

הפעני

כתוב עת מוצא לאור על ידי
מוסטד יצחק ברייער
של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט

www.hebrewbooks.org

ע"י היים תשס"ט

בתוכן :

- 1 . על בעית ריסוק אברים בבית המטבחים / הרב ח. ש. פ. פראנק .
 - 8 . המציצה בפה לאור הרטואה / ד"ר יעקב לוי
 - 22 . למקרא שמכו / הרב קלמן כהנא
 - 26 . הראוי, הרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא / הרב י. קופרמן
 - 34 . מרן ר' יוסף קארו — אחרון המחברים בישראל / יעקב בראור
 - 41 . „משנה תורה” לרמב"ם — סוף גאונות / הרב ש. ז. הבלין
 - 60 . דין קטנים בשמירת המצוות / הרב נתן אורטנר
- תגובות
- 70 . זוטות / משה ארנד
 - 73 . הערות למאמר תוארים בס' עזרא ונתמיה / הרב מ. שטיין
- על ספרים ועל סופריהם
- 76 . ספר זכרון על רבי יצחק אייזיק הלוי

על בעית ריסוק אברים בבית המטבחיים

ראשית דבר

גדולי ומאורי התורה בדור הקודם, גאוני ותקיפי קדמאי די באתרא קדישא ירושלם, התנשאו כארי וכלביא לעשות גדולות ונצורות בכל שלבי הפקוח על כשרות הבשר שיהי' על צד היותר טוב. הם הקפידו הקפדה חמורה מאד שכל העוסקים והמתעסקים בבית המטבחיים, כולל אף הקצבים וכל אביוריהו, יהיו כולם יודעי ספר, בעלי יר"ש, נאמנים בשליחותם, בכדי שלא יהי' שום מוצא למכשול חלילה.

באגרת אוהרה שהדפיס מע"כ דודי מרן הגרצ"פ פראנק זצ"ל בשנת תשי"ט (בספר גבול ראשונים), הזהיר באזהרה נוראה לעומדים על משמרת הקודש בבית המטבחיים להיות זריזים במלאכתם, לשמור על גדרי הכשרות שיהי' על צד היותר טוב, ולעמוד בעוז ובהקפדה יתירה על משמרת הקדושה והטהרה, להשמר מכל מכשול וטמטום הלב חלילה, ולא יאכלו בני ישראל כי אם מן המותר בפייהם.

לאור כל הנ"ל מצאתי חובה בנפשי להתריע על המנהג הרע שנשתרש בבית המטבחיים ע"י פושטי העור (לרגל נוחיותם), שקושרים ג' רגלים של הבהמה בתבל, מושכים את החבל ועוקרים את רגלי הבהמה משטח הקרקע, הבהמה מתהפכת ונופלת לארץ בבת־אחת על צלעותי, באופן שאין שום מציאות שתנעוץ צפרני' בקרקע. לענ"ד יש בזה חשש איסור דאורייתא של ריסוק אברים ולכן חייבים אנו למנוע הפלה זו בכל האמצעים.

ואעבור פרשתא דא ואתני' לפני חכמי התורה שיענינו בה לחוות דעת תורה.

שבר בשדרה ובצלעות, אפי' טרפה, עכ"ל, הובא בב"י יור"ד סי' נ"ח. וכתב עלה בדרכי משה שם אות ד', בשם השערים שער ל"ד, וז"ל: הנה יתכן בשביל שרגלי' קשורים, אבל אם מקצתן מותרים נועץ אותן ומתחזק בהן, ודמאי לחד גפא דכשר. ובאו"ה כתב אפי' קשר כל רגלי' ביחד והפילה נהגו בה היתר לכתחלה, ודלא כהרא"ם שאוסר. ומיהו היכא דאפשר נכון להחמיר לכתחלה כדבריו, ומה"ט נהגו לתקן לשוורים מקום גבוה שקורין שראג"ן, וקושרין רגליהם ומטילין אותן עליהם כו', וצ"ע למה כתב (האו"ה) דנהגו להקל שלא כדברי הרא"ם דדבריו הם דברי טעם, וגם הוא

בחולין דף נ"א, ע"ב: אמר ר"ג בית המטבחיים אין בו משום ריסוקי אברים, הוא תורה דנפל ואישתמע קל גניחותי', על רב יצחק בר שמואל בר מרתא שקל משופרי שופרי. אמרי ל' רבנן מנא לך הא (דלא חיישת לריסוק), א"ל הכי אמר רב, צפרניו נועץ עד שמגיע לארץ (כשהוא שוהה ליפול כל שעה הוא מתחזק בצפר-ניו עד שאינו נופל מגובה).

וכתב המרדכי שם בס"י תרכ"ח ד"ה נועץ צפרניו: מכאן דקדק רא"ם דאין לקשור רגלים של בהמה ולהפיל אותה, דהא כשהרגלים קשורים אינו יכול לנעוץ צפרניו בקרקע, ויש בו ריסוק אברים, אפילו נראה יפה ככתחלה ולא נראה בה

רגלים ודוחפין „אותה“ עד שתפול, וכן ראוי לעשות, עכ"ל הט"ו. הנה לפנינו שקשירת ג' רגלים עדיין אינו מן המובחר, ולהמהרש"ל והט"ו אינו נכון לעשות כן. ידוע ששטח בית המטבחים מרוצף ב- משטח ביטון, והוא מקום קשה וחלקלקות, וע"י הלכלוך והמים הנשפכים על הרצפה, הם מתחלקים מהר מאד, כידוע. וכבר כתב הש"ך הארוך בס"י נ"ח, לענין עוף דל"ש ב"י ריסוק אברים, מפני שהוא גל בטבע כשנופל אפילו מגבוה הרבה, הוא נופל על רגליו ואינו מתחבט כלל, אבל אם נחבט על פני המים שאינו יכול להתאמץ ברגליו אבריו מתחבטין. „אמנם בדבר קשה מאד שאינו יכול להתאמץ ולישען על רגליו, שמחמת שהוא קשה וחלקלקות אינו יכול לנעוץ צפרניו ול- השען על רגליו ולכך שייך ב"י חביטה“, עכ"ל. נמצא לפי"ד הש"ך דברצפת ביטון שהוא קשה וחלקלקות ואינו יכול לנעוץ צפרניו ולהשען על רגליו, שייך ב"י חביטה וחשש ריסוק אברים.

ולדעת הרמב"ם פ"ט מהל' שחיטה הלכה י"ז, יש ריסוק אפילו באבר אחד, וז"ל: כ"מ שאמרנו אין חוששין לה מותר לשחוט מיד, ואינו צריך לבדוק שמא נתרסק אבר, וכל מקום שאמרנו חוששין לה אם שחטה צריך לבדוק כנגד כל החלל כולו מקדקד הראש עד הירך. אם מצא בה טרפה מן הטרפות שמנינו, או שנתרסק אבר מן האברים שבפנים ונפסד צורתו הרי"ז טרפה, אפי' נתרסק אבר מן האברים שאם נטלו כשרה, כגון טחול וכליות הרי"ז טרפה כו', ע"ש¹.

בעצמו כתב לבסוף דאם מפילו ואחו כל רגליו דיש לחוש. ע"כ נ"ל דיש לחוש לדברי הרא"ם ואם קשר כל רגליו אפילו בדיעבד טריפה כנ"ל; וכ"מ מדברי הב"י שהביא המרדכי בלא מחלוקת, עכ"ל. הנה מבואר בעליל שכל ההיתר מה שבבית המטבחים אין בו משום ריסוק אברים הוא מפני שנועץ צפרניו בקרקע. וכן נקט להלכה הרמב"ם בפ"ט מהלכ' שחיטה הלכה י"ב, והשו"ע בס"י נ"ח סעי' ה', וז"ל: שור שהרביצוהו לשחיטה אע"פ שנפל גפילה גדולה שיש לה קול בעת שמפילים אותו אין חוששין לו מפני שנועץ צפרניו ומתחזק עד שמגיע לארץ. וכתב הרמ"א: ודוקא שלא קשרו כל רגליו כשהפילוהו, אבל אם כל רגליו קשורים בשעה שמפילין אותו, חוששין לו. ונחלקו הפוסקים בשיעור מקצת רגליו, הש"ך בס"ק י"ג כתב דמשמע אפילו שלש רגליו קשורים אין חוששין. וכ"כ הב"ח וכ"כ מהרש"ל שכן עושין קצת מקומות, עכ"ל.

אמנם המעיין בדברי היש"ש בפרק אלו טרפות סי' ס"ד יראה דדעת המהרש"ל דאין נכון לקשור ג' רגלים אלא ב' רגלים וכתב על היש מקומות שאין קושרין כל ד' רגלים אלא ג' ואחד מן השתי רגלים שלפני שהן הידים אין קושרין אותו, „ומ"מ אין יוצאין ידי חובתן דהא תרוייהו בעי' ובחדא א"א לחזקו ולנעוץ, וגם לישנא דנועץ צפרניו משמע תרוייהו, אם לא שנדחק ונאמר דקאי אשתי פרוסת“, עכ"ל, הובא גם בט"ו המסיים: ראיתי בקהלות אחרות שאין קושרין רק ב'

1. הראב"ד כתב שם על דין זה, שכתב הרמב"ם וגם כטחול וכליות יש בו ריסוק אברים, יזה ספק. ויש להעיר מדברי הראב"ד שם הלכה ח' שכתב, אומר אני בכל אבר שאם נשבר תהי' בו טרפה אפילו נתרסק אבר מן האברים שאם ניטלו כשרין, ע"כ. וזה סותר לדבריו שכתב כאן, וזה ספק.

ונראה שט"ס הוא שם בהלכה ח' ותבות אפילו נתרסק אבר מן האברים שאם ניטלו כשרין שייכים להשגה זו כאן בהלכה י"ז, והוא דיבור המתחיל מדברי הרמב"ם בהלכה

והיא מתהפכת ונופלת על צלעותי בנפילה אחת בחזקה, וכמה פעמים ראיתי בעיני, מכה וחבורה וצרירות דם בעצם הירך מחמת הנפילה, ועפ"י גובה הבהמה ו- צלעותי היא כ" טפחים, ודאי ובודאי שיש חשש גדול של ריסוק אברים שאסור מהלמ"מ, וכמוש"כ רש"י בריש פרק אלו טרפות במשנה דף מ"ב ע"א ד"ה נפלה מן הגג: ושחטה מיד טרפה, אע"ג שאין שבר נראה בו, חוששין שנתרסקו ונת- פרקו אברי, ואין טעם לטריפות, שהלכה למשה מסיני הם, עכ"ל.

ובתוה"א דף מ"ו, כתב דלכון הוצרך רש"י לומר בטריפות דנפילה, שאין טעם

הנה כל הדברים האלה — לדון אם נכון לכתחילה לקשור ג' רגלים או לא, וכן לדון על רצפת הביטון שהוא קשה וחלק- לקות — לפי"ד הש"ך הארוך יש להם מקום אם היו קושרין את הרגלים ולא היו מושכין את הרגלים, אלא היו דוחפין את הבהמה מגבה להפילה, וכמוש"כ הט"ז דוחפין, אותה" עד שתפול, בזה היינו צריכים לדון אם נכון לקשור לכתחלה ג' רגלים או לא, ולדון על רצפת הביטון וכנ"ל.

אכן, להמנהג הרע שנוהגים פושטי העור קלי הדעת בעוה"ר, למשוך את הרגלים ולא נותנים לה לנעוץ את רגלי בקרקע,

י"ז, שכתב אפילו נתרסק אבר מן האברים שאם ניסלו כשרה כגון טחול וכליות, ע"ז משיג הראב"ד ואומר "זה ספק". וכ"כ מדברי הכ"מ שם בהלכה ח' וז"ל כתב הראב"ד באיזה אברים אמרו, באברים שבחלל הגוף, א"א בכל אבר שאם נשבר תהי' בו טריפה, וכתב עוד "לקמן" אפילו נתרסק אבר מן האברים שאם ניסלו כשרים, כגון טחול וכליות א"א זה ספק, עכ"ל.

אמנם לדברי הכ"מ יש מקום עיון, דנראה מדבריו שמפרש השגת הראב"ד בהלכה ח' ובהלכה י"ז, שהם השגה אחת, והכל ענין אחד לומר דבטחול וכליות כיון דניסל כשר אין בו הטריפות של ריסוק אברים, וכן פירש הלח"מ שם בהל' ח' אבל קשה קצת למה השיג הראב"ד השגה אחת ב' פעמים, וביותר קשה ודהלכה י"ז אמר "זה ספק" ובהלכה ח' אמר בפשיטות אומר אני בכל אבר וכו'. וזה אין לומר שהראב"ד התבונן להשיג על הרמב"ם במה שאמר דריסוק אברים שייך רק באברים "שבחלל הגוף" ובעוה"ג שאינו בחלל הגוף אינו נוהג בו דין ריסוק אברים, ע"ז משיג הראב"ד ואומר דבכל אבר שאם נשבר תהי' בו טריפה, ז"א. ולא רק באבר שבחלל הגוף איסא דין ריסוק אברים, אלא אף בעוה"ג שהם מחוץ לחלל הגוף נמי שייך ב' דין ריסוק אברים. אבל כל זה אין לומר, שהרי כן מבואר בגמרא להדיא בוף נ"א, ע"ב, א"ל מר זוטרא הכי אמרין משמיה דר"ם צריכה בדיקה כנגד בית החלל כולו, משמע שכן קבלו חז"ל דדוקא כנגד החלל שייך ריסוק, אבל במקום שאינו חלל ל"ש ריסוק. ודוקא לענין דרוסה ודקדק הטור והשו"ע בסי' נ"ז סעיף ט"ז וכתב ובודקין כל החלל שלו מכף הירך עד הקודק — מפני צוה"ג, כמוש"כ בב"י בשם הגהות אשרי סא"ט סוף סי' ל"ו בהוגיא דנפולה, ואילו לענין ריסוק אברים כתב הרמב"ם והשו"ע בסי' נ"ח סעיף ג' מקודק הראש עד הירך, משום דצוה"ג שאינם בחלל אין בו חשש ריסוק, וע"כ צריך לפרש השגת הראב"ד כפי' הב"י והלח"מ.

אנב יש לציין דמש"כ בהגהות אשרי שם אבל בחץ לא דאיכא למיחש "לריסוק" צומת הגידין וכו', אינו מדויק, שהרי בעוה"ג ליכא למחש לריסוק אברים, דהא כל עיקר מקורו של הטור בסי' נ"ז להצריך בדיקה בדרוסה במקום צוה"ג הוא מדברי הגהות אשרי אלו, וכמוש"כ הב"י שם, ולמה בנפילה בסי' נ"ח לענין ריסוק אברים לא הצריך לבדוק בעוה"ג לפי"ד הגהות אשרי עצמו, וע"כ דט"ס הוא, וביש"ש פא"ט סי' ס"ב, העתיק דברי הג"א אלו, בלי תיכת "ריסוק", אלא סתם למיחש לצומת הגידין ויש לפרש פסיקת הגידין.

ולא נתחזק טבעה להראות ולגלות שני הריסוק, אבל לאחר ששהתה או לאחר שעמדה כבר חזר הטבע לאיתנו קצת, ואם יש הפסד מריסוק אברים יתגלה ויראה, וזה נראה ונגלה בנסיון, עכ"ל. וכ"כ הר"ן בחולין פ"ג סי' תשנ"א, דאין הריסוק ניכר לאלתר עד שתשהה מעל"ע, שאז כל אבר שיש בה מרוסק תפסיד צורתו ויתגלה בהיתחו.

ועפ"ד התוה"א דבעמידה כבר חזר הטבע לאיתנו קצת, ואם יש הפסד מריסוק אברים, יתגלה ויראה, סר קושית הפרמ"ג (מ"ז סי' ג"ח סק"א) שהקשה להרמב"ם אמאי מהני בדיקה בעמדה בתוך מעל"ע, הא לא ניכר עדיין, דו"א דבעמדה כבר חזר הטבע לאיתנו קצת, ואם יש הפסד מריסוק אברים מתגלה ונראה.

איברא שיטת רש"י בביצה דף ל"ד ע"א, כשיטת הרא"ה בבדק הבית שם, דריסוק אינו ניכר כלל בבדיקה, והבדיקה דאחר מעל"ע הוא משאר טריפות, וז"ל: שצריכה בדיקה שמא נשתברו רוב צלעות או אחד משאר מיני טריפות, ושהי' מעל"ע איצטריך דאי לא שהתה אע"פ שבדקה ולא מצא סימני טריפות טרפה, דזו אחד מי"ח טריפות ונקרא ריסקו אברים, שאברי' מתפרקים כולם, ואע"ג שאין רושם ניכר בהם, וזהו סימנה אם שהתה מעל"ע בידוע שלא נתרסקו, דקים להו לרבנן מסיני דריסוק אברים אינו חי מעל"ע, אבל שארי טריפות חי י"ב חודשי. ע"כ².

לטריפות והלכה למ"מ הם" טפי משאר שמונה עשר טריפות, מכיון דאפילו שהתה מעל"ע או עמדה ושחטה אח"כ דכשרה צריכה בדיקה, א"כ למה צריכה להמתין מעל"ע, ישחוט מיד ויבדוק (לפי תפיסת הרשב"א בדעת רש"י דיש בדיקה לריסוק אברים), לזה כתב רש"י דבתוך מעל"ע אפילו יבדוק ולא ימצא שום ריעותא נמי אסורה, מהלכה למ"מ, ואין טעם נודע לטריפות.

וביאר דבריו בבית הלוי ח"ב סי' ל"א, לדעת רש"י (לפ"מ שהבין התורת ה- בית הארוך) ישנה בנפילה שני מיני טריפות, דאם ניכר בו הריסוק טרפה לעולם, ומשו"ה גם אחר מעל"ע צריך בדיקה, וגם אם לא ניכר בה שום ריסקו, מ"מ תוך מעל"ע אסור, ואחר מעל"ע תחזור להכשירה, דאע"ג דלא נתרסקה הרבה מדאינו ניכר, מ"מ גם ריסקו, ול שאינו מינכר כלל, מ"מ אסורה תוך מעת לעת, עד שתשוב לבריאותה שתשהה מעל"ע, או שתעמוד, ואז אינו אוסר רק ריסקו גדול הניכר. והוא דבר מחודש מאד לדעת רש"י. ודו"ק, ואכמ"ל בזה.

אמנם בתוה"א שם, — אף דס"ל ג"כ דעיקר הדבר דמועיל בדיקה לריסוק אברים (וכדעת הרמב"ם בהל' י"ו הנו"ל), — מ"מ כתב דזה דוקא לאחר מעל"ע, אבל בתוך מעל"ע יכול להיות דאע"ג דנתרסקו ונתפרקו האברים, מ"מ עדיין לא ניכר הריסוק, שכל שנפלה ולא שהתה ולא עמדה, חוששין שמא נתרסקו איברים

2. כגון אמרתי לעורר: לדעת הרמב"ם דיש בדיקה לריסוק אברים אף לאחר מעל"ע כשאר טריפות, י"ל דלהק"מ שנאמרה דנפולה אסורה, אינה אלא כשנבדק לאחר מעל"ע ומצאו בה ריסקו אברים, אבל בתוך המעל"ע, וכן לאחר מעל"ע כיון שלא נתברר דנתרסק אברי, אינו אלא ספק טריפה, משא"כ לדעת רש"י בביצה והר"ן, דחשש ריסקו אברים אינו אלא בתוך המעל"ע, ולאחר מעל"ע לא חיישינן כלל לריסוק אברים, ובתוך המעל"ע הרי א"א לעמוד ולבדוק הריסוק, ואינו אלא ספק דלמא נתרסקה, ובכ"ז נאסרה מהלמ"מ ונמנית בכלל י"ח טריפות, ע"כ דאסור בתורת ודאי. ועי' פרמ"ג סי' נ"ח במ"ו סק"א שנסתפק בזה, והביא מהלבוש שאסור בתורת ודאי, משום דקרוב ורוב הוא שנתרסקו.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת הרוקח והי"מ בסי' שפ"ו, שכתב לענין נפולה, אם

אך דעת - מכללת הרצוג
 ולכן אם מושכים את הרגלים ולא נות-
 גים לה לנעוץ את רגלי בקרקע, ומת-
 הפכת ונופלת על צלעותי בנפילה אחת
 בחזקה, יש לחשוש לריסוק אברים. וכן
 הוא להדיא בש"ך סי' נ"ח סק"א, במה
 שכתב ליישב קושית הט"ו, דדברי השו"ע
 סותרים אהדדי, וכתב דהא דשרי בבית
 המטבחים, אע"ג שגבחה י" טפחים, ואע"פ
 שמפילים אותה בכח, הוא מטעם הרשב"א
 והר"ן, דאמודי אמיד נפשי' ונועץ צפרניו
 בקרקע, עד שמגיע לארץ. אלמא דוקא
 כששייך לומר שנועץ צפרניו שרי, כגון
 דאית לי' מידי למסרך במקום שמפילים
 אותו. וכן משמע בפרישה סוף סעיף ב',
 דדוקא דאפשר לי' לאחוז בצפרניו ולמיס-
 רך שרי, וכשאין לה מידי למסרך ול"ש
 לומר צפרני' נועצת והפילוה בב"א כגון
 שמפילין אותה פתאום או שקשרו רגלי'
 והפילוה, אז אפילו בפחות מעשרה טפחים
 חוששין לה. והא דמתיר בשו"ע סעיף א',
 הפילוה אחרים מדעתה בפחות מ-י, אף
 כשאין לה מידי למסרך, וא"י לנעוץ
 צפרניה בקרקע, כתב הש"ך שם דמייירי
 שלא הפילוה בב"א, אלא בב' פעמים.
 ואף ע"ז צוות הכרו"פ ככרוכיא בס"ק
 ג', וז"ל: ותירץ הש"ך דמייירי דלית לה
 מידי למסרך, דכל הטעם צפורנו נועץ
 ובדלית לי' מידי למסרך ומ"מ הואיל
 ואין בב"א, כי היא מתאמצת בעי חבט
 עשרה, עכ"ל. ולא ידעתי איך נטו לבם

הדבר ספק, כגון שידעינו שנפלה ולא ידעינו איך נפלה, אם אמנתי או על מקום
 שאסור, שמתרת מטעם ספק ספיקא, ויש אוסרים בזה, ומביאים רא"י מהא דהניח
 בהמה למעלה ובה ומצאה למטה דאמדה נפשה, אבל נפלה בפתאום חושש, ואמאי
 אסור הא איכא ס"ס, דלמא נפלה על מתני'.

ומשמע, דלדעת המתיר שרי אפילו בתוך מעל"ע מטעם ס"ס. דאי היתר רק
 לאחר מעל"ע, מאי רא"י מיייתי האוסרים, מהא דהניח בהמה למעלה וכו', דלמא
 איצטרך טעמא דאמדה נפשה, להתיר אף בתוך מעל"ע, וכיון שכן יש להקשות אמאי
 שרי מטעם ס"ס, הא נפולה אסורה בתירת ודאי, ואין כאן ס"ס.

ולהג"ל הדבר מביאר, ד"ל דדעת הרוקח דס"ל כהרמב"ם, דנפולה כ"ז שלא נתברר
 הריסוק, אינו אסור אלא מספק, ושפיר איכא ס"ס. והי"מ ס"ל כרש"י דנפולה אסורה
 בתורת ודאי ולכא כלל ס"ס.

מזן הארץ ובא החבט על כלתה הצעף, אפילת הארץ אוכלין בשר בעיירות הללו, דלא משכחת ריטוק.

ולפי"ז רע עלי המעשה, מנהג הרע שנשתרשו בו הנהו אינשי דלא מעלי, פושטי העור; וכבר צווח הכו"פ סי' נ"ח ס"ק ט"ז, באמרו, "שהדבר צריך שמירה ביותר כי נמסר לאנשים קלי הדעת בעו"ה".

וכן בד"ת סי' נ"ח אות פ"ד, מביא משו"ת עטרת צבי מהגאון מ' צבי מהל-ברשטאטדט זצ"ל, דף כ"ה ע"א, אות י"ח, בד"ה אמנם, שכתב שצריך להזהיר לשוחט שלא ישחוט על רצפה חלקה דלא מצי הבהמה למיסרך ולנעוץ צפרנו, והנה עתה בזמנינו שנעשה בכמה עיירות, ובפ-רט בעיירות הגדולות רצפה חלקה בבית המטבחים, וגורו מחוקי הממשלה שלא לשחוט רק שם במקום ההוא, משום דקפדי אנקיותא, והרצפה היא חלקה ממש, ושמעתי מכמה יראים שמפקקים ע"ז,

הארץ אוכלין בשר בעיירות הללו, דלא ימלט שכל שור לא יפול בבת אחת ברחיפה, ואף שאין קורשין רגליו אי"א למסרד ולנעוץ צפרניה, ויש חשש ריטוק אברים וכו', ושמעתי שבאיזה מקומות בעיירות תקנו המהדרין להניח כר של תבן או שאר דבר רך שמפילין עליו הבהמה. ובאמת שדבר זה נובע מהגאון מ' אברהם ברודא זצ"ל בספרו אשל אברהם בחולין, בח' הפוסקים סוף סי' ל"ב, וז"ל: ושמעתי מאנשי מעשה נמנעים מלאכול בשר בהמה מכמה טעמים, וזה א' מן הטעמים. ועל הטוב יזכר שמו מה ששמעתי מן המפורסם ביראה וכו' שהנ-היג אנשי קהלתו ק"ק פיורדא, להניח כר של תבן בבית המטבחים, שתפול הבהמה על הכר, ויפה עשה. ותהא נשמתו צרורה בצרור החיים. וכן בק"ק פראג רצייתי להנהיג כן והי' הדבר קשה בעי-ניהם, עכ"ל.

והנה על רצפה חלקה, אפילו בלי קשירת רגלים ספקו היראים בדור העבר; זה הי' בזמן שהקצבים ותגרי הבשר היו נאמנים ומדקדקים במצוות, ובכ"ז הקפידו כ"כ; מה נענה אנו אבתרייהו איזובי הקיר, בדור אשר הפרוץ מרובה על העומד, הי' ירחם, ופושטי העור העוסקים בבשר המה אנשים קלי הדעת ומקילי ראש, האם מהם נקח לעבוד את ה' ? ובפרט כאשר כל הריעותות איתניהו בה, הרצפה חלקה וחלקקות, שלשה רגלי' קשורים, ופושטי העור מושכים בחבל והבהמה מתהפכת ונופלת בבת אחת וברחיפה אחת, מבלי שתוכל לנעוץ רגלי' בקרקע. וכי על הידורים-לא-הידורים כאלה עמלו ויגעו במסי"ג ממש תקיפי דור העבר ונתנו נפשם עליהם ? וכי זו היא שמירה על גחלת הכשרות, ומשמרת למשמרת לתורתך ? אי לזאת, הנני פונה לכל אלו שכבוד גדולי ומאורי התורה די באתרא קדישא מדור הקודם יקר בעיניהם, וגדריהם וחשותיהם וסייגיהם חשובים בעיניהם כגופי תורה, כמצווים אנו עפ"י התורה, "ושמרתם את משמרתך", עשו משמרת למשמרת, לעמוד לימיני — כי שלוחא דקמאי אנא — לעקור המנהג הרע הזה של פושטי העור. יש לסדר הפלה בבית המטבחים כדין על צד היותר טוב, שיהי' כשר לכל הדעות בלי פקפוק אף למהדרין מן המהדרין.

הדבר אפשר לסדר על דרך שני אופנים פשוטים :

א. לסדר חגורה מיוחדת שתחגור את בטן הבהמה, ולהדקה בגבה ולחברה לווים של שלשלאות התלויים בגלגלי סבוב על התקרה. אחרי קשירת הרגלים בחבלים, להעלות את השלשלאות ולהגביה את הבהמה מהרצפה, כעת למשוך

את החבלים הקשורים ברגלים, אח"כ מורידים בחזרה את השלשלאות באיטיות ובנחת עד שהבהמה תנוח על הרצפה, ואז נגש השוחט לשחוט כשהיא על הארץ. באופן כזה אין חבטה ואין הפלה כי המשיכה געשית כאויר.

ב. האופן השני כבר נהוג במדינות שונות בתפוצות ישראל, על פי הוראתם של רבנו קשישאי דהתם, מורי הלכה מובהקים ומוסמכים, גדולים ואדירים בתורתם ויראתם קודמת לחכמתם. וכדאי וכדאי שחכמי ורבני התורה דהכא יחוו דעתם, דעת תורה ולהורות הלכה להנהיג גם אצלינו וממנו יראו וכן יעשו.

מכניסים את הבהמה לתא עץ מיוחד (המכונה תא-וינברג), התא עגול כחבית, ובו אשנב פתוח שתוציא הבהמה את הראש והצוואר. התא מחובר על צירים לתא חיצוני, ז.א. תא בתוך תא. מכניסים את הבהמה לתוך התא הפנימי, ובכניסתה פנימה נתחבת ראשה וצווארה דרך האשנב. התא מתוכנן כך, שניתן להדק את הדפנות — בהתאם לגודלה של הבהמה — עד סמוך לגופה, קרשים מיוחדים מהדקים על האשנב מסביב לצווארה. ובסבוב בידיה מסתובב התא עם הבהמה הצמודה לתא, כשגבה למטה וצווארה למעלה או לצדדין כפי שמכוונים, וכעת נגש השוחט לשחוט. כמובן שבאופן זה אין מפילים את הבהמה כלל ואין שום חבטה שתגרור ריסוק אברים.

ההסדר והתקון לפי אחד משני האופנים הנ"ל, מצילים אותנו גם מעון חמור מאד: צער בעלי חיים, דלרבא צעב"ח דאורייתא (עי' שבת כ"ח ע"ב, וב"מ ל"ב ע"ב), וכן נקטו להלכה הרבה מן הפוסקים דצבע"ח דאורייתא.

ועד היכן מגיע העוון של צעב"ח יש לנו ללמוד ממה שספרו לנו חז"ל (בבא מציעא דף פ"ה ע"א) על רבינו הקדוש, דההוא עגלא דהוה קא ממטו לי' לשחיטה, אזל תליא לרישוי' בכנפי' דרבי וקא בכי' א"ל זיל, לכך נוצרת. אמרי (פירש"י — ברקיע) הואיל ולא קא מרחם, לייתי עלי' יסורין. הנה אע"פ שהעגל לא שמע ולא הבין ולא נצטער כלום מאמירתו, בכ"ז באו על רבי יסורים קשים ומרים, שאכז"כ שעלינו ליתן את הדין על הצער וההכאה בחנם שבה להם ע"י ההפלה הפראית הנעשית ע"י פושטי עור, בומן שבידנו למנוע את כל זאת בנקל ולפי הדין ולמהדרין. גם השחיטה ביסודה שציותה התורה לזכות בסכין חד וחלק, ובמקום הסימנים. שהדם מקלח משם בלי שום צער ומכאובים, כתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פמ"ח שיסודה הוא צעב"ח, להקל מעלי' צער המיתה.

וכ"כ החינוך במצוה תנ"א, וז"ל: ועוד נאמר בטעם השחיטה מן הצואר ובסכין בדוק, כדי שלא נצער בעלי החיים יותר מדאי, כי התורה התירו לאדם לזון מהם ולכל צרכיו ולא לצערם חנם, וכבר דברו חכמים הרבה באיסור צער בעלי חיים (ב"מ ושבת) אם הוא איסור דאורייתא, והעלו לפי הדומה שאיסור דאורייתא הוא, עכ"ל.

והדברים ארוכים וא"צ אריכות, כי היא תהלתנו ותפארתנו. והרבה מצוות וגופי תורה יסודם בקדוש על עקרון זה, אשרינו ומה טוב חלקנו.

וכל המרחם על הבריות, מרחמים עליו מן השמים. כעובדה דרבי (בבא מציעא שם), שע"י מעשה הלכו היסורים: יום אחד באה מכבדת הבית של רבי ורצתה לנקות את הבית ולסלק בני חולדה מהרצפה. אמר לה רבי: שבקינהו (הניחי להם), כתיב, ורחמיו על כל מעשיו". אמרו בשמים: הואיל ומרחם, נרחם עליו.

המציצה בפה לאור הרפואה

תכלית המציצה אחרי חיתוך הערלה ואחרי הפריעה היא למנוע סכנה.¹ באיזון תקופה התחילו למצוץ לא ידוע.² בכל אופן כבר אומרת המשנה במס' שבת (פרק י"ט מ' ב), „מזהלין ופורעין ומוצצין“ כדבר מובן מאליו. לפי רב פפא (גמ' שבת קלג ע"ב) מזהל שאינו מוצץ מעבירים אותו בגלל הסכנה, והרמב"ם (הלכות מילה פרק ב' הל' ב) פוסק לפי זה, „ואח"כ מוצץ את המילה עד שיצא הדם ממקומית רחוקים כדי שלא יבא לידי סכנה“.

שמעתי וקראתי³ שבהרבה מקומות משתמשים המהלים שבדורנו במקום המציצה המקורית שבפה, בתחליף, בצורה של ספוג או צמר גפן רווי יין שלוחצים וסוחטים אותו על המכה, וחושבים לקיים בזה את מצות המציצה. ובכן חשבתי על הענין ועל הסכנה שחכמינו ופוסקינו מדברים עליה, — מחשבות של רופא — ורחוק ממני להביע איזו שהיא דיעה להלכה. אם יש למחשבות הרופא תוצאות להלכה, על בעלי ההלכה להחליט.⁴ כמו כן אין לי זכות להגיד דבר על הנסתר הרמוזות בענין המציצה. ישנן די נגלות שמחובתנו לבררן.

עמדתו של הרמב"ם

מהו הטעם שהרמב"ם הוסיף „שיצא הדם ממקומות רחוקים“? שלוש אפשרויות באות בחשבון:

1. היתה בידו קבלה על כך מימי הגאונים. לא הצלחתי למצוא הסברים כאלה בתשובותיהם שקראתי (אבל זה לא מעלה ולא מוריד).
2. להרמב"ם מקור פלשון המשנה. כך דעתו של ה„בנין ציון“ (סי' כג): „שורש מיץ הוראתו ע"י דחיקה וסחיטה ושורש מצץ (בהכפולים) הוראתו הוצאה ע"י כח המשיכה“ (אנו יודעים שהגורם הזה הוא לחץ אויר שלילי כמו שמתהווה, למשל, במציצת החלב ע"י היונק). וסובר ה„בנין ציון“: „מזה דן הרמב"ם דע"כ רצתה המשנה להורות שצריך דוקא כח המשיכה להוציא הדם ולא די בכח הדחיקה והסחיטה, וזה ודאי להוציא הדם ממקומות הרחוקים, ולזה צריך לעשות המציצה בפה דוקא ולא בדחיקת הידים“.

1. „קצות החושן“ סי' שפ"ב ס"ק ב: „מציצה אינה אלא לרפואה, וגם אלו שחולקים וטוענים שהמציצה היא חלק ממצות המילה, מודים שבלי מציצה התינוק בסכנה.“
2. דעתו של הרב פנחס הורוויץ ז"ל (הפלאה כתובות דף ה ע"ב) היא שכאשר צוה הקב"ה בהר סיני וביום השמיני ימול, כבר התכוון שבצסק המילה תהא המציצה הכרחית.
3. צ' „אוצר ישראל“ (אייזנשטיין) לונדון תרפ"ד, „מילה“ ע' 171.
4. הרוצה לחקור את יסודות חילוקי הדעות בהלכה יעיין בס' „בנין ציון“ סי' כג רכז, „בכוכבי יצחק“ מחב' א עמ' 40—41. וב„שוה חמד“ קונטרס מציצה.

דעה דומה לזו אנו מוצאים גם אצל המלבי"ם, שהיה לו רגש מיוחד לדקדוק לשון עדינים. הוא כותב („התורה והמצוה“ ויקרא א טו): „מצץ מן הכפולים מוצץ בפיו דבר שיש בו לחלוחית“. כסמך לדבריהם אפשר להצביע על מאמרו של ר' ישמעאל ב"ר יוסי (ויקרא רבה טו): „ספוג לא שהוא מוצץ אלא שהוא משמר את המכה“.

3. אולי אפשר גם להניח שטעמים רפואיים הניעו את הרמב"ם להוסיף על דברי הגמרא. ידוע לנו שבימים קדמונים היו רגילים למצוץ מכה לשם רפואה. מהמאמר בויקרא רבה אנו רואים שבימי התנאים היו נהגים כך. ספוג איננו מוצץ ולכן מותר להניח אותו על מכה בשבת, אבל מציצה בפה אסורה מפני שזאת היא דרך של רפואה (אם אין סכנת נפשות כמו אחרי המילה). עד ימינו־אנו קיים המנהג למצוץ מכה. יש מוציאים את ארס הנחש שנשך ע"י מציצה בפה. הפרופסור לאנטומיה שלמדתי אצלו, הורה — ע"פ עדותו של ד"ר רוזנבאום⁵ — שבמקרים של פציעה בשעת ניתוחי מתים יש להוציא את הזיהום ע"י מציצה בפה. בדומה לזה אנו יכולים לשער שגם לפי השקפתו של הרמב"ם תהיה המציצה מועילה להעביר את הזיהום מהחבורה של המילה. כמובן מועיל לכך רק דם טרי ונקי הבא ממקומות רחוקים. רק כך אנו יכולים למעט את סכנת הזיהום בחבורת המילה, סכנה הכרוכה בכל חבורה. זרם הדם הנמשך גם לאחר המציצה יכול לשטוף חלק ניכר של החיידקים שמכניסים שפתי האדם המוצץ את החבורה. נוסף על פעולה זו של שטיפה מיכנית אפשר גם לחשוב על פעולה ביולוגית של הדם הטרי עם נוגדנים במלחמתם נגד הזיהום.

אולי יש עוד לחשוב על סכנה אחרת במילה, שהמציצה עשויה למנעה: שטף דם. כך דעתו של ד"ר פרויס⁶ המשער שהמציצה מכווצת את כלי הדם וע"י זה מפסיקה את הדימום. אין דבריו משכנעים, כי לפי דברי חכמינו ז"ל גורמת המציצה לתבורה חדשה המרבה דוקא את הדימום. גם הרמב"ם כנראה אינו בדעה זו, כי לשם כיווץ כלי הדם ע"י המציצה אין צורך להביא דם דוקא ממקומות רחוקים⁷. לכן מתקבל יותר על הדעת לראות בזיהום את סיבת הסכנה שאליה מתכוונת המציצה לפי דעת הרמב"ם. גם לפי השקפתנו הרפואית התדישה נוכל לראות בזה את מגמת המציצה — כמו שבכמה ענינים רפואיים יש נקודות מגע בין השקפותיו של הרמב"ם לבין השקפת הרפואה של ימינו.

5. Emanuel Rosenbaum: *Meziza*, Leipzig 1913. p. 36

ההם גם הכירורגים המפורסמים קיינג ובילרוס המליצו על מציצה בפה בפצע טרי.

6. Dr. Julius Preuss: *Biblich talmudische Medizin*, Berlin 1911, p. 282

7. יש בספרות עוד דעה אחרת על הסכנה שהמציצה עשויה למנעה: להסיר את הדם

הקרוש שבפי האמה (שפכה). [זכרון ברית לראשונים" מאת יעקב הגוזה, הוצ' מרדכי גלאסבערג, קראקא תרנ"ב 1892 ע' 20]

גם הנהגה הזאת אינה מתאימה לדרישת הרמב"ם למצוץ את הדם ממקומות רחוקים. גם הנהגה של ד"ר שדהיא [משיב

נפש" חלק ב', ווילנא תרס"ו] שהחום של פה המיהל המוצץ מעביר את הכאב

ומונע ע"י זה את ההלם, אינה תואמת את דרישתו של הרמב"ם. יתכן שגם בעל

„תפארת ישראל“ [משנה שבת פרק יט משנה ב'] מתכוון לזיהום כשהוא מדבר על

„צבית הגיד“ (התנפחות דלקתית) שאפשר למנוע ע"י המציצה. לדעתו היה לחשוש

לו ביותר בארצות החמות כמו בבבל.

דעת הרמב"ם קבעה את ההלכה לדורות שמצצו את דם המילה בפה — כפי שהיה כנראה נהוג גם לפני הרמב"ם. בכל הספרות של ימי הביניים אנו קוראים על המציצה בפה כעל דבר מובן מאליו, עד שבא משבר יסודי בענין זה לפני כ-125 שנה ע"י הופעת מחלות רציניות שהדגישו את סכנות המילה. כבר ידעו הדורות הראשונים על סכנת המילה. מדובר בהלכה על מי שמתו אחיו מחמת המילה. בגמ' גיטין נ"ז ע"ב מפרש ר' יהושע בן לוי את הפסוק, "כי עליך הורגנו כל היום" על המילה בשמיני; רש"י מסביר את מאמרו, "דוימנין דמיית" "המהרש"א מוסיף, "מילה בזמנה שהקטן רך ומסוכן למיתה". אבל לא שמענו על מספר רב של ילדים נמולים שחלו ע"י המילה ומתו.

בשנת תקצ"ז (1837) באה הבשורה המבהילה מעיר וויען, "חדשים מקרוב קרה מקרה פה עירנו בכמה ילדים נמולים ממוהל אחד מומתה, אשר פרחו בעור בשרם צרעת ממארת ופשתה הצרעת את כל בשר המילה ומשם פשתה בכל גופם והרבה ילדים מתו מחמת הצרעת ההיא".⁸ ... כי אין דן דינם למזור ורפאות תעלה לא עלתה להם. ועוד איזה מהם בחיים היותם נאנחים ונחלאים, ושפטו הרופאים כי פן באה להם הרעה הזאת מחמת המציצה שבפה המוהל, הגם כי בדקו המוהל ונמצא טהור ונקי ולא עולתה בו לא מיני' ולא מקצת' מהחולי הלוה, עכ"ז למיחש מיהת בעי בעלמא". כך אנו קוראים במכתבו של הרב אלעזר הורוויץ מיום ט"ז שבט⁹. ראויה היתה העובדה הזאת שתעשה רושם בספרות ההלכתית, ומשנה חשיבות הגיעה לעובדה המכאיבה הזאת בכך שהמכתב הנ"ל נשלח לגדול הדור, לבעל "חתם סופר" בבקשה להסכים להתיר למוהלים להשתמש במקום המציצה המקובלת בספוג טבול ביין שסוחטים אותו על המכה. הרב השואל הנ"ל כותב: "נכון ג"כ לעשות פעולת המציצה בדבר אחר כעושה פעולה היא להוציא הדם ממקומות הרחוקים... והרי מעידים רופאים מומחים שגם הספוג עושה פעולה היא כיוצא בה".

אנו יכולים לתאר לעצמנו עד כמה דן הגאון ה, חתם סופר" על פיקוח הנפש הנ"ל בחשיבות יתרה, שהרי כבר יומיים אחרי קבלת המכתב היתה תשובתו בדרך לווייען. הוא השיב: "לא נמצא מציצה בפה דוקא כ"א למקובלים שאומרים למתק הדין על ידי פה ושתניים. ואין לנו עסק בנסתרות היכא דאיכא למיחש לסכנתא בל דהו... וא"כ אין לנו אלא להוציא הדם ממקומות רחוקות¹⁰ יהיו על פעולה שיהיו. ויש להאמין המומחים על זה איזה פעולה תפעול כמו מציצת שפתיים... כיון דמשום רפואה הוא אין להקפיד אם המציאו הרופאים רפואות אחרות במקומם... אפילו היה מוזכר במשנה מציצה בפה מ"מ יכולים להמיר בדבר אחר כיוצא בו. אך ויהירו הרופאים המומחים שיעידו באמת אם הספוג עושה פעולת מציצה בפה".

8. יתכן שהיתה זאת מחלת השושנה (Erysipel)

9. נדפס בס' כוכבי יצחק מחברת א' שנת 1845, ע' 47.

10. הוגשת המלים ע"י מחבר המאמר. על השיקולים ההלכתיים שבתשובתו ולגפי, כי ברצוני להביא רק הענינים השייכים לרופא.

אנו רואים אפוא בעליל כיצד הגאון מרחיק לכת ע"מ למנוע סכנת נפשות. מאידך גיסא — כמה הוא זהיר בדבריו בענין שיקולי הרופאים שהתחליף למציצה בפה יפעל גם הוא כמוה: להוציא דם ממקומות רחוקים. ובכך על הרופאים לברר אם התנאי הרפואי המפורש הזה קיים או ומתקיים היום.

נשמע מקודם דעת הרופא ד"ר ורטהיים, היועץ הרפואי של הרב הורוויץ הכותב¹¹ על המציצה בפה, שיש לאסור בהחלט את „המציצה המתועבת" כמנהג שצמח על אדמה מזוהמת", ובמקום זה להשתמש בספוג סטרילי רווי במים או ביון, לסחוט בו בזהירות את החבורה, לנקות אותה ולאזן בזה את מידת הדימום. לפי זה היתה כנראה דעתו שתכלית המציצה היא איזון הדימום, וכבר הדגשתי בתחילת דברי שאין הוכחה לדיעה הזאת. נוסף על כך אי אפשר להניח שלפי חוקי הפיזיולוגיה יש לספוג מספיק כוח משיכה כדי להביא את הדם ממקומות רחוקים, ועל אחת כמה וכמה אם הוא רווי נוזלים. כך מתמוטט כל הבסיס הרפואי של המומחיות שהרב הורוויץ סומך עליה, וכך גם אין שחר לקיום התנאי המפורש של „חתם סופר" שהטיפול הנ"ל עושה את פעולת המציצה בפה להוציא דם ממקומות רחוקים. על הפעולה הזאת אין זכר בעדותו של הרופא כפי שדורש זאת ה„חתם סופר".

יש עוד נקודה מעניינת במכתבו של ד"ר ורטהיים: הוא מציע לבטל את המציצה בפה. הוא מדגיש שלהצעתו אין שום קשר לאסון שאירע כתוצאה מהמילה. יש הוכחות ברורות שרק פלוי של המוהל היו גורמי האסון, ובשום אופן לא מצב בריאותו של המוהל, שנבדק בצורה מדוקדקת על ידו ועל ידי כמה מחבריו.

ובכן נעיין בנוסח השאלה ששלח הרב הורוויץ ל„חתם סופר". הוא שואל בענין החלפת המציצה בפה המקובלת בפעולה אחרת, סחיטת מוך על המילה. „סיבת השאלה" היתה המגפה שתיארה בכל פרטיה באריכות, והוא מוסיף, שאע"פ שלא מצאו מחלה אצל המוהל, „שפטו הרופאים כי פן באה להם הרעה הזאת מחמת המציצה שבפה המוהל". לפי זה נשאר בכל זאת בלב כל קורא החשש שהיה קשר בין המחלה למציצה בפה. וכן לא הזכיר השואל שלפי ה„הוכחות הברורות" של המומחה שלו, לא היה קשר בין המגפה למציצה בפה המוהל¹². ומי יודע אם ה„חתם סופר" היה ממהר כל כך לשלוח את הוראתו לוינה, אילו היו מודיעים לו שהחשש הוא רק עיוני¹³.

כי באמת זריזותו של ה„חתם סופר" מובנת מפני שהיה בדעה שפיקוח הנפש הוא ממש מעשי ואקטואלי, והזכרנו כבר את דחיפות תשובתו. לדעתו לא היתה לו

11. במכתבו של ד"ר ורטהיים מיום 15 במרץ 1837 (בשפה הגרמנית). „כוכבי יצחק" ויניץ, 1845 מחברת א, ע' 45.

12. אמנם חות הדעת הרפואית בכתב לא היתה כנראה לפני השואל, אבל בפרסמו את שאלתו ותשובת הח"ס כעבור שמונה שנים — הח"ס לא היה אז בחיים — לא העיר על המסקנה הרפואית הסופית הנ"ל.

13. החשש העיוני יוצא גם מהודעת שלושה רופאים נוצרים (שנדפסה ב„כוכבי יצחק"), הכותבים שישנה „האפשרות" שפעולת המציצה בפה „במסיבות מיוחדות" עלולה להפביר מחלות המוהל לתינוק.

ברירה כי אם לסמוך בענין פיקוח הנפש על דעת הרופאים כאילו נגרמה המגפה על ידי המציצה בפה, ולוותר לפי זה על הצורה הקדומה של מציצה זו לטובת הספוג במקומות של סכנה.

לא כן הרב אלעזר הורוויץ. הוא הפך את האונס לרצון, ובתשובתו משנת תר"ה¹⁴ כותב: „הנה זה יותר משמונה שנים אשר הנהגתי פה העירה לעשות המציצה ע"י ספוג שהמציאו¹⁵ הרופאים מומחים", ושם הוא משבח את הספוג: „ופעולת המציצה הזאת טובה הרבה יותר לרפואת הנימול מאותה המציצה שבפה ובשפתיים וכאשר יתנו עידיהם ויצדקו כמה אלפים ילדים נמולים פה ובקהלות גדולות אחרות שהנהיגו ג"כ למצוץ בספוג”¹⁶.

הטענה האחרונה, שלא ראו נזק אצל הנימולים, אינה יכולה להחזיק מעמד בפני ביקורת של רופא. הרב הורוויץ מסתמך כנראה בטענתו על העובדה שלא הודיעו לו על אסון של מיתת נימולים ע"י דימום. אבל אם אנו מתחשבים בסכנת הזיהום ותוצאותיו על תמותת תינוקות הנראות לעתים רק אחרי שבועות וחדשים — כידוע לכל רופא ילדים — מתבטלת עדותו מאליה, שהמציצה אינה חשובה למנוע סכנה, וגם אין שום הוכחה שהיה די בספוג למנוע את הזיהום¹⁷.

גם מצד בעלי ההלכה באה התנגדות חריפה לעמדתו של הרב הורוויץ. המהר"ם שיק, שהיה תלמיד מובהק של החת"ס, הדגיש שהחת"ס לא צירף את התשובה להרב הורוויץ לקובץ תשובותיו¹⁸ מפני שהיא היתה רק הוראת שעה בשעת הדחק, (תשובות מהר"ם שיק א"ח סי' קנ"ב ועיי"ש דבריו). גם ממשפחת החת"ס אישרו את זה¹⁹. על התוכן ההלכתי של התשובה חלק בחריפות ר' יעקב עטסלינגער ((, בנין ציון" סי' כג, כד).

לאור התגובה הזאת אנו מבינים שהיתה התנגדות למעשה לשינוי דרך המציצה המקובלת. אולי היה לזה עוד גורם פסיכולוגי. פרסום הענין דוקא ע"י הרב הורוויץ לא היה ממליץ ביותר, מפני שהלה לא היה רצוי לכל הרבנים בימיו²⁰. עוד חמישים שנה אחרי הפרסום אנו רואים שהמהלים בכל מזרח אירופה מצצו בפה. בשנת תר"ס כותב הרב מלבוב, ר' ברודא זצ"ל: „במדינתנו אין טעם לישנות המנהג”²¹.

14. שו"ת „יד אלעזר" סי' נה.

15. אינני מבין איזו „המצאה" הוא הספוג, שפעולתו היתה ידועה כבר לחכמי המשנה, אבל הם ידעו גם כן שספוג אינו מוצץ.

16. גם הרב צבי הירש חיות (שו"ת סי' ס) מזכיר המצאות חדשות של הרופאים.

17. הרב הורוויץ מרחיק לכת עוד יותר באמרו שהטבע השתנה מאז שתקנו את המציצה — כנראה הגיע למסקנה זו מתוך תצפיות כאלו שאינן מחזיקות מעמד בפני ביקורת מדעית — ולכן היה בדיעה שיש לבטל את המציצה לגמרי. (בענין „שינוי הטבע" תהלכה ע' הרב ד"ר שיפר „תורה מציון" שנה ה' חוב' ב', וגם „דעת כהן" סי' קמ"ב).

18. דברי החת"ס: „הגני כותב על הספר כדיו כל מה שחנני הש"ית בהלכה”.

19. ע' „דם ברית" מאת אלכסנדר טערטיס. לונדון תרס"א, ע' 10.

20. השקפותיו על ביאת משיח אישי מבית דוד שהביע אותן לפני בית משפט נכרי גרמו לערעורם של 160 רבנים, ובראשם הרב עזריאל הילדסהיימר. ע' „אזוראליט" שנת 1864, וגם „הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו", הוצאת „עזרא", ירושלים תשכ"ב, ע' 355. 21. ע' „דם ברית" הג"ל, ע' 76.

בהונגריה הוסיפו למצוץ בפה, גם בפרסבורג, עירו של החת"ס — ובודאי לפי הסכמתו. ראיתי גם מכתב מהרב ר' יצחק אלחנן ספקטר מקאוונא משנת תרמ"ח²² בו הוא כותב בזה הלשון: „ובאמת במדינתנו בעז"ה כולם מוצצים בפייהם ממש ואין שום מוחה ומעכב כלל". הרב לא היה יכול לשער שכבר בדור הבא התחילו דוקא בליטא חוגים רחבים של מוהלים לוותר על המציצה בפה ולהשתמש רק בספוג או בצמר גפן²³.

בהלת הזיהום

איך נוכל לבאר את ההתפתחות הזאת? ברבות העתים אירעו מקרי אסון בילדים הנימולים כמו המגפה בימי ה,חחם סופר". מכמה ארצות באירופה הודיעו עליהם בעתונות בצורה מבהילה. היו מגפות של שחפת (טוברקולוזיס) ושל עגבת (זיפיליס) שסיכנו אפילו את המוהלים בעצמם כשמצצו מילת תינוק שהיה מוזהם. היו ידיעות מלונדון, מלובוב, מוורשא, מקראקא, מווילנא, מהמבורג ומאוסטריה שהרבה מקרי מות אירעו ע"י הדבקה, וגם היו מומחים שניסו להאשים את המציצה בפה כסיבה למקרים אלו. בשנת תרמ"ח, החליטה אספת מוהלים בלונדון ביחד עם רופאים ועם „הרב הכולל", לרגל מעשה שהיה, לבטל את המציצה בכלל²⁴. בשנת תרנ"ח פנתה חברת רופאים באוסטריה לממשלה בבקשה לאסור בכלל את המילה²⁵. גם המוהלים בעצמם הפסיקו את המציצה בפה, הן מתוך פחד מהממשלות, הן מתוך פחד מפני הזיהומים שהיו מתפשטים והולכים.

גם הרבנים עמדו תחת לחץ הרופאים, כפי שאנו קוראים במכתבים שהגיעו להרב ד"ר סיני שיפר ז"ל²⁶ מליטא על דבר שימוש בצמר גפן במקום המציצה. הרב חיים עוזר גרדונסקי ז"ל כותב (שנת תרס"ו): „סבת הדבר מתחלה לפי הנראה היה בגלל מוהלים חולים אשר חישו למצוץ בפה ודבר הגלעזוכן לא הובא בעירנו" (ווילנא). אבל השימוש בצמר גפן התפשט גם בלי סיבת מחלת מוהלים, והרופאים העידו שגם בדרך זו מוציאים את הדם ממקומות רחוקים. כל זה נעשה, כפי שיוצא מתוך הכתבים, „לא בהסכמת הב"ד". הרב חיים עוזר כותב: „והנה אין ספק אשר במקום שאין שום חשש מצד מחלת המוהל או הילד יראוי למצוץ בפה ולכה"פ ע"י גלעזוכן". לפי זה אפשר להבין שאפילו ה,חפץ חיים"²⁷ התחשב בשימוש בצמר גפן

22. מכתב בבתידי. (אוסף מסמכים ע"י הרב ד"ר מיכאל כהן — פולדא).

23. „ברית יצחק" מאת בוקאטמאן, ווילנא 1917.

24. הרב הראשי לאנגליה, שהיה בימים הללו הרב נתן אדלר ז"ל (בעל „נתינה לגוי") כנראה לא הסכים לזה. במכתבו אל הרב מיכאל כהן (ב' תמוז תר"ח) הוא מזכיר כסיבה למגיפה צמר גפן מוזהם שהיה בתיק כלי המילה של המוהל (ז"א הוא אינו מאשים את המציצה), והמוהל בעצמו היה כשר (בריא). מגמתו של הרב היתה שלא יבטלו „ח"ו הברית כולו או מקצתו" (ז"א המציצה) מצד הממשלה.

25. ספרות אצל „דם ברית" ע' 3, ע' 45.

26. הרב ד"ר סיני שיפר. הרצאה על המציצה במסגרת Freie Vereinigung fuer

die Interessen des orthodoxen Judentums פרנקפורט, תרס"ו ע' 17.

27. אין אנו יכולים להרחיק לכת ולראות בכך הוכחה שה„חפץ חיים" הסכים לשימוש בצמר גפן, כפי שחושב הרב ד"ר יעקובוביץ (הרופא העברי, כרך לה, 1962, עמ' 129). ה„חפץ חיים" מביא את ה„יד אלעזר" ונמוקו — וגם את ה„בנין ציון" המתנגד לו בהחלט. הוא אינו מכריע, וגם אין לו פה המקום לדון על זה.

כשבא לברר את הלכות שבת (משנה ברורה, באור הלכה ריש סי' של"א) ²⁸.

יש להרחיב קצת את הדיבור על „עדות“ הרופאים הטוענים שאפשר להוציא את הדם „ממקומות רחוקים“ על ידי צמר גפן. הם חשבו כנראה שע"י לחץ בבסיס האבר אפשר להוציא דם לתוך מכת המילה ²⁹. אכן „רחוק“ ו„קרוב“ הם מושגים יחסיים. בכל אופן, לדעתי לשון הרמב"ם אינה מתאימה כל כך לפעולה זו. „שיצא הדם“ הוא דורש, וז"א שהדם ירום מאליו — כתוצאה מכת המשיכה והשאובה של המציצה. אילו היה מתכוון לסחיטה ע"י צמר גפן, היה יותר מתאים הביטוי „שיוציא הדם“. חשוב עוד יותר להצביע על כך שדיעת רופאי וילנא לא היתה מבוססת על יסוד השקפתנו הרפואית. כי אפילו אם הדם יצא ע"י הסחיטה בצמר גפן דרך מכת המילה, הזרם שלו אינו מספיק חזק שיוכל להעביר את כל הזיהום מהמכה — וזהו לפי השקפתנו תכלית המציצה, כפי שבארנו ³⁰. הכירורג המפורסם פרופ' ברגמן כותב במכתב ³¹ שהוצאת הדם ממקומות רחוקים מבוצעת רק ע"י מציצה דרך שופרת, „מה שאין כן ע"י לחיצת צמר גפן או ספוג או כדומה“.

באותם הימים רק רופאים אחדים ³² ניסו להוכיח שהמציצה מביאה תועלת רפואית ושפרסום סכנת המציצה היה מופרז, אבל קולם היה בטל ומבוטל בדיעות רוב הרופאים למראה בהלת המגפות שהודיעו עליהן בספרות. כך נוכל להבין שבהרבה מקומות לא מיחו הרבנים ביד המזהלים שהשתמשו בצמר גפן. הם חששו לפיקוח נפש וסמכו על הוראתו של ה„חתם סופר“ בשעת חירום זו. כרם היה עוד קהל מזהלים שלא ראו תקלה בעבודתם במציצה בפה, והם ממישיכים עד ימינו אנו בדרך זו ³³, אבל מאידך גיסא רבים המזהלים בכל ארצות תבל המוצצים רק באופן סמלי ע"י סחיטת צמר גפן או שהם מבטלים את המציצה לגמרי.

מעיר ויען מודיע פרופ' פליישל פון מרקוב (ביום 25.12.87) ששם המציצה בפלה לגמרי. הרב גרשון פוזנא (דיין בפרנקפורט) כותב (ר"ח טבת תרמ"ט) ³⁴: „יודע אני כי רוב פעמים לא מצצו המזהלים כלל וכלל, ויש מזהלים בעירנו שלא מצצו אפילו פעם אחת מאימת המלכות“. מאנגליה כותב הרב יחיאל מאיר מנדלסון ³⁵ שבשנים האחרונות אינם מוצצים כלל מטעם סכנה למוהל. שיאה של התפתחות זו היתה בארץ באדן (בגרמניה) כי שם אסר הועד היהודי העליון („אוברראט“) ³⁶ על

28. גם רוב גדולי הרבנים ברוסיה התנגדו בהחלט לשימוש בצמר גפן במקום המציצה (ע' שיפר ע' 19). ע' ערוך השלחן יו"ד סי' רס"ד סי' י"ט, וגם „דעת כהן“ סי' קמ"ב.

29. קשה להאמין שהרמב"ם יבנה את קרבת מקום המילה לבדה „מקומות רחוקים“.

30. גם הרב ד"ר צבי בנימין אוריבך (ברית אברהם) מהדורא תנינא. פרנקפורט דמיין 1880, ע' 93 מדגיש: „וטעם המציצה כדי שיצא הדם בשטף“.

31. ע' ד"ר שיפר „הרצאה על המציצה“ ע' 22.

32. ד"ר נפתלי קליין „Circumcision“, טריס 1888. ד"ר עמנואל רונובאום, „מציצה לייפציג 1913. ד"ר שערהיא, „משיב נפש“ חלק ג', וילנא תרס"ו.

33. גם היום ישנם ויהומים כתוצאה מהמילה. ראה: „הרפואה“ כרך לא. שנת תש"ו ע' 22, מאמרו של ד"ר בוגרשוב (3 ילדים מתו משחפת). אני בעצמי ראיתי בכרלין 3 מקרי שחפת של אברי המין והבלוטות, שאחד מהם נפטר לצערי.

34. מכתבים בכתביד מאוסף המסמכים של הרב ד"ר מיכאל כהן.

35. „דם ברית“ עמ' 45.

36. ה„אוברדאט“ היה אז כשליטתם של ה„מחדשים“ והמתבוללים.

המהלים לא רק את המציצה בפה אלא גם ע"י שפופרת זכוכית, אשר עליה נרחיב את הדיבור בפרק הבא, ואיימו עליהם שהעבריינים עלולים להימסר למשפט פלילי של הממשלה.³⁷

כך נדמה היה כאילו בא קיצה של המציצה בפה.

החזרת העטרה ליושנה

הבאמת נסתם הגולל על המציצה בפה ?

ישנם תמיד כוחות בעולם המחזירים את העטרה ליושנה. כעין אילת השחר הופיעה תשובה קצרה בענין מוהל שבקשהו למול בלי מציצה, מאת הרב שמשון רפאל הירש ז"ל בשנת תרמ"ו³⁸, בה הוא כותב: „טעות לומר שחכמי זמננו העיוזו לומר אדרבא המציצה היא סכנה לילד, זה לא שמעתי, לכל היותר אמרו שהיא דבר שאין בו צורך לרפואת הנימול ויש לבטלה מחמת שראינו אשר ילדים רבים באו לידי סכנה בעקבות המציצה. ובעו"ה אין להכחיש שאין זה שקר מוחלט אלא אמת הוא... אכן לא באה הרעה הזאת ע"י עיקר מעשה המציצה אלא מחמת שהי' המהל איש טמא שפתים אשר מורסה ארסית בפיו" וכו' עכ"ל. ההפרדה הברורה הזאת בין עיקר מעשה המציצה ובין תופעות הלווי של זיהום משני — היא היתה כנראה מורה דרך להרב ד"ר מיכאל פהן ז"ל שישב על כסא הרבנות בעיר פולדה. כחניך האסכולה של הרבנים הירש והילדסהיימר ראה כתפקידו, במקרה של התנגשות בין העובדות התדויות לבין ההלכה, למצוא פתרון לבעיה לא על ידי הוראת שעה הדוחקת קמעה את ההלכה מכסא מלכותה בדלית בריחה — אלא על ידי הכנעת המדע והטכניקה החדשה לשירות ההלכה כעוזר וכריע. בדרך זו הצליח להחזיר את העטרה ליושנה.

בידי אוסף מכתבים — כתבי יד — שקיבל הרב ד"ר כהן³⁹, לפי דרישתו, מאת גדולי הדור וחכמיו ומאת גדולי הרופאים בזמנו. ראשית דרכו היתה לברר את השקפותיו של המדע החדשי על המציצה בפה בדרך המקובלת. בשנת תרמ"ח הוא שלח שאלונים מפורטים לכל הפרופסורים לכירורגיה ולהיגיינה שעמדו בראש האוניברסיטאות שבגרמניה. עיקר שאלתו היה, אם ע"י שטיפת פיו של המהל בנוזלים מתאימים וע"י טיפול במילה אחרי המציצה בסממנים מחטאים אפשר למנוע את הזיהום. לפי זה רצה למצוא אפשרות שהמהלים ימשיכו במציצה בפייהם ממש.

תוכן התשובות שקיבל מהפרופסורים לא היה אחיד. רובם המליצו לבטל את המציצה בפה מפני שאין אפשרות בטוחה למנוע מחלה וסכנה מהילדים, כי אין אפשרות להסיר את המזיקים מהשפתיים ומהפה. הם הדגישו את הופעת המגפות שכבר הוכרנו, וכן טענו שאפילו אם נפגעו רק ילדים מעטים, צריכים בכל זאת

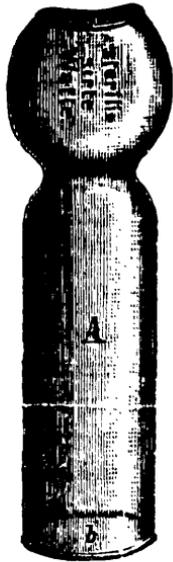
³⁷ "Verordnung des Oberrats" vom 10.I.1883, S 10 ; "Dienstanzweisung fuer Mohalim", 29.XII.1897, S 26.

³⁸ „נחלת צבי" פרינקפורט, כרך ב' גליון ה'ו. נדפס גם בספר „הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו" הוצאת „עזרא", ירושלים תשכ"ב ע' 345.

³⁹ הנני מכיר תודה לרבנית כהן, ירושלים, כלתו של הרב ד"ר מיכאל כהן, שמסרה לי את המכתבים לעיון.

לבטל את המציצה בפה בגלל דרישת מדע הרפואה. בראש הרופאים שדגלו בשיטה זו עמד הפרופסור המפורסם רוברט קוד.

בצד השני עמד מיעוט של גדולי הרופאים שאמרו: נכון, אי אפשר לחטא (דיזנפקציה) את הפה, אבל למעשה יספיק לשטוף את הפה בתרופות מחטאות, לנקות את השיניים ואת שערות הזקן לפני המציצה. ואפילו אם יישארו מספר חיידקים, כוח התנגדותו של התינוק יחד עם זרימת הדם החי ימנעו כרגיל את הסכנה כשיטפלו טיפול אנטיספטי בחבורת המילה אחרי המעשה. כמובן צריך המוהל להיות איש בריא ושהוא בטוח בעצמו באחריות קפדנית שאין לו שחפת או מחלה אחרת (עגבת, פצעים בפה, בשיניים וכד'). כך היתה דעתו של הכירורג המפורסם פרופ' פון ברגמן, ברלין. גם פרופ' פון נוסבאום (כירורג של אוניברסיטת מינכן) כותב שאפשר, מבחינת ההיגיינה, להסכים למציצה בפה בתנאים המפורשים לעיל. „אז הדם הבריא של התינוק הנימול וטפול נקי ואנטיספטי בהחלט בפצע ימנעו כל תוצאות רעות“. הפרופסור המפורסם רוברט הנחשב לאביה של ההיגיינה החדשה, כותב שהוא היה מעדיף לבטל את המציצה, „אבל היות ואי אפשר לבצע זאת מטעמים שבדת, אמנם אי אפשר למנוע את הסכנה כולה, אבל אפשר לצמצם את מקרי הנזק עד למינימום“ (ע"י הפעולות הנ"ל).



כל הפרופסורים האלה השיבו על שאלותיו של הרב ד"ר כהן תשובות כהלכה — איש לפי דעתו. רק פרופסור אחד תביע רעיון עצמאי, הצעה מקורית: אם אין אפשרות למנוע זיהום המילה ע"י הפה והשפתיים, הרי אפשר לבצע את המציצה בפה בלי נגיעת הפה המזוהם בתבורה, על ידי אמצעי בין המילה ובין הפה, וכך למנוע העברת חיידקים. בהצעה זו, במכתבו מיום 25.11.1887, הניח הפרופסור פון פטנקופר את היסוד ל„שופרת המציצה“ הידועה שהיא עוד היום בשימוש אצל מתהלים רבים. בהתחלה חשב הפרופסור על מכונה מורכבת מזכוכית ומגומי. אבל בליבון הענין ע"י חילופי מכתבים עם הרב ד"ר כהן באו שניהם⁴⁰ לידי הסכמה על דגם אחד של שופרת זכוכית אשר קצוה האחד ירשם על האבר ובקצוה השני מוצץ המוהל את הדם בפיו⁴¹.

קצה השופרת ששמים על אבר המילה

השופרת כדגם המקורי ובגודל הטבעי (מההוראות למוהלים משנת תרמ"ח)

40. כל אחד מהם מצא את הדגם הסופי מעצמו וכתב על זה לחברו. כך יצא הדבר מבין שניהם. הפרופסור כתב אחר כך על המקרה הזה: „שתי נפשות ורעיון אחד, שני לבבות וקצב אחד“.

41. ע'י „תו יהושע“ (הרב יהושע בריסקין) וזארא תרנ"ד, ע' 136.

אחרי גמר המלאכה שלחו את דוגמאות השפופרת אל הפרופסורים וכולם הודו עכשיו שהיא משוכללת באופן היגיני ואין בה אפשרות של זיהום וזנק בשעת מציצה. גם פרופסור רוברט קוד הודה בשיתה אישית שהשפופרת הוא רעיון מוצלח⁴². ההמצאה מצאה חן בעיני רבנים חשובים. גם הרב ש"ר הירש, הרב ד"ר הילסהיימר והרב הראשי שטרן, המבורג, קבעו שהשפופרת מתאימה לגמרי למציה להוציא את הדם ע"י מציצה בפה ממקומות רחוקים. גם הרב יצחק אלחנן ספעקטר (קאוונא) הסכים⁴³, "להתיר זה דהא עכ"פ נמצוץ הדם ע"י זה ומקיימים ג"כ ע"י זה את מצות המציצה".

אכן היו גם טענות נגד שימוש שפופרת, וההתנגדות קמה משני צדדים: היו רבנים שהחזיקו במנהג המקובל של מציצה ישירה בפה, והיו שרצו, מטעמים רפואיים, לבטל לגמרי את המציצה או לכל הפחות להסתפק במציצה סמלית ע"י צמר גפן. הטעמים הרפואיים הללו הם מדומים, לדעתי.

טענה א': יש סכנה שהשפופרת תישבר ע"י שיניו של המוהל. — הנסיון מראה שאף פעם לא הודיעו על מקרה כזה למעשה, כי שפופרת אינה נכנסת כלל לתוך חלל הפה בין השיניים, אלא המוהל מוצץ בשפתיו הרכות.

טענה ב': השפופרת יכולה לחבל את העור העדין, אפילו את האשכים של התינוק, ע"י הלחץ. — שפת שפופרת חלקה לגמרי, ואפילו לחץ של כמה שניות לא יגרום שום נזק. לסביבת האשכים השפופרת לא תגיע בכלל.

טענה ג': כתוצאת הדימום ילך לאיבוד כח בעל ערך לתינוק, גם במציצה הישירה בפה, גם ע"י שפופרת. — אם אנו מחשבים שכמות הדם היוצאת ע"י המציצה אינה מגיעה אפילו לחצי סנטימטר-מעוקב, ושהכמות הכללית של דם התינוק היא בערך שלוש מאות סנטימטר-מעוקב, הרי נראית טענה זו מגוחכת. לעתים קרובות מוציאים הרופאים, לשם בדיקות, פי עשר מכמות זו מבלי שייגרם נזק לתינוק. טענה ד': שפופרת אינה מונעת זיהום המילה ע"י המציצה. — כל המומחים מאשרים את ההיפך: בשימוש שפופרת אין סכנת זיהום. אפשר לחטא (סטריליזציה) בקלות את שפופרת בעצמה ע"י הרחצה במים במשך עשר דקות, או ע"י תרופות מחטאות.

טענה ה': הפקק של צמר גפן שבתוך השפופרת מקטין את הלחץ השלילי, וממילא אין המציצה הזאת יכולה להוציא את הדם ממקומות רחוקים. — אם נשים רק שכבה דקה של צמר גפן לתוך השפופרת, ישאר עוד מספיק לחץ שלילי מפיו של המוהל על מנת להגיע עד לחבורת המילה, ולדעתי עוד יספיק להוציא דם ממקומות רחוקים. אמנם יש מוהלים המתחשבים בחשש זה ומוצצים בשפופרת בלי צמר גפן. אז הדם המצוץ מתאסף בבית הקיבול על השפופרת, והם נזהרים שלא יכנס לתוך פיהם.

42. באותה תקופה פרסם מוהל אחד מלונדון — אלכסנדר טערטייס — על המצאת מכונת מציצה (ספר "רם ברית", לונדון תרמ"ח) שבעזרתה הדם נמצץ לא ע"י הפה אלא ע"י כדור גומי השואב את הדם לתוך כלי זכוכית. השימוש, הניקוי והחיסוי (דוינפקציה) היו מסורבכים, ומפני זה לא חדרה המכונה לקהל המוהלים. גם מכתובת ההלכה התנגדו רבנים מפני שהמציצה לא היתה בפה. (ע' "דעת כהן" קמ"ב).
43. מכתבו מיום כ"ט תמוז תרמ"ח נמצא בתוך אוסף המכתבים של הרב ד"ר כהן.

בירור הטענה הרפואית האחרונה הזאת ישפיע אולי על אותם רבנים שלא הסכימו לשימוש בשפופרת. אולם עיקר טענת הרבנים המתנגדים היתה — כאמור — מגמתם שלא לשנות את המנהג המקובל למצוץ בפה באופן ישיר⁴⁴. גם הרב יצחק אלחנן, שלדעתו השפופרת מתאימה להלכה למציצה, לא רצה לבטל את המנהג הזה במדינתו. הוא כותב: „במדינתנו בעו"ה כולם מוצצים בפיהם ממש ואין שום מוחה ומעכב כלל ואין שום סכנה ופגע חלילה כלל... אך במדינתם דרבו המשטינים ע"ז בעו"ה אבל ע"י קנה חלול אינם מקפידים, בודאי יש לעשות כן"⁴⁵. המוהלים בקאוונא התנגדו גם הם לשימוש בשפופרת מפני שלדעתם „אם יש חשש סכנה במציצה בפיהם כן יש לחוש אף כשמוצצים בהקנה החלול". הבעת דעה זו נגד דעת הפרופסורים — ששללו כל סכנה בשימוש בשפופרת — היא שגרמה שבדור הבא, כשרבו הזיהומים ע"י המילה, נטשו מוהלים רבים את המציצה לגמרי והסתפקו בסחיטה בצמר גפן, במקום לפנות אל שפופרת המציצה המונעת כל סכנה ומוציאה בכח הפה את הדם ממקומות רחוקים, כדרוש לפי לשון הרמב"ם.

תכלית המציצה היא מניעת סכנה, ואם ביכלתנו, ע"י השימוש בשפופרת, למנוע ביתר בטחון כל זיהום, הרי נחשב השימוש הזה בעיני הרופא כ„הירוד מצוה". אם כן, כל רב ורופא שבידו להשפיע על המוהלים שיטובו לכל הפחות את השימוש בספוג או בצמר גפן לשם מציצה סמלית, אשר יסודו ההלכתי והרפואי מוספק במאד מאד, כפי שהראיתי — ויפנו אל שפופרת המציצה — תבוא עליו ברכה.

זיהומים אחרי המציצה

לדעתי טעונה בירור עוד בעיה, זו של סכנת מגפות אחרי מציצה בפה. יש בזה דעות רופאים סותרות מן הקצה אל הקצה. עובדות על מגפות שנתפרסמו — אפילו אם הן מוגזמות — שרירות וקיימות, וגם הפרופסורים אישרו את האפשרות העיונית של זיהומים כאלה. אבל מצד שני עומדים רופאים רציניים השוללים את נוקי המציצה בפה⁴⁶, וטוענים שחיידקי הפה אינם יכולים לחדור למילה, כי היין שבתוך הפה מדלל

44. ע"ע תשובות בשדה חמד". בתקופתנו התנגד הרב יוסף צבי דושינסקי ז"ל (שוח" מהרי"ץ סי' ק) לשימוש בשפופרת. אכן לעומת זה — גם היום נוטים הפוסקים לשימוש. ע'י מכתבו של הרב חיים עוזר גרודונסקי לעיל עמ' 13. וע'י „דעת כהן" סי' קמ"א. וע'י „הר צבי" להרב צ.ס. פרוק (ירושלים תשכ"ד) סי' רי"ד, וז"ל: „הנה גם בזמן הזה דשכחי מחלות ע"י מציצה בפה. מאן דמיקל לעשות המציצה ע"י שפופרת של זוכית לא משתבש". יש בידי הוכחות שגם הרב „חזון איש" הסכים לשימוש בשפופרת.

45. ע'י גם מכתבו של ר' יצחק אלחנן מיום י"ב כסלו תרמ"ט התובע מציצה ישירה בפה („שדה חמד" ע' א' שסו): „רק אם אין מניחים מן הממשלה או ימצאו ע"י חלולים". רק שני מקרים ידועים לנו שבהרב יצחק אלחנן ויתר בהוראת שעה על המציצה בפה (ע"י הרב שיפר „הרצאה על המציצה" ע' 17). התנאי היה שהמוהלים יבטיחו שביכלתם להציא גם דרך צמר גפן את הדם ממקומות רחוקים. (דעת המוהלים אינה תואמת את ההשקפה הרפואית, ע"י עמוד 14 של המאמר הזה).

46. ד"ר קליין, ד"ר שעריהיא, ד"ר רוזנבאום (ע"י לעיל עמ' 9), ד"ר פרויס („שדה חמד" א' ש"ע ע' 2738). אחרי המצאת השפופרת ע"י הרב ד"ר כהן מספר ד"ר פרויס ששימוש בשפופרת התפשט בארצות אירופה". וכנראה היתה רוחו נוחה הימנו. (ע' Dr. J. Preuss, Wiener klin. Rundschau 1897, Nr. 43—44).

את הרוק ומקטין כך את מספר החיידקים; כמו כן יש לרוק כח חיטוי, ובכלל אין גורמי העגבת בפה אם אין בו פצע פתוח הידוע למוהל. כח החיטוי של הדם זורימת הדם הטרי מהמקומות הרחוקים שוטף וממית גורמי מחלה, וכך, ד"ר רוזנבאום העיד שמל אלף ילדים במציצה בפה, ואף פעם לא ראה זיהום מסוכן. עובדה היא, שמוצצים אלפי שנים בפה ובשאלות ותשובות שבהן מדובר על כל עניני החיים, אין מודיעים על מגפות עד ימי ה,חחם סופר".

עובדה זאת באמת אומרת דרשני. קשה להניח שאז לא הרגישו במגפות לאור תמותת הילדים הענקית ששררה בימי הבינים — כי הזיהום באבר המילה נראה לעין כל. היו שרצו לבאר זאת באמרו שהרבנים לא הסכימו לפרסם מקרי תאונה כדי שלא להבהיל את העם. לא אוכל לתאר לעצמי שהרבנים העלימו את עיניהם מסכנה ולא עשו הכל כדי להציל את נפש הילדים. יש אומרים שמחלת העגבת הופיעה רק לפני מאה וחמשים שנה אצל היהודים, בהשפעת ה,התחדשות" וההתבר-ללות, כי אז נפרצו גדרי העריות. נכון, אבל מה יגידו בענין השחפת וזיהומים מוגלתיים שגרמו למגפות?

אולי נתקדם לפשר הבעיה אם נשים לב למה שנעשה אחרי המציצה בזמנים הללו, ונשווה את המנהגים בתקופות השונות. כבר בימים קדמונים לא היה מנהג אחיד לאזן לזרוק את הדם (המצוץ). היתה מחלוקת דבני א"י היו, מוהלים במים" ובני בבל היו, מוהלים בעפר". בזמנים הבאים לקחו חול לקיים דברי שניהם, שהחול נקרא עפר ומים (עי' הגהות מיימוניות הלכות מילה פרק ג' סעיף ה')⁴⁷.

בכל אופן מוצאים אנו בימי הביניים תקופת מעבר שבה שינו כנראה את המנהג. בספר, זכרון ברית לראשונים" לר' יעקב הגוזר⁴⁸ שהיה חי בימי בעלי התוספות אנו קוראים, אחר המציצה גומע גמיעה מן היין עם הדם בפיו וממהר וזורק מפיו שניהם היין והדם על המילה כי היכי שממהר הרפואה". דומה לזה כתוב ב,מחזור ויטרי"⁴⁹: „ומוצץ בפיו ומולף עליה היין בפיו". כנראה חשבו שהיין ממהר — אחרי המציצה — את קרישת הדם ומפסיק ע"י זה את הדימום.

אבל את המנהג הזה, לזלף יין ודם על המילה, עזבו שוב בדורות הבאים ומהר"ל⁵⁰ מעיד על מנהג אחר: „ונהגין בארשטרייך לזרוק דם המציצה בחול כמו הערלה מה שאין כן בריינוס ששם מחזיר המציצה עם פיו אל היין שנטל ממנו למצוץ". כמו כן פוסק הרמ"א (יו"ד רס"ה י'): „ובן ורקין דם המציצה אל העפר". גם מקורות לא-יהודיים מזכירים את המנהג הזה⁵¹. המוהל, מולף את הדם המצוץ

47. הנוסחאות במקורות אינן אחידות. אנו צריכים להניח שלפי מקורות אחרים לא מדובר בדם המציצה אלא על הדם הנוסף מאליו מחתך המילה (?). או שמדובר במה שנעשה בערלה. הטור (יו"ד רס"ה) גורס: בני מזרח מוהלים על המים... ובני מזרח מוהלים על העפר... ובישיבה רב כהן צדק במתא מחסיא מנהג למול במים... ונפול דם המילה על המים... איתשל מקמי רב יהודאי גאון מהו לממהל על גבי עפרא ואמר שפיר דמי..."

48. הוצאה מרכזי גלאסבערג, קראקא תרנ"ב (ע' 21).

49. הוצאת קופפמאנן, פסד"ם (ע' 626).

50. ספר מהר"ל, הוצאת „המאור", בני ברק תשי"ט (ע' קל).

51. Johannis Buxtorfi. Judenschul. Basel 1643.

לתוך כוס יין או אל הקערה מלאת החול". לפי המקור השני ⁵², הוא יורק אותו לתוך החול".

בתקופה שלאחרי זה התפשטו השקפותיהם של המקובלים, ואולי בעקבות השפעתן שינו את מנהג המציצה. הרב יעקב עמדין ז"ל מזכיר את השינוי ⁵³, ולכן מוציא דם התינוק בפה למתק כל הדינים ולכן נוהגים לזרוק יין מפיהם על המילה". המזהלים התרגלו, אפוא, להוציא את היין שבפיהם יחד עם הדם שמצצו — על המילה, והיה כמעט בלתי אפשרי למנוע שיתערב בהם גם הרוק שבפיהם. (ראיתי שעוד היום יש מזהלים הנוהגים כן). דומה לזה היא המלצתו של בעל שו"ת, דבר שמואל" ⁵⁴ לזלף אחרי המציצה יין מהפה (ורק בימי תעניות לעשות את הזילוף ביד או במוך). גם ה,תפארת ישראל" (שבת פ' יט מ' ב') מסביר שעושים מציצה בפה למנוע צביית הגיד, ואחר כך יזה בפיו, על החבורה מחומץ שלוקח בפיו כדי לקמט ולצמצם נקבי הפארען שפתח במציצתו". גם המזהלים שעלו מתימן עושים את המילה כמנהג הזה פה בארץ, כפי שהיו רגילים בארץ תימן, וכמו שאנו קוראים בספר שביד ⁵⁵: „מנהג יפה הוא שגומעין יין עם הדם שבפיהם ולמהר מרוקה בפיהם על המילה לרפואת הנימול. גם יש לזה סוד...".

הצד השווה לכל המנהגים האלה הוא שמציצים תוכן הפה עם הרוק שמכיל את התיודקים על המילה וכך מגדילים את ההזדמנות של זיהום ומגפות. אולי הם היו אלה שגרמו להבאיש את ריח המציצה בפה, ולפי מדע הרפואה החדש יש להציע לרבנים ולמזהלים לבטל כל זילוף מהפה על חבורת המילה. כך היינו ממעטים את מקרי הזיהום ע"י המציצה בפה למקרים יוצאים מן הכלל — אם המנהל הוא איש אתראי וזהיר בנקיון קפדני של פיו, שיגיו, זקנו וכ"י לפי הוראות הרופאים.

ניתנה עוד עצה למנוע זיהומים הנגרמים ע"י המציצה, והיא לכרוך אחרי הפריעה חתיכת בד דק, רווי יין או כוהל, מסביב לחבורת המילה ולמצוץ דרך הבד הזה את דם המילה ⁵⁶. יתכן שהדרך הזו טובה יותר ממגע ישיר של הפה בחבורה, אבל אני מסופק אם ע"י מציצה כזו, שכוח שאיפתה רק בעקיפין, יצא הדם מהמקומות הרחוקים. גם בנוגע לזיהום אין דרך זו בטוחה כל כך כמו השפופרת של הרב ד"ר כהן. הד"ר קליין (פריס) שהיה הלוחם הנלהב בעד המציצה בפה, כותב (ביום י"א מנחם אב תרמ"ם ⁵⁷) על השפופרת: „כזכה גדולה נראית לי האמצאה הזאת כתחליף מתאים לאלו שאינם יכולים למצוץ בשפתיים. היהדות כולה בודאי תביר לך תודה על רעיונך הפקח כליכך".

52. Bernard Picard. The Ceremonies and Religious Customs Vol. I p. 234 .
London 1733

53. „בירת מגדל עזרי", ווארשא תרמ"ז. בריכה עליונה נחל י"ב ע' ט.

54. דבר שמואל, סי' צ"ח.

55. „פתח האוהל" יחיא בן יוסף עמור. ערך תרנ"ד (סעיף ל"ג).

56. ע"י Dr. Charles Merzbach. La Circocision "Sefer", Paris 1952 p. 27

57. באוסף מכתבי ד"ר כהן.

א. במציצה בפה בדרך המקובלת בשפתיים נחוצה זהירות קפדנית בהוראות היגייניות: מוהל שלם ובריא בהחלט (בפרט בריאות הפה השיניים), שטיפת פה יסודית, גיקוי שיניים, רחיצת שפתיים וזקן לפני המילה; אישור מרופא ושהתינוק בריא (בפרט שאין חשש לעגבת). אז החשש שהילד או המוהל יבואו לידי סכנה ח"ו ע"י המציצה, יהיה רחוק.

ב. לדעתי יש להמליץ לבטל, מטעמי בריאות, את מנהגם של מוהלים אחדים המזלפים מפיהם על המילה, יין ביחד עם הדם המצוץ, או נוזלים אחרים. פעולה זו עלולה לגרום לריבוי זיהומים.

ג. לפי השקפתנו הרפואית יש להנח שהמציצה — או בפה או בשפופרת — יכולה להלחם בזיהום. שימוש בצמר גפן או בספוג כתחליף למציצה אין לו ערך רפואי כזה.

ד. אותם המוהלים הלוחצים או הסוחטים — כתחליף למציצה — צמר גפן או ספוג על המילה, וחושבים לסמוך בזה על הוראת ה"חתם סופר", אינם אלא טועים. הוא התנה את הוראתו בתנאים רפואיים ברורים שלא התקיימו אז ואינם מתקיימים היום.

ה. את האפשרות של זיהום בשעת המציצה מונע בדרך הטובה ביותר השימוש בשפופרת זכוכית שהמציא הרב ד"ר מיכאל כהן. הוא קיבל את אישורו מגדולי הרבנים וגדולי הרופאים. מבחינה רפואית נראה השימוש בה כ"הידור מצוה", באשר מתכליתה של המציצה בכלל — מניעת הסכנה.

ב ק ר ו ב י ו פ י ע

ספר שו"ת יד הלוי

כולל יותר מארבע מאות תשובות בד' חלקי ש"ע,

אשר השיב לשואליו

הגאון מוהר"ר יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל

אב"ד דק"ק וירצבורג

רוב התשובות מתפרסמות זו בפעם הראשונה ע"פ כ"י

הספר נערך ע"י ד"ר שלמה אדלר, רח' מלאכי 8, ירושלים

למקרא סמכו

שהן אסורים. וחכמים אומרים אין ספיחין אסורים מדברי תורה אלא מד"ס".

יכולנו לפי זה לאמר שלגירסת „סמכו“ אין כאן דבר תורה ממש. אלא מחלוקת היא בין ר"ע וחכמים אם ספיחים יש להם אסמכתא לכתוב או לא. — וראה להלן שיש מפרשים כך המחלוקת בענין כתובה. — לעומת זאת האומרים שלר"ע ספיחים מן התורה אינם גורסים אולי לשון „סמכו“. דומה לענין שבקשר לספיחים הוא הלשון בכתובות י' ע"א: התניא כסף ישקול כמוהר הבתולות שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה, מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה. רשב"ג אומר כתובת אשה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים" — בגמרא שם נאמר עוד איפוך דרשב"ג ודת"ק. — ולפי פשטות הלשון עלינו לאמר שרשב"ג האומר ש„סמכו חכמים“ לומד שכתובה היא מן התורה בניגוד לאומר שכתובה מדברי סופרים. ואכן כך לומד בפירוש ר"ת — תוס' ד"ה אמר כתובות י' ע"א — ואינו מתקשה בלשון „סמכו“. ומה שכתב שם „דסמכינן ארשב"ג במתני' דפרק בתרא“ (ק"י ע"ב) אין זה שרוצה להבדיל בין רשב"ג של משנה זו ורשב"ג של הברייתא (י' ע"א) שמשמש בלשון „סמכו“. אלא שלדעת ר"ת הלכה כרשב"ג במשנתנו ולכן מסתמך על המשנה ולא על הברייתא. כנראה למד כך רש"י בשמות כ"ב ט"ו שפירש „מהר ימהנה — יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה וישאנה“ (הוא ע"פ המכילתא שם). ופירושו המפרשים ורש"י פוסק שכתובה מן התורה בניגוד

המושג אסמכתא ידוע ומקובל כדרשה שאינה עקרית, ואשר בה לא מהכתוב הסומך למדו חיוב הדבר הנסמך. — לא כן נראה הביטוי „למקרא סמכו“ ובטויים דומים לו. הירושלמי מניח אפשרות של שני פירושים בו. בירושלמי שביעית פ"י ה"ג למדנו: „מיכן סמכו לפרוובול שהוא מן התורה“. — מקשה הירושלמי „ופרוו- בול דבר תורה? — ומתקן — „כש- התקין הלל סמכוהו לדבר תורה“. הרי שבקושיא מפרשת הגמרא „סמכו לדבר תורה“ כנדרש מן התורה ממש, ובתירוץ כדרבנן הגסמך לכתוב מן התורה.

ומצאנו עוד מקומות שיכולים אנו לפרש לשון „סמכו“ כדרשה גמורה. לכאורה הכרחי פירוש זה במה ששינונו בתו"כ בהר פרשתא ג' פ"ד פ"ה: א"ר עקיבא מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהו אסורים בשביעית. וחכמים אומרים אין ספחים אסורים מדברי תורה אלא מדברי סופרים (ע' גם שם פרשתא א' פ"א פ"ג). והנה פשטות הלשון מורה שלר"ע ספחים מן התורה ולחכמים מדרבנן. וכן מתפרש אליבא דגמרא בפסחים נ"א ע"ב וכפי שאומר בפירוש הר"ש שביעית פ"ט ה"א. ומפורש נאמר ביר' מעשרות פ"ה ה"ב „דרבי עקיבא אוסר ספיחין תורה“. הרי שלשון „סמכו“ מתפרש כדרשה גמורה לדאורייתא.

אמנם דא עקא שבגמרא מובאים דברי ר"ע „מכאן לספחים שהן אסורין“ ולא נזכר לשון „סמכו“. והר"ש (שם) בהביאו דברי תו"כ מביאם ג"כ בלשון „אר"ע אם אינן זורעין היאך אוספין מכאן לספחים

1 עיין מה שכתבנו בזה ב„חקר ועיון“ ע' קי"ה ולהלן וב„ספר הזכרון“ לריטב"א ע' כ"ח ולהלן.

אסמכינהו" — משמע שאין „לא תסור“
 בזה אלא אסמכתא בעלמא, ואין כאן דרשה
 גמורה. אמנם התשב"ץ ב„זהר הרקיע“
 מתרץ קושיא זו באמרו ש„אסמכינהו“ אין
 כוונתו לאמר שאין כאן דרשה גמורה, אלא
 שלשון זה ננקט להורות שאיסורי דרבנן
 לא הוזכרו בפירוש בתורה אלא נכללים
 בלאו ד„לא תסור“³.

כמוכן ישיש מקומות שברור הוא שלשון
 „סמכו מן המקרא“ ובדומה לו מתייחס
 לדרבנן ואין כאן אלא אסמכתא. נזכיר
 לדוגמא התוספתא בכתובות פ"ה ה"ב:
 „מפני מה אמרו הניזקין שמין להן בעידית,
 מפני הגולנין ומפני החמסנין שיהא כל
 אחד ואחד אומר מפני מה אני גוזל מפני
 מה אני חומס, שלמחר הרי ב"ד שמין לו
 שדה יפה שלי, וסמכו על המקרא מיטב
 שדהו ומיטב כרמו ישלם“.

תוספתא זו מובאת בירושלמי גטין פ"ה
 ה"א (מ"ו ע"ג) בשינויי לשון מועטים
 ומקדים לה הירושלמי: „מנין לרבי עקיבה
 הניזקין שמין להן מן העידית? ליתה מן
 התורה איתה מן התקנה“. הרי ושאף שיש
 שיטות לר"ע שהשומה מן העידית היא
 מן התורה — מפורש כאן בירושלמי
 שלר"ע עידית מדרבנן⁴, ו„סמכו על המקרא“
 — או „וסומכים אותה למקרא“ כבירושלמי
 — אינו אלא אסמכתא.

וכך מתפרשים גם הלשונות „מכאן סמכו
 חכמים“ בביצה ט"ו ע"ב בקשר לעירובי
 תבשילין ובחולין ק"ו ע"א בקשר לנטילת
 ידים. — ועי' „יד אליהו“ להגר"א שולזניגר
 שליט"א לכתובות י' ע"א שמפרש הבדל
 בין מילי דרבנן שיש להם אסמכתא ושאינן

לדעת הרמב"ן שם. ואף שביררנו — ע'
 „חקר ועיון“ ע' קי"ח — שרש"י מתבסס
 בפירושו גם על אסמכתא, כאן קשה לאמר
 זאת, שהרי גם בבראשית כ"ה ו' פירש
 ש„גשים בכתובה פלגשים בלא כתובה“.
 ועי' שם ברמב"ן שחלק עליו מפני שכתובה
 מדרבנן. וכן פירש רש"י בראשית ל"ד י"ב
 „מה הכתובה“ וכוונתו לכתובה ממש,
 בנגוד לדעת הרמב"ן שם שמפרש „כתובה“
 בדרך אחרת. אך לרש"י נראה ברור
 שכתובה מן התורה ורשב"ג, אף שאמר
 לשון „סמכו“ — ועי' רא"ם לרש"י ברא-
 שית כ"ה ו' ו„מלא הרועים“ ערך כתובה
 אות י"ב. ודברי המשל"מ נערה בתולה
 פ"א ה"א ד"ה וראיתי דחוקים. — וכן
 למדו הגאונים שכתובה מן התורה —
 אמנם דעת תוס' סוטה כ"ג ע"א ד"ה איש
 היא שרשב"ג שאמר כתובת אשה דאוריתא
 לאו ממש דאוריתא קאמר מדאמר סמכו.
 הרמב"ן² לכתובות ק"י ע"א מביא סברת
 המקשים לפיה רשב"ג סובר דכתובה מה"ת
 והוא עצמו מפרש דעיקר כתובה מה"ת
 ושיעורה מדרבנן — ע' גם בריטב"א שם
 פירוש דעת הרמב"ן — וכך מפרש לשון
 „סמכו“ כאסמכתא.

ואכן הרמב"ן אזיל לשיטתו. בספר
 המצוות שרש"י קובע הרמב"ם שכל מילי
 דרבנן כלולים בציוויי התורה „על פי
 התורה אשר יורוד“ ג, „לא תסור“ הרמב"ן
 מפרש שלרמב"ם כל העובר על מצוה
 מדרבנן עובר על עשה ולא תעשה מן
 התורה. הרמב"ן חולק עליו ובין השאר הנו
 מקשה על דעתו ממה שנאמר בברכות
 י"ט ש„כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור

2 בחודשיו המודפסים על שם הרשב"א והם לרמב"ן, עיין „שרי האלף“ לר"מ כשר ורי"ד
 מנלכוים ע' קע"א.

3 עיין עוד בקשר לזה ב„חקר ועיון“ ע' כ"ד ולהלן.

4 עיין באריכות „מחקרים בתלמוד“ למורי ורבי הגאון רבי יעקב יחיאל ויינברג שליט"א, ובמיוחד
 ע' 34 ולהלן.

מסמכין לה מן אתרין סגין. מפרש הנמוקי יוסף בריש פרק החובל (ב"ק פ"ח), בשם הרא"ה: „כל דבר שיודעין שכן הוא האמת אבל לא נתברר לו סמך מן הכתוב הרשות ביד כל אדם לדונה ולהביאה ואע"פ שאין אדם דן גזרה שזה אלא אם כן קבלה מרבו היינו לדון לגמרי מחדש... אבל היכא דגמיר דאיכא גזרה שזה... יכול לדון וכן בשאר מקומות". הרי שהרא"ה מדבר מדרשות גמורות. אלא שאין מדבריו ראייה. שהרי בהביאו את לשון הירושלמי הנו מביאו בנוסח: ובירושלמי אמרו כל מילתא דלא מיחורא מצייתנין מאתרין סגיאין. בעת שאצלנו כתוב „מסמכין לה מן אתרין סגין“.

ועל פי זה יתכנו שני פירושים בירוש' ריש שביעית. הגמרא מביאה שם איסור חרישה בערב שביעית על יסוד הכתוב „בחריש ובקציר תשבות“ ודורשת איתו באם אינו ענין. „אם אינו ענין לשבת בראשית (שהרי איסור מלאכה נאמר בו ממקרא אחר) ולא לענין שבתות שנים (שאף שביעית נאמר איסור עבודה ממקרא אחר) תנהו ענין באיסור שני פר' קים הראשונים“ (כלומר תפרשהו שנאסרו בו שני הפרקים הנזכרים במשנה בקשר לאיסור עבודה בערב שביעית). על זה מקשה הגמרא: „ואם כן למה נאמר חורשין עד ראש השנה? ומשני: „ר' קרוספי בשם ר' יוחנן רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני פרקים הראשונים“. מקשה על זה הגמרא: „ר' יוחנן בעי: לא כן תנינן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין (כלומר והיאך התירו כאן)? ומתרץ: „ר' קרוספי בשם ר' יוחנן... שאם בקשו לחזור יחזורו (כלומר שאיסור שני פרקים הוא מדרבנן, והמקרא „בחריש ובקציר תשבות“ אינו אלא אסמכתא, ולכתחלה התקינו שאם בקשו לחזור יחזורו ע"כ אין

להם אסמכתא. וכבר קדמוהו בענין עיין לחם משנה ה' ברכות פ"ב ה"ב וערך „אסמכתא“ ב„אנציקל. תלמודית“.

על יסוד האמור עד עתה אפשר אולי למצוא הסבר לדברי רמב"ם מוקשים. בספרי „חקר ועיון“ ע' ט' הערה 3 הבאתי ע"פ הרב יששכר המבורגר תמיהה ברמב"ם. ואסביר אותה כעת ע"פ הקדמת הרמב"ם לפיה"מ מהדורת ר' יוסף קאפה. בדברו על „פירושים מקובלים“ אומר הרמב"ם (ע' 17): „אפשר ללמוד אלו הפירושים בדרכי הדין והאסמכתות יהי רמוזים וההוראות שיש במקרא“. „אסמכתות“ שם הנן תרגום מ„אלאסנאדאת“ שבמקור הערבי. והכוונה שם לדרך מדרש. שהרי פירושים מקובלים יש להם גם יסוד במקרא. לעומת זאת בדברו על הלכה למשה מסיני (ע' 18) הנו אימר שלהם אין כל יסוד במקרא „אלא הסמיכות לפסוק זה כעין סימן כדי שישמרו ויזכרו ואין זה מענין הפסוק, וזהו ענין אמרם קרא אסמכתא בעלמא בכל מקום ושנוכר“ וכלשון הערבי „ואגמה אסנדת לדילך אלפסוק שבה סימן“ וכו'. הרי שהרמב"ם כנראה משתמש במושג „אסמכתא“—אסנדת בערבית— פעם לדרך דרשה המוציאה משוה מן המקרא, ופעם כסימן.

נראה לי כעת שאפשר למצוא הסבר לדברי שני סוגי סמיכות למקרא יש לנו. אחת שהיא דרך מדרש— וכעין שהראינו דוגמאות לכך. ויש „סמכו למקרא“ שאינו אלא סימן. וכך משתמש הרמב"ם בשני מושגי „אסנדת“ בערבית. אבל בכל מקום שאמר „קרא אסמכתא בעלמא“— ופיסקא זו מובאת בערבית במקורה העברי— שם הכוונה לסמכו מן המקרא שאינו אלא סימן.

וחשבתי למצוא און לי גם בהסבר דברי הירושלמי ברכות פ"ה ה"ג (ד' ע"ג): „כיי דמר רבי יוחנן כל מילא דלא מחזורא

כאן ביטול שעליו נאמר שאין בית דין יכול ^{אחר דעת} ^{מכללת הרצוג} אכן אם נאמר ש"למקרא סמכו" לבטל דברי חברו). ... ר' אחא בשם ר' יונתן: בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו. בשעה שאסרו למקרא סמכו: בחריש ובקציר תשבות... ובשעה ושהתירו למקרא סמכו: ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, מה ערב שבת ברא-שית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה". והנה בקשר לתירוצו של ר' אחא בשם ר' יונתן יתכנו שני פירושים. אם נאמר שלמקרא סמכו אינו אלא אסמכתא, מסביר ר' אחא בש"ר יונתן שגם התקנה וגם החזרה ממנה מתבססת על אסמכתא והי' דברים הם המשך לתירוצו של ר' קרוספי בש"ר יונתן.

נ ת ק ב ל ב מ ע ר כ ת

תולדות תנאים ואמוראים להרב אהרן היימן ז"ל, שלושה חלקים, מהדורה חדשה עם פרקי "סימני הש"ס" ו"מנין שטרות". הוצאת קריית נאמנה, ירושלים תשכ"ד.

חלקת מאיר, הערות וביאורים על פסקי הרמב"ם בספרי מדע, אהבה חומנים, מאת הרב מאיר סהן, מנהל אגודת הרבנים בארצות הברית. ברוקלין — ניו יורק תשכ"ד.

חורב להרב שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל; תרגום אנגלי עם הערות והקדמה מאת הרב ד"ר י. גרינפלד; שני חלקים. הוצאת Soncino, לונדון תשכ"ב.

חרושי רבי חיים מטעלו על מסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא. הוצאת נצח, בני ברק תשכ"ה.

שומר אמונים למקובל רבי יוסף אירגאס. הוצאה חדשה עם הוספות והקדמה מאת הרב יצחק שטרן. ירושלים תשכ"ה.

אורות ביהדות; אמונה ודעת מאת אפרים אליעזר רימון. הוצאת נצח, בני ברק תשכ"ד.

שני פנים לקץ: הקמת מדינת ישראל ואיום המלחמה האטומית מאת אהרן בן-זאב. הוצאת חברת צא"ם (צאו מבבל), בני ברק; ההפצה בידי הוצאת ראובן מס, ירושלים תשכ"ד.

הראוי, הרצוי והמחייב בפשוטו של מקרא

כבר עמדנו¹ על שיטת המפרשים, כי פשוטו של מקרא בא ללמד את הראוי להיעשות על פי חומר הדין, אותו ראוי שאין לבצעו, כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת. וכך כותב הרמב"ם בשאלת „עין תחת עין“: — זה שנאמר בתורה „כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו“, אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, לפיכך משלם נזקו².

ברור כי לא הרי פירוש הפסוק על דרך הפשט כהרי הלכה הנלמדת מתוך הפסוק כהלכה מחייבת. פירוש הפסוק על דרך הפשט שלא עפ"י דברי חז"ל מחייב אותנו למצא את הערך ואת הפונקציה של אותו פשט, כשברור לנו כי לא בהלכה נמצאנו. אם יאמר מי שיאמר כי ההלכה המחויבת מן הכתוב „כאשר יתן מום באדם“ וגו', היא כי יש לבצע את דין עין תחת עין ממש, או שפעם היתה ההלכה כך, ואח"כ „הומתקה“ לדין ממון, הרי הוא מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ודינו ידוע. במקרים כגון אלה מגלה לנו הפשט רק את הראוי התיאורטי, אותן ראוי שאסור לנו אפילו לנסות לבצעו. לא מה שצריך להיות מלמד כאן הפשט, אלא מה שהיה צריך להיות ואסור שהיה.

ואולם מצינו כי גדולי הראשונים מצאו בפשוטו של מקרא גם את הבעת הראוי, אותו ראוי שאף רצוי הוא. אין אנו אוסרים לבצע את הרצוי הזה הידוע לנו על פי פשוטו של מקרא, אלא אף בתקופות מסוימות הפך רצוי זה למצוה בישראל, ומנהג זה בישראל זכה לקבל את האישור הרישמי של כתבי הקדש.

בפרשת בנות צלפחד³, מחדשת התורה את דין „לא תסב נחלה“: זה הדבר אשר ציהה ה' לבנות צלפחד לאמר, לטוב בעיניכם תהיינה לנשים, ולא תסב נחלה לבני ישראל, ממטה אל מטה, כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל.

על יסוד המילים „זה הדבר“ קובעת ההלכה⁴: דבר זה לא היה נוהג אלא בדור זה; דין „לא תסב נחלה“, אינו אלא הלכה לשעה בלבד. ואולם מפשוטו של מקרא משתמע אחרת, כי בהמשך הפסוקים הנ"ל המדברים על בנות צלפחד בלבד, ממשיכה התורה לכתוב⁵: „וכל בת יורשת נחלה ממות בני ישראל לאחד ממשפחות מטה אביה תהיה לאישה, למען ירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו. ולא תסב נחלה ממות למטה אחר, כי איש בנחלתו ידבקו מטות בני ישראל“. הרי שהתורה כותבת את דין „לא תסב נחלה“ גם ביחס לבנות צלפחד (פסוק ז') וגם ביחס ל„כל בת יורשת נחלה“ (פסוק ט').

1. הוראת התורה במסגרת בית הספר העל-יסודי (אין מקרא יוצא מידי פשוטו), המעין, תמוז תשכ"ד —
2. הלכות חובל ומיסק פרק א הלכה ג, וכן ספורנו לשמות כא, כז.
3. במדבר לו, פסוקים ו, ז.
4. על פי רבא בבא בתרא קכ. א
5. פסוקים ה, ט שם.

ואמנם על יסוד ציווי כפול זה מוכן הרמב"ן⁶ על דרך הפשט⁷ לראות כי צווי זה ינהג גם לשעה (פסוק ז') וגם לדורות (פסוק ט'): „לא חשש הכתוב אלא לתקן העת ההיא, כי אם היו בישראל נשים נשואות לשבט אחד והן יורשות נחלה היום, או שתירשנה מיום זה ואילך — שימות אחיהן או אביהן בלא בנים — על כרחנו תסב נחלה ממטה אל מטה, ומי יוכל לתקן בזמן את אשר עותו? כי לא רצתה התורה לצוות שלא ירשו אותן הבן והבעל, כי לא ראתה לעקור משפט הירושה, וכן לא יחוש הכתוב למקרים העתידיים לבוא, כי הבנות שאינן יורשות נחלות יכולות להנשא לכל השבטים, ואפשר (= אם כי אפשר) שתהיינה יורשות נחלה בזמן הבא, כי (= כאשר) ימותו אחיהן בחיי האב ותעבור נחלת אביהן או קרוביהן להן“, ע"כ לשון הרמב"ן (ד"ה ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה).

לפי הרמב"ן אין לנצל את הדין השני של „לא תסב נחלה“ למקרה של אשה נשואה שהפכה להיות „בת יורשת“ אחרי נשואיה. דין זה היה מחייב אותנו לבטל את דיני ירושה („והעברתם את נחלתו לבתו“) במקרים מסוימים, ו„לא ראתה התורה לעקור משפט הירושה“. כמו כן אין לנצל פסוק זה למקרה של בת פנויה העלולה להיות „בת יורשת“ (אם במקרה ימותו לא רק אביה אלא גם אחיה בחיי האב), כן שנשאר רק המקרה של בת שהיא כבר עתה „בת יורשת“, ושסמור לה להינשא עם בן שבט אחר. „כל בת יורשת נחלה“ היא, איפא, „בת יורשת“ בכל דור.

ורבינו בחיי⁸ מבאר כי אמנם למדו בני ישראל מפסוק ט' כי רצוי הוא שלא תעבור נחלה אפילו אחרי כבוש וחלוקה⁹. „וכל בת יורשת נחלה“: שלא היה בן לאביה אחר שנחלו את הארץ, על כן אמר הכתוב פעם שניה „ולא תסב נחלה“. ומטעם זה היה המנהג בישראל בבית יורשת כשתעבור על זה ותרצה להנשא לשבט אחר, שהיו קורין אותה „זונה“, והיתה מופרת נחלת פית אביה¹⁰, וזהו שכתוב¹¹ „ויפתח הגלעדי היה גבור חיל והוא בן אשה זונה“, כי אמו של יפתח היתה בת יורשת ונשאת לשבט אחר, (ע"כ לשון רבנו בחיי).

גם הרד"ק¹² מביא ראיה מן התרגום לנהוג זה על פי פשוטו של מקרא: ובתרגום של תוספתא, „דא היא נישואת הות בישראל מלקדמין דלא מיסתחרא אחסנתא משבטא לשבטא, ובכך לא היה יכול גברא למיסב איתתא דלא משבטא, וכד הות איתתא

6. על פי באורו של מהר"י אבוהב לרמב"ן, מובא בכור וזה"ב על הרמב"ן.

7. בפירושו המובא לפני „ועל דעת רבותינו“.

8. במדבר שם.

9. אם כי הוא בעצמו מבאר למה דין זה אינו לעיכובא: „מצוה לשעה (כלומר, מצות ולא תסב נחלה) קודם שנחלו את הארץ, והיו י"ב שבטים למטה כנגד י"ב שבטים של מעלה, כל שבט ושבט בפני עצמו, ואילו היה שבט מוכר נחלתו לאחד משאר שבטים היה בזה ערוב הבחורות, אבל בא"י שהיא כלל הכוחות לא הקפידו.

10. למרות „שלא ראתה לעקור משפט הירושה“ כהלכה מחייבת

11. שופטים י"א. א „ויפתח הגלעדי היה גבור חיל והוא בן אשה זונה ויולד גלעד את יפתח, וחלד אשת גלעד לו בנים ויגדלו בני האשה ויגרשו את יפתח ויאמרו לו: לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה“.

12. בפירושו לשופטים שם.

שרחמה גברא דלא משבטהא איהו דצפא קלמי תצא בלא אחסנתא, והו אנשי קורין לה „פונדקתא דרחימת גברא דלא משבטהיא“, וכן הוה ליה לאימיה דיפתח“. ע"כ לשון התרגום דומה כי הצריכו כל זה למתרגם לפי שאמר „לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה“, וכן תרגם „ארי בר איתתא משבטא אחורי את“ (ע"כ לשון הרד"ק).

יצא איפא כי חז"ל קבעו לנו („זה הדבר — דבר זה לא יהא נוהג אלא לדור זה בלבד“) כי מצווה זו היא לדור אחד בלבד, בעוד שגדולי הראשונים מוכנים לפרש את הפסוק על דרך הפשט כהלכה לדורות, הלכה אשר הקב"ה לא מצא אל נכון לקבוע כהלכה מחייבת, ואשר על יסודה אמנם „התפתח“ נימוסא — מנהג. מנהג זה מקורו מהו ומה סמכותו ?

נראה כמובן מאליו כי מנהג כזה מקורו אך ורק ב, שופט אשר יהיה בימים ההם“. חז"ל שבתקופת הנביאים הראשונים, הם אשר נתנו אשורם לנוהג זה בישראל מלקדמין. נוהג זה הוא הבסיס החוקי לטענת אחי יפתח מאביו כי כשם שאין הם יכולים לרשת את אמו, באשר היא יצאה משבטה בלי נחלה בהינשאה לבן שבת אחר, כך אין הוא רשאי לרשת אתם בנחלת אביהם. הכתוב של התורה טובל פירושים שונים בתחום ההלכה ורק על פי קבלתם של חז"ל יודעים אנו לקבוע את התחום של הלכה מחייבת. כשם שחז"ל קבעו לנו כי עין תחת עין הוא הראוי ולא הרצוי, כך קבעו כי „ולא תסב נחלה“ הוא הרצוי עבור כל בת יורשת נחלה¹³.

בתפיסה זו של פשוטו של מקרא, המגלה לנו את הרצוי בהלכה, אם כי התורה עצמה לא חייבה אותה כהלכה מחייבת, נראה כי אנו מרוחקים רק צעד אחד קטן משיטתו הידועה של הריטב"א¹⁴ בענין אסמכתא, והרי לשונו בחידושיו לראש השנה טז, א ד"ה תניא, רבי עקיבא :

13. מן הנכון לצייין כי רבנו סעדיא גאון (פרשה כ"ז במנין הפרשיות) ובעיקבותיו בעל הלכות גדולות במנין הפרשיות שלו, מונים את מצות „וכל בת יורשת נחלה“ כמצוה במסגרת תרי"ג, כלומר מצוה לדורות „כימי השמים על הארץ“. הרב פערלא (חלק שלישי שם) מבאר את שיטת רס"ג בהבחין בין מצות „לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה“ (פס' ח') ובין מצות „ולא תסב נחלה ממטה למטה“ (פס' ט'), בראותו אותן כשתי מצוות נפרדות (וזאת בעקבות הרמב"ן בפירושו „הנכון בדרך הפשט“) ולא כמצוה אחת התלויה בתברתה. והרי לשון הרב פערלא: נראה דכיוון למה שאמרו חז"ל שאין מצוה זו נוהג אלא בדור זה, נפקא ליה התם מדכתיב לעיל מיניה (פס' ז') „זה הדבר אשר צוה ה' וכו'“, ודרשו מיניה „זה הדבר — אינו נוהג אלא בדור זה“. אם כן ראוי לומר דלא מיעט אלא מצוה ראשונה שבפרשה, דהיינו מה שצוה הכתוב שלא תנשאה אלא למטה אביה... והיינו כדי שלא נצטרך לעקור משפט הירושא לדורות שלא יירשה הבעל והבנים. וכדי שלא להרויח שבטים זה מזה לא אסרה תורה איסור זה אלא בדור ראשון של באי הארץ בלבד, אבל הלאו של „לא תסב נחלה“ נוהג גם לדורות. וכיון דלית לן אלא חדא מיעוטא בקרא מדכתיב „זה הדבר“, לית לן לאוקמיה הך מיעוטא אלא למצוה ראשונה בלבד.

14. ושם יש לראות בדברי הרמב"ן הנ"ל את המקור ממנו שאב תלמידו הריטב"א את שיטתו בענין אסמכתא.

והיא דקאמר, אמר הקב"ה, אמרו לפני מלכויות, זכרונות ושופרות, משום דאע"ג דפסוקי מלכויות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרשינא, מכל מקום ממה שאמרה (תורה), "זכרון תרועה" (ויקרא כג, כד) יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכויות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל בספרא מפסוק "והיה לכם לזכרון לפני אלוקיכם אני ה' אלוקיכם" (במדבר י, י) שאין תלמוד לומר אני ה' אלוקיכם, אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכויות (ע"כ לשון הספרא). ומהכא סמכו רבנן לתקיני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני רבי עקיבא שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות זכרונות וכו', שכל מי שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים. וזה דבר ברור ואמת. ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכוונת התורה לכך ח"ו, ישתקע הדבר ולא ייאמר, כי זו דעת מינית היא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חייב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו, כמו שכתוב (דברים יו, יא), "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך". ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם, וכל התורה שבעל פה רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה, וחס ושלוש שהיא חסרה כלום, (ע"כ הריטב"א).

יוצא על פי הריטב"א כי הכתוב סבל פירושים אשר חז"ל גילו אותם לא כפירושים גרידא, כי אם כהלכה מחייבת. עד לקביעת חז"ל היו אלה בגדר פירושים על דרך הפשט בלבד — באו חז"ל והפכו להלכה מחייבת! כשם שחז"ל קבעו את משקלו של דין, ולא תסב נחלה" (מנהג ולא הלכה מחייבת), כך קבעו את משקלו של דין הנלמד דרך אסמכתא (הלכה מחייבת במסגרת דרבנן, ולא במסגרת תרי"ג דאורייתא), ואף את העיתוי לחלות משקל חדש זה. בעזרתם של חז"ל הגיע פשוטו של מקרא בחלק ההלכתי של התורה עד לדרגת מנהג (ולא תסב נחלה), ואף עד לדרגת הלכה מחייבת במישור מצוות דרבנן¹⁵.

אבל גם בזה לא סגי, כי פשוטו של מקרא עוד בוקע ועולה ותופס לו מקום כהלכה דאורייתא אם כי עדיין לא כהלכה מחייבת. לא נכונה הדעה כי דברי תורה הם או כולם, "שחורים" או כולם, "לבנים" — או מצוה מחייבת או איסור מפורש. גילה לנו הגר"א כי קיים סוג ביניים, אותן המצוות שאינן מחייבות אותנו (וממילא אינן נמנות במנין תרי"ג), אלא המקנות, "שכר מצוה" לזה שקיים אותן. כך הוא מבאר את הכתוב, "שבעת ימים מצות תאכלו"¹⁶. כי הגר"א המובא להלן בנוי על פשוטו של מקרא, כשרש"י הביא לנו את שיטת חז"ל במדרש הלכה, וזה לשונו: — "ובמקום אחר הוא אומר ששת ימים תאכל מצות, למד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצוה, ובלבד שלא יאכל חמץ, מנין אף ששה רשות? תלמוד לומר, "ששת ימים", זו מידה בתורה, דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, מה שביעי רשות אף ששה רשות,

15. וידועה מחלוקת רמב"ם — המבין בענין תוקף מצוות דרבנן והומרתן (שורש א' של ספר המצוות) — ואכמ"ל. עיין עוד בזה "לימוד סוגיות בתורה על פי המקורות" חוברת ה' זקן ממרא, וחיברת י' בל תוסיף.

16. שמות יב, טז.

יכול אף לילה הראשון רשות? ת"ל, "בערב תאכלו מצות" — הכתוב קבעו חובה. ועכשיו בא הגר"א וביאר לנו את הכתוב, "שבעת ימים" על פי פשוטו של מקרא (מעשה רב"ל להגר"א, סימן קפ"ה, מובא בסידור אוצר ישראל); כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשון שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה מדאורייתא היא, (ע"כ לשינוי ב, מעשה רב"ל שחברו תלמידיו). שיטת הגר"א מתרצת קושיה על שיטת חז"ל, כי לא ליכתב רחמנא, "שבעת ימים", ו"ששת ימים" ואנא ידענא מצות אכילת מצה בלילה הראשון מן הכתוב, "בערב תאכלו מצות"! על פי הגר"א כתבה תורה, "שבעת ימים" ללמד את דין המצוה הזאת שאינה חובה, וממילא נאלצה לכתוב אף את הפסוק השני על "ששת ימים" כדי שלא נטעה לומר כי "שבעת ימים" הוא חובה.¹⁷

מתוך דברי הגר"א הגענו להבנת פשוטו של מקרא המלמד על מצוה דאורייתא — מצוה שאיננה חובה¹⁸. עד כאן, ולא יותר, ניתן להגיע בתחום פשוטו של מקרא המלמד הלכה, במקום שמדרש הלכה מלמד אחרת, כי לא יתכן שפשוטו של מקרא ילמד הלכה מחייבת הסותרת את ההלכה הנלמדת באמצעות מדרש הלכה.

בענין זה אף מרחיק לכת בעל הכתב והקבלה באומרו כי "אין אנו רשאים לחדש במצוה פירושו שאין לו יסוד מפי מקבלי התורה שבעל פה" (דברים יז, יח ד"ה וכתב לו את משנה התורה). כלומר, לפי דבריו אין לחדש הלכה בתחום פשוטו של מקרא שאיננו תואם את הקבלה הכללית שקבלנו דרך תורה שבעל פה. במקרה הזה רצה רנ"ו לחדש כי על המלך לכתוב את תורה שבעל פה — "משנה תורה" — בניגוד להלכה שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לכתוב, לכן לא מצא הכה"ק אל נכון לקבל את פירושו של רנ"ו בנדון, היות והמקובל הוא שאין כותבים דברים שבעל פה ועל הרנ"ו להביא את הראיה לסטיה זו של דין המלך מן הנורמה.



פשוטו של מקרא המלמד הלכה דאורייתא מחייבת, יתכן אך ורק במקרה והוא בחינת "אחת דבר אלוקים, שנים זו שמעתי" (תהלים סב, יב), כלומר שאפשר לקיים גם את הפשט וגם את מדרש ההלכה בזה שאין סתירה ביניהם. וכן קובע הר"ן¹⁹

17. אמנם חז"ל יתרו לשיטתם ובענין "שבעת ימים" ללמד את הדין של "מצה הראויה ליאכל כל שבעה", וממלא צרכים את הפסוק על ששת ימים כדי שלא נטעה, כנ"ל בגר"א. ואמנם דרשתם זו של חז"ל הינה בתחום מדרש הלכה, כך שערך עונה דעתו של הגר"א על שאלת הפתקציה של הפסוק בתחום הפשט, באשר קבעו לנו חז"ל כי אין מקרא יוצא מיד פשוטו.

18. יצוין כי קיימת מצות אף בתחום תרי"ג שאינן חובה מוחלטת. עיין מנחת חינוך, מצוה מ"ד מצות פדיית אמה עברה, אחריה כותבת התורה, "ואם שלש אלה לא יעשה לה".

19. בעקבות הרמב"ן בפירושו לויקרא כז, כט, וכך לשון הר"ן: איכא למימר דמקרא אינו יוצא מדי פשוטו, דפשטיה דקרא הוא שלא ימתו אבות בעון בנים, ומדרשו שלא ימתו בעדות בנים, ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים, כדכתיב, "אחת דבר אלוקים שתיים זו שמעתי". וראה דברי הרמב"ן ב"משפט החרם".

בחידושו למסכת סנהדרין כו, ב, בעומדו בפני הבעיה כיצד יכול הכתוב במלכים-ב, יד, ו לפרש את הכתוב בדברים כד, טז, שלא לפי חז"ל. הרי חז"ל בארו כי, "לא יומתו אבות על בנים" פירושו בעדות בנים, ואילו הכתוב במלכים אומר, כי, "את בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, כי איש בחטאו יומתו"!

גישה זו לבאר פסוק ביאור מחייב מדאורייתא (,ככתוב בספר תורת משה"), התחלתה בספר מלכים, המשכה בדברי גדולי הראשונים והמשכה הנוסף בדברי כל גדולי האחרונים. פירושים חדשים ואף פירושים חדישים הבאים לענות על שאלות הלכתיות אקטואליות, נאמרים תכופות על ידי גדולי הדורות בהסתמכם על הכתוב עצמו (מפי הגבורה ממש!). תוך גישה של, "אשר אנכי מצוה היום", תורים גדולי הדורות לדלות הלכה מחייבת חדשה מתוך הכתוב עצמו, כשמשמשים הם בכללי הפשט בלבד (כי בודאי אינם בני סמכא לפרש כתובים על פי י"ג המידות וכד').

על יסוד הכתוב (ויקרא כד, לט-מ), "וכי ימוך אחיך ונמכר לך... עד שנת היובל יעבד עמך", שאינו מזכיר במפורש דין יציאה לחפשי בשש²⁰, מסיק הריטב"א כי סתם מכירה של מוכר עצמו הוא עד היובל ולא עד שש (על פי השיטה כי עבד עברי המוכר עצמו יכול למכור לשיש וליותר משש).

בדין יום או יומים (משפטים כא, כא-כב) מציינת התורה כי האדון הכה את עבדו הכנעני, "בשבט". אם כי חז"ל לא דרשו כך, מסיק הרמב"ם²¹ כסברה עצמית (,ויראה לי"), הלכה מחייבת על יסוד המלה המיותרת הזאת: — יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסיף או באבן ואגרוף וכיוצא בהם, ואם דנהו למיתה ומת — אינו בדין, "יום או יומים", אלא אפילו מת לאחר שנה, נהרג עליו. לכך נאמר, "בשבט", שלא נתנה תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהם, ולא בהכאת רציחה. (ע"כ לשון הרמב"ם).

בדין, "ויצאה חנם אין כסף" של אמה עבריה מחדש החיזוקני חידוש מרחיק לכת, בדברי הירושלמי²²: אם חלתה בסוף שש, ולא יכלה לצאת, והוא ממציא לה מוונות — אינה משלמת (כשאח"כ הבריאה ויצאה).

ישנם מקרים בהם לומדים מפשוטו של מקרא הלכה שחז"ל דורשים אותה באמצעות מדרשי הלכה ממקום אחר, כך, למשל, לומדים הרשב"ם והספורנו את מצות יעוד באמה עבריה, אותה דורשים מן הפסוק, "אשר לא (קרי לו) יעדה"²³, מן הכתוב, "לא תצא כצאת העבדים".

והרי לשון הרשב"ם: לא תצא כצאת העבדים, בשש שנים²⁴, אלא יקחנה לו לאשה כמו שמפרש והולך, ועל אותו פסוק מביא הטור חידוש הלכתי בפירוש הארוך

20. וזאת לומדים על ידי גזירה שוה "שכיר — שכיר" ממכרהו בית דין.

21. הלכות רוצח פרק ב' הלכה י"ד.

22. המפרשים ותאחרים מבארים כי כונת הירושלמי היא לדין הידוע כי אין האמה והעבד חייבים לשלם עבור תרופות שקיבלו במשך זמן עבודתם.

23. עיין שם ברש"י וברא"ם.

24. הר שלפי הרשב"ם "עבדים" כאן הוא עבד עברי, ואלו לפי חז"ל הוא עבד כנעני, כי אין עבד עברי נקרא עבד סתם (רמב"ן שם).

שלו על התורה: „אי נמי פפשיטיה מלאת תצא כצאת העבדים“ שלא ישלחנה בחוץ לעשות לו מלאכתו, אלא תשמשנו בביתו“. בעל שו"ת מהרי" מברונא (סי' רמ"א) הסתמך על פירוש זה של הטור והצדיק משרתת שטענה „השכרנתי לשרת כדרך המשרתות בבית ולא כדרך האנשים היוצאים בחוץ“.

אבל לא רק „בשטח הפקר“, בו לא עסקו חז"ל, נכנסו גדולי הדורות לחדש את חידושיהם ההלכיים על פי פשוטו של מקרא²⁵, אלא אף במקום שלכאורה מיצו חז"ל את הסוגיה עד תומה, באים גדולי האחרונים ומוסיפים הם גופך משלהם. הרי לדוגמא בסוגית ערי מקלט; שאלו חז"ל והשיבו על ההבדל שבין שש ערי מקלט ובין יתר ארבעים ושנים ערי לויים שאף הן קולטות²⁶.

וכך מסכם הרמב"ם את דברי חז"ל במשנה במסכת מכות²⁷: ומה הפרש בין ערי מקלט שהבדילו לקלט ובין שאר ערי הלויים: שערי מקלט קולטות בין לדעת ובין שלא לדעת, הואיל ונכנס נקלט, ושאר ערי הלויים אינן קולטות אלא לדעת, ורוצח הדר בערי מקלט אינו נותן שכר לבעל הבית²⁸.

ניתן היה לחשוב כי מניינא אתא לאשמעינן כי רק בזה הפרש יש בין ערי מקלט שהבדילו למקלט ובין שאר ערי מקלט של הלויים. ברם לא נרתעו רוב גדולי האחרונים לחדש להם הפרשים אחרים בין שש ערים ובין ארבעים ושניים הערים. נציגה בזה דעות אחדות:

בעל פנים יפות, במדבר ל' ה, ד"ה את שלש הערים וגו':

... ולעניות דעתי, אין לדמות מ"ב ערי הלויים לשש ערי המקלט, כי ערי הלויים היו מיוחדות ללויים להיות שלהם — מוכרין לעולם וגואלים לעולם, אלא שהיתה להן מעלה זו, שהיו קולטות את הרוצח. אבל פשיטא שאין הלויים נידחים מעריהם מפני דירת הרוצח אם לא היה להם מקום לדור. לא מיבעיא למאן דאמר שהיו (הרוצחים) שלקחו דירות בערי מקלט) מעלים שכר ללויים, אלא אפילו למאן דאמר שלא היו מעלים שכר (וקיבלו את דירותיהם חינם אין כסף כך שעשויים היינו לסבור כי זכויותיהם בערים אלה הן חזקות מאד), היינו (רק) אם היה להם מקום פנוי לדור אף על פי שהיו הלויים יכולים להשכיר לשאר ישראל, הם (הרוצחים) קודמים. אבל לכולי עלמא אין הלויים נידחים (מדירותיהם ומעריהם) מפניהם (של הרוצחים) שלא היה המקום מיוחד לרוצחים... דבשש ערי מקלט... שהן היו מיוחדות למקלט, אלא שהיו הלויים דרים שם בשעה שאין שם רוצחים, אבל הרוצח דוחה את הלוי מפני שהוא מיוחד לרוצחים.

בעל משך חכמה (הרב מאיר שמוחה) במדבר שם, ד"ה שש ערי מקלט תהינה לכם: יתכן דאמרו בסוף סוטה שמשחרב מקדש ראשון בטלו ערי מגרש ללויים, ואם כן אז לא היו בבית שני שייכים ללויים הערים שלהם, ואז לפי דעתי לא קלטו רק השש

25. כך שיכולנו לחשוב כי „מקום הניחו אבותנו וכו“.

26. רמב"ם הלכות רוצח ה, ט: כל ערי הלויים קולטות, וכל אחת מהן עיר מקלט היא, שנאמר (במדבר לה, ו) „וזאת הערים אשר נתנו ללויים, את שש ערי המקלט אשר נתנו לנו שמה הרוצח, ועליהם נתנו ארבעים ושניים עיר“.

27. שם הלכה י.

28. פסק על פי שיטת רבי יהודה במשנה.

ערים בלבד. שמה שקולטים אנו זמקלט ומלאה תאנינו אלא דוקא אם הן מחנה לוי, וזמו שאמרו בסוף פרק ב' במכות, "מקום ממקומך". ופרש רש"י שתהא מחנה לוי קולטת, אף ערי מקלט יהיו ערי לוי. אמנם המ"ב ערים ילפינו מ, ועליהם תתנו ארבעים ושתיים עיר" (מכות י), ובכל זה כשהן של לויים אבל לא כשהן של כהן. לכן בששה ערים אמר, "שש ערי מקלט תהינה לכם", פירוש, אף שהן שלכם ולא של לויים, ודוק.

ולא בזה סגי לבעל אור שמה, אלא מוסיף הוא לחדש עוד חידוש נוסף בדיון ערי מקלט, בזה שמגביל את דין המשנה בענין, "מדעת ושלא מדעת" לבני ישראל ולא לגרים: —

ועוד יראה לי דהשש ערי מקלט קלטו אעפ"י שבא שם הרוצח שלא לדעת, ושלא להציל את עצמו, כדאמרינן בגמרא, וזהו דוקא בירשאל, ולכן אמר, "שש ערי מקלט תהינה לכם", אבל בגר תושב, רק אם בא לשם להימלט של נפשו (כלומר, "מדעת"), ולכן אמר, "לבני ישראל ולגר ותושב וכו' למקלט", במכוון מדעת דוקא, שבא להמלט נפשו.

במאמרנו הקודם (המעין, תמוז תשכ"ד) עקבנו אחרי שיטת הראשונים והאחרונים בענין פשוטו של מקרא המלמד על הלכה לשעה בלבד. בצורה ההיא של פשוטו של מקרא הגענו לידי הנוסחה כי, "פשט ההלכה הוא מה שהקב"ה אמר, ואילו מדרש ההלכה הוא מה שהקב"ה אומר". במאמרנו זה ראינו כיצד אף פשוטו של מקרא יודע לפרוש את כנפיו על תחום ההלכה המחייבת — ההלכה לדורות. אף דברי הפשט עניים (הלכה לשעה) הם במקום אחד, ועשירים (הלכה לדורות) הם במקום אחר. נצחיות התורה מתגלית לנו כאן אף באותו תחום שאינו, "עמוק" אלא, "פשוט". כבר מאות בשנים שאבדו ממנו הכלים היקרים, אותם המפתחות המיוחדים בהם ניתן לדרוש את דברי התורה ב"ג דרכים. מאז חתימת התלמוד אין לנו אלא התורה הזאת, אשר קיבלו ודרשו מקבלי התורה שבעל פה, כי אין אדם דן גזירה שזה מעצמו. ברם אם נסתתמו מעינות המדות נותר לנו, "חיוג ישיר" אחד בכל דור ודור אל אותו הטכסט ש, "משה רבנו כתב... מפיו של הקב"ה" (רמב"ן בהקדמה לפירושו לתורה). אמצעי, "פשוט" זה של הפשט הוא הנותר לנו להלכה לדורות עניים אלו שקדושת המדות היא מהם ולמעלה. אם נלך בעקבות רבותינו גדולי הראשונים והאחרונים, נדע להעריך אותו כדבעי ונהיה בטוחים כי חס וחלילה לא נגלה בו פנים בתורה שלא כהלכה.

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (תהילים קיט, יח).

למדת הגליון המהגרל — 80 עמ' במקום 64 עמ' — לא יכלנו לפרסם את כל החומר שהוכן לפרסום. לכן נדחה פרסום המשך המאמר, "מי התיר תוספת שביעית?" לגליון הבא.

המערכת

מרן ר' יוסף קארו - אחרון המחברים בישראל

(לציון ארבע מאות שנה להופעת ה"שולחן ערוך")

מקבלי התורה, וכולנו מוסרי משפטה. בתורת מקבלים גדרשים אנחנו להישמע הלציית לרצון המחוקק האלוקי, לציינת ותו לא. בתורת מוסרים בלבד אנו מצווים להפעיל אף אותו כוח למידה, אף אותה מידת הכשרון, ואף אותה התלהבות שהם אות וסימן לעם אשר משפטו הוא זכות קיומו באלפיים שנות נידודיו בקרב מדינות העולם.

לא חסרו בעמנו אשר בלימודם, בכשרו- גם ובהתלהבותם מסרו משפט שקבלוהו, דור אחרי דור. מפלאי דברי ימינו הוא, כי כן היה בשעת גלות ובעתות צרה דווקא. מרדכי היהודי, רבי יהודה הנשיא, הרי"ף בעל ההלכות, הרמב"ם בעל החיבור הגדול, רבינו יעקב בעל הטורים, ומרן רבי יוסף קארו — מידי כולם קיבל עם יש" ראל ונשאר מקיים בשעת מיפנה בתולדות גלותנו הארוכה. אלה מגדולי ישראל אשר עמדו בפרץ כדי להחזיר מחלוקת לשם שמים להלכה פסוקה עדי ארץ. דאגתם היתה ללימוד חוק ומשפט התורה על-מנת שיקויים הלכה למעשה. בסוף תקופת הגאונים קוראים אנחנו למלאכתם מלאכת החיבור (קודיפיקאציה בלע"ז); והם בעצמם, מחברי החיבורים, אינם מבקשים אלא להורות אותה הוראת-שעה שהניעה את רבינו הקדוש להעלות התורה שבעל-פה ממגילות סתרים לבנינה האדיר של המשנה. ואלה דברי הרמב"ם בבואו לציינת מקור לשבועת החשד שממשיביעין את הלווה שאינו כופר במלווה, אך חשוד להעלמת נכסיו מפני בעל חובו, בהלכות מלווה ולווה, פרק ב' הלכה ב' :

בסיני היינו לעם. בסיני קיבלנו משפט התורה — הוא המשפט האלוקי, ואין זולתו. ההכרה ש"לא עשה כן לכל גוי, ומשפטים כל ידעום" היתה בישראל לראש פינת תודעתו המשפטית. קבלת המשפט בישראל קדמה לאירגון הלאומי ולביסוס המשטר המדיני בעמנו. משפט התורה ראה בתור"בנם של אירגון ומשטר, בגלות עם מאד-מתן, בפירוק מדינה ופיזור עם-המדינה — והוא במקומו עומד ואת שלו דורש. המשפט האלוקי איננו ליד צרכי מדינה; מטרתו והגשמתו אינם תלויים בחסדי משטר מדיני זה או אחר, ואין מדינה התוחמת לו תחומו. משפט התורה דורש את המדינה כאמצעי חברתי להגשמתו, אך לא היה מעולם יצירה של רצון מדיני. המגיד חוקים ומשפטים לישראל — עשיית רצונו הוא תובע, רצון ה'!

קבלת התורה — מאורע מעצב ומכונן היה לעמנו, מאורע חדיפעמי שלא יסוף. אולם מי שקיבל, אף התחייב ללמד; מי שקיבל, אף נצטווה למסור. המשנה הראשונה במסכת אבות עוסקת לא במאורע היסטורי-משפטי, אלא בתהליך היסטורי-משפטי, בתהליך של "קיבל ומסר, קיבל ומסר". לתהליך זה ראשית בלבד, בהר סיני; ואולם סוף אין לו, והוא נמשך מדור לדור ועד לימינו.

המשפט איננו המצאת עמידתנו לפני הר-סיני. משפטי עמים היו שקדמו לקבלת משפט התורה, ועמים אחרים פיתחו להם מערכת משפטים גם לאחר מכן. ברם, "אלה המשפטים" הודעו לישראל לא בדרך קליטה משפטית מאדמת גבר ואין הם פרי שיגשוגו של גאון ישראל. כולנו

כבר נודע בכל תפוצות ספרד ואשכנז ככותב הספר הגדול „בית יוסף“ על ארבעת הטורים של רבינו יעקב בן הרא“ש. ואמנם קבעו הטורים בסופו של דבר גם מסגרת לשולחן-ערוך. לא היתה זאת המסגרת האחת והיחידה אשר עמדה בפני המחבר, ולא הקדים פירושו וחיידושו לפסק ההלכה של בעל הטורים משום שהיה מוכן, בדרך כלל, ללכת בעיקבותיו. בהפוך הוא, וכן כותב המחבר בהקדמתו לספרו „בית יוסף“:

„ולא ראיתי לעשות ספר זה חיבור בפני עצמו, כדי שלא אצטרך לכפול ולכתוב דברי מי שקדמני. ולכן הסכמתי לסמכו לאחד מהפוסקים המפורסמים, ועלה בדעתי לסמכו לספר הרמב“ם להיותו הפוסק היותר מפורסם בעולם; וחזרתי כי מפני שאינו מביא אלא סברא אחת, והייתי צריך להאריך ולכתוב סברות שאר הפוסקים וטעמם. ולכן הסכמתי לסמכו לספר ארבעה טורים שחיבר הרב יעקב בן הרא“ש ז“ל, כי הוא כולל רוב דיעות הפוסקים.“

קיימת איפוא רציפות המחשבה בין שיטת עבודתו של בעל הטורים לבין תיכנון מלאכת החיבור אשר הוכנה בבית-יוסף ואשר הוכתרה בשולחן-ערוך. בהמשך דבריו של מרן המחבר בהקדמתו לבית-יוסף ניכרת השפעתו המהפכנית של „עט הברזל והעופרת בדפוס“ בתחילת דורו, שהוא הדור השני למגורשי ספרד. חיבורי התלמוד, הגאונים והראשונים פתוחים לראשונה לעין כל; ולהטות דין והלכה אחרי רבים — לא זו בלבד שהיא מעתה מלאכת פסיקה החובקת תפוצות ועדות ומקרבת מזרח למערב, אלא שאף מחייבת מכאן ואילך בדיקה מחדש ההשוואה של מקורות פסיקה, בין אלה המובאים במפורש על-ידי הקודמים, ובין אלה שנעלמו מעיניהם. ביתר שאת, ודווקא משום כך,

„כשראו הגאונים הראשונים שעמדו אחר חיבור הגמרא, שרבו הרמאים ונעלה דלת בפני לחין, התקינו שמשביעין את הלוח שבועה חמורה כעין של תורה, בנקיטת חספ, שאין לו כלום יתר על דברים שמסודרים לו, ושלא התביאן ביד אחרים, וגו“.

ללשון „חיבור“ במשמעותו של קודקס משפטי לא מצאנו מקור קדום יותר מאיגרת רב שריא גאון. אך אין בכך כלום, משום שברור לנו כי בתקופה זו, על-כל-פנים, משמשת מילה זו במובנה המשפטי בעיקר. דברי הרמב“ם בהקדמתו ליד החזקה ידועים ונוכחים:

„כללו של דבר — כדי שלא יהיה אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבנו ועד חיבור הגמרא, וכמו שפירשו ל: הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא — לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה...“

ובתשובתו לשואליו בענין טיב ערוב תבשילין, מקדים רבינו אברהם בן הרמב“ם את איגרתו בשפה הערבית במלים אלה: „דבר ברור בממשנה ובתלמוד ובהלכות ובחיבור שצירובי תבשילין בתבשיל ולא בפת, כמו שפירש התלמוד — אבל פת לא“.

המילה „חיבור“ מופיעה בתשובות אלה במקורה העברי, ואין המשיב רואה צורך להתייחס ביתר דיקדוק לשם החיבור.

* *

אחרון מבין מחברי משפט התורה הגדול-לים, מרן רבי יוסף קארו, זכה ומלאכת חיבורו הגדולה היתה לו לכנוי-כבוד, המציין אותו עד היום מכל קודמיו: הוא „המחבר“, המחבר סתם. כשהופיע חיבורו „שולחן ערוך“ לפני ארבע מאות שנה,

יסוד הארבעה טורים ובית-יוסף שלו חיבר את ד' חלקי ה"שולחן-ערוך". ובקרקוב ישב ר' משה איסרלס ז"ל באותם הימים, והיה חבר של רבנות הקהלה... הוא כתב הגהות "מפה" ל"שולחן-ערוך". והנה, כבר במשך שנים מעטות קיבל עם ישראל את ה"שולחן-ערוך" עם ה"מפה" שלו כקו ההוראה וכאבטוריטה מוכרת, אשר מאז והלאה כל מורה הוראה בישראל צריך לפחות להתחשב אתה. והיה המרחק בין צפת ובין קרקוב בימים ההם כמעט כמרחק הלבנה מן הארץ בימינו אנו. ישבו פה ושם שני אנשים, איש איש בחדרו, וכתבו את ספרם בלי שום פקודה רשמית, בלי שום סמכות, והנה יצאו להם מוניטין בעולם כאילו היו תקיפים ושליטים, מכבירי עם ומאדיריו. ובימים האלה לא היה לעם ישראל שום אירגון מרכזי, שום אסיפת נבחרים, שום נציגות רשמית או בלתי-רשמית, שום כלי-מבטא לבטא בו את רצונו; והיו חלקיו נפרדים זה מזה כמו מחברי הספרים האלה. קבלת ה"שולחן-ערוך" היא באמת תרועת-ניצחון מאין כמוה של עם התורה החי והקיים, של איחודו הלאומי על-אף כל התפורות, של רצונו החזק והאמיץ על-אף כל ריסוק אבריו. אין זה כי אם גם מיטא-היסטורי ממש, יד השם ב"ה הטובה על עמו, שהשגיח עליו למען אמצו ועודדו לימים הקשים והנסערים הממששים כבר ובאים...

אכן: "סוד ה' ליראיו, ובריתו — להודיעם". ישנה כאן סמכות משפטית אימאננטית, המדברת אלינו משפת המחבר, — כאילו בעצמו ידע שחיבורו אשר בו מסר משפט לעמו — כמשפט בעמו יתקבל. קבלת ה"שולחן-ערוך" ללא סמיכה וללא סמכות פורמאלית היה פלא אשר גדלו מרשים אותו עוד היום;

נים של מרן המחבר לעמוד ולהצביע על חיבור זה או אחר נפוץ ומתפשט בקרב רוב ישראל כגורם מכריע בקביעת הלכה למעשה. בהלכות דיינים, סימן כ"ה סעיף א' מובא בחושן המשפט של המחבר דין דיין שטעה בדברים הגלויים והידועים,, כגון דינים המפורשים במשנה או בגמרא או בדברי הפוסקים"; דינו חוזר ודין אותו כהלכה. על כך מגיה הרמ"א, וזו לשונו:

"מיהו יש אומרים דאם נראה לדיין ולבני דורו מכוח ראיית מוכחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים, יכול לחלוק עליו מאחר שאינו נזכר בגמרא; מכל מקום אין להקל בדבר שהתמירו בו החיבורים שנחפשו ברוב ישראל, אם לא שקיבל מרבתי שאין נזהגין באותה חומרא".

נמצאת למד כי כוחו של פסק, ואף של פסק הקדמונים, החל מגמר חיבור הגמרא ועד ימינו — תוקף מכריע לו רק בה במידה שאין הוא מתקש עם חיבור שנתקבל בקרב רוב העם. התפשטותו ברבים של חיבור הרמב"ם, התפשטותו של החיבור שולחן-ערוך — היא אשר מייחסת להם ערך משפטי, וההתעלמות ממנה מחזירה את הדין. חלקם של גדולי הדור אינו תמיד הגדול ביותר בקביעת מידת התפשטות. מי יבוא ללמדנו מדוע פוסק זה, ולא אחר, נשאל ומשיב כהלכה למרחוק? מי יגלה לנו סוד שרשרת קבלה ומפירה במשפט התורה מדור לדור, המעלה חיבור משפטי לקודקס מחייב, תשובה הילכותית לפסק-הלכה; בהעדר סמכות מדינית? אבי מורי זצ"ל בספרו "מוריה" (בעמ' 115) מדבר כך על גס קבלתו של השולחן-ערוך:

"כבר בימי ילדותו עזב ר' יוסף קארו ז"ל את ספרד — ארץ מולדתו, ועלה דרך קושטא לארצנו, וישב בצפת... על

גודר התנהגות הפרט וקובע נורמות לא להסדר יחסיו עם הזולת בלבד, אלא גם לשפתו, ללבושו, למאכליו ולחיי משפחתו. אורח-חיים וחושן-המשפט דרים בו בכפיפה אחת. דיני הרבית וחובת הכן לזון אביו ואמו — ביורה-דעה הם מקובצים גם יחד. ייחוד זה, המובן לנו כל כך, מתפרש בפי אלה שהתגברו לאביהם שבשמים כמאפיין את שהם מכנים „המשפט הדתי“. באזני מרן המחבר היו נשמעים כמהתלים; כאילו דיברו על „המשפט המשפטי“. פרופסור זילברג, בשפה המיוחדת לו, מבטא ייחוד זה בטעם רב: „המשפט החילוני יכול להרשות לעצמו קביעת קני מידה מופשטים, אווריריים, מעורפלים — כגון „זהירות סבירה“, „התנהגות סבירה“, „סיבה קרובה“, „תקופה הגיונית“ או „זמן המתקבל על הדעת“ — שההשופט במקרה של סכסוך קונקרטי מוריד לקרקע המציאות, ופורט אותם ל„מטבעות“ של ממש. כי, בדרך כלל, אי-תשלום חוב או אי-מלוי התחייבות לאו עבירה היא, והמכסימום שהחייב מסתכן בו הוא תשלום פצויים והוצאות המשפט. לא כן הוא במשפט העברי אשר, להיותו מטיבו וטבעו משפט דתי, קובע לא נורמות של פסיקה אלא נורמות של התנהגות. חייב שדחה ללא הצדקה את פרעון החוב המגיע ממנו, אינו מתכפר בתשלום הנזק שנגרם על-ידי כך לנושה. הוא חייב מראש לדעת כיצד עליו להתנהג, ולידיעה א-פריאורית זו אין מקור אחר זולתי החוק הברור והמפורש“ („כך דרכו של תלמוד“, עמ' 53-54)

פסיקת ההלכה דרושה איפוא, בראש ובראשונה, לא לשופט המבטיח לכל אחד את המגיע לו, אלא לכל יחיד בישראל למען ידע אורח חיים על-פי ההלכה. אין אדם קונה לבוש עשוי מסיבי ניילון ומתלבש בו, ולאחר מכן נועץ ביורה-דעה

קבלתו המיידית, סמוך לפירסומו ובחיי מרן המחבר — פלא פלאים!

בפירסום השולחן-ערוך לא התכוון מרן המחבר אלא לקיים מצוות מסירת משפט התורה — הוא בדורו כהרמב"ם בדורו. לא יכול היה חיבורו לסמן סוף-פסוק וגם לא סוף פסיקה בתורתו של ישראל. בודאי אף ביקש להקל על לומדי התורה, כקטנים כגדולים, לשנן ולהקיף תורה שבעל-פה כפי שלא ניתן הדבר עוד בלעדי חיבור המצטיין בקיצור לשונו ובהירותה. לכך הוא מצפה, וכך הוא אומר במפורש. אך בל נטעה: לא לשם כך בלבד נתחברו ההלכות בשולחן-ערוך. אין כל מחלוקת בין המחבר לבין הרמ"א בדבר כשרותם של שני מקורות קבלה להקניית תוקף משפטי לדין תורה: האחד — „מרבתי קיבלתי“, היא הקבלה הישירה מרב לתלמיד; והשני — התפשטות החיבור בקרב העם, או לפחות חלק גדול של העם, בדרך הקבלה העקיפה. לזו האחרונה התכוון המחבר, ולא טעה. אולם בודאי לא היה מאמין כי ארבע מאות שנה יעברו על חיבורו, ועודנו מחכה למקבל אשר ניתן בו הכוח והסמכות המשפטית-התור-תית למסור לדורו את החיבור המשפטי אשר הוא זקוק לו. קיים עמנו מצוות „ירוש וקבל שכר“ והגביר אף במשך כל אותה תקופה ארוכה אשר בה היה ה„שולחן-ערוך“ אחרון השולחנות שעליהם הננו סמוכים. ואולם מצוות „הכר וקבל שכר“ לא למדנו לקיים מני אז.

„מצוות החיבור“ אמרנו. לא נוחיות התלמיד ה„חוקר יסודות המשפט בא החיבור לספק. הוא איננו קיצור התלמוד, ואף לא תחליף ללימוד התורה שבעל-פה. ואפילו הדרכתו היסודית של השופט החייב להכריע אקס-פוסט-פאקטו בין טענות בעלי הדין איננה בראש מטרותיו. משפט התורה — שלא ככל משפט אחר —

אם איסור שעטנז יש בדבר, ואף לאו, המונגמנטאלי של תורת האישיות המשפטית, שעודנה מצפה למחבר המסוגל להשלים את הבנין האדיר שהוקם על-ידי מרו ר' יוסף קארו. ובינתיים, מאין קב-לה חדשה בקרבנו, הפסקנו לשאול.

**

להנהיג את הדור בדרך משפט, המשפט האלוקי, זאת תורת החיבור. בלתי מרבית, היתה לדרך קבלת משפט התורה שנשתמרה יותר ויותר ליחידי סגולה, ככל שדורות מתמעטים והולכים. פרישת היריעה כולה, הצגת מערכת המשפט כולו ללומדיו ולשומרי מצוותיו — רק החיבור מסוגל היה עוד לבצע זאת. אין תימה, מאספקלריא זו, להתפשטות-הבזק של השולחן-ערוך. בדברי הרמ"א שהבאנו מהלכות הדיינים ניתן בטוי קלאסי לסמכות המשפטית של חיבור, להבדיל מקבלת הרב, שהתפשט ברוב ישראל. הוא, בעל „המפה" לשולחן-ערוך תרם בעצמו לא מעט ללגיטימציה זאת. תלמידו הגדול, בעל הסמ"ע, מעיד בפנינו כי הגהות הרמ"א לשולחן-ערוך ראו אור בדפוס עוד בטרם יופיע ספרו „דרכי משה" על הטרורים. קהילות אשכנז מוומנים איפוא לקבל חיבור, אשר יסודות פסקיו שהונחו בבית-יוסף על הטרורים, ובו בלבד, כבר אינם צריכים בדיקה. זהו הרמ"א,

אם איסור שעטנז יש בדבר, ואף לאו, מקבל תעודת חסכון ממשלתי הנוקבת תנאי הצמדה לאינדקס ושיעור רבית, ורק לאחר מכן נועץ ביורה-דעה אם איסור רבית יש בדבר, ואם לאו. על כל פנים, לא לדרך זו התכוון מרן המחבר. כי לא סוף פסיקה ולא חתימת ההלכה ראה בחיבורו. כמה טראגית היא התמונה של תלמידי-חכמים בימינו, כמונו ההדיוטות, החיים במציאות חברתית וכלכלית שונה מאשר המציאות בשנת שכ"ה, ולכן עמלים בדבר הלכה, ואין החיבור הגדול יכול להושיעם עוד. והנה, לפני ששנים, פורסמה חוות-דעת הילכתית מהרב משה נתן נטע למברגר ב„נועם" ב' (תשי"ט), עמ' לג ואילך) תחת הכותרת: „אם יש חשש רבית במלווה ממשלתי".¹ בעל התשובה בא למסקנה כי כל מקום שאין המלווה רשאי לפנות ללווה באופן אישי, אלא פרעון חובו קשור בקיום נכס מ-סויים, אין כאן הלוואה — לא לגבי דין רבית ולא לגבי דין שמיטת כס-פיים — משום שאין הלווה משתעבד למלווה בשיעבוד גופו. לדעת בעל-התשובה היתה פוטרת סברה זו מלוות הממשלה, וכמו-כן מלוות לקופות גמ"ח או לקופות הקהילה, מכל חשש רבית. כי הרי אין כאן לווה אישי הערב לפרעון החוב בשיעבוד גופו. אין בעל התשובה חש כלל, כי — בדרך אגב כמעט —

1) בעל התשובה מבקש לאבחן את האיסור המובא ביורה-דעה, סימן קע"ג סעיף י"ח, בדבר „מלווה דינר וזה השווה 20 דינרים על אחריות ספינה ההולכת מעבר לים, ושיתן לו בשובה 24 דינרים". מרן המחבר הסתמך על תשובות הריב"ש, אשר פסק כי הואיל „וזהו יתיב וזווי שקיל ולא הדרי בעיניהו, עדיין לא יצא מידי הלוואה". ואילו בעל התשובה מבקש להסיק ממסכת גטין דף ל', כי אין זה המבחן היחידי. שם נאמר כי המלווה מעות את הכהן ואת הלוי להיות מפריש עליהן מחלקן וכו', פוסק עמהן כשער הוול ואין בו משום רבית. טעמה של המשנה הזו מוסבר בגמרא כך: „כיון דכי לית ליה לא יתיב ליה, כי אית ליה נמי אין בו משום רבית, ואין השביעית משמטתו".

רש"י במקום מסביר, כי אם ישתדפו שדוחיו של המלווה, ואין על מה להפריש תרומות ומעשרות, אין לו לישראל ממי לתבוע, עליכן לא קרינן ביה „לא יגוש".

רבו של כל בני גולת אשכנז ועתה הכללת כפיצול את החברה המערבית של ימינו נושא כליו של שופט בדורו במלא ה-
מזבן. —
מנהג המקום ותקנות הקהילות — ח-
שיבות ללא תקדים מיוחסת להם בשולחן-
ערוך. מרוצת הזמן הרב שעבר בין הופעת
היד החזקה לרמב"ם ובין הדפסת השולחן-
ערוך, פיזורם המוגבר של בני הגולה
ובדידות חטיבותיה השונות — בשום
מקום לא מתבטאים הם כמו בהבלטת
מנהג ותקנה בשולחן-ערוך. ברם, עצם
הבלטה זו אף מצביעה על חיוניות הפסיקה
המקומית בכל הדורות, והיא השוללת
מראש כל סוף-פסוק בחיבורו של מרן
הבית-יוסף. ואם אעפ"י־כן אנו מדברים
עוד היום, ואולי דווקא בארצנו ובמדינתנו
של עכשיו, על „יהודי השולחן-ערוך“,
על „התנהגות בהתאם לשולחן-ערוך“,
ולא על „יהודי הרמב"ם" ואף לא על
„יהודי הטור“, — הרי יש בכך משום
מתן כבוד-התורה למרן המחבר, אשר
הוא היה אולי מעזי לפקפק בגודלו לזמן
כה ארוך. לנו אשר בחסינותו המשפטית
אנו חוסים עד היום, לא קם לנו ולמ-
ציאותנו מחבר להרחיב לנו משפט הצבי
בארץ הצבי.

ארבע מאות שנה שעברו עלינו מימי
פרסום השולחן-ערוך — כארבע מאות
שנות גלותנו במצרים היו. תקופה זו
הביאה מחדש לעם ישראל סיבלות גרות,
עבדות ועינוי. בתחילתם מסתיים מסע
הנצחון של חוק רומי בקרב עמי אירופה.
להם היה המשפט, כפי שהם יודעים אותו,
לחוק המדינה הריבונית, יציר תקופת
הריניסנס. מונח הסוברניות והסמכות ל-
חוק משפט היו לשמות נרדפים. ואילו
בסופה של התקופה מבקשים עמי התרבות
לשעבד אף את המדינה הריבונית לחזון
המשפט. היריסט המודרני אוהב להשי-
תעשע בהבחנת תנועת קידום, המובילה

מדינת ישראל קמה ואתה תחילת קיבוץ
גליות. במגילת עצמאותה מדובר בחזון
נביאי ישראל אך חזונו של משפט ישראל
לא נזכר בה. המוסדות המחוקקים עוסקים
במערכת משפטים זרה לעמנו; אך גם
ליצירתם המשפטית האבטוגומית והמקו-
רית קמה התנגדות, ולו רק סבילה —
ושופטים ערים לה עד מאוד. בטוי גמלץ
ניתן לתחושה זו על-ידי השופט ויתקון,
ובמקום אחד הוא אומר: „אכן, מן
הדין הוא שנדע, מה הערכים העומדים
מאחורי הכלל המשפטי מזה, ומה הערכים
שסביבם עלולה להתגבש התנגדות לכ-
לל המשפטי. אין אני אומר... שזהו כולו
ענין של מאבק בין כוחות החושך והאור.
הערכים, שההתנגדות למשפט נשענת ע-
ליהם, אינם כולם שליליים. ראינו כי ער-
כים אלה שרשם עמוק בהרגלים ובמנה-

„לא עשה כן לכל גוי...“ ידיעת שלי-
לה זו היא המחייבת משמעת משפטית
לשולחן-ערוך. בה, בידיעה זו, נפגשו מרן
המחבר ועם-המשפט, אשר ממנו קיבל.
וכך מפרש הרב הירש את הפסוק הנ"ל:

„כמקבלו ושומרו של החוק הא-
לוקי הוה עומד ישראל בין העמים
כיחיד במינו. לא רק שחסירה להם
לעמים ידיעת החוקים, השמים סייגים
לישותנו החושנית הפרטית לטהרה ה-
מוסרית ולקדושה; אלא אף את ה-
משפטים, את משטר חיי החברה ע"י
המשפט. כי הנה אפילו המשפט, ש-
אי אפשר לה לשום חברה בלעדיו,
אף אותו אין הם יודעים לאמיתו של
המשפט, אלא להיפך, המשפט ב-
ניהם הוא תוצאת צרכי החברה וחיה
השולטים באותה תקופה ובאותו מקום,
וביסוד חוקיהם מונחת התועלת. לכן
נמצאים אצלם החוק והמשפט בתהליך
של שינויים בלתי פוסקים, ועל יסוד רופף
זה מתמוטטים תנאי החברה ויחסיה. אך
את המשפט הנצחי אותו גילה ה', בל
יד עוים. החוק אשר רק הערצתו המלאה
עשויה להביא שלום נצחי ואושר כללי,
ואשר לשם שמירתו בקרב בני אדם שלח
ה' את ישראל בין העמים — אותו לא
ידעו.“

והוא מסיים:

„ואם... אין דבר ה' המסור ביד
ישראל אלא החוק המופנה אל בני האדם
כולם ולמענם, החוק הפועל והשליט,
היוצר והמסובב את כל סדרי הטבע
והעולם, ברור כי חוק זה כיעודו האחרון
יקיף אף מעבר לתחום ישראל את אושרו
של כל המין האנושי; והוא הוא המשמש
ערבון ביד ישראל כי אכן בונה ירושלים
ה' נדתי ישראל יכנס.“

גים, במסורת ובאורח חיים. טוטם וטאבו
בחברה הפרימיטיבית, הם שנתנו לה את
דמותה המאחדת ואת תוכן החיים. ה-
רדה שלא לרוקן חיים אלה מתוכם י-
להשאיר חלל ריק, היא שתמיד הניעה
אנשי השלטון, שבאו מבחוץ, להימנע מ-
עקירת מסורת עתיקה“ (,,המשפט בארץ
מתפתחת” — ספר יובל לפנחס רוזן, עמ'
84—85).

„אך אנו פנינו מועדות להתקדמות“ —
ממשיך שופט בית המשפט העליון והוא
דורש נקיטת עמדה ברורה בשאלה זו
מכל אלה שתפקידם ליוזם ולהכין פעולת
המחוקק. הוא טוען לריפורמה יסודית ב-
מערכת משפט המדינה. כזו אשר בידה
הכוח להכניע מתנגדים, אשר קיומם הוא
אחד מסימני ההיכר של חברתנו המתפ-
תחת בישראל, בת האוכלוסין ההיסטורוגניים.
האם גם שופט זה מחפש זווית המשפט ב-
ארצות בהן חדל כל דבר חזון? אין זאת
שאלה ריטורית בלבד. חזונו של בעל
שולחן-ערוך הוא של משפט נצח, משפט
המין האנושי, אשר אינו חייב להצדיק
עצמו. יש למסור אותו, ויש לקבל אותו.
הוא נצחי מעם ישראל, והוא קדם לעם
ישראל. ואילו השופט ויתקון מקונן כי
„נראה לפעמים כאילו אנשי המשפט עצ-
מם נמצאים במבוכה ואינם יודעים ל-
הסביר מדוע לא זכה מקצועם לאותו יחס
של כבוד והוקרה שהוא ראוי לו במדינת-
חנו. נעלמה מעיניהם האמת הפשוטה,
שלעולם אין לראות במשפט דבר ש-
שיגרה. הוא אינו דבר מובן מאליו. עליו
להצדיק את עצמו...“

עד כאן קינתו של שופט בישראל,
שאינו שופט ישראל. ואנחנו בתומנו ה-
שבנו כי ישראל ושולחן-ערוך בידו —
דבר מובן מאליו הוא.

**

משנה תורה לרמב"ם - סוף גאונות

אין לך דור בישראל — מכל אותם דורות שעמדו קרוב לשמונה מאות שנה — שבו לא טרחו ונתעסקו בספרו הענקי של רבנו משה בן מימון זצ"ל: „משנה תורה“. כל משך התקופה שבין הרמב"ם לתקופתנו, לא פסקו החכמים מלשאת ולתת בדבריו, להקשות ולתרוץ, לסתור ולבנות, לחשוף מקורות להלכותיו ולגלות את שיטת רבנו בהלכה. וכמה שפירושהו וביארוהו, תירצו קושיות שבו, ופירקו דברים תמוהים שבו¹, עדיין נשאר הספר כמות שהיה בצאתו מתחת ידי מחברו, ובכל דור ודור דנים בהם מחדש.

שלא כחיבורים אחרים — גורל חיבורו של הרמב"ם. חיבורים כגון ספר העיטור לר' יצחק ב"ר אבא מארי, ספר התרומות לר' שמואל הסרדי, ספר התרומה לר' ברוך ב"ר יצחק מגרמיוזא, ספר תורת הבית לרשב"א, שערי דורא לר' יצחק מדורא, תולדות אדם וחווה לר' ירוחם ב"ר משולם ורבים אחרים, כמעט שפסקו להשתמש בהם, לאחר הופעת ספר הטורים עם ביאורו של ר' יוסף קארו — ה„בית יוסף“. בעל ה„בית יוסף“ שיקע בחיבורו הגדול את רוב פסקיהם, ושוב לא הוצרכו ללמד ולהשתמש בהם ללימוד ולפסק. לא כן היה גורל ספרו ההלכתי הזה של הרמב"ם, שעד היום הזה עוסקים בו ולמדים ממנו, אף על פי שגם ממנו נטלו כבר ר' יעקב בן הרא"ש בספר הטורים ור' יוסף קארו ב„בית יוסף“ ובשולחן ערוך, את רוב בנינם. אופיו המיוחד של ספר זה, סדורו ובנינו הנפלאים (שאינם לפי סדר התלמוד) וחוסר ציוני המקורות להלכות שבו, — שימשו גירוי לכל המוחות החריפים והמעולים ללמדו ולבחנו, לחשוף ולראות כיצד השתמש האמן הגדול במקורות, כאבני בנין לחיבורו הנפלא².

מה היו מטרות רבנו בחברו חיבור זה ?

אף על פי שהיו כבר שניסו לעמוד על מטרותיו ומגמותיו של הרמב"ם, מכל

1. רבים הם הספרים שנתחברו לפרש את ספרו של הרמב"ם. 341 מהם מנה כבר ר"י רובינשטיין בסוף הכרך החמישי של הרמב"ם מהדורת „עם חיי“ (שולזינגר, נ"י. תש"ז). מזמן הרשימה הנ"ל נוספו חיבורים רבים חוץ מהדיונים בדברי הרמב"ם ובפסקיו המשוקעים בכל רחבי הספרות התלמודית.
2. ראה מה שכתב הרמב"ם לר' פנחס ב"ר משולם הדיין מאלכסנדריה, בקובץ תשובות הרמב"ם (ליפסיה תר"ץ, להלו קתר"מ) תשו' ק"מ: „שחיבור זה לא יכיר יגיעתו [=יגיעתי] בו, אלא חכם גדול כמוך... אני נשבע שיש בו כמה פרקים, יהיו באותו הפרק, הלכות פסוקות מעשרה מקומות או יותר, מן התלמוד והירושלמי ומן הברייתות. כנראה שתיאור זה הוא צנוע! ראה לדוגמה פרק ששי מהלכות תלמוד תורה, הלקוח לפחות מ"ט (!) מסכתות של תלמוד בבלי בלבד! לבד הלכות שמקורן בירושלמי ובברייתות. בדומה לזה הלכות מלכים הלקוחות מלמעלה מ"ט מסכתות שבש"ס בבלי, והלכות תלמוד תורה המקובצות מלמעלה מ"ט (!) מסכתות בבליות. ור' עוד שם בתשו' מ"ט: „שהרי קרבתי דברים מרוחקים, מפורזים ומפורדים בין הגבעות וההרים“. ור' ב„מקלט“ כרך ה עמ' שני"ט. והשוה להלן הע' 20.

מקום דומה, שעדיין יש מקום לברר מטרות אלו מתוך התבוננות בדברי רבנו עצמו, ובטיב חיבורו.

השאלה הראשונה המתעוררת בדיון על מטרת החיבור, היא: מדוע לא ציין הרמב"ם את המקורות לפסקי הלכותיו? מדוע, „עוב דרך כל המחברים אשר היו לפניו, כי הם הביאו ראייה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומנם“ כטענת הראב"ד³ וכתב את ספרו כ„מתנבא מפי הגבורה“ כטענת הרא"ש?⁴ ומדוע האמין הרמב"ם כי יחזרו בהם הלומדים מקבלתם וראיותיהם בשביל חיבורו של זה המחבר?⁵ אמנם, מאורע חמור אירע לרמב"ם. בשעה שבא אליו הדיין החסיד ושאל ממנו מקור להלכה מסוימת בהלכות רוצח [פ"ה ה"ב, מגמ' יבמות קכ, ב; וגישין ע, ב], — נעלם מרבנו לפי שעה מקור אותה הלכה. מאורע זה גרם לו לרבנו שיתנחם על שלא ציין מקורות להלכות שבחיבורו, והוא גם מבטיח לחבר חיבור של ציוני הלכות שבמשנה תורה. בכל זאת הוא מדגיש ואומר: „ויהיה זה הספר אחד לבדו, שאי אפשר לעשות [אותו] בגופו של חיבור“⁶. על אף ההכרח בציוני מקורות, אי אפשר לתתם בגוף החיבור!

לא יתכן איפוא, שנעלם מעיני רבנו הצורך בציוני מקורות. ולא יתכן גם שבשעה שחיבר את ספרו נעלם ממנו דבר זה; אלא ודאי היו לו נימוקים מכריעים לכך שלא ציין את המקורות.

מה היו אם כן נימוקים אלו?

לא גוכל לעמוד על נימוקים אלו, על ידי הבנת אופי חיבורו בלבד, מבלי לעמוד תחילה על מטרות החיבור בכלל.

כבר בזמנו של הרמב"ם ניתנו הערכות שונות לספר „משנה תורה“, היו כאלה שחשדו ברבנו, כאילו מתכוון הוא בחיבורו לדחוק את רגלי התלמוד מבית המדרש ובית הדין. במיוחד גרמו לכך פיסקות מסוימות בהקדמותיו, שהרי כך כתב:

„... כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדיון

מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה...“⁷

„... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה

שבכתב תחילה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו

צריך לקרות ספר אחר ביניהם...“⁷

„... ובכלל שלא יצטרך עמו אחר התורה ספר אחר וזולתו לדעת ממנו דבר

שיצטרך בכל התורה בין מדאורייתא בין מדרבנן...“⁸

הד לטענות אלו אנו מוצאים בדבריו של ר' פנחס בר' משולם הדיין מאלכסנדריה, הכותב באגרתו לרמב"ם:

3. בהשגתו על הקדמת הרמב"ם לספר „משנה תורה“.

4. שו"ת הרא"ש כלל לא, ס (מובא להלן); הובא גם בשו"ת הריב"ש סי' מ"ז. וראה דברי המהרש"ל בהקדמתו לספרו „ים של שלמה“ לב"ק ולחולין.

5. ראב"ד שם.

6. אגרת לרי' פנחס הדיין הג"ל, קתר"מ תשו' ק"מ. ור' אודות ר' פנחס זה במאמרו של לוצקי „התקופה“ ל—לא עמ' 689—693.

7. הקדמה לספר „משנה תורה“.

8. הקדמה לספר המצות. ור' גם מצוה קח, והלכ' קידוש החודש פייט הסי"ז.

„ודברי חיבורך מאירים לעולם אך [=רק] למי שעסק בתלמוד וידוע שם החכמים אשר עסקו, נשאו ונתנו בתלמוד ובגמרא, ולא להתעסק [=למי שיתעסק] בהם לבדם וישתכח שם התנאים האמוראים מן העולם. וכל שכן שלומדים ואינם יודעים מה לומדים וטועים באמרי החיבור ואינם יורדים לסוף דעתך, ומאי זה מקום המעיין גובע...“⁹

הרמב"ם משיב לו כמתנצל, ואומר:

„חס ושלום! לא אמרתי לא תתעסקו לא בגמרא ולא בהלכות הרב רבי יצחק [אלפסי] או זולתו...“

וכי אני צייתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני, מפני חיבורי? והלא בפירושי אמרתי בתחילת חיבורי שלא חיברתי אותו אלא מפני קוצר הרוח למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האיסור והמותר...“¹⁰

אולם לא צדקו אלו שרצו להסיק מתוך דברים אלו¹¹, שטעות היתה בידי החוששים להשתלטות החיבור על החיבורים הקודמים לו ולהיותו סמכות בלעדית מרכזית לפסקי הלכות ולמוד תורה. — לעומת דברים אלו יש לראות מה כותב הרמב"ם לתלמידו האהוב והחביב עליו רבי יוסף בן יהודה¹², שבצע עצתו ללמוד את חיבורו ולהשוותו עם הלכות הרי"ף, הוא מוסיף גם דברים ביחס לתלמוד:

„...ועם זה תתמיד בלימוד החיבור בעל פה... אל תלמד אלא הלכות הרב ז"ל [הרי"ף] והקבל אותם לחיבור; וכשתמצאו מחלוקת (ביניהם), תדעו שעיון בתלמוד הוא הגורם לכך ותגלו את המקומות (שמהן נובעת המחלוקת)¹³. אך אם תכלה את הזמן בפירושים ובפירושי (הסוגיות) המסובכות שבגמרא ואותם הדברים אשר מיגיעתם פטרנו (את הבריות), הרי זה איבוד זמן ומיעוט תועלת. ומה שתחליט יהיה אשר יהיה, הודיעני, וה' ידריך מעלתו אל הדרך הטובה ביותר...“¹⁴

לאחרונה פורסמה ב„תריביץ“¹⁵ אגרת של אחד מבית מדרשו של רבי אברהם

9. ר' הע' 6. המוקף בסוגרים מרובעים כאן ולהלן בתוך טכסטים מצוטטים, הוא משלי.
10. ר' הע' 6.
11. רי"ל מימון במבואי למהדורת הרמב"ם צילום רומי קודם ר"מ; טשרנוביץ ב„מקלט“ כרך ה עמ' שמח זאילך, ועוד.
12. הידוע בשם ר' יוסף בן עקינין. תלמיד זה היה אהוב ביותר אצל רבו (ראה אגרת הרמב"ם אליו קתר"מ ח"ב, ל המתחילה: „אהבתי אשר נפלאה“), ועבורו חיבר את ספרו „מורה הנבוכים“. על ערכה וחשיבותה של אגרת זו, בה הוא כאילו משוחח עם תלמידו האהוב, ומגלה לו את מחשבותיו, ראה אצל די"צ בנעט במבוא לאגרת ו במהדורת אגרות הרמב"ם, ירושלים תש"ו (להלן אגרות הרמב"ם). התשובה לר' פנחס, לעומת זה, נושאת אופי של תשובה למבקר ומוכיח.
13. ובהערות שם, מעיר בנעט: „אפשר לפרש גם כן: „נקודות המחלוקת“ העקרונות שביסודה“.
14. אגרות הרמב"ם אגרת ו, פיסקה כב. על הסוגרים בחצאי עגול שבפיסקה זו ר' שם במבוא.
15. שנה כה (תשט"ז) חוברת ד' עמ' 413—428. פורסמה ותורגמה ע"י א"ש הלקין.

בן הרמב"ם. אגרת זו מכילה תשובה למערערים ומפקקים על ספר „משנה תורה“ לרמב"ם. כנראה שאלו טענו שאין ללמוד את ספרו של הרמב"ם מבלי ללמוד תחילה את התלמוד (כטענת הרא"ש – ראה להלן). בעל האגרת משיב על דבריהם באגרת זו, ובתוך דבריו הוא מצטט גם מאגרות הרמב"ם, ביניהם כאלו שאינם ידועים לנו מלפני כן. מתוך הדברים שבאגרת זו אפשר לראות בצורה ברורה כיצד מעריך הרמב"ם את חיבורו, ואת יחסו של החיבור לתלמוד. מצוטטים שם בשם הרמב"ם, מתוך אגרת לר' יוסף הנ"ל, הדברים הבאים:

„עוד אמר לו [הרמב"ם לר' יוסף בן יהודה], בחליפת מכתבים אחרת וזה לשוני, אמר: הן גזרתי עליך שלא תתשל עד שתשיג את החיבור בשלמותו, ותעשהו ספרך המובהק, ותורהו בכל מקום כדי שתרבה תועלתו. כי המטרה המבוקשת בכל מה שנאסף בתלמוד ובולתו נכרתה ואבדה, וכונת החכמים היא ביטול הזמן בדיונים שבתלמוד, כאילו הכוונה והמטרה הן: היגיעה במחלוקת ולא עוד, ולא זאת התכלית הראשונה. אדרבה, לא באו הדיונים והמשא ומתן אלא במקרה. מפני שנפלו דברים דו-משמעיים שפירשם אחד פירושו-מה, ובא חברו ופירש היפוכו. וראה כל אחד מהם צורך לגלות דרך הסברו המסייע לו, כדי שיכריע פירושו. והכוונה העיקרית אינה אלא להכיר מה אדם חייב לעשות וממה עליו להזהר, וזה ברור לכמותך. לפיכך הבלטתי אני את הכוונה העיקרית שהייה קל לזכרה.“

בקטע גוסף שם, שתחילתו חסרה, – וכנראה הוא מוסר בו את טענות בעל דינו שאין ללמוד את הרמב"ם אלא לאחר ידיעת התלמוד ובעזרתו – הוא משיב ומסתייע שוב בציטוט מדברי הרמב"ם ומוכיח שניתן ללמוד את הרמב"ם ללא עזרת שום חיבור אחר כל שהו. וכך כתב שם:

„... מן הראיות המסייעות לבטל דעה זו ייקח דבר שאמרו המחבר הזה [הרמב"ם] באחד מחיבוריו¹⁶, ואני אשמיעהו לך בלשונו, אמר: איני סבור שאף אחד מן החכמים שחיברו ספרים, חיבר ספר בכל חכמה שהיא מתוך כוונה שלא יובן מה שנמצא בספרו עד שיוכן לו ביאור. אילו היתה זאת כוונת אחד מכותבי הספרים, היה מבטל את מטרת חיבור ספרו. שהרי אין המחבר מחבר את חיבורו כדי שיבין הוא עצמו מה שנמצא בתוך אותו חיבור, ולא חיבר מה שחיבר אלא כדי שיקנה בינה לזולתו; ואם לא יובן מה שחיבר אלא בעזרת חיבור אחר – הרי ביטל מטרת ספרו. עד כאן לשונו. הנה בדברים אלו הפיל כל מה שנאמר בענין זה.“

באותה אגרת-סנגוריה על ספרו של הרמב"ם, מובא סיפור מעשה שהיה בבית מדרשו של ר' אברהם בן רבנו, ובו נמסרים דברים בשם הרמב"ם על אופי ומטרת חיבורו. כותב האגרת – עד ראייה ושמיעה לדברים – מספר:

„הנני מספר לך דבר ששמעתי אני וכל הנמצאים עמי בבית מדרשו שלרבנו

16. חיבור זה או חלק ממנו, נתפרסם ע"י שטיינשניידער ב-ZDMG כרך XLVIII (48) (1894) ושם עמ' 222 מובא קטע זה שלפנינו. ציין לזה פרופ' א. השל ב„תרכיץ“ שם (ישם צוין בטעות כרך כח).

אברהם החסיד הקדוש יתקצ"ע, שאמר האמת בדרך תשובה לאחד התלמידים על עניין שבא בחיבור, ורצה [אותו תלמיד] שיפרשהו לו מן התלמוד, כיון שהיה בו ריח תורה, אמר לו ז"ל: כדבר הזה קרה לרבנו רוצה לומר אביו, עם אדם שבא מקאהיר לפסטאט לבית מדרשו שלרבנו משה זצ"ל, והיה אותו אדם סבור שהוא בעל תלמוד. וכשבא לבית המדרש נזדמן מאמר בחיבור ופירושו [הרמב"ם] לתלמידים לפי פשוטו והוראתו. ועל המאמר הזה יש משא ומתן בתלמוד. העיר אותו בעל תלמוד את רבנו על כך, ורצה שימסור מה שנאמר בקשר עם אותו מאמר. השיב לו ז"ל בלשון הזה: לו היתה מחשבתי שאפרש את החיבור בתלמוד [=ע"י תלמוד] לא כתבתי חיבור. בטלו איפוא דברי האומר שלא יקרא בחיבור עד שיפורש בתלמוד".

הרמב"ם צופה גם לעתיד, ובאגרת הנ"ל¹⁷ לתלמידו ר' יוסף בן יהודה, הוא מתאר לו בצבעים ברורים, כיצד לפי הערכתו יתקבל ויתפשט חיבורו. וכך הוא רואה את הדברים:

... אך כל מה שתיארת לי בדבר אלה שאינם מקבלים אותו כראוי לו — הרי זה בימי בלבד. אולם לעתיד לבא, לכשתכלה הקנאה ותאוות השררה, יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו ולא יהיו קופצים על כל (ספר הלכה) מלבדו בלי ספק, פרט למי שמבקש עניין לענות בו כל ימיו, אף אם לא ישיג כל תכלית...¹⁷

מכל זה עולה שהתכוון הרמב"ם לחבר חיבור שיוכלו ללמוד מבלי לדעת תחילה את התלמוד, הוא מתכוון גם שחיבורו יספיק ללימוד ולפסיקה במקום התלמוד¹⁸. הוא כותבו גם בשביל אלה שאינם יכולים לירד לעומק התלמוד, אם כי

17. אגרות הרמב"ם, אגרת ו פיסקה ג'.

17. בעל האגרת" (הערה 15) כותב: „ומן הדברים האלה הנכונים והגלויים והברורים תקנה דעת שתבטל את דעותיך המוטעות ותתיר את ספקותיך ותביאך לידי בטחון שכל בני האומה, עתידים להסכים פה אחר שיצטמצמו בחיבור הנה לבד ויוניחו כל חיבור אחר זולתו“.

18. מן הראוי להעמיד כאן על סדר הזמנים בחיבוריו של הרמב"ם. כפי שהוא ציין סדר זה בהקדמה לפירוש המשנה (ברכות ד' וילנא עמ' נה, ד): „וכאשר הגיע הזמן אלינו, הלכנו על המנהג... וחיברתי פירוש בתלמוד סודי: מועד נשים וגזיקין, לבד מארבע מסכתות אני חושב עתה בהם לחבר אותם ועוד לא מצאתי פנאי לדבר בהם. וחיברתי כמו כן פירוש חולין... ואחר כך ראיתי לחבר במשנה חיבור שיש צורך גדול אליו... והתועלת השנית הם הפסקים שאומר לך בפירוש כל הלכה על דעת מי נפסקה דהלכה... והתועלת הרביעית שיהיה למזכרת למי שיקרא וידע, ויהיה כל מה שקרא, נצב נגד עיניו תמיד. ותהיה משנתו ותלמודו סדורה על פיו“. הרי שתחילה חיבר פירוש „על המנהג“, לפרש התלמוד, כדרך כל המחברים שקדמוהו. לאחר מכן, ניכח בצורך שיש בפירוש שימצא ויסכם את פירושי הגמרא על המשנה והוא מחבר את פירושו למשנה, בכונה להודיע גם את ההלכה במגמת פסק. לאחר שחיבורו נשלם, הוא מוצא לפניו חיבור הכנה הנותן לו את האפשרות לגשת אל המלאכה הגדולה, ולחבר את ספרו „משנה תורה“. ולעומת פירושו למשנה שהוא תמצית דברי הגמרא בלבד, הרי ספרו „משנה תורה“ כולל כבר את כל חלקי תורה שבעל פה. אמנם השקפה זו צריכה עיון. לאור אי הוודאות שיש בסדר חיבורי הרמב"ם.

מי שאינו בקי בש"ס לא ידע שמאניות-מקומות המעניין נובע¹⁹, ועל אף שקשה יהיה להגיע אל המקור ממנו לוקחה הלכה זו או אחרת. הרי שאין להבין כי חיבור זה הוא כעין התיבורים של הגאונים והחכמים שקדמוהו — חיבור לפרש הגמרא ולבאר הדברים הקשים שבה. אלא חיבור זה — חיבור עומד בזכות עצמו, ואין הוא נסמך אלא לתורה שבכתב בלבד. ומהווה המשך ישיר לתורת משה, בלא צורך להזדקק לספר אחר ביניהם.²⁰

ואמנם אנו מוצאים, כי אכן היו כאלה שלמדו והורו מתוך חיבור הרמב"ם בלבד, ללא ידיעה בתלמוד, ועליהם מתרעם הרא"ש בחריפות:²¹

„וכל המורים הוראות מתוך דברי הר"מ ז"ל ואינם בקיאים בתלמוד, לדעת מהיכן הוציא דבריו, טועים להתיר את האסור ולאסור את המותר. כי לא עשה כשאר מחברים שכתבו ראיות לדבריהם והראו על המקום שנמצאים דבריהם בתלמוד, ומתוך זה אדם יכול לעמוד על העיקר ועל האמת. אבל הוא כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה, בלא טעם ובלא ראיה, וכל הקורא בהם סבור שמבין דבריו, ואינו כן, שאם אינו בקי בתלמוד אינו מבין דבר לאשורו ולאמיתו... וכן שמעתי מפי אדם גדול בברצלונה²² שהיה בקי בתלמוד סדרי, ואמר: תמהיני על בני אדם שלא למדו תלמוד וקורין בספרי

קיימים פקפוקים אם פירושו למשנה מאוחר לפירושו לתלמוד או לאו. ר' עכשו במבוא לחידושי הרמב"ם לתלמוד (ירושלים תשכ"ג) לרמ"ל זק"ש. וראה שרופ"ש. ליברמן בהלכות ירושלמי (ני"י תש"ח) עמ' יב, הקובע כי הפירושים לתלמוד קדמו לפירוש המשנה.

19. קתר"מ סי' ק"מ.

20. ראה גם מה שכתב רבנו המאירי בבית הבחירה לנדרים (ליורנו תקנייה, ועכשו גם בראש בית הבחירה לברכות עמ' כה—כו) עמ' 6: „...לפניו לא היה כן מחיבורי הגאונים והרבנים — חיבור מסודר כל העניינים בחכמת התלמוד, איש על דגלו בסודר מתוקן ושלם — כמותו, ואחריו לא יהיה כן, עד שכמעט היתה הכוונה שלא יצטרך עם ספריו ספר מספרי התלמוד או מחיבורי קדמונים כמו שגילה הרב ז"ל בפתיחת ספריו... אבל לא ראו חכמי הדורות לעזוב ספרי התלמוד בשום פנים, אבל הסכימה דעת הכל להעלותם על ראש משנתם, ולהיותם סוד ועמוד, וכל שאר החיבורים כענפים אליהם, ולא סוף דבר חכמי הדורות השלמים, שגם התלמידים בזאת הכוונה, וגם ההמון עם מיעוט גירסתם לא תתקור דעתם בשום ענין יחס לבכס לדעתו עד יראוהו במקום שרשו עם דרכי החקירה בו ואופני החיפוש... וזאת היא השיטה אשר תפשונו בפירושי התלמוד אשר לנו, לבאר הסוגיא בשלימות... ולהאריך בה באריכות כל מה שנאמר בה ולברור אחר כך דרך פסק... וכאשר רצה התלמיד לאחוז זאת השיטה... לא מצא לפניו חיבור מורה פסק כל הדברים... על סדר הגמרא... והעפיי שכבר יספיקו ספרי הרב ע"ה לידיעת כל הדברים כמו שהקדמנו, התרשלו מזה בהיות להם לטורח הצטרכם לחפש במסכתא אחת או גם בשמועה אחת לפעמים ספר אחר ספר" (ר' שם את כל אריכות דבריו המאלפים מאד, והשויה הערה 2). וראה עוד בנושא זה בסוף מאמרנו (ביחוד הערה 63), וכן ראה נספח א' להלן.

21. ראה הערה 4.

22. יש שביקשו לשער כי הכוונה לרשב"א שהיה דר בברצלונה. רח"מ ב.אור החיים" מס. 1122 עמ' 542, ורי"ז כהנא ב.סיני" כרך לו עמ' שצ"ג הע' 9. מס' משפטי שמואל שביקש רי"ז כהנא להוכיח כדבריו, אין כל הוכחה, ששם גם נאמר רק:

הר"מ ז"ל ומוריס אהרן דעתם מלפני הדיבור בריו וסוברים שיבינו בהם, כי אני מכיר בעצמי, כי בתלתא סדרי שלמדתי אני מבין כשאני קורא בספריו, אבל כשאני קורא בספרו בהלכות קדשים וזרעים איני מבין בהם כלום. וידעתי שכך הוא להם בכל ספריו".

ואכן, לאמיתו של דבר לא דחה ספר „משנה תורה“ את למוד התלמוד, אדרבה הוא היה למדרבן ולממריץ, להתעסק דווקא בחתירה למקורות הרמב"ם ולא להסתפק בלימוד חיבורו בלבד. אין לך ספר שהביא כל כך להתפשטות לימוד התלמוד כספר זה ואין לך דור שכל כך עסק בלימוד התלמוד²³, ויצר ספרות הלכה רחבה וענפה, כדור הזה שלאחר הרמב"ם.

אבל כל זה קרה בהשפעת חכמי הדור ההוא ועל ידי השגותיהם, מחלוקותם והתנגדותם לדברי הרמב"ם. דבר ברור הוא, כי לא זו היתה ההתפתחות, לה התכוון הרמב"ם בחברו את ספרו.

היטב ידע והכיר הרמב"ם את אופי ספרו הזה, וכנראה בטוח היה כי יתקבל ויתפשט במהירות ויתפוס מקום מרכזי ביותר וכי לרוב העם ואף לגדולי תורה עתיד ספר זה לבא במקום התלמוד. עם כל זאת לא ראינו את הרמב"ם משתדל למנוע אפשרות כזו²⁴ ואפשר שזה מתאים לתכניתו.

„הרב הברצלוני“. לעומת זאת דעת א"ח פריימן בספר השנתי פרנקפורט XII עמ' 251 הע' 9, שאין הכוונה לרשב"א, וכדבריו נראה, כי לא יתכן שלא ידע הרשב"א מאומה בהלכות זרעים וקדשים! (ומה שאמרו בגמרא בבא מציעא קיד, ע"ב, אינו ענין לכאן). אגב יש להעיר כי הרשב"א היה בקי בספרי הרמב"ם, ר' במגיד משנה ריש ספר זמנים ד"ה אמר הכותב מהפלגת. ראה עוד שו"ת נחלה ליהושע סי' טז.

23. ר' מ"ש ר' משה מקוצי בהקדמה לספר מצות גדול: „ורבים נתאמצו בתורה ע"י ספריו שפשוטו בארץ ארום וארץ ישמעאל“.

24. ר' למעלה בקטע מאגרת לר' יוסף בן יהודה המתחיל: מן הראיות בעיה זו, — של ספרים הגורמים להתמעטות העסק בתלמוד, והתפסים במדה מסוימת את מקומו של התלמוד — היתה קיימת זמן רב לפני הרמב"ם. אנו מוצאים כבר את הבעיה לגבי ספרי הקיצורים והפסקים שנתחברו ע"י הגאונים שלאחר התלמוד. גם ספרים אלו גרמו כנראה להזנחת העסק בתלמוד, והגאונים עצמם מתריעים על כך. רב פלטי גאון פומבדיתא (ד"א תר"ב — תרי"ח), נשאל: „איזה עדיף ומשובח, לעסוק בתלמוד או בהלכות קטועות? והגורם לשאלה: „ולא שאלנו דבר זה, אלא שרוב העם מסיין אחר הלכות קטועות, ואומרים: מה לנו לקושיות התלמוד? ותשובת הגאון: „לא יפה הם עושים, ואסור לעשות כן, שהם ממעטין בתורה, וכתוב: יגדיל תורה ויאדיר. ולא עוד אלא שגורמין לתלמוד תורה שישתכח ח"ו מישראל, ולא נתקנו הלכות קטועות לשון בהם, אלא מי שלמד תלמוד כולו ועוסק בו, אם מסתפק לו דבר ואינו יודע לפשוטו, מעיין בהם“ (תשובות הגאונים המדה גנוזה ירושלים תרכ"ב סי' ק"י, עמ' יט, = תשובת הגאונים אסף ירושלים תרפ"ט, אשכול ח"ב עמ' 50).

כיוצא בזה משער פרופ' ש. אסף ב„תקופת הגאונים וספרותה“ (ירושלים תשט"ו) עמ' קפ"ט, כי ספר הירושות לרב סעדיה גאון, ו„סוורו“ — הדומים לספרו של הרמב"ם ולא הוזכרו בהם מאמרי תלמוד ולא שמות חכמי התלמוד — עוררו התנגדות

לשם הבנת המטרה, לשמה חיבר הרמב"ם את חיבורו בצורה זו דוקא, יש לראות את מעמדה של התקופה בה חי הרמב"ם וכיצד הוא מעריך אותה. אז נדע לאיזו מטרה נועד ספר זה.

נראה כי הרמב"ם ראה את עצמו כחותם תקופת הגאונים. לדעתו מהווה פרק הזמן שבין רב אשי ורבינא שהם „סוף הוראה“, לבין זמנו, תקופה אחת. בהקדמתו ל„משנה תורה“ הוא נותן ביטוי ברור להערכתו את תקופת הגאונים. הוא אומר שם כי רק לדינים, הלכות, תקנות ומנהגות שבגמרא יש תוקף מחייב לכל ישראל, שכן הסכימו להם כל ישראל, ואלו שקבעום היו כל חכמי ישראל או רובם, ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה, דור אחר דור עד משה רבינו ע"ה. מה שאין כן „כל אותם החכמים שעמדו אחר חיבור הגמרא“²⁵ [צ"ל: התלמוד] ובנו בו ויצא להם שם בחכמתם, הם הנקראים גאונים“. גורותיהם ותקנותיהם, פסקי דיניהם והלכותיהם, לא פשטו בכל ישראל, ואין כופין לשום אנשי מדינה מסוימת לנהוג כאנשי מדינה אחרת, ורשאים העומדים אחריהם לחלוק עליהם — „וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו, שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון“²⁶.

דוגמת ההתנגדות לס' משנה תורה. ומשום כך — משער אסף — בחיבוריו האחרים (ס' השטרות, הפקדון ועוד) הלך בדרך אחרת.

לעומת זאת ר' בשו"ת הר"י מיגאש (דפוס ראשון) סי' קי"ד שנשאל על אדם „שלא קרא מעולם הלכה עם רב, ואינו יודע דרך הלכה ולא פירושה ולא קריאתה, אלא שהוא ראה הרבה מתשובות הגאונים ז"ל אם יוכל להורות?“ והוא משיב: „השאינו זהו ראוי יותר להתיר לו להורות... ומי שמורה מתשובת הגאונים וסומך עליהם, ואע"פ שאינו יכול להבין בתלמוד, הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו...“

25. השוה ה' מלוה ולוה פ"ב ה"ב.

26. הקדמה ל„משנה תורה“. יש להעיר כי אין בדעתנו להראות על הבדלי תקופות מבחינה היסטורית ערטיאלית, אלא בעיקר כפי שהחלוקה מוצאת לה ביטוי בהלכה. בהלכה אנו רואים כי חכמי תקופה מאוחרת אינם חולקים על חכמי תקופה קדומה יותר, כך אין אמוראים חולקים על תנאים, ואין גאונים חולקים על חכמי התלמוד. משום כך יש משקל רב לקביעת הרמב"ם שהוא עדיין רשאי לחלוק על הגאונים והחכמים שמן התלמוד ואילך. בדיעה זו גם: ר' זרחיה הלוי בבעל המאור סנהדרין פרק ד' (ד' וילנא דף יב), הרא"ש שם סי' ו' ובתשובותיו כלל נה' והר"ן שם. כנגד זה יש שפסקו כי „אין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדו שישתנה הדין מדברי הגאון, אם לא בקושיא מפורסמת, וזה דבר שלא נמצא“. כך סברו אהז מחכמי הדורות שלפנינו המובא בבעל המאור שם, ראב"ד מובא ברא"ש שם, מאירי שם, תשב"ץ ח"ג סי' מה. ור' עוד בתשו' ר' שירא גאון בראש תשו' הגאונים חמדה גנוזה, „וחכמתם ופולפולם הוא הדבר אשר צוה ה' אל משה, ואע"פ שאמרין הכי הוא ואין מביאין ראיה באיזה מקום הוא אין לחוש על דבר קטון וגדול, וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם כחולק על ה' ועל תורתו“. אמנם יצאו עוררין על תשו' זו לאמר מוזיפת היא, ראה א"א הרבבי בראש תשו' הגאונים שהו"ל, ברלין תרמ"ו, והדבר צריך הכרע, עכ"פ תשובה זו היתה יודעה כבר בראשית המאה ה"טז (למספרם) והובאה בתשו' מהר"ם אלשקר (סי' סח' ונג), כפי שציין כבר החיד"א

אצל הרמב"ם קיימת תקופה של חכמי הגמרא אחד, ותקופה של חכמים שאחר התלמוד אחד, והוא מבחין ביניהם לגבי קביעת הלכה וסמכותם. בתקופה זו שלאחר התלמוד, הוא כולל בחטיבה אחת את כל חכמי ישראל שעד לזמנו. אחר שהוא מתאר את פעולותיהם של „כל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת“ שלמדו דרך התלמוד, הוציאו לאור תעלומותיו, ביארו עניניו והיו משיבים לכל ישראל כפי חכמתם — הוא אומר: „... וזו היא מלאכת ד' שעשו בה כל גאוני ישראל מיום שתוצרה הגמרא ועד זמן זה שהיא שנה שמינית אחר מאה ואלף לחרבן הבית, והיא שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושלשים ושמע לבריאת עולם“²⁷.

בלי שניכנס כאן לברר מתי נתקבל התואר „גאון“ לראש ישיבה (סורא או פומבדיתא), ומתי הפך השימוש בתואר זה, כתואר לכל למדן וגדול בתורה^{27*}, אנו רואים שהרמב"ם אינו מבדיל וקורא לכל החכמים שהיו עד לתקופתו בתואר „גאונים“²⁸ (אף כי, בזמנו יש עוד בבגדד ראש ישיבה, המחזיק בתואר „גאון“ — „ראש ישיבת גאון יעקב“, והוא — רבי שמואל בן עלי²⁹, בר פלוגתיה הידוע של הרמב"ם. ואף הרמב"ם בתשובותיו קורא לו: הגאון הגדול ש"צ [=שמרו צורו]).

בשם הגדולים ערך גאונים יר' בתקופת הגאונים וספרותה עמ' סא, ורי"ל מימון בס' היובל לכ"מ לויין.

עוד יש להעיר כי בעיקר הדין דעת הרמב"ם שאמוראים רשאים לחלוק על תנאים, שכן כתב בהל' ממרים פ"ב ה"א: ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודן כפי מה שיראה בעיניו, ושאל שם בעל כסף משנה אי"כ מדוע אין אמוראים חולקים על תנאים, והשיב: „שמיים חתימת המשנה קיימו וקבלו שורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמיים שנחתמה לא יחזו רשות לשום אחד לחלוק עליה“.

27. שם. ויש גורסים אתתקלוי. ועדיין לא הצליחו לקבוע את זמן חיבורו והשלמתו של ספר „משנה תורה“, כדיוק. ומגירתסת כתבי יד נראה שמספר זה לבריאה. הוא תוספת מאוחרת. ראה בשנויי נוסחאות ברמב"ם ספר המדע הוצאת מוסד הרב קוק (ירושלים תשכ"ד), ועיני בהע' שם. (אגב, למרות העבודה הגדולה והרבה שהושקעה במהדורה זו — שנויי הנוסחאות שבה לויקים באידויקים רבים. השווה למשל את העמוד המצולם (פקסמיליה) מן כ"י ששון 1043, המסומן שם באות כד; המקביל להלכ' תשובה, בפנים מן עמ' שלד שורה 44 עד עמ' שלח שורה 45. בעמ' זה בלבד יש כ"ס 30 (!) אידויקים בהשחאת הנוסח).

27*. אודות התואר „גאון“, שאיבד את משמעותו. כתב כבר ר' דוד ו' זמרא (סוף המאה הטי'): אבל בדרך כלל אומר לך שאין דרכנו לקרוא גאון אלא לאותם שהיו אחרי רבנן סבוראי קודם הריא"ף ז"ל. ושמעתי אמרים שתנאי הגאון היה שהיה יודע שיתא סדרי על פה גמ' ומשניות. אבל מה נעשה לדורות אחרונים שכבר נהגו (שורית הרדב"ן, ח"ד אלף קעט, למקום זה העירני רא"ש ריוזנטל).

28. גם כל המעין בתשובותיו יוחכ בכך. וראה עוד על נושא זה, יחס הרמב"ם לגאונים, לתוארים בכלל, ויחוס תואר גאון אליו בפי חכמים, להלן נספח ב'.

29. עליו בתקופת הגאונים וספרותה עמ' קכז — קכט. כמו כן היה בזמן הרמב"ם נושא תואר „גאון“ בארץ ישראל. ר' תשו' הרמב"ם (פריימן) סי' קא: „לזה השר הנכבד ר' צדוק הצדיק ש"צ [שמרו צורו] להזכיר שמו ושם אבותיו נ"ע...ומזכירין אותו בכל כינויו שריצה ושם אבותיו הקדושים זצ"ל ואמרין בן פלוני הגאון ראש ישיבת ארץ הצבי" (יש ששיערו כי הוא ה"שר וגדול מיישר כל עקוב, צדוק הצדיק

הרי עמדנו על הערכת הרמב"ם את מה שאנו מכנים תקופת הגאונים, ולדידו זוהי עדיין תקופתו³⁰. לכן הוא מוצא את עצמו ראוי לחלוק על כל החכמים שהיו לפניו, מאז חוברת הגמרא. אין הוא נרתע אפילו מלחלוק על כל הגאונים יחד. כמו בהלכות ברכות פרק שמיני הלכה ה': „כל הגאונים אומרים: שמברכין עליו בורא פרי האדמה... ומקצתן אומרים: בורא פרי העץ...”³⁰ ואני אומר: שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל (ועוד רבים כאלה בחיבורו, ראה למטה בהערות)³¹. ובתשובה מסכם הרמב"ם את יחסו זה לדברי הגאונים, וכך הוא אומר: „ובכלל אומר כי כל מאמר שימצא לאחד מן הגאונים ז"ל המפורסמים בהוראה ולא נמצא עליהם ראייה ברורה לא נדחה אותם ולא נטעה אומרים, אבל נאמר: אפשר שיש לו ראייה. ואין ראוי לנו שנסמוך על אותו מאמר ולא נעשה בו עד שיתבאר לנו סיבתו. וזה עיקר גם כן ביארהו לנו ז"ל [ב"ב קל"ב] באמרם: „לא מקרע תקרעוניה ולא מגמר תגמרו מיניה”³².

ראש ישיבת גאון יעקב, אבותיו היו ראשי הישיבות שמצא ר' יהודה אלהרוי בצפת. תחמוני ת"א תשי"ב שער מז עמ' 350).

כן היה אז במצרים ר' יהודה הנשיא נשיא גליות כל ישראל בן יאשיהו הנשיא, החותם ומאשר פסק דינו של הרמב"ם, תש"ו הרמב"ם ס"ו קצח. וכן היו במצרים ר' נתנאל ורב שר שלום שנשאו תואר גאון.

30. בקיעה זו של הרמב"ם על תקופת הגאונים (לעומת דעת ר' אברהם בן דאוד בספר הקבלה כי רב האי הוא: „סוף גאונים”), מתאשרת עכשיו לאור גילויי הגניזה הקהירית בה נמצא חומר רב הזורע אור על תקופת הגאונים. ממנה למדנו כי עוד היתה קיימת ישיבה בבגד, והיו נושאי תואר גאון, עוד זמן רב אחר רב האי גאון — עד זמן הרמב"ם, ר' בספרו של פוננסקי על גאוני בכל (וביחוד עמ' 104—105). ור' מ"ש מאן ב„הצפה להכמת ישראל” (כודסעטס תרפ"ב) עמ' 106: „ובכלל טעות היא לדבר אודות סופה של תקופת הגאונים עם מות רב האי גאון... יוחד קרוב לאמת הוא להמשיך קיומה של הגאונות בבגד וגם של משרת ראש גלות עד המחצית הראשונה של המאה השתים עשרה” אכן ברור שלאחר רב האי גאון חלה ירידה גדולה במעמד הגאונות, אך אי אפשר לומר שבטלה לחלוטין. כמו כן אפשר לראות את המשך הגאונות (התוכן, לא התואר!) בגאוני המערב.

30*. ומכאן אולי ראוי שכולם הוא רובם — וכמו שפי' הריב"ר בקשר לכל חכמי ישראל שיסמוכו ולא כמו הרלב"ח שדרש דוקא כל — (הערת הרב ק. כהנא).

31. הלכות אישות פ"ו ה"ד, פ"א ה"ג, פ"ב ה"ח; הלכות שלוחן ושותפין פ"ג ה"ו וה"א; ה"ל מאכלות אסורות פ"א ה"ח ור' בקשר לזה תש"ו הרמב"ם לחכמי לונלי, ששאלו: „...קבלנו מן הגאונים כולם ז"ל והרב אלפסי”. ובתשובתו: „ודאי שכך אמרו הגאונים ז"ל כמו שקבלתם אבל אין הדברים נראים כד' (תש"ו הרמב"ם ס"ז צ"ג); ה"ל מלוה ולוה פ"ד ה"ג, פ"ו ה"ח: הורו מקצת גאונים... ולא ירדו לעומק הדבר”; ה"ל עדות פ"ח ה"ד, ור' בראב"ד וכו"מ שם.

על יחס הרמב"ם לתקנות הגאונים ר' א' קרלין ב„דברי ספר” ת"א תשי"ב עמ' 112. ור' מאמרו של א' שורץ במאסף המדעי על הרמב"ם (ליססאי 1908) ח"א עמ' 470—332, המונה ומפרט את המקומות בהם מזכיר הרמב"ם את הגאונים (כ"ז, 70), (תרגום עברי של מאמר זה ב„סורא” ד' עמ' 156—191 ע"י מ. חבצלת) אך תהא זו טעות להבין כי רק במקומות שהרמב"ם מזכיר את הגאונים מתייחס הרמב"ם לפסקי הגאונים. ברור שפסקי הגאונים משוקעים בספרו של הרמב"ם בכל הקפו, אלא שלא הזכירם במפורש רק על תקנות והלכות שיש בהם חשיבות מיוחדת או שחולק עליהם. ור' מאמרו של אסף ב„סיני” כרך ב (תרצ"ח) עמ' תקכ"ב—תקכ"ו.

מתוך הערכה זו, ומתוך השוואת המצב הרוחני והתמרי של ישראל בתקופתו, למצב שהיה קיים בזמן חתימת המשנה על ידי רבי וסיעתו, שלדעתו של רבנו היה הוא הגורם לחיבור המשנה, מגיע אף רבנו להכרה בצורך הדחוף שיש בספר כולל לתורה שבעל פה כולה. והוא, "מקנא קנאת ד' א-להי ישראל, בראותו לפניו אומה שאין לה ספר כולל לאמיתו של דבר, ואין לה דעות אמיתיות ומדויקות"³³. וכך מתאר הרמב"ם את תקופתו לעומת תיאורו את תקופת רבנו הקדוש:

„ולמה עשה רבנו הקדוש כך ולא הניח את הדבר כמות שהיה? לפי שראה שתלמידים מתמעטים והולכים והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת וישראל מתגלגל-גלים והולכים לקצוות, חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח“.

„והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים... וחיבר מהכל ספר המשנה...“³⁵.

„ובזמן הזה תקפו הצרות³⁴ ודחקה השעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוננו נסתרה. לפיכך אותם הפי-רושים, ההלכות והתשובות שחברו הגאונים וראו שהם דברים מבוראים נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם אלא מעט במספר, ואין צריך לומר הגמרא עצמה הבבלית והירושלמית... שהם צריכים דעת רתבה ונפש חכמה וזמן ארוך... ומפני זה נערת חצני אני משה בן מימון הספרדי... עד שתהא תורה שבע"פ כולה סדורה בפי כל בלא קושיא ולא פירוק... ויהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה...“³⁵.

אנשי כנסת הגדולה בתקופתם ראו צורך לחתום את ספרי הקודש ויחד עם זה גזרו לגנוז את כל מה שלא נכלל בכתבי הקודש (כל הנבואות שלא הוצרכו לדורות, ראה מגילה יד, א. ויל"ש שמואל רמז א), ומזה האיסור לקרוא בספרים החיצוניים, היינו ספרים שנשארו בחוץ בעת חתימת ספרי הקודש. כך מבואר בירושלמי סנהדרין פרק חלק³⁶, שהספרים שנאסרו הם רק כבן סירא ובן לענא, אבל ספרי הומירוס היווני ודומיהם לא היו בכלל איסור זה. שהרי האיסור היה רק לגבי אותם ספרים שעלולין לכללן ולחברם אל ספרי הקודש, מה שאין כן בספרים שלגביהם

32. תש"ו הרמב"ם (פריימן) השלמה לסי' ט"ט עמ' 364. וסי' ג' עמ' 3, ובכ"י אוקספורד 2359 (מובא בהערות פריימן שם) הנוסח: „ואם הגאונים כתבו דברים אחרים מה איכפת לן, מהנראה מהתלמוד הוא כך ואין צריך לפסוק כסברתם דוקא“.

33. אגרות הרמב"ם אגרת ו' פיסקה ג. בתרגום ישן (ויניציאה ד"ש) הנוסח: „וראיתי האומה בלא ספר מתוקק, שלא יהיה בו לבד עיון אמיתי בלי מחלוקת ולא שיבושים“.

אם כי לפני אגרת זו נכתב שתורגמה ע"י ר' שמואל ו' תיכון קיים ספק אם כתובת זו מתייחסת לאגרת זו או לקודמתה השלושה לר"ש ו' תיכון. ר' ד"צ בנעט במבוא שם עמ' 47 ובהע' 2.

34. בן תמרת בצפון אפריקה ודרום ספרד; גזירות השמר בתימן; ומסעי הצלב באירופה.

35. הקרמה למשנה תורה“.

36. וז"ל הירושלמי שם פ"י, א—כה, א: „ר' עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצוניים כגון ספרי בן סירא ובן לענא (יש שנו"ס בכתבי שם זה, ר' פרוש"ש. ליברמן בס' הנז' להלן) אבל ספרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת. מאי טעמא? „ויותר מקמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר“ [קהלת יב, יב] להגיין ניתנו, ליניעה לא ניתנו“.

אין חשש כזה³⁷. כך גם לא רבי וסיעתו הקדושים את ההכרח לחתום את התקופה שמן אנשי כנסת הגדולה עד אליהם ועשו זאת על ידי חיבור ספר המשנה, ושוב מה שלא נכלל במשנה נותר כמשנה חיצונית, והם הברייתות³⁸.

כשהגיעה התקופה לזמן רב אשי ורבינא שהיו „סוף הוראה“, נוצר שוב מצב שהצריך חיבור ספר הכולל כל מה שיש מתורה בעל פה, ואז חובר התלמוד הבבלי, שחתם את כל הספרות עד אליו. כל מה שלא נכלל בתלמוד הוגדר כספרים חיצוניים³⁹.

בדומה לזה ביקש רבנו משה בן מימון לחתום את התקופה שהגיעה אליו, על ידי חיבור ספרו „משנה תורה“⁴⁰. ותכליתו של חיבור זה — שיחשטש ויתקבל בקרב כל ישראל, ויסכימו עליו כל החכמים, וייהפך לספר כולל ופוסק בלעדי לכל התורה שבעל פה. וברור שלשם כך חייב הוא לכלול את כל ה„חיבורים והפירושים הנמצאים מימות רבנו הקדוש ועד עכשיו“. וכך הוא כותב לר' פנחס הדיין⁴⁰ : „אבל לפסוק הלכות בכל התלמוד ובכל דיני התורה לא קדמני אדם אחר רבנו הקדוש וסיעתו הקדושים“.

לכן חיבר רבנו את חיבורו כדוגמת ספר המשנה, הלך לגמרי בעקבות רבנו הקדוש, ולכן בחר גם בדרך המשנה וגם בלשונה, כדי שתהא מובנת בנקל לכל ישראל⁴¹. וכך תיאר הרמב"ם את אופי חיבורו :

„דע אלופי ומיודעי שכל מי שכתב ספר בין בדברי תורה בין בדברי שאר החכמות... אחד משני דרכים הוא אוהז : או דרך חיבור או דרך פירוש. ודרך החיבור להזכיר הדברים הנכונים בלבד בלא קושיא ובלא פירוק ובלא שום ראייה בעולם, כמו שעשה רבנו הקדוש בחיבור המשנה. ודרך הפירוש להזכיר הדברים הנכונים ודברים אחרים סותרים אותם והקושיות על כל דבר,

37. וכך פירש בשירי קרבן לירושלמי שם : „...שאנו אין לנו אלא כ"ד ספרי קודש וחלילה לחבר אליהם אפי' פסוק אחד חוץ מהם וילך אין חלק לעוה"ב שיש בזה בזיון לכתבי הקודש...“ ור' מ"ש פרופ' ש. ליברמן ביונית ויוונית בארץ ישראל עמ' 230-231, ור"ר מרגליות ביסוד המשנה ועריכתה פרק א.

ור' ילקוט שמעוני לדברים רמז תתנ"ה : „סך הכל [פסוקי כתבי הקודש]... לבד מספרים החיצוניים“. ור' בירושלמי (וילנא תרפ"ב) „מילואים לשערי חומת ירושלים“, כרך א, רשימה של 20 (!) ספרים שזכרו בכתבי הקודש כספרים קיימים, ואבדו. 38. „כל משנה שלא נכנסה לתורה אין סומכין עליה“ ירושלמי עירובין פ"א הלכה ו. „כל מתניתא דלא מיתניא בי ר' היא ור' אושעיא משבשתא היא“ חולין קמא, א. ור' גם גיטין עג, א.

39. במדבר רבה סוף פרשתא י"ח : ששים המה מלכות ס' מסכות... ועלמות אין מספר משנה החיצונית וכו', ור' תוסי ברכות יח, א ד"ה למחר : „דאנו סומכין על מס' שמחות וכו' ואעפ"י שהגמרא שלנו חולק עליו יש דברים שאנו מניחין הגמרא שלנו ואנן עושים כספרים החיצוניים“. וכן בשם הגדולים אות י' נג (ת"א תש"ד) הביא ביטוי זה מן הרמב"ם, וכן ב"ח י"ד ס' רעה שהביא ביטוי זה בשם הרא"ש. ור' עוד במבוא למס' שמחות מהדורת היגער (ניי תרצ"א).

39. ר' את ביטויו של המאירי (מובא בהע' 20) : „חיבור כולל ושלם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע“ וזה ביטוי על ספר חתום, וכך מתבטא הרמב"ם על התלמוד בהק' לפי המשנה זרעים.

40. קתר"מ ס' ק"מ.

והפירוק והראיה שזה הדבר אמת וזה שקר, ושזה ראוי וזה אינו ראוי. וזה דרך התלמוד, שהתלמוד פירש המשנה, ואני לא עשיתי פירוש אלא חיבור דרך המשנה"⁴².

מעשה ברור מדוע לא ציין הרמב"ם בחיבורו זה את המקורות של ההלכות שבו, שכן ספר זה דרך חיבור לו, דהיינו אין הוא פירוש לספר אחר, אין הוא גם אוסף של הלכות ודעות בתבנית אנציקלופדיסטית⁴³, אלא חיבור עומד בזכות עצמו, דוגמת ספר המשנה. חיבור שיעודו — סוף הוראה וחתומת ספרי הפסק בהלכה. סמור הוא רק אל התורה שבכתב. בחיבור מסוג זה אין מקום לצינוי מקורות ודעות שונות; כאן די בהודעה כללית בהקדמה על סדר קבלת התורה, ועל הקבלה של אלפים ורבבות אלפים מפי אלפים ורבבות, עד משה רבנו ע"ה⁴⁴. מאליו מובן שבחיבור זה יש לכלול את כל ההלכות שבתורה, כולל אלו שאינן נוהגות בזמן הזה, וגם את כל הדעות האמיתיות והמדויקות. כאן חייבת להנתן כל התורה שבעל פה. לאחר שכתב הרמב"ם את חיבורו, והחיבור מתחיל להתפרסם ולהתפשט בישראל, מבחין מיד הרמב"ם, כי הנה שאיפתו עומדת להתממש והוא מדגיש:

„וחבורנו כבר הגיע לאלה האדונים בבבל, ושמענו שבהם פוסקים רובי ישיבות"⁴⁵.

„כל שכן שהגיעו אלי אגרות (מ)חכמי צרפת ואחרים בשמותם, שהם מתפעלים מהמפעל ומבקשים (לקבל) את ההמשך, וכבר נפוץ (החיבור) עד לקצות הארץ הנושבת"⁴⁶.

41. הקדמה לסי' המצות.

42. קתר"מ שם. מעניין להביא כאן את פירושו של מחבר אגרות-סנוגוריה על הרמב"ם שנוכרה למעלה, לדברים אלה. הוא אומר: „ובאמרו ז"ל: ואני לא עשיתי פירוש אלא חיבור, שם קץ לבלבול המבלבל ולקנטור המקנטר ואומר, שהחיבור פירוש הוא לתלמוד. לא כן, הוא מאמר מועט לאומרו ולמקבלו. מפני שלא יפנה אדם אל פירוש לתלמוד ממנו ויניח את הדבר המפורש, אלא ילמד את המקור ואחר כך יפרש. זאת כוונתו, אם גם לא יברר בפירוש על הענין הדק הזה!“

43. אין צורך להאריך בביטול דעת שטרנוביץ ב„מקלט“ כרך ה' עמ' שסג. שכתב שמטרת הרמב"ם בספרו היתה לימודית ולא מעשית, ונתחנן לחבר מעין אנציקלופדיה תלמודית (!) הקורא דבריו יראה, שלא ראה אלא מהרהורי לבו. אגב הוא מחלק שם בין סוגי ספרים, לימודיים והלכתיים, המשנה והשו"ע הם ספרים הלכתיים, טור, רבנו ירוחם ולבוש הם ספרים לימודיים, אם כן כיצד יתכן שספרו של הרמב"ם שנכתב בדרך המשנה לפי עדות מחברו, הוא ספר לימודי, בשעה שהמשנה היא ספר הלכתי? ! כיוצא בזה כתב שם שהרמב"ם מיעט מאד בספרו ב„יראה לי“, ונער יספרם! וכבר מנה רי"ל מימון (במבוא למהדורת הרמב"ם צילום רומי קודם ר"מ) למעלה מ-100 פעם שכתב הרמב"ם „יראה לי“! וראה ספרו של ר' אליהו דוד רבינוביץ —האדר"ת, תשובה מיראה, והוא ביאור לכל המקומות שכתב הרמב"ם „יראה לי“ (נספח למהדורת הרמב"ם „עמ"ח“, גי' תש"ז שולזינגר).

44. קתר"מ סי' קמ"ב. בן היתה בזה כוונה נוספת, כנגד הקראים שהוא קורא להם: מינים, — שלא יאמרו: על זכרי יחידים אתם סומכים!

45. תשו' הרמב"ם סי' ס"ט עמ' 69.

46. אגרות הרמב"ם אגרת ו', פיסקה ג'.

„שכבר פשט באי סקיליא זמף שפוט במרד ובמערב ובתימן“⁴⁷.
„וכאשר התפרסם חבורנו בארצות והתפשט בקצוות“⁴⁸.

הוא האמין כי אכן ספר זה תופס את מקומו המיועד, כי לפי דעת הרמב"ם, אין חתימת תקופה, פעולה הנעשית על ידי סמכות חותמת דוקא, כמו שכתב אודות חתימת התלמוד: „ובימיהם נחתם התלמוד“. הואיל והתקופה מתאימה, הספר הולם את יעודו, והוא מתקבל בכל ישראל, הרי נחתמה תקופה. מעתה, אחר שנתברר כי הרמב"ם ראה את תקופתו כזקוקה לספר כזה, והוא ראה את חיבורו מתאים לתפקיד זה, וספרו גם נפוץ והולך⁴⁹ ומתקבל בעין יפה אצל האומה וחכמיה, הרי שלדעתו, זה הוא הספר אשר יהווה חתימת תקופת הגאונות.

ג.

כנגד שאיפה וכוונה זו, עמדו רבים מהחכמים שבדורו ובדורות שאחרי כן, ועצרו את התהליך הזה. הם הצליחו להוריד את ספר „משנה תורה“ ממעלתו זו — להיות ספר בלעדי, המהווה סוף הוראה — והציבוהו רק כאחד משאר ספרי גדולי הראשונים והפוסקים, וחשבוהו לדעה אחת בין פוסקי הדורות. במיוחד גרם לכך הראב"ד, על ידי השגותיו, שהשיג על ספרו של הרמב"ם, בחזק ובלשון תוקפת⁵⁰. דבר זה כשלעצמו טעון ביאור, בשל מה יצא להשיג בקצף ובאף, הרי הוא עצמו מכיר בערך הספר, משבחו ואומר:

„וחיי ראשי לולא כי מלאכה גדולה עשה באסיפתו דברי הגמרא והירושלמי והתוספתא, הייתי מאסף עלין, אסיפת עם וזקניו וחכמיו. כי שנה עלינו הלשונות והמליצות לסבב פני השמועות לפנים אחרים ועינים שונים“⁵¹.

47. אגרת לחכמי מרשיליא, קתר"מ ח"ב דף כד, ב.

48. מאמר תחית המתים קתר"מ ח"ב דף 8.

49. כראי להביא כאן עדויות שונות, על מידת התפשטות ספרי הרמב"ם, והתקבלותם בישראל. ר' מנחם ב"ר זרח (המאה הי"ד) כותב בספרו „צדה לדרך וזוהדן לאורחא" ד' ט"ז ע"ב: „והתפשטו ספריו בכל נפוצות הגולה“. ר' אברהם זכות (המאה ה"ט) בס' היוחסין (ירושלים תשי"ד) מאמר ה עמ' צ"ב, כותב: „ומשיצאו חיבוריו אלה [פי' המשנה ומשנה תורה] ונתפשטו בכל גלויות ישראל — הסכימו כל ישראל לנהוג בהם ולעשות על פיהם ככל דיני התורה ותקנות וגזרות והמנהגות שגזרו והתקינו חכמי ישראל שהיו בכל דור ודור“. בס' שלשלת הקבלה לר' גדליהו ן' יחיא (ירושלים תשכ"ב) עמ' צו' כתב: „וראיתי באגרת חמודות שחיבר רבי אליהו חיים אומר בהקדמתו מעיד אני שראיתי כתב כמהר"ר עובדיה האומר שבאו בימיו בירושלים יהודי שהיו באים ממקצוע דרומית מזרחית על ים אוקיינוס [= עדן! וכתב זה הוא הוא מכתב ר' עובדיה מברטנורא המובא להלן הערה 163] ואמרו: שאין להם פסק אחר זולתי ספ' היד של הרמב"ם. וגם אני הצעיר קבלתי מוקני הורר שבסלוניקו ואומרים שיש קבלה בידם שזה החבור נתפשט מעבר לחלה ונהר גזון אל י" שבטים (ז)“. וראה עוד בחומר הרב המובא במאמרי החשוב של ר' יצחק זאב כהנא, הפולמוס לקביעת ההלכה כרמב"ם, ב„סיני“ כרכים לו, לו לח. ר' גם רשימת הפוסקים שקבעו שיש לפסוק כרמב"ם, באנציקלופדיה תלמודית כרך ט' ערך הלכה עמ' שלה' הערה 366.

50. עד אשר אם פעם אחת השיג בנחת, מעיר הכ"מ: „וראה אני שאין הראב"ד משיג [= כאן] בכח כמנהגו“. הלכות תפילה פ"ז ה"ח.

51. הלכות כלאים פ"ו ה"ב.

לא נוכל להבין את הסיבה שהניעה את הראב"ד לחבר את השגותיו בצורה זו, אלא אם נאמר שהתכוון לבטל את סמכותו של החיבור הזה. כל ההסברים האחרים שניתנו לבעיה זו אינם יכולים להתקבל.⁵²

השקפה מתאימה למה שהעלינו, בטעם סגנון וצורת השגותיו של הראב"ד ז"ל, יש למצוא בספר „משנת חכמים" למהר"ם חאגיז (וואנובעק תצ"ג), המעלה השלישית ערך עריכת שפתים אות פו—סח, וכך נאמר שם:

„ומה מאד היה קשה בעיני, איך הראב"ד ז"ל חסידא קדישא שבדור, היה גדול בתורה וביראה, כמו שמעידים עליו, שבומנו של הרמב"ם היה — כשהשיג עליו — זקן ומוסלג בתורה ובחסידות. ובכדי בזיון וקצף סתר את קצת מדבריו והשיג עליו, מאחר שהיה אפשר לו להשיגו באהבה ואחווה, וראה ערך מעלתו, דהרי על רובו ככולו קיים דבריו הואיל ולא סתר אותם. וכמו שכתבו בעלי הכללים⁵³ דבכל מקום שאינו חולק, הראב"ד ז"ל, על הרמב"ם ז"ל, הרי זה דעתו של הרמב"ם ז"ל נחשב לשתי דעות. ובודאי עיניו ראו מה שכתב הרמב"ם ז"ל בסוף פי' למשנה⁵⁴, אשר בפה מלא כה אמר: שמי שירצה לתפשו ולהשיגו בחיבורו אין ראוי לגנותו בחפישתו, אבל הוא מושכר מן השמים על זה. ואהוב הוא אצלו לפי שהיא מלאכת שמים עכ"ד ז"ל. א"כ מה חרי האף הגדול שהראה בהשגותיו? ... ועוד נתיישבה דעתי במה ששמעתי מפי מרן זקני ז"ל [=מהר"ם גאלאנטי⁵⁵ — הרב המג"ן, שפא—תמט] שהיה אומר בשם א"א ז"ל [? אדוני אבי = ר' יעקב חאגיז, או אדוני אביו = ר' יהונתן בן הרב המוסמך מהר"ם גאלאנטי הוקן]⁵⁶ התנצלות נכון ואמיתי ע"ד שאמרו בפי' הרואה⁵⁷ בענין חנניא בן אחי ר' יהושע שביוו אותו הת"ח ששלחו אחריו והיו אומרים להיפך מדבריו כי היכי דלא ליגררו עלמא אבתריה, א"כ דהכא גמי ודאי כיון שראה הראב"ד בחסידותו ובחכמתו החיבור הגדול הזה שהוא גפלא מאד, וטוב למאכל הת"ח בעלי ההוראה, אבל הוא סתום וחתום כאילו הלכה למשה ניתנה לו מסיני, והאמת הוא כי יש בו מהדברים שחלקו וחולקין עליו גדולים מחכמי ישראל

52. ראה מאמרו של ר"ר מרגליות ב„סיני" כרך לו עמ' שפ"ז ואילך.

53. ראה נוסח הגדולה לר' חיים בניבנישתי כללים סוף אייח סי' לח.

54. ראה עוד בקתר"מ תשרי מט: „ושניאית מי יבין, והשכחה מצויה, וכ"ש הזקנים, ומפני כל אלו הסיבות, ראוי לחפש בדברי, ולבדוק אחרי ואל יאמר הקורא בחיבורי: כי מה האדם שיבא אחר המלך? אלא הרי הרשיתי! ויאמר המלך: יבא! וטובה גדולה עשיתם עמדי אתם החכמים. וכל מי שימצא דבר ויודיעני טובה ייחשב".

55. שאצלו גדל ונתחנך ר' משה חגיז בשני ילדותו, לאחר שנתייתם מאביו בהיותו בן שנתיים. ר' תולדות חכמי ירושלים (פרומקין) ח"ב עמ' 125. ולא כמו שהחליט משום מה ש. אסף בקובץ הר"מ במז"ל (ירושלים תרצ"ה) ח"ב עמ' רע"ה, כי איז כאן הוא ר' שמואל (?) אבי אביו ר' יעקב.

56. מסתבר כי הוא אדוני אבי משום שבספרו זה, משנת חכמים הוא מביא דברים שונים שאמר לו זקנו מהר"ם גאלאנטי, מאביו ר' יעקב. ר' מקורות לתולדות החינוך בישראל, ח"ד עמ' סב. ורח"מ באור החיים עמ' 562 מס' 1122 הביא דברים אלו שכפנים, ממהר"ם חגיז בשם אביו ר' יעקב.

57. כרכות סג, א.

בכוונת השמועות. ולכן השם של צורת הדיבור אחריו הדורות הבאים וייראו מגשת אליו לחלוק, בחשבם שכך עלתה הסכמת חכמי ישראל כולם לדון כדבריו, ככל אשר זמם ועשה בידיעתו, ובכך לא יסורו ולא יטו מדבריו ימין ושמאל. לכן להרים המכשול מדרך חכמי ישראל הבאים אחריו, סמך ידיו עליו ועטרו בעטרת תפארת הסמיכה וקיום רוב הדברים אשר עלו בהסכמה... ולכן התיר את לשונו והוכיח בדברים קשים, כדי שידעו שלא צדק בכל דבריו, וכל איש חיל במלחמתה של תורה אשר בעיניו יבין ובאזניו ישמע פסק דינו יחפור עליו, ואם ימצא כי לא כן עלתה הסכמת רבים מחכמי ישראל הגדולים הרשות נתונה לחלוק עליו...".

לא יחיד היה הראב"ד בהתנגדות להתקבלות ספר „משנה תורה“ כספר פסק בלעדי — מוסכם מהכל. כן מעיד הרב חיד"א⁵⁸ שראה בכ"י השגות מהרמ"ך למאות ואלפים. כך גם התנגדו להתקבלות הספר בצורה זו — הרא"ש, כפי שראינו למעלה, הריב"ש המסכים עם הרא"ש⁵⁹, ור' משה מקוצי בעל הסמ"ג⁶⁰, המבקר את ספרו של הרמב"ם. כמו כן מספר רבי יוסף קארו בהקדמה לספר השולחן ערוך, על תכניו לסמוך את חיבורו „בית יוסף“ אל הרמב"ם, להיותו הפוסק היותר מפורסם בעולם. אלא שחזר בו „מפני שאינו מביא אלא סברא אחת והייתי צריך להרחיב ולכתוב סברות שאר הפוסקים וטעמם, לכן הסכמתי לסמכו לספר ארבעה טורים שחיבר הרב רבינו יעקב בר הרא"ש ז"ל, כי הוא כולל רוב דעות הפוסקים“. סוף דבר, מחשבתו של הרמב"ם לא נתקיימה, שביקש לחבר ספר חותם ומסכם, ולא נתקבל בהתאם למטרת מחברו. עם כל גדולתו וחשיבותו כי רבו, לא נסתפקו ישראל בספרו בלבד, וכמו שכותב הרב המאירי⁶¹: „לא ראו חכמי הדורות לעזוב ספרי התלמוד בשום פנים“.

אמנם, מבחינה מסוימת, אפשר לומר כי אצל חוגים שונים, גרם ספר זה לתפוס מקום מרכזי מאד, אפילו עד כדי לדחות את התלמוד והעסק בו. עובדה מעניינת היא, כי מספרו של הרמב"ם נשתמרו עד ימינו אלה, קרוב ל-700 כתבי יד. (לס' המדע בלבד כ-100 (!) כ"י)⁶². לעומת זאת אין לנו מן התלמוד אלא כתב יד אחד י"לם על כל הש"ס. ב„גמרא שלמה“ שהדפיס ר' ברוך נאה (ירושלים תש"כ) עם חילופי נוסחאות מכ"י, למסכת פסחים, שהימנה מצויים כתבי יד רבים לעומת מסכתות אחרות, גם יש בסך הכל 10 כ"י (מהם רק 4 על כל המסכת כצורתה אצלנו).⁶³ עובדה זו מלמדת באופן ברור כי אכן התפשט ונפוץ ספרו של הרמב"ם, והשתמשו בו, יותר מאשר בתלמוד.

58. שם הגדולים (ויין 1864) אית מ מס. 137.

59. שו"ת ריב"ש סי' מ"ד.

60. הקדמה לסמ"ג.

61. למעלה הערה 20.

62. על פי רשימת כתבי היד של הרמב"ם, מאת פרופ' ש. ד. לוינגר וד"ר נ. אלוני (בכתי"י, תודה על הרשות לעיין בה). למען הדיוק יש להעיר כי בין סכום זה כלולים גם קטעים.

63. אמנם אפשר להסביר תופעה זו, בעובדה שהתלמוד נשרף פעמים רבות, והיה קיים איסור חמור על החזקתו. אבל כבר שאל הרבנו רבינוביץ במאמר על הדפסת התלמוד עמ' ח: „הנה במדינת פולין ואשכנז לא שמענו שהיתה שם גזירה כוללת בשריפת התלמוד, ואף

עם כל זה, העם כולו, וגדולי הדורות בפרט, לא ויתרו על הספרים האחרים מלבד „משנה תורה“. ולא עוד אלא אפילו שמו של הספר שניתן לו מידי מחברו: „משנה תורה“, בכוונה לרמוז כי ספר זה נועד להיות משנה לתורת משה — לא נתקבל בפי העם, שלא רצה לראותו כשווה לספר המשנה של רבנו הקדוש. והכל קוראים לו בשם: רמב"ם, ולעתים גם הירד החזקה, שם כבוד המרמוז ליידי ספרים שבספר, ומרמוז גם לפסוק: „ולכל הירד החזקה אשר עשה משה לעיני כל ישראל“⁶⁴.

על פי כן לא נמצא שם תלמוד או מסכתות כתובי יד. וכן בארצות המזרח, אשר היתה להם חירות הדת השלימה לרוב ולהורות על פי התלמוד ולקבוע בו ישיבות, לא נודע שם תלמוד כתב יד. וכבר שלחו מבריטיש מוזאום אנשים חכמים לכל ארצות המזרח, לקנות שם כתבי יד, ולא עלה בידם למצוא מן הנמרא כלום. הוא מנסה שם להסביר את בעדיפות הגדולה שיש לספרי דפוס על כתבי יד, שמשום כך נאבדו הכ"י מן העולם. הנה מלבד שקשה לשער שלא נמצאו רבנים וחכמים שידעו להעריך חשיבות נוסחאות כתבי יד, ובמיוחד עתיקים, ואשר להם היה ענין בשמירתם והחזקתם; יש גם להמשיך בשאלה נוספת שהוא שואל שם: ופלא הוא מדוע לא הדפיסו את התלמוד או מסכתות ממנו בערי ארצות המזרח, בקושטאנדינא ובשאלוניקי, וכבר בשנת רס"ט הדפיסו בקושטא הרי"ף וכל המפרשים, והרמב"ם וכל המפרשים, ועד שנת ר"ס הדפיסו ספרים הרבה מרובי הכמות, כמו כל המדרשים, ספרא ומכילתא... ולמה לא הדפיסו מן התלמוד אף עלה אחד? ושוב נדחק גם בזה. ראה שם. אבל נזמה שרשאים אנו להגיד כי אולי העיסוק פחת על חשבון העיסוק ברמב"ם ורי"ף, (ואולי גם גרם לה היוקר הגדול של ספרי תלמוד, לעצמת ספרי רמב"ם ורי"ף), ולכן אין מצויים כיום כת"י, ולכן לא הודרו להדפיסו.

הד לכך שנתמטע העסק בתלמוד, אנו שומעים מדברי ר' מנחם בר' רוח (המאה הי"ד) בס' צדה לדרך ויזדין לאורחא (ורשה תר"מ, צילום) עמ' 6 בהקדמה כשהוא מזכיר את פי' רבנו לתלמוד הוא אומר: „וכן חיבר פירושים לגמ' בלשון ערב ולא נתפשטו ממעוט עסק הבאים אחריו בבבלי“. כן הוא אומר: „ואחריהם כמה חכמים בקיאים וגדולים בגמ' בצרפת ואשכנז אין מספר ובסבתם של רבינו שלמה וניניו למדו גמ' ולומדים בכל המקומות ששמענו ויודעים שלומדים הבבלי“. ובדבריו על הרא"ש הוא אומר: „העמיד תלמידים הרבה ועל ידו החזיק לומדי הבבלי“. וביותר שם במאמר ראשון כלל רביעי פרק כא: „ובפרט בכל ארץ ספרד שנתמטעו שם מקדם לומדי הבבלי עד שהעיר השם רוח הרב רבי אשר ז"ל שבא מאשכנז ולמד ולימד והעמיד תלמידים הרבה“. כדבר הזה היה בחימן ראה מה שכתב ר' עובדיה מברטנורא באגרתו לאחיו משנת רמ"ט (אגרות א"י, יערי, עמ' 138): „ובימים האלה באו הנה יהודים מארץ ערן וכו' וספרו היהודים ההם, שבמדינה ההיא היום קהלות גדולות ורבות מישראל ומלך ממלכי הישמעאלים מושל עליהם כשר וכו' ואנשיה נוסים אל השחרות מעט, אין להם ספרי תלמוד, כי אם רב אלפס עם פירושים עליו, וכולם מגדולם ועד קטנם בקיאים ברמב"ם כי אינם עוסקים אלא בו“ (ראה לעומת זה ר"י קאפח ב„סיני“ (תשי"א) שנה יד חוברת א—ב). ורי' עדותו של ש. מורג בס' ילון (ירושלים תשכ"ג) עמ' 162 הע' 2: „לכתבי יד של התלמוד הבבלי לא נזדקקו בני חימן בדורות האחרונים, וחכמי חימן שמהם למדתי לא ידעו על מצויאותם של כתבי יד של התלמוד בחימן (להוציא עלים בודדים שהיו פזורים פה ושם בספריותיהם של בתי כנסיות).“

לענין שחשדו ברבנו כי התכוון לדחוק את התלמוד מפני חבורו (למעלה עמ' 42 ואילך), יש לציין לחיבור כ"י אוקספורד רשימת נויבוויאר 1664 (צילום במכון לתצלומי כת"י בספריה הלאומית מס' 17405), פרק י"ז כ"ח ז' ר' „תרכיץ“ כח (תשי"ט) עמ' 29 ואלך, שם הוכיח פרופ' שלום, כי הוא חיבורו של ר' יוסף אשכנזי, ועיין שם עמ' 83 הערה 51.

⁶⁴ גירל דומה היה לספרים הבאים: „תורת משה“ שם ספרו של ר' משה אלשיך עה"ת, בפי מחברו, ואילו העם קורא לו „אלשיך“. „שני לוחות הברית“ לרי' ישעיה הלוי הורוויץ,

הנקרא בפי העם רק ב"תאגשי"אית-סגל, לפי ש"תאגשי"אית-סגל של ר' יצחק בר' אבא מארי, שנשנתה לשם "עיסור". בית הבחירה" שם שניתן לו ע"י מחברו ר' מנחם בר' שלמה, ושמו היום "המאירי". כיוצא בו "תולדות אדם ותוה" לרבנו ירוחם, הפך ל"רבנו ירוחם". לפי כתבים נבחרים לר"א ברלינר, בהערות א.מ. הברמן עמ' 206.

נספח א

(להערה 20)

כדומה לזה בצוחת ר' יוסף ן' כספי (נכתבה בשנת צ"ב לאלף הששי, צוחאות גאוני ישראל" ח"א פילדפיא תרפ"ז, עמ' 127—161): "רואה אני כי כוננת המתעסקים מכם בגמרא וחיידושים ושיטות, היא רק לדעת ראיות על המצוות המעשיות, כי לא יספיק לכם הקבלה מספר "משנה תורה" שחיבר רבנו משה, ואעפ"י שאמר הוא ז"ל: ואינו צריך לספר אחר ביניהם".

לאור זאת יש לראות את ההבדלים בשיטות הלימוד השונות, ומכאן הבדלי שיטות הלימוד של חכמי צרפת ואשכנז, לעומת חכמי ארצות המזרח. אצל לומדי צרפת ואשכנז וכדומה היתה שיטת לימוד כמתוארת בדברי המאירי הנ"ל (ר' שם). ואילו לומדי הספרדים היו מרבים ללמוד במגמת פסק, ומשום כך הרבו לעסוק בספרי הפוסקים כגון ר"י ן' רמב"ם ודומיהם.

ור' ב.המבקש" לר' שם טוב מפלקריה (נתחבר בשנת ה"א כ"ד) עמ' כ"ב: בתחילה יתעסק בתורה שבכתב ואח"כ בתורה שבעל פה שהוא פירושה, ודי לאדם בזמן הזה בקראו הלכות רב אלפס ז"ל ויקרא עמהם ספרי רבינו משה ז"ל שהם נקראים "משנה תורה", כי הם דברים נכוחים, גם פירוש המשניות ספר מועיל מאד, והרוצה לעמוד על הפסק די בדבריו. ואם ייפנה טוב הוא שישנה במשניות [בנוסף לרמב"ם!] ובגמרא שהיא פירושה, כדי לייגע המחשבה ולחדר אותה כי זה הכרחי בלימוד" (מצוטט עפ"י ספרו של פרופ' ש. אסף "מקורות לתולדות החינוך בישראל" ח"ב עמ' מ"ז).

וכן ב"יאיר נתיב" לר' יהודה ב"ר שמואל ן' עבאס (נתחבר סמוך לה"א י'): "וישים לפניו תמיד החיבורים המוצאים מהתלמוד ובפרט ייחד לו מאותן החיבורים חיבור משנה תורה... והוא מבחר החיבורים הנעשים על התלמוד מימות התנאים (!) הוא זמן רבנו הקדוש, עד היום ועד בכלל" (גם זה עפ"י הספר הנ"ל עמ' ל'). ובצורה חריפה מובלטות התפיסות השונות בשיטות הלימוד, בתקופה מאוחרת יותר, באגרת ר' אברהם מראקין לר' יעקב הכהן פפירש (ב"רמח"ל ובני דורו" לד"ר ש. גינצבורג, אגרת ק"ג): "ופעם אחת בהיותי משבח לפניו [= ר' ישעיהו באסאן רבו של הרמח"ל] סדר הלימוד של בחורי אשכנז שלומדים בתחילת הזמן גמס"ת [= גמרא פירוש תוספות] בפלפול וחרירות ובמשך הזמן לומדים בכל יום שיעור שי"ט ב' דפים לבקיאות בבק, ובן הערבים פוסקים ראשונים ואחרונים, עד שנמצא ביניהם בני שיתסר ושיבסר היודעים איוה מסכתות ממש בע"פ — ולעג עלי ואמר: שבדורותינו לימוד הש"ס הוא ללא תועלת, כי כבר הפוסקים סידרו לנו הדינים והמשפטים בשלחן הערוך, ושם נמצא כל הצריך בלי איבוד זמן ללימוד הש"ס, אשר הוא כספר החתום מלא קרשיות והחיות".

נספח ב

(להערה 28)

גם כל המעיין בתשובותיו יזכה בכך. נצטט כאן רק מהתשובה הידועה, שנשלחה לר' שמואל בן עלי ראש ישיבת גאון יעקב בבגדד, בענין ההליכה בנדרות בשבת. (תשו' הרמב"ם פריימן ס"ו סט ועמ' 364 = מהדורת בלאו ירושלים תש"ך, תשו' ש"י עמ' 576): "וישראל באים בה חכמים ותלמידיהם לפני כל הגאונים שיש שם ומה שאני זוכר מהם,

הם: רבנו חנוך ורבנו משה בני [הערת הר"ש אברמסון שם (בלאו) ח"ג עמ' 176] ורבנו יצחק בן גאית, ורבנו יצחק בן ברוך, ורבנו יצחק בעל ההלכות, ורבנו יוסף תלמידו ז"ל, ומעולם לא נשמע מהם איסור. וכן כל אנשי מצרים והוא אינו אצלנו ראיה. ואמנם אמרנו זה לזה הגאון ש"צ [= שמו צורן] בשביל אמרו שיש אצלם גאונים אסרו זה, והודענו לו שיש גאונים אחרים אצלנו אירעו להם הלכה למעשה בהתרו. אלא אם הגאונים שלנו בשביל שאין ארצותם בבל אין ראוי להשיגח לדבריהם, לפי שהמקום גורם אפשר ז"ו. ור' ב"שרי האלף" לרמ"ם כשר עמ' 9 הע' 1. וכן כתב הגי' ב"סיני" כרך יח (תשי"ו) עמ' רס"ט. ור' אגרות הרמב"ם עמ' 58 הע' בנעט שו' 4. אגב מה שכתב שם בנעט שו' 6 על דברי הרמב"ם: "ואחרים שאני חושש להזכירם", שהכונה לרי"ף, ר' לעומת זאת מ"ש טרופ' ש. ליברמן בהלכות ירושלמי עמ' י"ג הע' 103, שהכונה לרי"ץ גיאת והוכיח זאת מתשו" הרמב"ם (פריימן) ס"י קלו, צד 131. שם כתב הרמב"ם שתחילה הייתה דעתו כרי"ץ ואחר שהיטיב לראות ולדקדק בחיבורו הגדול חזר לפרש בדרך אחרת).

את יחסו של הרמב"ם עצמו לתוארים השונים: גאון, ראש ישיבת גאון יעקב, וכדומה אפשר לראות מהדברים הבאים: "ואל תטעה בכל הענינים אלו שכללי באמרי זה אלו השמות הידועים בא"י ובארץ המערב שקורין קצת בני אדם ראש ישיבה ואחרים אב ב"ד ועושיין חילוק בין ישיבת גאון יעקב ובין ראש ישיבה של גולה, וכתבין לבני אדם שלא ראו אותו בראש ישיבה או זולתן מן השמות, לפי שאלו הדברים פסומי שמים בכלמא הולכין אחר הכינויין והיחוסים, וכבר ראיתי בא"י אנשים נקראים שב"ם ובמקומות אחרים יש מי שנקרא ראש ישיבה ואפי' בר בי רב דחו יומא ליתא..." (פירוש המשנה, בכורות פ"ד).

יש שהשתמשו בתואר "גאון" על הרמב"ם. זאת יש לראות בביטוי ידוע שנאמר על הרמב"ם, ורבים משתמשים בו לאחרונה, על רב האי גאון. ר' ידעיה הפניני הבדרשי (חי היא ל — ק בערך) כתב בסוף ספרו "בחינת עולם", פסוק כא: "סוף דבר תשמאל לבי או תימין / תאמין בכל מה שהאמין בו / אחרון הגאונים בזמן ראשם בחשיבות / הרב המורה הגדול רבי משה בן הרב הגדול רבי מימון זצ"ל / אשר אין ערוך אליו בכל חכמי ישראל אחרי חתימת התלמוד". בנוסח הזה, בכל הדפוסים הקדומים של ספר זה. אמנם בדפוס ראשון (מנטובה רלו—רמ"ו) יש נוסח שונה במקצת: "סוף דבר תשמאל (!) לבני או תאמין (!) תאמין בכל מה שהאמין בו אחרון הקדמונים בזמן ראשם בחשיבות המורה הגדול רבי משה ע"ה אשר אין ערוך אליו בכל חכמי ישראל אחר חתימת התלמוד...", אבל מלבד שהתוכן אחד, הרי יש כבר בכתבי יד קדומים (מן המאה הי"ד, = היא ס' — קס', נימס הספריה העירונית 11:1; וכן קונטזה 160.3 ועוד, הצילומים, במכון לתצלומי כ"י עבריים בספריה הלאומית) הנוסח: "גאונים". ואין יסוד למה שמצטטים (ז) א"א הרכבי בערך רב האי גאון שב"אוצר ישראל", רבי"ם לוי' ב"סיני" כרך ב (תרצ"ח) עמ' תק"ו, ופרופ' ש. אסף בתקופת הגאונים וספרותה עמ' ק"ל, קצ"ט, ורס"א בהע', מטבע לשונית זו על רב האי גאון. ור' בשם הגדולים ערך גאוני הראשונים, שיש אומרים שתואר גאוני ראשונים הוא על רב האי גאון, ותמה שם הרחידי"א, שהרי הוא אחרון הגאונים, ואמר שם: אלא שאפשר שהוא אחרון בזמן וראשם בחשיבות. ושמא זה הוא המקור לביטוי זה על רב האי ?

כן ראה רשימתו של עזריאל טראבוטו (נתפרמה ב' JER IV עמ' 210, ע"י ד. קויפמן): "...וכמה גאונים אחרים עמדו אחריו כגון רב סעדיה גאון... רבינו הנגאל וחתנו (כך!) רבינו נתן בעל הערוך... רבינו יצחק פאסי... רבינו קלונימוס איש רומי, רבנו נסים הראשון, רב משה, הר"ד משה מפויאה, כל אלו נקראו גאונים וי"א שגם הרמב"ם נסמך לגאונות... ומן הצרפתים רבינו גרשון מאור הגולה... גם הוא נסמך לגאונות". (צ"ן לזה פוננסקי, גאוני בבל עמ' 105 הערה 5).

דין קטנים בשמירת המצוות

תופעה רגילה היא להקל במקרים מסוימים באיסורי תורה או דרבנן, לגבי קטנים עד גיל המצוות. ישנם דברים האסורים, הנראים, לעתים, כמותרים לקטנים. אמנם לא יעלה על דעתו של אדם שומר תורה, לומר לילד שעדיין לא הגיע למצוות, שיעשה דבר האסור או יאכל דבר האסור, להנאתו, אף אם זה רק אסור מדרבנן. אדרבה, כל איש מישראל משתדל לחנך את בניו ובנותיו הקטנים ללכת בדרכי התורה ולהגילם במצוותיה ומשפטיה. אבל אם נוצר מצב מסויים מתוך שכחה או אונס ואפשר להקל עליו ע"י עשית מלאכה זו או אחרת ע"י קטנים, יהיו רבים שלא ימנעו מעשות זאת. הוא הדין בדברי מאכל אשר קיימים חששות רציניים לגבי היתר אכילתם, וזנשים מבוגרים הנמנעים מאכילתם, לא מתוך חומרא יתירה גרידא, לא ימנעו מתתם לאכילה לבניהם הקטנים.

גנסה כאן לסקור את היסודות ההלכתיים הסובבים ענינים אלו, פרטיהם וגדרם, כדי לראות באלו אופנים ומקרים מותר לעשות כן על פי ההלכה. בגמרא ובספרי הפוסקים, מוצאים אנו שלשה ענפים בנוגע לחיוב הקטנים בדיני התורה: (א) דין האכלת דבר אסור ורקטנים. (ב) חיוב להפריש קטן מאכילת אסור או עשיית פעולה אסורה. (ג) מצות חנוך הקטנים לקיום מצוות התורה.

דין האכלת איסור לקטנים

להאכיל דבר האסור לקטנים בידים — אסור, כדברי הגמרא ביבמות ק"ד ע"א. זה גלמד משלשה פסוקים משלשה ענינים בהם אמרה תורה להזהיר גדולים על הקטנים. גבי אסור שרצים כתוב (ויקרא יא, מב) לא תאכלום כי שקץ הם (קרא יתירא הוא דהא כתיב אזהרות הרבה בשרצים — רש"י) לא תאכלום, להזהיר גדולים על הקטנים דלא ליספו ליה בידים. אצל אסור דם נאמר (שם יז, יב) כל נפש מכם לא תאכל דם (קרא יתירא הוא דהא כתיבי אזהרות הרבה גבי דם — רש"י), להזהיר גדולים על הקטנים דלא ליספו ליה בידים. וכן בענין אסור טומאה לכהנים נאמר (שם כא, א) אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת (שתי אמירות הללו למה — רש"י) להזהיר גדולים על הקטנים דלא ליטמו להם בידים.

אסור זה להאכיל לקטנים דבר אסור, אסור תורה הוא לדעת כמה מן הראשונים וגדולי הפוסקים. ה,פרי מגדים" (או"ח שמ"ג מ"ז סק"א) כתב בפשיטות דמשלשה פסוקים אלו לומדים לכל התורה כולה דאסור להאכיל בידים לקטנים. וכן גוקט בפשיטות התת"ס בשו"ת או"ח סי' פ"ג; ג,ה, משנה ברורה" מביא כן להלכה (סי' שמ"ג סעיף א, ס"ק ד). לעומת זה אומר ה,גודע ביהודה" (מהדו"ק אבהע"ז סי' ע"ה) דבשאר אסורים זה אסור רק מדרבנן (מצינו המהרש"ם ב,דעת תורה" או"ח שמ"ג) הפמ"ג שם דן לדעת הטור בלבד, ויש לומר דבשאר אסורים הוי אסור להאכיל בידים רק מדרבנן; במהדו"ת או"ח סי' א' אומר הנוב"י דאף דמלשון הב"י משמע דאף בשאר איסורים זה אסור מן התורה, יש לומר שאולי דעת הטור לא כך. ואף ה,כתב סופר" באו"ח סי' מ"ז, השתמש בזה שלא ברור אם איסור זה

הוא מה"ת רק כסניף לעובדה שהיה בה עוד סניפים להחיר (וראה בכת"ס סי' ל"ה דאמנם נוקט בפשיטות דבשאר איסורים ג"כ הו"א איסור תורה).

כשם שאסור להאכילו בידים, כך אסור לומר לקטן קום ואכול (ריטב"א יבמות ק"ד).¹ כלומר, דאסור לאמר לקטן על דבר אסור, דמותר לעשותו. וכן מביא ה"ה, משנה ברורה" (שם, ס"ק ה) דכי היכא דאסור להאכילם בידים ה"ה דאסור לצוות על הקטנים לעבור על איסור תורה. ולכן אומר ה"ה, מגן אברהם" (שם) דאסור ליתן לחינוך דבר מאכל אסור אפילו רק לשחק עמו, שמא יאכלנו וזה הו"א כמאכילו בידים. וכן אומר המשנה למלך דאסור להטעות את הקטן לומר לו על דבר אסור, שזה מותר, ואם עושים כן, זה הו"א כמאכילו בידים (פי"ז מהל' מאכלות אסורות).²

לכן אסור לתת אוכל בפי הקטן בסוכות, כשהוא חוץ לסוכה, וה"ה להניח לפניו אוכל ולומר לו שיאכל חוץ לסוכה (מחצית השקל או"ח תר"מ סק"ג), אבל לתת לו בסתם לאכול כשהוא חוץ לסוכה, מתיר המג"א בסי' תרט"ז סק"ב, כיון דעצם האכילה אינה אסורה אלא דצריך לאכול בסוכה, והרי ביד החינוך לאכול בסוכה, ומה שאוכל חוץ לסוכה, אדעתיה דנפשיה קא עביד; משא"כ לתת לחינוך לאכול ביום כפור, שזה אסור, כיון שהאכילה בעצמה אסורה וזה הו"א כנותן לו גבילה לאכול (דברי המג"א בתוספת הסבר המחזה"ש הנ"ל וראה לקמן הערה 14). ובשו"ת חתם סופר (או"ח פ"ג) פוסק דלקרב החינוך אל הנבלה, מותר, אף ידוע שהחינוך יקחנה ויאכלנה, כיון דאינו נותנה בפיו ואינו מצוה לו לעשות כן. אבל כל זה אם החינוך אינו יודע שאביו או מי שקרבו לזה, ניחא ליה שיעשה זאת. כי אם יודע החינוך שאביו ניחא לו בזה, הרי זה כמצוהו לעשות כן, ואסור דהו"א כמאכילו בידים. ברור כי ה"ה בעשיית שאר איסורים, כגון: שבת וכדומה. וה"ה אם החינוך עושה כל הפעולה מעצמו, אם יודע הוא שאביו ניחא לו בזה, הו"א כאילו מצוהו על זה ומיקרי מאכילו בידים (וראה בכת"ס או"ח מ"ז דהביא סתירת הרש"י בזה).

אם מותר ליתן משא על החינוך בערב שבת קודם שחשכה, אף שיודע שעם חשכה יטלטלנו החינוך ארבע אמות ברה"ר, ראה במג"א או"ח רס"ו סק"ח דהביא מחלוקת בזה אי הו"א כמאכילו בידים.

אם גם אסור להאכיל בידים לקטן דברים האסורים רק מדרבנן, בזה מצינו מחלוקת הראשונים. דעת הרשב"א והר"ן דמותר להאכיל בידים לקטן, דבר שאיסורו רק מדרבנן; הרשב"א בגיטין הוכיח דאף דעת רש"י כן היא. אבל התוס' והרמב"ם סוברים דאף איסור דרבנן אסור להאכיל, וכן דעת עוד ראשונים. רבי עקיבא איגר בתשובה ט"ו, כתב דמשמע מדר"ן דאף לרשב"א הסובר שמותר להאכיל בידים

(1) ובערוך לנר, יבמות ז', הביא דכן פשוט הגמ' שם, וצ"ח דמתוס' שם לכאורה לא משמע כן, ונשאר בצ"ע על התוס', (אך לא כדברי המנחת שבת, בהשמות לסי' פ"ב, הערוך לנר חולק על הריטב"א). וכן במהרש"א דכן משמע פשיטת הגמרא ביבמות ק"ד.

(2) הוכיח זאת מהרשב"א, דהביא דמתוס' לא משמע כן וכתב על תוס' "זה תימה בעיני צ"ע: שלא שלא מביא הריטב"א הג"ל דגם אומר כרשב"א כדברי האחרונים הג"ל.

לקטן איסור דרבנן, זה רק אם זה לצורך הקטן בעצמו, אבל לצרכנו אסור להאכילו איסור דרבנן. לכן פוסק הרע"א דאף לפי הרשב"א אין להתיר לומר לתינוק שיטלטל עבורנו, במקום דליכא עירוב, אף דרה"ר שלנו היא רק כרמלית דרבנן (דברי הרע"א הובאו ב,,באור הלכה" סי' שמ"ג).

השו"ע פוסק כרמב"ם דאסור להאכיל אף איסור דרבנן, בכל גווני, מדלא מחלק בין התינוק צריך זה אם לאו (הרי"ם בסי' ג' ובאור הלכה סי' שמ"ג). וכן פסק הש"ך ביור"ד סי' פ"א סקכ"ו (ראה לקמן הערה 4). לכן אסור לומר לקטן לטלטל אפילו עבור עצמו במקום דליכא עירוב אף ברה"ר שלנו דהוי מדרבנן בלבד. אלא שהרע"א בתשובה הנ"ל, כתב דיש תקנה לטלטל סודר, דיתן סודר לקטן שישארו לביהכ"נ והקטן עצמו יתפלל בו, והגדול יצטרף עמו להתפלל מתוך אותו סודר, דבוה מקיים מצות חנוך הקטן, ולצורך מצוה של הקטן, מותר להאכילו בידים (ראה להלן מזה). וכן הוא בחת"ס ח"ו תשו' י"ג דלצורך מצוה שלנו, אסור להאכיל בידים לקטן איסור דרבנן; ועוד רבים האוסרים.

ה, מנחת שבת" (סי' פ"ב ובהוספות) אומר דאף דיש רבים המקילין לעצמם לצוות לתינוק לטלטל ברה"ר דרבנן, אין בנו כח למחות בהם, כיון דאף דרבו האוסרים, בכל זאת ישנן כמה שיטות המתירים לעשות זאת אליבא דהרשב"א הנ"ל³. אסור דרבנן משום „גזירה שמא“, אם אסור להאכיל לקטן, ראה בדעת תורה למדרש"ם בשם מג"א.

אם הקטן הוא חולה שאין בו סכנה, דעת רבים מן הפוסקים וביניהם הש"ך ופר"ח ביור"ד סי' פ"א דאסור להאכילו בידים אף דבר האסור מדרבנן בלבד. אבל אמירה לעכו"ם מותרת בקטן שהוא חולה קצת ומותר לומר לעכו"ם שיאכילנו אפילו דבר האסור מדאורייתא (מג"א בסי' שמ"ג בשם רבינו ירוחם). טעם הדבר כתב הפרמ"ג (בא"א שם) דזה הוי ככל איסור אמירה לעכו"ם המותר אף בחולה שאין בו סכנה⁴.

האם מותר להאכיל לקטן איסור בידים, כגון לחנך אותו באכילת קרבן פסח, אעפ"י שהקטן אינו מגוי על הקרבן? תוס' בפסחים פ"ח ע"א סוברים דבכה"ג

(3) אמנם אין ללמוד מלימוד זכות זה על כל המקרים וכל האסורים כיון דבין השיטות הללו, השואל ומשיב" מהדורה תליתאה סי' קי"ז דכתב כן רק אם זה לצורך מצוה ואינו נעשה בקביעות. וכן הכתי"ס או"ח סי' מ"ז דכתב כן לגבי חולה שלא יכול לבוא לביהכ"נ לקרית והביאו ס"ת לביתו וע"י כך קיימו מצוה רבה דעלו מספר אנשים לתורה, ואמר ע"ז הכתי"ס דאף דאין להורות כן לכתחילה, בכ"ז מי שהורה כן אין מוחיחין ואין מוניהחין אותו. וכן הרי"ם בסי' ג' דכ"כ רק לגבי אסור הוצאה בשבת ולא לגבי שאר אסורי שבת ושאר אסורים, כיון דגבי קטן זה הוי כמתעסק כיון דאין לו מחשבה ואף דסברה זו אינה מוכרחת, עכ"פ, אומר, דזה סגי ללמד זכות על המקילין בטלטול ע"י קטן.

(4) לפי"ז תסור תמיהת גליון מהרש"א ביור"ד על הש"ך בפ"א סקכ"א דכתב שם שאסור ליתן לקטן שהוא חולה שאב"ס, איסור דרבנן כיון דאסור להאכיל בידים אף איסור דרבנן. ומק' מהרש"א וצ"ע מדברי הר"ן דמותר להאכיל איסור דרבנן לצורך התנוק וכאן זה לצרכו; וכן במג"א בשם רי"ו. אבל לפי"ז ל"ק מידי דהש"ך פוסק כשו"ע ולא כר"ן. והרי"ו המובא במג"א זה מטעם דמותר אמירה לעכו"ם בכל חולה שאב"ס. ואף המג"א מביא את הרשב"א (הסובר כר"ן) אחרי דרבינו ירוחם באמרו „והרשב"א כתב, סי' זה דין גוסף.

מותר להאכיל כיון דזה לא דומיא דשרצים ודם דלא מיירי במקום מצוה. החת"ס מסביר (סי' פ"ג) דאף הר"ן החולק שם על דברי התוס', פליג רק בלצורך מצות חנוך דהוי מצוה דרבנן, אבל לצורך מצוה דאורייתא כו"ע מודו דמותר להאכיל איסור בידים; המג"א פוסק כשיטת התוס' (שמ"ג), וכן היא שיטת רש"י (בחת"ס שם).

יש דיון באחרונים אם מותר להאכיל בידים לקטן אסור דרבנן לצורך מצוה של אחרים, כמו שיש מתירים שבות דשבות ע"י עכו"ם במקום מצוה. הפרמ"ג (סי' שמ"ו מ"ו סק"ו) כתב דאפשר דמותר. אלו המתירים מסתמכים בעיקר על הט"ו שם סק"ו, אבל החת"ס (ח"ו י"ג) דחם דשם מיירי בהוי אף צורך מצוה של התינוק (הבאת מפתחות לביהכ"נ)⁵.

אם מותר להאכיל קטן בידים וע"י כך יתבטל ממ"ע, ישנה מחלוקת ראשונים, ראה בזה בחת"ס ח"ו י"ג, שהקשה על המג"א דמותר עצמו בזה מדפסת כשתי השיטות: בתע"א ותרט"ז — דמותר, ובתר"מ — דאסור.

איסור להאכיל אסור בידים, נוהג אף בתינוק בן יומו שאינו בר הבנה כלל. כד הסכמת האחרונים (ראה בפרמ"ג שמ"ג ובשער הציון שם), בבאה"ט הביא דהאוו"ה ס"ל דזה הוי רק בתינוק בר הבנה, וכן מדגישה המח"ש (סי' רס"ט) דזו היא גם שיטת הב"ח דבלא הגיע לחנוך אין אסור להאכיל בידים⁶. אסור זה — להאכיל לקטן אסור בידים — חל על כל איש ואשה מישראל ולא רק על אביו או אמו של הקטן.

קטן האוכל נבילות אם מצוים להפרישו

הרואה קטן העובר איסור מעצמו, האם חייב הוא להפרישו מעשות זאת או לא? ביבמות קי"ד מספקא ליה לרי' יוחנן בהך דינא אי קטן אוכל נבילות מצווים להפרישו או לא, בעוד שרב פדת פשיטא ליה דאין מצווים להפרישו. להלכה נוקטים כל הפוסקים שקטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווים להפרישו אף אם הוא עובר אסור תורה. כלומר, הרואה קטן העובר אסור מצד עצמו, אף אם זה אסור תורה, אינו חייב להפרישו מזה, אפילו מדרבנן.

ישנה מחלוקת הפוסקים אם זה רק בקטן שעדיין לא הגיע לגיל חנוך. רוב הראשונים ס"ל דאף בהגיע לחנוך, אין חיוב על כל אחד להפרישו (בנוגע לאם ראה להלן). אבל התוס' (שבת קכ"א ע"א) ס"ל דבהגיע לגיל חנוך, חייבים כל ישראל שיש בידם למחות, להפרישו מאסור (ברור שזה רק מדרבנן, דאי הוי מה"ת ונלמד מלא האכילום, מני"ל לחלק בין הגיע לחנוך לבין לא הגיע — ראה הערה 6).

ברמ"א או"ח שמ"ג מובאות שתי השיטות הללו; מסקנת המשנה ברורה (בשם הח"א) דבאסור תורה יש להחמיר כדעת התוס' שכל אחד חייב להפריש קטן האוכל נבילות או עובר שאר איסורים האסורים מן התורה, אם הגיע לגיל חנוך.

(5) וראה במנחת שבת פ"ב ובהשמטות זהביא כמה שיטות דס"ל הכי, אבל רובן ככולן נוקטים כן רק כסניף, וכדומה.

(6) וצ"ע אי הוי מה"ת, מני"ל דרק בהגיע לחנוך אסור; ואולי צ"ל דבשאר איסורים הוי רק מדרבנן (ראה לעיל) וא"כ בדם ושרצים וטומאה לא פליגי.

כל זה אמור לגבי כל אחד מהפרישות אבל צנוג לאבי הילד, שונה הדין בעטיה של מצוות חנוך המוטלת עליו כדלקמן.

מצות חנוך הבנים

תוספות בנוזר (כ"ח ע"ב) ובתו"י יומא (פ"ב ע"א) בחדא תירוצא, סוברים דמצות חנוך המוטלת מדרבנן, על האב, נאמרה רק לגבי קיום מ"ע של הקטנים אבל אין האב חייב להפרישו מאסורים. אבל באידך תירוצא (בתוס' נוזר ותו"י יומא) ס"ל דמטעם מצות חנוך חייב האב אף להפרישו מאסור. כדעה זו פוסק השו"ע (שמ"ג) דקטן אוכל נבילות חייב אביו להפרישו, וזה אפי' מאסור רבנן דכל זה נכלל במצות חנוך המוטלת עליו מדרבנן, לחנכו ולהרגילו בכל המצוות הן דאורייתא והן דרבנן בין מ"ע ובין מצוות ל"ת. ומה שהוסיף הרמ"א שם בשו"ע שאביו מצווה להפרישו מאסור דאורייתא, דמשמע לכאורה דאינו חייב להפרישו מאסור דרבנן, כבר כתבו שם המג"א, טו"ז ושאר אחרונים דודאי חייב להפרישו גם מאסור דרבנן כשם שחייב לחנכו במ"ע דרבנן, אלא דכוונת הרמ"א היא דבאסור תורה מוחין בית דין בידי אביו שיראה להפרישו, משא"כ באסור דרבנן.

חיוב זה של חנוך מתחיל רק בעת שהתינוק הוא בר הבנה. אבל יש בזה חלוק בין מ"ע לל"ת. החנוך בל"ת, בין של תורה בין של רבנן, הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול. אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל, אין אביו מצווה למנעו בע"כ מלאכול מאכלות אסורות או מלחלל שבת אפי' באסור תורה כיון שאינו מבין כלל מה שמונעו ומפרישו (מ"ב שמ"ג בשם אחרונים).

ואומר בעל משנה ברורה: „ופשוט דאם שמע לבנו ובתו הקטנים שהם מדברים לשה"ר, מצווה לגעור בהם ולהפרישם מזה, וכן ממחלוקת ושקר וקללות, ובעו"ה כמה נבשלים בזה, שהם מנתיח לבניהם לדבר לשה"ר ורכילות ולקלל ונעשה מזוגל בזה כל כך עד שאפילו כשנתגדל ושומע שיש בזה אסור גדול קשה לו לפרוש מהרגלו שהורגל בזה שנים רבות והיה הדבר אצלו בחזקת היתר".

לעומת זה, שעור החנוך במ"ע הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו, כגון, היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קדוש תהבדלה היודע להתעטף כהלכה חייב בציצית, וכן כיו"ב, בין במ"ע של תורה בין במ"ע של רבנן (משנה ברורה, שם).

פטור האב מלהפריש את בנו האוכל נבילות כשאינו עדיין בר הבנה, הוא רק מדינא. אבל מ"מ ראוי למנעו אכילת דברים אסורים אפילו אלו האסורים רק מדרבנן, מתינוק שאינו בר הבנה כלל כדברי הש"ך ביור"ד פ"א סקכ"ו דאע"פ דאין האב חייב להפרישו, כ"ז רק מדינא אבל „מ"מ יפרישו מפני שמויק לו בזקנותו שמתמטם הלב וגורם לו טבע רע". ולכן פסק הרמ"א שם שהתינוק לא יאכל דברים האסורים. וה"ה שמינקת ישראלית לא תאכל דברים אסורים, ופי' הט"ז שם שאף אם היא אוכלת מפני שהיא חולה שיש בה סכנה, מ"מ לא תניק התינוק כדי שלא יוצר בו טבע רע (וראה במ"ז שם) ¹.

(7) ראה ברמב"ן עה"ת בטעמי המאכלות האסורים וכתב ג"כ דהם יוצרים טבע ותכונות רעות בלב אוכליהם.

וכן בפרי חדש (הארון) שם זו"ל: „וכן התינוק בעצמו וכר דאעפ"י שקטן אוכל נבילות אין מצווים להפרישו היינו מעיקר דינא אבל מ"מ יפרישוהו מפני שמויק לו בזקנותו, שגורם לו טבע רע וסופו לצאת לתרבות רעה ולפי שבזמנינו אין נזהרים מענינים אלו, רוב הבנים יוצאים לתרבות רעה ורובם הם עזי פנים שבדור ואין יראת ה' נוגעת בלבם ואף אם יוכיחום על פניהם לאו בר קבולי מוסר ניהו... ומי לנו בתורה גדול מאלישע אחר שלא בא לאותו מעשה אלא מפני שכשאו היה מעוברת ממנו עברה על בתי עכו"ם הריחה מאותו המין היה אותו הריח מפעפע בגופו" כאירסה של סכינה כמבואר בירושלמי דחגיגה ע"ש ולפיכך צריך להזהר הרבה בדבר, ע"כ". ובחתי"ס (או"ח סי' פ"ג) דן לגבי קטן שוטה אי מותר להכניסו לבית חנוך של גוים אשר שם יאכילוהו נבילות וטרפות. ולאחר שמסיק שעפ"י"ד מותר להכניסו שם עד י"ג שנה, אומר החת"ס: „זה נלענ"ד מעיקר הדין ומ"מ העידו קדמונינו ז"ל שע"י מאכלות אסורות בנערות מטמטם הלב ומוליד טבע רע, עדיין אומר אני מוטב שיהי' שוטה כל ימיו וכר"י.

האם יוצא אדם ידי חובת חנוך רק אם הבן מקיים את המצוה באותה צורה ואופן בהם יכול אף הגדול לצאת ידי חובת המצוה? הריטב"א בסוכה ג' אומר במעשה דהילני המלכה, „מאה שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצוות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול" כי אם לא כן, אין ראייה מהלני המלכה שסוכתה כשרה היתה, כי י"ל דאמנם פסולה היא מדרבנן, אלא כיון שכל עשייתה היתה עבור בנה שהגיע לחנוך, ועבורו מספיק היתה סוכה הנראית כסוכה כשרה, וע"י כך התחנך במצוות סוכה.

שאלה דומה נמצאת בכרכי יוסף (או"ח סי' תרנז): אם מותר לתת לקטן, לולב ביו"ט ראשון במתנה, ובלבו מבטל את המתנה כדי שישאר עבורו לקיום המצוה. ומובא שם בשם בתי כהונה דבשאל אינו מקיים מצות חנוך (אמנם ביו"ט שני יוצא בשאל כי בספק אין חיוב חנוך כדמוכת בגמרא), אבל הברכ"י עצמו מסתפק בדבר כהביאו שיטת המרדכי והגהות אשרי מהם מוכח, לכאורה, דבשאל יוצאים ידי חובת לולב, דמובא בשם דבקיאי הדעת היו מניחין לולביהם בביתם התינוקות נוטלים מעצמם ומברכים עליהם, הרי דיוצאים בשאל. אבל ה, בכורי יעקב" (סי' תרנח ס"ק יח) דוחה זאת באמרו שאולי טעמא השמיט השו"ע דין זה של המרדכי ולא הביאו להלכה, כי מצות חנוך צריכה להיות באותו אופן שהגדול יוצא בו, כי אחרת יש לחשוש שכשיגדל יעשה אף הוא כדוגמת מעשהו בקטנות ויחשוב שאפשר לצאת בשאל. ה, בכורי יעקב" מוכיח מה"ט"ז דחיוב חנוך מוטלת רק בגיל זה אשר הילד יכול לקיים את המצוה על כל פרטיה, אף אלו שנתקנו רק מדרבנן.

עתה נותר לנו לברר מהו גדר מצות חנוך בדין בו ישנה מחלוקת הפוסקים, ואנו נזהגים כשיטה מחמירה, האם בכגון הא מספיק לחנך את הקטן לפי השיטה המקילה או שעלינו לחשוש שמא יתרגל לכך הקטן ואף לכשיגדיל ימשיך להתנהג כך. דבר זה נוגע, לדוגמא, לזמן ההמתנה שבין ארוחה בשרית לבין חלבית. ברמ"א מובא ש"א שאין צריך להמתין שש שעות באמרו שהמתנה להמתין שעה, ואח"ז

8. פרק מיוחד מהיום הדינים כיצד להתנהג באסורי שבת לגבי תנוקות קטנים; אילו מותרים ובאיזה אופן מותרים. דברים אלו כבר הועלו על הכתב בחוברת מיוחדת. כיצד אסול בילדי בשבת ובחג"י שו"ל ע"י הרב שלונינגר ז"ל; חוברת זו היתה לפני החזו"א זצ"ל לפני שהודפסה.

אומר ויש מדקדקין להמתין שיש שעה וכן לנהל לעשות וכן הוא בט"ו וש"ד שם; שתי שיטות אלו הן מחלוקת ראשונים. מתעוררת שאלה כלפי אלו שאינם סומכים על השיטה של שעה אחת (כלומר שבסלוק סעודה סגי): האם לגבי מצות חנוך אפשר להם להסתמך על השיטה המקילה או שחייבים לחנך את הקטן אף בכגון דא, כדוגמת גדול (וברור כי זה עדיף מסוכה פסולה, או לולב שאול ביו"ט ראשון).

אפשר לתרץ שאלה זו ע"פ דברי הב"י שהובאו במג"א רס"ט סק"א לגבי המנהג לקדש בביהכ"נ שמתעמין את היין לקטן ולא לגדול היות שקדוש אינו במקום סעודה ולא יוצאים יד"ח בו וא"כ אסור עדיין לשתות יין לאחריו. שואל הב"י א"כ אף לקטן אסור לתתו כיון שאסור להאכיל בידים לקטן אף אסור דרבנן. ואחד מתירוציו הוא: כיון ד"א דאפילו גדול מותר לשתות דיוצא בקדוש זה, אע"ג דלא קיימ"ל הכי, והגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסור להשקותו לקטנים. רואים אנו, איפוא, שלגבי מצות חנוך יוצאים יד"ח אף במחנכים אותו לפי שיטה אחת של הפוסקים, אף אם הגדולים לא נוהגים כמותה. ואף שהב"י קאי בענין אסור להאכיל בידים, בכ"ז אף ה"ה לגבי חנוך. כי שם מדובר אף בקטן שהגיע לחנוך (כי רק הב"ח אומר שם ליישב שיתנו רק לקטן שלא הגיע לחנוך שהוא ס"ל דאז אף אסור להאכיל בידים אינו חל — א"כ משמע דלשאר התירוצים איירי אף בהגיע לחנוך ומותר להטעימו ואין על אביו חיוב להפרישו ולמנעו מטעם מצות חנוך שעליו). ועוד ק"ו הוא: אם באסור להאכיל שבאסור תורה שייך בו אסור להאכיל מה"ת ועכ"פ בג' האסורים (ראה לעיל) מותר להסתמך על שיטה שאין נוהגים לפיה, עאכ"כ במצות חנוך שהיא כולה דרבנן, ובעיקר לשיטת תה"ד (ראה לקמן) דטעם אסור להאכיל הוא כדי לא להרגילו בעבירות, כטעם מצות חנוך.

וק"ו שאין חיוב לחנך הקטן בהידור שאפשר להוסיף בקיום המצוה וכדברי הפרמ"ג בתרע"א מש"ז סק"א, עיי"ש ובדעת תורה למהרש"ם (שמ"ג).

האם חיוב מצות חנוך חל אף על האם, וכן האם חיוב חנוך המוטלת על האב, אמור אף לגבי הבת? בזה מצינו מחלוקת ראשונים ואחרונים. רש"י בחגיגה ב', אומר וז"ל: איזה קטן וכו' אבל מכאן ואילך אע"פ שלא חייב מן התורה, הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכן במצוות, ע"כ. ותוס' ישנים ביומא פ"ב כתבו דאשה אינה חייבת בחנוך בניה, ומאי דאיתא בסוכה דהילני המלכה חנכה בניה במצות סוכה, שמא אב היה להם וחנכם או שהיתה רק מחנכתם למצוה בעלמא. וכך סובר גם המג"א בשמ"ג, דאשה פטורה מחנוך, והילני המלכה מחמירה היתה על עצמה, כי איתא בנוזר (כ"ט ע"א) דאין האשה חייבת בחנוך. אבל רש"י לשיטתו דאשה חייבת בחנוך, מפרש בסוכה גבי הילני המלכה, שהיא חנכה בניה כיון דהיתה חייבת בזה מדרבנן, מטעם חנוך⁹. וכך גם סובר ה"אורח מישור" בנוזר שם שהקשה עוד

9 ועי' בערוך נזר בסוכה, דדחק לומר דהילני המלכה רק התמירה ע"ע, דהא הלשון שם "מדרבנן הוא דמחייבא". וכה"ג הק' גם בגליון הש"ס.

וראה בספר הרב שר. הירוש' משנתו ושיטתו, עמ' 161. שם מביא מר יונה עמנואל דגם שיטת המאירי (נוזר כ"ח ע"ב) היא דאם גם חייבת בחנוך בניה, וז"ל: מה שאמרו קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצוים להפרישו, אב ואם מיהא מצוים בכך מתורת חנוך". וראה עוד בספר הנ"ל מה שנכתב שם אודות נושא זה.

כמה קושיות על שיטת תוס' ודעיהם, וביניהם דהא דאמרין בנוזר דאין אשה חייבת בחנוך, נפקא לן מהאוקימתא של ריש לקיש, משא"כ לפי"ד ר' יוחנן התם, אין כל הכרח לזה, ואנן קיימ"ל דהלכה כר"י לגבי ר"ל, וא"כ אשה חייבת בחנוך. וה"ה מסתפק המג"א אי חייבים בחנוך הבת, דלכאורה, איתא שם בנוזר בנו חייב לחנוכו, בתו אין חייב לחנכה (עיי"ש במוה"ש מהו ספקו).

וצריך להבין מה הוא יסוד המחלוקת הנ"ל ולישב את הקושיות השונות ולמצוא את הטעם של סברות החולקים עד כי נדחקו מעט בישוב הקושיות עליהם. כדי לתהות על קנקן הדברים, עלינו לברר את גדרם ומהותם של הדינים הנ"ל האמורים לגבי קטנים.

גדרם של הדינים הנ"ל

עלינו לברר שאלה יסודית: האם קטן מצווה מן התורה על האסורים אל שאין עליו עונש כיון שאינו בר דעת, או שהוא אינו מצווה כלל עליהם. תרומת הדשן בפסקיו סי' ס"ב אומר שעל קטן אין כל אזהרה כלל, ואין הוא צריך כל כפרה על מעשה שעשה בקטנותו — אף כשיגדיל. כי אילו היה בן אזהרה, אמאי קטן אוכל נבלות אין מצווים להפרישו (כגדול) ? והא דאסרה תורה ליספו ליה בידים, הטעם שלא ירגיל עצמו בעבירות (עי' בכת"ס או"ח סי' ל"ה דפלפל בדברי תה"ד, אם זה טעם האסור או דוה הוי רק גזה"כ). לעומת זה כתב ה, מנחת חנוך" במצוה י"ז דקטן באמת בן מצוות רק דלא שייך לומר דהתורה הזהירתי ותענשו דלאו בן דעה הוא, והא ראיא דאסור להאכילו אסור בידים, וישנה אף דעה דקטן אוכל נבלות ביי"ד מצווין להפרישו. וכן כתב בעל פרמ"ג בפתיחה הכללית ח"ב, דקטנים בני מצוות הם אלא דפטורים מעונש כיון דלאו בני דעה גינהו ואונס רחמנא פטריה¹⁰ אבל ממ"ע ודאי קטן פטור לגמרי, ולכן, אומר הפרמ"ג, פסול קטן לכתיבת תפילין כיון דאינו בכלל וקשרתם מאחר דפטור ממ"ע, ואפ"ה כשר לשחיטה בגדול ע"ג אף דבעינן שיהא בתורת זביחה, כיון שהוא מצווה על אסורים (אלא דחלוק זה — הוא אומר — י"ל אף את"ל דקטן פטור מאסורים, כיון שלאחרים אסור להאכילו דבר שאינו זבח, מיקרי דאיתא בתורת זביחה).

ורוצה ה, מלא רועים" לומר אליבא דברי תה"ד דקטן אינו מצווה כלל על איסורים, שהרי אזהרת לא תאכילום שייכת רק לגבי מי שמוזהר על אותו אסור, דלהכא אפקא קרא מלא תאכלום ולא כתוב בהדיא לא תאכילום, להורות דכל שישנו בלא תאכלום, ישנו בלאו תאכילום: כמו שמוזהרים שלא יאכלו דבר האסור, כמו כן אסרה עליהם התורה שלא יאכילו אותם למינם דהיינו לאנשים קטנים שיבואו לכלל מצוות. זאת אומרת: באסור אכילה שלו, נכלל גם אסור שלא יאכיל לקטנים ועל כן אם הוא עצמו אינו מצווה על כך, לא שייך אצלו אסור להאכיל לקטנים, ואכן אין סברא שהיא אינו מוזהר על עצמו, ויתחייב על האכילו לאחר.

אמנם מדרבנן — ממשיך ה, מלא רועים" — יהא אסור להאכיל לקטנים אף באופן שהוא עצמו אינו מצווה, כדמשמע מתוס' גיטין (נ"ב בד"ה על) דשייך איסור

10) אף ה, חלקת יואב" בס"א סי' ה, אלא דכתב לחלק בין אסורי אכילה וכדומה, דהנהגה הוא האסור, עליהם מצוים קטנים, לכן אסורים הברוכים במעשה דע"ז פטורים הם כמו מ"ע, עיי"ש.

להאכיל בידים לגבי תרומה אף צאניהו כהן שהיא אינו מוזהר ע"ז 11. וב, כתב סופר" או"ח ל"ה, מנסה השואל לומר סברה כזו דרך המוזהר על האסור, מוזהר על אסור להאכיל בידים, ואומר ע"ז הכת"ס: וכי נאמר דאסור טומאת כהנים להזהיר גדולים על הקטנים אינו רק בכהן דשייך בעצמו באסור זה, אבל ישראל מותר לטמאות כהן קטן, ישתקע הדבר ולא יאמר ומבואר ומפורש נגד זה (כוונת הכת"ס שיש אסור תורה אף בכה"ג, ולא שיש על זה אסור דרבנן כדברי, "מלא הרועים", כיון דהוא דן שם אם שייך לומר דפטור בכה"ג כיון דלא הוא דומיא דשלשה הפוסקים מהם נלמד דין אסור להאכיל, דשם המאכיל מוזהר בעצמו על האסור).

ואף, "מלא הרועים" אומר זאת רק לדין דס"ל דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווה להפרישו, דאז אין אסור על הקטן עצמו, אבל לסובר דקטן א"נ ב"ד מ"ל, אין לומר דאסור לא תאכילום נכלל באסור הגדול, אלא האסור הוא מצד שהקטן מצווה על אסורים כי ראית תה"ד דהקטן אינו מצווה על אסורים, וז"ל מהא דאין ב"ד מצווה להפרישו, א"כ לסובר קטן א"נ במ"ל, יש אסור על הקטן ולכן אף בגדול שאינו מוזהר על האסור, שייך אסור להאכיל לקטן 12. וראה בשו"ת בנין ציון להר"י עטלינגר סי' קי"ז וקי"ח שדן אף הוא בשאלה זו אם אסור להאכיל לקטן הוא רק כאשר גם הגדול מצווה על זה, ואף שהביא ראיות שרק בכה"ג חייבים (כסברת מלא הרועים) בכל זאת אומר דמהפוסקים לא משמע כן (אלא כסברת הכתב סופר). להלכה פוסק בעל בנין ציון שאם צריך לטמא כהן קטן, מוטב לעשות זאת על ידי ישראל ולא ע"י כהן 13.

אף אם לא ננקוט כדברי ה, "מלא רועים" בגדר אסור תורה להאכיל לקטנים, בכ"ז בגדר מצות חנוך דרבנן, יתכן לומר כדוגמת סברא זו.

11) וצ"ע על ה"מלא הרועים" דכתב דלפ"ז נתישב מש"כ המג"א סי' תרט"ז דלנשים מותר לתת לקטנים לאכול חוץ לסוכה אף דמאכילתם בידים אבל ביוכ"פ אסור לעשות והאריך המג"א לחלק בזה. אבל לפי דבריו, אומר, החלוק פשוט: ביוכ"פ אף הן מוזהרות על צינוי, לכן אסורות להאכיל, משא"כ בסוכה. וזה צ"ע דהא אף הוא כתב דאף בכה"ג מרבנן מיהא אסירי להאכיל.

12) בהא אי אמרינן כסברת "מלא הרועים" י"ל דתהא תלויה השאלה המוזכרת בשד"ח כללים אות ק' סי' ע"ח, אם היכא דלגדול מותר לעבד על האיסור מטעם עשה דוחה לא תעשה, אי שייכא בהא אסור להאכיל לקטנים. אם אסור להאכיל הוא רק במוזהר על האסור, א"כ בכה"ג לא יהא חיוב תורה, משא"כ אם נאמר שזה אסור בפני עצמו ואף מי שאינו מוזהר על כך, חייב באסור להאכיל לקטן (או אף לדבריו אליבא מי"ד דקטן א"נ במ"ל), הרי אף בכה"ג יהא חיוב. אלא דאף לפי הצד הראשון יש לומר דזה תליא אי עדל"ת הוי הותרה או דחוייה. דאי הוי דחוייה הרי דאף הוא עצמו מצווה ע"ז אף בעדל"ת אלא דלו מותר לעבור על האסור (ולכאורה זה תלוי בב"י התירוצים בתוס' מנחת מ' אם הא דבאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עדל"ת, המה"ת או מדרבנן).

עוד י"ל דבשאלה זו תליא מאי דכתב המג"ח מצ' י"ג דבמאכיל לקטן אין אסור ח"ש אי הטעם משום אחשביה. דזה שייך רק לגבי אוכל, אבל לגבי המאכיל זה הוי כאסור אחר. ולפ"ז "מלא הרועים" הרי אף אצלו זה אסור אכילה דכשם שלו אסור לאכול, הייה אסור שיגרום שהקטן יאכל זאת.

13) וכך משמע מלשון הרא"ש בריש הלכ' טומאה "להזהיר הכהנים על בניהם" וראה בפירושו הרב הירש לויקרא כא, א.

ברור כי טעם תקנת מצות חנוך היא כדברי רש"י בחגיגה ו' וסוכה ב', כדי להנתינו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל, וכדברי הרמב"ם והב"י דזה מבוסס על „חנוך לנער עפי" דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנו".

אבל יש להגדיר את מצות חנוך גם באופן אחר: רבנן תקנו דבחויבו של האב היא נכלל החיוב לראות שגם בנו הקטן יקיים המצוה, כלומר, מדרבנן זה הפך לחלק ממצות האב והיא כוללת עתה את החיוב מה"ת לקיים המצוה בגופיה, וכן לראות דגם בנו יקיים המצוה וזהו מדרבנן, כשם שמצינו במצוות הרבה, דרבנן תקנו פרטים נוספים באופן קיום המצוה. וה"ה תקנו רבנן במצוות דרבנן שיכלל בהם החיוב לחנוך בנו במצוות דרבנן. וכדוגמת סברת מלא הרועים באסור להאכיל לקטן, דבכלל אסור אכילה שלו, נכלל האסור להאכיל לקטן. וכעין זה אף מצינו במצות שבת דלשיטת הרמב"ן ועוד ראשונים מצווה אדם על שביעת בנו ובתו הקטנים, דכמו דחייב לשבות הוא גופיה בשבת, ה"ה דנכלל בזה דחייב אף לראות דבניו ובנותיו הקטנים ישבתו אף הם.

על פי הסבר זה אפשר לומר דמצות חנוך תוקנה רק לגבי בנו ולא לגבי בתו, כיון דאצל בתו לא שייך מצות חנוך במ"ע שהו"ג דאף משתדיל לא מיחייבא בהא, וא"כ מאחר שזה אינו שייך בכל המצוות, לכן לא תקנו כלל מצות חנוך לגבי בתו. כי רבנן לא רצו לחלק בין המצוות, דחדא זימנא נכלל במצות האב דגם בתו תקיים אותה מצוה, ובאידיך זימנא אין זה נכלל בחיוב המצוה שלו. וה"ה דלא תקנו דין חנוך לגבי אשה אף בנוגע לבנה, כיון דאצל אמו לא שייך לתקן מצות חנוך במ"ע שהו"ג כיון דהיא עצמה לא מיחייבא בהא ול"ש, איפוא, גדר המצוה שקיום המצוה של בנה, ייכלל בחיובה היא. וכיון דזה ל"ש בכל המצוות, לא תקנו רבנן כלל מצות חנוך לגבי האם.

וסברת החולקים שחנוך שייך גם אצל האשה וגם לגבי הבת, היא — דהם לא ס"ל דכן הוא גדר מצות חנוך, אלא דחו"ל חייבו לתנך את הקטנים כדי להרגילם במצוות לכשיגדלו, כל אחד במאי דשייך בו. לכן תקנו אף לגבי בת דשייך להרגילה במ"ע שהו"ג וכן הטילו חיוב זה אף על האם דכיון דבידה ג"כ לתנך את בניה ובנותיה.

ואת"ל כסברת „מלא הרועים" וכהסברנו בגדר מצות חנוך, יש ליישב מאי דכתבו התוס' דאשה פטורה ממצות חנוך ודחקו הגמ' בסוכה דהילני המלכה החמירה על עצמה אף דהא דאמרנן בנוזר דאשה פטורה מחנוך הוי אליבא דריש לקיש ולא אליבא דר' יוחנן דקיימ"ל כוותיה. דהא ר' יוחנן לא אמר בנוזר כר"ל דמוה יוצא בהכרח דאשה פטורה ממצות חנוך, כיון דהוא אזל לשיטתו ביבמות דמספקא ליה אי קטן א"נ ב"ד מ"ל, או לא. ואם במ"ל א"כ אין גדר איסור להאכיל לקטן, דזה נכלל באיסור הגדול, וא"כ אין יסוד לומר דרבנן תקנו גדר מצות חנוך דזה נכלל במצות האב, כיון דאף בדאורייתא לא מצינו גדר כזה לגבי קטנים, וכיון דיתכן דאין זה גדר מצות חנוך, הרי דאף אשה שייכא במצוה זו. אבל אנו להלכה, דפסקינן דקטן א"נ אבמ"ל, י"ל דגדר אסור להאכיל לקטן, הוא דזה נכלל באסור הגדול, וכדוגמת זה תוקנה מצות חנוך ולפי"ז אשה פטורה ממצות חנוך בניה, ואין בזה סתירה לכלל דהלכה כר"י לגבי ר"ל.

זו טות

שכבת האינטליגנציה שלה, „משתעשע“ במורשת התרבותית ואינו מעז לא להינתק ממנה כליל ואף לא לקבל את עולה; במדינה החסרה איפוא בכל אורך החזית של המעשה החינוכי, למן גן הילדים ועד לאוניברסיטה, נורמות וקני מידה ברורים — במדינה כזאת מזדרזים להקים מוסד לגאונים קטנים. או שמא הצדק עם האומרים, שאגונותם של ילדים אלה תיעצר בשליטה הגמורה בלוח הכפל הקטן, ושאינן זאת איפוא אלא גאונות יחסית בלבד. ... מי הוא הפדגוג, ושיום מפעלים כאלה? מה היא הסמכות, שהסכימה להם? כלום אין מעצבי מדיניותנו החינוכית רואים, שבהוצאת הטובים מבין תלמידי ביי"ס — תהא אשר תהא רמתו — אין אלא משום „עריפת ראשים“, כלומר משום הורדה בוספת ומכוונת של רמת הלימודים?!

על ראשי משרד החינוך והתרבות רובצת האחריות להקמה שיטתית של בתי"ס מה-סוג הנ"ל, המכונים רשמית „בתי ספר למעולי כשרון“. מתקבל הרושם, שמוציאים מתוך אוכלוסייה נחשלת מבחינה תרבותית את טובי בניה, מעניקים לה תנאי פינוק חומרי ומפסמים אותם בסיפוק עצמי. עד כה לא שמענו, שפקיד מן הפקידים הבכירים של משרד החינוך התפטר או יצא חוצץ נגד השיטה הזאת. מותר איפוא להניח, שהכל מסכימים לה וסומכים עליה את ידם. שמא יסבירו לציבור את נימוקי-הם, שמא יפריכו בבידור את הטענות הספקניות העולות על הלב!

2. „הגיאוגרפיה הלבבית“.

תענוג רוחני מובטח לכל יודע צרפתיית, אשר יטרח להשיג ולקרוא את ספרו האחרון

1. על „מעולי כשרון“.

בשכונת בית וגן שבירושלים הולך ומוקם זה חדשים בנין אדירים, שאין הרבה כמותו בכל העיר ושקשר אליו נסלל כביש מיוחד. שלט מציין את הבנין כ„בית-ספר למעולי כשרון“. אומרים, שהוא מיועד לתלמידים המוכשרים ביותר שבישובי העולים; שהוא עתיד להצמיח לנו עלית רוחנית מבין יהודי ארצות המזרח; שהוא מכשיר נהדר לקיבוץ גלויות ולמיוזגן, ועוד ועוד. ספקנים ונקרנים, לעומת זאת, אינם פוסקים מלטעון, שמאחורי סיסמאות יפות אלה חבויה הכוונה הזדוגית להבטיח עתיד-דה למפא"י ולמשוך אליה את כל הדור הבא שבישראל השגיה, שכן „נער שנתחנך על ברכי מפא"י ובמוסד משלה — לא במהרה יבגוד בה“.

כותב השורות האלה אינו נמנה עם המרבים לחשוך את העושים במלאכה והיה רוצה בכנות שלא ליחס למתווים מדיניות החינוך שלנו כוונות של מפלגתיות צרה ודקדנטית. אך מי לא יעמוד נדהם, ואף מזועזע, מול שלט, המיועד למוסד חינוכי והמכנה את החניכים העומדים לבוא אליו בשם המפורש „מעולי כשרון“. הגע בעצמך! במדינה, שעוד לא מלאו לה 17 שנה; שאין בה עדיין ושום סטנדרד חינוכי מוסכם; שבה „בחנינת הבררות“, סדריה ורמתה משתנים מפקידה לפקידה; שבה מבנה ביה"ס היסודי והעל-יסודי שנוי במחלוקת, ששיקולים פדגוגיים, סוציאליים ופרופסיונליים משמשים בה בערבוביה; במדינה שתוכניות הלימודים הרשמיות שלה, בעיקר במקצועות ההומניסטיקה, טרם נתגבשו; במדינה המחפשת עדיין את ייחודה הרוחני ואשר אחוז גדול מבין

של משה קטן: „הגיאוגרפיה הלבבית של ישראל, ובעקבותיה — דברים שחייתי בישראל”¹. בחלקה הראשון של החוברת נסה המחבר לתאר כיד הדמיון הטובה עליו את האווירה המיוחדת השורה בישראל —

3. „חזק חזק ונתחזק”.

„וכ”כ בא”ח וז”ל צריך הקורא בתורה לאחוז כאילו קבלה עכשו מהר סיני... וכשסיים אומרים לו חזק ואמץ, מכאן יצא המנהג לומר למסיים לקרות התורה בכל פעם חזק עכ”ל” (בית יוסף, טור אורת חיים סוף סימן קל”ט).

עד כמה שענינו רואות, דברים אלה של בעל „ארחות חיים” הם המקור הראשון לאותו המנהג של קריאת „חזק” עם סיום הקריאה בצבור של כל אחד מחמשה חומשי תורה. אך לא הצלחנו לברר, כיצד ומתי הפכה אותה אמירת „חזק”, ששרשה בפסוק „חזק ואמץ” (יהושע א’ ט) ובמדרשו (ב”ר סוף פרשה ו) ושטעמים שונים ניתנו לה (יעוין, למשל, ב„פרי חדש” במקום הנ”ל), כיצד הפכה לקריאת „חזק חזק ונתחזק”? אף זאת: מדוע קוראים הכל מלת „ונתחזק” בצירה, והרי מקרא מלא הוא „חזק ונתחזק (ז’ פתוחה) בעד עמנו וגו’” (שמואל-ב, י”ב)? אם איני טועה, היו בעלי הקריאה שבאשכנז הוגים, ונתחזק” בפתח וכלשון הכתוב.

4. על הגיית הקמץ הקודם לתפ”קמץ או לקמץ קטן.

מספר היהודים האשכנזיים, המתפללים בהברה ספרדית, הולך וגדל. רבים מהם, הן ילידי חוץ לארץ הן ילידי הארץ, מת-לבטים לא פעם בהבחנה בין קמץ גדול (או רחב) שהגייתו a לבין קמץ קטן (או חטוף) שהגייתו o. שכן בשיטת הניקוד המקובלת בכל תפוצות ישראל מציין סימן אחד — הוא סימן הקמץ — את שתי

הגיאוגרפיה הלבבית של ישראל, ובעקבותיה — דברים שחייתי בישראל”¹. בחלקה הראשון של החוברת נסה המחבר לתאר כיד הדמיון הטובה עליו את האווירה המיוחדת השורה בישראל — נסיון מקורי מאד שהצליח במדה ניכרת ביותר. הפרקים על תל-אביב, על הנגב, על הגליל ועל „ירושלים של מטה וירוש-לים של מעלה” אין בהם, כמבון, משום גיאוגרפיה; אך יש ויש בהם ציור חי ומלבב של האקלים הרוחני, של דמויות בני אדם ושל המרחף באויר ארצנו; הם סרקים ב„גיאוגרפיה של הלב”.

החלק השני של הספר אינו אלא מבחר מאמריו של המחבר במדורו השבועי „מכתב מירושלים”, שהוא מפרסם זה שנים רבות בעתון של קהלת שטראסבורג. חלק זה אינו רק נהמד ומקורי ביותר. זהו מדגם של עבודה עתונאים בעלת רמה גבוהה, המתעלה לעתים קרובות לידי רמה של ספרות יפה במלוא מובן המילה. איש לא יסכים עם משה קטן בכל מה שהוא כותב. אך בכל נושא שהוא מטפל בו, יש לסופר הנונקונפורמיסט הזה רעיונות אישיים, מעניינים, הראויים להשמע והמפריים את המחשבה. עונש המות, ניתוחי מתים, הצניעות, המפלגות בישראל, טבעת הנישור-אין של הגבר, נאומו של הרב מנדלסון, בעלי פרס ישראל, הוצאה חדשה של ספר, דברי הסדר על חבר שנפטר או כל נושא אחר (ויש בחוברת למעלה מ-40 מאמרים) זוכים במעבדתו של קטן לבדיקה בלתי משוחדת, למחשבה עצמאית ולניתוח חריף ורחב אפקים.

חבל, חבל מאד, שסופר זה, השולט בעברית ובצרפתית כאחד, לא מצא עדיין את הבימה הראויה לו בעתונות העברית. האם זה, משום שהוא אינו מוכן לוותר

1 Moché Catane, Géographie cordiale d’Israël, suivie de choses vé- cues en Israël, éd. K.K.L., Strasbourg 1963/5724.

התנועות. יפה עשה איפוא מר אלינר, כלפי ה"קצ"ו, אבנים (שמות א' ט"ז), גדלך שהעמיד בקבץ, "שנה בשנה" (הוצאת היכל שלמה, תשכ"ה), ע' 96—100, על כמה כללי יסוד ועל כמה וכמה פרטים, שמן הראוי שכל הקורא בתורה וכל המתפלל בהברה הספרדית ישנן אותם, ישגיח וידייק בהם.

אולם יש מקום להרהר אחרי דברי הכותב הנכבד בסעיף, "קמץ במתג צריך להיות רחב". בסעיף הזה מובעת הדרישה לנהוג בהתאם ל, דברי כל הקדמונים ה-מדקדקים ובעלי המסורה" ובהתאם ל, "מסורת הברורה והפשוטה שבפי כל הספרדים ובני עדות המזרח המבדילים בין קמץ גדול לקטן". לאמור: את הקמץ הראשון שבמלים כמו נעמי, צהרים, אהלו, באניות (דברים כ"ח, ס"ד), בחרי"אף, תעבדם (בעשרת הדיברות), קדשים, קדשיר, שרשים, שרשיו, מדליו (במדבר כ"ד, ז), כקרבכם (דברים כ' ב), פעלך (חבקוק ג' ב) וכל דומיהם יש להגות כקמץ גדול (כמו פתח) ולקרא Ta,ovdem, Na'omi וכו'.

הבעיה אינה אפוא אלא זאת: מסורת חיה ודברי מדקדקים קדמונים מכאן והסבר בלשני מוצק מכאן — מה עדיף? ודאי, יש יופי מסוים בעמדה: מסורת חיה קודמת (במעלה) לכל סברה של בלשנים, ונגד עמדה זו (ששמעתי בשם מר ח' ילון) אין באמת מה לטעון; היא חסינת-זכות. אך המכיר את דברי המדקדקים הקדמונים שלנו כר. יהודה חיוג' בפרשה זו, לא יודרז להציג את גזניוס ואת ברגשטרסר וכו' כמי שאינו יודע, מה הוא סח.

שמא מותר לבקש, שאחד מרבותינו הפוסקים, ושלבו פתוח גם לשקול בלשני, יעיין בשאלה ויוציא הוראה מחייבת? ייתכן, שייקוב הדין את, "הר"ה הגיון הבל-שני, אך דבר זה טעון אמירה מפורשת והכרעה.

משה ארינר

אולם יש מקום להרהר אחרי דברי הכותב הנכבד בסעיף, "קמץ במתג צריך להיות רחב". בסעיף הזה מובעת הדרישה לנהוג בהתאם ל, דברי כל הקדמונים ה-מדקדקים ובעלי המסורה" ובהתאם ל, "מסורת הברורה והפשוטה שבפי כל הספרדים ובני עדות המזרח המבדילים בין קמץ גדול לקטן". לאמור: את הקמץ הראשון שבמלים כמו נעמי, צהרים, אהלו, באניות (דברים כ"ח, ס"ד), בחרי"אף, תעבדם (בעשרת הדיברות), קדשים, קדשיר, שרשים, שרשיו, מדליו (במדבר כ"ד, ז), כקרבכם (דברים כ' ב), פעלך (חבקוק ג' ב) וכל דומיהם יש להגות כקמץ גדול (כמו פתח) ולקרא Ta,ovdem, Na'omi וכו'.

מר אלינר כותב (שם, ע' 98): "הטעות בקריאת קמצים אלה נתפשטה בעטיים של, המדקדקים" הנוצרים, שהתחילו ללמוד עברית ולעסוק בדקדוקה בימי, "ההשכלה" שלהם, סגלו לעצמם את ההברה, "הספר-דית" והלכו במבטא רק אחרי סברתם...".

אכן — דברים כדברונות; אך דא עקא: "סברתם" זו סבירה מאד, בה בשעה שה-עמדה המנוגדת אינה ניתנת, כפי הנראה, לשום הסבר בלשני-הגיוני. הלא אין צורך להיות בקי בנפתולי הדקדוק ההסטורי כדי להבין, שבמקביל לצורות פזוי (במדבר

הערות למאמר תוארים בס' עזרא ונחמיה

ב.המעין" (חשירי — טבת תשכ"ה) פרסם אחי, ר' שמחה בונם שטיין ז"ל מאמר על התוארים בספרי עזרא ונחמיה. להלן הערות אחדות.

א. בפרק „זקנים" וכו' כתוב: „בבבל חיו היהודים במסגרת משפחתית" כלומר: בלי שלטון מרכזי. זה נוגד את מסורת הגאונים (ר' איגרת רב שרירא גאון, בראשיתה) „שלכות ראשי הגולה התחילה כבר בימי גלות בבל הראשונים. זקני הגולה נזכרים כבר ביר' כט, א וכמה פעמים ביחזקאל. זה מוכיח שהיתה בגולה איוו מועצה קבועה של זקנים. קרוב הדבר שרבים מהם עלו כבר עם העליה הראשונה ויסדו ביהודה מועצת זקנים, אשר אחרי עליית עזרא נהפכה למועצת „שרי קודש" — אנשי כנסת הגדולה כשיטתו של הדורות הראשונים שמחבר המאמר מתפלמס אתו בנידון.

ב. (שם) שבי יהודא — לדעתי יש לזהותם עם עז' ה, ג ועם הזקנים שראו „את הבית בכבודו הראשון" (חגי ב, ג). הם ראשי האבות שיחד עם זרובבל דחו את צרי יהודה ובנימין, כאשר בקשו לשתפס בכנין הבית (עז' פ"ד). בהתאם לעדותם של חגי (א, יב ו-יד ועוד) וזכרי' (ג, א ו-ד, י) היו גם זרובבל ויהושע בין „שבי יהודא" שדברו עם תתני בעת ביקורו בירושלים. הם נקראים שבי יהודא: (א) בגלל חכמתם, „כי אנשי מופת המה" (שם ג, ח וכדברי התרגום: „גברין כשרין"). (ב) בגלל הדרת הזקנה הנסוכה על פניהם. כי היו כבני שמונים—תשעים ויותר, ע"כ זכו לראות „את הבית בכבודו הראשון". הכרת פניהם ענתה בצדקתם והשפיעה על תתני לא לכתוב עליהם רעות למלך.

ג. הקטע על התואר „חורים" מתחיל: „בניגוד לזקנים, מזכרים החורים רק בספר נחמיה. עובדא זו מוכיחה שבראשית שיבת ציון טרם היו". הנה בימי הבית הראשון נזכרים החורים בשני זמנים: בימי אחאב, בקשר עם הריגת נבות היזרעאלי (מל"א כא, ח) ובזמן החורבן, בירמ' (כו, כ"ו—לט, ו). האם נסיק מכך שביתר הזמנים לא היו חורים? האם יש יסוד הגיוני להנחה: אם לא הוזכרו סימן שלא היו? אדרבה, כיון שהוזכרו פעם אחת בודאי היו מתחילה ועד הסוף. הסבר הענין כך הוא: החורים הם תלמידי חכמים, יודעי דת ודין. הם נקראים בפי קהלת „בן חורים" (י, יז) וכדברי התרגום שם: „די הוא גיבר תקיף באוריתא" (ע' שבת י). ככה גם במשנת אבות: „אל תיקרא חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". בירמ' לט, ו מסופר: „ואת כל חורי יהודה שחט מלך בבל" ומפרש רש"י: אילו הסנהדרין וכו'. כוונתו: שחט את החלק העיקרי והחשוב מבין החורים — תלמידי החכמים. הכרחי לפרש ככה, כי למעלה (כו, כ) נאמר: „ואת כל חורי יהודה וירושלים הוגלה עם יכניה", ועליהם נאמר שם: „בבלה יבאו ושמה יהיו עד יום פוקדי וכו'" (ע' באברבנאל לפסוקים הנ"ל). יום פקודה זה בא כאשר העיר ה' את רוח כורש לבנות לו בית בירושלים (עז' א, א—ב). יש להניח בודאות שאז עלו גם החורים, עכ"פ רבים מהם, עם

זרובבל. והם המוזכרים בס' נחמיה. משום מה לא הוזכרו בס' עזרא, אך אין זה מוכיח שבאותה תקופה לא היו.

נראה, שתפקידם העיקרי היה להיות שופטי ומנהיגי העם על יד הזקנים, כמבואר במל"א כא שהזכרתי לעיל, ועל יד הסגנים, כפי שאפשר לראות בס' נחמיה. הם השתמשו בכוחם הרוחני עתים לרע, אך לעתים יותר קרובות לטוב, כפי שמוכיחים המקומות המועטים שם מוזכרים בס' נחמיה.

יתכן שהזורים מוזכרים גם בס' עזרא, רק בשם אחר. יתכן שעליהם נאמר: „יעמדו שרינו לכל הקהל וכו' ועמהם זקני עיר ועיר ושופטיה“ (עז' י, יד). השופטים הבאים כנספחים לזקנים, הם החורים העומדים ליד הזקנים במל"א פ' כ"א. עליהם נאמר בתורה: „זקני העם ושטריו“ (במ' יא, טז). הם המיוחדים להנהגת העם — מלבי"ם. השהה גם דב' כא, ב ובמלבי"ם שם, כ"כ בס' יהושע ח, לג ו-כג,א). מכל המקומות שהזכרתי מסתבר שהיו דרגות שונות בהנהגת העם. ע"כ יתכן שהשופטים הצמודים לזקנים בס' עזרא, הם הם החורים העוזרים בהנהגת העם. ד. בערך „שרים—סגנים“ כתוב: „עזרא הסופר שדאג את דאגת לשון הקדש ולחם נגד שפת עלגים בא"י, חיפש ומצא שם קודש ומקורי לסגן — הלא הוא השרי“. אולם התואר „סגן“ מצוי כבר בשפת הנביאים (ישעי' מא, כה; ירמי' נא, כח; יחזקאל כג, ו ועוד) ואם הם לא החליפוהו, „בשם קודש מקורי“ מדוע החליפו עזרא? אך האמת היא שלא החליפו. הרי מצוי הוא בס' עזרא ונחמיה בעיקר בחברת התואר „חורים“ ופעם אחת גם בחברת „שרים“. הוא נשאר גם במשנה שאנשי כנסת הגדולה בני דורו של עזרא הניחו יסודה וקבעו לשונה. ידוע שאחרי משרת הכהן הגדול בא"י בא „סגן הכהנים“. נהגו בשם זה כמו בהרבה שמות לועזיים; השאיירוהו באוצר המילים של חכמים, לפי שהיה שגור בפי העם. הם יהדוהו ע"י נתינת צורה ותוכן עבריים. כלל זה מסביר הרמב"ם היטב בפירושו המשניות ריש מסכת תרומה ע"ש. בענין זה דן גם האדמו"ר מטשעכנוב וצוק"ל בספרו „ויעש אברהם“ דף יא. דבריו מובאים בקיצור גם בסידור „צלוחת דאברהם“ (ע' גם משניות פסחים י, א בתפארת בועז ציון ג).

כדי להסביר את כל הבעי' הזאת אביא השערה נאותה; מה ראו אנשי כנסת הגדולה ליצור לפעמים פעל חדש או להשתמש בשם חדש בניגוד למקובל בכתבי קודש. לדוגמא: תרם, תורם ירים במקום הרים, מרים ירים (השוה פי' המשניות שהזכרנו). הפעל „הרים“ הוראתו רחבה מאוד. הרמת כל דבר והפרשה לכל מטרה, בין קודש ובין חול. לעומתו הפעל „תרם“ יחד רק להרמה והפרשה למטרות קודש (סברא דומה מצאתי בס' „קול סופר“ על המשנה דלעיל). דומה הדבר גם בקשר עם התוארים „שר—סגנים“. התואר שר בתורה משותף לכל נושא משרה, בין גדול בין קטון. גם הממונה על עשרה, לשר ייחשב (שמות יח, כא—כה). אולם במשך הדורות צומצמה הוראתו רק לשר גדול, ראשון במעלה ונתקבל התואר „סגן“ לציין את השני לו, או לנושא תפקיד נמוך יחסי. זו הסיבה שה„סגן“ מופיע תמיד במקום השני (ירמי' נא, כג; עז' ט, ב ועוד). כמוכזן זה כותב הרמב"ם (ה' כלי מקדש ז, טז): „ממנין כהן אחד יהיה לכהן גדול כמו המשנה למלך, והוא נקרא סגן, והוא נקרא ממזנה“.

יתכן שבראשית תקופת שיבת ציון השתמשו עוד בשם שר גם במונחי הרחב,

אתר דעת - מכללת הרצוג
ע"כ אומר נחמיה בסיפורו על חנוכת החומה (נח' יב, לא) : „ואעלה את שרי יהודה”
ז.א. את כולם, השרים והסגנים גם יחד. אחרי כן הוא מבדיל ביניהם לפי דרגתם
וחפיקים כדבריו : „וילך וכר חצי שרי יהודה” (לב) „ואני חצי הסגנים עמי” (נח)
ואולי באמת היו אלה שרי קודש כדעת בעל הדורות הראשונים.

ה. בקשר לפרק „אדירים” : בנח' ג, ה מסופר על אדירי תקוע שלא הביאו
צוארם בעבודת אדוניהם. מסיפור פעוט זה מסיק המחבר מסקנה מרחיקת לכת
שכל אדירי יהודה לא השתתפו בבנין החומה. זה מנין לו ? אדרבא ; מכאן ראיה
שהאחרים כן הביאו צוארם בעבודת אדוניהם ! ע"כ היו הראשונים לחתום על
האמנה והעם בא אחריהם ובהשפעתם באלה ובשבועה (נח' י, כט).

בהערה 25 כתוב : „אבל אדירים אינו נרדף עם גבורים”. לדעתי הוא כן
נרדף עם גבורים, אלא שהאדיר מציין גבור העולה בגבורתו על יתר הגבורים.
כלומר : אין כמוהו בגבורים. כך יש לפרש כל הפסוקים שציין המחבר.

ו. בעל המאמר מסיים את דבריו : „ככה מתגלה לפנינו חוליה נוספת בתהליך
התגבשותם של שבי הגולה לעם אחד”. חושבני שתהליך זה הסתיים כאשר שמעו
בני"י מפי משה : „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש” והם ענו לעומתו : „כל
אשר דיבר ה' נעשה”. מאז עשו בני"י את ה' חטיבה אחת בעולם, הואמרו גם הם
לחטיבה לאומית אחת ולא היו זקוקים עוד להתגבשות לאומית נוספת. די היה
אם השכילו לשמור על יחוסם העממי מהר סיני !

ז. משוכנע אני על פי מסורת חז"ל, שכשם שעולי מצרים נכנסו לא"י
במנגנון — מנהיגות שלמה — ראשים, זקנים, שופטים ושוטרים ; כן שבו עולי בבל,
בראשית הבית השני עם מנגנון — מנהיגות שלמה. יש להניח בודאות גמורה שאותם
שבי ציון, שדאגו לבנין המזבח והמקדש עוד טרם עשו לביתם ולקיומם בארץ,
השתדלו בכל עוז לקיים מצוה חשובה כזו, כמו מנוי שופטים ושוטרים. בפרט
שבמצוה זו קשורה הגאולה השלמה, כנבואת ישעיה' : „ציון במשפט תפדה וכו'”.
על כל זה מעידים חז"ל במדרש שיר השירים (ה, י) : „דניאל וסיעתו וחבורתו
עלו באותה שעה”. כלומר : עם שבי ציון הראשונים. בביטוי „סיעתו” הכוונה
לחכמים אשר היו אתו והווי את בית דינו. אחרת אין מובן להזכרת שתי קבוצות :
„סיעתו”, „חבורתו” (הם הווי את יסוד אנשי כנסת הגדולה, אך אין כאן המקום
להאריך בזה).

ח. בהקדמה למאמר כתוב : „האדמיניסטרציה הפרסית המרכזית שכחה את
יהודה הקטנה”. מהמסופר במדרש (שהשר"ר) על כורש שראה את המדינה שוממת
אחרי עליית בני"י וגזר : „דעבר פרת עבר, דלא עבר — לא יעבור”, נראה ששכחה
מדעת היתה כאן. רצו להשכיח את יהודה גם מלב היהודים.

ספר זכרון על רבי יצחק אייזיק הלוי

רבי יצחק אייזיק הלוי — ספר זכרון; כולל חלק חדש של „דורות הראשונים“ על התקופה האחרונה לימי בית שני. הוצאת נצח, בני ברק תשכ״ד.

המלחמה נגד רומי, על התנאים רבן גמליאל הזקן ורבי יוחנן בן זכאי. ועל פעילותם של הצדוקים בדור ההוא. הרב ד״ר משה אויערבך שליט״א עיבד את מאמרי רי״א הלוי על תקופה זו; הוא לא דילג על הקטעים הפולמוסיים אלא רק על אותם קטעים שאינם אלא חזרה על פרקים קודמים וכן ריכך בטויים חריפים. בסוף החלק הזה נתן הרב אויערבך בצורה תמציתית את תוצאותיו ומסקנותיו של רי״א הלוי על תקופה זו שלפני החורבן. הערות וצינונים על כל פרק ופרק משלימים את עבודת העורך, שנתן כאן דוגמא מאלפת להוצאה חדשה ומחודשת של שאר חלקי „דורות הראשונים“ במהרה תבוא.

בניגוד לעבודה המושלמת שבחלק השני של הספר, נמצאים בחלק הראשון מאמרים אחדים אשר „בטלנותם“ דוקרת את העין. ה„ביבליוגרפיה“ על ספרי ימאמרי הרי״א הלוי אינה מוסיפה כבוד לספר. גם ה„מפתח לדברי חז״ל בדורות הראשונים“ מאכזב

ר׳ יחזקאל רוטנברג, ראש הוצאת „נצח“ עשה עבודה חשובה והוציא ספר גדול לזכרו של ההסטוריון החרדי הרב יצחק אייזיק הלוי, אשר פתח בומנו דף חדש בחקר ההסטוריה של עם ישראל. הקורא ימצא בספר מאמרים מלאי תוכן על פרישת חייו הסוערים של רי״א הלוי ועל שיטתו המיוחדת בחקר תקופת המשנה, שני התלמודים והגאונים. הסטוריון נפלא היה הלוי, מחונן בראיה חדה, הנובעת משליטה בלתי מצויה בספרות התלמודית; ראוי גאון חוקר זה לספר זכרון אשר ינציח את זכרו, אך יתכן שקוראים רבים היו מסכימים אילו החלק הראשון של הספר לא היה משתרע על יותר מ־360 עמודים, במיוחד כאשר מאמרים רבים בחלק זה כבר פורסמו בספרים אחרים.

בחלק השני של הספר מופיע זו הפעם הראשונה חלק חדש של „דורות הראשונים“ על התקופה שלפני חורבן בית שני, כלומר על תקופת הנציבים האחרונים,

1. ב„מדור רביעי“ פרק ט הובאו דברי המשנה בסנהדרין (פרק ז, משנה ב) שבזמן ר׳ אלעזר בן צדוק דנו בת כהן שזנתה לשרפה והקיפיה חבילי זמורות ושרפיה; המשנה מוסיפה שזה לא היה בית דין בקי. לפי רב יוסף (שם דף גב ע״ב) מדובר כאן ב„בית דין של צדוקי“. רי״א הלוי רוצה להוכיח מלשון האחד „צדוקי“ שזה היה בית דין של חנן הצדוקי: „לפלא הדבר שרב יוסף לא אמר בית דין של צדוקים אבל זה מדוקדק ומכוון מאד, אם נאמר שבית דין זה הורכב על ידי צדוקי אחד בעל זרוע“. על דבריו יש להעיר שהדיוק אינו מתאים לגירסה בדפוסים רבים — גם בדפוס וילנא — „בית דין של צדוקים היה“; גם רש״י גרס לשון רבים: „של צדוקין. שדורשין מקרא ככתבו“. כנראה היו שתי גרסאות „בית דין של צדוקים“ ו„בית דין צדוקי“ והגרסה שצליה מסתמך רי״א הלוי „בית דין של צדוקי“ אינה אלא הרכבה של שתי הגרסאות. וכבר הצטער מעריצי הלוי על כך שלא התחשב בחלופי גרסאות ובנה מגדלים גדולים על גרסאות בלתי נאמנות.

שיש להודות ש„נמצא פה רשם שהוא טעה בבקורתו או שגה בהשערותיו — והמכשלה הזאת היתה תחת ידו — לא יגרע מאומה מגודל ערך יצירתו ומייחודם של ספריו“. מאמר זה בנימה של הערה כנה ובקורת זהירה מעורר מחשבות נוגות בקריאת אותם המאמרים בספר היוצאים מההנחה כאילו רי"א הלוי עשה וגמר את חקר ההסטוריה על טהרת הקודש ואין צורך להמשיך את מפעלו ברוח שיטתו. הקורא מקבל את הרושם כאילו רי"א הלוי הרס את כל בנינם של החוקרים המשכילים ואין שום יסוד עוד לטענותיהם. נימה זו נשמעת במיוחד במאמרים שנכתבו כאן בארץ-ישראל.

אין פלא שדוקא במאמרו של ד"ר אליאש מיוזכרים פעולותיו ותביעותיו של הלוי למען פתיחת בתי ספר לתורה עם דרך ארץ בארץ ישראל. רי"א הלוי דרש לדאוג לנוער שרצה להשתתף באופן פעיל בבנין הארץ ולכן עשה הלוי מאמצים רבים „לפתיחת בתי ספר לתורה עם דרך ארץ במחשבות, כדי להכשיר את הנוער לעסוק בכל מיני מקצועות ומסחרים שבארץ בלי בטול תורה“ (עמ' קלו). המחבר מסיים פרק זה בכתבו שתקומו של הלוי „להרחבת רשת החנוך לטובת ארץ ישראל ולקרבם הלבבות לכבוד התורה לא באה“ (שם). בין מאמרים כה רבים, היה מן הראוי להקדיש מאמר מיוחד לקשריו של הלוי

ביותר, היות שבמאמר מוזכר רק הצורך לערוך מפתח כזה, בלי להתחילו באתחלתא דאתחלתא. גם המאמר „שיטתו המדעית של הלוי“ מבטיח הרבה ונותן מעט ואילו המאמר על „תקופת המתיונים והצדוקים“ מתחיל בהודעה שרי"א הלוי הקדיש לנושא זה כשלוש מאות דפים, אך מסיים—במשפט לפני האחרון — „תנועת החסידות קבלה תו של חיים ונעשתה לחלק אינטגרלי של היהדות, בעוד שהאחרים להבדיל, הוקאו מגוף האומה והרשלו החוצה כפגז מובס“. אכן מסקנה הגיונית מתוך העיון בתקופת המתיונים הצדוקים!

מאמרים אחרים נותנים פצוי למאמרים מיותרים. מאמרו של הרב יחיאל יעקב ויינברג שליט"א על „דרכו של הלוי ושיטתו בחבור המשנה“ היה מוסיף רבות להכנתו של דרכו של הלוי, אילו... לא הושמטו חלקים בקורתיים ולמודיים רבים מתוך מאמר יסודי זה². מאמרו של הרב ד"ר שרגא ביברפלד על „צורת המשנה ביסודה“ ראוי לעיון; ר' צבי קפלן דן על „הספר שנמצא בימי יאשיהו“ ומציע פתרון חדש לבעיה עתיקת יומיו. מאמר יסודי כתב ד"ר מרדכי אליאש מניו-יורק. המחבר מסביר את היסודות ההסטוריים, עליהם בנה רי"א הלוי את ספריו, ואשר מתוכם בא לידי סתירת דברי החוקרים המשכילים. ד"ר אליאש מדגיש שספרי רי"א אינם אלא התחלה שיש להמשיך בה ומוסיף שאף

2. גם עבודת הצנזורה יש לדעת על בוריה: אין לסלף דברים ואין להציל כבודו של האחד על חשבוננו של השני. במאמר המצונזר כתוב (עמ' קכ): „הוא התנסל על אויבי התורה והמסורה והמסיר עליהם אש וגפירת ובעטו החד עשאים ללעג וקלס. בשביל זה קיפח הלוי כמו ידי את כבודו אשר ראוי לו בכל גאונותו...“ יש לתמוה לכאורה על דברים אלה. וכי הלוי קיפח את כבודו בשביל שהתנסל על אויבי התורה? אבל במאמר השלם שהרב ויינברג שליט"א פרסם ב„סורא“ חלק ד עמ' 106 נאמר: „הוא התנסל על אויביו המדומים או האמתיים והמסיר עליהם אש וגפירת... חבל על גאון זה שלא ידע מעצור ברוחו ולא נזהר גם בכבודם של חכמים גדולים שכולנו, ואף הלוי בכלל, שותים את מימיהם, והטיח כנגדם דברים קשים בנדיים, שלא שמעתם און מעולם בחוגי התורה והמדע. בשביל זה קיפח הלוי כמו ידיו את כבודו אשר ראוי לו...“

במכתב זה ישנן הערות הארות רבות, במיוחד על היחס שבין הבבלי ובין הירו-שלמי ועל היחס של הלוי לאגדה (אגרות הראיה, ת"א סי' קג). במכתב אחר — כשנתיים אחרי כתיבת המכתב הנ"ל — כתב הרב קוק לרי"א הלוי: „ספרו הגדול, החביב עלי חבת נשמה, נחשב אצלנו לאחד הלמודים החשובים מאד ולפעמים אני מרצה לפנייהם פרקים מתוכו, בהוספת השקפות. ואקוה בעה"י כשיסודר הענין יותר, שיחזיק ספרו דמר וכל הלמודים והעיונים המתלויים אליו, מקום גדול והגון מאד" (שם, סי' רעב) ³. האם בעיני המוציא לאור של ספר הזכרון נחשבים ד"ר ב. מ. לוין ואהרן מרכוס ל„גדולי התורה והמח-שבה" ואילו שמו של הרב קוק אינו ראוי להזכר כאן?

המגמתיות שבספר וההתעלמות מעוב-דות, בולטות גם בפרקים על תולדות חייו של רי"א הלוי. החלק הראשון של „דורות הראשונים" — שהוא הכרך השלישי מב-חינת ההסטורית — נדפס בהוצאת „תברת כל ישראל חברים" בפריס. על עזרתם של ראשי כ"ח להדפסה נמסר בהרחבה, אבל משום מה לא מסופר בפרק זה על עזרתם של אנשי „ידיד-ליטערארישע געזעלל-שאפט" בפרנקפורט א/מ שעזרו לרי"א הלוי להוציא את שאר החלקים, — כאשר גאון ליטאי זה חי בהמבורג בחסר אמצעים.

עם הישוב ועם גדולי ישראל בארץ ישראל. בין רי"א הלוי ובין הרב א. י. קוק התקיימה חליפת מכתבים ארוכה. אולי מנעה הנימה הבני-בריקת שבספר את הזכרת שמו של הרב קוק, שביקש בשעתו את עזרתו של הלוי עבור הקמת ישיבתו המרכזית. בתשו-בותיו של הלוי את הצורך של הקמתה של ישיבה חדשה, אך מאידך תבע לשנות את הישיבות הקיימות אשר לפי דעתו אינן מסוגלות לחנך תלמידי חכמים. הרב קוק דחה בתוקף את הטענות החריפות של הלוי על דרך הלימוד שבישוב הישן וטען שמישיבות אלו יצאו תלמידי חכמים גדולים. אין להכחיש שהלוי הפריז מאוד בהתקפותיו. החריפות המופרות הזו היתה בעוכרו של הלוי בכל ויכוחו עם דעות אחרות. אין ספק שבוויכוח זה בין הרב קוק ורי"א הלוי צדק הראשון כאשר תבע הערכה לכל הזרמים שביהדות הנאמנה בארץ ישראל. בכל אופן יש להצטער על כך שבספר זכרון לרי"א הלוי לא הוזכר אפילו ברמז דק הויכוח הזה בין הרב קוק ורי"א הלוי (אגרות הראיה חלק א סי' קיא, קלז, קמו, קמט). כמו כן חסר בספר במדור „הדים: תגובות גדולי התורה והמחשבה בדור העבר לאישיותו ומפעלו" את מכתבו החשוב שכתב הרב קוק לבעל דורות הראשונים אחרי שקיבל מרי"א הלוי בכ"א טבת תרס"ח ארבעה כרכים של דורה"ר.

3. הישיבה של הרב קוק בירושלים לא היתה הישיבה היחידה בה נתנו הוצאות הסטוריות על תקופות התנאים, האמוראים והגאונים ע"פ ספרי רי"א הלוי. בספר הזכרון עמ' פג כותב הרב יוסף אדלר (סורדה — ירושלים) ששמע הוצאות כאלו בישיבתו של הרב שלמה ברוער בפרנקפורט ע/מ מפי הרב יונה בונדי, רבה של מינץ. האם יש המשך להוצאות כאלו באותן הישיבות הממשיכות את דרכן של ישיבות הרב קוק והרב ברוער?

אגב, בספר זכרון לרי"א הלוי היה מן הראוי לתרגם את מאמרו המצוין של הרב יונה בונדי הנ"ל על „המלחמה היהודית נגד אררינוס לפי דורות הראשונים" שהופיע בשעתו בשנתון הפרנקפורטי, כרך XIII (שנת תר"פ) עמ' 255—280. תרגומו של המאמר הזה על מלחמת בר כוכבא לטי מסקנותיו של הלוי — שהיה הראשון שהוכיח שהמרד נמשך קרוב לעשר שנים — היה תחליף נאות למאמרים מתורגמים אחרים בספר זכרון על רי"א הלוי.

אבל אינם מעונינים כלל בהמשך העבודה. אילו היו מצדדים בהמשך המפעל, לא היו מתעלמים מכמה בעיות שבספרי הרי"א הלוי. בעיות אלו קיימות גם לגבי העיון גרידא בספריו. התעלמות מחלטת מהן בספר הזכרון — מעידה על כך שאפילו אינם מעונינים שיקראו את ספרי דורות הראשונים.

תוך הערכה עמוקה לרבי יצחק אייזיק ז"ל וספריו ומחקריו היסודיים אין מנוס משאלות אחדות. נעמוד כאן על בעיה אחת. רי"א הלוי תקף את החוקרים שראו בתנאים את יוצרי ההלכה ולא את מוסרי ההלכה. לעומת דעה זו רצה רי"א הלוי להוכיח שהמשנה ביסודה היתה קיימת מאות שנים לפני תקופת התנאים. ראשוני התנאים קבלו את „יסוד המשנה“, דנו עליו והרחיבו אותו. הלוי תקף בחריפות את דעות מתנגדיו ועל זה במסר בהרחבה יתרה בספר הזכרון, אך תוך התעלמות מהבקורת שרי"א הלוי הביע פעמים רבות גם על גדולי הראשונים והאחרונים. לפי דעתו לא הבינו גדולים רבים שהיה קים יסוד-המשנה שהורחב אחר כך ע"י ה- תנאים, וע"י זה נכנסו — לפי רי"א הלוי — לתרוצים דחוקים וגם יצרו מחלוקות חדשות שלא היו. מתעוררת כאן השאלה אם אנו יכולים לקבל שיטה כזו ההורסת את שיטת החוקרים המשכילים אבל יחד עם זאת, גם דוחה פירושים מקובלים. סטייה זו מפירושי הראשונים אינה אלא תוצאה ישירה משיטתו של רי"א הלוי ויש לציין לזכותו של הלוי שאינו מסתיר זאת בכלל. גם הצורה של כתיבת ספריו אינה תמיד בהתאם לדרך המקובלת ביהדות הנאמנה. הוא השתמש בבטוי, ומפרשי הירושלמי טעו כבר בראש הדברים „ח"א כרך שלישי, דף רצה ע"ב); „מה אפשר לאמר לדברים כאלה אשר אין להם שחר“ על ר' שמשון מאלטונא, בעל „נזירות שמשון“

התנודות ראויה להזכר, עזרו כמה רבנים ובעלי בתים חשובים לבעל דורות הראשונים להמשיך במפעלו הגדול.

לא באנו לחפש טעויות והשמטות הסטוריות בספר זה אשר מופיע מתוך הערצה כנה לגאון תלמודי וחוקר חריף אשר הקדיש את כל ימי חייו למאבק נגד כוחות הרסניים וחוקרים בלתי-נאמנים בתולדות עם ישראל. דבר זה הודגש פעמים רבות בספר וכוונתו של המוציא לאור היתה להקים „גלעד לדיוקנו הרוחני של גאון חוקרי ישראל“. בעבודה זו הושקע „עמל נמלים“ כדברי המו"ל וכלי ספק ראויה הוצאת „נצח“ להוקרה עבור ספר חשוב זה. רי"א הלוי היה גם אחד מיוזמי הקמת „אגודת ישראל“ הוא נחשב בזמנו כ„ה- בריח התיכון בין המזרח והמערב“ בעבודת ההכנה לקראת הקמת „אגודת ישראל“. אבל ככלות הכל נשאלת שאלה אחרת, שאמנם איננה חדשה אבל היא מקבלת משנה תוקף אחרי קריאה בספר זה: האם היהדות החרדית בארץ ישראל מסוגלת רק לכתוב מאמרי הערכה לרי"א הלוי או גם יכולה להמשיך את מפעלו הגדול? האם באמת אנו רוצים ש„דורות יבואו, עוד ישמעו, יבינו וילמדו: אמר רבי יצחק“? (עמ' קא). האם בעלי המאמרים רוצים בכנות שבניהם יחקרו את הבבלי ואת הירושלמי ואת התוספתא ואת המכילתא ותורת כהנים — כמו שרי"א הלוי הראה לנו זאת? האם הם מסכימים שבני-הם יחקרו מהו „יסוד המשנה“ ומה היא תוספת יותר מאוחרת במשנה? רי"א הלוי ראה בזה עבודה חשובה ביותר להכנה נכונה בסוגיות רבות בש"ס. האם אנו רואים במחקר כזה עבודת קודש או עבודה של „מותר בדיעבד“ או אולי עבודה פסולה? אחרי קריאת הספר הזה אין מנוס מלהסיק את המסקנה שבעלי מאמרים רבים מוכנים לכתוב מילי דהספדא ביד רחבה

("ח"א כרך המישי דף קכה) ⁴, "ודבריהם נות אחרים, אפילו אם אלה עומדים לפע- מים בניגוד לפירושים מקובלים. אבל למה להסתיר קר עקבי זה של הלוי בספר בעל 500 עמודים המוקדש כולו לזכרו של בעל דה"ר?"

בספר הזכרון לא דנו בבעיה זו שבספרי הלוי ולכן אין פלא שלא ניסו כלל לדון בבעיה אחרת: הבקורת שנשמעה על ספרי רי"א הלוי. בודאי יש שיש לדחות חלק מה- בקורת שהשמיעו החוקרים על הלוי מתוך צרות עין, אך תחת מסה של "מדע". אבל מאידך יש להתחשב בחלק מסוים של דברי המבקרים: סוף־סוף אין להתעלם לגמרי מדברי החוקר המסורתי אברהם עפשטיין (מקדמוניות היהודים, עמ' שנד—שנח), אף שגם בדברי עפשטיין ישנה חריפות יתרה ובטויים פוגעים. ספר הזכרון נתן הזדמנות יפה לדון בדברי המבקרים השונים וחבל שגם זה הוחמץ ⁵.

ובסוף ייאמר: ספר הזכרון מהוה ספר יפה לזכרו של רבי יצחק איזיק הלוי ז"ל, תלמיד חכם גדול, חוקר נפלא ולוחם תקיף למען היהדות הנאמנה. אך מאידך מהוה הופעת ספר זה בשנת תשכ"ד תעודה על הרמה הספרותית והמחקרית של היהדות הנאמנה בארץ ישראל, המתימרת להמשיך את דרכו של רי"א הלוי.

י. ע.

תמיהים ושלא בדקדוק" על בעל ספר כריתות ורבי עקיבא איגר ("ח"א כרך שלישי, דף קט), "וכמה מן הדוחק יש גם בזה" על דברי הגר"א ("ח"א כרך חמישי דף קכב) וכולי וכולי. בביאור סוגיה כתב רי"א הלוי: "ורבותינו הראשונים ראו בכל זה מחלקאות על מחלקאית ועל ידי זה נשארו בתמיהות גדולות ונכנסו בדוחקים היותר גדולים והדברים נשארו סתומים וחתומים" (שם, דף קכא, ע"ב). על פי חקירותיו בא רי"א הלוי אפילו למסקנה העומדת בניגוד לפסק הלכה ולכן התנצל רי"א הלוי — אבל רק בהערה בשולי העמוד ! —: "דברינו בחיבור הזה אינם להירות הלכה כי אם דברי ימי ישראל ויחד עם זה כפי הדרוש לבירור ענין המשנה והגמ' ועל כן דבר אין לו עם שיטת הראשונים" (שם, עמ' קכד הערה טו).

בדרך זו שפך הלוי יין רב, אך ורק כדי לשמור על אותה צורה של החבית, שהיתה נראית לו כנכונה. ובכן, האם מיציאי ספר הזכרון על רי"א הלוי קבלו גם צד זה שבחקירותיו, אפילו אתר המתקת הבטויים? בעיני כותב הטורים לא נפגעה גדולתו של בעל דורות הראשונים בכך שלא רק תקף את שיטות החוקרים הבלתי־נאמנים אלא גם העיז לתת פתרון

4. על דברי ה"תוספות חדשים" התבטא כאן ב"כל החלום הזה" ואפילו לא טרח להגיד לקורא בשם מי נאמר "החלום הזה" בתוספות חדשים. פירוש חשוב זה "תוספות חדשים" הוא לקוט מפרשים שונים ויצא לאור בראשונה באמסטרדם תקל"ה בדפוס משנה בהוצאת יעקב פרופס. המחבר של עיקר תויו"ט ציין בהקדמתו שלפעמים הביא פרושים מ"תוספות חדשים"; רבי עקיבא איגר דן בתורע"ק על המשנה בפירוש זה, הסתמך עליו ואף ציין "גם אנכי כונתי לזה בעוה"י" (שביעית פרק ז, משנה ז). לא קשה לתאר את הבקורת החריפה של רי"א הלוי, אילו חוקר אחר היה משתמש בבטויים כאלה על מפרשים מקובלים אשר מפיהם אנו חיים.
5. רשימה של 14 מאמרי בקורת על "דורות הראשונים" הביא ד"ר מ. אליאש ב"אישים ודמויות בחכמת ישראל", עמ' 115, כהוספה למאמרו המצוין על רי"א הלוי (שם עמ' 65 — 114). רשימה זו נותנת אפשרות לעבודת סיכום על מאמרי הבקורת השונים, החיוביים והשליליים, שנכתבו על ספרי רי"א הלוי.