד. — ה. ה. — ה. ה.
 ה. ו. — יא. ג.
 — כ —
 כבוד אב, ז. ד. — ח. ה.
 כהן גדול, ב. ג.
 דב כהנא, ז. ח. — ח. ט.
- כהנים, ב. ג.
 כונת המעשה, א. ב. — ב. ז.
 כחא דהתידא עדיף, יא. ו.
 כל דאלים גבר, ד. ג.
 כל המוסיף גורע, יא. ד.
 כפית בית דין, א. ח. — ג. ט.
 כפית כ"ד בצדקה, ז. ג.
 — ל —
 לא כל הרוצה ליטול את השם
 יטול, יא. ה.
 לא תקום ולא תטור, ג. ה.
 לא תשא פני דל, ג. ח. — ה. ד.
 לאו בעל דברים דידי את, ג. יא.
 לאו שאין בו מעשה, ח. ג.
 לאו שבכללות, ח. ג.
 לאנדסברג, א. י. — ב. ט.
 רבי לעזר, ט. ז.
 לפנים משורת הדין, ג. יא. — ה. א.
 והלאה. — ו. א. — י. ה. — יא. א.
 לפנים משורת המצוה, יא. א והלאה.
 — מ —
 מאבד עצמו לדעת, ז. יב.
 מאזני צדק ואבני צדק, ז. ה. —
 ה. ה.
 רבי מאיר, ז. ד. — ט. ז.
 מארשאלק, א. א.
 מגיד משנה, יא. ח.
 מדע המשפט, ב. ז.
 מדרש, א. ה. — ג. ב. — יא. ד.
 מדת הרחמים, ג. י. — ה. ה.
 מדת חסידות, ט. ג. — י. ז.
 מדת סרום, ז. יא.
 מהיות טוב אל תקרא רע, ז. יא.

המוסר והמשפט בישראל

- מחפש"א, ג. ו. — ח. ג. בהערה.
 — יא. יא.
 מהרש"ל, ט. ד.
 מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו
 מזידים, יא. י.
 מונטיפיורי ק. ג. ג. ו. — ג. ז.
 ו. א. בהערה.
 מוסר אפרירי, ב. ת.
 מוסר נסיוני, ב. ת.
 מוסר צבורי, א. ז.
 מזונות האב חוב על הבנים, ו. ו.
 — ז. ד.
 מזונות הבנות, ז. ד.
 מחמיר על עצמו, יא. ד.
 מחשבה טובה ורעה, א. ב.
 מיל יהוה סטוארט, ב. ת.
 מיכה, ה. ו.
 מינימום של המוסר, א. י.
 מכות מרדות, א. ב. — ז. ח. — ח. ג.
 מלאכי, ג. א.
 מלך בתור שופט, ב. ג.
 ממון המוטל בספק, ד. ד.
 מסכת אבות, ה. ה.
 מעשה בית-דין, ז. יא.
 מפני דרכי שלום, ד. ו. והלאה.
 ט. ט.
 מפיקע שערים, ז. י.
 מצוה הבאה בעבירה, א. ב.
 מצוה לקיים דברי המת, ז. ח.
 מצוה שמתן שכרה בצדה, ז. ב. —
 ז. ה. והלאה. — ח. ה.
 מצות אנשים מלומדה, א. ב.
 מצוות אין צריכות כונה, א. ג.
 מצוות לא להנות ניתנו, ו. ב. בהערה.
- מצוות עשה אין לוקים עליהן, ח. ג.
 מצפון האדם, ב. ת.
 מצפון הדיין המתנגד לחוק, ד. ת.
 מקור ברוך, יא. ז. — יא. ט.
 מרדכי, ד. ג. — ז. יא.
 משה, ג. יא.
 משפט דתי, ב. א.
 משפט לינטש, י. ב.
 משפט תלמודי, ב. ד.
 משפטי הנאציזם, ה. ג.
 משרת שופט, ה. ו.
- ג. —
- נביאים, א. ז. — ב. ג. — ג. א. —
 ג. ג. — ה. ד. — ה. ו. —
 ח. ו. — ח. ו. — יא. א.
 נדר, יא. י.
 נזירות, יא. ג.
 נזירות אשה, א. ב.
 רבי נחוניא בן הקנה, ו. ז.
 רב נחמן, ד. ג. בהערה. — יא. ה.
 נטילת ידים שלמה תיקו, יא. ו.
 ניטשא, ב. ו. — ב. ח.
 נימוס ותורה, ו. א.
 נמוקי יוסף, י. ח.
 רבנו נסים, יא. י.
 נערה המאורשה, א. ד.
 נצרות, א. ג. — ב. ב. — ב. ז. —
 ג. ג. — ג. ד. — ג. ה. — ג. ו.
 — ג. ז.
 נקיון, ז. יב.
 נקרא הדיוט, י. ח.
 נקרא חוטא, י. ח.
 נקרא כסיל, יא. ד.
 נקרא קדוש, י. ח.

רבי עולא רבא, ז. ד.
 עונש מות, ה. ד.
 עורכי הדיינים, ה. ו.
 עטרת זהב, יא. ט.
 עיר הנדחת, ה. ו.
 עירובין תיקן שלמה, יא. ו.
 עם הארץ אסור לגלות לו היתר,
 יא. ט.
 עמדין, ר' יעקב, ג. ז. - ה. ג.
 ז. יב בהערה. - י. ט.
 עמוס, ה. ד. - ז. ת. - ז. י.
 עני המהפך בחררה, י. ז.
 עני ועשיר במשפט, ג. ח הלאה.
 עסיקין, י. ת.
 רבי עקיבא, א. ב. - ג. י. - ה. ז.
 - ז. ג. - ח. ד. - ט. ז.
 "עקרים", יא. יא.
 ערוך השולחן, יא. ז.
 ערי מקלט, א. ד.
 עשו חזוק לדבריהם כשל תורה,
 יא. ז.
 עשרת הדברות, ג. א.
 - ט. -
 רב פדת, י. י.
 פילוס, ו. א והלאה.
 פועלים, התנהגות אתם לפנים
 משורת הדין, ט. ג.
 פורים והלאו כל תוסף, יא. יא.
 פורמליות החוק, ה. ד.
 פטור מדיני אדם וחייב בדיני
 שמים, י. ז.
 פטראושיצקי, א. ט.
 פיגו, ר' עזריה, ו. ת.
 פלוטיוס, ז. ג.

גר חנוכה, יא. יא.
 נשיא בית-דין, ב. ג.
 נתיבות, י. ח בהערה.
 נתן בר אבא, יא. ו.
 רבי נתן בר אמי, ז. ג.

- ט -

סדום, ה. ד. - ז. יא.
 סוטה, ביטול דינת, ה. ת.
 סומכוס, ד. ד.
 סופוקלס, א. ד.
 סופרי הדיינים, ה. ו.
 סכנת נפשות, ז. יב.
 סמיכה, יא. ת.
 סמ"ע, ד. ג. - ה. ה בהערה.
 סנהדרין, ב. ג.
 סנקא, ז. ג.
 ספנסר הרברט, ב. ת.
 ספר היובלות, ה. ט.
 ספרי, יא. יא.

- ט -

עבד, להתנהג אתו ברחמים, ט. ד.
 עביד אינש דינא לנפשיה,
 ד. ג בהערה.
 עבירה לשמה, א. ב.
 עבריין, י. ח.
 עגלה עדופה, בטול דינת, ה. ח.
 עובדי כוכבים ואהבת הבריות, ג. ז.
 עובדי כוכבים, וענייתם, וחוליהם,
 ומתיהם ובהמתם, ט. ט.
 עובדי כוכבים, לתת להם ליה,
 ט. ז. -
 עולא, ח. ד.
 עולא בר קישב, ט. ו.

המוסר והמשפט בישראל

קראפוטקי, ב. ה.
קרבנות, טעמס, א. ת. - א. ה.
קרן פריץ, ב. ב.

- 7 -

ראב"ד, יא. יא.
ראב"ה, ז. ה.
ראב"ן, ז. ה.
רא"ש, ה. ג. - ז. ה. - ז. ה. -
ה. י. - י. ה. - יא. ה. - יא. י.
רב, א. ת. - ד. ה. - ה. ה. - ה. ה.
- ה. ח. - ז. ב. - ט. ג. - ט. ז.
- י. ה. - יא. ד. - יא. ט.

רבא, ה. ד. - ה. ה. - ה. ה. - ז. ג.
- ז. ה. - ח. ט. - ט. ג.
י. ה. - י. ט. - י. י. - יא. ת.
רבא בר רב הונא, י. ד.
רבה בר בר חנא, ה. ה. - יא. ה.
רביה, י. ז. - יא. ה. - יא. ט.
רגש מוסרי, ב. ד. - ב. ה. - ב. ז.
רגש משפטי, ב. ה. - ב. ח.
רד"ק, ה. ה.

רוח חכמים נוחה הימנו, י. ד.
רוח חסידות, י. ד.
רומא על הצדקה, ז. ג.
ריב"ש, יא. ז.
ריזלר ארווין, ב. ב. - ב. ט. -
ג. ז. - ד. א.
ריטב"א, י. ח.
ריטשל, ב. ה.
ריי פאול, ב. ה.
רייף, י. ט. - יא. י.
ריצב"א, ז. ה. - ז. יא. - ח. ה.
בהערת.

פני משה, ה. ה. בהערה. - יא. ה.
פנחס, ה. ט.

רב פפא, ג. ב. - ה. ה. - ז. ח.
פרושים, ה. א. - יא. ג. תלאת.
פרי חדש, י. ח.

פרי מגדים, ה. ד. בהערה.
פריה ורביה, ה. י.
פריעת בעל חוב מצוה, ז. ח.
פרנס הממונה על הצבור, יא. ת.
פשרה, ג. יא. - ד. ב. - ט. ת.
- י. ה.

- 8 -

צדיק, א. ה.
צדקה, א. י. - ג. יא. - ז. ג.
צווי מוחלט במוסר, א. ג.
צום, יא. ג.
ציצורה, ב. ה. - ז. ג.
צמח צדק, ז. ה.
צפניה, ג. ב. בהערה.
צריך ואינו צריך, הגדרתם, י. י.

- 9 -

קאנט, א. ג. - א. ט.
קארטהיינ וויקטור, ב. ד.
קבלנות כשבת, יא. ת.
קווינטיליאן, ז. ג.
קומוניות, ז. ג.
קומסאציה, לכוד חלקות שדה, ט. ח.
קורנפלד, ש. ב. א.
קנאים פוגעים בו, ח. ט. - י. ב.
קנופ, א. ט.
קנין פרטי, ה. ג. - ז. ט.
קצות החושן, י. ח. בהערה.
קראים, יא. יא.

שטרי ברורין, ז. יא.
 שויון בני אדם, ה. ב.
 שולחן ערוך, ז. ד. — ז. ז. — ח. ז.
 — ט. ג. — ט. ו.
 שולחן ערוך של בעל התניא, י. ט.
 שומא הדר, ז. ז והלאה. — ט. ח. —
 שופטים רשעים, ה. ד.
 שטאמלר, א. ז. — ב. ת. — ד. א.
 שטיינבאך אמיל, ט. ב.
 שטראשון מתתיהו, יא. ו.
 שיטה מקובצת, ז. יא.
 שיילוק, ט. ב בהערה.
 רבי שילא, ח. ט.
 שׁיך, ח. ה בהערה. — ח. ז. —
 יא. ו. — יא. ט.
 שכר ועונש, ב. ג.
 שלוח הקן, א. ג. — ח. ה.
 שלום ומשפט, ג. יא.
 שלום נצחי, ג. ד.
 שלמה ותקנותיו, יא. ו.
 רבי שמואל, יא. ט.
 שמואל האמורא, א. ה. — ד. ד. —
 ד. ה. — ה. ח. — ח. ז. — ח. י. —
 — י. ה. — יא. ו.
 רבי שמואל בר נחמן, יא. יא.
 שמולר גוסטאב, א. י.
 שמונה עשר דברי, יא. ח.
 רבי שמעון בן אליקים, ז. ו. — ט. ד.
 רבי שמעון בן גמליאל, ו. ד.
 רבי שמעון בן יחאי, ה. ו. —
 יא. ה. — יא. ט.
 רבי שמעון בן לקיש, ג. ט. —
 ג. יא. — ה. ו. — ט. ו. — י. ט.
 שמעון בן שטח, ח. ד.

רמ"א, ז. ב. — ז. ת. — ז. ו. — ח. ת.
 — ח. י. — יא. ת. — יא. ט.
 רמב"ם, א. ו. — א. ז. — א. י. —
 ג. ז. — ה. ה. — ז. ה. — ז. ח. —
 ז. ט. — ז. י. — ז. יב. — יא. ד.
 — יא. ח. — יא. י. — יא. יא.
 ח. ג בהערה. — ח. ד. — ח. ט. —
 ט. ג. — ט. ד. — ט. ה. — ט. ו. —
 ט. ז. — ט. ט. — י. ז. — י. ח.
 — י. ט.
 רמב"ן, א. ת. — ג. יא בהערה. —
 ז. ה. — ח. ט בהערה. — ט. ח.
 — י. ז. — יא. יא.
 רמי בר תמר, ז. ד.
 רשאי ואינו רשאי, הגדרתם, י. ט.
 רשב"א, ז. ה. — ז. יב. — י. ט.
 רש"י, ג. ב בהערה. — ג. יא בהערה.
 — ד. ה. — ד. ו. — ה. ד. — ה. ח.
 — ה. ו. — ה. ט. — ז. ח. — ז. יא.
 — ז. יב. — ט. ח. — ט. ט. —
 ט. י. — י. ו. — י. ז. — י. י. —
 יא. ה. — יא. ו. — יא. ז. —
 יא. ט. — יא. יא.
 רשע, י. ח.

— ש —

שאלתות דרב אחאי, ז. ד.
 שבאדרון, ר' שלום מרדכי הכהן,
 יא. ז.
 שבות יעקב, ד. ג. — יא. ה.
 שדי חמד, ח. ד בהערה.
 שוגג ומזיד, א. ב. — א. ד. —
 א. ה בהערה.
 שודא דדיינא, ד. ת.

| | |
|-----------------------------|----------------------------------|
| תוספות יום טוב, ט, ג. — | שמעון הצדיק, ו, ד. |
| י, ד בהערה. | דבי שמעון מקינון, ז, ו. — ט, י. |
| תוספות ישנים, י, ט. | שעבודא דר' נתן, ג, יב. |
| תוספות ר"י הזקן, י, ח. | שעיר של יום הכפורים, א, ה. |
| תוקף המשפט, א, ט. | שפינוזה, ב, ו. |
| תורת האשם, יא, ה. | שקספיר, ט, ב בהערה. |
| תיקו, ד, ד. | רב ששת, ז, יא. |
| תלמיד המגלה סוד מבית המדרש, | |
| יא, ט. | — ו — |
| רבנו תם (עיין ר' יעקב בעל | תודעה מוסרית, ב, ה. |
| התוספות), ד, ה. — ו, ו. — | תולדות התנאים והאמוראים, |
| ח, ה בהערה. — י, ד. — י, ח. | ח, ט בהערה. |
| תנאי יהושע, ז, ט. | תומאס מאקוינא, ב, ב. |
| תנאי בית-דין, ז, ט. | תומאסיוס, א, ט. |
| תענית, יא, יג. | תוספות, א, ה. — ג, יא. — ד, ד. — |
| תפילין של ר"ת, יא, ה. | ה, ה בהערה. — ו, ו. — ו, ו. |
| תראסימאכוס, ב, ו. | בהערה. — ו, ט. — ז, ג. — ז, ד. |
| תרגום, י, ט. | — ז, ה. — ז, יא. — ח, ג בהערה. |
| „תשובה מאחכה“, יא, ו. | — ח, ה. — ח, ז. — ט, י. — י, ה. |
| תשובות הגאונים, ט, י. | — י, ט. — י, י. — יא, ו. — |
| תשובות מיימוני, ז, ה. | יא, ט. — יא, י. |

יצא לאור ספר
חקרי תלמוד

מאת

ד.ר. שמעון פדרבוש

התוכן:

1. מזרח ומערב באהלי שם.
 - א. שנוי מקום ושנוי מהות.
 - ב. הלכות גנחות.
 - ג. הירחבת הגבולים.
2. על תחית מדע התורה.
3. לתולדות מוסדות התורה.
 - א. תעודות בית-הכנסת. בית-המדרש ובית הספר בזמן התלמוד.
 - ב. תרביצא.
 - ג. על אכסניא בתוך בית-הכנסת.
 - ד. עיף בקדוה ישיבת חכמים.
4. גזירה שוה בתור שיטה בלשנית.
 - א. אימתי אין אדם דן גזירה שוה מעצמו.
 - ב. גזירה שוה בלשנית.
 - ג. גזירה שוה בלשנית מדברי קבלה.
 - ד. גזירה שוה בלשנית מדברי תורה.
 - ה. גזירה שוה בלשנית ככתובה בתורה.
5. הוראה ודין.
6. ריב עמיס בגלל הזכות על איי.
7. התנא הגדול.
 - א. גדול בשונו ואסונו.
 - ב. מקור הלכותיו של רבי אליעזר.
8. ברבי.
9. בכרס יבנה.
10. שנינה של רבי דוסתאי.
מראה מקומות.

דעת הבקורת על „חקרי תלמוד“ :

בספר „חקרי תלמוד“ מאת דר. פדרבוש, הרב הכולל של פינלנדיה, מוצעות השקפות מענינות ומקוריות ומסקנות המעידות על למדנות עמוקה. ההרצאה משמחת בבהירותה וביפי הסגנון העברי . . . המחבר יצר במחקרו זה ספר בעל ערך קיים, הכתוב ברגש ובלהט ובהכנה היסטורית ופסיכולוגית חודרת ובלתי מצויה.

(דר. א. ברודי, יודיסק טידסקריפט, שטוקהולם 1938, חוברת יאנואר)

המאמר „על תחית מדע התורה“ מאת הרב דר. ש. פדרבוש מראה עד כמה אפשר למצא אופקים רחבים אף בין כתלי ביהמ״ד! לפי ההרגל היה כל אחד מאתנו חושב, שלא ניתנה תורה אלא לענין דיני דגרימי או דיני בשר וחלב וכ״ו. אבל שתורת ישראל היא רחבה יותר ויש לה שייכות חיונית גם למשל אל הסאנקציות כנגד איטליה או לתחבורת דרכים, מי חשב על דבר זה? . . . המחבר שלנו מרחיב את חוג פעולתה של תורתנו הלאומית עד „קצה השמים“, בתתו לו מהלכים אף בדברים שבצבור, שבלאום, שבפוליטיקה, ודבר זה הוא הימנון אמיתי לרוממותה ונצחיותה של תורת ישראל, בלי שירים ותשבחות של חזנים מושבעים.

(„דואר היום“, ירושלים, ב' אייר, תרצ״ו)

בזמן האחרון הוציא הד״ר פדרבוש ספר חדש בשם „חקרי תלמוד“. זהו ספר העלול לעשות רושם גדול בספרות הרבנית. מימות ר' צבי היות ור' שלמה ליב ראפפורט לא נכתב ספר מדעי כזה על שאלות תלמודיות.

(גרשם באדער; „מארגען זשורנאל“, ניריורק, 13 פברואר, 1938)

הרב הכולל של פינלנדיה דר. ש. פדרבוש מגיש לקהל את ספרו „חקרי תלמוד“, ובוה הוא מעניק לנו חבור משובח ובעל ערך נעלה . . . המבקר ישמח להיות מופתע מן הלמדנות הבלתי רגילה של המחבר, מבקיאותו וחריפותו, ומן ברוריו הקולעים בהחלט לאמת בענינים קשים בהלכה ואגדה, ומן העבודה המקיפה והמעמיקה מאד על הגזירה שה, אשר בביאורה המקורי מאירה באור חדש על כמה דברים סתומים בש״ס ופוסקים. הספר הסב לכותב הטורים האלה עונג נעלה.

(מנהיג האגודה הרב וואלף יעקובסון, מקופנהאגן; „איזראעליט“, פראנקפורט, 13 ליאנואר, 1938).

דעת הבקורת על „חקרי תלמוד“ :

הרב דר. ש. מרדכוש הוציא חבור, שיהיה נקרא ברב ענין מכל המתעניין במחקר התלמוד. ידיעותיו חמקיטות בתורת ישראל ובספרות החלונית היו לו לתועלת רבה. השקפות רבות בספרו הן חדשות ומפלסות נתיבות חדשות בחקירה התלמודית.

(„התקוה“, אוסלו, נורבגיה, 28 לפברואר, 1938).

בל מאמר „חקרי תלמוד“ מלא וגדוש הוא בכקיאות רבה מכל מכמוני התודה ובהסתכלות עמוקה בהם. המסה הנפלאה „התנא הגדול — לדמותו הרוחנית והתודנית של רבי אליעזר בן הורקנוס“ היא יצירה ספרותית ומדעית כאחת. הרהביליטיציה של דמותו של רבי אליעזר — הרבה מן השירה בה והרבה מן המדע המדויק. מפליאים לא רק חרושים תורניים שמגיהים אוד חדש על דמותו הטרגית של אותו תנא. אלא גם הסתכלות עמוקה ברוח הדור, הסביבה והאווירה בה חי ופעל התנא הגדול ב„ששוננו ובאסוננו“. מסות באלה יש בהן לקרב את הנער ללימוד התלמוד ולהבנתו.


(ש. דוד : מוסף עברי של „ידיש שטימע“, וורשא, 25 למרץ, 1938)

מצאתי בספרו כמה דברים מאירים את העינים. לפי דעתי הוא אחד הספרים היותר חשובים שהופיעו בזמן האחרון, וראוי הוא לתהלה בעד אומץ לבו, שלא כבש את נבואתו ולא סתם את דבריו בשפת דיפלומאט מחוכם, ורק הגיד לרוד מה שצריך הוא לשמוע, כי באמת רבתה התעלולה בקרב מחננו במקצוע העיון והמחשבה.

(הרב יחיאל יעקב וויינברג, ראש כ״מ לרבנים בברלין)

עיינתי בספרו הנכבד „חקרי תלמוד“ ומצאתי הרבה דברים חשובים אמורים בהשכל ודעת מנוסחים ומבוארים יפה יפה . . .

(הרב א. א. שפירא, אברק״ק קובנא)



דעת הבקורת על „חקרי תלמוד“ :

בעונג רב קראתי את הספר היקר והחשוב מאר „חקרי תלמוד“, שכל אחד ממאמריו הוא חשוב בפני עצמו, וכולם יחד עושים את הספר בכללו לספר שכולו מחמדים.

(הרב הראשי בדציון חי עזיאל, ירושלים)



עברתי על הספר חקרי תלמוד מדף אל דף ומצאתיו מענין עד למאד . . . דבר אחד עשה עלי רושם עמוק, זהו הנמוס של המחבר וענותנותו, אפילו במקומות שעוור יכול לראות שצדק, הוא מהסס לקבוע מסמרות, אם רק אחד מגרולינו פרש את הענין באופן אחר, בהיותו נוהר מאד בכבוד הראשונים. נהניתי הנאה מרובה ביחוד מן המאמר על ר' אליעזר בן הורקנוס. יש בו הכרה חודרת ועמוקה בענין הנדון. לוא קיבל המחבר על עצמו לזכות אותנו בספר מוקדש ביחוד לחבריה זו של דור ר' עקיבא, טובה היה עושה עם הספרות העברית, שענייה היא במסות כאלה.

(אברהם גודלברג, ניריורק)



דר. שמעון פדרבוש כתב ספר תלמודי בשם „חקרי תלמוד“, שקראתיו בעונג והתענינות. זהו קנקן חדש מלא ישן, כותב בסגנון חדיש ובהיר עניני והגיוני, ובעונה אחת מלא למדנות רבה ורעיונות מקוריות.

(דר. ה. ל. גורדון; „מארגען זשורנאל“, ניריורק, 8 לנובמבר, 1942)



המכירה אצל:

בית מסחר ספרים ראובן מס, ירושלים, א"י

עיונים

מאת

ד.ר. שמעון פדדבוש

מכילת מחקרים אלה:

1. הכרה ויהדות.
 - א. הכרה הסתכלותית ומושגית.
 - ב. ההכרה המושגית והיהדות.
 - ג. עקבות ההכרה המושגית בשפה העברית.
 - ד. על הגלעג ויחסו להכרה.
2. מוסר האדונים והעבדים.
3. היהדות בתור גלוי הרצון.
 - א. הרצון בהפעותיו השונות.
 - ב. גלוי הרצון במוסר.
 - ג. תורת היופי ויחסו למוסר.
4. השעבוד החברתי.
5. התפתחות מדת האמת.
 - א. מבוא: שיטת ההתפתחות בתורת המוסר; הסותר המוסר הסוציאלי את המוסר האפריורי? נתיבות המוסר הסוציולוגי; זיקת המוסר לצבוריות; שלש תקופות.
 - ב. המצב הקדמוני.
 - ג. האונאה.
 - ד. האמת בהכרת המוסר השבטי.
 - ה. האמת בהכרת המוסר הכללי.
 - ו. האמת הפנימית.
 - ז. אמתות נגד-צבורית.
6. אמנות לאומית מהי.
7. לחות סיני.
8. עקבות השפעל האשורי בעברית.
9. גבולות הארגון המקצועי.

דעת הבקורת על „עיונים“ :

בספר בעל חיצוניות הדורה מגיש לנו דר. פדרבוש תשעה מחקרים שונים, המצטיינים בענינות קפדנית, בבהירות המחשבה ובהכרעה עצמאית, וכל זה בסגנון עברי מעולה . . . הוא ספר בעל משקל מדעי כזה שקשה למצא דוגמתו בספרות העברית החדשה.

(דר. א. שלזינגר : מונאטששריפט פיר געשיכטע אונד ויססענשאפט דעס יודענטומס, ברלין 1931, חוברת 7-6)

החבור „עיונים“ מחזיק שפע של רעיונות מקוריים המעוררים את המחשבה, ומעיד על ידיעת הספרות העברית והכללית על בורין.

(דר. שרשבסקי : בירחון הגרמני „ציון“ ברלין, 1929, חוברת 12)

בחבורו „עיונים“ מתאמץ דר. פדרבוש לקבוע את היחס של תורת היהדות לשאלות פילוסופיות שונות. הספר כתוב בלמדנות עמוקה והוא תרומה רצינית לחכמת היהדות.

(ב. צאנגן : „כווילא“, לובו 1930, גליון 3695)

בדרך כלל מעידים ה„עיונים“, ששלח מחברם פארות מחשבתו לטטחי מדע רחבים וידע לינוק משרשיהם. גם הרצאת הדברים בבחינת הלשן והסגנון ראויה לשבח בבהירותה ובצמצומה.

(קורא ותיק, „העולם“, לונדון תרפ”ט, גליון כב)

ס'איו א ניי בוך פון גאר אלטען שניט. איהר קאנט עס ניט אבפארטיגען מיט'ן אויסלייגען איין מאל און אריינשטעלען אין ספרים שדאנק. איהר מוזט עס לייגען א צווייטע, א דריטע מאל, און טאקי אויך אליין אביסעל צרדענקען וועגען די ענינים אדער „עיונים“ פונים מחבר. עס איז א בוך, וואס וועקט דעם געדאנק און שפייזט איהם דערביי מיט א קרעפטיגען שפייז . . . דאס גאנצע בוך צייכענט זיך אויס מיט זיין פיינעם טאן און געשמאק. מען וואלט עס געדארפט אין זיין גרעסטען טייל איבערזעצען אויך פאר'ן יודישען לעזער.

(י. ש. „מאמענט“, וורשה 1929, נומר 289)

נמצא עוד למכירה מספר מצומצם של

שלמות היהדות

מאת

ד. ר. שמעון פדרבוש

מכיל שלשה פרקים:

1. לאומיות דתית (לנוכח שמאל).

א. השקפת היהדות; ב. לאומיות דת; ג. היסוד הדתי שביהדות;
ד. לאומיות חלוצית; ה. לאומיות תרבותית; ו. לאומיות דתית של
ישראל; ז. טמיעה של יחיד ושל צבור; ח. שקיעת התנועה הלאומית
החלוצית; ט. לאומיות-שפתים והתכוללות מעשית; י. צלם הטמיעה
בהיכל הלאומיות; יא. משק המסני; יב. מסקנא.

2. דת לאומית (לנוכח ימין).

ג. ציוניות; ד. היהדות מחייבת את הרעיון הציוני; טו. אבות
התורה מוסדים את נפשם על ישוב הארץ; טז. היסוד הלאומי
שביהדות; יז. שלמות היהדות תלויה בארץ; יח. פגימת היהדות
בגולה; יט. לקודאים שלום שלום; כ. מחוץ תשכל הגויות; כא. שתי
שיבות; כב. יהדות פעילה; כג. נחיצות הכנוס ליהדות החרדית;
כד. צורת ההסתדרות; כה. למפוצצים את בית ישראל; כו. אחדות
האומה; כז. דרעה נאמן; כח. כבדית אחת; כט. תואנה ושוברה בצדה;
ל. לפני כסא המשפט ההיסטורי; לא. טרגדיה של הגולים
מבית חייהם.

3. בארץ.

לב. באמת הבנין; לג. גולת הכותרת; לד. בעין; לה. ועוד
המטרה ממנו והלאה; לו. עבודה ישובית; לז. הפועל; לח. תורה
ועבודה; לט. היהדות מחייבת את הצדק הסוציאלי; מ. כחו של
רעיון; מא. סכום.



דעת הבקורת על „שלמות היהדות“ :

עבודה יפה מאד עשה הדר. ש. פדרכוש במחברתו הנאה „שלמות היהדות“. שיצאה בהוצאת „מרכז המזרחי העולמי“. שלשה חלקים למחברת: לאומית דתית (לנוכח שמאל), דת לאומית (לנכון ימין), ובראך. כל מה שאפשר לטעון מצד ההיסטוריה והגיון, המדע הכלכלי, המצב המדיני ובמדה ידועה גם מתוך מקורות היהדות לטובתה של המחשבה המזרחית נאסף פה והובע בצורה קלה נעימה, חיה ושוטפת.

(ר' בנימין „התור“, גליון מ', תרפ"ז)



לפנינו מונחת חוברת השואפת לבסס את מהות המזרחי והמתרחבת לבסוס עיוני של היהדות, ולא זו אף זו, היא מקיפה כל שאלות היהדות ומתאמצה להוכיח, שהמזרחית אינה ענין־מפלגתי צר כי אם השקפת עולם מסוימת על מהות היהדות. . . השפה וביחוד הצורה השטתית מוסדות את התוכן באופן הכי משובח, והנה עלולה לעורר את המחשבה של כל יהודי הוגה־דעות.

(ראובן פאהן, „מארגען“, 1927, מספר 199)



יצאו לאור בשפה השבדית והפינית
פרוטוקולי-סתר של חכמי ציון

לאור האמת

מאת

ד. שמעון פדרבוש

מכיל:

- א. הקדמה.
- ב. כה אמרו חכמי ציון.
- ג. איכה התפתחה שיטת הזיוף.
- ד. מיהו נילוס, מגלה הפרוטוקולים?
- ה. האגדה על גלוי הפרוטוקולים.
- ו. סלוף השאיפה הציונית.
- ז. גלוי הזיוף.
- ח. חות-דעת של חוקרים נוצרים.
- ט. סוף דבר.

מאמרי הערכה בשבח הספר באו בעתונות הפינית והסקאנדינבית.



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

לחשינו אצל:

ידיסקא פערזאמלינגען, העלסינגפורס, פינלאנד
