

אדיר דחוח-הלוי

אפיקים להרמב"ם מאמרי מחשבה והלכה



אור הרמב"ם רמת-גן תשע"ט, בש"ל לשטרות

ספר זה יוצא לאור בסיוע

נדיבי לב ישרי המחשבה אוהבי האמת – השרידים אשר ה' קורא בכל דור ודור

©

כל הזכויות שמורות לה' יתעלה המרום על כל ברכה ותהילה

המחבר בחסד השם עליו

אדיר דחוח-הלוי

רמת-גן

053-7516441

אור הרמב"ם – בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם

אתר המערכת: www.OrHarambam.com

כתובת המערכת: אצ"ל 33 רמת-גן

טל" 053-7516441

AdirHadar@Gmail.com

פאפא

Printed in Israel – 2019

תוכן העניינים

7

פתח דבר

11 פסיקת הלכה למעשה לפי משנה-תורה להרמב"ם

מבוא 12; א. מדוע הרמב"ם חיבר את משנה-תורה? 13; ב. מטרת הרמב"ם בחיבורו משנה-תורה 15; ג. האם ניתן לפסוק הלכה למעשה מתוך משנה-תורה? 17; ד. ייחודיותו המכרעת של משנה-תורה 18; ד.1. כוחו של התלמוד הבבלי 20; ד.2. האם לדעת הרמב"ם יש צורך ללמוד גמרא? 22; ד.3. קטע מאגרת הרמב"ם לתלמידו 27; ד.4. הוראת הרמב"ם בהלכות תלמוד-תורה 29; ד.5. מעט על מתנגדי הרמב"ם 32; ה. סברת מתנגדי הרמב"ם וההולכים בדרכם 34; ה.1. חציה הראשון של תשובת הרא"ש 36; ה.2. האם שגה ר' מצליח בדימויו? 37; ה.3. סיכום סברת הרא"ש בתשובתו 37; ה.4. מסקנה אישית 38; ו. היאך רצוי לפסוק הלכה? 41; ו.1. עדות מבית מדרשו של הרמב"ם 41; ו.2. היאך רצוי לפסוק הלכה? 42; ו.3. דעת ר' יוסף קארו 43; ו.4. דעת ר' יצחק בר ששת 44; ז. עדויות מחכמי ישראל לפסיקת הלכה כהרמב"ם 45; ז.1. ר' דוד בן זמרא 45; ז.1.א. עדויות על ארץ מצרים 45; ז.1.ב. עדויות על הארצות הסמוכות למצרים ובכללן ארץ ישראל 46; ז.2. ר' משה בן יצחק אלשקר 47; ז.2.א. עדויות על ארץ מצרים 47; ז.2.ב. עדויות על הארצות הסמוכות למצרים ובכללן ארץ ישראל 48; ז.3. ר' יחיא צאלח 48; ח. עדויות נוספות לפסיקה כהרמב"ם 49; ח.1. פסיקה כהרמב"ם מספרד עד תימן 49; ח.2. פסיקה כהרמב"ם בארץ-ישראל 50; ח.3. מקבץ דוגמאות לסיום 51; סוף דבר 52

55 כתיבת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם – המהפכנות שבשמרנות

מבוא 55; א. מקצת שיטות חכמי אשכנז וספרד 56; ב. לימוד תורה שבעל-פה בימי קדם 60; ג. חוט השני בהנצחת תורה שבעל-פה 61; ד. איסור כתיבת תורה שבעל-פה 63; ד.1. מניעה הלכתית 64; ד.2. מניעה מידותית 69; ד.3. מניעה הכשרתית 72; ד.4. מניעה נסיבתית 73; ד.5. תנאי אחרון 74; ה. חשיבות ההכשרה המידותית והלשונית ותוצאות העדרן 77; ו. התרחבות הכתיבה – מבט חטוף אל המציאות העגומה 79; ו.1. תוצאות הנסיגה התרבותית 82; ו.2. הסחת הדעת מהאמת מדדרת לשווא ולהבל 84; ו.3. השתקפות המציאות בכתבי חכמי ישראל 86; ו.4. עיוות דת האמת – הכחדתה בטשטושה 87; ז. דוגמה קדומה לשגגת ניסוח הלכה ותוצאתה 89; ח. דוגמה אחת להתרחבות כתיבת תורה שבעל-פה 91; ח.1. דין "פולטת שכבת זרע" לדעת הרמב"ם 91; ח.2. שיטות הפוסקים 95; ח.3. עשר הרפורמות המחמירות 100; סוף דבר 101

103 מבט למיסטיקה, לאסטרולוגיה ול"כתר מלכות" לאורו של הרמב"ם

1. מבט למיסטיקה לאורו של הרמב"ם 104; א. מבוא 104; ב. "בְּנֵשֶׁם ה' אֵל עוֹלָם" – קריאתו של אברהם אבינו לדרך האמת 106; ג. הציר שעליו סובבת התורה כולה – מחיית עבודה-זרה 108; ד. מדוע השגייה אחר עבודה-זרה זה חמורה? 112; ה. האם יש אמת במיסטיקה לפי הרמב"ם? 113; ו. מקבץ מדברי חכמי ישראל על המיסטיקה 121; ז. סיפור שאול ובעלת האוב לאורו של הרמב"ם 124; ח. בעלות האוב בימינו 129

2. מבט לאסטרולוגיה לאורו של הרמב"ם 130; א. מבוא 130; ב. "לֵא לֹא תַעֲוֹנֶנּוּ" 131; ג. פסיקת הרמב"ם במשנה-תורה 132; ד. מה הצמיחו שורשי האסטרולוגיה? 133; ה. מהו טלסם? 137; ו. איסוד הבחירה בדת משה וזיקתו לאסטרולוגיה 138; ז. אופי הטבע האנושי 141; ח. הסתירות

שמצמיחה האסטרונומיה 143; ט. ההשקפות המועילות שנקנות כתוצאה מביטול האסטרונומיה
144; י. האסטרונומיה לאור המחקר המדעי 146; יא. השפעת האסטרונומיה על יהודי-תימן 147;
יב. האם יש רמז באסטרונומיה על ביאת המשיח? 148; יג. האמת שמאחורי השקפת האסטרונומיה
150; יד. הייסורים: עונש מאלהים או ממקורות מצבי הכוכבים? 150

3. מבט לפיוט "כתר מלכות" לאורו של הרמב"ם 152; א. מבוא 152; ב. נתונים מדעיים משובשים
153; ג. ריבוי בתארי שבח כלפי ה' 155; ד. החזנים והחרזנים במשנת הרמב"ם 157; ה. ייחוס
כוחות לכוכבים – נגיעה בעבודה-זרה 160; ו. תהליך נשכחת הבורא יתעלה 164; ז. ציטוטים נוספים
מפיוט רשב"ג 165; ח. רשב"ג ויהודי-תימן 166; ט. התייחסויות נוספות לרשב"ג 168; סוף דבר
170; נספח: תשובת אחד מרבני תימן בעניין השגותיי על "כתר מלכות", ותשובתי 171

175 "עילוי נשמות" לדעת הרמב"ם – הזיה או מציאות?

א. המקור המרכזי לאמונת מעלי הנשמות 175; ב. דעת הרמב"ם ורס"ג 176; ג. מגרעות אמונת
מעלי הנשמות 178; ד. מעלות דעת רס"ג והרמב"ם 182; ה. "בְּרָא קֶזְפִּי אֶבְא" לפי הרמב"ם 184;
ו. חזרת הנשמות לגהינם 185; ז. מדוע דנחה האמת שבדעת הרמב"ם 189; סוף דבר 190;
נספח א: שאלה ותשובה בעקבות מאמרי 191; נספח ב: דף מקורות בנושא "עילוי נשמות לדעת
רס"ג והרמב"ם" 192

199 על סידור הרמב"ם, "חי העולמים" וייחוד השם

א. חשיבות ניקוד המילה "חי" 200; ב. משמעות אופני הניקוד 200; ג. הייחוד יסוד תורתנו 201;
ד. על סידור הרמב"ם (א) 202; ה. מהי משמעות הביטוי "חי העולמים" לפי חז"ל? 202; ו. מסקנה
205; ז. דעת רס"ג בניקוד המלה "חי" 205; ח. "חי העולמים" וייחוד השם 206; ט. על סידור
הרמב"ם (ב) 207

209 התפוררות דיני האבילות שתיקנו חז"ל

מבוא 209; א. מצות עשה 211; ב. אבילות על קרובי קרוב 212; ג. נשיאת המת על הכתף 218; ד.
בניית נפש (מצבה) על גבי הקבר 222; ה. ביקור בקברים 224; א. השתטחות על קברים לדעת
הרמב"ם 226; ב. הליכה לבית הקברות 227; ג. הימנעות מהליכה לבית הקברות 228; ו. עטיפת
הראש 230; ז. שאילת שלום 238; ח. קרע בשעת חימום 242; ט. חליצת כתף 247; י. קבורת אשה
סמוך למיתתה 258; יא. ישיבת אבילים ומנחמים על הארץ 266; סוף דבר 273

275 מהו תרגום המילה "אָצֵל" בפירוש המשנה להרמב"ם: כלל או עיקר?

מבוא – אגרוף מחקרי 276; א. מ"אצל" ל"כלל" בפירוש המשנה 277; ב. הוראות ומובנים נוספים
למלה "אצל" 279; ג. ראיות מהמשנה ומתרגומה לערבית 281; ג.1. ראייה ממסכת מעשרות 282;
ג.2. ראייה ממסכת שבת 282; ג.3. ראייה ממסכת שקלים 283; ג.4. ראייה ממסכת סוכה 283; ג.5.
ראיה ממסכת ביצה 284; ג.6. ראייה ממסכת כתובות 285; ג.7. ראייה ממסכת נדרים 285; ג.8.
ראיה ממסכת עבודה זרה 286; ג.9. ראייה ממסכת חולין 287; ג.10. ראייה ממסכת כלים 288;
ג.11. ראייה ממסכת כלים 288; ג.12. ראייה ממסכת כלים 289; ג.13. ראייה ממסכת כלים 289;
סיכום ומסקנות 290; ד. ראייה ממניין המצוות הקצר 292; ד.1. ראייה ממסכת מכות 293; ד.2.
ראיה ממסכת זבחים 293; ד.3. ראייה ממסכת נגעים 294; ה. ראיות ממשנה-תורה 294; ה.1.
ראיה מהלכות נדרים 294; ה.2. ראייה מהלכות שמיטה ויובל 295; ה.3. ראייה מהלכות פסולי
המוקדשין 296; ה.4. ראייה מהלכות קרבן פסח 297; ה.5. ראייה מהלכות פרה אדומה 298; ה.6.

ראיה מהלכות פרה אדומה 299; ה.7. ראיה מהלכות שאר אבות הטומאות 300; ה.8. ראיה מהלכות כלים 301; ו. עיון במילוניהם של בלאו ור' תנחום הירושלמי 302; סוף דבר 303

תרגום המלה "אָצַל" בספר-המצוות להרמב"ם

מבוא 307; א. פירוש המלה "אָצַל" לאור פירושה בפירוש-המשנה 308; 1. תיאור כלל הלכתי כ"שורש" – השאָלה מיותרת מעולם הצומח 309; 2. כללי ספר-המצוות אוגדים פרטים הלכתיים רבים 310; ב. המונחים "שורש" ו"עיקר" מתארים מצוות מהתורה 310; ג. תשובת הרמב"ם בעברית לחכמי צור 311; ד. זהויות לשוניות בין כללי פיהמ"ש לארבעת-עשר כללי סה"מ 314; 1. הקדמת הכללים לפרטים 314; 2. הביטוי "שראוי לסמוך עליהם" 317; 3. אזהרה משכחת כללים 318; 4. תזכורת שהכלל כבר נתבאר 319; 5. זירוז להבנת ולזכירת הכללים 321; 6. הודעה על קביעת הכללים 322; ה. כל שאר הכללים שנזכרו בספר-המצוות 323; ו. כללים זהים שנזכרו בפיהמ"ש ובסה"מ בשם כללים 327; ז. מדוע שגה המתרגם הראשון בתרגומו? 331; סוף דבר 332; נספח: כל כללי הרמב"ם בספר-המצוות 335

"כטל מים" וזיקתו לזריחת מחשבת האמת

349 ביבליוגרפיה

365 מפתחות

מפתח אישים 365; מפתח עניינים 369

פתח דבר

מן המפורסמות שעם-ישראל יזכה לתקומה רוחנית בזכות אהבת חינם. והשאלה הגדולה קמה וניצבה: היאך נוטעים אהבת חינם בקרב עם-ישראל? כל כך רבים הם הפלגים הכיתות והשיטות, איך מגיעים למצב של אחדות ואהבה אמיתית ולא רק שיתוף פעולה על בסיס אינטרסים וטובות הנאה?

יש האומרים שאהבה מביאה אהבה, כלומר אם נעניק אהבה לזולת הדבר בהכרח יוסיף אהבה בעם-ישראל. אף שהדבר נכון, לפי הרמב"ם מדובר בטיפול חיצוני ושטחי בלבד, כי אף אם נעניק אהבה לזולתנו, יסודות המחלוקת החברתיים העדתיים וההגותיים עדיין מפעפעים וממשיכים להכות שורש ולהעמיק את הפערים. ויש כאלה שאף ינצלו את טוב לבו ותמימותו של הזולת כדי להגדיל רשע.

ויתרה מזאת, מתחת לפני השטח רוחשת מלחמה, כלפי חוץ לא תמיד מבחינים בה, אך המלחמה בין הזרמים הכיתות והשיטות מתגברת, חידוד הפילוג והכיתותיות הולך ומחריף, והתבצרות הצדדים בעמדותיהם רק מתעצמת. כל האהבה שבעולם לא תעזור כאן, כי מי שקרוב לעוגה ימשיך לאכול אותה ולהרחיק ממנה את זולתו, וכל בעלי השם אנשי השררה והיוקרה ימשיכו לנחשל להדיר ולשלול את זולתם, כדי לבנות ולשמר את מעמדם ויוקרתם בעיני ההמון.

מהי הסיבה שהאדם החזק משמר את מעמדו תוך שהוא רומס ומתנשא על זולתו? מהי הסיבה לכך שחוקי החיות והבהמות עדיין קיימים בקרב מין האדם, ואף בקרב העולם הדתי בעם-ישראל? ומכאן לשאלה המתבקשת: מהו אותו שינוי אמיתי שורשי ומהותי שיביא לאהבת חינם בעם-ישראל? אהבה שתביא להעלמה כמעט מוחלטת של השנאה הקנאה והתחרות, וסילוק כמעט מוחלט של נזקי האדם לזולתו? ובנבואת ישעיה (יא, ט): "לא ירעו ולא ישחיתו: בכל הר קדושי, פי מלאה הארץ דעה אֶת ה' כַּמִּים לַיָּם מְכַסִּים".

על שאלות אלה משיב הרמב"ם בספרו מורה-הנבוכים (ג, יא), שם הוא אומר, שכל הרעות הללו שהאדם גורם לזולתו, המקור של כולם הוא **העדר החכמה**, כמו שאדם עיוור ההולך ללא הכוונה יזיק ויחבול בעצמו ובזולתו, כך כל אחד מבני האדם לפי רמת סבלותו יזיק לזולתו. ברם, אם הייתה לאדם חכמה היו נמנעים כל נזקיו מעצמו ומזולתו, כי החכמה היא מאור עיני הדעת, היא מנחה את האדם בהליכותיו ובאורחות חייו ומונעת ממנו להזיק לעצמו ולזולתו. וזה לשון הרמב"ם שם באמרו את הדברים הללו:

הרעות הגדולות הללו הנעשות בין אישי בני אדם מזה לזה [...], כולם גם הם נספחים להעדר [החכמה], לפי שכולם מחויבי הסכלות [...]. כשם

שהסומא מחמת העדר הראות לא יחדל מלהיכשל ולהיחבל, ולחבול גם בזולתו מחמת שאין לו מה שינחהו בדרך. כך כיתות בני אדם, כל אחד כפי ערך סכלותו, פועל בעצמו ובזולתו רעות גדולות [...]. ואלו הייתה שם [=לסכל] חכמה [...] כי אז היו נמנעים כל נזקיו מעצמו ומזולתו.

בהמשך דבריו, הרמב"ם מבאר מהי אותה "חכמה" שמאירה את שכלו של האדם בדעת ומרוממת אותו למעלת אדם. וזה לשונו:

כי **בידיעת האמת** מסתלקת האיבה והשנאה, ויבטלו נזקי בני אדם זה לזה, וכבר הביטח ואמר: "וְגַר זָאב עִם כֶּבֶשׂ וְנִמְר עִם גְּדִי יִרְבֹּץ" [...] [ישעיה יא, ו]. ואחר כך נתן סיבה לכך ואמר, כי סיבת סילוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא **ידיעת בני אדם אז אמיתת האלוה**, ואמר: "לֹא יֵרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הָר קִדְשֵׁי, כִּי מְלֶאכֶה הָאָרֶץ יֵדְעָה אֶת ה' בְּיָמִים לַיָּמִים מְכֻסִּים" [שם, ט].

מדבריו אנו למדים, שהשער לחכמה הזו שתביא לשלום עולמי היא **ידיעת האמת**, כלומר השאיפה לידיעת האמת ואהבתה תביא לסילוק האיבה והשנאה, שהרי ישעיה הנביא אומר, כי סילוק השנאה והאיבה יהיה בזכות ידיעת השם שתציף את כל פני האדמה כמים לים מכסים.

ברם, מדוע האהבה לאמת חשובה כל כך? האם לא ניתן לידע את השם ללא אהבה לאמת? מדוע אהבת האמת הכרחית לאהבת השם? ומה יש באהבת האמת שמרוממת את האדם למעלת אדם?

תשובה, רק לאחר שנשאף לידיעת האמת נזכה להבין משהו **ממושגי האמת הערבים**, והבנתם תעורר בקרבנו עונג נפשי שיפרוט על נימי נפשנו הדקים במנגינה נפלאה, מנגינת אור וצליל שתגרש את חושך ההזיות, הדמיונות והתאוות. ובהסתלק התאוות והמגרעות הנפשיות, נעקור מקרבנו את שאיפותינו החומריות, שהן המקור הנרפש לשנאה לקנאה ולתחרות. בהעדר המגרעות ובהקשבה למנגינת האור והלב, אהבת החינם תציף את לבנו קל מהרה.

שאיפתנו לאמת ולאהבתה וזיכוך נפשנו ממגרעותינו הנפשיות, יובילו בהכרח לאהבת חינם, שהרי אין עוד שום סיבה להתקוטט ולהשתלט! שאיפתי ושאיפת חברי היא **לידע את השם** ולהתענג יחדיו מאותו מקור מפכה ובלתי נדלה של חכמה. מדוע אפוא שאקנא בחברי אם הוא חכם ממני? שהרי אם שאיפתי לאמת אחפוץ בקרבתו ובטובתו כדי שהוא ירוממי למעלתו. גם אם הוא עשיר ממני לא אקנא בו, שהרי הממון והמותרות אינם המקור לעונג אמתי, ואדרבה הם עלולים להיות למכשול גדול.

נמצאנו למדים, כי השער לאהבת חינם הוא **אהבת האמת**, ורק כאשר זו תפעם בקרבנו ותזכך את נפשנו, נזכה להתרומם אט אט למעלת אהבת חינם ולעבוד את ה'

שכם אחד: "כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שְׂפָה בְרוּרָה לְקִרְאָ בְלִם בְּשֵׁם ה' לְעַבְדוֹ שְׂכֵם אֶחָד" (צפניה ג, ט).

בסופו של תהליך שהחל באהבת האמת, יתרוממו בני האדם למעלת ידיעת השם יתעלה, ואז אהבת החינם תהיה בשיאה. בשיאיה לתכלית נעלה זו פותח הרמב"ם את ספרו משנה-תורה: "יסוד היסודות ועמוד החכמות, **לידע** שיש שם מצוי ראשון. [...] וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר: 'אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ' [שמות כ, ב; דברים ה, ו]".

מיד בפתיחת ספרו הרמב"ם מורה לנו את דרך האמת, לפיה על האדם לשאוף כל ימי חייו מאז עמדו על דעתו **לידע את השם**. הכלל המנחה להגעה לידיעת השם הוא השאיפה לידיעת האמת בכל תחום מתחומי החיים, ועיצוב אורחות חיינו לאור השקפות אמיתיות. לאחר שהאדם שכלל את נפשו במידה זו, הוא יכשיר את עצמו לידע את השם במובן המסוים והפרטני של מצוה זו: הכרת בורא עולם באמצעות לימוד מדעי-הטבע המופלא שסובב אותנו, ובאמצעות התבוננות במצוות התורה תכליתן ומטרתן.

אהבת האמת תפתח לנו את שערי הדעת לעונג נפשי מופלא, ונזכה לעבוד את השם בשמחה ובאהבה ולא לשם קבלת טובות הנאה. שהרי המקור לשמחה ולאושר איננו הכבוד והשררה המדומים או הכסף המשחית, אלא מקור מים חיים בלתי נדלה לעונג, לאושר ולשמחה. העונג המחשבתי יוסיף עוד ועוד לעורר את חושינו הרוחניים, ובמחשבתנו תהדהד במשנה-תוקף תשוקת הנפש לאהבת האמת ולידיעתה. ונסיים את דברי הפתיחה בפסוק ממשלי (ב, י): "כִּי תְבוֹא חֲכָמָה בְּלִבְךָ וְיָדַעַת לְנַפְשְׁךָ יִנְעָם", ומפרש שם רס"ג:

כי הנפש מתענגת בחכמה כמו שמתענג הגוף במה שהוא מרגיש כמו שאמר "יָדַעַת לְנַפְשְׁךָ יִנְעָם", לפי שהנפש חגה סביב תענוגיה, וכאשר היא מוצאת את השמחה והעונג בחכמה עם רוממותה וכבודה וטהרתה ונקיונה הרי נשלם לה כל מה שהיא רוצה.

ומוסיף שם מְרִי יוסף קאפח הערת השקפה חשובה מאין כמותה שרבים שוגים בה, וזה לשונו: "כלומר, שאין הנפש מתענגת בחכמה [=בתורה] אלא בזמן שהאדם דורשה ולומדה לשמה ברוממותה ובכבודה, ולא כשהוא לומדה לשם מקצוע או כל דבר שפל אחר".

יהי רצון שספר זה ינעם לקוראיו וירוממם לאהבת האמת ולידיעת השם.

תודות

לרעייתי היקרה והאהובה **הדר** שתומכת בי בנאמנות במסירות ובאהבה אין קץ. לבתי הנפלאה **עדי** אשר ממלאת את לבי בשמחה. לאבא **מרי יוסף דחוח-הלוי** הי"ו שעודד אותי רבות ונטע בי את האהבה להשכלה יחד עם אמי מורתי **יונה** ז"ל אשת-החיל יראת השם. לחותני ר' **אברהם חמדי** איש האשכולות ולרעייתו **אהובה** הנפלאה שמתפחים מעודדים ואוהבים אותי כבן. לאחיי היקרים **שמואל, דוד, יהונתן והרב שריה** אשר מעודדים אותי רבות להצלחה ולהישגים.

תודה לחבריי וידידי יקרי הרוח זכי המחשבה, שמעודדים אותי להמשיך וליצור: מורי ורבי **שלמה שוקר** יקר המציאות, מארי **שמעון צדוק** טוב הלב, הרב המאיר **מאיר עפארי** אוהב האדם, ידידי היקר והחכם ר' **צפניה וקס** אשר אומר מעט ועושה הרבה, מכובדי ויקירי ר' **משה כהן** איש החסד והאמת, ידידי איש הלבב ר' **שמעון עוזרי** הנעים והנלבב, יו"ר מכון מש"ה **יוסף פרחי** המוכשר והנבון, ידידי **אלעזר קייסי** שוחר המדע והמחקר, חברי **ניב זנדני** אמיץ הלב, אלופי **יהודה ימיני** האומר ועושה, מיודעי **אריאל בקפי** ישר המחשבה, ומורי **עזרא רענן** רודף החכמה. ואחרונים חשובים ויקרים ד"ר **יוחנן סוטחי** המסור והחרוץ, ואשת החכמה **יפי שלום**.

ה' יברך את כולם בבריאות איתנה ובאור מעולה כל ימי חייהם לאורך ימים ושנים. יהי רצון שיזכו לרוות נחת מצאצאיהם, ולראות ברכה בכל מעשי ידיהם. יבורכו ממקור הברכות ועליהם יחולו ברכות האבות.

"שִׁמְעוּ אֵלַי רְדֹפֵי צְדָק מִבְּקִשֵׁי ה' הַבִּיטוּ אֶל צוֹר חַצְבֹּתֵם וְאֶל מְקַבְּת בֹּר נִקְרָתֵם, הַבִּיטוּ אֶל אֲבְרָהָם אֲבִיכֶם וְאֶל שָׂרָה תְּחוֹלְלֵכֶם כִּי אֶחָד קָרָאתִיו וְאֲבָרְכֶהוּ וְאֲרַבְּהוּ" (ישעיה נא, א-ב).

חבל על דאבדין ולא משתכחין, חבל על גיסי היקר **עודד חמדי** ז"ל, שהיה עלם חמודות נבון וחכם וישר לבב, לבו הטוב נכון לעזור לכל אדם, ומידותיו הטובות הפליאו את כל רואיו.

ברוך רחמנא דסייען.

פסיקת הלכה למעשה לפי משנה-תורה להרמב"ם

- מבוא..... 12
- א. מדוע הרמב"ם חיבר את משנה-תורה? 13
- ב. מטרת הרמב"ם בחיבורו משנה-תורה 15
- ג. האם ניתן לפסוק הלכה למעשה מתוך משנה-תורה להרמב"ם? 17
- ד. ייחודיותו המכרעת של משנה-תורה 18
- ד.1. כוחו של התלמוד הבבלי 20
- ד.2. האם לדעת הרמב"ם יש צורך ללמוד גמרא? 22
- ד.3. קטע מאיגרת הרמב"ם לתלמידו 27
- ד.4. הוראת הרמב"ם בהלכות תלמוד-תורה 29
- ד.5. מעט על מתנגדי הרמב"ם 32
- ה. סברת מתנגדי הרמב"ם וההולכים בדרכם 34
- ה.1. חציה הראשון של תשובת הרא"ש 36
- ה.2. האם שגה ר' מצליח בדימויו? 37
- ה.3. סיכום סברת הרא"ש בתשובתו 37
- ה.4. מסקנה אישית 38
- ו. היאך רצוי לפסוק הלכה? 41
- ו.1. עדות מבית מדרשו של הרמב"ם 41
- ו.2. היאך רצוי לפסוק הלכה? 42
- ו.3. דעת ר' יוסף קארו 43
- ו.4. דעת ר' יצחק בר ששת 44
- ז. עדויות מחכמי ישראל לפסיקת הלכה כהרמב"ם 45
- ז.1. ר' דוד בן זמרא 45
- ז.1.א. עדויות על ארץ מצרים 45
- ז.1.ב. עדויות על הארצות הסמוכות למצרים ובכללן ארץ ישראל 46
- ז.2. ר' משה בן יצחק אלשקר 47
- ז.2.א. עדויות על ארץ מצרים 47
- ז.2.ב. עדויות על הארצות הסמוכות למצרים ובכללן ארץ ישראל 48
- ז.3. ר' יחיא צאלח 48
- ח. עדויות נוספות לפסיקה כהרמב"ם 49
- ח.1. פסיקה כהרמב"ם מספרד עד תימן 49
- ח.2. פסיקה כהרמב"ם בארץ-ישראל 50
- ח.3. מקבץ דוגמאות לסיום 51
- סוף דבר 52

מבוא

אחד הנושאים החשובים ביותר בעיסוק במשנת הרמב"ם הוא פסיקת הלכה למעשה מתוך ספרו הגדול **משנה-תורה**. מקובל לחשוב בימינו שהרמב"ם לא כתב את ספרו הלכה למעשה או שלא ניתן בפועל לפסוק הלכה מתוך ספרו.¹ דוגמה להלך רוח זה ניתן למצוא בהקדמתו של הרב עדין שטיינזלץ למשנה-תורה שיצא לאחרונה לאור עם ביאורו, וזה לשונו:

אף שמשנה תורה נועד במקורו להיות ספר הלכה למעשה, ואף שהרוב המוחלט של פסקיו התקבל להלכה, מכל מקום אין הלומד בן זמננו יכול לסמוך עליו למעשה, עד שיידע ביחס לכל פסק ברמב"ם כיצד נוהגים בו הלכה למעשה.²

במאמרינו זה אנו מתכוונים לברר האם **לדעת הרמב"ם** ופוסקים רבים אחרים ניתן לפסוק הלכה מתוך ספרו, דומני שאם היו מראים לרמב"ם את הפסקה הזו של הרב שטיינזלץ הוא היה דוחה אותה בשתי ידיו, שהרי מה ערך יש לספר פסיקה אם אינו משמש בפועל כספר פסיקה? והלא זו הייתה מטרתו של הרמב"ם שספרו ישמש כספר פסיקה. מדוע אפוא התעלמו חכמי זמננו משאיפתו המוצהרת של הרמב"ם? מדוע כופפו את פסיקת הרמב"ם לפסיקות חכמים מאוחרים? ואף ביטלו אותה לחלוטין מכוח מנהגים שונים ומשונים?

ויתרה מזאת, כפי שנראה בהמשך, למשנה-תורה יש ייחודיות שאין משלה בשום ספר פסיקה, ודחיית פסיקתו של הרמב"ם איננה מבטאת דחייה של פוסק אחד גדול ככל שיהיה, ואפילו יהיה כמשה רבנו, אלא דחייה של הפסיקה התלמודית בכללה. נמצא אפוא, שמי שדוחה את פסיקת הרמב"ם, בעצם דוחה את כלל חכמי התלמוד הקדושים והטהורים שהרמב"ם היה כה נאמן לפסיקתם, למוסריותם ולתפישת עולמם המחשבתית.

1 עיין בכתבים, חלק ב, עמ' 547, שם הזכיר מְרִי יוסף קאפח את ד"ר טשרנוביץ. ועיין במבוא למשנה-תורה (קאפח), עמ' כג-כד, שם כתב בכלליות: "וכבר טעה מי שטעה [...] וסבר שכאילו מגמת רבנו הייתה מגמה לימודית – כלשונו, ולא מגמה מעשית, כלומר שמטרת רבנו בחיבורו זה ללקוט ולאסוף כל דיני התורה, ולא כדי שינהגו ויפסקו על פיו". וכן כתב הגרי"ל מיימון, וזה לשונו: "טועים אלה האומרים כי מגמת רבינו בספרו זה הייתה לימודית בלבד ולא מעשית" (תולדות חיי הרמב"ם, עמ' עח-עט). כל ההדגשות בספר זה נוספו על-ידי אלא אם כן יצוין אחרת.

2 משנה תורה (שטיינזלץ), ספר המדע, הקדמה, עמ' יא. זכורני שיחה שהייתה לי עם "ראש ישיבה", כאשר סיפרתי לו על לימודי את משנת הרמב"ם, הוא העיר בפסקנות: "לא פוסקים בהרמב"ם".

כמה מלים על כתיבת משנה-תורה. הרמב"ם כתב את ספרו משנה-תורה במשך כ-14 שנים, הוא החל את כתיבתו בגיל 31 לערך, וסיים את כתיבתו בגיל 45.³ ספרו זה של הרמב"ם הוא ספר יחיד ומיוחד באיכותו בהיקפו ובשלמותו. רבות נכתב על מפעלו האדיר של הרמב"ם, שהצליח לכלול את כל התורה שבעל-פה כולה בלשון צחה וברורה המתאימה לקטן ולגדול, וכך תמצת מְרִי יוסף קאפח את מעלותיו של משנה-תורה: "אשר אין משלו עד עצם היום הזה, לפניו לא היה כמוהו, ומאז ועד עתה אין כמוהו, בסידורו, בלשונו, בדיוקו, בהיקפו, בכלילות שלמותו".⁴

א. מדוע הרמב"ם חיבר את משנה-תורה?

על שאלה זו עונה מְרִי יוסף קאפח וזה לשונו במבואו שם:

דחף ראשוני לכתיבת החיבור היא קנאת רבנו לה' ולעמו, הייתכן כי עם התורה אין לו ספר שיקיף את החוקים והמשפטים שהוא חייב להתנהג בהם, בצורה סדורה, בשפה פשוטה ומובנת לכל קורא. עם שכל חֲקוּתֵי משפטי ותורותיו פזורים על פני הרבה ספרים שונים, מובלעים ומשובצים בתוך ויכוחים ודברי עיון עמוקים [=בתוך התלמודים], ללא הבחנה ברורה בין מה שהוסק למסקנה ונתקיים להלכה, לבין מה שנדחה, ומי חכם וְיָבֵר זה מתוך זה.

יסוד דברי מְרִי יוסף קאפח הללו הוא באגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף בן יהודה, וזה לשון הרמב"ם שם:

דע שאני לא חברתי ספר זה כדי להתגדל בו בישראל, ולא כדי שיתפרסם שמי [...] אלא חיברתי [...] למען ה' יתעלה, לפי שאני באמת קנא קנאתי לה' אלוהי ישראל בראותי אומה ללא ספר באמת, **וללא השקפות נכונות ומדויקות**, ולכן עשיתי מה שעשיתי למען ה' בלבד [...].

ועוד, אני ידעתי והיה ברור לי בעת שחיברתי, שהוא יגיע בלי ספק לידי **רע הלבב המקנא**, שיגנה את מעלותיו וְיִרְאֶה שאין בו צורך, או שהוא בלתי שלם. ואף לידי **הסכל הפתי** אשר אינו יודע ערך מה שנעשה, וְיִדְמָה שהוא מעט התועלת. ואף לידי **המתחיל ההוזה המבולבל**, וְיִקְשֹׁ לוּ בו כמה מקומות כיון שאינו יודע סודותיהן, או שקצרה בינתו מלדקדק מה

3 ראו: מורה הנבוכים (קאפח), דברים אחדים, זמן כתיבת הספר, עמ' 20 ואילך.

4 משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' ט. רבים כתבו בהערצה על הרמב"ם, אך דומני שדברי מְרִי יוסף קאפח הם הקצרים ביותר והקולעים ביותר. לדברי שבח והלל נוספים עיין בספרו של טברסקי ובספרו של הגר"ל מיימון, וכן בספרו של הרב יצחק ברדה (צוינו בביבליוגרפיה).

שדקדקתי, ולידי המתחַסֵּד לפי דמיונו המאובן המטומטם שילעז על מה שנכלל בו מיסודות הדעות [באמונה].⁵

מיהם רעי הלבב המקנאים שעליהם מדבר הרמב"ם? והאם דבריו היו נכונים רק לדורו? רק אומר מה שעולה בזיכרוני עתה, והוא תלונת המלינים על הרמב"ם שיש הלכות רבות בספרו שחסרות נימוק. ואני תמה, מדוע מעולם לא שמעתי תלונה כזו על שום פוסק אחר, וכי הרא"ש והטור תמיד מנמקים את פסקיהם? וכי השו"ע מנמק את פסקיו? ומדוע אף אחד לא שואל מדוע השו"ע מלא וגדוש במנהגי אשכנז?⁶ וגדולה מזאת, מדוע אף אחד לא מלין על אינספור הסתירות ואי הבהירויות שיש בספרי הפסיקה שאינם מתקרבים ברמתם למשנה-תורה? ובכלל, מדוע צריך לשלב נימוקים על כל צעד ושעל, האם ריבוי בהנמקות לא יביא להפסד המטרה בחיבור ספר פסיקה קל ונגיש לכל?

דבריי נאמרו בלשון עדינה, ברם מדברי מְרִי יוסף קאפח עולה, שדברי הרמב"ם הללו נכונים בימיו וכל שכן בימינו, וזה לשונו במבואו שם (עמ' יח):

כל שכן בימינו שרבתה הבורות והעמארצות וְעָמָה רבו אנשי השחץ, הפרוצים והפריצים, ההופכים את בורותם לקנאות, וטומאת סיאובם לקדשות, ומוכנים הם להטיל שיקוציהם בכל מי שנדמה להם שעל ידי עזות מצחם נגדו הם עשויים להתגדל בַּפִּי וּבְעֵינֵי כיוצא בהם, אך אנו כבר לימדנו הרמב"ם באגרתו הנ"ל,⁷ להתייחס בשלילה מוחלטת לאותם השליינים המשוקצים, צללי הולכי על שתיים, כי בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם, כך תקנו קדמונינו לומר בחג הגאולה, גאולת הכלל וגאולת הפרט.

5 אגרות הרמב"ם (קאפח), אגרתו לתלמידו ר' יוסף, עמ' קכה.

6 וזה לשון הרבי מליובאוויטש: "ואף שגם ה"שולחן ערוך" של הבית-יוסף עניינו הלכות פסוקות ללא טעמים – הרי ישנם כמה מקומות בשו"ע שהובאו שתי דעות, ובמילא צריכים לעיין ולחפש בכללי הפוסקים לדעת מהי כוונתו של הב"י, ובגלוי – אין פס"ד ברור בדבר. משא"כ ספרו של הרמב"ם – נכתב 'בלשון ברורה ודרך קצרה [...] בלא קושיה ולא פירוק, ולא זה אומר בכה וזה בכה', כי אם דעה אחת בלבד – פס"ד ברור" (תורת מנחם, כרך ג, עמ' תקעט).

7 בפתיחת אגרתו הרמב"ם כותב וזה לשונו: "אלא שאין מידותי מידותיך בני, כי אני מוחל על כבודי מאוד, ואתה אינך יכול להתאפק, אני חינכוני הגיל והניסיון, נוסף למה שמחייב העיון". וביאר מְרִי יוסף קאפח שם, וזה לשונו: "כלומר, הימים והניסיון חינכוני שיש להתייחס בשלילה לשוטים ולדבריהם, ובכך לשמור על שלוות הנפש, נוסף על כך המוסר הפילוסופי מחייב זאת, וראה מו"נ ח"ג פרק נא" (שם, עמ' קכה, הערה 4). והוסיף הרמב"ם שם: "כללו של דבר, רצוני ממך אם אתה תלמידי שתתנהג במידותי, והוא היותר מתאים לך, שתתחרף ואל תחרף, ואל תפקיר דיבוריך, שים בהם לנגדך מורא שמים תחלה, וביקורת בעלי התבונה והדת בסוף" (עמ' קלא-קלב).

ב. מטרת הרמב"ם בחיבורו משנה-תורה

בהקדמת ספרו משנה-תורה, הרמב"ם מגלה לנו את הסיבה המרכזית לחיבור ספרו הגדול, ומתוך דבריו שם אנו למדים על מטרתו המוצהרת בספרו זה, וזה לשונו:

ובזמן הזה תכפו צרות יתרות, ודחקה שעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתתרה, ולפיכך אותן הפרושיין וההלכות והתשובות שחיבור הגאונים וראו שהם דברים מבוארים נתקשו בימינו, ואין מבין ענייניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר התלמוד עצמו הבבלי והירושלמי [...] שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך ואחר כך יִדַע מהם הדרך הנכוחה בדברים האסורים והמותרים ושאר דיני התורה היאך הוא.

ומפני זה נְעַרְתִּי חֻצְנִי אני משה בן מימון הספרדי ונשענתי על הצור ברוך הוא, ובינותי באלו הספרים, וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה, כולם בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל-פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פְרוֹק, לא זה אומר בְּכֵה וזה אומר בְּכֵה [יש אומרים ויש אומרים, כנהוג בשאר ספרי הפסיקה בימינו], אלא דברים ברורים קרובים [=להבנה] נכונים על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים [...].

עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה, ובדין כל הדברים שתקנו חכמים ונביאים. **כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהיה חיבור זה מְקַבֵּץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבנו ועד חבור התלמוד [...]** לפיכך קראתי שם חבור זה משנה-תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל-פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.⁸

כלומר, מטרתו המוצהרת של הרמב"ם בחיבורו היא, שאדם יקרא את ספרו משנה-תורה מיד לאחר שהוא לומד את חמשה חומשי תורה, "**ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם**". מְרִי יוסף קאפח ביאר בדבריו לקמן, כי למטרה זו יש כמה תועלויות: **(א)** שכל אחד יוכל לפסוק מתוך ספר משנה-תורה להרמב"ם; **(ב)** לחשוך עמל ויגיעה מתלמידי החכמים ולהגיש לפניהם את התורה שבעל-פה מוכנה הלכה למעשה; **(ג)** למנוע שיבוש והשתבשות מאותה ה"חכמים" שרואים עצמם כאמוזאים בים התלמוד. וזה לשונו של מְרִי יוסף קאפח:

8 שם, ספר המדע, הקדמה, עמ' מו-מז.

מטרת רבנו בחיבור זה היא כפי הצהרתו הברורה בהקדמתו לספר זה, כדי שכל אדם אשר דעתו קצרה והגיעה גדולתו להכיר את ערך עצמו, וגם אשר נדמה לו שדעתו רחבה, יוכל לפסוק מתוכו הלכה פסוקה, מבלי שיצטרך לעמול עמל רב בניפוי המסקנה מתוך הגמרא [...] [ברם], למעשה המטרה היא לא לחשוך עמל ויגיעה, אלא למנוע שיבוש והשתבשות מאותם ה"חכמים" הרואים עצמם אמודאים בים התלמוד (ומי לא רואה את עצמו כזה).⁹

כלומר, אין ספק כי לדעת הרמב"ם ראוי ואף רצוי לפסוק הלכה מתוך ספרו. בהמשך דברי הרב יוסף קאפח שם, הוא מצטט מתוך דברי הרמב"ם בהקדמתו לספר-המצוות (שאותו כתב הרמב"ם לפני משנה-תורה). מתוך דבריו בהקדמתו זו, אנו מקבלים תשובה מוחצת ביחס לשאלה: האם ניתן לפסוק הלכה למעשה מתוך משנה-תורה להרמב"ם, וזה לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר-המצוות:

מאחר שכבר קדם לנו החיבור המפורסם שבו כללנו פירוש כל המשנה [את פירוש-המשנה חיבר הרמב"ם לפני ספר-המצוות וכתבו במשך כשבוע שנים מגיל 23 עד 30, את ספר-המצוות כתב כשנה, ובגיל 31 החל לכתוב את משנה-תורה כאמור] [...], ראיתי גם לנכון לקבוצ קובץ שיכלול את כל דיני התורה ומעשיה, עד שלא יִדַח ממנו נִדַח, ושאידיק בו במה שמנהגי לעשות, כלומר להימנע מלהזכיר המחלוקת והדברים הדחויים, ושלא אקבע בו אלא הלכה פסוקה, ושיהיה אותו קובץ כולל כל דיני תורת משה רבנו, אשר יש להם צורך בזמן הגלות ואשר אין להם צורך [...]. וכן ראיתי לנכון [...] אחברנו בלשון המשנה כדי שיהא קל לרוב בני אדם, ואכלול בו כל מה שנתקיים ונתברר מדברי התורה, עד שלא תמלט שום שאלה שצריכים לה שלא אזכירנה. או אזכיר יסוד שממנו תילמד אותה השאלה בקלות בלי עיון רחוק, כי מטרתי בו גם הקיצור עם השלמות, עד שיקיף הקורא בו כל מה שנמצא במשנה ובתלמוד ובספרא ובספרי ובתוספתא, ופסול וכשר, וחייב ופטור, משלם ואינו משלם, נשבע ופטור מלישבע. כללו של דבר, שלא יהא צורך אחרי התורה לספר אחר זולתו, כדי ללמוד ממנו [...] ממה שצריך בכל התורה בין מדאורייתא בין מדרבנן.¹⁰

9 שם, מבוא לספר המדע, עמ' טז-יז (הדברים המוסגרים במקור).

10 ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' א-ג.

ג. האם ניתן לפסוק הלכה למעשה מתוך משנה-תורה?

מכלל הדברים שהוצגו לעיל עולות שתי נקודות חשובות: הראשונה, אין ספק כי לדעת הרמב"ם, מותר ואף רצוי ומשובח לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה, וכפי שהדגיש זאת הרמב"ם בהקדמתו למשנה-תורה:

כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, **אלא יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל-פה** [...] . לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה-תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל-פה כולה **ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם**.¹¹

והשנייה גדולה מזו, לא רק שנכון ומשובח לפסוק הלכה מתוך הלכות מפורשות שהרמב"ם פוסק במשנה-תורה, ניתן אף ללמוד מתוך מערכת הכללים והיסודות שהרמב"ם ייסד, בנה ושכלל באמנות עדינה ומדויקת, וללמוד מהם למקרים מחודשים שלא הופיעו במפורש בספרות חז"ל ובפסיקת הרמב"ם. וכפי שקובע זאת הרמב"ם בדבריו לעיל בהקדמתו לספר-המצוות: "ואכלול בו כל מה שנתקיים ונתברר מדברי התורה, עד שלא תמלט שום שאלה שצריכים לה שלא אזכירנה. **או אזכיר יסוד שממנו תלמד אותה השאלה בקלות בלי עיון רחוק, כי מטרתי בו גם הקיצור עם השלמות**".¹² וכך ביאר עניין זה מרי יוסף קאפח, ז"ל:

ראויה לשימת לב הדגשתו המיוחדת של רבנו "או אזכיר יסוד שממנו תילמד אותה השאלה בקלות בלי עיון רחוק", כלומר שספר זה נעשה לא רק לפסוק על פיו דינים הפשוטים המפורשים בו להדיא, אלא גם ללמוד ולדמות מאורעות ומקרים שיארעו במשך הדורות והזמנים למה שנאמר בו, ועל פי היסודות שנקבעו בו לפסוק בלי היסוס.¹³

ראינו אפוא כי דעת הרמב"ם ברורה, שרצוי ונכון לפסוק הלכה באופן ישיר מתוך ספרו משנה-תורה. וגדולה מזו, ניתן אף לפסוק הלכות למאורעות ומקרים חדשים שיארעו במשך הדורות והזמנים, וזאת באמצעות לימוד דבר מתוך דבר לאור מערכת הכללים והיסודות שהונחו באמנות בתוך משנה-תורה. ונסיים פרק זה בדברי טברסקי, וזה לשונו: "הרמב"ם התכוון להעמיד את 'משנה תורה' בסימן של שלמות

11 משנה תורה (קאפח), ספר המדע, הקדמה, עמ' מו-מז.

12 ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' א-ג.

13 משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' יז.

גמורה ועצמאות מוחלטת, ושאינן שום סיבה וגם לא צורך לעשות אותו סניף ללימוד התלמוד: הוא מועיל ומובן גם בלי זה".¹⁴

בהמשך נדון בייחודו של משנה-תורה להרמב"ם כספר פסיקה, ומדוע הוא איננו ספר פסיקה ככל שאר ספרי הפסיקה. כלומר, לבד מייחודו בסידורו, בלשונו, בדיוקו, בהיקפו, בכלילות שלמותו, לבד מכל אלה, יש לספר משנה-תורה להרמב"ם ייחודיות מהותית נוספת שמשווה לו מעמד עליון ומכריע בהוראת ההלכה לעם-ישראל בכל הדורות.

ד. ייחודיותו המכרעת של משנה-תורה

לספר משנה-תורה יש מעמד ייחודי מכריע הואיל וכמעט כל ההלכות שנפסקו בו כלל אינן של הרמב"ם! רובן המכריע של ההלכות שנפסקו במשנה-תורה נפסקו על-ידי חכמי המשנה והתלמוד, והרמב"ם רק קיבץ והקל עלינו את הלימוד,¹⁵ כדי שלא נצטרך להתאמץ בניפוי ההלכה מתוך הדיון התלמודי המסועף והמורכב. כל הלכותיו של הרמב"ם נפסקו לאור התלמוד ולאור כללי הפסיקה התלמודיים, כך כאמור כל ספרו הוא למעשה פסיקה משנאית ותלמודית. לנקודה זו חשיבות מכרעת כאשר מאן דהו חולק על הרמב"ם, שהרי למעשה הוא לא חולק על הרמב"ם, אלא חולק הלכה למעשה על פסיקת חכמי המשנה והתלמוד!

נצרך כמה ראיות לדברינו אלה, וזה לשון מְרִי יוסף קאפח במבואו לספר המדע: "מקובל וידוע בפי כל, שהרמב"ם לא כתב אלא דינים שנתפרשו במקורות וכפי שכתב בהקדמתו".¹⁶ וכך כותב הרמב"ם בהקדמתו: "ואין צריך לומר התלמוד עצמו **הבבלי והירושלמי וספרא וספרי והתוספתות**, שהם צריכין דעת רחבה [...], ומפני זה נעיתי חצני [...] **ובינותי באלה הספרים, וראיתי לחבר מכל אלו החיבורים** [...] בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל".¹⁷ ובספר-המצוות כותב הרמב"ם וזה לשונו: "כי מטרתי בו גם הקיצור עם השלמות, עד שיקיף הקורא בו כל מה שנמצא **במשנה ובתלמוד ובספרא ובספרי ובתוספתא**".¹⁸

אף שהרמב"ם שאב את הלכותיו מן המקורות הקדומים ומעט אף מספרות הגאונים, ברור הדבר שהרוב המכריע של פסיקתו נובע מפסיקת התלמוד ולאור כללי

14 מבוא למשנה תורה, עמ' 37.

15 ראה דברי הרמב"ם בסוף תת-פרק זה.

16 שם, עמ' כב-כג.

17 משנה תורה (קאפח), ספר המדע, הקדמה, עמ' מו.

18 ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ג.

הפסיקה התלמודיים,¹⁹ כך הבינו בפשטות חכמי ישראל:

1 ר"י קארו כותב וזה לשונו: "ומה שלא כתב כן בפירוש, היינו לפי שאין דרכו ברוב המקומות אלא להעתיק לשון המשנה או הגמרא כמו שהוא".²⁰

2 ר' יואל סירקיס כותב וזה לשונו: "דכבר ידוע שדרכו בספרו להעתיק לשון המשנה וברייתא והתלמוד, ומה שאיננו מפורש אלא מדיוקא איננו כותבו".²¹ עוד הוא כותב: "ולפי זה לא כתב הרב בחיבורו אלא מה ששינוי במשנה [...]. אבל העיקר הוא שדרכו של הרמב"ם לפסוק כסתם משנה".²²

3 ר' יהודה רוזאניס כותב וזה לשונו: "ומה שלא כתב דין זה בפירוש שאם העלה והקטיר דמיחייב ב', הוא לפי שכבר ידוע הוא שדרכו של רבנו אינו אלא להביא מה שהוזכר בגמרא".²³

4 הרב בנדיקט כתב בספר בנושא ושמו: "הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד", וזה לשונו שם:

כל יצירתו של הרמב"ם טבועה בחותם התלמוד [...]. דרך הכרעתו בהלכה, דרך הפסק של הרמב"ם [...] אינה אלא בהתאם למדות ולכללים שהעמידו חז"ל.²⁴ [...] לאמתו של דבר, הרמב"ם הן בפסקו והן בהנמקתו [...] הוא הנאמן והדבוק ביותר לדרכי הגמרא דווקא. והוא הדין בכל פסקיו ופירושו. [...] הרמב"ם – פסקיו וגדריו כולם מקורם בגמרא, וחזקים עלינו דברי המגיד השמימי אשר מסר למרן ר"י קארו: "ומידע תנדע, דכל דברי הרמב"ם על הרוב אינן קושטא בגין דאיהו אדבק גרסאי קדמונאי [...] דגרסתהון ברירא [...] ופירוש נמי דמפרש הרמב"ם הרוב קושטא אינון".²⁵ ורבנו משה ברבי מיימון אמת ותורתו אמת.²⁶

הרמב"ם בגאוויותו הבלתי נתפסת, הצליח לקבץ לתמצת ולבאר את כל התורה שבעל-פה כולה בספר הלכות אחד, וכפי שכתב במאמר תחיית-המתים: "כאשר

19 אמנם יש כמאה מקומות שבהם הרמב"ם חידש דינים שאינם מופיעים במקורות חז"ל, ובנושא זה כתבתי מאמר נפרד ושמו: "כתיבת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם – המהפכנות שבשמרנות", ולענייננו ראו שם בעיקר בעמ' 63–64.

20 בית יוסף, יורה דעה, סימן קצו.

21 בית חדש, יורה דעה, סימן מח.

22 שם, סימן ריז.

23 משנה למלך, הלכות מעשה הקרבנות יח. ועיין: פרי חדש, יורה דעה, סימן פג; כנסת הגדולה, אבן העזר, סימן קנט.

24 בנדיקט, הרמב"ם והתלמוד, עמ' ט.

25 מגיד מישרים, פרשת ויקהל, מהדורה בתרא, סד"ה דנא מילתא.

26 בנדיקט, הרמב"ם והתלמוד, עמ' יז–יח.

נחלצנו למה שחברנו במשפטי התורה ובאור דיניה [...] כפי מה שחשבנו ונראה לנו שאנו קירבנו והקלנו דברים רחוקים וקשים, וקיבצנו וחברנו דברים מפוזרים ומפורדים [...] מה שלא עשה כמותו אף אחד ממי שקדמונו".²⁷ ברם, עדיין יש להבהיר נקודה אחת, מדוע לפסקי ההלכה שבתלמוד הבבלי יש חשיבות מכרעת? מה כוחו של התלמוד הבבלי כגורם מכריע בפסיקת ההלכה לדורי דורות?

ד.1. כוחו של התלמוד הבבלי

בתלמוד הבבלי מפוזרת פסיקה הלכתית שכוח חיובה שריר וקיים ומקיף את כלל עם ישראל לדורי דורות! והסיבה פשוטה, הואיל ובעת שנפסקו דינים אלה היתה קיימת הסנהדרין, היא בית-הדין הגדול, וכל הדינים שנפסקו בתלמוד אוֹשְׁרוּ או בבית-הדין הגדול שהוסכם על ידי כלל ישראל או על ידי רוב חכמי ישראל. לא מדובר אפוא בגזירה נידחת של חכם יחידי, שנפסקה בקהילה רחוקה בזמן הגלות, ומצאה את דרכה לתוך פסיקת ההלכה למעשה בימינו. **מדובר בדינים שהוסכמו על ידי כלל חכמי ישראל, נידונו בפורומים רחבים ולובנו היטב עד שהוכרעה ההלכה כפי שהוכרעה.** וכך תיאר הרמב"ם את כוחו של התלמוד הבבלי בהקדמתו למשנה-תורה:

אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבים כל ישראל ללכת בהן, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד, ולגזור גזרותם וללכת בתקנותם. **הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל.** ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובן, והן ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבנו עליו השלום.²⁸

אנו למדים, כי תְּקִפוֹת דיני התלמוד בכל הדורות נובעת מכוח ההסכמה שהייתה עליהם בקרב כלל חכמי המשנה והתלמוד. לעומת זאת, גזרות ותקנות בתי-הדינים שקמו לאחר חתימת התלמוד הבבלי אינן מחייבות את כלל עם ישראל אלא את אנשי מקומן בלבד ולפרק זמן מוגבל. שהרי דבריהם לא נפסקו בהסכמת כלל חכמי ישראל, ובית-דין הגדול של שבעים ואחד לא היה קיים לאחר חתימת התלמוד כדי לאשר פסיקות מקומיות ולהפכן לפסיקות מחייבות לכלל עם ישראל לדורי דורות.²⁹ וכפי שכותב הרמב"ם:

27 אגרות הרמב"ם (קאפח), מאמר תחיית המתים, עמ' ע.

28 משנה תורה (קאפח), ספר המדע, הקדמה, עמ' מה.

29 ייחודיותו של התלמוד בעיני הרמב"ם מתבטאת בדבר נוסף, והיא דעתו של הרמב"ם ביחס לכלל המפורסם בפוסקים: "**הלכתא כבתראי**", וזה לשון מְרִי יוסף קאפח: "מה שדנו האחרונים אם במחלוקת הפוסקים שייך הכלל 'הלכתא כבתראי' הרי דברי רבנו ברורים [לאור הלכות כט–ל שם], כי כוחו של אותו כלל אינו אלא במחלוקת אמוראים, אבל לאחר

ואחר בית דינו של רב אשי שחבר התלמוד [...] נתפזרו ישראל בכל הארצות [...] וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל, מפני רוחק מושבותיהם ושיבוש הדרכים, והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, **ובית דין הגדול של שבעים ואחד בְּטַל מכמה שנים קודם חבור התלמוד.** לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזרה שגזרה בית דין אחר במדינתו.³⁰

נמצא אפוא, כי לתלמוד הבבלי יש סמכות הלכתית ייחודית, ומה שנפסק בו מחייב לדורי דורות.³¹ וזהו כוחו של משנה-תורה להרמב"ם שכולל בתוכו את תמצית פסיקת ההלכה התלמודית הייחודית הזו.

הרב יצחק ברדה הקדיש ספר ושמו "קנין תורה" (החלק השלישי), לעניין פסיקת ההלכה כהרמב"ם. בפרק יט בספרו הוא עוסק בשאלה: "איך נוכל לסמוך על הרמב"ם בעיניים עצומות?", ושם הוא נוגע ישירות בשאלה האם ניתן לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה. תשובתו היא שניתן לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה להרמב"ם, מן הסיבות הבאות: **(א)** אין מניעה לפסוק כמו פוסק יחידי, וראיה ממשה רבנו ויהושע בן-נון שהיו פוסקים יחידים ולא היו עליהם שום עוררין; **(ב)** הרמב"ם הוא הפוסק היחיד שהקיף בחיבורו את כל התורה שבעל-פה, ולכן אם ספרו כולל את כל התורה שבעל-פה, אין אנו זקוקים לשום חיבור נוסף; **(ג)** הרב ברדה טוען שהרמב"ם התכוון, שבלימוד הנושאים הקשים בתורה, לא יסתפקו בספרו וילכו לעיין בתלמוד; **(ד)** הרמב"ם למד היטב את כל התלמוד וכל התורה שבעל-פה טרם שניגש לכתוב את משנה-תורה; **(ה)** לרמב"ם היה זיכרון מופלא ומעלות ייחודיות; **(ו)** הרמב"ם כתב את ספרו בעזר אלוהי; **(ז)** יש ראיות מחכמי ישראל שאמרו מפורשות שדי במשנה-תורה "והוא מספיק לדורנו".

לעניות דעתי, למעט טענתו השלישית כל טענותיו נאות הן, אך אין בהן כדי לתת תשובה יסודית ואמתית לשאלה, מה כוחו של הרמב"ם ומה כוחו של משנה-תורה. על כל הטענות יש מה להשיב, ורבים יאמרו שאינן מתאימות רק להרמב"ם אלא לחכמים רבים. הרב ברדה איננו מזכיר את ייחודיותו ההלכתית של משנה-תורה, ודומני שזו התשובה האמתית והיסודית לכוחו של משנה-תורה להרמב"ם.

חכמי התלמוד אין הכלל הזה, אלא לעולם כל מורה הוראה, הראוי להוראה, ראשי לפסוק כפי שיוראה לו, וכמי שהדעת נוטה לדבריו" (משנה תורה (קאפח), ספר המדע, הקדמה, אות צד).

30 משנה תורה (קאפח), ספר המדע, הקדמה, עמ' מה.

31 עיין: עבודה זרה לו ע"א, "הואיל ופשט איסורו בכל ישראל"; משנה תורה (קאפח), הלכות ממרים, פרק ב, הלכה א ואילך; פירוש המשנה, הקדמה לסדר זרעים, עמ' יב.

ביחס לטענתו השלישית, שהרמב"ם התכוון שיפנו לעיין בתלמוד בנושאים הקשים, לטענתו זו הוא מביא ראייה מספר-המצוות, שם כותב הרמב"ם, וזה לשונו: "אלא אחברנו בלשון המשנה, כדי שיהא קל לרוב בני אדם, ואכלול בו כל מה שנתלבן מדברי התורה, עד שלא תישאר שום שאלה שצריכים לה שלא אזכירנה, או אזכיר יסוד שממנו תילמד אותה שאלה בקלות בלי עיין רחוק".³² לאחר דברים אלה כותב הרב ברדה, וזה לשונו:

הרי שלך לפניך, שאת הדברים הקלים הנלמדים במשנה-תורה, בקל לומדים, ואילו הדברים הקשים והכבדים [הנלמדים במשנה-תורה], יישארו למעיין בתלמוד, עם הכללים שכלל ביסודות שבנה הרמב"ם בחיבורו, ובלשונו הברורה: "אזכיר יסוד שממנו תילמד אותה שאלה בקלות".³³

דומני שהרב ברדה לא הבין נכון את דברי הרמב"ם או שדבריו אינם מדויקים. אין לי ספק שהרמב"ם לא חילק בין הדברים הקשים לקלים, ובכולם משנה-תורה מספיק ואין צורך למעיין לחפש פירושים בתלמוד. כוונת הרמב"ם בדבריו בהקדמתו לספר-המצוות היא פשוטה מאוד, בכל מקום שתעלה שאלה שאיננה מופיעה באופן מפורש במשנה-תורה, ניתן יהיה ללמוד אותה מתוך היסודות שהרמב"ם מזכיר בהלכותיו, וכדברי מְרִי שם, וזה לשונו: "על פי אותו הכלל והיסוד שקבע להלכה בכל דין אפשר ללמוד בקלות כל בעיה שתתעורר במשך הדורות".³⁴

ד.2. האם לדעת הרמב"ם יש צורך ללמוד גמרא?

דעת הרמב"ם בעניין זה אף היא ייחודית מאד, הוא סובר שאין צורך בימינו ללמוד גמרא כי אם ליחידי סגולה אשר לבם רחב וזמנם פנוי בידם לעיין במוצאם ומובאם של הדינים התלמודיים, וזה לשונו: "ואין צריך לומר התלמוד עצמו הבלבי והירושלמי [...] שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך ואחר כך יִדַע מהם הדרך הנכוחה".³⁵ כלומר לדעת הרמב"ם, אין כל תועלת בלימוד הוויכוחים התלמודיים כי המטרה באותם הוויכוחים לא הייתה עצם הוויכוחים כי אם השאיפה לידיעת האמת ההלכתית הסופית.³⁶

32 ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ב.

33 קנין תורה, עמ' רנד-רנה. אמנם, בעמ' קנה שם, משמע שהרב ברדה מתכוון רק להלכות שאינן מופיעות במשנה-תורה, ורק לגביהן יש לעיין בתלמוד, ולא בכל נושא שקשה ללימוד. אך מכל מקום, אף לזו לא התכוון הרמב"ם כאמור, ולדעתו לכל שאלה שעולה במהלך הדורות ניתן לקבל תשובה מתוך משנה-תורה.

34 ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ב, הערה 18.

35 משנה תורה (קאפח), ספר המדע, הקדמה, עמ' מו.

36 הרב שלוש כותב וזה לשונו: "מטרת הקושיות והתירוצים והפלפול בחכמה שענינו חיפוש וגלוי האמת [...], לברר את האמת, [...] לא פלפול של הבל שהוא בלבול הדעת" (חמדה

וכאשר זו הושגה בפסיקת ההלכה בתלמוד, והרמב"ם דלה מתוך התלמודים את כל הפסיקות ההלכתיות, אין עוד צורך בלימוד גמרא לרובו המכריע של העם. אלא, לדעת הרמב"ם, מיד לאחר ידיעת ההלכה למעשה (ואף במקביל), יישאר לאדם זמן פנוי ללמוד **השקפות נכונות ומדעים שהם אלה שמכשירים את האדם לתכליתו הסופית בעולם והיא ידיעת ה' כפי כוחו**. וכה דברי הרמב"ם החד-משמעיים לתלמידו ר' יוסף בן יהודה:

וכבר הזהרתיך שלא תתרושל עד אשר תדע את כל החיבור ויהיה הוא ספרך ותלמדהו בכל מקום, כדי שתשיג את כל תועלתו, **כי התכלית המְכוּוֹנָת ממה שנתחבר בתלמוד וזולתו כבר נגמרה ושלמה**.³⁷

ומסביר שם מרי יוסף קאפח בהערה 33 את דברי הרמב"ם:

כלומר מטרת המשא ומתן והוויכוחים העיוניים שבתלמוד תמה ונשלמה לדעת רבנו, כי לא באו אלא לצורך שעה ולבירור משניות או ברייתות סתומות, ואף סברות בלתי מלובנות, **אך לאחר שנתלבן הכל אין [עוד] צורך לעסוק בהן**.

עוד כותב הרמב"ם באיגרתו שם:

ומטרת הלומדים [=כפי שהיא בימינו ברוב הכוללים] איבוד הזמן במשא ומתן שבתלמוד, כאילו המטרה והתכלית היא ההכשרה בוויכוחים לא יותר. וזה לא היה המטרה העיקרית, אלא המשא ומתן והוויכוחים נעשו במקרה, כאשר נאמר דבר שקול [=שאין בו הכרעה], ופירשו אחד פירוש מסוים, ופירשו השני הפְּכוּ, הוּזַקַק כל אחד מהם לברר אופן לימודו ולהכריע את באורו. **ואין המטרה העיקרית אלא ידיעת מה שצריך לעשות וממה להימנע** [...], ולפיכך נחלצנו למען המטרה העיקרית כדי להקל זכירתו, ואף תדע שכבר אבד הזמן בכל מאמרי הוויכוחים [...]. כל שכן שאינם חושבים את זאת הכשרה [=הוויכוחים], אלא חושבים שהיא התכלית והמטרה העיקרית אשר בה נעשים "רבנים" ואותה יש לדרוש.

גנוזה, כרך ב, דברי פתיחה, עמ' 4; ההדגשות במקור). והרב עובדיה כותב וזה לשונו: "ומה מאד יש להצטער בראותנו כמה מבחירי בחורי ישראל המבלים כל זמנם רק בפלפולים של הבל, מבלי להבחין אם יכוננו דבריהם על פי ההלכה [...] עוזבים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה" (יביע אומר, חלק א, הקדמה, עמ' 18). "כי ראינו תלמידי חכמים שידיעתם גדולה בתלמוד, ואף-על-פי-כן אינם יודעים לכוון שמועה אחת להלכה, ולמה שראוי להורות. וכמה מוחזקים לבקיאים בחדרי תורה וכשבאה הוראה לידם את הפתח אינם מוצאים" (בית הבחירה, יומא כו ע"א).

אגרות הרמב"ם (קאפח), אגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף, עמ' קלו.

רבנו בחיי בן יוסף בן פקודה כותב בספרו "תורת חובות הלבבות", שהמטרה העיקרית היא ידיעת מה שצריך לעשות וממה להימנע, כדי שיישאר לאדם פנאי כדי להשיג מעלה רוחנית אמתית או כדי שיוכל לתקן מגרעת מידותית, וזה לשונו:

ונשאל אחד החכמים על שאלה נדירה מענייני הגירושין, והשיב לשואלו, **אתה השואל על מה שלא יזיקהו אי ידיעתו, האם ידעת היטב כל מה שאתה חייב לדעת מן המצוות ואשר אינך רשאי להתעלם מהן עד שנתפנית להפליג בעיון בשאלות הנדירות וקושיותיהן אשר לא תרכוש בידיעתן מעלה בדתך ואמונתך, ולא תתקן בהן מגרעת שבמידותיך הנפשיות?** אבל אני הריני נשבע שקיבלתי על עצמי לעיין במה ששייך לי עצמי מחובות דתי זה שלושים וחמש שנים, וידועים לך השתדלותי ואפשרויותי בהשגת הספרים, ולא נתפנית עד כה למה שנתפנית אתה לשאול עליו. **והאריך בכך בתוכחת חמורה ובהכלמה קשה.**³⁸

הרב יצחק ברדה מתנגד למסקנה לפיה הרמב"ם סובר, שאין צורך עוד לעסוק בגמרא, אף שהיא קמה וניצבה במלוא עוזה מתוך דברי הרמב"ם עצמו שהבאנו לעיל. בספרו "קנין תורה" הוא מביא ראיה הפוכה מתשובה שלכאורה נכתבה על-ידי הרמב"ם, וזה לשון התשובה:

חס ושלום! לא אמרתי לא תתעסקו בגמרא, ולא בהלכות הרב ר' יצחק [הרי"ף] או זולתו [...] וכי אני קיוויתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני מפני חיבורי? והלא בפירוש אמרתי בתחילת חיבורי שלא חיברתי אותו אלא מפני קוצר הרוח **למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד, ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר, והארכתי בדבר זה הרבה.**³⁹

מתשובה זו עולות לכאורה שתי מסקנות:

א משנה-תורה חובר אך ורק למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד, אך מי שמשוגל לתלמוד ולהבין ממנו דרך האסור והמותר, משנה-תורה לא חובר בשבילו ואין לו צורך בו.

ב משנה-תורה איננו מיועד לרוב העולם, שהרי הרמב"ם לא התכוון "שישרפו את כל הספרים שנעשו לפניו", ואם ספרו היה מיועד לרוב העולם יש חשש לגניזה רבתי של ספרים, ולכן לפי תשובה זו, משנה-תורה מיועד רק **למעטים** שאינם יכולים לירד לעומק התלמוד ולהבין ממנו את ההלכה.

38 תורת חובות הלבבות, הקדמה, עמ' כד.

39 תשובות הרמב"ם (ליפסיא), סימן קמ.

בתשובה צוין שמסקנות אלה כבר נאמרו "בתחילת חיבורי", כלומר בהקדמת הרמב"ם למשנה-תורה. יש לבדוק, האם מסקנות אלה אכן עולות מהקדמתו למשנה-תורה? וזה לשון הרמב"ם שם:

ובזמן הזה תכפו צרות יתרות [...] לפיכך אותן הפירושים וההלכות והתשובות שחיברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים נתקשו בימינו, ואין מבין ענייניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר התלמוד עצמו הבבלי והירושלמי [...] שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך ואחר כך יוודע מהם הדרך הנכוחה.⁴⁰

מדברים אלה עולה בבירור, שרק "מעט במספר" מבינים את הפירושים וההלכות והתשובות שחיברו הגאונים, "ואין צריך לומר התלמוד עצמו", כלומר מי שמסוגל באמת להבין את התלמוד ולהפיק ממנו הלכה ברורה הם יחידי סגולה אם ישנם, ולכן ספר משנה-תורה מיועד לרוב העולם. וזאת בניגוד למה שעולה מן התשובה לעיל (מסקנה ב), שרבים הם שמסוגלים להבין דרכו של תלמוד, ורק מעטים הם שאינם מסוגלים. נעבור עתה להלכה הבאה שם:

ומפני זה נְעַרְתִּי חֲצֵנִי [...] וראיתי לחבר [...] עד שתהא תורה שבעל-פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיה ובלא פירוק [...] עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה.⁴¹

גם מדברים אלה עולה בבירור שמשנה-תורה נועד לרוב העולם ולא רק למעטים, שהרי הרמב"ם אומר במפורש: "סדורה בפי הכל". ברם, העיקר שעולה מקטע זה הוא, שמשנה-תורה נועד לכל אדם גדול וקטן,⁴² גם מי שחושב שהוא מסוגל לרדת לעמקו של תלמוד, ורואה את עצמו כ"גדול", גם לו מיועד משנה-תורה, ובניגוד למסקנה הראשונה שעולה מן התשובה לעיל שמיוחסת לרמב"ם. וכך בדיוק כותב ר"י קארו בפירושו שם:

נמצא שְׁדָרְךָ זה שְׁדָרְךָ רבנו תיקון לכל העולם, זולתי לחד בדרא [=חוח מלאחד בדור] באותו זמן. וגם לו הוא תיקון, אם יהיה נחפז לפסוק – יסמוך על דעת רבנו, וגם כשלא יהיה נחפז לאו מילתא זוטרתית [=לא דבר קטן] הוא לְדַעַת סברת רבנו.⁴³

40 משנה תורה (קאפח), ספר המדע, הקדמה, עמ' מו.

41 שם, עמ' מו-מז.

42 וזה לשון הרבי מליובאוויטש: "יש הטוענים שלימוד הרמב"ם שייך רק לגדולים בישראל, השייכים לפסוק דינים, דאל"כ, יכולים לטעות בהבנת פסקי הדינים בהרמב"ם. ואינו, שהרי הרמב"ם כותב בפירוש בהקדמתו שמטרת החיבור היא "שהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול [...]" (תורת מנחם, כרך ג, עמ' תקצא; ההדגשות במקור).

43 כסף משנה, שם.

נמצא שתשובה זו שהעתיק הרב ברדה, איננה תואמת את דברי הרמב"ם עצמו בהקדמתו למשנה-תורה, וכן איננה תואמת את שאר דבריו שהובאו בפרק זה, וכן איננה תואמת את גישתו המחשבתית שיסוד היסודות ועמוד החכמות הוא לידע את ה', ואיך יעשה כן האדם אם יכלה את ימיו בעיון במחלוקות?⁴⁴ ולכן ספק גדול בעיניי אם הרמב"ם אכן כתבה.⁴⁵ מה גם שעניין שריפת הספרים שנזכר בתשובה, זר בעיניי מכדי לייחסו ללשון הרמב"ם, שהרי אין דרכו של הרמב"ם להיסחף לגוזמאות ולקפוז' לרגשות יתר שאיננה במקומה.

זאת ועוד, בתשובה הזו שמיוחסת לרמב"ם, במקורה בקובץ ליפסיה בסוף הדברים, מופיעות המלים "**והארכתי בדבר זה הרבה**", והבאתים לעיל בתשובה אף שהן אינן מופיעות אצל הרב ברדה, שכנראה העתיק מספרו של הגרי"ל מיימון שגם אצלו הן אינן מופיעות.⁴⁶ ואני תמה, האם מלים אלה נכונות? האם הרמב"ם אכן האריך בדבר זה הרבה? דומני שדברי הרמב"ם בהקדמתו נאמרו די בקיצור, וכיצד יאמר הוא עצמו על דבריו שנאמרו בקיצור "והארכתי בדבר זה הרבה"?

44 אימתי ילמד מדעים ופילוסופיה שבהם יזכה לידע את ה' ומצוותיו? וכן אימתי יפרנס ויכלכל את ביתו שזוהי חובה עליו לפי הרמב"ם, מפני שאסור לו ליהנות מכבוד תורה ולקחת כסף בעבור לימוד תורה? ואביא כאן רק מעט מדבריו המאלפים של מרי בהקדמתו למורה הנבוכים מהדורתו, וזה לשונו:

"כי רבים רבים הם אשר עסקו בפרטים ושכחו את עיקר העיקרים, ויש אשר אמנם פנו אל דרך הקדש אך נשקעו את ימיהם בדיונים ובפלפולים בהמצאות אשר מי יודע אם יארעו פעם, והזניחו את יסוד היסודות ועמוד החכמות ידיעת ה' ברוך הוא [...] כי בלעדי ידיעת היסוד הגדול הזה כפי היכולת, עלול האדם להיות חיצוני שומר מצוות בלי שירגיש בכך, אשר לדעת רבנו עצם עשיית אותן המצוות באיברים החיצוניים ללא ידיעת המצווה בהן וללא ידיעת מהותן ומטרתן אינן אלא [...] כמי שחופר גומה בקרקע וכמי שחוטב עצים ביער [...] יודע הוא רבנו רחב היקף ההכנות במדעים הלימודיים שחייב אדם ללמוד כדי שיהא בו הכוח והיכולת לחדור לעומק הדברים שהוא חייב לדעתם שהם "יסוד היסודות ועמוד החכמות לדעת את ה'" [...] ומכאן באה התקפתו העזה של רבנו על אותם המתקדשים והמטרהים [...] אשר נדמה להם שהם יודעים לישא וליתן במלחמתה של תורה [...]"] (מורה הנבוכים (קאפח), דברים אחדים, עמ' 17-18).

45 תשובות מזוייפות שיוחסו לרמב"ם הן דבר די מצוי, וכבר נמצא קובץ שלם של תשובות שנכתבו כביכול לחכמי לוניל, והוכח על ידי מרי יוסף קאפח שכולן מזוייפות הן (ראה כתבים, חלק ב, עמ' 643 ואילך). ואיני מתפלא שניסו עקומים לעקם את דברי הרמב"ם כדי שיתאימו לעקמימותם, שהרי דברי הרמב"ם חושפים את סכלותם ורשעותם, וכדברי הרמב"ם בהקדמתו למורה: "**כי מהם יתגלה פסולת הסיגים שבידם, שהם סגולתם ורכושם המיועד לאידם**" (מורה הנבוכים (קאפח), צוואת המאמר, עמ' יב). וכוננת רבנו בסיפא של הדברים היא, שרשעותם וסכלותם שהם מחזיקים בהן ומאמצים אותן אל ליבן, הן אלה שידרדר אותם לאסונם ויגלו את קלונם, וזה עונשם מידה כנגד מידה.

ראה תולדות חיי הרמב"ם, עמ' עט. 46

ד.3. קטע מאיגרת הרמב"ם לתלמידו

הגרי"ל מיימון מעתיק בספרו קטע מאגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף,⁴⁷ קטע זה מופיע בתשובות הרמב"ם קובץ ליפסיה תרי"א (1851), והגרי"ל אכן מציין שזה מקורו. הגרי"ל מביא מקטע זה ראיה לכך שהרמב"ם לא התכוון שילמדו את ספרו משנה-תורה במקום שילמדו גמרא. להלן הקטע מדברי הרמב"ם כפי שהעתיק אותו הגרי"ל מיימון:

עם ההתמדה והשקידה על עיון החבור לא תתעסק כי אם בהלכות הרב [הרי"ף] ותעריכו עם החיבור, וכשתמצאו מחלוקת בדבר תדעו כי עיון התלמוד יורה אתכם זה, ותסתכלו ותעינו במקומו ותמצאו האמת.⁴⁸

נראה לי ברור שאין ראיה מקטע זה לכך שהרמב"ם התכוון שילמדו גמרא. ראשית, התשובה נאמרה לתלמידו ר' יוסף שהוא יחיד סגולה, לר' יוסף נכתב הספר מורה-הנבוכים, והוא אחד מעשרת אלפים כמו שכותב הרמב"ם בצוואתו למורה.⁴⁹ שנית, אף ר' יוסף מצווה שלא לעיין בתלמוד הבבלי! כל מה שנאמר לו הוא לערוך השוואה עם תלמוד הרי"ף ותו לא. נמצא, שאין כל חדש תחת השמש, והוראת הרמב"ם שהבאנו בפתיחת דברנו, שאין צורך לעיין בתלמוד, בעינה עומדת, למעט יחידי סגולה או כאלה שרואים את עצמם "יחידי סגולה".

לא הסתפקתי בקטע שציטט הגרי"ל, והלכתי לעיין במקור, להפתעתי מצאתי שהושמטו קטעים חשובים מן המקור, וזה לשון המקור במלואו:

ואמנם מה שזכרת מהליכתך לבבל, כבר הרשיתך שתפתח מדרש ותלמד תורה עם ההתמדה והשקידה על עיון החיבור, ולא תתעסק כי אם בהלכות הרב ותעריכו אותו עם החיבור, וכשתמצאו מחלוקת בדבר תדעו כי עיון התלמוד יורה אתכם זה, ותסתכלו ותעינו במקומו ותמצאו האמת, **ולא תכלה ותאבד זמנך בפירוש ובמשא ובמתן של גמרא, ואותם הדברים שכבר הנחתי מהם איבוד הזמן ומעט התועלת.**⁵⁰

כשראיתי את הדברים תמהתי על הגרי"ל מיימון שהביא מדברים אלה ראיה לדעת הרמב"ם ביחס ללימוד הגמרא. שהרי מיד בהמשך הדברים הרמב"ם כותב

47 ש.ם.

48 תשובות הרמב"ם (ליפסיה), חלק האגרות, עמ' 31.

49 "כללו של דבר, אני הגבר אשר אם נסגר סביבו הדבר וצר לו המעבר ולא אמצא עצה ללמד אמת שהוכח **אלא על ידי כך שיתאים למעולה אחד ולא יתאים לעשרת אלפים סכלים**, הריני מעדיף לאמרם בשבילו, ולא אחוש לגינוי אותם ההמון המרובים, ואטפל בהצללת אותו הנעלה היחיד ממה שנלכד בו ואורוה במבוכתו עד שיגיע לשלמות וירוח לו" (מורה הנבוכים (קאפח), צוואת המאמר, עמ' יג).

50 תשובות הרמב"ם (ליפסיה), חלק האגרות, עמ' 31.

מפורשות **שלא ללמוד גמרא! ושלימוד הגמרא מכלה את הזמן ותועלתו מעטה!** ולעצם הדברים, מן הדברים עולה בבירור, שכל מה שהרמב"ם הורה לתלמידו ר' יוסף הוא להשוות את פסקיו לפסקי הרי"ף, ורק במקום שימצאו מחלוקת בינו לבין הרי"ף, יעינו עיון מקומי וממוקד באותו מקום בגמרא ותו לא, ומשם לפי הרמב"ם, יראו הלומדים שהצדק עמו בפסיקתו, ברם מיד לאחר מכן יניחו את לימוד הגמרא וישבו ללמוד את משנה-תורה.

לאחר מכן עברתי לעיין בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח, שידוע בצמידותו למקור, ובעיניי הוא גדול חוקרי הרמב"ם בכל הזמנים מפני שהוא ראה במשנת רבנו **דְרָךְ חיים**,⁵¹ ולא רק במה לכתיבת ספרים ומאמרים, וזה לשון תרגומו:

ואשר למה שהזכרת מעניין ההליכה לבגדאד, הריני מרשה לך לפתוח מדרש וללמד ולהורות, ועם זה תשתדל ללמוד את החיבור על-פה [...]. ואל תלמד אלא הלכות הרב ז"ל ותתאם אותם עם החבור, ואם מצאתם מחלוקת, דעו כי העיון בתלמוד הוא שהביא לכך, עיינו עליו במקומו. **ואם תאבד את הזמן בפירושי ופירושי סוגיות הגמרא ואותם הדברים אשר פטרנו מהם יאבד הזמן ותמעט התועלת.**⁵²

מתרגומו של מְרִי יוסף קאפח עולות תובנות נוספות: **א)** הרמב"ם פותח בדברים מפורשים שיש ללמוד את החיבור בעל-פה! וזאת ניתן רק על ידי התמקדות מוחלטת וכמעט בלעדית בלימוד משנה-תורה; **ב)** הרמב"ם מורה שלא ללמד שום דבר חוץ ממשנה-תורה, למעט הלכות הרי"ף כדי לתאם אותן עם משנה-תורה; **ג)** **"ואם מצאתם מחלוקת [...]** עיינו עליו במקומו" – בדברים אלה מתחדדת התובנה שהעיון בגמרא שדובר בו, הוא עיון מקומי ומוגדר, ונעשה רק כדי לברר נקודות מסוימות בלבד. ונסיים פרק זה בדברי הרמב"ם בפתיחת איגרתו לתלמידו ר' יוסף, וזה לשונו:

וכל מה שתוארתי לך על מי שלא יקבלוהו [את משנה-תורה] כראוי לו, אין זה אלא בדורכי אבל בדורות הבאים כאשר תסתלק הקנאה ותאווה השררה יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו, **ויזנח כל שזולתו בלי ספק**, פרט למי שמחפש דבר להתעסק בו כל ימי חייו ואף על פי שלא ישיג תכלית. [...]

וכבר הזהרתיך שלא תתרשל עד אשר תדע את כל החיבור ויהיה הוא ספרך ותלמדהו בכל מקום, כדי שתשיג את כל תועלתו, **כי התכלית המכוונת**

51 ידוע מה שאמר עליו הרב מרדכי אליהו זצ"ל, שאם חפץ אדם לראות את הרמב"ם בימינו ילך לבית מדרשו של מְרִי יוסף קאפח. אמנם, מְרִי יוסף קאפח היה שותף במסד הרבנים השכירים, ובזאת נטה לפי דעתי מדרך האמת של הרמב"ם.

52 אגרות הרמב"ם (קאפח), אגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף, עמ' קלד. ובמהדורת שילת תורגם: "ואם תכלה זמןך בפירושים" (אגרות הרמב"ם (שילת), כרך א, עמ' שיב). אגב, תרגומו של שילת קרוב מאוד לתרגומו של מְרִי יוסף קאפח.

ממה שנתחבר בתלמוד כבר נגמרה ושלמה, ומטרת הלומדים איבוד הזמן במשא ומתן שבתלמוד כאילו המטרה והתכלית היא ההכשרה בוויכוחים ולא יותר. [...], ואף תדע שכבר אבד הזמן בכל מאמרי הוויכוחים.⁵³

כוונת הרמב"ם כאן היא ללימוד הגמרא, שההתעסקות בה לשם ההתעסקות עלולה לכלות את ימיו של האדם ללא השגת תועלת. וכבר העיר מרי יוסף קאפח שם, שאכן כוונת הרמב"ם בדבריו היא ללימוד הגמרא, וזה לשונו: "כי תכלית לימוד התלמוד לדעת רבנו היא לא ההתאמנות בפלפול ואמנות הוויכוח, אלא למען דעת מה יעשה ישראל בלבד".⁵⁴ ועוד העיר שם, וזה לשונו: "כלומר מטרת המשא ומתן והוויכוחים העיוניים שבתלמוד תמה ונשלמה לדעת רבנו, כי לא באו אלא לצורך שעה לבירור משניות או ברייתות סתומות, ואף סברות בלתי מלובנות, אך לאחר שנתלבן הכל אין צורך לעסוק בהן".⁵⁵

4.ד. הוראת הרמב"ם בהלכות תלמוד-תורה

לאור הפרק הקודם נעבור לעיין בהלכות תלמוד תורה, שם הרמב"ם פוסק וזה לשונו:

וחייב לשלש זמן למידתו: שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל-פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר. וידין במידות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עיקר המידות, והיאך יוציא האסור והמותר [...] וענין זה הוא הנקרא תלמוד. [...] ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן, ופירושן בכלל תורה שבעל-פה, והעניינות הנקראין "פרדס" בכלל התלמוד.⁵⁶

כדי להבין את דברי הרמב"ם יש להבין את המושגים: תורה שבכתב, תורה שבעל-פה, ותלמוד. ביחס לתורה שבכתב, ברור שמדובר על חמשה חומשי תורה, וכן נביאים וכתובים בכלל תורה שבכתב, והם דברי הקבלה שהזכיר הרמב"ם. ביחס לתורה שבעל-פה, קרוב לוודאי שהרמב"ם מתכוון למשנה-תורה להרמב"ם שהוא **"מקבץ לתורה שבעל-פה כולה"** כלשונו בהקדמתו למשנה-תורה, ושם אף הוסיף: **"ואינו צריך לקרות ספר אחר"**.

ביחס לתלמוד, לעניות דעתי אין הכוונה ללימוד תלמוד פלפולי ואפילו לא ללימוד תלמוד בבקיאות, שאם זו הייתה כוונתו, הוא היה אומר בפשטות שיש ללמוד גמרא לפי סדר המסכתות, ואין צורך לומר עוד כלום. אלא הכוונה להשכיל בכללי ההלכות

53 אגרות הרמב"ם (קאפח), איגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף, עמ' קכו, קלו.

54 שם, עמ' קכו, הערה 19.

55 שם, עמ' קלו, הערה 33.

56 משנה תורה (קאפח), הלכות תלמוד תורה א, יג-יד.

שבתורה שבעל-פה שהרמב"ם קבע בהלכותיו. בעיון ראשון לא תמיד ניתן להבחין בהם, אך בעיון מדוקדק ניתן להבחין בהם, ואף ללמוד מהם על מקרים מיוחדים שעולים לפי הזמן והנסיבות. כלומר, לימוד "תלמוד" הוא עיון מדוקדק בהגיון ובכללים שעומדים מאחורי ההלכות שבתורה שבעל-פה. וראיה לדברינו מדברי הרמב"ם כאן: **"ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר"**, בדומה למה שכתב בהקדמתו לספר-המצוות, שם ציין שהוא הזכיר במשנה-תורה כללים ויסודות שבאמצעותם ניתן ללמוד על מקרים מיוחדים: **"או אזכיר יסוד שממנו תילמד אותה שאלה בקלות בלי עיון רחוק"**.⁵⁷

זאת ועוד, הרמב"ם כותב: "היאך יוציא האסור והמותר", ואם כוונתו ללימוד גמרא בעיון, הרי הוא כבר כתב את משנה-תורה ופטר אותנו מהוצאת הדינים וההלכות מתוך הסוגיות? אלא נראה שכוונתו גם כאן להוצאת הדינים וההלכות בעניינים **המיוחדים** מתוך הכללים שבמשנה-תורה. כמו כן, באמצעות לימוד המידות שהתורה נדרשת בהן, יקבל רקע וכלים כדי ללמוד דבר מדבר.⁵⁸

ראיה נוספת לכך ש"תלמוד" איננו לימוד גמרא במובן הנפוץ של המילה, ניתן להביא ממה שציין הרמב"ם שה"פרדס" הוא בכלל התלמוד, ומבאר מרי יוסף קאפח שם, שכוונת הרמב"ם ל"דברים שבהם דן רבנו בארבעת הפרקים הראשונים בהלכות יסודי התורה [...], וברור שלדעת רבנו אי אפשר לדעתן ללא ידיעת המדעים ההכשרתיים המביאים והמובילים אליהם, ואם כן הם ומכשיריהם בכלל התלמוד".⁵⁹

57 ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ב.

58 להלן דוגמה ללמידת דבר מדבר מתוך דברי הרמב"ם באמצעות מידת "קל וחומר", וזה לשונו: "וכן אני אומר שמזונות הבת קודמין לירשת הבן כתובת אמו שמתה בחיי אביו, ואף על פי ששניהם מתנאיי הכתובה. **קל וחומר הדברים**, ומה אם נדחית ירושה של תורה מפני מזונות הבת, לא תדחה ירושת הכתובה שהיא תנאי בית דין מפני מזונות הבת" (משנה תורה (קאפח), הלכות אישות יט, יט).

וכך כותב מרי יוסף קאפח על המקומות שבהם הרמב"ם כותב דינים משלו: "והעוקב אחר למעלה ממאה המקומות שכתב בחיבורו 'יראה לי' 'אני אומר' יוכח שהם בעיקר דברים מיוחדים שאי אפשר ללמוד מן המקורות [דבר המותר וכדלהלן]" (שם, מבוא לספר המדע, עמ' כג; הדברים שבסוגריים הרבועים במקור). ולעיון בהשקפת הרמב"ם ביחס לכתיבת חידושי הלכה עיין מאמרי "כתיבת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם – המהפכנות שבשמרנות" (מובא לקמן).

59 שם, אות מט. אמנם, שם מרי יוסף קאפח כותב באות נא, שתורה שבעל-פה היא משנה וגמרא, ואיני יודע כיצד יתרומם האדם לידע את ה' אם יקדיש את כל חייו אך ורק ללימוד משנה וגמרא. ואולי כוונתו להקדיש ללימוד המשנה שעה בבוקר לפני התפילה עם פירוש המשנה להרמב"ם, שבזאת הוא לומד גם משנה וגם גמרא. כל שכן אם זמנו של האדם קצר, ויש בידו רק שעתיים או שלוש ביום להקדיש ללימוד תורה, שאין לו ללמוד גמרא כלל לעניות דעתי, אלא משנה-תורה, מדעים מכשירים ומובילים, ומדעי האלוהות.

כלומר, בכלל ה"תלמוד" לימוד מדעי האלוהות: ענייני ידיעת ה', ייחוד ה', הנהגת ה', חכמתה המוסרית של התורה והתועלת שבמצוותיה, ועוד. וכדי להגיע לכל אלה, דרוש זמן רב ללימוד המדעים **המכשירים**: מתמטיקה, הנדסה, תורת ההיגיון, וכיו"ב. ויתרה מזאת, גם לאחר שהאדם הכשיר את עצמו, הוא עדיין לא הגיע למעלת ידיעת ה', עתה הוא צריך ללמוד את המדעים **המובילים** לידיעת ה', והם מדעי הטבע לרוב סוגיהם ומיניהם, שמהם לומד האדם להכיר את פעולות הבורא.⁶⁰

לאור כל זאת ברוך, שאין כוונת הרמב"ם ללימוד גמרא פלפולית ואף לא בקיאותית, אלא ללמידת כל מה שהזכרנו מתוך מטרה **לידע** את ה'. ואל זאת רומז רבנו בהקדמתו לפירוש-המשנה, בנתחו את מאמר חז"ל "אין לו לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה", כלומר המונח "הלכה" או "תלמוד" כולל בתוכו הרבה מן החכמות והמדעים, וזה לשון הרמב"ם שם (עמ' כא):

והתבונן בדברים אלו, שאם תבינם כפשטם יהיו בעיניך רחוקים מאוד מן האמת, כאלו ארבע אמות של הלכה בלבד הם התכלית, ולהזניח שאר המדעים והחכמות [...], אבל אם תתבונן בדברים אלו התבוננות מעמיקה, תמצא בזה חכמה נפלאה, **ותמצאהו כולל הרבה מן המושכלות.**

ואם יכלה האדם את זמנו בלימוד מחלוקות ופרוטוקולים,⁶¹ כיצד יישאר פנאי בידו ללמוד את המושכלות שבהן יכשיר וירומם את עצמו לידע את בוראו? ביטוי לגישה זו נמצא בפירוש-המשנה להרמב"ם, וזה לשון הרמב"ם שם: "וכיון שדברי ר' יהודה הם בשם בית שמאי, ודברי בית שמאי דחויים, **לא אכפת לנו אמרו איך שאמרו**".⁶²

על דברים אלה של רבנו אומר מרי יוסף קאפח וזה לשונו:

בימינו היו דוחים גישה זו בשצף קצף: "עמארצות", והמיושבים היו אומרים: "בעל ביתיות", ואלו רבנו הגדול לא כן עמו, יודע הוא היטב את **היקף החומר העצום** שעל האדם מישראל ללמוד כדי לדעת את מצוות ה' אלוהיו [...] יודע הוא רבנו את **רוחב היקף ההכנות במדעים הלימודיים** שחייב אדם ללמוד

60 זו אחת משתי הדרכים לידע את ה', ואי"ה אקדיש מאמר נפרד לבירור הדרכים לידע את ה' לפי הרמב"ם.

61 רבים שוגים לחשוב שהתלמודים הם תורה שבעל-פה כפי שחמישה חומשי תורה הם תורה שבכתב. ולכן הם מאמצים אל חיקם כל מה שנדמה להם כנכון מן התלמוד וכל דעה דחוויה בהשקפה או בהלכה. ולעניות דעתי, אם היו מבינים שהתלמוד איננו תורה שבעל-פה כי אם **פרוטוקול שמשוקעת בו תורה שבעל-פה**, אז היו מגיעים לתובנה שיש לסנן דברים ושיש דברים דחויים, בין בענייני השקפה ובין בענייני הלכה, ולא היו מגיעים לזריות רבות.

62 פירוש המשנה (קאפח), מסכת נזיר ב, א.

כדי שיהא בו הכוח והיכולת לחדור לעומק הדברים שהוא חייב לדעתם שהם
"יסוד היסודות ועמוד החכמות לדעת את השם".⁶³

ונסיים פרק זה בשאלה, איך מסתדרת השקפתו של הרמב"ם עם המשנה המפורסמת באבות (ה, כא): "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, [...] **בן חמש-עשרה לתלמוד**, בן שמונה-עשרה לחופה"? על שאלה זו אנו מקבלים תשובה מתוך דברי מְרִי יוסף קאפח בפירושו להלכה בהלכות אישות: "ומאמתי יתחייב האיש במצווה זו [בפריה ורביה]? מבן שש-עשרה שנה מבן שבע-עשרה שנה",⁶⁴ וזה לשון מְרִי שם:

מה שציין המ"מ למשנה באבות בן חמש למקרא וכו', **אינה משנה כלל. אלא ברייתא שהוכנסה על ידי המעתיקים למסכת אבות.** ונחלקו הנוסחאות היכן לשלבה, וברוב הנוסחאות היא בפ"ה הל" כא. [...] **ובנוסחת רבנו ליתא כלל, [...] והיא ברייתא לא מתרצתא** [=דחוויה], שהרי לא הקשו ממנה בגמ' קידושין למ"ד שיתסר וכו'.⁶⁵ [...] כל הצער הזה [כל פלפולי המפרשים שם בדברי הרמב"ם] מפני שחשבו שהיא משנה, **והיא ברייתא דחוויה** שהרי בקדושין לא הקשו ממנה על מ"ד שש עשרה כנ"ל.⁶⁶

ודומני שאף ללא דבריו המעניינים של מְרִי יוסף קאפח, אין מברייתא זו ראייה, מפני שהיא נאמרה כאלף שנים לפני הרמב"ם, הרבה לפני שחובר ספר משנה-תורה, וכאמור לאחר שזכינו לספר משנה-תורה, אין עוד צורך להתייגע ולעסוק במשא ומתן שבגמרא.

ד.5. מעט על מתנגדי הרמב"ם

השקפתו זו של הרמב"ם עוררה כנגדו מתנגדים רבים, וכבר מנינו בחלקו הראשון של המאמר כמה סיבות להתנגדותם (קנאה, סבלות, רשעות). סיבה נוספת להתנגדותם הייתה משום שספרו הביא לכך שלא נזקקו עוד לראשי הישיבות כדי לדעת כיצד לפסוק הלכה, שהרי עתה יש ספר זמין ונהיר שכל אחד יכול לפסוק ממנו, וגם למקרים מחודשים בלמידת דבר מתוך דבר. מסיבה זו התנגדו לו ראשי הישיבות, הואיל וספרו פגע בהם מבחינה כלכלית משום שמשכורותיהם שולמו מתרומות שהועלו לישיבות ולראשיה כתשלום בעבור פסיקותיהם ההלכתיות, ואילו עתה יש ספר פסיקה לכל התורה שבעל-פה **בחינם!** וכפי שכותב הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף בתארו את עליבותם הרוחנית של "גדולי הדור" בתקופתו:

63 מורה הנבוכים (קאפח), דברים אחדים, עמ' 17–18.

64 משנה תורה (קאפח), הלכות אישות טו, ב.

65 שם, אות ה, עמ' שכז.

66 שם, אות ח, עמ' שכח, ודבריו אלה הובאו בסוגריים רבועים בתוך דברי נימוקי מהרא"ם.

ומדוע אתה מתפלא על התנהגותו [של גאון התקופה, שהרגיש גדולה ורוממות עד כדי שלא להחשיב את משנה-תורה, ולא את מחברו] [...] אותו שחונך מצעירותו שאין בדור כמוהו, וסייעוהו בכך הזקנה והמעלה [מעלת התפקיד שמינו אותו גאון], והייחוס [בן של] [...] וזקיקותו לבני אדם [שהוא חי מתרומות ונדבות הצבור, ואם לא יקל בכבוד אחרים כדי להבליט את חכמתו ומעלתו, לא תהא שום הצדקה לתביעותיו מגלויות ישראל להרים תרומותיהם אליו, שהרי אינם זקוקים לו לפסוק הלכות, שכבר יש הלכות פסוקות בלי כסף] [...].

ואני יודע ברור שכל שנתפרסם שמי שם יותר, מביא דוחק הנסיבות הוא והנוהים אחריו [...] להמעיט את חיבורי ולהראות לבני אדם שהם יותר שלמים מכדי להזקק לעיין בו, ואף חולקים עליו, ואלו רצה אחד מהם לחבר היה מחבר יותר טוב ממנו בזמן קצר [כך הם טוענים], ואם יביאם הכרח הדברים לפקפק בדתייתי ומעשי יעשו זאת [וכן נהגו ונוהגים].⁶⁷

אגב דברים אלה, נתבונן באופן שבו הרמב"ם התייחס לאנשי הדת בעלי השררה, וכך הוא כותב לתלמידו ר' יוסף כאשר התלונן באזני הרמב"ם על כך שהתנהגות "גדולי הדור" נעדרת יראת שמים, וזה לשון הרמב"ם שם:

ואין לך צורך בְּאַמְרֵךְ היכן יראת שמים? כי זה וכיוצא בו מן הגדולים ממנו ממי שקדם, אין יראת שמים אצלם אלא להימנע מן החמורות [העבירות החמורות], כפי שהדבר אצל ההמונים, אבל החובות המידותיות אינם סוברים שהם מחובות הדת ואף אינם מדקדקים בדבריהם כפי שמדקדקים בהם השלמים יראי ה'. **ורוב אנשי הדת מבעלי השררה הללו כאשר הדבר קשור בשררה נעלמת יראת שמים.**⁶⁸

בפרק הבא, נבהיר את סברת מתנגדי הרמב"ם, על מה נסמכו כדי לבסס את מניעיהם הנסתרים, וכיצד "עטפו" את התנגדותם ממניעים זרים בסברה הלכתית. וכפי שנראה לקמן, גם עטיפת מניעיהם בסברת אחד מחכמי אשכנז הראשונים יסודה בהטעיה, שהרי אף הוא לא התכוון לומר מה שהם טוענים, דהיינו שאין לפסוק מתוך הלכות פסוקות מפורשות במשנה תורה להרמב"ם.

67 אגרות הרמב"ם (קאפח), אגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף, עמ' קכז-קכח (הדברים שבסוגריים הרבועים נלקחו מתוך הערותיו של מרי יוסף קאפח שם).

68 שם, עמ' קלא.

ה. סברת מתנגדי הרמב"ם וההולכים בדרכם

המקור המרכזי שעליו נסמכו מתנגדי הרמב"ם וטענו לפיו שאין לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה, הוא תשובת הרא"ש (ר' אשר, אשכנז 1250–1327). ברם כפי שנראה לקמן, מצטטי תשובת הרא"ש העתיקו רק את חציה השני של התשובה, ואילו מחציה הראשון של התשובה עולה לפי מְרִי יוסף קאפח, שהרא"ש לא התכוון שאין לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה להרמב"ם.

הראשון שציטט רק את חציה השני של תשובת הרא"ש הוא הריב"ש (ר' יצחק בר ששת, ספרד ואלג'יר המאה ה"ד), ובדרכו של הריב"ש הלך ר' יוסף קארו (מחבר השו"ע, ספרד וא"י המאה ה"ט), שבהקדמתו לפירושו למשנה-תורה ציטט רק את חציה השני של תשובת הרא"ש, וזה לשונו:

וכמו שכתב הרא"ש בתשובה, וז"ל: "כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ואינם בקיאים במשנה וגמרא לידע היכן הוציא דבריו, טועים להתיר האסור ולאסור המותר, [*] כי כל קורא בו סבור שמבין בו ואיננו כן, שאם אינו מבין במשנה וגמרא ואינו מבין דבר לאשורו ולאמתו, יכשל בדיון ובהוראה. ולכן לא יסמוך אדם על קריאתו בספרו לדון ולהורות אם לא שימצא ראייה בגמרא".⁶⁹

בשו"ת הרא"ש לפנינו מופיע קטע נוסף שהושמט מדברי הכסף-משנה (סימנתי בכוכבית לעיל את מקומו):

[...] ולאסור המותר, כי לא עשה כשאר המחברים, שהביאו ראיות לדבריהם והראו על המקומות היכן דבריהם בגמרא, ומתוך זה יכול לעמוד על העיקר ועל האמת. אבל הוא כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה, בלא טעם ובלא ראייה. כי כל קורא בו [...].⁷⁰

הרא"ש צדק רק בכך שספרו של רבנו נאמר מפי הגבורה, ואף שבא לגנות את הרמב"ם נמצא משבחו. וכבר קדם לו בדרך זו ובדיוק באותו עניין – הראב"ד. גם הראב"ד בא לגנות את הרמב"ם ונמצא משבחו, וזה לשונו:

סבר לתקן ולא תיקן, כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו, כי הם הביאו ראייה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומנם [...] ועתה לא אדע למה אחזור מקבלתי ומראייתי בשביל חיבורו של זה המחבר. אם החולק עלי גדול

69 כסף משנה, הקדמה.

70 שו"ת הרא"ש, כלל לא, סימן ט.

ממני הרי טוב, **ואם אני גדול ממנו** למה אבטל את דעתי מפני דעתו [...] אין זה אלא "כָּל קֶבֶל דֵּי רוּחַ יִתְּיָרָא בֵּיהּ" [דניאל ו, ד].⁷¹

על דברי הראב"ד הללו העיר מרי יוסף קאפח שם, וז"ל: "וראה דניאל ה, יב, שם נאמר [פסוק זה] לעילוי ולשבח", ושם נאמר: "כָּל קֶבֶל דֵּי רוּחַ יִתְּיָרָא וּמִנְדַּע וְשִׁקְלָתָנוּ מִפְּשַׁר חֲלָמִין וְאַחֲמִית אַחֲיָדן וּמִשְׁרָא קִטְרִין הַשְּׁתַּכַּחַת בֵּיהּ בְּדַנְיָאֵל". ובמקום אחר כותב מרי יוסף קאפח: "וכבר נזרקה נבואה מפי הראב"ד **שלא לרצונו** כי הצלחת רבנו לעשות דבר השווה לקטן ולגדול, וכל אדם בכל רמה שהיא יכול למצוא בו דבר אמת כפי מידתו, הוא מפני 'כי רוח יתירא ביה' האמור בדניאל לשבח מה שלא זכו אחרים לכך".⁷² ואין זאת אלא כי טוב בעיני ה' לברך את הרמב"ם, ותהי עליהם רוח אלהים.

ולעצם דברי הראב"ד "ואם אני גדול ממנו", רחוקים הם מאוד ממידותיו של רבנו ומשבילי מחשבתו, מפני שרבנו לא קובע מהי האמת לפי גדולת הפוסק ורוממותו בעיני עצמו או בעיני אחרים. אלא "קבל האמת ממי שאמרו",⁷³ הדברים הנאמרים נבחנים לפי תוכנם ואמיתתם ולא לפי מעלתו הדמיונית של אומרם.

נחזור לענייננו, מרי יוסף קאפח טוען שמי שמעיין בכל התשובה מגלה, שכוונת הרא"ש לא הייתה לאסור לפסוק מתוך הלכות מפורשות, אלא אך ורק למידת דבר מתוך דבר, וכפי שהוא כותב בחציה השני של התשובה לעיל: "**לדון ולהורות**", משמע לדון דבר מתוך דבר. כלומר, רק כאשר יבוא לפנינו מקרה שלא נתבאר מפורשות בתוך משנה-תורה, ונבוא להכריע ולפסוק בו לאור מערכת הכללים המשוכללת שנבנתה במשנה-תורה. כך הסביר מרי יוסף קאפח, וז"ל:

ושניהם, גם הריב"ש וגם הכס"מ העתיקו דברי הרא"ש מחציין ולמטה, ולדעת מוהרש"ז [ר' שניאור זלמן ב"ר ברוך, מחבר ספר "שולחן ערוך הרב", המאה הי"ח] [...] אין נכון לעשות כן, כי אין כוונת הרא"ש כפי שמובן מחצי הדברים שאין רשאי לפסוק מהרמב"ם אלא יחיד בדורו או בדורות, אלא המעיין בכל התשובה יבין, שלא נתכוון הרא"ש **אלא שלא להורות במה שאינו מבואר ברמב"ם, והמורה [=פוסק ההלכה] מְדַמָּה מקרהו למה שנפסק ברמב"ם** [=לומד ממשנה-תורה למקרה חדש שבא לפניו], רק מזה מנע הרא"ש, אבל לפסוק מהרמב"ם בדברים המפורשים שם ואין צורך לדמויי מילתא למילתא [=לדמות דבר לדבר], לא עלתה על לב הרא"ש למנוע זאת.⁷⁴

71 משנה תורה (קאפח), ספר המדע, הקדמה, עמ' מז.

72 ספר המצוות (קאפח), הקדמה, הערה 22.

73 פירוש המשנה, הקדמה למסכת אבות, עמ' רמז.

74 משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' יט.

ה.1. חציה הראשון של תשובת הרא"ש

הרא"ש כותב בתחילת תשובתו וזה לשונו:

כתב ר' מצליח, מעשה שאירע שם שהשליכו מים שאובין בתוך מעין המים, ועד שהלכו המים למקווה שלא היה בו כלום, ואסר אותו. [...] ובזה העניין [...] ודאי פוסקין מלהיות נמשכין. [...] ומה שהביא מדברי הרמב"ם ז"ל לא הבין דבריו.⁷⁵

תשובה זו מתארת מעשה שהיה ששפכו מים שאובים לתוך מעין מים,⁷⁶ ההלכה קובעת שהמעין עומד בטהרתו, וניתן להמשיך ולטבול בו כפי שטובלים במקווה.⁷⁷ בתשובה מתואר מקרה דומה, שבו לאחר שפיכת המים למעין, זלגו ונמשכו מים מן המעין לתוך מקווה שלא היו בו מים כלל.

עוד נזכר בתשובה שהזליגה נפסקה לאחר זמן מה. ר' מצליח סבר, שדין המים שנמשכו למקווה כדון מים שאובים, ולפי ההלכה, מים שאובים שנפלו לתוך מקווה חסר פוסלים את המקווה, וכדי להכשירו יש לשאוב ממנו את כל המים עד שלא יישארו בו שלושה לוגין.⁷⁸

ר' מצליח מביא ראיה לפסילת המקווה מהלכה במשנה-תורה, וזה לשונה: "החופר בצד המעין: כל זמן שהן [=המים] באין מחמת המעין, אף על פי שפוסקין וחוזרין ומושכין – הרי הם כמי מעין, פסקו מלהיות מושכין – הרי הן כמי גבאין".⁷⁹

בהלכה זו נפסק, שמי שחפר לצד המעין ונמשכו לתוך החפירה מים מן המעין, אם נפסקה זרימת המים אל החפירה כליל, המים שבחפירה הם בגדר "מי גבאים". כלומר, מעין ששפכו לתוכו מים שאובים ונמשכו ממנו מים למקווה, הואיל ונפסקה זרימתם – דינם לכל היותר כמי גבאים.

75 שו"ת הרא"ש, כלל לא, סימן ט.

76 מים שאובין הם מים שנשאבו בידי אדם לתוך כלי או שנתקבצו לתוך כלי לדעת אדם, ראו: משנה תורה (קאפח), הלכות מקוות ד, ד-ז.

77 "למעלה מזה המעין שמימיו מועטין והרבו עליו מים שאובין, שוה למקוה שאין מיטהרין במים הנמשכין ממנו אלא במים הנקוין ועומדין באשבורן, ושוה למעין שהוא מטהר בכל שהוא, שהמעין אין למימיו שעור, אפלו כל שהן מטהרין" (משנה תורה (קאפח), הלכות מקוות ט, ה). משמע שאם שפכו מעט מים שאובים למעין דינו נותר כמעין כשהיה.

78 "כיצד פוסלין המים השאובין את המקוה בשלשת לוגין, שאם היה במקוה פחות מארבעים סאה ונפלו לשלשת לוגין והשלימוהו לארבעים, הרי הכל פסול" (משנה תורה (קאפח), הלכות מקוות ד, י).

79 משנה תורה (קאפח), הלכות מקוות ט, ד.

ה.2. האם שגה ר' מצליח בדימויו?

לאחר שראינו שמי מעין שנמשכו למקווה ונפסקה זרימתם דינם כמי גבאים, נותר לשאול: האם דין מי גבאים כדין מים שאובים, שפוסלים את המקווה החסר בשלושה לוגין? לדעתנו התשובה חיובית, שכן הרמב"ם פוסק בהלכות מקוות בתחילת הפרק התשיעי וזה לשונו:

שש מעלות במקוות, זו למעלה מזו. הראשון מי גבאים ומי בורות שיחין ומערות וכיוצא בהן ממים המכונסין בקרקע. **אף על פי שהן שאובין** ואף על פי שאין בהן ארבעים סאה, הואיל ואינן מיטמאין אלא לרצון [...],⁸⁰ הרי הן בחזקת כשרים וטהורין לעשות מהן עיסה הטבולה לחלה וליטול מהן לידיים, והוא שיטול מהן בכלי [...].

למעלה מהן מי תמצית שלא פסקו אלא עדיין הגשמים יורדין וההרים בצין, והם נמשכין ונקוין **ואינן שאובין** אבל אין בהן ארבעים סאה, הרי הן כשרים לתרומה וליטול מהם לידיים ומטבילין בהן את המים שנטמאו.

נמצא, ש"מי גבאים" זהים למים שאובין בהבדל אחד: מי גבאים אינן מיטמאין אלא לרצון, ולכן הם בחזקת כשרים וטהורים לעניין חלה ונטילת ידיים. זאת ועוד, בהלכה השנייה הרמב"ם מדגיש שוב שמי גבאים הם בגדר מים שאובין, שהרי הוא חוזר ואומר שמי תמצית **אינן שאובין** – נמצא אפוא שמי גבאים הם בגדר מים שאובין לעניין מקוות.

מן האמור עולה שר' מצליח צודק בפסקו, וזכות רבנו הרמב"ם עמדה לו שלא תבוא תקלה תחת ידו, והרא"ש הוא זה שלא דייק בדבריו וכל ביקורתו הקשה על הרמב"ם בנויה על אי הבנה. ולא אתפלא אם הרא"ש שגה מפני שהושפע מהשגת הראב"ד ולשונה המבטל בעניין הפסיקה הישירה מתוך משנה תורה.⁸¹

ה.3. סיכום סברת הרא"ש בתשובתו

הרא"ש כתב את חציה השני של תשובתו על רקע הבנתו המוטעית שר' מצליח טעה בדימויו. כלומר, דווקא על רקע המקרה המסוים הזה הרא"ש כתב שלא לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה, וכוונתו לפי מְרִי יוסף קאפח הייתה שאין לדמות דבר מתוך דבר, עד שידע מוצאן ומובאן של הדינים על בורין. ומסיבה זו סיכם את תשובתו במלים הללו: "ולכן לא יסמוך אדם על קריאתו בספרו [של הרמב"ם] **לדון ולהורות**", כלומר דווקא לדון דבר מתוך דבר ולהורות, אך להורות באופן ישיר מתוך הלכות

80 שאם נפל לתוכן דבר טמא בשגגה לא טימא אותו, אך אם הניח אדם בתוכן דבר טמא נטמאו.

81 השגת הראב"ד הובאה לעיל.

פסוקות במשנה-תורה, גם לדעת הרא"ש אין שום מניעה מכך.⁸² וזה לשון הרבי מליובאוויטש:

ומה שמביאים ראייה מדברי הרא"ש שאין להורות מדברי הרמב"ם [...] ענין זה אינו אלא כשיש צורך לדמות מילתא למילתא, משא"כ בפס"ד המפורש בדברי הרמב"ם "בלשון ברורה ודרך קצרה". ויכולים לבחון זאת בפשטות: ילד קטן [...] שילמד הלכה מסוימת ברמב"ם, וישאלוהו מהו הפס"ד של הרמב"ם, ישיב בפשטות, שהפס"ד הוא כך וכך – כמפורש ברמב"ם.⁸³

ויתרה מזאת, טעותו של ר' מצליח לדעת הרא"ש, הייתה בענייני מקוות ששמורים למורי הוראה בלבד, כלומר לא מדובר בהלכות פשוטות שהאדם הממוצע לומד ומעיין בהן. ברם, קבוצות הלכות רבות אינן מורכבות ופשוטות להבנה, וכל תלמיד חכמים יכול להבין בהן דבר מתוך דבר בלא כל קושי, אם רק ירצה.

בניגוד לדעת הרא"ש, לדעת רבנו ירוחם (צרפת וספרד, המאה ה"ד) רצוי שאף מורה הוראה שאיננו בקי, לא יִמְנַע מְלִדְמוֹת מקרה שהופיע לפניו לדין מפורש שנפסק ברמב"ם ולפסוק הלכה, כי אף שיתכן שיטעה בדימויו, מוטב שיטעה אחד ממאה ואל יטעו תשעים ותשעה מתוך עיונם בתלמוד וחושבים שהם בקיאים בו, ומי לא חושב שהוא בקי בו?⁸⁴ וכבר הוכחנו לדעתנו שהרא"ש טעה לחשוב שר' מצליח שגה בדימויו.

ה.4. מסקנה אישית

כתבתי פרק זה לאור הבנתו של מְרִי יוסף קאפח שהרא"ש לא התכוון לשלול לפסוק מתוך ההלכות המפורשות במשנה-תורה. ברם, אף שהמקרה שמתאר הרא"ש אכן עוסק בלמידת דבר מתוך דבר, ויש לכאורה מקום לומר שרק את זאת שולל הרא"ש, לפי דעתי הוא אכן התכוון לשלול לחלוטין לפסוק ממשנה-תורה:

א) הרא"ש פותח את חלקה השני של תשובתו במלים: "וכן טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם" וכו'. מלת הפתיחה של המשפט "וכן", באה להוסיף עניין על האמור לעיל בחציה הראשון של התשובה. כלומר, לדעתי הוא בא לשלול לא רק את מי שמדמים דבר לדבר אלא לשלול באופן גורף ומכליל.

82 ואם יטען הטוען ויאמר שהרא"ש התכוון שאין לפסוק גם מן ההלכות המפורשות במשנה תורה, נשיבו, אם כדברייך, מדוע אפוא חרה אפו של הרא"ש ואסר באופן גורף לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה? הייתכן שכל החרדה הזו רק על סמך טעות של חכם פלוני בלמידת דבר מתוך דבר בנושא רחוק שמיועד למורי הוראה בלבד? העל זאת תרגז הארץ ואָבֵל כֵּל יוֹשֵׁב בָּהּ?

83 תורת מנחם, כרך ג, עמ' תקצא (ההדגשות במקור).

84 רבנו ירוחם, תולדות אדם, נתיב ב, סוף חלק ה.

ב) נתבונן עתה בהמשך דברי הרא"ש: "וכן טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל ואינן בקיין בגמרא, לידע מהיכן הוציא דבריו, טועין להתיר האסור ולאסור את המותר". התנסחותו איננה מצמצמת כמו שְמְרֵי טוען, אלא מכלילה וגורפת: "וכן טועים כל המורים הוראות" – משמע כל סוגי ההוראות בין אם הן מפורשות ובין אם הן עלו בלמידת דבר מתוך דבר.

ג) בהמשך דבריו הרא"ש מציין את הסיבה שהוא אוסר לפסוק מתוך הרמב"ם, והיא איננה קשורה כלל להבחנה של מְרֵי בין הלכה מפורשת ללמידת דבר מדבר, וזה לשונו: "כי לא עשה כשאר המחברים, שהביאו ראיות לדבריהם והראו על המקומות היכן דבריהם בגמרא, ומתוך זה יכול לעמוד על העיקר ועל האמת. אבל הוא כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה, בלא טעם ובלא ראיה". כלומר, הרא"ש מערער על עצם האופן שבו חובר משנה-תורה, הוא מערער על עצם צדקת לידתו וקיומו בעולם, ואין ספק לפי דבריו אלה, כי לפי דעתו הרמב"ם שגה שגיאה חמורה בעצם חיבור משנה-תורה.

ד) ראו נא את דברי הרא"ש בהמשך דבריו שם, וזה לשונו: "וכל הקורא בו סבור שמבין בו ואינו כן, שאם אינו בקי בגמרא, אין מבין דבר לאשורו ולאמתו, ויכשל בדין ובהוראה. לכן לא יסמוך אדם על קריאתו בספרו לדון ולהורות, אם לא שימצא ראיה בגמרא". הרא"ש שוב מדבר בלשון מכלילה, "וכל הקורא בו" כלומר לא רק קריאת עיון של דימוי דבר לדבר, אף קריאת ההלכות המפורשות לא תובן לדעתו ללא בקיאות בגמרא. זאת ועוד, ממה שהוא אומר "ויכשל בדין ובהוראה" משמע בכל הדינים וההוראות, מפורשים ושאינם מפורשים.

ה) מה שְמְרֵי טוען שהמלים "לדון ולהורות" מצומצמות רק ללמידת דבר מתוך דבר, אינו נכון לדעתי, שהרי המלים לדון ולהורות יכולות להתפרש בקלות בלמידת הדינים המפורשים והוראתן לציבור, וממש אין הכרח לפרש שמדובר דווקא בלמידת דבר מתוך דבר. כמו כן, אם הרא"ש אכן התכוון לאסור רק למידת דבר מתוך דבר, מדוע לא אמר כן במפורש? מדוע מְרֵי בעצמו נזקק ללמוד דבר מדבר כדי להבין את דברי הרא"ש?

ו) בסוף תשובתו הרא"ש מספר על מה ששמע מ"אדם גדול" בברצלונה, וזה לשונו: "וכן שמעתי מפי אדם גדול בברצלונה שהיה בקי בתלתא סדרי, ואמר: תמהתי על בני אדם שלא למדו גמרא וקורין בספרי הרמב"ם ז"ל **ומורים ודנים** מתוך ספריו וסבורין שיכירו בהם. כי אמר: אני מכיר בעצמי, כי בג' סדרים שלמדתי, אני מבין כשאני קורא בספריו, אבל בספריו בהלכות קדשים וזרעים, **אינני מבין בהם כלום**, וידעתי שכך הוא להם בכל ספריו". משמע המלה "ומורים" הוא, שמורים הלכה מתוך ההלכות המפורשות ולא דווקא בלמידת דבר מתוך דבר. זאת ועוד, ממה שאמר שאינו מבין **כלום** בהלכות קדשים וזרעים אנו למדים, שלא הבין גם את ההלכות המפורשות

ולא רק עניינים שנלמדים בלמידת דבר מדבר. כלומר, הרא"ש מביא ראיה לשיטתו ממי שלא הבין את ההלכות המפורשות, כדי לקבוע שאין לפסוק הלכה לחלוטין מתוך משנה-תורה.

ז) הרא"ש לא כתב את תשובתו מתוך כבוד לרבנו הרמב"ם, אלא בנימה נסתרת של ביטול וזלזול, שהרי הוא כותב כך: "אבל הוא כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה [=ובמלים אחרות, מי אתה הרמב"ם לחלוק על דרך שאר המחברים האשכנזים?], בלא טעם ובלא ראיה [האמנם?], וכל הקורא בו סבור שמבין בו ואינו כן [=כביכול היה משנה-תורה ספר שמתעתע בקוראו, שרק נדמה לו שהוא מבין בו אך למעשה הוא משתבש בו]". וכן מה שהעתיק הרא"ש מדברי הגדול מברצלונה שאמר: "אבל בספריו בהלכות קדשים וזרעים, אינני מבין בהם כלום, וידעתי שכך הוא להם בכל ספריו", ואם ספרי הרמב"ם הם כספר החתום, אז ספרות הש"ר הרבנית האשכנזית היא בגדר שרבוטי תינוקות.

ח) אין ספק שהרא"ש הושפע מהשגת הראב"ד המבטלת והמזלזלת שהובאה לעיל, שהרי טענות הרא"ש הועתקו מדברי הראב"ד, וזה לשונו: "סבר לתקן ולא תיקן, כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו, כי הם הביאו ראיה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומרם [...] ועתה לא אדע למה אחזור מקבלתי ומראייתי בשביל חיבורו של זה המחבר"⁸⁵. וכמו שהראב"ד בדבריו אלה מערער על עצם צדקת קיומו של משנה-תורה, כך עשה הרא"ש ממשיך דרכו.

לאור כל האמור לעיל, לא ברור לי מדוע נדחק מרי יוסף קאפח כפי שנדחק ונכנס בפרצה שמשירה צרות וחורצת שריטות. מדוע לא אמר שהרא"ש התכוון לשלול לפסוק לחלוטין ממשנה-תורה, כפי שבאמת עולה מרובה המכריע של תשובתו, ובכל מקום שיש לכאורה ספק יש ללכת אחר רוב הראיות. ואולי השפיעה עליו במידת מה שותפותו בממסד הרבנים האשכנזים השכירים, ולא אתפלא אם זו הטתה את שיקול דעתו לרצות להאמין שהרא"ש לא שולל לחלוטין לפסוק מתוך משנה-תורה.

ולי אני עבדכם נראים הדברים פשוטים בתכלית, אין כל צורך לקבל "הסכמה" או "הכשר" מהרא"ש לפסוק ממשנה-תורה, וכל הדוחק של מרי מיותר, מדוע עלינו להתאמץ לקבל גושפנקא ממתנגדי הרמב"ם? ומצדי שכל החכמים בעיניהם יצווחו שאין לפסוק ממשנה-תורה, נו אז מה? אם הרמב"ם אומר באופן מפורש שניתן לפסוק הלכה למעשה מתוך ספרו, ולתלמידי החכמים שלומדים באופן יסודי את דבריו אף הורה, שניתן לְדַמּוֹת מקרה מיוחד להלכה מפורשת – די בהיתרו של הרמב"ם כדי להתיר את שני הדברים בשופי. וכל החולק על דעתנו חולק על הרמב"ם, וכל החולק על הרמב"ם כחולק על חכמי המשנה והתלמוד, ולדעת הרא"ש חולק אף

על הקב"ה בכבודו ובעצמו, שהרי הוא כותב לקראת סוף תשובתו: **"אבל הוא [=הרמב"ם] כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה"**.

וכל מי שזיכנהו הקב"ה להכיר את דרך האמת של הרמב"ם ופוסק הלכה מתוך ספרו משנה-תורה, זוכה ללכת בדרך הסלולה והישרה, דרך חכמי המשנה והתלמוד, דרך האמת הצדק והיושר. **"מִי חָכֵם וַיִּבֶן אֱלֹהֵי נְבוֹן וַיִּדְעֵם פִּי יִשְׂרָאֵל דְרָכֵי ה' וְצַדִּיקִים יִלְכּוּ בָּם"** (הושע יד, י).

1. היאך רצוי לפסוק הלכה?

בפרק זה נדון בשאלה האם עדיף לפסוק הלכה מתוך ספר פסקים כגון משנה-תורה או שמא עדיף לפסוק הלכה מתוך עיון בדיונים הלימודיים והוויכוחיים אשר מופיעים בתלמוד הבבלי והירושלמי. את התשובה לשאלה זו נספק מתוך כתבי חכמי ישראל לדורותיהם.

1.1. עדות מבית מדרשו של הרמב"ם

ישנה עדות מעניינת מבית-מדרשו של ר' אברהם בן הרמב"ם. באיגרת שכתב אחד מבאי בית-המדרש, הוא מוסר עדות ששמע מפי ר' אברהם בן הרמב"ם. בעדות סופר על ר' אברהם שמספר על אדם שהיה נוכח בבית-המדרש של הרמב"ם, ובמהלך הלימוד הוא ביקש להביא ראיה מן התלמוד להלכה ששמע מפי הרמב"ם. וזה לשון העדות:

אמר ר' אברהם [בנו של הרמב"ם]: כיוצא בזה אירע לרבנו הרמב"ם עם אחד [...] **שהיה מדמה שהוא עוסק בתלמוד**, וכאשר היה נוכח בבית-המדרש נאמרה שאלה בחיבור [=משנה-תורה], ואז פירשה הרמב"ם לתלמידים [...] ואותה השאלה נאמר בה משא ומתן בתלמוד, [ואז] העיר אותו העוסק בתלמוד לרבנו הרמב"ם, ורצה להביא עליה [על ההלכה] את מה שנאמר [עליה] בתלמוד, השיב לו הרמב"ם כך: **"אילו הייתה מטרתנו לבאר את החיבור [=משנה-תורה] בתלמוד לא חיברנו את החבור"**. וּבְטָלוּ דברי האומר שאין ללמוד את החיבור עד שיבארוהו בתלמוד.⁸⁶

נמצא, שהשאלה הזו בדיוק כבר עלתה על שולחנו של הרמב"ם עצמו, ואף שהוא כבר פסק מפורשות שיש לפסוק הלכות מתוך ספרו כאמור, עדיין היו עוררין על דעה זו, והרמב"ם שב ואומר דברים מפורשים, ותשובתו כאן נאמרה בתמיהה: אם היה

⁸⁶ א"ש הלקיין פרסם את המקור הערבי ואת תרגומו, לעיון בקטע זה ראו: הלקיין, משנה תורה, עמ' 424-425 (המקור הערבי); שם, עמ' 418 (תרגום עברי). הרב יוסף קאפח תרגם קטע זה מחדש ואותו הבאנו לעיל, ראו: משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' כ-כא.

צורך לפרש את משנה-תורה באמצעות התלמוד – הוא לא היה מחבר את משנה-תורה, שהרי כל מטרת משנה-תורה היא לחסוך עמל ויגיעה מן הלומדים. ובסיומ הדברים שם, כותב האיגרת מוסיף ותמה: היאך יתכן שהדבר אשר לשונו קל וסגנונו פשוט (=משנה-תורה), לא יהיה ניתן להבינו אלא על ידי עיון בדברים קשים ועמוקים?

2.1. היאך רצוי לפסוק הלכה?

"דעה זו, כלומר שרצוי לתלמידי החכמים וכל שכן לבעלי השם החושבים עצמם חכמים, לפסוק מספר הלכות פסוקות, יותר מאשר לפסוק מן התלמוד",⁸⁷ נשמעה כבר מפי אחד מגדולי חכמי ספרד הראשונים הוא ר' יוסף מיגאש (1077–1141), אשר נשאל על מי שפוסק מתוך תשובות הגאונים ואינו יודע מוצא הדין בתלמוד, והשיב:

דע שהאיש הזה ראוי להתיר לו להורות, מאנשים הרבה קבעו עצמם להוראה בזמננו [...] ואותם שמדמים להורות מעיון ההלכה ומחוזק עיונם בתלמוד הם שראוי למנעם מזה [...] אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם אף על פי שאינו יכול להבין בתלמוד הוא יותר הגון ומשובח.⁸⁸

כדברים האלה כתב ר' חיים בן עטר (מרוקו ואלג'יר המאה ה"ח), וזה לשונו: "וכבר כתבתי בכמה מקומות דהרמב"ם בפסקיו סמך שיפסוק הפוסק מספרו באין צורך לראות את הש"ס [=התלמוד], כי ממנו [=משנה-תורה] תוצאות תורת האדם, וכפי זה לא יחויש לטעויות הנמשכות מדברי הש"ס [...] ושומר לך כלל זה".⁸⁹ ר' חיים בן עטר מבאר שפסיקת הלכה מתוך התלמוד עלולה לגרום לטעויות, לעומת זאת, פסיקת הלכה מתוך משנה-תורה היא הבטוחה ביותר, והפוסק לפיה הולך בדרך הסלולה הישרה והברורה.

דברים דומים כותב גם ר' מאיר הכהן (אשכנז, המאה ה"ג), וזה לשונו: "עוד הורה מורי רבנו שכל פסק שאדם רואה בפירוש בספר מספרי הגאונים, יכול להורות אפילו בימי רבו ואפילו תלמיד גמור, רק לא יורה דבר מלבו ולא יסמוך על ראיותיו, ולא ידמה מילתא למילתא [=דבר לדבר] מדעת עצמו".⁹⁰

ובהלכות תלמוד תורה כותב רבנו הרמב"ם כך (ז, יא): "מי שנידוהו בחלום [...] צריך עשרה בני אדם ששונים הלכות להתירו מנידויו [...]. לא מצא מתירין לו עשרה ששונים משנה, לא מצא מתירין לו עשרה שיודעין לקרות בתורה". מהלכה זו למדנו אפוא על סדר מעלות הלומדים והחכמים בעיני רבנו, והוסיף שם מרי יוסף קאפח

87 משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' כא.

88 שו"ת הר"י מיגאש, סימ קיד.

89 ראשון לציון, ברכות ס, עמ' רלז.

90 גהות מימוניות, הלכות תלמוד תורה ה, ב, אות ג.

בפירושו: "משמע להדיא דשונה הלכות פסוקות עדיף על בעל העיון במקורות, כי ההוא עלול לטעות וזה אינו עלול לטעות".

ו.3. דעת ר' יוסף קארו

גם ר' יוסף קארו (ספרד וא"י המאה הט"ז), שהביא חצי מדברי הרא"ש לעיל, ואשר נראה מהן מה שנראה לכאורה, ומשתמע מהן לכאורה מה שמשתמע, הבין באמת כדברי מוהרש"ז (ר' שניאור זלמן ב"ר ברוך, המאה הי"ח), וסבר הלכה למעשה כרבנו ירוחם (צרפת וספרד המאה הי"ד) שיש ללכת אחר פסקי רבנו הרמב"ם בכל מכל כל, שכן סמוך ונראה כתב דברים ברורים ומפורשים נגד מה שנראה מדברי הרא"ש, וזה לשונו בתשובתו להשגת הראב"ד שבסוף הקדמת הרמב"ם:

ואני אומר [...] [שהרמב"ם] בא לחדש פסק הלכה בלשון צח וקצר כמו המשנה. ויכול כל חכם לב מהבאים אחריו לסמוך על ברירתו [=פסיקתו]. ואם יִמְצָא איזה חכם גדול שלא ירצה לעמוד על ברירתו עד שישקול גם הוא במאזני שכלו, מי מעבב על ידו מלעין בספרי הגמרא והמחברים? **נמצא שְׁדָרְךָ זה שְׁדָרְךָ רבנו תיקון לכל העולם, זולתי לחד בדרא [=חוץ מלאחד בדור] באותו זמן.** וגם לו הוא תיקון, אם יהיה נחפז לפסוק – יסמוך על דעת רבנו, וגם כשלא יהיה נחפז לאו מילתא זוטרתו [=לא דבר קטן] הוא לְדַעַת סברת רבנו.⁹¹

על דבריו אלה, העיר מרי יוסף קאפח, וזה לשונו:

הרי להדיא [=במפורש] שְׁדָרְךָ רבנו תיקון לכל העולם. זולתי לחד בדרא באותו הזמן, ואותו הזמן כבר חלף עבר עם חד בדרא דידיה [כלומר, שכבר חלף אותו הזמן עם אותו היחיד בדור ר' יוסף קארו]. **אבל בזמננו שרבו היחידים בדרא, וכללא הוא: אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, הרי כפי החלטת מרן [=ר' יוסף קארו] ופסקו יש לסמוך רק על רבנו.** ומרן עצמו כך נהג למעשה, לא סמך על ברירתו על אף היותו חד בדרא, אלא כפי קביעתו המוצהרת קבע לעצמו שלושה עמודי הוראה: הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, וכל המקום אשר יחנו השנים שם חנה. וסוגיין דעלמא הכי אזלא [=וברוב הסוגיות כך נטתה הפסיקה], כלומר לפסוק כהרמב"ם, והרי אין בכל הארצות יחידים בדרא.⁹²

למדנו אפוא, שגם ר' יוסף קארו סבור, שספר משנה תורה הוא תיקון לכל העולם, זולתי ליחיד בדור שיכול להעמיק ולעיין במוצאן ומובאן של סוגיות הגמרא עד לפסיקתן הלכה למעשה במשנה-תורה. ואף לאותו גדול הדור, בעת שיהיה נחפז ולא יהא בידו

91 כסף משנה, שם.

92 משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' בא.

פנאי לשבת ולעיין, גם לו משנה-תורה הוא תיקון גדול והוא יכול לפסוק הלכה בַּבְּטַחָה מתוך משנה-תורה. ואף בעת שלא ימהר לעיין, דעת הרמב"ם ופסיקתו הן דבר גדול.

לצד מסקנות אלה, מְרִי יוסף קאפח רומז על מצבו העגום של עולם הדת, שרבים מרבניו ומנהיגיו רואים את עצמם "גדולי הדור", והוא רומז כי **"אין ריבוי אחר ריבוי אלא לְמַעַט"**.⁹³ כלומר, במקום שיש ריבוי ועוד ריבוי של אנשים שרואים את עצמם כ"גדולים" אין הדבר מעיד אלא על נמיכות קומתם הרוחנית האמתית.

4. דעת ר' יצחק בר ששת

בהמשך דבריו מוסיף ואומר מְרִי יוסף קאפח, וזה לשונו:

ואף הריב"ש עצמו [ספרד ואלג'יר, המאה הי"ד], שהעתיק חצי תשובת הרא"ש, ואשר לכאורה נראה מדבריו שרק חכמים גדולים רשאים לפסוק כהרמב"ם, כתב בתשובותיו סימן נה: **"ובכל הארצות האלו נהגו בכל דבריהם כדעת הרמב"ם"**. [זאת ועוד], הוא אף העיד שם (בסימן ה) שלא החזיקו שום ספר זולת גמרא והרמב"ם, וכך כתב: **"וגם פה לא מצאתי מאומה מפירושי וחידיושי ותוספות, רק ספרי הרמב"ם וגמרא"**. הרי ברור כי על הלכה למעשה העיד הריב"ש, ולא כדסלקא דעתיה לכאורה [=ולא כפי שעולה לכאורה מדבריו], ועדותו של הריב"ש היא על כל ערי אלג'יר והמערב הפנימי [=מרוקו].⁹⁴

למדנו אפוא, שהרמב"ם וחכמים נוספים, הוֹרֵי במפורש שיש לפסוק הלכה למעשה מתוך משנה-תורה. כמו כן למדנו, שזו הדרך הבטוחה והסלולה להימנע מטעויות שיארעו כתוצאה מקושי לימוד התלמוד. לאור כל זאת, ברור וגלוי כי פסיקה מתוך משנה-תורה היא הבחירה הנכונה והבטוחה ביותר לכולם, גם לגדולים וגם לקטנים. ואם מאן דהו יטען בכל זאת שאין לפסוק מתוך משנה-תורה, ויטען שיש ללמוד תחלה את התלמוד ולפרש באמצעותו את פסקי הרמב"ם, נשיבו כפי שנאמר בעדות ר' אברהם בן הרמב"ם: האם יתכן שהדבר אשר לשונו קל וסגנונו פשוט (=משנה-תורה), לא יהיה ניתן להבינו אלא על ידי עיון בדברים קשים ועמוקים?

93 באמצעות כלל זה למדו הלכות מתוך פסוקי התורה. לדוגמה, על קרבן תודה נאמר בויקרא (ז, יב): "חלות מצות בלולות בשמן, ורקימי מצות משוחים בשמן". אלמלא הודגשה המלה בשמן פעמיים, היינו מניחים שקרבן תודה קָרַב ככל המנחות בלוג שמן, אלא שהריבוי מלמד שהוא קרב רק בחצי לוג שמן.

94 משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' כא-כב.

ז. עדויות מחכמי ישראל לפסיקת הלכה כהרמב"ם

בחלקיו האחרונים של מאמר זה, נציג עדויות מכתבי חכמי ישראל לדורותיהם, שבהם נאמר במפורש שיש לפסוק הלכה לפי הרמב"ם. מדברי חכמי ישראל לקמן עולה בבירור, שאין צורך להיות בקיאים בחדרי הגמרא כדי לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה. זאת ועוד, מדבריהם נלמד כי פסיקת ההלכה לפי הרמב"ם הייתה רווחת מאד והקיפה מדינות רבות. נמצא אפוא, כי עד לפני כמה מאות שנים היה ברור לרבים מחכמי ישראל כי הרמב"ם הוא גדול הפוסקים וגדול חכמי ישראל בהלכה ובמחשבה.

ז.1. ר' דוד בן זמרא

בתוך קובץ תשובות הרדב"ז (ספרד, מצרים וארץ-ישראל, המאה הט"ז), נמצאות לפחות 26 תשובות שבהן נאמר במפורש שבכל ארץ מצרים נפסקה ההלכה לפי הרמב"ם, ועוד לפחות שבע תשובות שבהן נאמר במפורש שלא רק בארץ מצרים, אלא גם בכל המדינות הסמוכות למצרים, כגון ארץ-ישראל, פסקו הלכה למעשה לפי פסקי הרמב"ם. אין ספק לפי עדויות אלה, שפסיקת הרמב"ם הייתה הפסיקה הקובעת, ולא רק ליחידי סגולה שבקיאים בחדרי התלמוד, אלא לכל עמך בית ישראל, וכפי שכותב מְרִי יוסף קאפח:

גם הרדב"ז העיד בכמה תשובות על כל ארץ מצרים שהיא אתריה [=מקומו, כלומר מקום שבו פסקו לפי] דהרמב"ם, ונהגו על פיו, והאם כל ארץ מצרים היו בקיאים בחדרי הגמרא? [...] גם על ארץ ישראל העיד הרדב"ז שהיא אתריה דהרמב"ם ופסקו על פיו, וכלשונו "והוא רבן של כל הגלילות [=הארצות] הללו".⁹⁵

ז.1.א. עדויות על ארץ מצרים

להלן לקט עדויות מתוך תשובות הרדב"ז המתייחסות לארץ מצרים:

(1) "וכתב עלה [=עליה, כלומר על אותה שאלה] הרמב"ם [...] ואעפ"י שיש חולקים על הרב [=הרמב"ם] בזה, מכל מקום אתריה דמר הוא [=מקומו של הרמב"ם הוא, כלומר ארץ מצרים] וכבר קיבלוהו עליהם [=כמנהיג וכפוסק]".⁹⁶

(2) "כיון שהרמב"ם ז"ל פסק [...] ונהגו כמותו, ואתריה דמר הוא".⁹⁷

95 שם, עמ' כב.

96 שו"ת הרדב"ז, סימן קצב.

97 שם, סימן רכט.

פסיקת הלכה למעשה לפי משנה-תורה להרמב"ם

3 "שאלת [...] על מה סמכו טבחי [=שוחטי] העיר הזאת [...]. תשובה, סמכו [...] על הרמב"ם [...] **ואתריה דמר הוא, וכל דבריהם עושים על פיו**".⁹⁸

4 "מכל מקום למדנו מדבריו כוונת הרמב"ם ז"ל, **שאנו רגילין לפסוק כמותו דאתריה דמר הוא**".⁹⁹

5 "הילכך, לפי שיטת הרמב"ם ז"ל, **דאית לן לפסוק כוותיה** [=שיש לנו לפסוק כמותו] **דאתריה דמר הוא**".¹⁰⁰

6 "הילכך [...] **הדבר ברור אצלי** [...] שאין להוציא ממון שלא מדעת הרמב"ם ז"ל **דאתריה דמר הוא**".¹⁰¹

7 "אין אנו רגילין לפסוק אלא כדעת הרמב"ם [...] **ועל דעת הרמב"ם ז"ל אנו סומכין להלכה למעשה** [...] **דאתריה דמר הוא**".¹⁰²

8 "ומ"מ אין אנו צריכין לכל זה, **כי כהרמב"ם ז"ל יש לנו לפסוק וזה ברור מאד**".¹⁰³

9 "**תשובה, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית? דאתריה דהרמב"ם ז"ל הוא זה**".¹⁰⁴

דוגמאות דומות נמצאות בתשובות הרדב"ז בסימנים רבים נוספים: שלה, שסו, תקיח, תקלד, תקמז, תקנו, תשו, תתכה, תתצז, תתקלד, תתקסב, תתקסו, תתקצא, אלף ז, אלף יח, אלף רז, אלף רצז, אלף שפג.

ז.1.ב. עדויות על הארצות הסמוכות למצרים ובכללן ארץ ישראל

להלן לקט עדויות מתוך תשובות הרדב"ז המתייחסות לארצות הסמוכות למצרים ובכללן ארץ-ישראל:

1 "ובבר ידעת שכל דבר שהוא מחלוקת פוסקים אין בידינו כח [...] וכל שכן כנגד דעת ר"ח [=רבנו חננאל] והריא"ף [=ר' יצחק אלפסי] והרמב"ם ז"ל **שעליהם נהגו לסמוך בכל הגלילות [=הארצות] הללו**".¹⁰⁵

שם, סימן שכח.	98
שם, סימן שסט.	99
שם, סימן תטו.	100
שם, סימן תלג.	101
שם, סימן תקו.	102
שם, סימן אלף קמ.	103
שם, סימן אלף קעו.	104
שו"ת הרדב"ז, סימן רא.	105

(2) "בכל הגלילות הללו נהגו כהריא"ף והרמב"ם ז"ל".¹⁰⁶

(3) "מ"מ הרמב"ם מאריה דאתרא הוא, וכבר קבלו כל אלו הגלילות פסקי דינו".¹⁰⁷

(4) "כבר ידעת שבכל מנהג הארץ הזאת [=מצרים] היא ע"פ הרב, והוא רבן של כל הגלילות הללו".¹⁰⁸

(5) "והוי יודע דמצרים אתריה דהרמב"ם ז"ל הוא, ולא מצי [=יכול] שום בעל דין לומר קים לי [=מקובלני] כפלוני גאון נגד דברי הרב [=הרמב"ם] ז"ל, וכן כל המלכות בלו וכל ארץ תימן, וכן שמעתי שדנין בארץ המערב [=ספרד וצפון אפריקה] על פיו".¹⁰⁹ בתשובה זו ישנה עדות לכך שגם הארצות שיחסית רחוקות ממצרים, דהיינו ספרד וצפון אפריקה פסקו הלכה לפי הרמב"ם.

(6) "אבל למעשה בכל הגלילות אשר פשטו פסקי הריא"ף והרמב"ם ז"ל".¹¹⁰

(7) "וכל שכן שיש לנו לעשות כדברי הרב [=הרמב"ם], אשר סמכו עליו כל הגלילות הללו".¹¹¹

(8) "וראיתי לאחד מן האחרונים [כוונתו לר"י קארו שהיה בארץ ישראל, ולמה שכתב בבית יוסף יו"ד ס"ס תא] [...] ואין זה נכון [...] דהרמב"ם ז"ל חייבין אנו לנהוג בכל חומרותיו, דאתריה דמר הוא, שהרי בכל זה המלכות קבלוהו עליהם לרב".¹¹²

ז.2. ר' משה בן יצחק אלשקר

בתוך קובץ תשובות מהר"ם אלשקר (ספרד, תוניס, יוון, מצרים וארץ-ישראל, המאות הט"ו-ט"ז), נמצאות לפחות שלוש תשובות שבהן נכתב מפורשות שיהודי מצרים קיבלו עליהם את פסיקתו של הרמב"ם, ולפחות ארבע תשובות נוספות שבהן נכתב מפורשות שגם בארצות הסמוכות לארץ ישראל, וארץ-ישראל בכללן, קיבלו עליהם את פסיקת הרמב"ם הלכה למעשה בכל דבריהם.

ז.2.א. עדויות על ארץ מצרים

להלן עדויות מתוך תשובות מהר"ם המתייחסות לארץ מצרים:

שם, סימן רעד.	106
שם, סימן תרד.	107
שם, סימן תשלא.	108
שם, סימן תתכה.	109
שם, סימן אלף שסא.	110
שם, סימן שני אלפים קז.	111
פירוש רדב"ז לרמב"ם, הלכות אבל יא, ג.	112

1 "כל שכן לדעת הרמב"ם ז"ל, שאנו דנין על פיו במקום הזה [=מצרים],
ואתריה דמרן הוא".¹¹³

2 "ידוע הוא ומפורסם דמצרים אתריה דמרן הרמב"ם ז"ל הוא, ואחרי דברו לא
ישנו, ואין דנין כל דיניהם אלא ע"פ דבריו".¹¹⁴

3 "תשובה, איברא [=אמת] וודאי דדעת הרמב"ם ז"ל [...] כמו שנהגו במקומנו
זה דהוא אתריה דמרן [=הרמב"ם] ז"ל, ועל פיו יחנו ועל פיו יסעו [...] וכדי להעמיד
דברי רבינו הרמב"ם ז"ל דמנהגא דילן במצרים כוותיה".¹¹⁵

ז.2.ב. עדויות על הארצות הסמוכות למצרים ובכללן ארץ ישראל

להלן עדויות מתוך תשובות מהר"ם המתייחסות לארצות הסמוכות למצרים
ובכללן ארץ-ישראל:

1 "עוד כתבתם ומי לנו גדול ממשה הוא אדוננו הרמב"ם ז"ל שמפיו אנו חיים
בכל גליות ישראל, ובפרט בכל הארצות האלו [...] כי הרמב"ם ז"ל דרך אחרת יש לו,
ולא דרפכם דרכיו ולא מחשבותיכם מחשבותיו".¹¹⁶

2 "הנה לדעת הרמב"ם ז"ל שאנו דנין על פיו בכל הארצות האלו ואתריה דמרן
ז"ל הוא".¹¹⁷

3 "וידוע הוא דכל הגלילות [=הארצות] האלו אתריה דמרן הרמב"ם ז"ל
נינהו".¹¹⁸

4 "וידוע הוא דכל הגלילות האלו אתריה דמרן הרמב"ם ז"ל נינהו, ואין נוטין
מדבריו ימין ושמאל, ובפרט מצרים שהיתה מקום מנוחתו ז"ל".¹¹⁹

ז.3. ר' יחיא צאלח

בקובץ תשובות "פעולת צדיק" שכתב מהרי"ץ (תימן, המאה הי"ח), נמצאת
תשובה שבה נכתב שארץ המערב [=נראה שהכוונה כאן לארץ-ישראל], ומצרים
וארץ תימן, בכל הארצות הללו קיבלו עליהם את פסיקתו של הרמב"ם הלכה למעשה.

113 שו"ת מהר"ם אלשקר, סימן יד.
114 שם, סימן טז.
115 שם, סימן יח.
116 שם, סימן כו.
117 שם, סימן סז.
118 שם, סימן צו.
119 שם, סימן יד.

זאת ועוד, גם במקום שנהגו לפסוק כר' יוסף קארו (מחבר השולחן-ערוך), בידינו שבהם חרג מפסיקת הרמב"ם אין פוסקים כמותו, אלא פוסקים הלכה למעשה לאור משנה-תורה להרמב"ם. וזה לשון מהרי"ץ בתשובה שכתב:

דע דארץ המערב [=ארץ ישראל] ומצרים וארץ התימן אתריה דהרמב"ם הוא, וזה גלוי ומפורסם בספרים ובפי כל. וכתב השכ"ג [=שיירי כנסת הגדולה]¹²⁰, דגם ארץ המערב אתריה דרבנו הב"י [הבית-יוסף].

ולמדתי מהשכ"ג שם בהגהת הטור, דאם יש מחלוקת באיזה דין בין הרמב"ם ורב"י דנהיגין כהרמב"ם אפי' באתריה דהב"י, ובשאר מילי דלא פליג הרמב"ם או שלא נזכר בדבריו ונזכר בדברי הב"י, נהיגין כהב"י אף דשאר פוסקים פליגי עליה ע"ש. וזה דבר מוסכם גם מהסברא בידינו קודם ראותי דברי השכ"ג.¹²¹

ח. עדויות נוספות לפסיקה כהרמב"ם

ח.1. פסיקה כהרמב"ם מספרד עד תימן

מרי יוסף קאפח כותב וזה לשונו:

ידועה היא התקנה שהייתה בטולידו [=עיר במרכז ספרד] שלא יורה ושלל יפסוק שום אדם נגד הרמב"ם.¹²² וכך ארצות קאסטיליא [=חבל ארץ בצפון ומרכז ספרד] ותוניס, וכמו שכתב הרב אברהם זכות [ספרד, המאה הט"ו] [...], וז"ל: "ומשיצאו חיבוריו אלה [=של הרמב"ם] ונתפשטו בכל גלויות ישראל, הסכימו כל ישראל לנהוג בהם ולעשות על פיהם בכל דיני התורה".¹²³ [...] וכתב ר' יעקב פראג'י [מצרים סוף המאה הי"ז, ותחילת המאה הי"ח]:¹²⁴ "שאנו מקובלים מגאוני מצרים ומחכמי המערב, שכל הקהילות שמסוף המערב, וארץ מצרים, וארם נהריים, וארם צובה, ופרס, ותימן, כולם קבלו עליהם להתנהג על פי חיבור הרמב"ם".¹²⁵

וביחס לתימן כתב ר' חיים שבתי בתשובה, וזה לשונו:

ותו איכא למימר שבאותם המקומות [שנהגו כהרמב"ם] יש להם לעשות כן לכתחילה וכשר הדבר, שידוע שבכל ארץ תימן קבלו עליהם דברי הרמב"ם

120 שיירי כנסת הגדולה (או"ח), סימן קכח.

121 שו"ת פעולת צדיק, סימן רנא.

122 ראה בר, תולדות היהודים, עמ' 955.

123 ספר יוחסין, עמ' קכד.

124 בשו"ת מהרי"ף, סימן נט.

125 משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' כב.

ז"ל בכל דיני התורה כמשה מפי הגבורה [...] . לכן נראה לי שבאותם המקומות שנפסקה להלכה ופוסקים כהרמב"ם [...] אין לחוש כלל [...] אף על פי שבמקומותינו נהגו להחמיר.¹²⁶

ח.2. פסיקה כהרמב"ם בארץ-ישראל

ר' יוסף קארו (ארץ-ישראל, המאה הט"ז) כותב בשו"ת אבקת רוכל, שאפילו ישנם רבים שחולקים על הרמב"ם אין לזוז מפסיקתו, הואיל וכבר קיבלוהו עליהם בארץ ישראל לרב ולפוסק, וזה דבריו: "אין לנו אלא דברי הרמב"ם, שכן נהגו בכל המלכות [=כוונתו לארץ-ישראל] ואפילו שיהיו החולקים עליו רבים כבר קבלוהו עליהם".¹²⁷

ובפירושו לטור שנקרא בית-יוסף, הוסיף ר"י קארו שלא רק בארץ-ישראל, גם בסוריה ובכל סביבות ארץ ישראל נהגו לסמוך על פסיקת הרמב"ם בכל הוראותיהם, וזה לשונו: "ובכל ארץ-ישראל וסוריא וסביבותיה נוהגים [...] לפי שהם סומכים בהוראותיהם על פי הרמב"ם ז"ל".¹²⁸

ויתרה מזו, בשו"ת אבקת רוכל בסימן לב, נשאל ר' יוסף קארו על קהילות שנוהגים כהרמב"ם דור אחר דור, האם ניתן לכפות עליהם לנהוג כפוסקים אחרים, וזה לשון השאלה: "ילמדנו רבנו, קהילות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל [...] דור אחר דור, מהו לכופ אותם לנהוג כהר"י [=ר' יצחק, מחכמי אשכנז] וזולתם?". וכך השיב ר' יוסף קארו:

תשובה, מי הוא זה אשר ערב אל לבו לגשת לכופ קהילות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל, לנהוג כאחד מן הפוסקים? [...] והלא דברים קל וחומר, ומה אם בית שמאי דאין הלכה כמותם, אמרו: אי כבית שמאי כקוליהון וכחומרין] [=מי שרוצה לפסוק כבית שמאי רשאי בתנאי שינהג בכל דבריו לפיהם, בין בקולות בין בחומרות], הרמב"ם ז"ל, אשר הוא גדול הפוסקים, וכל קהילות ארץ ישראל והאראביסטאן [=פרס] והמערב [=ספרד] נוהגים על פיו וקבלוהו עליהם לרבן, מי שינהג כמוהו בקולותיו ובחומרותיו למה יכפוהו לזוז ממנו? [...] ואפילו רבו: [=כלומר רבים הם] באותה העיר קהילות שנוהגים כהרא"ש [ר' אשר, מחכמי אשכנז] וזולתו, אינם יכולים לכופ למיעוט הקהילות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם.¹²⁹

126 שו"ת מהרח"ש (תורת חיים), חלק ד, סימן ב. ותשובתו הובאה בפירושו של מרי יוסף קאפח למשנה-תורה, בהלכות גירושין ט, [כה], עמ' רלב-רלג.
127 שו"ת אבקת רוכל, סימן קמ.
128 שם, סימן רסה.
129 שם, סימן לב.

ועל דבריו אלה של הר"י קארו, הוסיף מרי יוסף קאפח וזה לשונו:

ובכסף-משנה הלכות תרומות פ"א הל' יא, הטילו מרן [=ר' יוסף קארו] זצ"ל
ובית דינו הגדול גזרת נח"ש [=נידוי, חרם, שמתא] על מי שינהג בארץ-
ישראל שלא כדעת הרמב"ם, שכן קבלו עליהם הראשונים לנהוג על פיו.

והייתכן לומר שקיבלו עליהם בכל עיר ובכל כפר לנהוג על פיו לאחר שיקבלו
אישור של היחיד בדורו, אלא פשוט: סוגיין דעלמא [=הסוגיות המפורשות]
לפסוק כהרמב"ם כפי שמבין ממנו האדם הפשוט [...] וכמו שכתבו רבים
רבים אחרים, כי אז טרם פשתה הגדלות בעולם.¹³⁰

ח.3. מקבץ דוגמאות לסיום

(א) כתב ר' שמואל בן משה די מדינה (יוון, המאה הט"ז): "ואפילו שאין ספק
שגדול כבוד הרא"ש [=ר' אשר מחכמי אשכנז], מכל מקום, דבר תמוה מאד לסמוך
על זה במקום שהרמב"ם גדול כבודו ביתר שאת, וכל שכן [...] בארץ ישראל אשר
שם נוהגים לסמוך על דבריו".¹³¹

(ב) כתב ר' משה בן יוסף טראני (ארץ ישראל, המאה הט"ז): "כי בן מנהג העיר
פה צפת [...] בין תושבי העיר, ואנחנו הספרדים ושאר הלשונות שבאנו פה, באותם
השנים נמשכנו אחר המנהג [...] וגם לפסוק בכל הדינים כדעת הרמב"ם [...] וכיון
שאנחנו פוסקים בכל הדינים כהרמב"ם ז"ל, גם בזה אנחנו חייבים ללכת אחריו בדיו
זה".¹³²

(ג) כתב ר' משה אלשיך (ארץ-ישראל, המאה הט"ז): "כי הרמב"ם ז"ל הוא מריה
דאתרא [=רב המקום] וכל גבולותינו נמשכים אחריו".¹³³

(ד) כתב ר' לוי בן חביב (ארץ-ישראל, המאה הט"ז): "כתב הרמב"ם [...] ואף כי
יקשה לנו על דבריו מתוך שיטת התלמוד המפורסם אצלנו, ראוי והגון לנו לתלות
החיסרון במיעוט הקפתנו והשגתנו, וחייבים אנו לקבל דבריו מבלי שנהרהר אחריו,
כי לבו קָלַב האריה בהקפת התלמוד בבלי וירושלמי תוספתא ספרי וספרא ואגדתא
[...] ואנו בעוונותינו נסתרה מעינינו למיעוט הספרים ולקוצר השגתנו, ואלו היה הרב
לפנינו היה פותח לנו פתח רחב יותר מפתחו של אולם".¹³⁴

130 משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' כב.
131 שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סימן קצג.
132 שו"ת המבי"ט, חלק ג, סימן נו.
133 שו"ת מהר"ם אלשיך, סימן צו.
134 שו"ת מהרלב"ח, סימן יב.

ונסיים מאמר זה בדברי ר' שלמה הכהן, שפסק שאין לדחות את דברי הרמב"ם בשום מקום, ויש לפסוק תמיד על פיו. כותב ר' שלמה הכהן (יוון המאה הט"ז), וזה לשונו: "ואיברא [=ואמת] דקושטא דמלתא [=שלפי האמת] היא, **דאין לדחות דברי הרמב"ם בשום מקום**, אף על פי שיקשה לנו על דבריו מתוך שיטת הגמרא המפורסם אצלנו".¹³⁵

סוף דבר

מדברי חכמי ישראל עולה בבירור, שאין צורך להיות בקיאים בחדרי הגמרא כדי לפסוק הלכה מתוך משנה-תורה, ופסיקת הלכה מתוך משנה-תורה רצויה לכלל שכבות העם. זאת ועוד, מדבריהם נלמד, כי פסיקת ההלכה לפי הרמב"ם הייתה רווחת מאד והקיפה מדינות רבות.

לאור כל זאת מתברר אפוא, כי עד לפני כמה מאות שנים היה ברור לרבים מחכמי ישראל כי הרמב"ם הוא גדול הפוסקים וגדול חכמי ישראל בהלכה ובמחשבה. הפסיקה הקדומה בישראל הייתה לפי הרמב"ם לאור ספרו הגדול משנה-תורה, וברור שכל עמך בית ישראל פסקו לפי הרמב"ם, ולא רק יחידי סגולה שהיו בקיאים בחדרי התלמוד ובמכמניו.

עוד ראינו במאמר זה, כי משנה-תורה להרמב"ם איננו ככל שאר ספרי הפסיקה, לבד מייחודו בסידורו, בלשונו, בדיוקו, בהיקפו, בכלילות שלמותו, לבד מכל אלה, יש לספר משנה-תורה להרמב"ם ייחודיות מהותית נוספת שמשווה לו מעמד עליון ומכריע בהוראת ההלכה לעם ישראל בכל הדורות. וככל שעם ישראל יתקרב לדרך האמת שסלל הרמב"ם, כך הוא יתקרב להגשמת ייעודו הרוחני, "**כִּי הוּא חֻקְמִתְכֶם וּבִינִיתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֻקְּכֶם וְנִבְּוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה**" (דברים ד, ו).

ונצרך את דברי הרמב"ם שבסוף הקדמתו למשנה-תורה, אף שכבר אמרנום פעם ופעמיים, מפני שחביבים הם, ומפני שעיקמו את האמת עד שנדמית למוזרה ונכריה:

כללו של דבר, **כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל**, אלא יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבנו ועד חיבור התלמוד, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר התלמוד.

לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה-תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל-פה כולה **ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.**

ונסיים בהערכתו המושכלת של הרמב"ם, כי יבוא יום שבו תמלא הארץ דעה את ה', תסתלק הקנאה ותאוות השררה, ומאותו יום ואילך תזרח שמשו של הרמב"ם על כל באי עולם, וזה לשונו:

וכל מה שתיארתי לך על מי שלא יקבלוהו [את משנה-תורה] כראוי לו, אין זה אלא בדורי אבל בדורות הבאים כאשר תסתלק הקנאה ותאוות השררה יסתפקו כל בני-ישראל בו לבדו, **ויוזנח כל שזולתו בלי ספק**, פרט למי שמחפש דבר להתעסק בו כל ימי חייו ואף על פי שלא ישיג תכלית.¹³⁶

כתיבת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם –

המהפכנות שבשמרנות

55	מבוא.....
56	א. מקצת שיטות חכמי אשכנז וספרד.....
60	ב. לימוד תורה שבעל-פה בימי קדם.....
61	ג. חוט השני בהנצחת תורה שבעל-פה.....
63	ד. איסור כתיבת תורה שבעל-פה.....
64	ד.1. מניעה הלכתית.....
69	ד.2. מניעה מידותית.....
72	ד.3. מניעה הכשרתית.....
73	ד.4. מניעה נסיבתית.....
74	ד.5. תנאי אחרון.....
77	ה. חשיבות ההכשרה המידותית והלשונית ותוצאות העדרן.....
79	ו. התרחבות הכתיבה – מבט חטוף אל המציאות העגומה.....
82	ו.1. תוצאות הנסיגה התרבותית.....
84	ו.2. הסחת הדעת מהאמת מדרדרת לשווא ולהבל.....
86	ו.3. השתקפות המציאות בכתבי חכמי ישראל.....
87	ו.4. עיוות דת האמת – הכחדתה בטשטושה.....
89	ז. דוגמה קדומה לשגגת ניסוח הלכה ותוצאתה.....
91	ח. דוגמה אחת להתרחבות כתיבת תורה שבעל-פה.....
91	ח.1. דין "פולטת שכבת זרע" לדעת הרמב"ם.....
95	ח.2. שיטות הפוסקים.....
100	ח.3. עשר הרפורמות המחמירות.....
101	סוף דבר.....

מבוא

אחד הנושאים המהותיים ביותר במשנת הרמב"ם הוא השקפתו בשאלת התרחבות הכתיבה ההלכתית. השקפת הרמב"ם בנושא זה מנוגדת להשקפת חכמי אשכנז וחכמי ספרד שאימצו את גישת האשכנזים ברבות השנים. לדעתי, נושא זה הוא הראש והיסוד לתהום העמוקה המפרידה בין משנת הרמב"ם בהשקפה ובפסיקה לבין שיטות חכמי אשכנז וספרד. משמעויותיה העמוקות של מחלוקת זו נותנות את אותותיהן בכל צעד ושעל בחיי היום יום של האדם היהודי בימינו. במאמר זה נציג את משנת הרמב"ם בנושא זה, ונבחן את תוצאות מחלוקת זו על העם היהודי לדורותיו.

א. מקצת שיטות חכמי אשכנז וספרד

לכאורה, המפורסמות אינן צריכות ראייה, מפני שהתרחבות הכתיבה בקרב גדולי התורה באלף השנים האחרונות ידועה ומפורסמת. בכל זאת, רק כדי להניח את הדעת, שילבנו בפרק זה מקצת משיטות חכמי אשכנז, שהתירו ועודדו במאוד מאוד את הרחבת כתיבת התורה שבעל-פה. הראשון שנציג הוא ר' יהודה בעל ספר-חסידיים המפורסם, וזה לשונו:

כי הקדוש-ברוך-הוא גוזר מי יהיה חכם ומה חכמתו, וכמה שנים [יחיה], וכמה ספרים יעשה, יש שגוזר עליו שעושה ספר אחד או שנים או שלושה¹ [...]. וכל מי שגילה לו הקדוש-ברוך-הוא דבר ואינו כותבו ויכול לכתוב, הרי גוזל מי שגילה לו,² כי לא גילה לו אלא לכתוב.³

1 הרמב"ם קידש מלחמה נגד מי שסוברים שה' גוזר על האדם לפעול באופן מסוים: "אבל אתה, דע שדבר מוסכם הוא מתורתנו ופילוסופית יוון, במה שאימתוהו הוכחות האמתיות, שכל פעולות האדם מסורות בידו, אין עליו הכרח בהם, ואין לו מושך חיצוני כלל המטוה כלפי מעלה או מגרעת [...]. ואלו היה האדם מוכרח במעשיו כי אז היו בטלים הציווי והאזהרה התורניים, והיה כל זה לבטלה בהחלט, כיון שאין הבחירה ביד האדם במה שיעשה. וכן מתחייב מזה בטול הלימוד והחינוך ולמודי כל המלאכות האומנותיות, והיה נעשה כל זה לבטלה, כיון שעל כל פנים יש לאדם בהכרח מושך חיצוני המושכו [...], למעשה פלוני שיעשה אותו, ולמדע פלוני שידענו, ולמידה פלונית שתהא בו. והיה גם השכר והעונש עוול מוחלט, בין מאתנו זה לזה ובין מאת ה' לנו. כי שמעון זה שרצח את ראובן, אם היה זה אנוס ומוכרח להרוג, וזה אנוס ומוכרח ליהרג, אם כן, מדוע נעניש את שמעון? ועוד, היאך יתכן לומר עליו יתעלה 'צדיק וְיִשָּׁר הוּא' [שמות לב, ד] שיענישהו על מעשה שהוא מוכרח לעשותו על כל פנים, ואפילו אם רצה שלא לעשותו לא יוכל? [...] וכל זה הבל וזברים בטלים בהחלט, ונגד המושכל והמורגש, והרס חומת התורה, ולהניח כי ה' יתעלה עוֹלָם, חלילה לו מכך" (פירוש המשנה (קאפח), הקדמה למסכת אבות, פרק ח, עמ' רסא).

ובמשנה-תורה פסק: "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טיפשי האמות ורוב גלמי בני ישראל, שהקדוש ברוך הוא גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע. אין הדבר כן. אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבנו, או רשע כירבעם, או חכם, או סכל [...], וכן שאר כל הדעות. ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו, ולא מי שימשכו לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאיזה דרך שירצה. הוא שירמיה אומר 'מפי עֲלִיִן לֹא תֵצֵא הַרְעוֹת וְהַטּוֹב' [איכה ג, לח]. כלומר אין הבורא גוזר על האדם לא להיות טוב ולא להיות רע" (משנה תורה (קאפח), הלכות תשובה ה, ב. ולעיון נרחב בנושא זה ראו מאמרי: "מבט למיסטיקה, לאסטרולוגיה ול'כתר מלכות' לאורו של הרמב"ם", פורסם בקובץ זה ראו עמ' 103 ואילך). להגדרת המונח "גולם" במשנת הרמב"ם, ראו: פירוש המשנה (קאפח), אבות ה, ו, עמ' רצח-רצט.

2 כביכול גוזל את הקב"ה?

3 ספר חסידיים, סימן תקל. "ר' יהודה ב"ר שמואל החסיד משפירא נולד בערך בשנת ד'תתק (1140) [...] השפעתו [...] היתה גדולה מאוד, מתלמידיו [...]: ר"י אור זרוע, ר' אלעזר ב"ר

ר' יהודה החסיד סובר שיש **חובה מוסרית** לכתוב חידושי תורה, מפני שהם נתגלו למי שחידשם ישירות מאת ה'. לכן, חובה על מקבלם לכתבם ולפרסמם כי לשם כך קיבל אותם, ומי שנמנע מלמלא את ייעודו ואינו מביאם לאור עולם הוא בגדר גזלן. המקור הבא שנבחן הוא תשובתו של ר' יעקב ממרויש בעל "שו"ת מן השמים", וזה לשונו:

גם שאלתי על החכמים [...] אם יפרשו פירוש פסוק או הלכה ומחדשין בה חידוש, ובעבור שלא ישכחו כותבין אותו חידוש בחולו של מועד. ואומרים, שאין לך דבר האבוד גדול מזה, ואם לא יכתוב עתה שמא ישכח. ושאלתי אם מותר לכתוב הפירושים ההם או לאו.⁴ [...] ופירשו לי [בחלום]: אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה. כשמחדשים חידוש בהלכה ומעמידין אותה על בירור, אותן שערים נאהבים לפני המלך הגדול יותר מכל משכנות יעקב המקיימים בהם שאר המצוות.⁵

וכל מי שמחשב מחשבות וסובר סברות בהלכות חמורות ובפסקים החמורים **נאהב ונחמד לפני המלך העליון** [...]. ואם על אבידת כסף אחד או שווה כסף היתירה תורה לעשות מלאכה בחולו של מועד, כל שכן שיש לחוס על אבידת המרגליות היקרות ההם לכתבם ולחתמם למען לא יאבדו, **והכותב והחותם יקבל שכר עליהם.**⁶

נראה שר' יעקב סובר, שכתובת חידושי תורה היא בגדר עבודת ה' המשובחת והחביבה ביותר לפני הקב"ה, ומי שכותבם מקבל שכר על כתיבתם. בעקבות פסיקת ר' יעקב ופסיקות רבות דומות לה,⁷ פוסק השולחן-ערוך: "מי ששלחו לשאול ממנו

יהודה בעל הרוקח, ר' משה מקוצי מחבר הסמ"ג, ר' ברוך ב"ר יצחק בעל התרומה [...]. נפטר בשנת ד'תתקעז (1217) ברגנשבורג" (מתוך הביוגרפיה אוזותיו המובאת בפרויקט השו"ת).

4 בחול המועד, שהרי פשוט שמותר לכתוב אותם ביום חול ואף רצוי, בבחינת ואין צריך לומר. "אהב ה' שְׁעָרֵי צִיּוֹן מִכָּל מְשָׁכְנוֹת יַעֲקֹב" (תהלים פז, ב). מְרִי יוֹסֵף קֹאפֵחַ מְבַאֵר פִּסְוֹק זֶה בְּרוּחַ מִשְׁנַת הַרְמַב"ם זֶה לְשׁוֹנוֹ: "וּכְבֵּר דְּרָשׁוּ חֲז"ל: 'אִמְר רַב חֲסָדָא: מֵאֵי דְכָתִיב "אֱהָב ה' שְׁעָרֵי צִיּוֹן מִכָּל מְשָׁכְנוֹת יַעֲקֹב"? אוהב ה' שְׁעָרִים הַמְצוּיִינִים בַּהֲלָכָה יוֹתֵר מִבְּתֵי כְּנָסוֹת וּבְתֵי מִדְרָשׁוֹת" [ברכות ח ע"א]. והדברים תמוהים לכאורה, בשלמא בתי כנסיות אפשר דרב חסדא סובר כרב המנונא, דאמר 'מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה' [שבת י ע"א], אלא בתי מדרשות מאי היא, כלום בתי מדרשות אינם שערים המצוינים בהלכה? לפיכך נראה דרב חסדא בא להבחין בין בתי מדרשות דמסקי שמעתא אליבא דהלכתא, והלכתא אליבא דשמעתא" (משנה תורה (קאפח), מבוא לספר זמנים, עמ' ט).

6 שו"ת מן השמים, סימן לב. חי בצרפת במאות ה"ב והי"ג, היה מבעלי התוספות.
7 לעיון נרחב בשיטות המצדדים, ראשונים ואחרונים: עיין בשו"ת יביע אומר, חלק ח, סימן מח, שם אימץ את שיטות המצדדים בכתיבת חידושי תורה בחול המועד, בבחינת ואין צריך לומר ביום חול, שהיא מצוה מן המובחר.

שאלה, ואין השליח רוצה להתעכב עד אחר המועד – מותר לכתבה, וכן מותר להעתיקה, מפני שחשוב דבר האבד".⁸ ר' דוד הלוי (ט"ז), מפרש שם כך:

דהאדם מצווה בכל עת ללמוד חידושים בתורה. ועוד נראה להוסיף על דברי רבותינו טעם להתיר כתיבת חידושים בתורה [בחוה"מ] אף בלא טעם שכחה, **כיון שכל עת ורגע מוטל עליו לעמול בתורה ולחדש בה כפי יכולת שלו,** אין שייך לומר בזה ימתין עד אחר יו"ט ואז יכתוב החידוש, דאותו זמן יהיה עליו חיוב אחר, דהיינו שיחדש אחר כך חידושים אחרים. ואם יתעכב בכתיבת החידושים שלמד תוך המועד, יצטרך ללמוד שנית מה שלמד כבר, ולהזכיר [לעצמו את] מה שיש חידוש כבר אצלו, [ו]יבטלו מלימוד חידושים אחרים באותה שעה, ואין לך דבר האבוד גדול מזה שמאבד הזמן.⁹

ר' דוד מחדש, כי על האדם רובץ חיוב תמידי בכל עת לחדש חידושים בתורה. הוא אף טוען, שאם יימנע האדם מלכתוב חידושים בחול המועד, הוא יאבד זמן יקר לאחר חול המועד בזכירת החידושים שהגה בחול המועד, ועקב זאת יתבטל מלכתוב חידושים נוספים, מפני שאילו היה כותב את החידושים הראשונים בחול המועד, היה יכול לכתוב עתה חידושים חדשים "ואין לך דבר האבוד גדול מזה". אין ספק, כי גם לפי הט"ז מותר, ראוי ורצוי, ואף הכרחי לכתוב חידושי תורה בכל יום ויום ובכל שעה ושעה, אלא שנזקק כאן להתיר כדי לדחות את הלכת חז"ל האוסרת לכתוב בחול המועד.¹⁰ המקור האחרון שנעייין בו הוא תשובה מעניינת בחדשנותה של הרב מנשה קליין, וזה לשונו:

תלמיד חכם [שמת] שיש באפשרות בני משפחתו להוציא לאור חידושי תורה שלו או לפנות קברו לארץ-הקודש, **עדיף להדפיס חידושו** [...]. אם כן, המוציא חידושי תורה מאדם הרי הוא **מחיהו בשני עולמים**,¹¹ והרי [הוא] בכלל מחיה מתים. [...] [ואילו] הקוברו בארצנו הקדושה הרי הוא כאלו נקבר תחת המזבח "יִכְפֹּר אֶדְמָתוֹ עִמּוֹ" (דברים לב, מג), אבל הרי הוא כמת אלא שנתכפרו לו עונותיו, ודוחין את המת מפני החי.¹²

8 שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקמה, ה.
 9 טורי זהב, שם, ס"ק יג. ר' דוד הלוי נולד בשנת שמ"ו (1586) בלודמיר (פולין) [...]. נודע כעילוי מילדותו [...]. הוכר כאחד מגדולי הדור [...]. נפטר בלבוב בשנת תכ"ז (1667) (מתוך הביוגרפיה אודותיו המובאת בפרויקט השו"ת).
 10 משנה תורה (קאפח), הלכות שביתת יום טוב ז, יב ואילך.
 11 ממה שכתב "בשני עולמים" משמע, שהדפסת חידושו מרוממת את נשמתו בעולם הבא. גם השקפה זו רחוקה מאוד ממשנתו הזכה של רבנו, ראו מאמרי: "עילוי נשמות לדעת הרמב"ם – הזיה או מציאות?", פורסם בקובץ זה בעמ' 175 ואילך).
 12 שו"ת משנה הלכות, חלק ו, סימן רצו. "נולד באונגוואר שבסלובקיה בשנת תרפ"ה (1925) למשפחת רבנים [...]. נסמך להוראה בידי האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג [...]. הרב קליין

הרב קליין נשאל מה עדיף: להעלות לארץ-ישראל עצמות תלמיד חכמים או להדפיס את חידושו? והשיב שעדיף להדפיס את חידושו, מפני שבהדפסתם משפחתו בביכול מחיה אותו. לעומת זאת, אם רק יעלו את עצמותיו ויקברו אותו בארץ-ישראל, אף על פי שהוא כמי שנקבר תחת המזבח ועוונותיו מתכפרין, בכל זאת עדיין הוא חשוב כמת. לכן, כיוון שבהדפסת חידושו ייחשב כחי, ובקבורתו בארץ ישראל עדיין ייחשב כמת, דוחים את המת מפני החי, ועדיף להדפיס את חידושו.

נמצא, כי לדעת גדולי אשכנז, לא רק שמותר להנציח חידושי תורה, יש בזה מעלה גדולה עד כדי חובה תורנית, שהאדם שנמנע ממנה בגדר גזלן ועברין!

ביחס לקביעת הרב קליין: "ודוחין את המת מפני החי", מן התלמוד עולה היפך מדבריו: "תנו רבנן: מעבירין את המת מלפני הכלה"¹³, וכן פוסק הרמב"ם:

מי שהיה לפניו מת וכלה – מניח את הכלה ומתעסק עם המת, וכן הוא אומר "לב חכמים בבית אב"ל [ולב פסילים בבית שמחה]" [קהלת ז, ד]. מת וכלה שנפגשו זה וזה בדרך – מעבירין את המת מלפני הכלה.¹⁴

זאת ועוד, תמה אני כיצד הרב קליין התעלם מכמיהתו של יעקב אבינו להיקבר בארץ-ישראל, מדרישתו שבנו יוסף **יישבע** לו שיעלו את עצמותיו לקבורה בארץ-ישראל, ומהמסר שיעקב אבינו ביקש להעביר לבניו ולדורות הבאים (בראשית מז, כט-לא):

ויקברו ימי ישראל למות, ויקרא לבנו ליוסף, ויאמר לו אם נא מצאתי חן בעיניך, שים נא ידך תחת ירכי ועשית עמדי חסד ואמת, אל נא תקברני במצרים. ושכבתי עם אבתי ונקאתני **ממצרים וקברתני בקברתם**, ויאמר אנכי אעשה כדברך. ויאמר **השבעה לי**, וישבע לו, וישתחו ישראל על ראש המטה.

יעקב אבינו ביקש להעביר מסר לבניו ולדורות, על חשיבותה של ארץ-ישראל בדת משה, על אהבת ציון וירושלים שיש לקבוע ולטפח בלבנו תדיר, ועל חובתנו לשאת עינינו ולבנו בכל עת בתפילה וכיסופים למימוש ייעודנו להיות עם קדוש בארץ-הקודש.

הקים את קהילת 'אונגוואר' [...] בניו-יורק [...]. בשנת תשמ"ז (1987) הקים את 'קרית אונגוואר' בשכונת רמות בירושלים, והוא משמש כאדמו"ר מאונגוואר. [...] פרסם [...] עשרות ספרים בכל חלקי התורה. רוב זמנו נמצא [...] בקהילתו בארה"ב" (מתוך הביוגרפיה אודותיו המובאת בפרויקט השו"ת).

כתובות יז ע"א. 13

משנה תורה (קאפח), הלכות אבל יד, ט(ח). 14

ב. לימוד תורה שבעל-פה בימי קדם

בימי קדם התורה שבעל-פה נלמדה ברבים אך ורק בעל-פה. משה רבנו קיבל את התורה בהר סיני פסוק פסוק, ולכל פסוק או פרשה שקיבל, נתלווה ביאור הלכתי שמרחיב את הוראת הפסוק לכדי ביצוע הלכה למעשה בחיי היום יום. המקרא היה נכתב במגילות ופרטי ההלכות ששייכות לאותו המקרא נלמדו על-פה. הרמב"ם, בהקדמתו לספרו פירוש-המשנה, מתאר את תהליך הלימוד והשינון הלכה למעשה, וזה לשונו:

דע שכל מצוה שנתן הקב"ה למשה רבנו ניתנה לו עם פירושה, היה הקב"ה אומר לו המקרא, ואח"כ אומר לו פירושו וביאורו [...] **וכך היה סדר לימודו לישראל:** היה בא לאוהלו, נכנס אצלו **אהרן** תחלה, והוא מסדיר לו המקרא שקבל פעם אחת ומלמדו פירושו [...]. נכנסים אח"כ **אלעזר ואיתמר** בניו, מסדיר להם משה כמו שהסדיר לאהרן [...]. נכנסים אח"כ **שבעים זקנים** ומלמדם משה גם כן כמו שלימד אהרן ובניו, ואח"כ נכנסים **המון העם כל מבקש ה'** ומסדיר גם להם כדי שישמעו כולם ממנו [...]. ומתפזרים העם ללמד זה לזה מה ששמעו מהשליח, וכותבים המקרא במגלות [...]. והיו כותבין המקרא **וזוכרים הקבלה על פה** [...].

והנה לך משל, אמר לו ה': **"בְּסֶכֶת תִּשְׁבּוּ וְשָׁבַעְתָּ יָמִים"** [ויקרא כג, מב], וגם הודיעו ה' יתעלה שסוכה זו חובת הזכרים ולא הנקבות, ואינה חובה לחולים ולא להולכי דרכים, ואין מספכין אותה אלא בדבר הצומח מן הארץ [...]. **וכך כל השש-מאות ושלוש-עשרה המצות הם ופירושיהם, המקרא כתוב במגלות והפירוש על-פה.**¹⁵

נמצא, כי בתקופתו של משה רבנו, אדון הנביאים, שלא היה כמותו ולא יקום כמותו, יחיד ומיוחד בנבואתו ובשליחותו,¹⁶ נכתבה התורה רק במגילות, ואילו ההלכות הועברו מדור לדור **במסורת שבעל-פה בלבד**. במלים אחרות, בימי משה רבנו לא היו ספרי הלכה ופסיקה בעם ישראל! ועלינו לשאול את עצמנו: האם היעדרם של ספרי הלכה פגם במעמדו הרוחני של משה רבנו? כלומר, האם ריבויים של ספרי הלכה

15 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה, עמ' א-ב. ועיין עירובין דף נד ע"ב.

16 מְרִי כֹּתֵב: "ועל ההבדלים בין נבואת מרע"ה לנבואת יתר הנביאים חזר רבנו כמה פעמים, גם כן, גם בפיהמ"ש פרק חלק, גם בפרקי הקדמתו לאבות, וכמה פעמים במורה, כי בכל הנביאים החזון הוא מאת ה', אבל המלים הם של הנביא, וכל נביא מתרגם את חזונו למלים שלו, מה שאין כן במרע"ה המלים אינם שלו אלא מפי הגבורה, ולפיכך אנו מדייקים בתורה חסרות ויתרות, סמיכות פרשיות, וכל י"ג מידות, וכמ"ש במו"נ ח"ב פל"ה: 'כי שם "נבואה" נאמר על משה רבנו ועל שאר הנביאים בספוק' ע"ש" (משנה תורה (קאפח), הלכות יסודי התורה ז, יו) ואילך, אות לו).

ופסיקה מעיד בהכרח על חכמתו של אדם או על חכמתה של אומה? או שריבוי ספרי הלכה ופסיקה גורע מחכמת הלומדים וגורם לריבוי הכיתות והמחלוקות ולהסתעפות השיטות והסתבכותן?

בעקבות ריבוי הכיתות והשיטות, אנו הולכים ומתרחקים משמירת החוקים והמשפטים הצדיקים שנצטוונו בהם בסיני, שהם חכמתנו ובינתנו לעיני העמים: "אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֻכְּם וְנִבְּנוּ הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה" (דברים ד, ו).¹⁷ בהתרחקות מאותם חוקים קדומים אנו מתרחקים מלמלא את ייעודנו שייעד לנו ה' יתעלה באמרו: "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלֶכֶת כְּהִנָּם וְגוֹי קְדוֹשׁ" (שמות יט, ו), אור ליהודה ואור לגויים, והדברים יתלבנו ויתבארו בהמשך דברינו.

ג. חוט השני בהנצחת תורה שבעל-פה

בהקדמתו למשנה-תורה, הרמב"ם מתאר את השתלשלות כתיבת התורה שבעל-פה. בשלב הראשון היא הונצחה על ידי ר' יהודה הנשיא במשנה בתמציתיות רבה. וזה לשון הרמב"ם:

רבנו הקדוש חיבר המשנה, ומימות משה רבנו ועד רבנו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל-פה. אלא בכל דור ודור, ראש בית דין או נביא שיהיה באותו הדור, כותב לעצמו זיכרון השמועות ששמע מרבותיו, והוא מלמד על-פה ברבים [...]. וכך היה הדבר תמיד עד רבנו הקדוש. והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינין וכל הביאורין והפירושיין ששמעו ממשה רבנו, ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה, וחבר מהכל ספר המשנה [...], וְרָבְצוּ בְּכָל מְקוֹם כְּדִי שֶׁלֹא תִשְׁתַּכַּח תּוֹרַת שְׂבִי שְׂרָאֵל. ולמה עשה רבנו הקדוש כך, ולא הניח הדבר כמות שהיה? לפי שראה שהתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות, ומלכות הרשעה פושטת בעולם ומתגברת, וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות, חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח.¹⁸

17 בהקדמתו לפרק חלק, הרמב"ם מנסח מחדש פסוק זה, כדי לבאר את ההפסד העצום שבביאור דרשות ברכות ופרק חלק וזולתן כפשוטן: "וממה שאתה צריך לדעת, שדברי חכמים [...] נחלקו בהם בני אדם לשלוש כיתות [...]. והכת הזו דורשין מפשטי דברי חכמים דברים אשר אם ישמעום העמים יאמרו 'רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה', והרבה שעושין כן הדרשנין המבינים לעם מה שאינם מבינים הם עצמם, ומי יתן ושתקו כיון שאינם מבינים, 'מי יתן הַחֹרֵשׁ תַּחְרִישוּן וַיְתֵי לָכֶם לְחֻכְמָה' [איוב יג, ה]" (פירוש המשנה (קאפח), סנהדרין י, א, עמ' קלו); ובהקדמתו לספרו פירוש-המשנה, ביאר את מהות הדרשות שבתלמוד ותכליתן, עיין שם בעמ' יט.

18 משנה תורה (קאפח), שם, הלכות יב-יד.

מדבריו אנו למדים, כי רבנו הקדוש "לא הניח הדבר כמות שהיה", אך ורק בגלל שראה שמצבו המדיני והרוחני של עם ישראל בבי רע והוא הולך ומתדרדר. במילים אחרות, **המציאות הקשה** היא זו שהכריחה את רבנו הקדוש להנציח את התורה שבעל-פה, ואף שגבר הכורח, ר' יהודה הנשיא נזהר והנציח אותה באופן מתומצת מאוד. וזה לשונו של י' טברסקי בתארו את ההקבלה ההיסטורית המשותפת לר' יהודה הנשיא להרמב"ם:

ר' יהודה הנשיא חי בעידן של תמורות; אף על פי שדורו עדיין היה דור דעה, נאלץ הוא לפעול בהחלטיות ובאומץ קודם שישתנו פני הדברים. ייתכן מאוד שהקבלה היסטורית זו השפיעה [...] על הרמב"ם, שהקיש מר' יהודה הנשיא על עצמו [...] **וכשם שר' יהודה הנשיא שינה מדרך קודמיו מפני צוק העתים [...], כך גם הרמב"ם, ומפני אותה סיבה עצמה.**¹⁹

רקע היסטורי דומה אנו מוצאים גם בסוף ימי רב אשי, וזה לשון הרמב"ם:

ואחר בית דינו של רב אשי שחיבר התלמוד בימי בנו וגמרו,²⁰ נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר, והגיעו לקצוות ולאיים הרחוקים, ורבתה קטטה בעולם, ונשתבשו הדרכים בגייסות, ונתמעט תלמוד תורה ולא נתכנסו ישראל לתלמוד בישיבותיהם אלפים ורבות כמו שהיו מקודם, אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה' קורא [על-פי יואל ג, ה] בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה [אסתר ח, יא; ט, כח], ועוסקים בתורה.²¹

הרקע ההיסטורי שהביא את ר' יהודה הנשיא להנציח את התורה שבעל-פה, דומה לרקע ההיסטורי שהביא את רב אשי להמשיך את פעלו בכתיבת התלמוד הבבלי, ואותו רקע היסטורי, הביא את הרמב"ם להשלים את פועלם ולכתוב את ספרו האדיר משנה-תורה:

ובזמן הזה תכפו צרות יתרות, ודחקה שעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו, ובינת נבוינו נסתתרה, לפיכך אותן הפירושין וההלכות והתשובות שחיברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים, נתקשו בימינו, ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר התלמוד עצמו, הבבלי והירושלמי, וספרא וספרי והתוספתות, שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך, ואחר כך יִדַע מהם הדרך הנכוחה בדברים האסורים והמותרים, ושאר דיני התורה היאך הוא [...]. ומפני זה נְעַרְתִּי חֶצְיִי, אני משה בן מימון הספרדי,

19 מבוא למשנה תורה, עמ' 51.

20 וכן כתב בפירושו למשנה: "וכאשר גמר רב אשי חיבור התלמוד" (פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' כד).

21 משנה תורה (קאפח), שם, הלכה כח.

ונשענתי על הצור ברוך הוא.²²

מכלל דברי הרמב"ם עולה, שבשלוש אבני הדרך המרכזיות של הנצחת התורה שבעל פה, איסור הכתיבה נדחה אך ורק מפני הדוחק העצום של נסיבות התקופה הקשות. דוחק עצום זה, עובר כחוט השני בין שלושת מנציחיה המרכזיים של התורה שבעל פה: ר' יהודה הנשיא, רב אשי, והרמב"ם, ומהווה למעשה רקע הכרחי לדחיית האיסור שחל על כתיבת תורה שבעל-פה.

ד. איסור כתיבת תורה שבעל-פה

הראשון שהציג נושא נשכח זה במלא עוזו ובהירותו, הוא מְרִי יוסף קאפח. במבואו לפירושו למשנה-תורה, הוא מבאר את דעת הרמב"ם בנושא זה, ומוכיח אותה מכמה מקורות. יסוד הדיון בנושא זה נובע מדרך פסיקת הרמב"ם במשנה-תורה. כידוע, הרמב"ם בוחר לפסוק בחיבורו אך ורק הלכות פסוקות שנתפרשו במקורות חז"ל,²³ וכפי שהוא כותב בהקדמתו למשנה-תורה:

כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהיה חיבור זה **מקבץ לתורה שבעל-פה כולה** עם התקנות והמנהגות והגדרות שנעשו מימות משה רבנו ועד חיבור התלמוד, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר התלמוד.²⁴

ויש לשאול, מדוע הרמב"ם בוחר להצטמצם בהעתקת המקורות בלבד? מדוע הרמב"ם אינו כותב חידושים משלו, כנהוג בקרב חכמי ההלכה באלף השנים האחרונות? מדוע אינו פוסק במשנה-תורה הלכות שהגה ודלה מעומק בינתו או שחידש בלמידת דבר מתוך דבר?

אמנם, יש מעט למעלה ממאה מקומות במשנה-תורה שבהם הרמב"ם כותב "ייראה לי" או "אני אומר", אך מְרִי טוען כי **"העוקב אחר למעלה ממאה המקומות [...] יִנְכַח שהם בעיקר דברים מחודשים שאי אפשר ללמדם מן המקורות (דבר**

22 שם, הלכות לו-לז.

23 "ומה שלא כתב כן בפירוש, היינו לפי שאין דרכו ברוב המקומות אלא להעתיק לשון המשנה או הגמרא כמו שהוא" (בית יוסף, יורה דעה, סימן קצו); "דכבר ידוע דרכו בספרו להעתיק לשון המשנה וברייתא והתלמוד, ומה שאיננו מפורש אלא מדיוקא איננו כותבו" (בית חדש, יורה דעה, סימן מח); "ולפי זה לא כתב הרב בחיבורו אלא מה ששנינו במשנה [...] אבל העיקר הוא דדרכו של הרמב"ם לפסוק כסתם משנה" (שם, סימן ריז); "ומה שלא כתב דין זה בפירוש דאם העלה והקטיר דמיחייב ב', הוא לפי שכבר ידוע הוא שדרכו של רבינו אינו אלא להביא מה שהוזכר בגמרא" (משנה למלך, הלכות מעשה הקרבנות, פרק יח). ועיין: פרי חדש, יורה דעה, סימן פג; כנסת הגדולה, אבן העזר, סימן קנט.

24 משנה תורה (קאפח), הקדמה, עמ' מז.

המותר וכדלהלן)²⁵. בניגוד לרמב"ם כאמור, חכמי התוספות ויתר חכמי צרפת בני הדור ההוא והדורות שאחריו, נהגו חופש מוחלט בכתיבת חידושים ולמידויות, והרחיבו מאוד את יריעת התורה שבעל-פה. ברם, אם פעם עוד ניתן היה להקיף את עיקרי ספרות החידושים ההלכתית, במאות השנים האחרונות הכתיבה התרחבה עד כדי איבוד שליטה מוחלט, וספריות היהדות באוניברסיטאות בארץ ובעולם עמוסות לעייפה בעשרות אלפי ספרי חידושי הלכה ומנהג, ואולי אף במאות אלפים.

מדוע אפוא לא נהג הרמב"ם כמו שנהגו חכמי התוספות ויתר חכמי צרפת, וכמו שנהגו רוב חכמי ישראל שבאו אחריהם עד ימינו אלה? מדוע הרמב"ם נמנע מלכתוב חידושי הלכות במשנה-תורה?²⁶

ד.1. מניעה הלכתית

מרי טוען, שלדעת הרמב"ם **אסור** לכתוב תורה שבעל-פה, ומה שהותר לר' יהודה הנשיא או לרב אשי ואחרים, אין זה אלא לשעתו ולאותן השמועות שהן עיקר ויסוד תורה שבעל-פה, ולא יותר. וזה לשונו:

ונראה שנהג כך משום דסבירא ליה לרבנו, שגם לאחר שהותרה כתיבת המשנה על ידי רבנו הקדוש, וגם נכתבה המשנה בפועל, וכך נהגו אחריו ר' חייא בכתיבת התוספתא, שאינה אלא אסיפת דברי תנאים שלא נכללו במשנה, וכך עשה ר' הושעיה בבראשית רבה. וכך כל יתר מאספי המכילות, ספרא, וספרי.

עם כל זאת, עדיין לא הותרה הרצועה לגמרי, וכל הרוצה רשאי לכתוב את דעותיו-חידושיו. **אלא כל ההיתר לא היה אלא לשעתו ולאותן השמועות שהן עיקר ויסוד תורה שבעל-פה, ולא יותר.**²⁷

25 משנה תורה (קאפח), מבוא, עמ' כג, הדברים המוסגרים במקור.
 26 וכותב מרי: "וכבר טעה מי שטעה במה שלא כתב רבנו חידושי דינים משלו [...] וסבר שכאלו מגמת רבנו הייתה מגמה לימודית – כלשונו, ולא מגמה מעשית, כלומר שמטרת רבנו בחיבורו זה ללקוט ולאסוף כל דיני התורה, ולא כדי שינהגו ויפסקו על פיו" (שם, עמ' כג-כד); "מטרת רבנו בחבור זה היא כפי הצהרתו הברורה בהקדמתו לספר זה, כדי שכל אדם אשר דעתו קצרה [...] וגם אשר נדמה לו שדעתו רחבה, **יוכל לפסוק מתוכו הלכה פסוקה**, מבלי שיצטרך לעמול עמל רב בניפוי המסקנה מתוך הגמרא, [...] וברור כי רבנו אמר את דבריו באיפוק רב. **למעשה, המטרה היא לא לחשוך עמל ויגיעה, אלא למנוע שבוש והשתבשות מאותם ה'חכמים' הרואים עצמם אמודאים בים התלמוד (ומי לא רואה עצמו כזה)**. וכפי שכתב לתלמידו ר' יוסף בן יהודה" (שם, עמ' טז-ז). ועיין: אגרות הרמב"ם (קאפח), מאיגרות הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף, עמ' קב-קבו; ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' א-ב; ובדברי הרמב"ם שהובאו בראש הפרק לעיל, עמ' 63.
 27 משנה תורה (קאפח), מבוא, עמ' כג.

מרי מעתיק סוגיה מן התלמוד (תמורה יד ע"א-ע"ב), אשר לדעתו היא המקור ההלכתי שממנו למד הרמב"ם שאסור לכתוב תורה שבעל-פה, וזה לשונה:

כי סליק רב דימי, אשכחיה לרב ירמיה דיתיב וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי: מנין לנסכים הבאים עם הזבח שאין קריבין אלא ביום? ת"ל: "ולנסכיכם ולשלימיקם" [במדבר כט, לט] – מה שלמים ביום, אף נסכים ביום. אומר: אי אשכחיה דכתיב איגרתא, שלחי ליה לרב יוסף [...]. ואי הוה ליה איגרתא מי אפשר למישלחה? והא [...] אומר רבי יוחנן: כותבי הלכות כשורפי תורה, והלמד מהן אינו נוטל שכר.

כלומר, כששמע רב דימי משום ר' יהושע בן לוי שנסכים הבאים עם הזבח אינם קרבים אלא ביום, אמר שאילו היה מוצא שליח היורד לבבל, היה כותב איגרת ושולח אותה לרב יוסף לבבל. וכאן הקשו בתלמוד: היאך היה כותב איגרת ושולח אותה? הרי אסור לכתוב תורה שבעל-פה, וכפי שביטא זאת ר' יוחנן בלשון חריפה מאוד: "כותבי הלכות כשורפי תורה, והלמד מהן אינו נוטל שכר". בהמשך (וכן בגיטין ס ע"ב) מובאת דרשה המחזקת את האיסור לכתוב תורה שבעל-פה:

דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש: כתוב אחד אומר: "כתב לך את הדברים האלה" [שמות לד, כז], וכתוב אחד אומר: "כי על פי הדברים האלה" (שם), לומר לך: דברים שעל פה אי אתה רשאי לאמון בכתב, ושבכתב אי אתה רשאי לאמון על פה.

ר' יהודה דורש שני כתובים, באחד נאמר "כתב לך", ובאחד נאמר "על פי", ולכאורה יש סתירה ביניהם, מפני שמכתוב אחד עולה שיש לכתוב את התורה, ומכתוב אחד עולה שיש ללמוד אותה רק בעל-פה. ותירצו בלשון המפורסם שאסור את כתיבת תורה שבעל-פה: "דברים שעל פה אי אתה רשאי לאמון בכתב, ושבכתב אי אתה רשאי לאמון על פה".

בהמשך מובאת דרשה שנייה המחזקת את האיסור לכתוב תורה שבעל-פה:

ותנא דבי רבי ישמעאל: "כתב לך את הדברים האלה" [שם], אלה [=תורה שבכתב] אתה פותב, אבל אין אתה פותב הלכות [=תורה שבעל-פה].

לאחר שתי הדרשות האלה, מוצעת תשובה לשאלה מדוע רב דימי ביקש לכתוב חידוש תורה שבעל-פה:

אמרי: דלמא מילתא חדתא שאני, דהא רבי יוחנן וריש לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא, ודרשי הכי: "עת לעשות לה' הפרו תורתך" [תהלים קיט, ככו], אמרי: מוטב תעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל.

מְרִי מְבַאֵר אֶת הַשְּׁאֵלָה וְאֶת הַתְּשׁוּבָה, וְזֶה לְשׁוֹנוֹ:

לכאורה כל השאלה תמוהה, הרי מדובר בזמן האמוראים, שנים רבות לאחר שכבר הותרה כתיבת תורה שבעל-פה, כלומר כתיבת המשנה על ידי רבי, וכל השאר על ידי תלמידיו. אלא על כרחינו אנו למדים, דקים להו לאמוראים שבכתיבת המשנה עדיין לא הותרה הרצועה לגמרי, והמניעה, כלומר איסור כתיבת תורה שבעל-פה, נדחית משום "עַתְּ לַעֲשׂוֹת לָהּ" ולא הותרה, **האיסור דחוי ולא הותר**, וכעין מחלוקת חז"ל דחוויה שבת אצל פיקוח נפש, או הותרה. דחוויה טומאה בקרבנות ציבור, או הותרה. ולפיכך גם האמוראים לא הרשו לעצמם לכתוב כל חידוש, אלא רק יסודות וכללים שלא היה אפשר ללמדם בקלות מן המשנה – "דלמא מלתא חדתא שאני". וכשם שכל דחוי בין לעניין טומאה בקרבנות ציבור, בין לעניין שבת בפיקוח נפש, מצטמצם ומוגבל רק להכרחי בלבד, כך היתר כתיבת תורה שבעל-פה מצטמצם להכרחי בלבד, והבו דלא לוסיף עלה.²⁸

לדעת מְרִי, הרמב"ם סבור שכתיבת תורה שבעל-פה עדיין אסורה כמו בימי קדם, והותר לכתוב אותה בדוחק רק משום "עַתְּ לַעֲשׂוֹת לָהּ הִפְרוּ תוֹרַתְךָ". ויתרה מזו, מה שהותר לכתוב תורה שבעל-פה בדוחק הוא רק בדברים המופיעים במפורש במקורות חז"ל או בדברים שיש הכרח לכתוב אותם. בניגוד גמור לשיטות חכמי אשכנז וחכמי ספרד, שהחרו החזיקו בעקבותיהם, שלכל אדם מותר לכתוב את דעותיו וחידושיו, להוציאם לאור ואף להפיצם ברבבות עותקים מודפסים.

חשוב להדגיש, שלא נאמר בתלמוד "עַתְּ לַעֲשׂוֹת לָהּ הִפְרוּ תוֹרַתְךָ" על כתיבת תורה שבעל-פה ממש, אלא סופר שם על ר' יוחנן וריש לקיש שהיו מעיינים בספרי אגדה בשבת. כלומר דובר שם בעיון בספרים **שכבר נכתבו** דהיינו בדיעבד, וגם **בספרי אגדתא** שאין בהם חידושי הלכות, ואין חשש שתתרחב הכתיבה ההלכתית ותיעשה תורה כעשרים תורות. וזה לשונו של מְרִי:

וכפי שהדבר בעוונות כיום שנעשית תורה כעשרים תורות, ונוצר נוהג שכל אחד מדייק דקדוקי עניות מדברי שלפניו ושלפניו משלפני פניו, **עד שהתוצר האחרון זר ומרוחק מן המקורות ואלו ראוהו רבינא ורב אשי היו קורעים בגדיהם**. וכפי שרמז רבנו לעיל ח"א תחלת פרק עא.²⁹

28 משנה תורה (קאפח), מבוא, עמ' כג. מקור האמרה "והבו דלא [...] " הוא בשבועות דף מח ע"ב.

29 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, פרק מא, עמ' שע, הערה 48.

וזה לשון ר"י קארו בתחילת הקדמתו לספרו בית-יוסף:

ויהי כי ארכו לנו הימים [...] עד כי נתקיים בנו בעוונותינו "וְאֶבְדָּה חֻקֵּי תוֹרָה וְגו' [ישעיה כט, יד] ואזלת יד התורה ולומדיה **כי לא נעשית התורה כשתי תורות אלא כתורות אין מספר לסיבת רוב הספרים הנמצאים בביאור משפטיה ודיניה.**

וזה לשון ר' שלמה לוריא בהקדמתו לספרו "ים של שלמה":

אחרי כל זאת, לא די שלא הספיק לנו חיבוריהם [של הראשונים], אלא שרבתה המבוכה. והתורה לא נעשתה כשתי תורות, **אלא כשר"ג תורות מרוב ריבוי החלוקות, וכל אחד בונה במה לעצמו** [=ביטוי שמרמז על עבודה-זרה]. וכאילו כף מאזני צדק בידו, ובשקל הקודש הוא שוקל, ומכריע כלפי כף זכותו. ולעומתו ברוך יאמר, הספרדי אומר, לעולם צדקו דברי המחברים אם הוא מן הספרדים. ובפרט דברי הרמב"ם, שהיה מעולה בכל מעלות, בפנימיות וחיצוניות, וכל חכמי הצרפתים כקליפות השום נגדו.³⁰

מרי מסכם את דעת הרמב"ם ביחס לאיסור כתיבת תורה שבעל-פה:

והוא הטעם והוא הסיבה אשר הביא את רבנו להצטמצם בחיבורו הגדול הזה, אשר לפניו לא היה כמוהו ואחריו לא קם כמוהו עד היום הזה, **רק לדינים ולהלכות שנאמרו במקורות העתיקים בלבד**, כלומר: משנה, מכילתות, ספרא, תוספתות, ושני התלמודים.³¹

לסיכום, לדעת הרמב"ם האיסור לכתוב תורה שבעל-פה עומד בעינו במלוא עוזו וחוסנו. איסור זה נדחה רק משום "עַת לַעֲשׂוֹת לֵה' הַפְּרוּ תוֹרַתְךָ", כלומר בגלל מצבנו הרוחני השפל ומעמדנו המדיני והדתי העגום, וכדי שלא תשתכח תורה מִיִּשְׂרָאֵל.³² אולם, איסור כתיבת תורה שבעל-פה נדחה אך ורק בתנאים הבאים:

30 ים של שלמה, הקדמה למסכת בבא קמא, והובא גם בהקדמתו לחולין.

31 מורה הנבוכים (קאפח), שם. וכן נהג גם בספרו פירוש-המשנה וכמו שכתב בהקדמתו שם: "אני משה בן מימון הספרדי בניתיהו, ומים התלמוד משיתיהו, ומספיר התוספתא יסדתיהו, ובפוך ספרא רבצתיהו, ומזהב ספרי טחתיהו, ובדברי הגאונים סמכתיהו, וכנסף הצרוף זקקתיהו, ובמעבה לבי יצקתיהו" (פירוש המשנה (קאפח), הקדמה, עמ' א). יש לציין, כי יש כחמישים מקומות במשנה-תורה שבהם הרמב"ם מציין הוראות או תקנות הגאונים.

32 הרמב"ם פוסק בתשובה לשואליו: "ואנחנו אומרים באיסורי תורה 'עַת לַעֲשׂוֹת לֵה' הַפְּרוּ תוֹרַתְךָ'" (תשובה רנו, תורגמה על ידי מרי במשנה תורה (קאפח), הלכות תפלה וברכת כהנים ח, אות כז). ברם, בספרו פירוש-המשנה הרמב"ם כותב ביאור אחר לפסוק זה: "ואח"כ הביא ראיה שהעובר על אותם התקנות חייב עונש וייסורים לפי שהפר תורה, וזה ענין אמרו הפרו תורתך עת לעשות לה'. אבל מי שמניח הכתוב כמו שהוא [...] יאמר,

א ההיתר שמכוחו הנציחו ר' יהודה הנשיא ורב אשי את התורה שבעל-פה, לא ניתן אלא לשעתו, ולאותן השמועות שהן עיקר ויסוד תורה שבעל-פה, ולא יותר.

ב לאחר הנצחת התורה שבעל-פה על-ידי ר' יהודה הנשיא ורב אשי ואחרים, לא הותר לכתוב אלא את ההלכות הפסוקות שנתפרשו במקורות חז"ל עד תום תקופת התלמוד.³³

ג בימינו מותר לכתוב חידושי הלכה אך ורק במקום שיש **הכרח אמתי** לכתוב דבר מחודש.

ד גם כשהותר לכתוב במקום שיש הכרח אמתי, הדבר מותר בתנאי שלא ניתן להפיק מענה הלכתי מתוך המקורות הקיימים, וכמו שנהגו רב אשי והרמב"ם.

שכשנגזרת עת עונש ונקמה יבואו סבות לבני אדם שיפרו תורה כדי שתחול עליהם הגזירה כשהם חייבים [עיין פירוש המשנה (קאפח), סנהדרין י, א, עמ' קלח, טור שני], וענין זה ארוך ורחוק 'עמק עמק מי! מִצְּאֵנוּ' [קהלת ז, כד] כי נצא מזה לשאלת השכר והעונש [...]. **אבל העיקר הוא שהקב"ה גומל לצדיקים ומעניש את הרשעים**, וכל זה בצדק, שכן העיד על עצמו שהכל בצדק 'כִּי כָל דָּרְכָיו מִשְׁפָּט' וכו' [דברים לב, ד]. ונקודת הצדק בזה אין כוח באדם להשיגה [...]. וכבר הודיענו יתעלה שאין בכוח תבונתנו להשיג חכמתו וצדקו בכל מה שעשה ויעשה והוא אמרו כי כאשר 'גָּבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גָּבְהוּ דָרְכֵי מִדְרָגְתֵיכֶם וּמִחֻשְׁבֵיכֶם' [ישעיה נה, ט] (פירוש המשנה (קאפח), ברכות ט, ז).

33

לדעת הרמב"ם, לתלמוד הבבלי יש סמכות הלכתית ייחודית, ומה שנפסק בו מחייב לדורי דורות, וזאת משום שכל עם ישראל הסכימו עליו בתקופתו: "אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי **חייבים כל ישראל ללכת בהן**, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד, ולגזור גזרותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם **כל חכמי ישראל או רובן**, והן ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבנו עליו השלום" (משנה תורה (קאפח), הקדמה, הלכות לא-לב, עמ' מה). ועיין: עבודה זרה לו ע"א, "הואיל ופשט איסורו בכל ישראל"; משנה תורה (קאפח), הלכות ממרים ב, א ואילך; פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' יב.

נמצא, כי שלוש הסיבות לתוקפו ההלכתי המחייב והמוחלט של התלמוד הן: א) הסנהדרין הסכימו על כלל ההלכות התלמודיות; 2) ההלכות נדונו ונתלבנו בפורומים רחבים של מאות חכמים; 3) בתקופת התלמוד טרם החלו קשיי הגלות במלוא עוזם, כך שהיה יותר יישוב דעת להבין את ההלכה לאשורה. [ראה מאמרי: "פסיקת הלכה למעשה לפי הרמב"ם", "פרק ד.1. כוחו של התלמוד הבבלי", הובא לעיל בעמ' 20 ואילך].

ייחודיותו של התלמוד בעיני הרמב"ם מתבטאת בעניין נוסף, והוא דעתו של הרמב"ם ביחס לכלל המפורסם בפוסקים: "**הלכתא כבתראי**", ואלה דברי מרי: "מה שדנו האחרונים אם במחלוקת הפוסקים שייך הכלל 'הלכתא כבתראי' הרי דברי רבנו ברורים [לאור הלכות כט-ל שם], **כי כוחו של אותו כלל אינו אלא במחלוקת אמוראים, אבל לאחר חכמי התלמוד אין הכלל הזה**, אלא לעולם כל מורה הוראה, הראוי להוראה, רשאי לפסוק כפי שייראה לו, וכמי שהדעת נוטה לדבריו" (משנה תורה (קאפח), הקדמה, אות צז).

כאן המקום לבאר את הכלל האחרון. הרמב"ם רומז בהקדמתו לפירוש-המשנה, כי מה שעשה רב אשי בתלמוד בפרשו את המשנה, הוא דבר שלא יוכל שום אדם לעשותו. כלומר, לפני רב אשי היו גלויים וברורים דברי התנאים והאמוראים, ולכן כל חידושו שבתלמוד מבוססים למעשה על תובנות שכבר היו קיימות במסורת התורה שבעל-פה, ולא על חידושים משלו. רב אשי הרשה לעצמו לחדש רק במקום שלא היה ניתן לספק מענה הלכתי מתוך המסורת הקיימת. וזה לשון הרמב"ם שם:

וראיתי אחרי כן לחבר על כל המשנה חיבור הכרחי [...]. ומה שהביאני לכך מפני שראיתי התלמוד עושה במשנה מה שלא יוכל שום אדם להשיג בסברא לעולם [כלומר, שאלמלא התלמוד לא היינו יכולים להבין את המשנה מדעתנו כפי שנתפרשה בתלמוד [...]], ששום אדם לא יוכל לעשות כמעשה רב אשי שכל דברי התנאים והאמוראים היו גלויים וברורים לפניו וידע כל פרט בבניין המשנה], שהוא מביא כללים ואומר לך שמשנה זו נבנתה באופן כך וכך, או שזאת המשנה חסרה בלשונה וצריכה להיות כך, או שזאת המשנה לפלוגי וסברתו כך. ועוד שהוא מוסיף בנוסחה ומחסר ממנו, ומגלה טעמיה.³⁴

ממה שהרמב"ם קשר את חיבורו פירוש-המשנה למפעלו של רב אשי בחיבור התלמוד, יש ללמוד על דרכו גם בחיבורו פירוש-המשנה שהלך בו רק בדרך רב אשי, שחידש רק במקום שלא היה ניתן לספק מענה מהמקורות הקיימים, וכאמור זו היא דרכו גם במשנה-תורה.

ברם, אף לאחר גדירת ארבעת הגדרות הללו, דחיקת איסור כתיבת תורה שבעל-פה עדיין לא באה על מקומה בשלום, מפני שעדיין לא נשלמה מסגרת הכללים שלפיהם יהא מותר לכתוב בדוחק תורה שבעל-פה, ונשלים את ניסוחם וביאורם בפרקים הבאים.

ד.2. מניעה מידותית

מְרִי מצביע על עניין נוסף, וזה לשונו:

נוסף למניעה ההלכתית להתרחבות כתיבת תורה שבעל-פה כאמור, הרי גם מבחינת המציאות העגומה, לא ראה רבנו בעין יפה את התרחבות הכתיבה, בפרט כאשר עצם הכתיבה קנאת איש מרעהו – תרתי משמע, קנאת הכתיבה וקנאת הנגידה, ללא הכרח.³⁵

34 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' כה. הדברים שבסוגריים הרבועים הם דברי מְרִי בהערה 50 שם.

35 משנה תורה (קאפח), מבוא, עמ' כד.

מרי מצביע כאן על מציאות עגומה, שכל דכפין ייתי ויכתוב, הכתיבה אינה נעשית מתוך אהבת האמת ורדיפת הצדק,³⁶ ולא מתוך שאיפה ללמד על מידה טובה או על השקפה נכונה. אלא נובעת מקנאת הכתיבה – משאיפת הכותב לחפות על ריקנותו הרוחנית,³⁷ ומקנאת הנגיזה – מרצון הכותב להוכיח שמה שכתב חברו אין בו ערך, במטרה לרומם את כבודו בעיני ההמון.

בדרכים הללו בחרו ראשי הממסד הרבני, גדולי הדור בימי הרמב"ם, ונפרטו מעליהם באיגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף:

ומדוע אתה מתפלא על התנהגותו [של הגאון ר' שמואל בן עלי] בדומה למדות הללו [בהרגשת גדלות וחכמה עד כדי שאינו מחשיב לא את ספר משנה תורה ולא את מחברו], אותו שחונך מצעירותו באשליה שאין בדור [גדול] כמוהו, וסייעוהו בכך הזקנה והמעלה [מעלת התפקיד, שמינו אותו גאון] והייחוס [...], וזקיקותו לבני אדם [שהוא חי מתרומות ונדבות הצבור, ואם לא יקל בכבוד אחרים כדי להבליט את רום חכמתו ומעלתו, לא תהא שום הצדקה לתביעותיו מגלויות ישראל להרים תרומותיהם אליו, שהרי אינם זקוקים לו לפסוק הלכות, שכבר יש הלכות פסוקות בלי כסף] **להחזיר ללבם אותו התבשיל הנתעב** [ביטוי חריף מאד נגד התחזותם של הגאון הזה וחבורתו **ודומיהם בכל הדורות**, והתרוממותם מעל לכול, וכאילו כל ישראל מצפה למוצא פיהם בהוראה או להעניק לו תאר מסוים], שכל בני אדם

36 "אבל קביעתו [של ר' יהודה הנשיא במשנה] סברת אדם מסוים וחזרתו מאותה הסברה, כגון אמרו בית שמאי אומרים כך ובית הלל אומרים כך, וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, **כדי ללמדך אהבת האמת ורדיפת הצדק**, לפי שאלו האישים הגדולים החסידים המשכילים, המופלגים בחכמה, שלימי הדעת, כאשר ראו דברי החולק עליהם נכונים יותר מדבריהם והגיוניים יותר נכנעו וחזרו לדעתו, כ"ש וק"ו שאר בני אדם כשיראה שיריבו צודק שייכנע ואל יתעקש [...]. ועל זה אמרו חכמים 'הוי מודה על האמת' [אבות ה, ז]" (פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' יג).

37 לעתים ריקנות רוחנית הופכת לשנאה תהומית נגד תלמידי החכמים ומכלה את מה שנשאר מנפש אותו הריק, כמו שנאמר בתלמוד: "גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמידי חכמים יותר משנאה ששונאין אומות העולם את ישראל" (פסחים מט ע"ב), ור' אליעזר אף אמר "אלמלא הם צריכים לנו למשא ומתן היו הורגים אותנו" (שם). מרי מבאר את המציאות המתוארת בתלמוד וז"ל: "הדבר טבעי בהחלט, כי כל אדם בטבעו ניחא ליה בהפקיאר, ואינו שש לקראת המגבלות המסייגות אותו על כל צעד ושעל, ובראותו בני אדם שולטים ברוחם, מסוימים בהליכותיהם ובאורח חייהם, מרגיש הוא בסתר לבו ובתת הכרתו את הנועם שבאורח חייהם, את העדן שבהליכותיהם. אך געש הכוחות הבהמיים שבו אינם נשמעים לו להתרסן ואינם מסורים בידו, מפני שכבר הורגלו להתפרץ לכל אשר ירצו ללא מעצורים, משום כך נהפכת אותה הרגשת הנועם שבטוב שבתת הכרתם לרועץ, מחמת אי יכולתם הנפשית להגיע אליה ומתבטאת בשנאה עזה עד כדי 'היו הורגים אותנו'" (כתבים א, עמ' 97).

מצפים לכל דבר הנשמע מן הישיבה או למתן תאר כבוד, ואותן ההזיות שנעשו להם טבע. והיאך אתה מדמה לעצמך בני, שהם יגיעו לדרגת הכרת האמת עד כדי שיודה שהוא חסר ויעקור כבודו וכבוד בית אביו. זה מה שלא יעשהו כמוהו ולא מי שהוא יותר שלם ממנו.

ואני יודע ברור שכל שנתפרסם שמי נָשָׁם יותר, מביאו דוחק הנסיבות, הוא והנוהים אחריו וכל מי שרוצה שתהא לו מעלה בעיני הבריות, להמעיט את חיבורי ולהראות לבני אדם שהם יותר שלמים מכדי להיזקק לעיין בו, ואף חולקים עליו, ואלו רצה אחד מהם לחבר, היה מחבר יותר טוב ממנו בזמן קצר, ואם יביאם הכרח הדברים לפקפק בדתייתי ומעשי יעשו זאת [וכן נהגו ונוהגים. והאם לא די לעבד להיות כרבו?].³⁸ [...]

ומה שקשה עליך שהוא שלח את לשונו נגדך בכתב בישראל [כנראה שהגאון ור' זכריה הפיצו נגד ר' יוסף כתבי פלסתר כנהוג וכמקובל בקרב חוגים דומים] [...]. **ואין לך צורך באמרוך היכן יראת שמים, כי זה וכיוצא בו מן הגדולים ממנו ממי שקדם, אין יראת שמים אצלם אלא להימנע מן החמורות**, כפי שהדבר אצל ההמונים. אבל החובות המידותיות אינם סוברים שהם מחובות הדת ואף אינם מדקדקים בדבריהם כפי שמדקדקים בהם השלמים יראי ה'. **ורוב אנשי הדת מבעלי השררה הללו כאשר הדבר קשור בשררה נעלמת יראת שמים.**³⁹

בנוסף לקנאת הכתיבה וקנאת הנגידה, יש והכתיבה נעשית לשם גיוס תרומות למוסדותיהם התורניים של המחברים (שהיא בעקיפין או אף במישורין גם דרך להשגת טובות הנאה), וכפי שכתב מְרִי במבואו למאמר תחיית-המתים: "ויש שהמחברים מיזמתם הם, שלחו ספריהם לתימן, אם במטרה להפיץ דעותיהם, ואם מטעמים כלכליים, כלומר כדי להגביר את תרומות יהודי-תימן למוסדותיהם התורניים".⁴⁰ לאור כל האמור יש להוסיף כלל למסגרת הכללים שכללנו בסוף הפרק הקודם:

ה) במקום שיש הכרח אמתי לכתוב דבר מחודש שאי אפשר ללמדו מן המקורות, מותר לעשות כן, בתנאי שהכותב יהא ראוי לכך מבחינה מידותית.

38 דברים דומים כתב מְרִי במקום אחר: "שדרכם של אנשים אלה להשלים ולמלא את חולשת הוכחותיהם בריבוי בדברים ובחירוף הצד שכנגד וזלזול, כופר, בור ועם הארץ, וכדומה" (מורה הנבוכים, חלק א, פרק נא, עמ' עז).

39 אגרות הרמב"ם (קאפח), עמ' קכז-קלא; הביאורים שבסוגריים הרבועים הם של מְרִי בהערותיו שם.

40 אגרות הרמב"ם (קאפח), עמ' סג. "ומיהו, מי שחיבר ספר בעצמו והטריח הרבה [...] ולא עשה זה בשביל ביזנעס" (שו"ת משנה הלכות, חלק יב, סימן תטז).

ד.3. מניעה הכשרתית

מרי ממשיך ומבאר:

ואף כאשר יש הכרח מסויים, הרי בכמה מקרים היא [הכתיבה] נעשית ללא תכשורת מלאה, וכפי שהביע [הרמב"ם] מורת רוחו מן הנעשה בשטח זה בימיו,⁴¹ כל שכן בימינו אנו שהדברים פרצו את כל הסייגים ועברו את כל הגבולות.⁴²

כלומר, יש כותב שראוי מבחינה מידותית לכתיבה, אך למרות שהוא שכלל את שאיפתו לאמת ולצדק וכתיבתו נקייה ממטרות זרות, עדיין הוא אינו רשאי לכתוב, מפני שהוא אינו מוכשר מבחינה לשונית לכתיבה. ואל יהא קל בעינינו טעם זה, שהרי לדעת הרמב"ם ידיעת הלשון היא מלאכה חשובה והכרחית לכל חכם תורני, ובמיוחד אם הוא עוסק בכתיבה. וכך כותב הרמב"ם כאשר תיאר את חשיבות הניסוח הלשוני: **"אבל מה שיחוק האדם בידו ויכתבהו על הספר ראוי לו שיחזור עליו אלף פעמים אלו היה זה אפשר"**,⁴³ ולא לחינם מדגיש הרמב"ם את צחות הלשון וידיעת השפה העברית כאחת המעלות המרכזיות שבהן נשתבח ר' יהודה הנשיא:

איש שכלל בו ה' מן המידות הטובות והחסידות מה שזיכהו בעיני אנשי דורו לקרותו רבינו הקדוש [...]. והיה בתכלית הענווה ושפלות הרוח והרחקת התאוות [...]. **והיה צח לשון ובקי בשפה העברית יותר מכל אדם**, עד שהיו החכמים ע"ה לומדין ביאור מלים שנסתפקו להם בלשון המקרא מפי עבדיו ומשרתיו.⁴⁴

ממקור זה אנו למדים כי ר' יהודה הנשיא, מנציחה הראשון של התורה שבעל-פה, היה בעל מעלות מידותיות משוכללות, כך שכתובתו נעשתה לשם שמים מתוך אהבת האמת והצדק. ולא זו אף זו, לשונו הייתה צחה והיה בקי בשפה העברית יותר מכל אדם, עובדה שהעניקה לו את ההצדקה המלאה לתפקידו ההיסטורי כמנציחה הראשון של התורה שבעל-פה.⁴⁵ כלומר, על הכללים שכללנו בסוף הפרק הקודם יש להוסיף:

(ו) במקום שיש הכרח אמתי לכתוב דבר מחודש שאי אפשר ללמדו מן המקורות, מותר לעשות כן, בתנאי שהכותב יהיה מוכשר לכך מבחינת ידיעת הלשון.

41 דברי הרמב"ם החריפים יובאו לקמן.

42 משנה תורה (קאפח), מבוא, עמ' כד.

43 אגרות הרמב"ם (קאפח), מאמר קדוש ה', עמ' קט.

44 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה, עמ' ח.

45 לחשיבות העצומה של בהירות הניסוח ודיוקו לדעת הרמב"ם, ראה לקמן עמ' 92, הערה

לאחר שנסיים לעצב את מסגרת הכללים המסייגים, שלפיהם יהיה מותר לדחות איסור תורה ולכתוב תורה שבעל-פה, נבאר את התוצאות העגומות של כתיבה בהעדר הכשרה מיודתית או לשונית.

ד.4. מניעה נסיבתית

לצד ביקורתו של הרמב"ם על התרחבות כתיבת התורה שבעל-פה וביאור תוצאותיה השליליות (תובא בפרקים הבאים), הרמב"ם מתווה את הדרך הרצויה ביותר לכתיבה נכונה ומועילה במקום שיש הכרח אמתי. לדעתו, במקום שהשתלשלות הנסיבות הביאה למינוי בית דין גדול שממנו יוצאת הוראה לכלל ישראל, יש להעניק לבית הדין הגדול את הסמכות הבלעדית להוסיף או לגרוע מחוקי התורה, ולהם ואך ורק להם יש את הסמכות לשמור על תקינות סדרי החברה, שחיה משתנים מעת לעת כתוצאה משינויי הנסיבות והתקופות. וזה לשון הרמב"ם:

כיוון שידוע לפני ה' יתעלה, שדיני התורה הזו יש צורך בכל זמן ומקום כפי שינויי המקומות והמאורעות וחיובי הנסיבות, לתוספת במקצתן או גרעון במקצתן, לפיכך הזהיר על התוספת והגרעון ואמר "לא תִּסְפָּף עָלָיו וְלֹא תִּגְרַע מִמֶּנּוּ" [דברים יג, א], **מפני שזה היה מביא להפסד חוקי התורה ולסבור בה שאינה מאת ה'.**

והרשה עם זאת לחכמי כל דור, כלומר בית הדין הגדול, לעשות סיג לקיום הדינים התורתיים הללו בדברים אשר יחדשום על דרך סתימת פרצה, ויקבעו לדורות אותם הסייגים, כמו שאמרו "ועשו סיג לתורה" [אבות א, א] [...]. **ואילו היה העיון החלקי הזה מותר לכל אחד מן החכמים, היו אובדים בני אדם בריבוי המחלוקות והתפצלות השיטות,** לפיכך הזהיר יתעלה שלא ייגשו לזה שאר החכמים זולתי בית דין הגדול בלבד.⁴⁶

כלומר, לעתים מתעורר צורך להוסיף בדיני התורה או לגרוע במקצתם ממה שקבעו חכמים במהלך הדורות.⁴⁷ ואף-על-פי שיש לתת מענה ראוי לצורך חשוב זה, כדי לשמור על מעמד התורה ואמיתתה, הותר הדבר לבית הדין הגדול בלבד, כדי לסתום פרצות שנפרצו בדורם ולתקן תקנות לטובת דורם והדורות הבאים. מדברי הרמב"ם עולה, כי אם נתמנו דיינים לבית הדין הגדול אשר ממנו יוצאת הוראה לכלל

46 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, פרק מא, עמ' שע. ובמקום אחר בספרו הוא כותב: "אלא נמסר הדבר בכל זה לבית דין הגדול" (שם, חלק א, פרק עא, עמ' קכא). ועיין בדברי הרמב"ם לקמן עמ' 79, בראש פרק ו.

47 שהרי ברור שאין כוח לחכמים לבטל דין מדיני התורה. ועיין: פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' ד ואילך, ד"ה והחלק השני; משנה תורה (קאפח), הלכות ממרים א, א ואילך.

ישראל,⁴⁸ להם, ואך ורק להם, יש סמכות לחוקק חוקים תורניים שיש בהם תוספת או גירעון בחוקי התורה.⁴⁹ כללו של דבר, לששת הכללים שנכללו לעיל יש להוסיף עוד כלל מסייג:

ז) כשנתמנו דיינים לבית הדין הגדול שממנו יוצאת הוראה לכלל ישראל, להם, ואך ורק להם, יש סמכות לחוקק חוקים שיש בהם תוספת או גירעון בחוקי התורה. ועדיין לא סיימנו את מלאכת ניסוח הכללים לדחיקת איסור תורה לכתוב תורה שבעל פה.

5. ד. תנאי אחרון

אף-על-פי שהרמב"ם כתב את משנה-תורה לפי כל ההיתרים המסייגים, הוא כמעט מתנצל בהקדמתו על שהוא מנציח תורה שבעל-פה ומעלה אותה על הכתב:

ובזמן הזה תכפו צרות יתרות, ודחקה שעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו, ובינת נבוינו נסתתרה, לפיכך אותן הפירושים וההלכות והתשובות שחיברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים נתקשו בימינו, ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר התלמוד עצמו הבבלי והירושלמי, וספרא וספרי והתוספות, שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך, ואחר כך יודע מהם הדרך הנכונה בדברים האסורים והמותרים, ושאר דיני התורה היאך הוא [...] ⁵⁰ ומפני זה נעתי חצני, אני משה בן מימון הספרדי, ונשענתי על הצור ברוך הוא.⁵¹

48 מדברי הרמב"ם משמע לדעתי, שמדובר דווקא בבית הדין הגדול שנתמנה בהסכמת כלל ישראל.

49 "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל-פה, והם עמוד ההוראה, ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל [...]. כשהיה בית דין הגדול קיים לא הייתה שם מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל, שואל לבית דין שבעירו; אם ידעו, אמרו לו, ואם לאו, הרי השואל עם אותו בית דין [...] עולין לירושלים ושואלין לבית דין שבהר הבית [...]. משבטל בית דין הגדול, רבתה מחלוקת בישראל" (משנה תורה (קאפח), הלכות ממרים, פרק א).

50 על דברים אלה כותב מְרִי: "דעה זו, כלומר שרצוי לתלמידי חכמים, וכל שכן בעלי השם החושבים עצמם חכמים, לפסוק מספר הלכות פסוקות, יותר מאשר לפסוק מן התלמוד, תלויה באשלי ררבי, הוא הר"י מיגאש בתשובה קיד, שם נשאל על הפוסק מתוך תשובות הגאונים ואינו יודע מוצא הדין בתלמוד, והשיב: 'דע שהאיש הזה ראוי להתיר לו להורות, מאנשים הרבה קבעו עצמם להוראה בזמננו [...]. ואתם שמדמים להורות מעין ההלכה ומחוזק עיונם בתלמוד הם שראוי למונעם מזה [...]. אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם, אע"פ שאינו יכול להבין בתלמוד, הוא יותר הגון ומשובח'" (משנה תורה (קאפח), מבוא, עמ' כא; ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ג, הערה 22).

51 משנה תורה (קאפח), הקדמה, עמ' מו.

מדברי הרמב"ם עולה, שגם כשמאן דהו כותב תורה שבעל-פה לפי כל כלי ההיתר המסויגים, עליו לעשות זאת בזהירות רבה, מתוך חרדת קודש ומתוך הבנה שאף-על-פי שהתירו חכמים לכתוב מה שהתירו, אין ראוי להתייחס להיתר זה כאל כל היתר הלכתי, אלא כאל כורח המציאות העגומה שאנו חיים בה. וראיה גדולה מזו להכרח זהירות הכתיבה מצאנו בפירוש הרמב"ם למסכת סנהדרין:

וכבר הארכתי בדברים מאד ויצאתי מענין חיבורי, אלא שעשיתי כן לפי שראיתי שזה תועלת באמונה, לפי שאני אספתי לך דברים רבים מועילים המפוזרים בחיבורים רבים וגדולים, היה בהם מאושר. וחזור על דברי אלה פעמים רבות, והתבונן בהם היטב. ואם תשלה אותך מחשבתך שכבר הבנת ענייניו מפעם אחת או עשר, ה' יודע שבשקר השלתה אותך. ואל תמהר בו, **לפי שאני לא כתבתי איך שנדמן, אלא אחר התבוננות וישוב הדעת ועיון בדעות נכונות ובלתי נכונות, וסיכום מה שצריך להאמין מהם, וביורח בטענות וראיות על כל ענין וענין, ומאת ה' אשאל לנחותיני בדרך האמת.**⁵²

הרמב"ם מונה כאן שני דברים הכרחיים לכותב: עיון מעמיק מקיף ויסודי ותפילה לה' יתברך שינחה אותו בדרך האמת.⁵³ שני אדנים אלה חשובים מאוד להצלחת הכותב ולמניעת תקלה לדורות. וראיה גדולה מכל האמור להכרח זהירות הכתיבה, מצאנו בצוואת הרמב"ם לספרו מורה-הנבוכים:

והאל יתעלה יודע, שאני לא חדלתי לירוא הרבה מאד מלכתוב את הדברים שרציתי לכתוב במאמר זה [...]. אך נשענתי על שתי הקדמות, האחת אמרם בכגון ענין זה **"עַת לַעֲשׂוֹת לֵה"** וכו', והשנית אמרם **"וכל מעשיך יהיו לשם שמים"**.⁵⁴ [...].

כללו של דבר, אני הגבר אשר אם נסגר סביבו הדבר וצר לו המעבר, ולא אמצא עצה ללמד אמת שהיבח אלא על ידי כך שיתאים למעולה אחד, ולא יתאים לעשרת אלפים סכלים [!], הריני מעדיף לאמרו בשבילו, ולא אחוש

52 פירוש המשנה (קאפח), סנהדרין י, א, עמ' קמה.

53 אין זו הפעם הראשונה שהרמב"ם פונה אל ה' להנחותו בדרך האמת, וכן כתב בשיר שבראש פירושו למשנה: "סִפֵּר אֲשֶׁר חִוֵּר בְּדִין מִנְשֵׁה / בְּיֹאזֵר הַלְכוּתֵי וְדַת צְדָקוֹ / בְּדַת אֲשֶׁר הֶעֱתִיק זְקִינֵנוֹ / בּוֹנֵי אֲשֶׁר הֵם חִזְקוֹ בְּדָקוֹ / חִבּוֹר שְׁפָל כַּח צְעִיר שְׂנִים / מִנְשֵׁה בְּנוֹ מִמּוֹן אֲשֶׁר צִעְקוֹ / אֶל אֵל לְיִשְׂרָאֵל נְתִיבָתוֹ / לְשׁוֹם בְּתוֹרָתוֹ לְבַד חֶשְׁקוֹ / לְנִפּוֹל חֲבָלִים לוֹ בְּהַר הַבַּיִן / לֹאכֵל פְּרֵי חֲכָמָה לְבַד חֶקוֹ / אֵץ יַחֲזֶה טוֹב אֵל וְאֵץ יִשְׁמַח / מִנְשֵׁה בְּיוֹפֵי מִתְנַת חֶלְקוֹ".

54 "ר' יוסי אומר, יהי ממון חברך חביב עליך כשלך. התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך. וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות ב, טו).

לגיננו אותם ההמון המרובים, ואטפל בהצלת אותו הנעלה היחיד ממה שנלכד בו, ואורוהו במבוכתו עד שיגיע לשלמות וירוח לו.⁵⁵

מדברי הרמב"ם עולה, שהוא לא הסתפק בהיתר הדחוק לכתוב תורה שבעל-פה מכוח "עַת לְעִשׂוֹת לָהּ הַפָּרוֹ תוֹרָתְךָ" (תהלים קיט, קכו), והוא נזקק להישען על הקדמה נוספת להצדקת כתיבת ספרו והיא "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". המשענת השנייה שהרמב"ם נשען עליה, מבטאת בעצמה רבה את ההכרח שהכותב יגיש למלאכת הכתיבה מתוך יראת ה' אמתית שתביאהו לדבוק בכל מעשיו בה' יתברך ולכוון את כל מחשבותיו, פעולותיו וכתיבתו לשם שמים. וכפי שכותב הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות:

ראוי לאדם לשעבד את כל כוחות נפשו על-פי המחשבה [...], וישים נגד עיניו תכלית אחת והיא השגת ה' יתהדר ויתרומם, כפי יכולת האדם, כלומר שידע אותו, **וישים כל פעולותיו תנועותיו ותנוחותיו וכל דבריו מובילים אל התכלית הזו**, עד שלא תהא בפעולותיו שום פעולה לבטלה כלל, כלומר פעולה שאינה מובילה אל התכלית הזו [...]. וכבר כללו חכמים עליהם השלום כל העניין הזה בלשון הקצר ביותר שיכול להיות, והקיפו את העניין הקף שלם מאד מאד, עד שכאשר אתה מתבונן בקיצור אותם המלים איך נאמרו על העניין הגדול העצום הזה בכללותו [...] תדע שהוא נאמר בכוח אלהי בלי שום ספק כלל, והוא אמרם [...] **וכל מעשיך יהיו לשם שמים**.⁵⁶

מן האמור עד כה עולה, שהרמב"ם סבור שנחוצים לפחות שמונה כללים כדי לדחוק לשעה את האיסור מן התורה לכתוב תורה שבעל-פה:

(א) ההיתר שמכוחו הנציחו ר' יהודה הנשיא ורב אשי את התורה שבעל-פה, ניתן רק לשעתו ולאותן השמועות שהן **עיקר ויסוד תורה שבעל פה**, ולא יותר.

(ב) לאחר הנצחת התורה שבעל-פה על-ידי ר' יהודה הנשיא ורב אשי ואחרים, לא ניתן היתר אלא לכתיבת אותן ההלכות הפסוקות שנתפרשו במקורות חז"ל עד תום תקופת התלמוד.

(ג) בימינו מותר לכתוב חידושי הלכה אך ורק במקום שיש **הכרח אמתי**.

(ד) גם כשהותר לכתוב במקום שיש הכרח אמתי, הדבר מותר רק כשלא ניתן לספק מענה הלכתי מתוך המקורות הקיימים, וכמו שנהגו רב אשי והרמב"ם.

(ה) במקום שיש הכרח אמתי לכתוב דבר חידוש שאי אפשר ללמדו מן המקורות, מותר לעשות כן, בתנאי שהכותב ראוי לכך מבחינה מידותית.

55 מורה הנבוכים (קאפח), צוואת הספר, עמ' יב-יג.

56 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה למסכת אבות, הפרק החמישי, עמ' רנו-רנח.

ו במקום שיש הכרח אמתי לכתוב דבר חידוש שאי אפשר ללמדו מן המקורות, מותר לעשות כן, בתנאי שהכותב ראוי ומוכשר מבחינת ידיעת הלשון.

ז כשנתמנו דיינים לבית הדין הגדול, שממנו יוצאת הוראה לכלל ישראל, להם, ואך ורק להם, יש סמכות לחוקק חוקים שיש בהם תוספת או גירעון בחוקי התורה.

ח במקום שיש הכרח אמתי לכתוב חידוש, חובה על הכותב לגשת למלאכת הכתיבה מתוך יראת ה' אמיתית, כזו שתביאהו לדבוק בכל מעשיו בה' יתברך ולכוון את כל מחשבותיו, פעולותיו וכתביו לשם שמים. יראה זו תצרוך בתודעת הכותב את ההכרה, שמלאכתו אינה נעשית בהיתר גמור, ורק מתוך דוחק השעה נדחה איסור תורה והותר לו להנציח תורה שבעל-פה, ולכן על הכותב לשקול היטב את מילותיו, ולברור ולנפות שוב ושוב את מסקנותיו והוראותיו.

ה. חשיבות ההכשרה המידותית והלשונית ותוצאות העדרן

כשנכתבים דברים על-ידי מי שאינו מוכשר מבחינה מידותית או הכשרתית, רבה הסכנה שדעותיו או חידושיהו יהיו שגויים, מפני שמטרות זרות מהדהדות במוחו או שאינו מסוגל להעלות על הכתב את רעיונותיו בבירור. וכשדבריו המשובשים מונצחים עלי ספר, הם עלולים להיות מאומצים כאמת לאמתה. שהרי טבע העולם שרעיונות כתובים נעשים במשך הזמן לאמת מוחלטת, יחידה ומקודשת.

כי לאחר שנתקבעו דעות משובשות, כמעט לא ניתן לעקרן מלב ההמון, ואם בכל זאת מאן דהו מעז לבטלן, הוא יצטרך לעשות מאמץ רוחני אדיר ועליו להיות אישיות מיוחדת, איש אשר רוח בו.⁵⁷ הרמב"ם מצביע על דוגמה לקיבעון מחשבתי ממין זה, בתארו את השיבוש שחל במניין המצוות שמנו קודמיו, ואת הקושי העצום שעומד לפני מי שמבקש להחזיר את האמת למשכן הצדק:

שמנין המצוות כבר שגו בו בעניינים שלא אוכל לתאר עוצם זרותם, כי כל מי שעסק במניינן או בחיבור ספר על משהו מן העניין הזה כולם נמשכו אחר

57 כותב מְרִי: "וכבר נזרקה נבואה מפי הראב"ד **שלא לרצונו** כי הצלחת רבנו לעשות דבר השווה לקטן ולגדול, ובל אדם בכל רמה שהיא יכול למצוא בו דבר אמת כפי מדתו, הוא מפני 'כי רוח יתירא ביה' האמור בדניאל לשבח מה שלא זכו אחרים לכך" (ספר המצות (קאפח), הקדמה, הערה 22). ואלה דברי הראב"ד: "אין זה אלא 'קָל קָבַל דֵּי רוּחַ יִתְיָא בֵּה' [ו, ד]", על פסק הרמב"ם: "כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל [...]. לפיכך קראתי שם חבר זה משנה-תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה [...] ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם" (משנה תורה (קאפח), הקדמה, הלכה לט).

בעל הלכות גדולות, ולא נטו מכוונותיו במניין אלא נטייה מעטה, **כאלו קפאו הדעות אצל דברי האיש הזה** [...].

וכן בכל עת ששמעתי את האזהרות רבות המספר שנתחברו אצלנו בארץ ספרד, הפכו צירי עלי מחמת מה שראיתי מפרסום הדבר והתפשטותו [...].⁵⁸

וכאשר חשבתי בכך וידעתי את פרסום המנוי הזה שבידי העם, ידעתי כי כשאזכיר אני את המנוי האמתי אשר ראוי למנותו, באופן סתום בלי ראיות, הרי הקורא הראשון שיקראהו יעלה בלבו שזה טעות, ותהיה לדעתו הוכחת הטעות, היותו הפך מה שכתב פלוני ופלוני, **כי כך היא דעת רוב יחידיו הסגולה בזמננו זה, שאין אמיתת הדבר נבחנת בְּעֵינֵינוּ אלא בהתאמתו לדברי מי שקדם, בלי לבחון את הדבר הקודם, וכל שכן ההמון**.⁵⁹

כלומר, הנצחת דעה או השקפה או הלכה על הכתב איננה דבר של מה בכך, יש להעלותה על הכתב בחרדת קודש, ורק על-ידי מי שמוכשר לזה. שהרי הדברים הנכתבים בספר נחקקים בלב הגדולים, וכל שכן בלב ההמון כדברי אמת מוחלטים שאין צורך לבדוק אחריהם וכל שכן שלא לבקדם.⁶⁰

בדרך עקלקלה זו, מונצחת לה תקלה לדורות, אשר מפעפעת ומחלחלת לאורך שלשלת ההיסטוריה, ומתקבעת לה שגיאה השקפתית או הלכתית המרחיקה אותנו מן האמת ובהכרח גם מה' יתברך.

עלינו לדעת, כי חשיבות ההכשרה המתאימה כבירה, כיוון שיש לעט ולמילים הנכתבות בו כוח אדיר, ובמיוחד אם הן מונצחות בספר, כמו שכתב הפילוסוף הנוודע אבי נצר אלפאראבי במאמרו "פצוץ אלחכם". וזה לשונו (מתורגם על ידי מְרִי):

58 "כגון אזהרות ר' אליהו הזקן נזכרו בתוס' יומא ח. ויתכן שנתכוון גם לרס"ג שגם הוא מנה מגילה וחנוכה בכלל תרי"ג [...]. וכתב בספר-הדורות שכוונת רבנו לאזהרות ר' יצחק ב"ר ראובן ברצלוני. והרדב"ז בשו"ת ח"ג סי' תרמה כתב שכוונת רבנו לאזהרות ר' שלמה בן גבירול" (ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ה, הערה 40).

59 ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ה-ו. ובתשובה השיב הרמב"ם לשואליו: "ואני יודע כי מחלת הכל מחלה אחת כללית, והיא שכל מי שמצא בדבריו בכללים או בפרטים דבר שהוא נגד דברי אחד הגאונים או המפרשים עולה על לבו שאני טעיתי [...]. ואין זה דבר נורא, ואני שמח מאד על הביקורת, והעושה זאת יש לו שכר ואני מודה לו, כי יתכן שהוא צודק במה שהעיר ואועיל גם אני בכך, או שהוא טעה ויועיל לו ולזולתו" (תשובה תסד, תורגמה על-ידי מְרִי. עיין ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ו, הערה *44).

60 ומי שמבקרם עלול לספוג שצף קצף של קיתונות רותחין חרמות ונידויין, אך כולם כאין וכאפס לעומת אור האמת. וראה דברי מְרִי: לעיל עמ' 70, סוף הערה 38; ולקמן עמ' 83, לאחר הציון להערה 73.

אל תחשוב כי העט כלי דומם, והלוח שטח שטוח, והכתב כיוור מרוקם. אל העט מלאך רוחני, והלוח מלאך רוחני, והכתב ציור האמתיות. והרי העט מקבל את העניינים שבדבר ומפקידם בלוח על ידי הכתיבה הרוחנית. ואז יצא המשפט מן העט והסכום מן הלוח [...], ומהם ישוט אל המלאכים אשר בשמים, ואחר כך שופע אל המלאכים אשר בארץ, ואז ימצא הסכום במציאות.⁶¹

מכלל הדברים שהבאנו לעיל אנו למדים, כי הכתיבה היא מלאכת קודש שהשפעתה ותוצאותיה נחקקות לדורות, בין לטוב בין למוטב. וזו אחת מן הסיבות ואולי הסיבה העיקרית שהשפיעה על הרמב"ם להקפיד בניסוחיו בכלל ובכתיבת תורה שבעל-פה בפרט. שהרי נוסף על האזהרות החמורות שבתלמוד מפני כתיבת תורה שבעל-פה באופן בלתי מבוקר, הכותבים חייבים להיות ראויים מבחינה מידותית ומוכשרים מבחינה לשונית לבצע את המלאכה. ואם לא יהיו כן, הם עלולים לגרום לנזקים עצומים שהולכים ותופחים במשך הדורות, ומאיימים לבלוע את יסודות ההלכה והמחשבה הקדושים והטהורים שקיבלנו בסיני.

ו. התרחבות הכתיבה – מבט חטוף אל המציאות העגומה

כאמור, כבר בימי הרמב"ם, התרחבות הכתיבה הביאה למציאות עגומה ביותר, שרחקה מלקלוע אל האמת והצדק. הרמב"ם התבונן במציאות והביע את מורת רוחו מן הנעשה בנושא זה בימיו, וזה לשונו:

וכבר ידעת כי אפילו תורה שבעל פה המקובלת לא הייתה כתובה לפנינו, כפי הציווי המפורסם באומה "דברים שאמרת ליך על פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב",⁶² והרי זו היא תכלית החכמה בתורה, לפי שהייתה הרחקה ממה שאירע בה בסופו של דבר, כלומר ריבוי הסברות והסתעפות השטות, ומשפטים בלתי ברורים שיארעו בהסברת המחבר, ושנחה שתארע לו, ויתחדשו מחלוקות בין בני אדם ונעשים כתות ונבוכים במעשה, אלא נמסר הדבר בכל זה לבית דין הגדול, כמו שבארנו בחיבורינו התורתיים וכפי שמורה על כך לשון התורה. ואם במשפטי ההלכה חשו לקבעם בספר שיהא מסור לכל אדם מחמת מה שיארע בסופו של דבר מן ההפסד [...].⁶³

61 מורה הנבוכים (קאפח), דברים אחדים, עמ' 19 (ואולי כוונתו במילה "סכום" ל"תמצית הרעיון").

62 גיטין ס ע"א; תמורה יד ע"ב.

63 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, פרק עא, עמ' קב-קכא.

ובמאמר קידוש השם (אגרת השמד), הרמב"ם כותב וזה לשונו:

וידענו כי כל מה שנתחבר בספר, יהיה נכון או בלתי נכון, אין ספק שיתפרסם בין בני אדם, וזהו מה שהרבה את הדעות הנפסדות בין בני אדם, לפי שאין בינך ובין הדעות הנפסדות אלא מה שנחקק על ספר, ותיעשה לו קבוצה בלי ספק.⁶⁴

ובהערותיו שם כותב מרי יוסף קאפח, וזה לשונו:

כלומר חיבורי ספרים, והעלאת הזיות כל הוזה על הכתב, ומפני הרעה הזו אסרה תורה לכתוב תורה שבעל-פה, כי כל הוזה רואה את הזיותו תורה, והם הם שגרמו שתהיה התורה מספר רב של תורות, וכמו שכתב רבנו גם בספרו הקדוש מורה-הנבוכים [...].

כלומר כאשר אדם אומר דברי אמת נגד דברי הבל הכתובים בספר, אין דבריו מתקבלים, כי כל הנכתב בספר מקובל על בני אדם ועושה עליהם רושם, וכמו שכתב רבנו בתשובה לחכמי מרשיליא: "והוא החולי הגדול והרעה החולה, שכל הדברים שימצאו כתובים בספרים, נקבע בלב במבט ראשון שהם אמת, וכל שכן אם היו הספרים קדמונים".⁶⁵

בהקדמתו לספרו מורה-הנבוכים, הרמב"ם מגלה את דעתו על רוב החיבורים והמחברים ובכללן חיבורי ומחברי מה שנקרא "הספרות התורנית". ואם בימיו כך, בדורות האחרונים ובימינו על אחת כמה וכמה. בהקדמתו שם, הרמב"ם מלמד שיש שני סוגי משלים בכתבי-הקודש: א) "משלים שכל מלה שבאותו המשל כוללת ענין"; ב) ומשלים "אשר כל המשל מורה על כל העניין הנמשל", ואלה הם רוב המשלים.⁶⁶

הרמב"ם מזהיר את הלומד שלא לנסות ולחפש ביאור לפרטי המשלים מהסוג השני, ובהמשך דבריו הוא אף מתאר מה עלולות להיות תוצאות החקירה אחר פרטי המשלים שלא נועדו ללמד על עניינים נוספים כאמור, וזה לשונו שם:

וכאשר תמצאני [...] מבאר ענין אחד המשלים והעירותיך על כללות הנמשל מה היא, אל תחקור אחר כל פרטי העניינים [...], מפני שזה יובילך לאחד משני דברים: [...] או שיחייב אותך לבאר דברים שאין להן באור [...], ותביא אותם התחייבות זו לכגון **אותן ההזיות המרובות שהוזים ומחברים בהן רוב כיתות העולם בזמננו זה**, מפני שכל אחד מהם רוצה להמציא איזה ענין

64 אגרות הרמב"ם (קאפח), מאמר קידוש השם (אגרת השמד), עמ' קיב.

65 שם, הערות 7-8.

66 "אלא לעולם תהיה מטרתך **ברוב המשלים** ידיעת הכללות אשר ידיעתה היא המכוון" (מורה

הנבוכים (קאפח), פתיחה, עמ' יא).

לדברים שלא נתכוון בהם אומרם למאומה ממה שחושבים הם [=מחברי הפירושים והספרים למיניהם].

נמצא, כי הרמב"ם ראה ברוב מחברי ופרשני זמנו הוזי הזיות, ואם כך על פרשני זמנו, מעניין מה היה אומר על מחברי ופרשני הדורות שבאו אחריו וכל שכן בימינו, ואולי היה מעמיד חולם והופך אות אחת מספרות השו"תים כדי לתארה נכונה...

טברסקי זיהה את השקפתו זו של הרמב"ם ביחס לכתיבת תורה שבעל-פה וכותב, שלדעת הרמב"ם כתיבת תורה שבעל-פה "מעידה על נסיגה תרבותית" (!). ברם, על אף אבחנתו הסוציולוגית הנכונה, טברסקי לא זיהה את האיסור התורני שיש בדבר, ולא גיבש כללי היתר הלכתיים לכתיבה הכרחית. וזה לשונו:

לפי שהרמב"ם, שהיה חסיד נלהב⁶⁷ של התרבות שבעל-פה, האמין שדברים המסורים מפה לפה עדיפים על דברים שבכתב [כאן מצוטטים דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל] [...]. **עצם הכתיבה מעידה אפוא על נסיגה תרבותית**, ואף שהפוסק יכול להוציא מתחת ידו דבר מתוקן, רב מקוריות וחיוניות, אין להתעלם מן התוצאות הבלתי רצויות הטמונות בכתיבה עצמה [קל וחומר כשהכתיבה נעשית ללא עמידה במסגרת הכללים שהבאנו לעיל].⁶⁸

ולא רק הרמב"ם, גם רס"ג סבור שהתרחבות הכתיבה גורמת לנסיגה תרבותית:

מפני שהחוקרים בידיעה זו רבו דבריהם, וגורם דבר זה [הגורם לריבוי הדברים הוא]: **או חוסר תבונה, או עקשנות להתווכח, או הזנחה ורשלנות, או נטייה לרצון מסוים** [כגון לבסס אמונה מסוימת [...]] או לְאַמֵּת דעות קדומות].⁶⁹

נשוב עתה לרמב"ם, מדבריו לעיל עולה, כי כבר בימיו החל הסכר להיפרץ במידה לא מעטה. הרמב"ם בעצם משיב לשאלה, מדוע לא ניתנה תורת משה כתובה כולה, גם פסוקי התורה וגם הלכותיה? ותשובתו, שתכלית החכמה בתורה הייתה להרחיק את בני האדם מכתיבת פרשנות הלכתית לתורה, ולכן החלק הפרשני של התורה

67 הביטוי "חסיד נלהב" צורם מעט ביחס להרמב"ם, מפני שהרמב"ם היה אדם מחושב מאד מאד, מבחר המין האנושי, וקשה מאד לייחס לו "התלהבות", ולכן די היה לומר עליו "חסיד". כמו כן, דבקו בתלמודים איננה נובעת מנטייה רגשית כי אם מהבנה מעמיקה של איסור כתיבת תורה שבעל-פה ותפקידו הייחודי של התלמוד הבבלי. ובכלל, מהי "תרבות" שבעל-פה? בתורה נאמר "תְּרַבּוּת אֲנָשִׁים חֲטָאִים" (במדבר לב, יד), ולכן יש לומר **תורה שבעל-פה**.

68 מבוא למשנה תורה, עמ' 57.

69 הנבחר באמונות ובדעות (קאפח), המאמר השני – שמחדש הדברים אחד יתברך ויתעלה, עמ' פב (הדברים שבסוגריים הרבועים הם דברי המהדיר בהערה שם).

שבכתב ניתן בעל-פה. ומדוע? כדי להרחיק ממה שאירע בה בסופו של דבר, שרבים לא הבינו שההיתר לכתוב את התורה שבעל-פה מצומצם עד מאוד, סברו שמותר להרחיבה ללא הגבלה, וגרמו לנסיגה תרבותית ביצירת אנדרלמוסיה הלכתית ותורנית, הן בתחום ההלכתי והן בתחום ההשקפתי הקשור לתחום ההלכתי בזיקה חזקה.⁷⁰

1.1. תוצאות הנסיגה התרבותית

נסיגה תרבותית זו, גרמה לתופעות חברתיות ודתיות לא רצויות המרחיקות מן האמת, מידיעת ה', וממילוי ייעודנו כעם חכם ונבון. תופעות אלה פושטות בלי סוף בימינו, וכבר חזה בהן הרמב"ם בימיו, וזה לשונו:

ריבוי הסברות והסתעפות השיטות [...] ויתחדשו מחלוקות בין בני אדם ונעשים כיתות ונבוכים במעשה.⁷¹

ועלינו לשאול את עצמנו: מדוע באה אלינו הצרה הזאת? אין ספק, שאירעה לנו מפני שלא הקפידו על שמירת דרך האמת, נטו מדרכו הסלולה וממשנתו הצלולה של הרמב"ם, נטו ממחשבה זכה ומהשקפה נכונה, ובמה שקשור בזיקה ישירה למאמרנו: לא הקפידו על האיסור לכתוב תורה שבעל-פה, ובלא מתג ורסן פרצו את כל הגבולות לבלי היכר, עד שהתורה שבעל-פה התרחקה מאד מכפי שהיא ניתנה למשה בסיני. התרחקות זו באה לידי ביטוי בתוכחתו האמיצה של מרי, המובאת בהערות לדברי הרמב"ם לעיל:

70 שהרי אם תתבונן ברוב המצוות, "תמצא שכולם מכשירים כוחות הנפש" (פירוש המשנה (קאפח), הקדמה למסכת אבות, הפרק הרביעי, עמ' רנד); "מטרת כלל התורה שני דברים, והם: תיקון הנפש ותיקון הגוף. תיקון הנפש הוא כדי שיושגו להמון השקפות נכונות כפי יכולתם [...]. אבל תיקון הגוף הרי יהיה בתקינות מצבי עסקיהם זה עם זה [...]. האחד סילוק העושק מביניהם [...]. והשני להקנות לכל אחד מבני אדם מדות מועילות בחברות, כדי שיהיו עניני המדינה תקינים [...]. ודע, כי שתי המטרות הללו האחת בלי ספק גדולה בחשיבותה, והיא תיקון הנפש, כלומר מתן ההשקפות הנכונות. והשנייה קודמת בטבע ובזמן, כלומר תיקון הגוף, והיא הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל אנשיה כפי היכולת [...]. והשנייה [...]. היא אשר הופלג בקביעתה וקביעת כל פרטיה, לפי שלא תושג המטרה הראשונה כי אם לאחר השגת זו השנייה [...]. כי תכלית כל התורה הזו היא השגת שתי השלמויות הללו, אמר יתעלה 'וְיִצְנְנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְרְאֹה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ, לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה' [דברים ו, כד], והקדים כאן [בפסוק] את השלמות האחרונה [תיקון הנפש] כפי חשיבותה, כמו שבארנו שהיא התכלית הסופית, והוא אמרו 'לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים' [...]. כלומר השגת עולם שכולו טוב וארוך והוא הקיום הנצחי. ואמרו 'לְחַיֵּינוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה', הוא הקיום הגופני [...]. אשר לא יהיה סדיר אלא בקיבוץ המדיני" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, פרק כה, עמ' שלז-שלח); וכמו שכתב רבנו בראש משנה-תורה: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון".

71 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, פרק עא, עמ' קב.

כל זה מדבר רבנו בימיו, שעדיין לא התרחקו הרבה מסוגיות התלמוד ודרכי חשיבתו, כל שכן בימינו שכל בעל תשובה מדייק דיוקי דיוקין מדברי אחרוני אחרונים שכל בסיסו אינו אלא דיוקים אוויריים מדברי אחרון שלפניהם, **עד שבמקרים מסוימים כשאדם מתבונן בהם, רע עליו המעשה עד כמה רחוקים ומופלגים הם מן הגמרא ורוחה.**⁷²

מרי עדין מאד בלשונו באמרו "במקרים מסוימים", ולפי דעתי זה המצב ברובם המכריע של המקרים. מכל מקום, לצד הענקת סמכות החקיקה לבית הדין הגדול שנזכרה לעיל בפרק: "ד.4. מניעה נסיבתית", הרמב"ם שב ומזהיר אותנו מפני פריצת סמכויות החקיקה והתפשטות ההיתר לכתוב תורה שבעל-פה:

ואילו היה העיון החלקי הזה מותר לכל אחד מן החכמים, **היו אובדים בני אדם בריבוי המחלוקות והתפצלות השיטות.**⁷³

מרי היטיב לתאר את תוצאות התרחבות הכתיבה כפי שהיא באה לידי ביטוי בימינו, ומילותיו הנוגות מתארות מציאות נעדרת אמת, ישרה וחכמה:

כפי שנפרץ הדבר במשך דורות גלות שרבו הגזרות והמנהגים, הפסקים והדינים, **ואף גזרות שלא נודע גוזרן בברור, ורק "שמענו שפלוני גזר", ושומרים עליהם יותר מדיני התורה עצמה, ואף מחילים אותם בכוח ואל על מי שלא שמע שפלוני גזר [!].**

והוא הטעם והיא הסיבה שלא כתב רבנו הגדול בספרו העצום "יש אומרים ויש אומרים" זולתי במקומות בודדים ונער יספרם, כי לדעתו הנחה זו חזרה היא לימי בראשית, **ולא רק שאנו חוזרים למצב של "אומה ללא ספר באמת" אלא אף חכמת הלומד ומעלתו נגרעת [...].**⁷⁴ והסברא לדעתו פשוטה, כי ר' פלוני אומר כך ור' פלוני אומר כך, "אין קוזון נפֿרֿץ" [שמ"א ג, א], ומשום כל האמור, בנה את ספרו זה כפי שבנה, וכלל בו מה שכלל, ונמנע מלהוסיף חידושי תורה אשר הגה ודלה מעומק בינתו.⁷⁵

72 שם, הערה 10. ומה שצומצמה התופעה רק ל"כל בעל תשובה", אין זה אלא מפני שהדברים נאמרו באיפוק רב. ועיין בדברי מרי שהבאנו לעיל, עמ' 64, הערה 26.

73 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, פרק מא, עמ' שע.

74 "דע שאני לא חברתי ספר זה [משנה תורה] כדי להתגדל בו בישראל, ולא כדי שיתפרסם שמי [...], אלא חברתיו [...] למען ה' יתעלה. לפי שאני באמת קנא קנאתי לה' אלהי ישראל [על פי מל"א יט, י; ושם, יד] בראותי **אומה ללא ספר באמת** וללא השקפות נכונות ומדויקות, ולכן עשיתי מה שעשיתי למען ה' בלבד" (אגרות הרמב"ם (קאפח), מאיגרות הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף, עמ' קכה).

75 משנה תורה (קאפח), מבוא, עמ' כד-כה.

מדברי מְרִי אנו למדים, כי ריבוי הספרים מביא לידי אנדרלמוסיה הלכתית ואנדרלמוסיה הלכתית מביאה לידי אנדרלמוסיה דתית והשקפתית. זה אומר בכך וזה אומר בכך. וכאשר ניצב הלומד מול מאות מדפי הספרים בספריות כתבי ההלכה והחידושים, הוא עומד תוהה ובוהה, אֵיךְ דרך האמת? הרי את כל ימיו ולילותיו הוא יכול לבלות ולכלות בקריאת ספרים, ואף שירכוש לעצמו ידיעות לכלל דעה לא יגיע.

וגרוע מזה, ריבוי השיטות והסברות עלול לבלבלו, עד שגם הידיעות שכבר נדמה לו שרכש, ירחשו במוחו אחוזות תזזית: איזו היא הדעה הנכונה שעליו לאמץ ואיזו היא הדרך שראוי לילך בה? תסכולו עלול להביאו למאוס בלימוד התורני, שהרי מטר האותיות והסברות מסב לנפש צער רב ותחושה של יגיעה לריק ולשווא. העדר עונג רוחני אמתי וייסורי הריקנות מן האמת, ידדרו את מבקש החכמה לשקוע באשליית החיצונית ובדמיונות גדולה כוזבים, ואלה ישבשו את שכלו בהזיה שדרכו המשובשת היא דרך האמת ואין בלתה.

2.1. הסחת הדעת מהאמת מדרדרת לשווא ולהבל

לא רק לימוד תוכן שיטות רבות מזיק ללומד, עצם העיסוק באינסוף השיטות גוזל את זמן הלומדים, ומרחיקם מן החכמה, מרכישת השקפות נכונות, ומידיעת ה'. עצם הסחת הדעת מן האמת מדרדר את האדם לשקיעה בשווא ובהבל. טרם שנביא את דברי מְרִי ביחס ל"עולם התורה" של ימינו, נצרף את דברי ר' יהושע במשנה ואת פירוש הרמב"ם שם, מכיוון ששני מקורות אלה מהווים בסיס להבנת דברי מְרִי. וזה לשון המשנה בנידה (ספ"ו) ופירוש הרמב"ם למשנה שם:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ: עַד שֶׁאַתֶּם מִתְקַנְיִן אֶת הַשּׁוֹטוֹת בּוֹאוּ וְתִקְנוּ אֶת הַפְּקוּחֹת. וְעַנִּיין דְּבַרֵי ר' יְהוֹשֻׁעַ, שֶׁהוּא אֹמֵר, בְּמִקוֹם שֶׁנִּדְבַר וְנִדוֹן בְּטוּעוֹת, נִדוֹן בְּשֵׁאִינן טוּעוֹת הַיֶּאֱכָר דִּינֵיהוֹן, כְּאֵלּוֹ רֹמַז שֶׁסּוּג זֶה שֶׁל דִּיּוֹן שֶׁאֲנַחְנוּ בּוֹ קֶשֶׁה מְאֹד וְדִינֵי מְרֹבִין, וְאֵין אֲנוּ יֹכֵלִים לְהַגִּיעַ לְתַכְלִית הַחִילּוּקִים הַרְבִּים שֶׁאֲפִשְׂרוֹת מְצִיאֹתֵן קְרוּבָה, וְלִמָּה לָנוּ לְהַנִּיחַ הַנַּחֲוֹת שֶׁאֲפִשְׂרוֹתֵן רְחוּקָה, כְּגוֹן זֶה שֶׁתִּרְאֶה בֵּין הַשְּׂמֻשׁוֹת דּוּקָא וּבִיּוֹם יָדוּעַ וּמְסוּיִם, וְזֶה רְחוּקָא שִׁיאָרַע, וְאִם נִתְעַסַּק בְּדִיּוֹן בְּמָה יִהְיֶה הַדִּין בְּזֶה, יִתְרַחַב הַדְּבַר וְנִטְרַד מִלְּעַסְק בְּנַחֲוֶיךָ יוֹתֵר.

והנה דברי מְרִי בתארו את "עולם התורה" של ימינו, ובנתחו את דברי ר' יהושע:

כי רבים רבים הם אשר עסקו בפרטים ושכחו את עיקר העיקרים,⁷⁶ ויש אשר אמנם פנו אל דרך הקודש אך נִשְׁקְעוּ את ימיהם בדיונים ובפלפולים בהמצאות אשר מי יודע אם יארעו אי פעם,⁷⁷ והזניחו את יסוד היסודות

76 לומדי ההלכות והפסיקות לרוב ספריהן ושינוייהן.
77 לומדי הסוגיות התלמודיות בדרך הפלפול וההמצאות.

ועמוד החכמות ידיעת ה' ברוך הוא כמו שפתח רבנו את ספרו הגדול משנה-תורה. [...].

והדברים ברורים שר' יהושע מזהיר אותנו לבל נרבה לעסוק בהמצאות פלפוליות לשמן, כי אינן אלא הטרת זמן יקר שחייבים היינו למצותו בידיעת "מה יעשה ישראל", כלומר בידיעת האסור והמותר המציאותי, וביסוד היסודות אשר עליו ציווה דוד לשלמה בנו: "דַע אֶת אֱלֹהֵי אָבִיךָ וְעַבְדְּהוּ" [דה"א כח, ט]. ועקבי הוא רבנו לגישתו זו [...]: "וכיון שדברי ר' יהודה הם בשם בית שמאי, ודברי בית שמאי דחויים, לא אכפת לנו אמרו איך שאמרו".⁷⁸

בימינו היו דוחים גישה זו בשצף קצף, "עמארצות" והמיושבים היו אומרים "בעל ביתיות", ואלו רבנו הגדול לא כן עמו, יודע הוא היטב את היקף החומר העצום שעל האדם מישראל ללמוד כדי לדעת את מצוות ה' אלהיו [...]. יודע הוא רבנו רוחב היקף ההכנות במדעים הלימודיים שחייב אדם ללמוד, כדי שיהא בו הכח והיכולת לחדור לעומק הדברים שהוא חייב לדעתם, שהם "יסוד היסודות ועמוד החכמות לדעת את השם".⁷⁹

גם רבנו בחיי בן יוסף דגל בהשקפה זו, כלומר שיש להפנות את כל כוחות המחשבה ללימודים שמרוממים את האדם להשגת השקפות אמיתיות ולידיעת ה', וזה לשונו בספרו "תורת חובות הלבבות":

ונשאל אחד החכמים על שאלה נדירה מדיני הגירושין. והשיב לשואלו: אתה (השואל על מה שלא יזיקהו [צ"ל יזיקך] אי ידיעתו, האם ידעת היטב כל מה שאתה חייב לדעת מן המצוות אשר אינך רשאי להתעלם מהן, **עד שנתפנית להפליג בעיון בשאלות הנדירות וקושיותיהן אשר לא תרכוש בידיעתן מעלה בדתך ואמונתך, ולא תתקן בהן מגרעת שבמידותיך הנפשיות.** אבל אני הריני נשבע שקיבלתי על עצמי לעיין במה ששייך לי עצמי מחובות דתי זה שלשים וחמש שנים, וידועים לך השתדלותי ואפשרויותיי בהשגת הספרים, ולא נתפנית עד כה למה שנתפנית אתה לשאול עליו. **והאריך בכך בתוכחת חמורה והכלמה קשה.**⁸⁰

ונסיים פרק זה בדברי הרמב"ם המתארים את הלומדים שנתבלבלו מוחותיהם בדעות הבלתי-נכונות, והם מדמים לחשוב שהם בעלי עיון:

78 פירוש המשנה (קאפח), נזיר ב, א, עמ' קטז.

79 מורה הנבוכים (קאפח), דברים אחדים, עמ' 17-18. ודברי רבנו הרמב"ם נאמרו בפירוש המשנה (קאפח), נזיר ב, א, עמ' קטז.

80 תורת חובות הלבבות (קאפח), הקדמה, עמ' כד.

אבל המבולבלים אשר כבר נִתְּנָפוּ מוחותיהם בדעות הבלתי נכונות ובדרכים המטעים [...] ומדמים שהם בעלי עיון ואין להם ידיעה כלל [...], הם יירתעו מפרקים רבים ממנו, ומה מאד יקשו עליהם, כי לא יבינו להם ענין, ועוד כי מהם יתגלה פסולת הסיגים שבידם [ולכן היו שהתנגדו לרבנו מחשש שיתְּחַשֵּׁף תרמיתם] שהם סגולתם ורכושם המיועד לאידם.⁸¹

המידות הרעות וההשקפות הנפסדות הן רכוש הַזְעוּמִים הרחוקים מה' יתעלה ויתרומם, והן אלה אשר יסבבו אל הַסְּכָל המחזיק בהן רעה וימיטו עליו שבר – מידה כנגד מידה. וכדי להרחיק מן המידות הרעות ומן ההשקפות הנפסדות פתח רבנו את חיבורו הגדול משנה-תורה בספר-המדע, בהלכות שמטרתן להאיר את שכלו של האדם בדעת, לרוממו לבחון ולבקר חידושים בעין המחשבה, לְשַׁבְּבוּ למעלת אהבת האמת, ולהדריכו ליסוד היסודות ועמוד החכמות – לידיעת ה' יתעלה ויתרומם.

3. השתקפות המציאות בכתבי חכמי ישראל

לא רק הרמב"ם ראה את המגרעת שבכתיבת חיבורים רבים, היו מהאחרונים שהגיעו לדעה דומה מחמת המציאות העגומה שראו לנגד עיניהם, אם כי לא מצאנו שדיברו במפורש על האיסור לכתוב חידושי תורה שבעל-פה, דהיינו לצמצם בכתיבתם, וכן כתב מהר"ש קאיידינאוור בתשובתו לר' שמואל הלוי:

וזאת השיב לי הגאון: עתה באתי להשיב למעלתו מפני הכבוד על דברים חדשים אשר מקרוב באו בכתב דמעלתו.⁸² אכן בקיצור מופלג ונמרץ, כי כל מה שחידש מעלתו אומר אני: ייטול מעלתו מה שחידש, כי בעיני הן דברי שגגה. אמנם דנתי את מעלתו לכף זכות, כי הכל תלוי במה שאין ספר הבית-יוסף תחת יד מעלתו, ומעלתו שם לבו אל האחרונים, ספר ט"ו וש"ך. ואני לא בן עמדי, עיקר עסקי תודה לאל בפוסקים ראשונים ובש"ס, ועד שאנו מְּגַרְמֵי גְרָמֵי באחרונים ניכול בישראל אפתורא דדהבא [=ועד שאנו מתאמצים ומזיעים לגרד עצמות אצל האחרונים, נאכל בשר על שולחן זהב] בש"ס ובפוסקים רי"ף ורמב"ם ורא"ש [...]. כי האחרונים מבלבלים הדעת והזכרון [...]. ומה שאינו ברור הוא מדעת האחרונים, ומי שהוא בבית מדרשינו אראה לו חבילות טעויות בכל דף מספריהם, על כן אין עסקי עמהם, תודה לאל, ודי בזה. על כן יש למעלתו למכור ספריהם [!].⁸³

81 מורה הנבוכים (קאפח), צוואת המאמר, עמ' יב.

82 ומה שכתב: "חדשים אשר מקרוב באו", הוא על-פי מה שכתוב בתורה: "חֲדָשִׁים מְקֻרָבִים בָּאוּ" (דברים לב, יז), ואולי יש לתת את הדעת על הקשר הדברים בפסוק זה: "וַיִּזְכְּרוּ לְשִׁדְיֵים לֹא אֱלֹהִים אֲלֵהֶם לֹא יָדְעוּם חֲדָשִׁים מְקֻרָבִים בָּאוּ לֹא שִׁעְרוּם אֲבֹתֵיכֶם".

83 שו"ת נחלת שבעה, סימן נ. "ר' שמואל ב"ר דוד משה הלוי נולד בעיר מזריטש בפולין בערך בשנת שפה (1625) [...] שימש כרב בפולין ואח"כ בגרמניה [...] נפטר בשנת תמא

לסיום פרק זה נצרף את דברי ר' וואלף באסקוויץ, שמתח ביקורת על אלה שסוברים שניתן להגיע להוראה בלימוד רק מפי ספרים, ולא מפי סופרים:

דבר זה מכחיש את החוש, דעינינו הרואות כי חדשים לבקרים מעוררים [הספרים] ספקות טובא, ורבו המחלוקות בין החכמים, **ועשות ספרים הרבה פסוי אור האמת**,⁸⁴ מה שלא היה כן בלימוד מפי סופרים.⁸⁵

4.1. עיוות דת האמת – הכחדתה בטשטושה

נגע אחר שעלול לפשוט כתוצאה מהתרחבות הכתיבה ועיוות דת האמת בהפיכתה לעשרים תורות, הוא איבוד דרך דתי מוחלט, שגורם לתופשי התורה להיוותר עירומים כמעט לחלוטין מכל השקפה נכונה.

ביאור הדברים, הרמב"ם מגדיר באגרת-תימן את הסיבה להתעוררות אויבי עמנו לדורותיהם,⁸⁶ את מגמותיהם ושאיפותיהם,⁸⁷ ואת שיטות פעולותיהם הנלוזות. בשיטתם הראשונה ניסו לכלותינו בכוח החרב:

ולא היה דור מאז ועד עתה אלא כל מלך אֶלֶם או עקש או עריץ ועז, עושה מטרתו הראשונה והחשוב שבעינינו לסתור תורתנו ולבטל דתינו בהכרח ובאונס בחרב, כגון עמלק וסיסרא וסנחריב ונבוכדנצר וטיטוס ואדריאנוס

84 (1681) " (מתוך הביוגרפיה אוזותיו המובאת בפרויקט השו"ת). ועיין שו"ת ישמח לבב, שהביא בהקדמתו תשובה זו: "וז"ל הרב שמואל קיינוב לרב מובהק הוא בעל נחלת שבעה, כל מה שחדש מעלתו ייטול מה שחדש" (שם).
 ונוסיף כאן פנינת אמת אחת מני רבות שספן מרי בהערותיו: "ככל החיזיון הזה וככל המשא הזה כתב רבינו [רס"ג] ביתר הרחבה גם בפירושו לאיוב סוף פרק לו. וראיתי לנכון להעתיקו כאן כיון שאינו מצוי לרבים, **וטובה כפילות אחת מדברי הראשונים מכל חידושי האחרונים**" (הנבחר באמונות ובדעות (קאפח), עמ' קעז, הערה 79).
 "וְיִתֵּר מִהֶמָּה בְּנֵי הַדָּהָר **עֲשׂוֹת סִפְרִים הַרְבֵּה** אֵין קֶץ וְלִהְיֶה הַרְבֵּה יִגְעַת בְּשָׂר" (קהלת יב, יב).
 וכותב מרי: "ועיין גם להר"א אלמליח בספרו בקע לגולגולת דף כג ע"ב, ודף כח ע"א, דברים חריפים ביותר, אם כי ייתכן שיש בדבריהם הגזמה, אך הבסיס יסודתו בהרי קדש" (משנה תורה (קאפח), מבוא, עמ' כה).
 85 סדר משנה, הלכות תלמוד תורה ה, ד.
 86 "וכאשר ייחדנו במצותיו וחקותיו, ונגלתה רוממותינו על כל השאר במשפטיו ותורתיו, כאמרו יתעלה [...] 'ומי גוי גדול אֶשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים' [דברים ד, ח], שנאו אותנו כל העמים על כך בקאתם ותעייתם [כלומר שגורמי שנאתם הייתה תחילתה קנאה ברוממות שהנחילתנו התורה שהפכה לרגש נחיתות והתפתחה לשנאה, ואלמלי תעייתם היו גם הם קולטים משלנו משהו ומשפרים את דמותם הרוחנית]" (אגרות הרמב"ם (קאפח), אגרת תימן, עמ' יט; בסוגריים הרבועים מובאים דברי מרי).
 87 "ונחלצו מלכי הארץ לרדפנו בגללו ברשע ובזדון, ברצותם להתקומם נגד ה' אשר אין יכולת להתקומם נגדו" (שם).

[...] זהו הסוג האחד משני הסוגים הזוממים לנצח את הרצון האלהי.⁸⁸

בשיטתם השנייה, ניסו לכלותינו בהוכחות ובוויכוחים:

אבל הסוג השני הם פקחי העמים וחכמיהם, כגון הסורים והפרסים והיוונים, כי גם אלה זוממין לסתור תורתנו ולבטלה בהוכחות שמטעים בהן ובוויכוחים שהם מחברים, וזוממין לבטל את התורה ולמחות עקבותיה בחיבוריהם, כמו שזוממין האלמים בחרבם.⁸⁹

בשיטתם השלישית, ניסו לכלותינו בהרכבת שתי השיטות:

ואחר כך נולדה כת אחרת שהרכיבה מצב משני המצבים יחד, כלומר העריצות וההוכחות והוויכוחים, ונראה לו כי זה טוב יותר בעקירת עקבות האומה, ולכן נועץ לטעון את הנבואה ולהופיע בתורה היפך תורת ה', ויאמר שגם היא מאת ה' כדבר נביא האמת, **ואז יתעורר הספק ותהיה המבוכה**, שזו היפך זו, והרי שתיהן מתייחסות לאל אחד, **והיה בכך דרך לאבדן זו זו**.

זוה מסוג התחבולות המופלאות שעושה אדם עז הנקמה, שהוא זומם להרוג אויבו ולהישאר הוא, ו[אם] אין לו יכולת לכך, מתכן מצב שיהרגו ויהרוג אויבו.⁹⁰

למדנו אפוא, כי החדרת הספק בריבוי סברות ושיטות, עלולה להביא לקריסה מוחלטת של דת האמת. וכמו שאנו רואים בימינו שכל מי שמבקש ידיעה בהלכה מסוימת, מקבל פסיקות שונות ומשונות.

מציאות עגומה זו עלולה לגרום למבקש הידיעה לתמוה על חולשת הדעת, וזו תביא אותו למאוס בדת, מפני שלכאורה היא נעשית כלי משחק מתעתע בידי נושאה, ועל זאת הוכיח ירמיהו הנביא את מחזיקי הדת בימי חורבן בית המקדש הראשון: **"וְתִפְּשִׁי הַתּוֹרָה לֹא יִדְעוּנִי"** (ירמיהו ב, ח).

88 שם, עמ' יט-כ. וכותב קרי שם: "ובימינו אומרים על רודפי ישראל 'כדי להפנות את דעת הקהל מקשיים פנימיים', כאלו רדיפת ישראל בימינו נעשית שלא לשמה, ואינו נכון, כי הרדיפה היא לשמה, **שנאת עולם לעם עולם**, אלא שמשתמשים בה דרך אגב לעניינים אחרים".

89 שם, עמ' כ.

90 שם, עמ' כא. וכוונת הרמב"ם בפסקה זו לנצרות ולאסלאם, כמו שהוא אומר בהמשך דבריו: "והראשון שהזיד בעצה זו ישוע הנוצרי שחיק עצמות והוא מישראל [...]. ואחר כך עמד אחריו משוגע שהלך בדרכו לפי שהוא פילס לו את הדרך, והוסיף על כך מטרה אחרת והיא בקשת השליטה וְשִׁישְׁמְעוּ לו" (אגרות הרמב"ם (קאפח), איגרת תימן, עמ' כא-כב).

ז. דוגמה קדומה לשגגת ניסוח הלכה ותוצאתה

כדי להמחיש את חשיבות הדיוק בניסוח ההלכה לתלמידים ותוצאתו החמורה של ניסוח שגוי, נדון במשנה המפורסמת באבות:

אנטגנוס איש שוכו קיבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על-מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב על-מנת **שלא** לקבל פרס. ויהי מורא שמים עליכם.⁹¹

זוה לשון הרמב"ם בפירוש-המשנה:

אמר החסיד הזה, אתם אל תעבדו את ה' על מנת שייטיב לכם ויעשה חסד, ונמצאתם רודפים אחר הגמול ועובדים בגללו, אלא עבדוהו כעבדים שאינם רודפין אחר חסד ולא הטבה, רצה בזה שיהו עובדים מאהבה, כמו שביארנו בעשירי דסנהדרין [...]. והיה לחכם הזה שני תלמידים, שם האחד צדוק ושם השני ביתוס, וכאשר שמעוהו שאמר דבר זה, יצאו מלפניו, ואמר האחד לשני, כי הרב כבר באר בפירוש שאין שם לא גמול ולא עונש, ואין שם תקוה כלל, לפי שלא הבינו מטרתו עליו השלום, ונדברו זה עם זה, וכפרו בתורה, ונתקבצו לזה כת ולזה כת.⁹²

מקרה מצער זה של טעות בהבנת דברי הרב שגרם להפסד גדול, הביא את אבטליון להורות לכל החכמים הבאים אחריו:

חכמים היזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת גלות, ותגלו למקום המים הרעים, וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל.⁹³

ומפרש שם הרמב"ם:

מים הרעים – כינוי למינות. אמר: היזהרו בדבריכם ברבים, **שלא יהא בו מקום לטעות שניתן לפרשו לכאן ולכאן**. שמא יהיו שם אנשים פוקרים ויפרשוהו כפי אמונתם, והרי התלמידים כבר שמעוהו מכם ויחזרו למינות, ויחשבו שכך הייתה כוונתכם, ויהיה בכך חילול שם שמים, כמו שאירע לאנטגנוס איש סוכו עם צדוק וביתוס.

91 פירוש המשנה (קאפח), אבות א, ג, עמ' רסז-רסח.

92 שם.

93 שם, משנה יא. "והקפידו על אנטגנס איש סוכו על שפרסם בהמון מה שפרסם ואמרו בכך 'חכמים היזהרו בדבריכם' וכו', כמו שנבאר באבות" (פירוש המשנה (קאפח), סנהדרין י, א, עמ' קלו).

המקרה באנטגנוס איש סוכו, שלא דייק בהוראתו לתלמידיו, הביא להנצחת לקח לדורות למורי ההוראה, בדבר החשיבות הרבה שיש לדייק בהוראת ההלכה והמעשה לרבים. ברם, עדיין לא ברור די הצורך מה גרם לצדוק ובייתוס לטעות בהבנת דברי אנטגנוס?

נבחן אפוא את דברי אנטגנוס. הוא אמר לתלמידיו: "הו כעבדים [...] על-מנת **שלא** לקבל פרס". לדעתנו טעה אנטגנוס במיקום מילת השלילה בהוראתו, מפני שהיה עליו לנסח את הוראתו לתלמידיו כך: "**שלא** על-מנת לקבל פרס". דהיינו להקדים את מלת השלילה לצירוף "על מנת", ולא להצמיד את מלת השלילה לעניין קבלת הפרס.

ומדוע היה צריך לעשות כן? כשמילת השלילה רחוקה מעניין קבלת הפרס, הדגש הוא בשלילת ה"על מנת", שלילת הרצון והמגמה לקבל שכר, כלומר שלילת השאיפה לקבל שכר, כמו שהתכוון אנטגנוס, שיהו עובדים מאהבה. ברם, כשמילת השלילה צמודה לעניין הפרס, היא שוללת את הפרס מעיקרו, דהיינו שעליהם לשמש את רבם מתוך ידיעה (כוזבת) שאין פרס כלל. נמצא, כי למיקום מילת השלילה יש משמעות כבירה לשלילה: שלילת ה"על מנת" שהיא שלילת השאיפה לקבל פרס או שלילת ה"לקבל פרס" שהיא שלילת אמיתת קיומו של הפרס לחיי העולם הבא וקניית ההשקפה המשובשת שאין שכר למצוות כלל.⁹⁴

מדברי אנטגנוס איש שוכו אנו למדים, שיש חשיבות רבה לדייק בפסק ההלכה **במיקום** מילת שלילה אחת! ומיד צריכה להישאל השאלה בעניינינו: האם לא נודעת חשיבות ליותר מזה, דהיינו לעצם ה**וספת** עשרות אלפי ספרי חידושי הלכה ומנהג? ואולי גדולה מזו, שגגת אנטגנוס אירעה בדברים שמסר לתלמידיו **בעל-פה**: האם לא נודעת חשיבות ליותר מזה, דהיינו **לכתיבתם** של רבבות ספרי הלכה ומנהג ללא פיקוח ובקרה?

⁹⁴ "ועוד אמרו חכמים: 'במצוותיו חפץ מאוד', במצוותיו ולא בשכר מצותיו. וכן היו גדולי החכמים מצווין לנבני תלמידיהן ומשכיליהן בייחוד: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל טובה, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב **על מנת שלא לקבל כלום**, אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו, כלומר עבדו מאהבה" (משנה תורה (קאפח), הלכות תשובה י, ז(ד)). ומרי מעיר שם: "ועל-פי נוסח זה [נוסח המשנה לעיל] ניסח רבנו את דבריו כאן [במשנה-תורה]. ונוסח זה הוא שמצאו בו תלמידיו מקום להטעות את אחרים כפי שכתב רבנו בפירושו שם. אבל אילו אנטגנוס אמר דבריו כפי נוסח המשנה בנדפסים 'שלא על מנת לקבל פרס' לא היה מקום רב לטעות, ולא היו חז"ל מקפידים עליו על שלא נהר בניסוח דבריו" (שם, אות יט, עמ' תרג).

ח. דוגמה אחת להתרחבות כתיבת תורה שבעל-פה

בראש פרק ג לעיל ציינו עובדה ידועה, שהרמב"ם בחר לפסוק בחיבורו רק הלכות פסוקות שנתפרשו במקורות חז"ל, וציינו שם בהערה את דברי ר' יוסף קארו שכתב בסימן קצו: "לפי שאין דרכו [של הרמב"ם] ברוב המקומות, אלא להעתיק לשון המשנה או הגמרא כמו שהוא".⁹⁵ הדוגמה שאנו מבקשים להציג כעת, מופיעה אף היא בסימן קצו, שבו הובא **דין פולטת שכבת זרע בזמן הזה**. ראשית נבאר את דעת הרמב"ם בדיון זה, ולאחר מכן נציג את התרחבות הדיון בקרב פוסקי ההלכה.

ח.1. דין "פולטת שכבת זרע" לדעת הרמב"ם

בעשרת הפרקים הראשונים של הלכות איסורי ביאה, הרמב"ם מפרט את דיני הנידה והזבה כפי שהיו בימי קדם לפי עיקר דין תורה, ואילו מפרק יא ואילך, הרמב"ם מפרט את דיני הנידה כפי שהם נוהגים מתום תקופת התלמוד ועד ימינו אנו, וזה לשון הרמב"ם שם:

כל שאמרנו בנדה וזבה ויולדת הוא דין תורה. וכמשפטים אלו היו עושין כשהיו בית דין הגדול מצויין, והיו שם חכמים גדולים שמכירים הדמים [...]. ובימי חכמי תלמוד נסתפק הדבר [...] וגזרו שיהיו כל ימי האשה כימי זיבתה, ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות.⁹⁶

זה לשון הרמב"ם בפרק ו כשעדיין ישנה הבחנה בין הנידה לבין הזבה:

זבה שספרה ששת ימי נקיים, ובשביעי ראתה דם, אפילו סמוך לשקיעת החמה – סתרה הכל, וחוזרת למנות מאחר היום הטמא שבעת ימי נקיים. פלטה שכבת זרע בתוך ימי הספירה – סותרת יום אחד, מפני שהיא כזב שראה קרי, שסותר יום אחד.⁹⁷

לדעתנו, כבר מהלכה זו עולה שדין פולטת שכבת זרע נוגע רק לטהרות, שהרי הרמב"ם פוסק: "**מפני שהיא כזב שראה קרי שסותר יום אחד**". השוואת הזב שראה קרי לזבה שפלטה שכבת זרע בהלכה זו, מעידה שמדובר במציאות שבה הזב שראה קרי טמא ומטמא, כלומר: כמו שדין הזב שראה קרי נוגע רק לטהרות, כך דין הזבה שפלטה שכבת זרע נוגע רק לטהרות. וראיה שניה גדולה מזו, עצם קביעת הלכה זו בתוך עשרת הפרקים הראשונים, שאינם הלכה למעשה בימינו, מלמדת שדין פולטת שכבת זרע לדעת הרמב"ם נוגע רק לטהרות.

95 בית יוסף, יורה דעה, סימן קצו. ועיין לעיל בעמ' 63, הערה 23.

96 משנה תורה (קאפח), שם, פרק יא, הלכות א-ג.

97 שם, הלכה יג(טו-טז).

על אף האמור לעיל, יש שהבינו מהלכה זו שהרמב"ם סובר, שפולטת שכבת זרע סותרת את ספירתה לא רק כדי להתיר את עצמה לבוא במגע עם טהרות, אלא סותרת את ספירתה גם בזמן הזה, שטהרתה היא רק כדי להתיר את עצמה לבעלה.⁹⁸ ברם, גם מן ההלכה שבסוף פרק ו' עולה בבירור, שהדינים שנאמרו בפרק זה נוגעים לטהרת אישה לטהרות, וזה לשון הרמב"ם:

כל אשה שהיא ספק נדה ספק זבה, צריכה לישוב שבעת ימים נקיים מספק, וטובלת לביל שמיני, ואחר כך תהיה מותרת לבעלה. **ומביאה קרבן זבה, ואינו נאכל.**⁹⁹

שלוש הראיות הללו אינן הראיות היחידות שדעת הרמב"ם היא, שסתירת פולטת שכבת זרע היא רק לטהרות. ראייה רביעית ניתן להביא מקבוצת ההלכות שהרמב"ם בוחר לכלול בה את עיקר דיני פולטת שכבת זרע ולבאר את המושג "עונה", והיא "הלכות שאר אבות הטומאות" שבספר **טהרה**, מכאן עולה בבירור שדינים אלה שרירים וקיימים רק לטהרות בזמן שבית המקדש קיים.

ראייה חמישית ניתן להביא מלשון הרמב"ם בהלכות "שאר אבות הטומאות" בדיון זה:

האשה שפלטה שכבת זרע, אם פלטה אותה בתוך שלש עונות – **הרי היא טמאה כרואה קרי**. לפיכך סותרת יום אחד, אם היתה זבה **כאיש שראה קרי** [...] וכמה היא עונה? או יום או לילה. ואין העונה שנבעלה בה מן המנין.¹⁰⁰

פעמיים משווה הרמב"ם בהלכה זו, בין טומאת פולטת שכבת זרע לטומאת מי שראה קרי, ואין מנהגו להכביר מילים או לכפול את דבריו,¹⁰¹ ולכן יש להבין מדבריו כי כשם שדין מי שראה קרי אמור רק בטהרות, כך דין פולטת שכבת זרע אמור רק בטהרות. ויש באמתחתנו ראייה שישית.

98 כך הבין בדבריו המגיד-משנה, עיין בפרשנותו שם.

99 משנה תורה (קאפח), שם, הלכה כד(כג).

100 משנה תורה (קאפח), הלכות שאר אבות הטומאות ה', יג-יד(יא-יג).

101 "בשבח הקיצור [...] – בעיני הרמב"ם אין הקיצור רק סימן של תבונה, אלא גם תכונה המאפיינת דברים הנאמרים 'בכוח אלהי בלי שום ספק כלל' [פירוש המשנה (קאפח)], הקדמה למסכת אבות, פרק ה', עמ' רנח]. הקיצור הוא מן התכונות של המשנה שהרמב"ם שיבח ביותר. הוא לדעתו ממרכיבי כוח הסמכות שלה. מעבר לכך, הקיצור הוא גם אמצעי פדאגוגי, הוא אבי הבהירות והדייקנות. **הקיצור, כמוהו כמסירה שבעל פה, מסלק או לפחות מקטין את סכנת הבלבול. חיווי חד ותמציתי הוא תריס בפני פרשנות שגויה או חסרת משמעות. כל יתר מיותר הוא, ויש להימנע ממנו. על המובן מאליו או על הידוע לכל אין צריך לחזור, דיבור יתר הוא בחינת בזוז, ושמא בחינת חטא**" (מבוא למשנה תורה, עמ' 251–252).

בהלכות איסורי ביאה מפרק יא ואילך, כשהרמב"ם דן באופני טהרת הנידה לבעלה בימינו (כפי שהם נוהגים מתום תקופת התלמוד), הוא אינו מזכיר את דין סתירת פולטת שכבת זרע, ופוסק שהאישה תתחיל לספור **מיד** כשייפסק הדם. וזה לשון הרמב"ם:

כל שאמרנו בנדה וזבה ויולדת הוא דין תורה. וכמשפטים אלו היו עושין כשהיו בית דין הגדול מצויין, והיו שם חכמים גדולים שמכירים הדמים [...]. ובימי חכמי התלמוד נסתפק הדבר [...] ונהגו כולן [...] שכל בת ישראל שתראה דם [...], ופסק הדם, סופרת לה שבעת ימי נקיים [...], בין שראת יום אחד או שנים או השבעה כולן או יתר, **משיפסוק הדם סופרת שבעת ימי נקיים [...]** ואחר כך תהיה מותרת לבעלה.¹⁰²

גם בהלכה המובאת בהמשך הפרק לא נזכר דין סתירת פולטת שכבת זרע, וזו הראיה השביעית מלשון הרמב"ם:

וכן דין דם בתולים בזמן הזה, שאפילו היתה קטנה שלא הגיע זמנה לראות, ולא ראתה דם מימיה – הרי זה בועל בעילת מצוה ופורש. וכל זמן שתראה דם מחמת המכה [שבבעילה הראשונה, כיוון שנפסדו בתוליה] – הרי היא טמאה. **ואחר שיפסוק הדם – סופרת שבעת ימי נקיים.**¹⁰³

ניתן להביא ראיה שמינית מדברי מרי, וזה לשונו שם:

אבל כל לבעלה אינה חוששת כלל לפליטת ש"ז, אלא אחד אחר בעילת מצוה ואחד נדה – **משיפסוק הדם מונה שבעה נקיים.**¹⁰⁴

ראיה תשיעית ניתן להביא מהלכה נוספת בפרק האמור, שבה הרמב"ם פוסק שאישה שפסקה לראות דם מתחילה לספור **מיד** שבעה נקיים. וזה לשון הרמב"ם שם:

זה שתמצא במקצת המקומות שהנדה יושבת שבעת ימים בנידתה, ואף על פי שלא ראתה דם אלא יום אחד, ואחר השבעה תשב שבעת ימי נקיים – אין זה מנהג, אלא טעות היא ממי שהורה להן כך. ואין ראוי לפנות לדבר זה כלל. **אלא אם ראתה יום אחד, סופרת אחריו שבעה וטובלת בליל שמיני [...]** ומותרת לבעלה.¹⁰⁵

102 משנה תורה (קאפח), שם, הלכה א ואילך.

103 משנה תורה (קאפח), שם, הלכה ז(ח).

104 משנה תורה (קאפח), שם, אות יז, עמ' קעז.

105 משנה תורה (קאפח), שם, הלכה יב(יד).

ראיה עשירית ניתן להביא מדברי מְרִי, שהעיר שם:

ולי נראה דדעת הרי"ף ורבנו והראב"ד והרשב"א שאין לחוש לפליטת ש"ז כלל, **אלא משתפסוק סופרת שבעה נקיים וטובלת**. ונפקא מינה במקרים לא מעטים, שיש בַחומרות מניעת פריה ורביה לאותן נשים שהביוץ אצלן מוקדם, ועל-ידי איחור הטבילה מאבדות את הזמן המתאים להריון.

והעיקר להקפיד ולהיזהר על שבעת הנקיים [...]. **וממה שכתב "ואין ראוי לפנות לדבר זה כלל", נראה בכוונתו שאף אם נהגו זמן מסוים שבעה ושבעה, ורצו לחזור לשיטת רבנו – אין צריכים התרה, כיון שאין זה מנהג אלא טעות.**¹⁰⁶

ראיה אחת-עשרה ניתן להביא מדברי מְרִי בפרק ו, וזה לשונו:

הרי [...] [הרמב"ם] כתב להדיא [...] ללא שום הגבלה או התנאה, ואם איתא שדעתו [שפולטת סותרת אף לבעלה] [...] היה לו להתנות: "בד"א?

106 משנה תורה (קאפח), שם, אות כו, עמ' קפד. והוא הדין ביחס למנהג איסור אכילת קטניות בפסח, וכמו שכותב מְרִי:

"אמרין בירושלמי פ' מקום שנהגו (הל' א): 'כל דבר שאינו יודע שמותר וטועה בו באסור נשאל ומתירין לו', נראה דרבנו מפרש נשאל לחכם והחכם מודיעו ואומר לו שהוא טועה ושהדבר מותר ולא שמתירין לו כהתרת נדר, וז"ל בתשובה (סי' שי): 'ולפי אלו העיקרים כולם שזכרנו אמרו שאין ראוי להניח בני אדם על אסור מה שחשבו אסור, לפי שמה שזכר הירושלמי הוא התרת מה שחשבו בו אסור לא חיוב סתירת מנהג שיש בו טעות, לפי שאין הפרש בין התרת האסור ובין איסור המותר'. דלדבריו אין צריך התר אלא להודיע שזה טעות" (משנה תורה (קאפח), הלכות חמץ ומצה ה, א, אות א, עמ' שלג).

ומה שכתב הרמב"ם "לפי שאין הפרש בין התרת האסור ובין איסור המותר", כוונתו לומר, כמו שחוזר בתשובה חָדַל מלהתיר לעצמו את האיסורים ללא התרת נדרים, כך אדם שאסור על עצמו בלא ידיעה חדל מהנהגת איסורו ללא התרת נדרים.

ויתרה מזו, אף במקום שאין טעות ביסוד המנהג שפשט, אם יש במנהג משום הגבלה למצווה אפילו בדרך רחוקה אין לחוש לו, וז"ל הרמב"ם בתשובה:

"נהגו בכמה מקומות במצרים שלא לאפות בפורני [=תנור] של גוים ביו"ט אלא אופין בבתייהם על אף אי הנוחות שבדבר, וכן אין לוקחין מהחנונים הגויים מאומה ביו"ט, מחשש שמא יכריחום הגויים לישא וליתן עמהם ולעסוק בכל מיני מלאכה ביו"ט בראותם שאינם נזהרים אלא בשבת. ועתה באו אנשים והתירו את הכל, ושאלו לרבנו האם יש למנעם שלא יבטלו מנהגים שנעשו משום גדר וסייג. **והשיב:** אין להצר לבני אדם בשמחת יום טוב ואין למנעם מלאפות בפורני, וכל החששות הללו רחוקות ואין להן כל קשר באפייה בפורני" (תשובה קטו, תורגמה על ידי מְרִי, ראו: משנה תורה (קאפח), הלכות שביתת יום טוב א, ט(ח), אות כז, עמ' כה).

ומְרִי מעיר שם: "הרי לא חש רבנו למנהג כל זמן שהוא מגביל מדבר מצוה שהיא שמחת יום טוב, אף-על-פי שנעשה לגדר וסייג לדעת הנהג בו, והוא הדין לכל מנהג שיש בו משום הגבלה למצוה אפילו בדרך רחוקה אין לחוש לו".

בשלא שמשה ששה עונות קודם לכן".¹⁰⁷

ולא יתכן שיכתוב רבנו הלכה סתומה ומדובר בהתנאה [...]. **ולפיכך לדעת רבנו אין לחוש כלל לפליטה, וכל נדה, משתפסוק [לראות דם], סופרת שבעה נקיים ומותרת לבעלה.**¹⁰⁸

נמצא שיש אחת-עשרה ראיות לפחות שהרמב"ם סובר שסתירת פולטת שכבת זרע היא רק לטהרות. שמונה מדברי הרמב"ם, ושלוש מדברי מְרִי, גדול חוקרי הרמב"ם. ברור אפוא לדעת הרמב"ם, שאישה שפסקה מלראות דם, בודקת את עצמה (הפסק טהרה), ומתחילה לספור **מיד** שבעה נקיים.

ח.2. שיטות הפוסקים

ר' יעקב בן הרא"ש סובר, שיש לשלב את דין פולטת שכבת זרע בדיני טהרת אישה לבעלה. נוסף על כך, הוא סובר שיש להמתין שש עונות שלמות מעת לעת. כלומר, מי ששימשה במוצאי שבת, ולאחר מכן ראתה דם, תתחיל לספור שבעה נקיים מיום חמישי באותו השבוע, מפני שעליה להמתין עד יום שני (סותרת יום אחד כדין פולטת שכבת זרע), וממנו להוסיף ולספור שש עונות מלאות עד סוף יום רביעי. וזה לשון הטור בעניין זה:

הפולטת שכבת זרע בימי ספירתה, אם הוא תוך ו' עונות לשימושה – סותרת אותו יום. לפיכך המשמשת מיטתה וראתה ופסקה בו ביום – אינה מתחלת לספור ז' נקיים עד שיעברו עליה ו' עונות שלימות שמא תפלוט. לפיכך אינה מתחלת לספור עד יום ה' לשימושה, כגון אם שמשה במוצאי שבת – אינה מתחלת לספור עד יום ה', דקיימא לן: אין שכבת זרע מסריח עד שיעברו עליו שש עונות שלמות מעת לעת.¹⁰⁹

ר' יוסף קארו כותב בשולחן-ערוך כמו הטור, וזה לשונו:

הפולטת שכבת זרע בימי ספירתה, אם הוא תוך ו' עונות לשימושה – סותרת אותו יום. לפיכך המשמשת מיטתה, וראתה אחר כך ופסקה – אינה מתחלת לספור שבעה נקיים, עד שיעברו עליה ו' עונות שלימות שמא תפלוט. לפיכך אינה מתחלת לספור עד יום ה' לשימושה, כגון אם שמשה במוצאי שבת – אינה מתחלת לספור עד יום ה'.¹¹⁰

107 מְרִי כותב בן לדעת המגיד-משנה (שלא ביאר נכונה את דעת הרמב"ם), מפני שדבריו נכתבו כפרשנות וכמענה לדבריו, אך לדעת הרמב"ם פולטת שכבת זרע אינה סותרת לטהרות אלא אם כן נפלט הזרע בתוך **שלוש** עונות לשימושה, כאמור לעיל.

108 משנה תורה (קאפח), שם, יג(טו-טז), אות יג.

109 ארבעה טורים, יורה דעה, הלכות נידה, סימן קצו.

110 שם, סעיף יא.

ר' ישראל בן פתחיה איסרליין סובר,¹¹¹ שיש להוסיף עוד יום אחד. כלומר מי ששימשה במוצאי שבת, ולאחר מכן באותו הלילה ראתה דם, תתחיל לספור שבעה נקיים מיום שישי באותו השבוע, ולא מיום חמישי כפי שכותב הטור. מפני שיש לחוש לאישה ששימשה בלילה סמוך לבין השמשות, ותסבור ששימשה ביום, ולפיכך תמנה גם את היום ששימשה בו כאחד מחמשת ימי הספירה הקודמים לשבעה נקיים, ונמצא שהמתנינה רק ארבעה ימים ולא חמישה כנדרש. חומרה זו נולדה משמועה ששמע (?) ר' ישראל, וזה לשונו:

ושמעתי דיש להוסיף עוד יום אחד, ולא תתחיל לספור עד יום ו' לשימושה, כגון ממוצאי שבת עד יום ו'. שאם תתיר לה, שתתחיל ימי הספירה מיום ה' [...], איכא למיחש דדימנין תשמש בין השמשות במוצאי שבת, והיא תסבור דעדיין יום הוא, ונמצא יכולה להתחיל לספור ליום ד', שהוא חמישי לשימושה, ואינו כן, אלא לילה היה כששמשה [...], ולכך מחמירין עד יום ו' לשימושה, ותו ליכא למיחש למידי.¹¹²

בהמשך תשובתו ר' ישראל אומר, ששמע עוד שר' חיים "אור זרוע" כתב, שהנשים באוסטריה נהגו לספור שבעה נקיים רק לאחר שבעה ימים מהיום שראו בו כתם או מהיום שראו בו דם נדה, ואפילו אם ראו דם נדה יום אחד בלבד, וזה לשונו:

עוד שמעתי שהר"ח א"ז כתב, שנוהגין נשים באושטריי"ך שלא להתחיל ז' נקיים רק כשכלו כבר ז' ימים מתחילת ראייתה, אפי' לא ראתה אלא יום אחד או מצאתה כתם ביום אחד [...]. אמנם אמת הוא שרוב נשים באושטריי"ך נוהגים הכי.¹¹³

111 "רבי ישראל בן פתחיה איסרליין [...] מגדולי רבני אשכנז במאה ה'ט"ו. נולד ברגנסבורג בשנת ה'קנ (1390), וישב על כסא הרבנות בווינה-נוישטט, שם נפטר בשנת ה'רכ (1460) [...] הוכר כגדול הדור [...]. פסקיו היוו בסיס למנהג אשכנז, ורבים מהם הובאו להלכה [...] בשולחן ערוך [...]. **ספר השו"ת שלו, תרומת הדשן, נהיה למקור חשוב בהלכה.** מקובל, שרוב השאלות בספר הומצאו על-ידו לשם לימוד ופסק. בחלק א של הספר ישנן שנ"ד שאלות כמניין דש"ן [...]. הייתה לו לר' ישראל גם יד בקבלה" (מתוך הביוגרפיה אודותיו המובאת בפרויקט השו"ת).

112 שו"ת תרומת הדשן, סימן רמה. לעיל הבאנו את דברי מרי, שנאמרו ביחס לקביעת הלכות מתוקף שמועות, וזה לשונו: "כפי שנפרץ הדבר במשך דורות הגלות שרבו הגזרות והמנהגים, הפסקים והדינים, ואף גזרות שלא נודע גוזרן בברור ורק 'שמענו שפלוני גזר'" (דבריו משובצים במלואם לעיל בעמ' 83, ליד הציון להערה 74).

113 שם. "זה שתמצא במקצת המקומות שהנדה יושבת שבעת ימים בנדתה, ואף על פי שלא ראת דם אלא יום אחד, ואחר השבעה תשב שבעת ימי נקיים – אין זה מנהג, אלא טעות היא ממי שהורה להן כך. ואין ראוי לפנות לדבר זה כלל" (משנה תורה (קאפח), הלכות איסורי ביאה יא, יב(ד)). ור' יוסף קארו כתב: "ובתרומת הדשן כתב גם כן מנהג זה שנהגו

בהמשך תשובתו לקמן, ר' ישראל אומר ששמע שמועה (שלישית) לא ברורה, שאחד מן הגדולים התיר לאשתו לספור שבעה נקיים בתחילת היום השלישי לראייתה, דהיינו מתום שני ימים לראייתה, מפני שלא שימש עמה כבר כמה ימים, וגם כי הייתה זו עת צורך, מפני שרצה ללכת לישיבת רבו, ולא היה פנאי להמתין. ר' ישראל חוכך אם להתיר כמו אותו גדול מפני שמצא בספר "אור זרוע גדול",¹¹⁴ שהאישה צריכה לטבול בלילה העשירי לראייתה, כלומר שעליה לספור שלושה ימים לראייתה ועוד שבעה נקיים, וזה לשונו:

ושמעתי אבל לא בבירור שאחד מן הגדולים התיר פעם אחת לאשתו שהיתה מתחלת יום ג' לראייתה, לפי שלא שמש עמה כבר תוך ג' או ד' ימים,¹¹⁵ וגם הדבר היה לעת הצורך, כי היה רוצה ללכת לישיבת רבו ולא היה פנאי להמתין. אך לבי מהסס על זה דמצאתי בא"ז גדול דהאידינא [...] טובלת בליל י' לראייתה, ונותן הטעם משום פליטת ש"ז.¹¹⁶

עד עתה נאמר דין סתירת פולטת שכבת זרע רק במי **ששימשה וראתה דם בסמוך לתשמיש**, ורק בזה חייבו אותה לספור ימים לפני ספירת שבעה נקיים. ברם, אישה שראתה דם נידה או שראתה דם בתוך שבעה נקיים או שראתה דם בימי טהרתה ולא שימשה בסמוך לראייתה – אינה צריכה להמתין, ומיד לאחר שפסק הדם בודקת את עצמה בהפסק טהרה, ומתחילה לספור שבעה נקיים.

ברם, בהמשך תשובתו של ר' ישראל, הוא מצטט את דברי האור-זרוע, שגזר גזירה חדשה: "**דגזרינן לא שמשה אטו שמשה**", גזירה זו מרחיבה מהותית את דין פולטת שכבת זרע. אם עד עתה, רק מי ששימשה וראתה דם בסמוך לתשמיש, צריכה להמתין לפני ספירת שבעה נקיים שמא תפלוט. מעתה, כל אשה צריכה להמתין לפני ספירת שבעה נקיים, בין שימשה ובין לא שימשה.

נמצא, אישה שראתה דם נידה או שראתה דם בתוך שבעה נקיים או שראתה דם בימי טהרתה ולא שימשה בסמוך לראייתה, חייבת להמתין ימים לפני ספירת שבעה נקיים. ר' ישראל מאמץ את גזירתו המחמירה של האור-זרוע, אך נמנע מלאמץ

להמתין ז' ימים, וגמגם אם יש למחות ביד המקילים במקום שנהגו להמתין ז' ימים" (בית יוסף, יורה דעה, סימן קצו).

114 ספרו של ר' יצחק מכונה בשם "אור זרוע הגדול" כדי להבחין בין ספרו לספרו של בנו "אור זרוע הקצר", שהוא קיצור ספרו של אביו.

115 ואני תמה על הבאת נימוק זה, מדוע לא נהג אותו גדול בהתאם לגדולתו, וכמו שהורו חכמים והרמב"ם לתלמידי החכמים הפשוטים אף שאינם גדולים? וזה לשון רבנו: "אף על פי שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, ראוי לו לתלמיד חכמים שינהיג עצמו בקדושה, ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול, **אלא מילי שבת לילי שבת**, אם יש בו כוח" (משנה תורה (קאפח), הלכות דעות, פרק ה, הלכה ו(ד)).

116 שו"ת תרומת הדשן, שם.

את הפן המיקל בהחמרתו (שהתיר להתחיל לספור מתום היום השלישי לראיית הדם), וזה לשונו:

וכתב [האור-זרוע]: [...] דבין שמשה ובין לא שמשה סמוך לראייתה לא פלוג רבנן, **דגזרינן לא שמשה אטו שמשה** ביום ראייתה או יום אחד קודם ראייתה. עד כאן. אלמא דגזרינן לא שמשה אטו שמשה, אף-על-גב דאור זרוע מתיר להתחיל ולספור מיום ג' ואילך,¹¹⁷ ואנן לא קיימא לן הכי.

ר' ישראל מסכם את תשובתו. אל חידושו-חומרתו בהמתנת חמישה ימים לפני ספירת שבעה נקיים, הוא מוסיף את חומרת האור-זרוע, ומרכיב לחומרה אחת:

נקיטין סברא מהא ד"אור זרוע" **דגזרינן לא שמשה אטו שמשה**, ולעולם לא תתחיל עד יום ה' לשמושה [...]. **ונראה קצת דאפילו לפי מה ששמעתי שמוסיפין עוד יום אחד** משום חששא דבין השמשות כדפרישית [...] וכן נוהגין באשכנז ובצרפת, ונראה דודאי יש להחמיר.¹¹⁸

פסיקתו של תרומת הדשן באה לביטוי בהגהת הרמ"א להלכת השולחן-ערוך שהבאנו בתחילת הפרק, וזה לשונו:

הגה: ותפסוק יום ד' לעת ערב, ויום ה' עולה למניין. **ויש שכתבו שיש להמתין עוד יום אחד**, דהיינו שלא תתחיל למנות עד יום הששי, והוא יהיה יום ראשון לספירתה [...]. **וכן נוהגין בכל מדינות אלו, ואין לשנות.**

ויש נשים שנהגו להחמיר עוד להמתין עד שבעה ימים, ואין טעם בדבר. והמחמיר יחמיר, והמיקל נשכר להקדים עצמו למצוה. ויש שכתבו, שעבשי **אין לחלק בין שמשה עם בעלה ללא שמשה**, וכל אשה שרואה, אפילו כתם, צריכה להמתין ה' ימים עם יום שראתה בו ותפסוק לעת ערב ותספור ז'

117 לכאורה יש סתירה בשיטת אור-זרוע המובאת בתרומת-הדשן, שהרי לעיל משמע שאור זרוע דרש המתנה של שלושה ימים לפני ספירת שבעה נקיים ("התיר פעם [גדול אחד] [...] לאשתו [לספור מיום] ג' לראייתה [...] אך לבי מהסס על זה דמצאתי בא"ז גדול [...]"), וכאן משמע שדרש רק שני ימים לפני ספירת שבעה נקיים ("דא"ז מתיר להתחיל ולספור מיום ג' ואילך"). נראה לי שהכוונה כאן כמו שיש להבין לעיל, שאור-זרוע דרש המתנה של שלושה ימים לפני ספירת שבעה נקיים (ברם, גם בתוך המשפט בקטע לעיל יש סתירה פנימית, שהרי לאחר שהובן מדבריו שהוא דורש המתנה של שלושה ימים, הוא אומר: "טובלת בליל י' לראייתה", וצריך היה לומר "טובלת בליל י"א לראייתה"). ולפינו דוגמה למה שאמר הרמב"ם: **"ומשפטים בלתי ברורים שיארעו בהסברת המחבר"**, דברי הרמב"ם הללו הובאו במלואם בעמ' 79.

118 שו"ת תרומת הדשן, שם. ר' יוסף קארו כותב על החומרות האלה: "וכל דברים אלו חומרות יתירות הן, ואין להם סמך בגמרא לגבי הדין, ולפיכך לא נהגו העולם בכל מקומותינו אלא להמתין ארבעה ימים ולהתחיל לספור מיום חמישי ואילך, ודוקא אם שימשה, אבל אם לא שימשה אינה ממתנת כלל" (בית יוסף, יורה דעה, סימן קצו).

נקיים וכן נוהגין במדינות אלו ואין לשנות [...] , וכל הפורץ גדר בדברים אלו
במקום שנהגו להחמיר, ישכנו נחש.¹¹⁹

ולא רק תרומת הדשן, גם הרמ"א העמיס חומרה חדשה: "וכל אשה שרואה, אפילו כתם, צריכה להמתין" וכו'. כלומר, גם מי שראתה רק כתם (!), צריכה להמתין חמשה או שבעה (תלוי במנהג המקום) לפני ספירת שבעה נקיים. נוסף על כך, מסוף דברי הרמ"א: "וכל הפורץ גדר בדברים אלו במקום שנהגו להחמיר, ישכנו נחש" עולה, כי במקום שנהגו להמתין שבעה ימים, חייבת האישה להמתין שבעה לפני שבעה נקיים, ולא על "המקום שנהגו להחמיר" כתב קודם לכן "והמיקל נשכר" וכו'.

לעתים נדמה לי, שהחומרות הללו מנותקות מחיי המעשה, ועלולות לגרור עמק תקלות חמורות. אמנם, רבים הם שכלפי חוץ מתהדרים בקיום חומרות אלה, מתקדשים ומטהרים בחיצוניותם, ומביטים בבוז ובהתנשאות על "בועלי הנידות" בעיניהם שמקיימים "רק" את דין התלמוד.

ברם, ספק עמוק מקנן בקרבי אם אנשי אמת המה, ובמיוחד לאור העובדה שדתם התרחקה מדת האמת, ועשוה עטרה להתגדל בה וקורדום לחפור בו. צר לי לומר, אבל מגמת ההחמרה בכלל ובדיני איסורי ביאה בפרט, מזכירה את מגמת ההחמרה אצל הכומרים ש"התקדשו והטהרו" עד שאינם נושאים נשים כלל. "המתקדשים והמטהרים אֶל הגְּבוֹת אַחַר אַחַת בְּתֵנֶךָ" (ישעיהו סו, יז), וזה לשון רבנו בבארו פסוק זה:

אשר לנקיון הבגדים ורחיצת הגוף [...] גם זה ממטרות התורה הזו, אבל לאחר טיהור המעשים וטיהור הלב מן ההשקפות המטמאות והמידות המטמאות. אבל ההסתפקות בניקיון החיצוני ברחיצה וטהרת הבגדים עם התאוונות בתענוגות וההפקרות במאכלים ובתשמיש, יש בו תכלית התיעוב, אמר ישעיה בכך "המתקדשים והמטהרים אֶל הגְּבוֹת אַחַר אַחַת בְּתֵנֶךָ" [...]. אמר, שהם מתטהרים ומתקדשים במקומות הגלויים וברשות הרבים, אלא שהם מתיחדים בחדרים ובתוך בתיהם במריהם, והם הפקרותם באכילה [...].

ושמא רומז באמרו "אַחַר אַחַת בְּתֵנֶךָ" להתיחדות בביאות האסורות. מסקנת הדברים, כי חיצוניותם נקיה, ומפורסמת [בתכלית] הנקיות והטהרה, אבל פנימיותם הרי הם עם תאוותיהם ותענוגי גופותיהם, ואין זו מטרת התורה, אלא המטרה הראשונית צמצום התאוות, ונקיון החיצוניות אחר נקיון הפנימיות.¹²⁰

119 שם, סעיפים יא-יג.

120 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, פרק לג.

ונסיים פרק זה בדברי האמת של מרי:

כי ישנם רבים העושים עֹל ופשעים מתוך נְשָׁקוּ הבחנתם מעוות מעוקם ומעוקש וטוענים כי בצדק הם עושים ולא עוד אלא שאומרים זהו "דעת תורה".¹²¹

ח.3. עשר הרפורמות המחמירות

מהאמור בפרק זה לדעת הרמב"ם עולה, שעשר רפורמות מחמירות נתחדשו והועמסו זו על זו בדיון זה, והמתבונן בהן יתפלא עד כמה התרחקו מדיון התלמוד:

א) החידוש בחומרה המשלבת את דין פולטת שכבת זרע בדיני טהרת האישה לבעלה.

ב) החידוש בחשש "שמא תפלוט", שהרי אף אם לא פלטה, עליה להמתין ימים לפני תחילת ספירת שבעה נקיים.

ג) ספירת שש עונות, ולא שלוש כמו שפסק הרמב"ם.

ד) ספירת שש עונות מלאות, שאם ראתה בלילה – אינה סופרת אלא מן הלילה הבא.

ה) תוספת יום אחד על ידי ר' ישראל איסרליין – סך הכול חמישה ימי המתנה.

ז) הרפורמה הגדולה מכולן: "לא שימשה אטו שימשה", אשר מרחיבה מהותית את דין פולטת שכבת זרע. אם עד עתה, רק מי ששימשה וראתה דם בסמוך לתשמיש, צריכה להמתין לפני ספירת שבעה נקיים שמא תפלוט. מעתה, כל אשה צריכה להמתין לפני ספירת שבעה נקיים, בין שימשה ובין לא שימשה. נמצא, אישה שראתה דם נידות או שראתה דם בתוך שבעה נקיים או שראתה דם בימי טהרתה ולא שימשה בסמוך לראייתה, חייבת להמתין ימים לפני ספירת שבעה נקיים.

ח) הרכבת גזירת "לא שמשה אטו שמשה" יחד עם חומרת תרומת-הדשן, כך שכל אישה בכל מצב, צריכה להמתין חמישה ימים לפני ספירת שבעה נקיים.

ט) תוספת שני ימים, שהרי במקומות שנהגו להחמיר נגזר להמתין שבעה ימים קודם ספירת שבעה נקיים.

י) הרמ"א הוסיף: "וכל אשה שרואה, אפילו כתם, צריכה להמתין" וכו'. כלומר, למעמסת החומרות ניתוספה עוד חומרה חמורה במיוחד: גם אישה שראתה כתם, צריכה להמתין חמישה או שבעה ימים (תלוי במנהג המקום) לפני ספירת שבעה נקיים.

ובזיקה לחריצת החומרה על-ידי הרמ"א: **"וכל הפורץ גדר בדברים אלו במקום שנהגו להחמיר, ישכנו נחש"**,¹²² נצרף את דברי האמת של הרמב"ם:

לפי שכל דבר שהיבח לא תוסיף אמתתו ולא יתחזק הנכון שבו בהסכמת כל העולם עליו, ולא תיגרע אמתתו ולא יחַלֵּשׁ הנכון שבו אם יחלקו כל אנשי הארץ עליו.¹²³

וסמוך לזה אומר מְרִי: **"רבנו תופש את הכלל המקובל בעולם: חוזק המלים סימן לחולשת הטענה"**.¹²⁴ ואסיים בדבריו המאלפים, וזה לשונו:

וכפי שהדבר בעוונות כיום, שנעשית תורה כעשרים תורות, ונוצר נוהג שכל אחד מדייק דקדוקי עניות מדברי שלפניו, ושלפניו מְשַׁלְפֵּנִי פניו, עד שהתוצר האחרון זר ומרוחק מן המקורות, **ואלו ראוהו רבינא ורב אשי היו קורעים בגדיהם**.¹²⁵

סוף דבר

לאחר שלמדנו על מגרעת התרחבות הכתיבה והשלכותיה החמורות, יוארו דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה-תורה באור חדש, זוהר ומאיר באמתתו:

כללו של דבר, **כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל**. אלא יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל-פה כולה, עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבנו ועד חיבור התלמוד, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם, שחיברו אחר התלמוד.

לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה-תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה, ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל-פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.

122 ואולי לזאת כיוון מְרִי במה שאמר: "כפי שנפרץ הדבר במשך דורות הגלות שרבו הגזרות והמנהגים, הפסקים והדינים [...], ואף גזרות שלא נודע גזרן בברור ורק 'שמענו שפלוני גזר' ושומרים עליהם יותר מדיני התורה עצמה, ואף מחילים אותם בכח ואל על מי שלא שמע שפלוני גזר" (ראה דבריו במלואם לעיל בעמ' 83, ליד הציון להערה 74).

123 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ב, פרק טו, עמ' קצו. ומְרִי מעיר שם: "כמה מרפסן אגרי דברי אמת הללו, וכמה צריכים בעלי התשובות בימינו לקבעם כמרגלית לנגד עיניהם, שהם מביאים חבילות של בעלי סברא הרצויה להם כדי לעבות את האמת שלהם" (שם, הערה 15). ופירש רש"י: **"מרפסן איגרי** – משברות גגין ועליות. כלומר קשות לשומעיהן שאינם מבינים טעמם" (קידושין סג ע"ב).

124 מורה הנבוכים (קאפח), שם, הערה 13.

125 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, פרק מא, עמ' שע, הערה 48.

ענה נבין שהמלצת הרמב"ם לקרות בספרו משנה-תורה **מיד** לאחר שקרא בתורה שבכתב, איננה רק המלצה. מאחוריה קמה וניצבת השקפת עולם מגובשת ומבוססת, לפיה, עיון בספרי הלכה שלא נתחברו לאור ידיעת האיסור לכתוב תורה שבעל-פה, מזיק לחכמת הלומד, מסיט אותו מהשקפות אמת, ומשקיע אותו בים סמיך של דעות ושיטות שאין לו קרקעית ולא תכלית.

כדי לשוב לדרך האמת של אברהם אבינו ולמלא את ייעודנו בכינון ממלכת כהנים וגוי קדוש, עלינו להתרכז סביב הפסיקה התלמודית שהיא היחידה שנבחנה ואושרה על ידי כלל חכמי ישראל. התכנסות סביב הפסיקה התלמודית הרמב"מית, לא רק שתסיר מעלינו מאות מנהגי שווא ופסיקות משובשות (שחלקם אף גורמים לחילול ה'), היא גם תרוממנו ליישור המחשבה בגיבוש השקפות נכונות, ותשגבנו להשגת התכלית האמתית שנשכחה והושכחה: ידיעת ה' כפי כוח האדם. וזה לשון הרמב"ם:

כי אין רצוי לפניו יתעלה כי אם האמת, ואין מכעיסו כי אם השווא, ואל יתבלבלו השקפותיך ומחשבותיך והיו בדעותיך השקפות בלתי נכונות רחוקות מאד מן האמת ותחשבם תורה, כי התורות [=המצוות] הם אמת צרופה אם הובנו כראוי, אמר: "צָדֵק עֲדֹתֶיךָ לְעוֹלָם" [תהלים קיט, קמד], ואמר: "אֲנִי ה' דִּבַּר צָדֵק מִגִּיד מִיִּשְׁרָאֵל" [ישעיה מה, יט].¹²⁶

זניחת רבבות ספרי ההלכה והחידושים, **הכרחית** לידיעת ה', והיא השער לדעת הרמב"ם לידיעת האמת, ולהתגשמות נבואת ישעיה "כִּי מְלֶאכֶה הָאָרֶץ דַּעָה אֶת ה' פְּמִיִּם לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיה יא, ט). ועד שתרבה הדעת ונזכה לאושר הגדול, מתקיימים בנו לצערנו דברי ר' שמעון בר יוחאי:

תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: חס ושלום שתשתכח תורה מישראל, שנאמר: "כִּי לֹא תִשְׁכַּח מִפִּי זָרְעוֹ" [דברים לא, כא]. אלא מה אני מקיים "וְשׁוֹטְטוּ לְבַקֵּשׁ אֶת דְּבַר ה' וְלֹא יִמָּצְאוּ"? [עמוס ח, יב] – **שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד.**¹²⁷

רבי שמעון בן יוחאי אומר [חס ושלום] שתשתכח תורה מישראל והרי כבר נאמר "כִּי לֹא תִשְׁכַּח מִפִּי זָרְעוֹ", **אלא איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר איש פלוני מטמא איש פלוני מטהר ולא ימצאו דבר ברור.**¹²⁸

"שִׁמְעוּ אֵלַי רִדְפֵי צֵדֵק מִבְּקִשֵׁי ה' הַבִּיטוּ אֶל צוֹר חֲצַבְתֶּם וְאֶל מְקַבְּת בּוֹר נִקְרְתֶם. הַבִּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אַבְיָכֶם [...] כִּי אֶחָד קָרָאתוּ וְאַבְרָהָהּ וְאַרְבֶּהוּ" (יש' נא, א-ב).

126 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ב, פרק מז, עמ' רע.

127 שבת קלח ע"ב-קלט ע"א.

128 ילקוט שמעוני, פרשת עקב, רמז תתעג. ובמדרש ילקוט שמעוני לספר עמוס (רמז תקמז),

מובא בקיצור נוסח דומה לנוסח שהובא בתלמוד הבבלי לעיל.

מבט למיסטיקה, לאסטרולוגיה ול"כתר מלכות" לאורו של הרמב"ם

1. מבט למיסטיקה לאורו של הרמב"ם 104
 - א. מבוא 104
 - ב. "בְּשֵׁם ה' אֱלֹהִים" – קריאתו של אברהם אבינו לדרך האמת 106
 - ג. הציור שעליו סובבת התורה כולה – מחיית עבודה-זרה 108
 - ד. מדוע השגייה אחר עבודה-זרה כִּהַ חמורה? 112
 - ה. האם יש אמת במיסטיקה לפי הרמב"ם? 113
 - ו. מקבץ מדברי חכמי ישראל על המיסטיקה 121
 - ז. סיפור שאול ובעלת האוב לאורו של הרמב"ם 124
 - ח. בעלות האוב בימינו 129
2. מבט לאסטרולוגיה לאורו של הרמב"ם 130
 - א. מבוא 130
 - ב. "וְלֹא תַעֲוֹנֵנוּ" 131
 - ג. פסיקת הרמב"ם במשנה-תורה 132
 - ד. מה הצמיחו שורשי האסטרולוגיה? 133
 - ה. מהו טלסם? 137
 - ו. יסוד הבחירה בדת משה וזיקתו לאסטרולוגיה 138
 - ז. אופי הטבע האנושי 141
 - ח. הסתירות שמצמיחה האסטרולוגיה 143
 - ט. ההשקפות המועילות שנקנות כתוצאה מביטול האסטרולוגיה 144
 - י. האסטרולוגיה לאור המחקר המדעי 146
 - יא. השפעת האסטרולוגיה על יהודי-תימן 147
 - יב. האם יש רמז באסטרולוגיה על ביאת המשיח? 148
 - יג. האמת שמאחורי השקפת האסטרולוגיה 150
 - יד. הייסורים: עונש מאלהים או ממקריות מצבי הכוכבים? 150
3. מבט לפיוט "כתר מלכות" לאורו של הרמב"ם 152
 - א. מבוא 152
 - ב. נתונים מדעיים משובשים 153
 - ג. ריבוי בתארי שבח כלפי ה' 155
 - ד. החזנים והחרזנים במשנת הרמב"ם 157
 - ה. ייחוס כוחות לכוכבים – נגיעה בעבודה-זרה 160
 - ו. תהליך נְכַחַת הבורא יתעלה 164
 - ז. ציטוטים נוספים מפיוט רשב"ג 165

ח. רשב"ג ויהודי-תימן 166
 ט. התייחסויות נוספות לרשב"ג 168
 סוף דבר 170
 נספח: תשובת אחד מרבני תימן בעניין השגותי על "כתר מלכות", ותשובתי ... 171

1. מבט למיסטיקה לאורו של הרמב"ם

א. מבוא

מאמר זה בוחן את דעת הרמב"ם ביחס לענייני המיסטיקה שנפש ההמון כה מחמדתן ומחבבתן, המלחמה שהרמב"ם קידש כנגד אותן אמונות תהו שלא יועילו ולא יצילו הינה עקבית, חד-משמעית, מפורשת וחריפה. בדיון בעניין המיסטיקה, עיקר עבודתי הוא ריכוז דברי הרמב"ם ומרי יוסף קאפח עד כמה שידי מגעת, ואין לי ספק שעם המשך הלימוד והעיון יתוספו עוד ועוד מקורות, ומכיוון שחביבין עלי כל דברי הרמב"ם, ובמיוחד בעניינים שיש בהם הישרת הדעת והמחשבה, איני חדל ממלאכת החיפוש והחיטוט, ולא תמיד קל לדלות מהערותיו של מרי את מבוקשך, כי לעתים קרובות הוא הכמין והטמין את דבריו, ושותפותו בממסד הרבנים השכירים גרמה לו.

בראש מאמרי זה נזכרתי בדברי הרמב"ם על אברהם אבינו, שהיה ראש וראשון ללוחמים בעבודה-הזרה, בענפיה ובענפי ענפיה שהם כמובן כל ענייני המיסטיקה, הסגולות, הקמיעות, ושאר אמונות ההבל. לצערי הרב, לא אחת נתקלתי בהערה של מרי יוסף קאפח במורה-הנבוכים, אשר בה הוא מפנה לעיין בספרו הליכות-תימן, ושם הוא מתאר כיצד היו אבותינו בתימן שקועים עד צוואר ברבות מן ההזיות הללו.¹

כאמור צר לי על כך, אך כנראה שלא לחינם קבעו חז"ל לומר בהגדה "מתחילה עובדי עבודה-זרה היו אבותינו", ונראה שגם בתימן לא מעטים ריחפו בריק מחשבתו, נעדר אור דעת והשקפות נכונות, רבנים² והמון כאחד.³ ובכל מקום שנוגע בענייני

1 ראו: מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, סב, עמ' קד, הערה 11; שם, חלק ג, לז, הערה 11. עוד ראו: שו"ת מרי יוסף קאפח, חלק א, הלכות עבודה זרה, סימנים יא-יח. כל ההדגשות במאמר זה נוספו על-ידי אלא אם כן יצוין אחרת.

2 ראו לדוגמה באיגרת תימן שם הובאה ביקורתו של הרמב"ם על מנהיג קהילת היהודים, ר' יעקב ב"ר נתנאל בן פיומי, על נטייתו אחר האסטורולוגיה. הנטייה אחר האסטורולוגיה מבטאת את הריחוק מן הדעת שגרם למשבר הרוחני הקשה שפקד את יהדות תימן ורבניה באותה העת (לקמן בעמ' 148 יובאו דברי הרמב"ם). נטייתו של ר' יעקב אחר האסטורולוגיה נבעה מאביו ר' נתנאל שהיה חסיד נלהב של האסטורולוגיה, ראו בספרו גן-השכלים בפרקים הרביעי והחמישי.

3 ראו: הליכות תימן, עמ' 267-280. ונצרך כאן לשם הדגמה כמה קטעים מתוך הספר: "למרבה הצער מצויים היו בין היהודים, כמו בין הערבים, רופאי-אליל, שריפאו בתרופות-

עבודה-זרה, אין לרחוש כבוד לשום זקן או זקנה,⁴ ולשום מְרִי או מקובל, ויהיה מפורסם ונערץ ככל שיהיה. כי זו דרכו של רבנו, שהאמת ורק האמת הניעה אותו לפעול את פעולותיו האדירות.⁵ וכדי להמחיש בדוגמה נוספת את ריחוקם של אבותינו מן האמת, נצרף את דברי מְרִי יוסף קאפח שכנראה נאמרו ברגע נדיר של גילוי לב.

זה לשונו בתארו את ר' סעדיה בן דוד מחבר מדרש-הבאור וחכמי דורו בתימן (חיו לפני כ-600 שנה):

מאיך, עם כל בקיאותו העצומה בדברי הרמב"ם לכל רבדיהם, אם אלה ענייני הלכה, ואם אלה ענייני פרשנות, ובין אם אלה ענייני מחשבה ופילוסופיה – הרי בבואו להשקפות מסוימות כמו בענייני הכישוף ודומיהן, כגון בעניין אגג מלך עמלק שבישף את עצמו ואשתו ונדמו כבעלי חיים, הרי רחוק הוא לגמרי משבילי חשיבתו של הרמב"ם, ואיני יודע היאך לפרנס את הדברים הללו במחיצתו של הרמב"ם.

לפיכך נראה לי לומר, כי חכמי תימן הללו למדו ושננו היטב את מליו של הרמב"ם, ואף שבילי חשיבתו המחשבתיים והפילוסופיים של הרמב"ם כולם נהירים להם, ובהם צעדו, אך את רוחו של הרמב"ם לא קלטו, וכמעט כבדה שמיעתם מלהאזין לרוחו, לפיכך באו בדבריהם דברים מעורבבים מעולם המחשבה ומעולם ההזיות אשר לדעת הרמב"ם הם ספיחי עבודה-זרה או יסוד עבודה-זרה.⁶

אליל, בקמיעות שיצרו, בלחישות ובכל מיני סגולות. את טיב המחלה, איבחונה ומהותה קבעו על-פי דמוינם, או על-פי "מזלות", או על-פי "ספרי חפץ", שהיו שמורים בידם לבל תשופם עין רואה. [...] הנני מעתיק כאן לדוגמה, דברים אחדים שאספתים מחוברות ומספרים שונים [...], שבעליהם שמרום מכל משמר, ונצרום כבבת עינם [...], כיוון שלדעתם אלו הם "סתרי עולם". חלק מ"בעלי חפץ" אלה, פעלו מתוך תמימות ופתיות מחשבה כאילו כביר מצאה ידם, אך היו ביניהם, שידעו והכירו את אפסות סגולותיהם, והם עשו מעשיהם למען בצע כסף, כשבסתר לבם בזו ולעגו לתמימים הנפתים לנכליהם. [...] כל מה שהעתקתי כאן הוא רק מעט מהרבה [...] (שם, עמ' 269–270). ולצערנו הרב, גם כאן בארץ-ישראל אנו מוצאים את ההבלים הללו: האמונות בשדים, בכישופים, בקמיעות, בסגולות, ועוד ועוד.

4 "והכוונה כשתצליח להשתחרר מן הדעות הקדומות שהולעת בהם על ידי זקני בור או נשים בלות משחר עלומיך" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, נ, עמ' עה, הע' 14).

5 "וראיתי עוד שאותם הדרשות כאשר רואה אותן הסכל מציבור הרבנים לא יקשה לו מהם מאומה, כי אין הסכל הפתי, הריק מידיעת טבע המציאות [כלומר הריק ממדעי הטבע] מרחיק את הנמנעות [ההזיות ואמונות ההבל]" (מורה הנבוכים (קאפח), פתיחה, עמ' ט). ושם, בהערה 60 כותב מְרִי זזה לשונו: "וכאן מדבר רבנו באותם היודעים דיני סוכה ולולב ואולי ארבעה שומרים ובאחת יסכלו ויבערו כידוע".

6 מדרש הבאור, מבוא, עמ' 2.

נשוב לאברהם אבינו, לקמן נצטט מעט מדברי הרמב"ם בתארו את אברהם אבינו, וקשה שלא לחוש בתחושת ההזדהות העמוקה שחש רבנו הרמב"ם עם אברהם אבינו במלחמתו בעבודה-הזרה ובסעיפיה, וזה לשון רבנו:

ידוע כי אברהם אבינו ע"ה גדל באומת ה"צאבה", ושיטתם שאין אלוה כי אם הכוכבים [...]. ותמצא שהזכירו באותם הספרים ודברי הימים שלהם עניין אברהם אבינו, ואמרו בלשון זה: אבל אברהם אשר גדל בכותא הרי כאשר חלק על דעת הכל [חכמיהם והמוניהם] וטען שיש שם עושה זולת השמש הוסיחו נגדו בכך וכך [בהוכחה ויכוחית לא הוכחה מדעית גמורה, כי לא תתכן] [...]. ובסוף אותה הפרשה אמרו, שהמלך כלא את אברהם אבינו עליו השלום, ושהוא המשיך להתווכח עמהם ימים כשהוא בכלא, ואחר כך ירא המלך פן ימריד עליו את מדינתו ויוציא בני אדם מדתיים, ואז הדיחו לנפת ה"שאם" [ארץ-ישראל] אחר שלקח את כל רכושו [...].

ואין ספק אצלי שהוא [אברהם אבינו] עליו השלום, כאשר חלק על שיטת כל בני אדם, היו מקללים ומבזים אותו ומזלזלים בו אותם התועים [רבנו אומר את זאת גם מתוך הניסיון שנתנסה], וכיון שסבל את כל זה בשל אמונתו בה' יתעלה, והעדיף את האמת על כבודו [כלומר שאברהם אבינו ויתר על כבוד עצמו וסבל רדיפות ובזיונות למען האמת], נאמר לו "וְאֶבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אֶאָר וְנִבְרַכְוּ בְךָ כָּל מְשַׁפְּחֹת הָאָדָמָה" [בראשית יב, ג]. והיה תכלית עניינו [כלומר בוא וראה למה זכה בשכר מסירותו] מה שאנו רואים היום מהסכמת רוב אנשי תבל לרוממו ולהתברך בזכרו, עד שמתייחס אליו [גם] מי שאינו מזרעו, ואין חולק עליו ולא בלתי יודע את גדולתו.⁷

בפרק הבא נלמד, כי תחושת ההזדהות העמוקה של הרמב"ם עם אברהם אבינו, רוממה את נפשו לראות את עצמו כממשיך דרכו של אברהם אבינו בהנחלת השקפות נכונות, ובביעור העבודה-הזרה על כל סעיפיה ספיחיה וגרורותיה.

ב. "בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם" – קריאתו של אברהם אבינו לדרך האמת

בקריאתו ההיסטורית המהדהדת של אברהם אבינו (בראשית כא, לג), פותח רבנו הרמב"ם את כל ספריו. כך הוא פותח גם את פירושו למשנה, ואשר בטעות נשמט גם ממהדורתו של מְרִי יוסף קאפח,⁸ וזה לשונו בהערתו לפסוק זה בראש ספרו

7 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, כט, עמ' שמ. הדברים שבסוגריים הרבועים הם דברי מְרִי יוסף קאפח בהערותיו שם.

8 הרמב"ם פתח בפסוק זה גם את מאמרו בתחיית-המתים, וכך כתב מְרִי יוסף קאפח בראש מאמר זה מהדורתו: "פתיחה זו רגילה אצל רבנו בכל ספריו, כך פתח בפירושו למשנה ואשר בטעות נשמט במהדורתו. וכך פתח בספרו משנה-תורה, וכך בכל כתבי-היד אלא שהושמט בדפוסים. וכך פתח בספר-המצוות, ראה מהדורתי האחרונה וכך גם במורה-

מורה-הנבוכים: "ברור כי פתיחה זו באה בעקבות האמור באברהם אבינו [...], לרמוז כי פעולתו בספר זה היא **המשך קריאתו של אברהם לפרסם את אמתת ייחוד ה' בעולם**". הרמב"ם ראה את עצמו כממשיך דרכו של אברהם אבינו, ממשיך דרכו המחשבתית-פילוסופית, ממשיך דרכו בקריאה לכל באי עולם לייחוד ה', וממשיך דרכו בעמידה איתנה ונחושה כנגד דעות נפסדות והשקפות זרות.

בספריו משנה-תורה ומורה-הנבוכים (ג, כט), הרמב"ם מתייחס לקריאתו של אברהם אבינו. בפסקה הראשונה להלן מובאים דבריו בספרו משנה-תורה ובזו שלאחריה מובאים דבריו שבמורה-הנבוכים:

ועל דרך זו היה העולם מתגלגל והולך [בשגייה אחר עבודה-זרה], עד שנולד **עמודו של עולם שהוא אברהם אבינו** [...] כיון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו [...] ולבו משוטט ומבין עד שהשיג **דרך האמת** והבין קו הצדק מדעתו הנכונה. וידע שיש שם אלוה אחד [...] וידע שכל העם טועים [...] וכיון שהכיר וידע, התחיל להשיב [...] ולומר **שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה** [...], כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להרגו ונעשה לו נס ויצא לחרן. **והתחיל לעמוד ולקרות בקול גדול לכל העם ולהודיעם שיש אלוה אחד** [...], עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא [לייחוד השם] שנאמר **"!יקרא שם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם"** [...]. וכיון שהיו העם מתקבצין אליו [...], היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו **עד שיחזירהו לדרך האמת**.⁹

וכאשר גדל **עמודו של עולם** ונתברר לו שיש שם אלוה בְּבָדֵל, לא גוף ולא כח בגוף, ושכל אלה הכובים והגלגלים מעשיו, והבין אפשרות אותם ההבלים אשר נתחנך עליהם, החל לסתור שיטתם ולבאר הפסד השקפותיהם, ופָּרַסם הַפָּכָם, וקרא **"בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם"**, קריאה הכוללת **מציאות ה' וחיידוש העולם מאת אותו האלוה**.¹⁰

כאן מבאר רבנו שקריאתו של אברהם היא **לידיעת ה' ולהשקפת חיידוש העולם**, ולפני כן הבאנו בדברינו את דברי מְרִי שכותב, שקריאה זו נועדה לפרסם את אמיתת **ייחוד ה' בעולם**, ומשום כך קבעה הרמב"ם בראש ספרו מורה-הנבוכים. ברור אפוא, שקריאה זו כוללת את מצוות **ידיעת ה' וייחוד ה' וכל יסודות הדת המחשבתיים**, והמושג "ידיעת השם" במשמעותו הרחבה כולל את כל העניינים האלו.¹¹

הנבוכים. והיא בעקבות קריאתו של אברהם אבינו '!יקרא שם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם' [בראשית כא, לג] (אגרות הרמב"ם (קאפח), שם, עמ' סט).

9 הלכות עבודה זרה פרק א.

10 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, כט, עמ' שמא.

11 ובמשמעותו המצמצמת הוא מתייחס למצוות ידיעת השם בלבד, מצוות העשה הראשונה בספר-המצוות להרמב"ם.

מה היה שכרו של אברהם אבינו? אברהם אבינו סיכן את נפשו ולחם בעוז כנגד עובדי העבודה-הזרה שהיו סביבו עד שביקשו להרגו, וקשה מאד להבין את תעצומות הנפש האדירות שהיו לאברהם אבינו לעמוד יחיד כנגד אומה גדולה אכזרית וְנִשְׁפָּה.¹² ההסבר היחיד לעמידתו האיתנה והעקבית הוא אהבתו העצומה לבורא עולם: "אֲבִרָהֶם אֶהְיֶה" (ישעיה מא, ח) מכוח ידיעתו אותו – והיא אשר נטעה בו את האהבה האדירה לאמת, ואת כוחות הנפש המופלאים לבטוח בבורא-עולם, ולהתמודד בהצלחה עם כל הרדיפות שהיו מנת חלקו. רבנו הרמב"ם התייחס לעמידתו האיתנה של אברהם אבינו בספרו מורה-הנבוכים, וכבר הבאנו את דבריו בפרק הקודם, ואוהב האמת יקראם שוב ושוב ולא יחדל להתענג עליהם.

ונסיים פרק זה בנקודה למחשבה, פעם נשאל הרב אהרן חמדי ז"ל מבני-ברק, אנחנו שהולכים בדרכו של הרמב"ם, אולי אנחנו טועים? שהרי אנו מתי מעט? והשיב, אברהם אבינו יחיד היה, וכי יעלה על דעתך שאברהם אבינו טעה?!

ג. הציר שעליו סובבת התורה כולה – מחיית עבודה-זרה

לאור האמור מתברר מדוע הרמב"ם ראה את עצמו כממשיך דרכו של אברהם אבינו. רבנו הרמב"ם היה בדעה, שתכליתה הראשונה של דת משה היא לחנך ולהורות לדעות ולהשקפות נכונות, ולבער את העבודה-הזרה וכל גרורותיה, וכפי שכתב במורה-הנבוכים: "כיון שהיתה מטרת כל התורה וצירה אשר עליו היא סובבת הוא סילוק עבודה-זרה ומחיית עקבותיה".¹³ ואם נשים לב, לא פעם ולא פעמיים, לפחות חמש-שש פעמים בספריו (!) הרמב"ם כותב, שתכלית התורה הוא סילוק עבודה-זרה ומחיית עקבותיה, וזה לשונו:

(1) "וכבר ידעת מלשונות התורה בכמה מקומות כי המטרה הראשונית בכל התורה עקירת עבודה-זרה ומחיית עקבותיה וכל דבר השייך לה, ואפילו זכרה וכל מה שמביא לדבר ממעשיה, כגון האוב והידעוני וההעברה באש וקוסם ומעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ודורש אל המתים".¹⁴

(2) "כי כל תורתנו עיקרה וצירה אשר תיסוב עליו הוא מחיית אותן ההשקפות מן המחשבות, ואותן העקבות מן המציאות. כדי למחותן מן המחשבות אמר 'פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם' וגו' [דברים יא, טז], 'אֲשֶׁר לְבָבוֹ פִּנְהָ הַיּוֹם' וגו' [שם כט, יז]. ולמחייתן מן המציאות אמר 'מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתְּצוּ: וּמִצְבֹּתֵם תִּשְׁבְּרוּ: וְאֲשִׁירֵהֶם תִּגְדְּעוּן' וגו' [שם ז,

12 במיוחד לנוכח חולשת הדעת בקרב אנשי-הדת בימינו, שמבקשים למצוא חן בעיני המון העם ורבניו בעלי השם והשררה, וזנחו את דרך האמת כדי להשיג את טובות והנאות העולם הזה. ומה ערך יש לדת ללא דעת וללא אמת?

13 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, לז, עמ' שנח.

14 שם, חלק ג, כט, עמ' שמא.

ה], 'וְאִבְדַתְּם אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא' [שם יב, ג]. ונכפלו שני עניינים אלו בכמה מקומות והם היו המטרה הראשונה הכוללת את כל התורה כפי שהודיעונו ז"ל בפירושים המקובל לאמרו יתעלה 'אֶת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֵלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה' [במדבר טו, כג], אמרו: הא למדת, שכל המודה בעבודה-זרה כופר בכל התורה כולה, וכל הכופר בעבודה-זרה מודה בכל התורה כולה.¹⁵ דע זה".¹⁶

(3) "כי יסוד התורה ביטול אותה ההשקפה [=השקפת עובדי עבודה-זרה] ומחיית עקבותיה כמו שביארנו".¹⁷

(4) "ואם תעקוב אחר כל מצוה ומצוה שנאמרו בעבודה-זרה תמצאם טעמם ברוך, והוא סילוק אותם ההשקפות הנפסדות וההרחקה מהן עד הקצה האחרון".¹⁸

(5) "מצות עבודה-זרה כנגד המצוות כולן היא, שנאמר 'וְכִי תִשְׁגוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל הַמִּצְוֹת' וגו' [במדבר טו, כב]. ומפי השמועה למדו שבעבודה-זרה הכתוב מדבר. הא למדת, שכל המודה בעבודה-זרה כפר בכל התורה כולה [...] וכל הכופר בעבודה-זרה מודה בכל התורה כולה והיא עיקר כל המצוות כולן".¹⁹

וברורה עתה גם תשובתו של מְרִי יוסף קאפח לשאלה, מדוע קורא הרמב"ם לקבוצת ההלכות הראשונה "יסודי התורה", וזה לשונו: "קרא שם הלכות אלה 'יסודי התורה' ולא 'יסודי האמונה' כי לדעת רבנו, מי שְׁנָדְמָה לוֹ שֶׁהוּא יוֹדֵעַ תּוֹרָה, וְאִינוֹ יוֹדֵעַ אֶת ה' בְּדַרְכּוֹ שֶׁל רַבְּנוֹ וּבִשְׂטִיתוֹ, גַּם תּוֹרָה אֵין לוֹ".

רק לאחר הנחת היסודות המחשבתיים הנכונים יש מקום לבוא וללמוד הלכות ודינים, וכל מי שישא וייתן בהלכות התורה ללא שהונחו בדעתו יסודות הדת המחשבתיים רחוק מאד מהאמת, וכפי שכותב רבנו במורה-הנבוכים:

וכל זמן שאתה עושה מצוה אתה עושה אותה באיברך כמי שחופר גומה בקרקע או חוטב עצים מן היער מבלי להתבונן בענין אותו המעשה, ולא ממי בא ולא מה תכליתו, אל תחשוב שהגעת אל התכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר בהם 'קְרוֹב אֲתָה בְּפִיָּהֶם וְרָחוֹק מִכְּלִי וְתִיָּהֶם' [ירמיה יב, ב].²⁰

אמנם, הטור החזיק בדעה ההפוכה לדעת רבנו, וכה דברי מְרִי:

והטור סי' קפא חלק על רבנו, ודעתו שאין להביא טעם למצוות אלא לעשותן

15 ספרי שם; קידושין מ ע"א; הוריות ח ע"א.
 16 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, כט, עמ' שמד.
 17 שם, ל, עמ' שמה.
 18 שם, לז, עמ' שס.
 19 משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה ב, ז.
 20 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, נא, עמ' תו.

כגורות.²¹ ועיין בית-יוסף שם שהטעים שיטת רבנו גם לפי שבילי חשיבת הטור.²² אבל באמת סבור רבנו כי המקיים את המצוות כדרישת הטור הרי הוא "כמי שחופר גומה בקרקע או חוטב עצים מן היער" כלשונו במו"נ ח"ג פ' נא. ולדעתו דחיית טעמי המצוות אינו אלא "חולי נפש" כמ"ש שם פ' לא.²³

וביחס לאותו החולי כותב רבנו, וזה לשונו שם בפרק לא:

יש בבני אדם אנשים שקשה בעיניהם מתן טעם למצוה מן המצוות, ויותר חביב עליהם שאין להשכיל לציווי ולאזהרה עניין כלל. ואשר הביא אותם לידי כך הוא חולי שמצאוהו בנפשם ואינם יכולים לבטא אותו ואינם מצליחים להסבירו. והוא, שהם חושבים כי אילו היו המצוות הללו מועילות במציאות הזו ומשום כך וכך נצטוונו בהן, הרי כאילו באו ממחשבה ומרעיון בעל דעה, אבל אם היה דבר שאין להשכיל לו עניין כלל ואינו מביא לתועלת הרי הוא בלי ספק מאת ה', שהרי אין בינת אדם מביאה לידי דבר מזה. וכאילו [אצל] אלה חלושי הדעת, האדם בעיניהם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר מה שמביא לתכלית מסוימת, והאלוה אינו עושה כן, אלא יצווה אותנו לעשות מה שלא תועילנו ויזהירנו מלעשות מה שלא תזיקנו עשייתו, יתעלה ויתרומם. אלא הדבר הוא בהיפך זה, וכל המטרה היא תועלתו.²⁴

רבנו סובר שכל מצוות התורה נובעות ממקור חכמה, ויש להן תכלית ומטרה:

כל ציווי ואזהרה מהם [=ממצוות התורה] תוצאת חכמה, והמטרה בו תכלית מסוימת, ושכל המצוות כולן יש להן טעם, ובגלל תועלת מסוימת ציווה בהן. [...] ולשון הכתוב בכך ברור: "חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צִדִּיקִים" [דב' ד, ח],

21 "ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות, כי מצוות מלך הם עלינו, אף אם לא נדע טעמן" (ארבעה טורים, יורה דעה, סימן קפא).

22 "ומה שאמר רבנו [הטור]: [...] ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות וכו'. דבריו מבוארים שדעתו לחלוק על הרמב"ם, למה לו [להרמב"ם] לבקש טעם מדעתו לשום מצוה? שנראה שאילו לא היו יודעים טעם המצוות לא היינו מצווים לעשותן, ואין הדבר כן, כי מצוות מלך הם עלינו, ואף אם לא נדע טעמן אנו מצווים לעשותן. ואני אומר דחס ליה להרמב"ם מלמיסבר הכי, ומי יחוש לכבוד התורה והמצוות יותר ממנו? ודבריו [...] יוכיחו [...] שדעתו ז"ל לומר שאף-על-פי שכל חוקי התורה גזירות מלך הם, מכל מקום כל מה שנוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם [...] ומה שלא נמצא לו טעם ניחס הדבר לקוצר השגתינו, ואנו חייבים לקיימם כמו המצוות שנודע טעמם" (בית יוסף, שם). ובאמת שמצוות התורה לפי רבנו אינן גזירות מלך שרירותיות כלל, אלא "חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צִדִּיקִים" (דברים ד, ח). ולקמן יתבאר פסוק זה.

23 משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה יב, א, אות א, עמ' תקנד.

24 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, לא, עמ' שמו.

"מְשַׁפְּטֵי ה' אָמַת צָדְקוֹ יִחַדּוּ" [תה' יט, י] [...]. ואשר ראוי שישבור בעניין זה כל מי שדעתו שלמה הוא מה שאבאר, והוא, שכלל המצוות יש להן טעם בהחלט, ובגלל תועלת מסוימת ציוה בהן.²⁵

וכל המטרה [במצוות] היא תועלתנו [...] ממה שנאמר: "לְטוֹב לְנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה" [דברים ו, כד], ואמר: "אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ יֵךְ עִם חָכְם וְנִבּוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה" [שם ד, ו], הרי באר כי אפילו החוקים, כולם מורים אצל כל העמים שהם בחכמה ותבונה. ואם היה ציווי שאין לדעת לו סיבה ואינו מביא תועלת ואינו דוחה נזק, מדוע ייאמר על הסובר או העושהו שהוא חכם ונבון ורם מעלה, ויהיה זה מופלא בעמים? אלא הדבר כפי שאמרנו בלי ספק, והוא שכל מצוה מאלו ה-613 מצוות היא **או למתן השקפה נכונה או לסילוק השקפה רעה, או למתן חוק צדק או לסילוק עוול, או להדריך במידה נעלה או להזהיר ממידה רעה.**

וכדאי להוסיף, לכל הטוענים שאין דעת בחוקי התורה ורואים בפילוסופיה כפירה, שהרמב"ם מבאר, שככל שהאדם מתרחק מן הפילוסופיה, כלומר מדעות והשקפות נכונות ובריאות, הוא מתדרדר מטה מטה במדרון הסכלות, וזה לשונו: "וכן הזכירו בספריהם [עובדי העבודה-הזרה מאומת ה"צאבה"] [...] וסיפרו מה שסיפרו [...] ומשקרים שקרים מצחיקים מאוד, המורים על חוסר דעת חמור, ועל שהם היו הרחוקים ביותר בבני אדם מן הפילוסופיא, ושהם היו בתכלית הסכלות".²⁶

נמצא, שהריחוק מן הפילוסופיה הוא תכלית הסכלות. וזו הסיבה שרבונו פותח את ספרו משנה-תורה בספר-המדע, כלומר בהלכות שמטרתן להאיר את שכלו של האדם בדעת, לרוממו לבחון ולבקר חידושים בעין המחשבה, לְשַׁגְּבוּ למעלת אהבת האמת, ולהדריכו ליסוד היסודות ועמוד החכמות – לידיעת ה' יתעלה ויתרומם.

ברם, רבים הם אשר תקפו את רבנו הרמב"ם, רבים הם אשר לא עָרְבּ לחינם מבטו החודר והנוקב עד התהום, וכפי שתיארם רבנו בצוואת ספרו מורה-הנבוכים:

אבל המבולבלים אשר כבר נִתְטַנְּפוּ מוחותיהם בדעות הבלתי-נכונות ובדרכים המטעים [...] ומדמים שהם בעלי עיון ואין להם ידיעה כלל [...], הם יירתעו מפרקים רבים ממנו, ומה מאד יקשו עליהם, כי לא יבינו להם ענין, ועוד, כי מהם יתגלה פסולת הסיגים שבידם [ולכן התנגדו לו, כדי שלא תִּחְשַׁף תרמיתם] שהם סגולתם ורכושם המיועד לאידם.²⁷

25 שם, בו, עמ' שלה-שלו.

26 שם, כט, עמ' שמ.

27 שם, חלק א, צוואת מאמר זה, עמ' יב.

בחמש המילים האחרונות בדברי רבנו טמון יסוד מיסודות ההשגחה שקשור ליסוד השכר והעונש. כלומר, המידות הרעות וההשקפות הנפסדות, שבהן בחרו הרחוקים מה' יתעלה ויתרומם, הן רכושם ומנת חלקם ומהן תצמח הרעה שתמיט עליהם את השבר, מידה כנגד מידה. ונסיים תת-פרק זה בקריאת האמת מרטיטת הלבבות של ישעיה הנביא: "שָׁמְעוּ אֵלַי רִדְפֵי צֶדֶק מִבְּקִשֵׁי ה', הַבֵּיטוּ אֶל צוּר חֲצַבְתֶּם וְאֶל מַקְבֵּת בּוֹר נִקְרְתֶם. הַבֵּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אַבְיָכֶם [...] כִּי אֶחָד קָרָאתִי וְאַבְרָהָו" (נא, א).

ד. מדוע השגייה אחר עבודה-זרה פה חמורה?

מדוע התורה כל כך מתאמצת להרחיק אותנו מעבודה-זרה? והלא הקב"ה כלל אינו זקוק לנו שנעבוד אותו, אנחנו אלה הם אשר זקוקים לו, ומדוע אפוא התורה הרחיקה כל כך מן העבודה-הזרה?²⁸ התשובה, תכליתה המרכזית של התורה היא ליצור חברה בריאה ומתוקנת, חברה שבה ערכים כגון: אהבה וחמלה, צדק ומשפט-אמת, סובלנות ומתינות, צדקה וחסד, יושרה וטוב לב, הם הערכים שלאורם צועדת החברה בכללותה.

ברם, לא ניתן להשתית לאורך זמן ערכים אלה ללא הערך המרכזי הנעלה מכולם, הערך היחידי אשר קיומו מבטיח בוודאות חברה ערכית: **יראת שמים**. כל חברה, מתוקנת ונאורה ככל שתהיה, תיכשל בסופו של דבר לקיים ערכים אמיתיים, הואיל וייצר לב האדם רע, ובמקום שתאות הבצע ושאר התאוות מתגברות, החסם היחידי שימנע מן האדם ללכת בשרירות לבו, לנצל ולרמוס את החלש ממנו, החסם היחידי הזה הוא יראת שמים. "**הוּ יְרֵאת אֲדָנִי הִיא חֻקְמָה וְסוּר מִרְעַ בֵּינָה**" (איוב כח, כח).

כשאדם יודע את בוראו כפי שמלמד הרמב"ם, מצטיירת בשכלו התודעה ש"עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיו בספר נכתבים", שהוא עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, ושהוא עתיד להיענש על כל מעשה ממעשיו ומחשבה ממחשבותיו. אדם בעל ידיעה נעלה כזו, יחשוב אלף פעמים לפני שיעבור עבירה מוסרית, וגם אם יתגבר עליו יצרו וייכשל בעבירה, יעשה זאת מתוך אי-נוחות רבה, ומתוך תחינה לבורא עולם שיציל אותו מן הרפש והכיעור שנקלע אליהם.²⁹ כל מערכת חוקים אחרת, וכל

28 51 מצוות מן התורה נתייחדו להרחקה מעבודה-זרה באופן ישיר, ורבות אחרות מטרות להרחיק מן העבודה-הזרה באופן עקיף (כגון הלכות ייחוד השם, שבת, קרבנות, כלאים, ועוד ועוד). וכך כותב הרמב"ם: "הרבה מן המצוות לא נבארו לי עניינם וידעתי טעמיהן אלא כאשר עמדתי על שיטות ה'צאבה" והשקפותיהם ומעשיהם ועבודותיהם, כפי שתשמע כאשר אבאר טעמי אותן המצוות שחושבים בהן שאין להן טעם, ואני אזכיר לך את הספרים אשר יתברר לך מהם כל מה שידעתי אני משיטות ה'צאבה" והשקפותיהם כדי שתדע על נכון אמיתת מה שאומר בטעמי אותן המצוות [...]" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, כט, עמ' שמב).

29 ראו: מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, ח, עמ' רפז-רפז.

אידיאלוגיה הומאנית וחברתית ככל שתהיה, לא תחזקנה מעמד לאורך זמן, וְרֵאשִׁיָּהּ וחבריה יסחפו בסופו של דבר לתוך מערבולת הבצע והתאוות.

ומה הקשר בין יראת שמים לאיסור עבודה-זרה? בחברה שבה העבודה הזרה רוחשת ופּוֹשֶׁה ואוכלת כל חלקה טובה, הריחוק מהקב"ה הוא כה רב, עד שלא ייתכן שיימצא באותה החברה אותו החסם ההכרחי: יראת שמים. ובמקום שהריחוק מה' הולך וגדל, כך גם יגדל הריחוק מיראת שמים, וככל שהריחוק מיראת שמים יגדל, כך יתדרדר מצבה המוסרי והערכי של החברה, והיא תשקע לתוך סיאוב מידותי וערכי, סיאוב מבייש שיאכל אותה מבפנים ומבחוץ עד כדי התפוררותה וחורבנה.

יסוד הרעיון שהעלנו נמצא באחת מהערותיו של מְרִי יוסף קאפח, וזה לשונו: "כי הזלזול במצוות שבין אדם למקום [=כתוצאה מהעדר יראת שמים] גורמת לשחיתות מחשבתית והרגשת לית דין ולית דיין, והרגשה זו נזרעת גם בסביבתו של הגרעין הראשי ונובטת שְׁמִיר וְשִׁית שמהם ניזקת כל החברה".³⁰

ה. האם יש אמת במיסטיקה לפי הרמב"ם?

בפרק יא מהלכות עבודה-זרה, הרמב"ם פורש מעט ממשנתו ביחס לענייני המיסטיקה. שם הוא דן במכלול של מצוות לא תעשה: (א) שלא לנחש; (ב) שלא לקסום; (ג) שלא לעונן; (ד) שלא לחבור חבר; (ה) שלא לדרוש אל המתים; (ו) שלא לשאול באוב; (ז) שלא לשאול בידעוני; (ח) שלא לכשף. להלן מבוחר מדבריו על המצוות שנזכרו, ומן הביטויים שהרמב"ם משתמש בהם נלמד על דעתו ביחס לשאלה שהצבנו בראש פרק זה (רוב הדברים הובאו מסוף הפרק שם), וז"ל:

אסור לעונן. אף על פי שלא עשה מעשה אלא הודיע אותן הכזבים שהסכלים מדמים שהן דברי אמת ודברי חכמה.³¹

אי זה הוא חובר, זה שמדבר בדברים [...] ומעלה על דעתו בסכלותו שאותן הדברים מועילים [...], וכן אדם שאמר עליו החובר אותן הקולות והוא יושב לפניו ומדמה שיש לו בזה הנאה, מכין אותו מכת מרדות, מפני שנשתתף בסכלות החובר, וכל אותן הקולות והשמות המשונים המכוערים "לא יִרְעוּ וגם היטיב אין אותם" [ירמיה י, ה].³²

מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה, ואפלו בשבת, כדי ליישב דעתו ולחזק לבו. אף על פי שאין הדבר מועיל לכלום, הואיל

30 שם, לה, עמ' שנה, הערה 36.

31 משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה יא, י.

32 שם, יב-יג.

ומסוכן הוא, התיירו לו כדי שלא תיטרף דעתו עליו.³³

דברים אלו כולן דברי שקר וכזב הן, והן שהטעו בהן עובדי עבודה-זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהו אחריהן.³⁴ **ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להימשך בהבלים האלו, ולא להעלות על הדעת שיש בהן תעלה** [=תועלת], שנאמר "כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישךאל" [במדבר כג, כג]. ונאמר "כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעננים ואל קסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך" [דב' יח, יד].

כל המאמין בדברים אלו וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודברי חכמה אבל התורה אסרה אותן – **אינו אלא מן הסכלים ומחוסרי הדעת** [!], ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלמה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות, שכל אלו הדברים שאסרה התורה אינם דברי חכמה, **אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת** [!], **ונטשו כל דרכי האמת בגללן**. ומפני זה אמרה תורה כשהזירה על כל אלו ההבלים "תמים תהיה עם ה' אלהיך" [דברים יח, יג].³⁵

ומכיוון שעניינים אלה חדרו עמוק לליבות בני אדם, וכמו שכותב הרמב"ם, וזה לשונו: "ואפילו טובים וחסידים מאנשי תורתנו חושבים שהם דברים נכונים, אלא שהם אסורים מטעם התורה בלבד, **ואינם יודעים שהם דברים בטלים ושקריים הזהירה התורה עליהם כדרך שהזהירה על השקר**, והם דברים שנעשה להם פרסום רב אצל העמים".³⁶

לכן, מן הסיבה שהזכרתי, נצרף מקבץ מדברי מרי יוסף קאפח מתוך הערותיו הנפלאות, כדי להסיר כל ספק מלב המסתפק, וזה לשונו:

33 שם, יד.

34 ובפירושו למשנה כותב הרמב"ם, וזה לשונו: "וכל הדברים הללו [ענייני העבודה-הזרה וטקסיה] נעשו מחמת הצורך, והוא שבזמנים הקדמונים איחדו על ידן את אנשי המדינות, ודימו בלב המוני העם ואמרו להם, שהצלחת ארצכם ומצבכם בצורות הללו [=פסלים, סגולות, וכיו"ב], ושתקבצו לבתיהם [=לבתי עבודה זרה], ותכבדו אלה הזקנים היודעים סודותיהם. ונתקיים להם על-ידי כך השלטון, והאמינו שהוא דבר אמת [...], והיו אומרים: כך אמר כוכב פלוני, וכך דיבר מזל פלוני, ובכך מכבדו אותו והולכין אחריו ומאמינים בו" (פירוש המשנה (קאפח), עבודה זרה ד, ז, עמ' רלט). והעיר שם מרי יוסף קאפח, וזה לשונו (הערה 29): "**כבכל הדורות ממצאים המפוקחים מושגי תוהו כדי לרכז סביבם את ההמון**".

35 שם, כ-כא.

36 פירוש המשנה (קאפח), עבודה זרה ד, ז, עמ' רלח. ובספר גן-השכלים נאמר שהשקר הוא היסוד לכל מיני הרעות והשחיתות: "ומן השקר נולדים רובי הרעות והמרדים, ויתפשטו ממנו מיני השחיתות, והוא עיקר ריבויים ומוצאם" (גן השכלים, עמ' קלה).

- 1) ואחת היא דעת רבנו: **שכל אלה הבל המה מעשה תעתועים**.³⁷
- 2) במקרא [...] נאמר הלאו רק לקוסם עצמו, והשואל רק מגונה ומכוער כלשון רבנו בסה"מ, **ונראה שכל כיעורו על ידי זיהום מחשבתו בדברי הבל שאין ראוי לישראל מקבלי תורת ה' לעסוק בהן**.³⁸
- 3) וכוונת רבנו באמרו "עושה מעשה" הוא למעשה הקיטור או כיוצא בו, לא עשיית דבר על ידי כישוף כי זה לדעת רבנו **לא עשה ולא עושה ולא יעשה, כי הכל שקר גמור ומוחלט הבל הבלים, והבל מהובל**. וההפסד העצום שבכוונת רבנו נתבאר היטב כמה וכמה פעמים במורה, כי רצון הקב"ה שנהיה בעלי דעה נכונה וישרה נדע לְאִמַת את האמת, ואל נחדיר למוחותינו את השוא תמורתו. **וכל המעקם ומעקש את מוחו בהאמנת הזיות הללו חוטא חטא גדול לאלהים** [!].³⁹
- 4) החובר לדעת רבנו אינו מחבר ומקבץ כדברי אחרים, **כי אין בכוח לחשינו להזיז איבר זבוב הקל**. ואינו אלא הלוחש לחשים. ובאה החי"ת במקום ה"א: והובר הבר, **שמשמיע הברות וקולות משונים ושמות מכוערים**.⁴⁰
- 5) שים לב להגדרת רבנו מהו "העושה מעשה" [לגבי חובר חבר]: היינו החזקת דבר או תנועת איבר מאבריו, אבל לא מעשה חיבור או פירוד, **כי אלה אין בכוחו לעשות**, ורק בידי ה' על-ידי נביא אמת, וכפי התנאים שבאר רבנו במורה ח"ב בפרקי הנבואה.⁴¹
- 6) [לגבי חובר חבר]: ולדעת רבנו, כל היושב לפני **המדבר דברי סכלות ומדמה שהם דברי חכמה** חייב מכת מרדות.⁴²
- 7) [לגבי הלוחש על המכה]: וכל הקושיות והתירוצים תימה גדול, **כי השטות ודברי ההבל והכסל** אסורים במקום סכנה ושלא במקום סכנה, מדאורייתא ומדרבנן, והכא מותר כאשר הלוחש [על המכה] **יודע שהוא אומר דברי הבל אשר לא יועיל ולא יציל**, וכל מטרתו היא להשקיט את החולה בלבד, אבל כשהלוחש עצמו שוטה אסור בכל גווני, מדאורייתא ומדרבנן.⁴³

משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה יא, עמ' תקמו, אות יד.	37
שם, עמ' תקמז, אות טו.	38
שם, עמ' תקמט, אות יט.	39
שם, עמ' תקמט, אות כ.	40
שם, אות כב.	41
שם, אות כג.	42
שם, עמ' תקנ, אות כד.	43

8 כלומר, מעשה הקיטור או כל חוק פולחני אחר. ואין פירושו לעשייה על ידי כשפים, כי כפי שהעירתי לעיל, וכפי שיבואר בהלכה דלקמן, **לא עשו ולא יעשו, ואין בכוחם להזיק מאומה.**⁴⁴

9 [ביחס להזיות שמטעים בהן ה"חכמים" ו"הגדולים" את ההמון, וכן ביחס לעשיית "כשפים" על-ידי שמותיו הנסתרים של הקב"ה:] אלה הם רוב החכמים בעיניהם, המשחילים דמיונותיהם הכוזבים והזויותיהם הנפולות על כל דבר שאינו ניתן להבנת ההמונים. ושים לב לדברי רבנו שכתב [במורה שם] "משבשים בו את הדעות" [=בעשיית "נפלאות" בשמות קדושים], שלא כדעת המהבילים המאמינים שכל היודעו [שם נסתר מסוים] יכול לחולל בו נפלאות ולעשות מופתים כפי שמספרים על אותו האיש, **כאילו חלילה עזב ה' את הארץ, וכאילו חלילה כפוף הוא מלכו של עולם לאיזה מין לחש שיש בכוחו לפעול בעולם ולשנות טבע המציאות שלא כרצונו וכרצון יראיו.**⁴⁵

10 אחרי דברים בוטים ומפורשים, **שכל אותם הדברים דברי שקר וכזב הן,**⁴⁶ היאך יכלו המתרצים השונים לומר: בכל זאת יש אוחז עיניים שעושה משהו בפועל, כלומר דברי שקר וכזב שיש בו אמת. ואילו היו דבריהם לומר סברת עצמם החרשת, אבל לומר שכך הרמב"ם סובר, תמוה מאד.⁴⁷

מרי יוסף קאפח תמה מאוד על כך, שכל מפרשי הרמב"ם ללא יוצא מן הכלל, כולם לא פלטו מציפורני ההבל, אף שהרמב"ם אומר דברים מפורשים וחריפים כנגד כל ההבלים וההזיות הללו. עתה נצרף את דברי הרב אבינר שזיהה את מלחמתו של הרמב"ם בעבודה הזרה, אך משום מה בסוף דבריו הוא מביא את דברי רבו – הרב צבי יהודה קוק, שמהם עולה ריחוק גדול מהבנת רבנו הרמב"ם, וזה לשונו:

הרמב"ם סובר שכל התופעות המיסטיות שאסרה התורה כגון הכישוף ודומיו הן לא רק עבירה על התורה אלא גם הבל. [...] הרמב"ם ורוב חכמי ישראל כגון הראב"ד, הרוקח, הרשב"א, הריטב"א ועוד, חולקים בנושא זה על הרמב"ם וסבורים שיש ממש בתופעות הללו. [...] רבנו צבי יהודה

44 שם, עמ' תקנב, אות כט.

45 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, סב, עמ' קג, הערה 7. ומקטע זה נלמד לכל הכישופים למיניהם שאמיתתם לא תעלה על הדעת. ומספר-החינוך (מצוה סב) עולה, שהאמין שיש בכוח הכישופים לשנות מטבעו של עולם נגד רצון הבורא יתעלה, וזה לשונו שם: "לפי שהוא [=הכישוף] בא כנגד חפץ ה' [...] שכוחו [=של הכישופים] עולה לפי שעה יותר מכוח הממונים עליהם". ורחק מן האמת ומחשבתו סתתה לדרכי חתחתים.

46 ההדגשות במקור.

47 שם, עמ' תקנד, אות לא.

הסביר: ⁴⁸ "הרמב"ם [...] הרגיש בעצמו אחריות [...] לכלל ישראל [...] היה מובן אצלו שבתוך מחנך [...] חובה להשמיטם [...] הרמב"ם לא הזכיר שדים ועין הרע, לא מפני שהכחיש את קיומם אלא מפני שנזהר והסתייג מפרסומם בכל ישראל".⁴⁹

חבל שרבים מחכמי ישראל התרחקו מן האמת בעניין כה חשוב זה, ואף היו שהעפילו ועיקמו את הרמב"ם וטענו שגם הוא מאמין בכזבי המיסטיקה והכשפים כדי "ליישר" אותו לפי הקו של "העולם הדתי",⁵⁰ וכל הטרחה הזו נועדה להסתיר את העובדה שהם התרחקו מן האמת ומן הדעת. וכבר השיב להם מְרִי יוסף קאפח ודבריו הובאו בנקודה 10 לעיל. נוסיף להלן כמה דוגמאות בודדות מתוך דברי מְרִי יוסף קאפח, שמבטאות את ריחוק המפרשים משבילי מחשבתו הטהורים של רבנו, וז"ל:

1 [על דברי הכס"מ:] ומי שעיין בדברי רבנו במו"נ ח"ב (פרקים לח–מו) על מהות הנבואה, ייווכח על נקלה כמה רחוקים דברים הללו לְאמת של רבנו. גם דברי הלח"מ רחוקים משיטת רבנו ומשבילי חשיבתו.⁵¹

2 [על דברי הלח"מ:] וסיום דבריו גם תמוה, דהא יעקב אבינו היה בארץ ישראל, ולפי הירושלמי שבת פי"ד הל' ג משמע, שאין עין הרע פעיל בארץ ישראל.⁵²

3 [על כמה וכמה מפרשים שם:] ואיני יודע מה הביאם לכל זה [...] ודברי הלח"מ מאוד תמוהים.⁵³

4 [על דברי עבודת המלך:] ומש"כ דההיא דמאן דבחד בשבתא טבע הבריאה, דבריו תמוהים ביותר והם בלא יבא בקהל רבנו.⁵⁴

5 [על דברי הלח"מ:] ואלו הייתי מעז הייתי אומר, דכי ניים ושכיב מר אמר דברים הללו. אם רבנו אומר כאן "מדמה בפני הרואים שעשה מעשה והוא לא עשה", ושם אמר "שִׁירָאָה שעשה והוא לא עשה", איזה מקום נשאר עוד לדברים הללו? ולקמן אביא דברי עבה"מ וגם הוא לא אמר מאומה.⁵⁵

48 שיחות הרב צבי יהודה, בראשית, עמ' 259.

49 נר באישון לילה, עמ' 321–322.

50 לרשימה חלקית של אותם ה"חכמים" ראו: נר באישון לילה, עמ' 321.

51 משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה יא, עמ' תקמו, אות יג. ואני תמה, האם הכס"מ לא עיין במורה הנבוכים? ועל הלח"מ כבר איני תמה.

52 שם, אות יד.

53 שם, עמ' תקמז, אות טו.

54 שם, אות טז.

55 שם, עמ' תקמח, אות יט.

- 6** [על דברי עבודת המלך:] ואחר המחילה לא הבין דברי רבנו.⁵⁶
- 7** [על הכס"מ בעניין הלוחש על המכה:] ודבריו לכאורה תמוהים, מידי הוא טעמא? אלא שעושין דברי תורה רפואת הגוף א"כ בכל גווני אסור.⁵⁷
- 8** [על הלח"מ באותו עניין:] ואין דבריו נכונים, אלא כמ"ש לעיל דשם מותר, מפני שאין הלוחש מאמין בהם אלא כל מעשהו להרגיע את הנשך וליישב את דעתו.⁵⁸
- 9** [על הכס"מ בעניין האוב והידעוני:] לא ראה ספר-המצוות.⁵⁹
- 10** [על הכס"מ בעניין שלא לכשף:] לא ראה הכס"מ לשון רבנו בסה"מ לאוין לב [...] והכל מעט תמוה, ולכאורה נגד דברי רבנו בהלכה דלקמן. ועיין גם רדב"ז בשו"ת ח"ה סי' אתרצ"ה שהקשה קושיית הכס"מ, והאריך לתרץ בהנחות שהן זרות לרוחו של רבנו ולשבילי חשיבתו, שבאילו יש בדברים הללו ממש [...]. ועיין גם מהרש"ל ופירושו דחוק, לא פחות מאחרים.⁶⁰
- עתה נעבור לדברי הרמב"ם בספרו מורה-הנבוכים, מפני שיש בהם הארות נוספות שמאירות את חושך הסכלות, וזה לשונו:

הכישוף שאתה שומע, הם פעולות שהיו עושים אותם הצאבה והכשדים והאשפים, ולרוב היה אצל המצריים והכנעניים, היו מדמים לאחרים בהם או נדמה להם,⁶¹ שהם [מעשי הכשפים] פועלים פעולות מופלאות ונפלאות במציאות [...].⁶² וכדי להרחיק מכל מעשי הכשפים, **הזהיר מלעשות דבר ממנהגיהם** [...]. כלומר, כל מה שאומרים שהוא מועיל ממה שאין העיון הטבעי מחייבו [שאינו ראייה מדעית שמאששת את תועלתו], אלא נוהג לפי דמיונם בדרך הסגולה [והעיר שם מרי יוסף קאפח: "ר"ש הוסיף כאן משלו [בתרגומו למורה] "והכוחות המיוחדות" **ואין לזה יסוד לא במקור ולא במציאות**] [...], מפני שהם ענפי מעשי המכשפים, לפי שהם דברים שאין היגיון טבעי מחייבם, והם מושכים לעשיית הכשפים.⁶³

56 שם, עמ' תקמט, אות יט.

57 שם, עמ' תקנב, אות כו.

58 שם.

59 שם, אות כח.

60 שם, עמ' תקנג, אות ל.

61 מרי יוסף קאפח העיר שם, וזה לשונו: "כלומר הרמאים שבהם היו מדמים לאחרים, והטיפשים שאינם מסוגלים להבחין בין טוב לרע נדמה להם".

62 מורה הנבוכים, חלק ג, לז, עמ' שנז.

63 שם, עמ' שנח. ודברי מרי שם, בהערה 32.

ואם תעקוב אחר כל מצוה ומצוה שנאמרו בעבודה-זרה תמצאם טעמם ברור, והוא סילוק אותן ההשקפות הנפסדות וההרחקה מהן עד הקצה האחרון.⁶⁴

וכבר ידעת מלשונות התורה בכמה מקומות, כי המטרה הראשונית בכל התורה עקירת עבודה-זרה ומחיית עקבותיה וכל דבר השייך לה, ואפילו זכרה וכל מה שמביא לדבר ממעשיה, כגון האוב והידעוני וההעברה באש וקוסם ומעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ודורש אל המתים.⁶⁵

עוד העיר שם מְרִי וזה לשונו: **"כלומר, שיש מן המעשים הללו שהם מעשה שטות מוחלטת מצד השוטים או מעשה מרמה מצד הרמאים העושים עצמם "מדיום" ולא היתה תורה צריכה להקפיד עליהם כל כך אלמלא שיש בהם לתא דעבודה-זרה"**.⁶⁶ כדי להבין למי מכוון מְרִי יוסף קאפח, נעיין בפירוש המלה "מדיום", וזה לשון אבן-שושן בפירושו למלה זו: "אדם שמאמינים בו שהוא מתווך בין עולם הרוחות והמתים ובין החיים".⁶⁷ ובפירוש "אוב" הוא כותב: "העלאת רוח מתים מקברם והגדת עתידות לפונה אליהם".⁶⁸ ומעניינת הגדרת אבן שושן ל"אמונות טפלות", וזה לשונו: "כינוי לאמונות נפסדות (בשדים, במזלות, וכו') שאנשים חסרי תרבות והשכלה נוטים להאמין בהם",⁶⁹ וקבל האמת ממי שאמרו.

נחזור לענייננו, קרוב לודאי שגם האוב וגם הידעוני שניהם מסוגי ה"מדיומים", כלומר "מתווכים" כביכול בין עולם הרוחות ובין עולם החיים, שהרי נאמרו יחדיו גם בפסוקי התורה: **"וְשָׂאֵל אֹב וְיִדְעֹנִי" (דברים יח, יא), "וְאִישׁ אֹ אֲשֶׁה כִּי יִהְיֶה בָּהֶם אֹב אוּ יִדְעֹנִי מוֹת יוֹמָתוֹ בְּאָבֹן וּרְגָמוֹ אֶתֶם דְּמִיָּהֶם בָּם" (ויקרא כ, כז), "אֶל תִּפְנוּ אֶל הָאֲבֹת וְאֶל הַיִּדְעֹנִים אֶל תִּבְקְשׁוּ לְטַמְּאָהּ בָּהֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שם יט, לא).** כן נזכרו שניהם יחדיו בספרא, וזה לשון הרמב"ם בספר-המצוות: **"ולשון ספרא: 'אֶל תִּפְנוּ אֶל הָאֲבֹת וְאֶל הַיִּדְעֹנִים', אוב זה פיתום המדבר משחיו, וידעוני המדבר בפיו"**.⁷⁰

נמצא, שגם האוב וגם הידעוני הם מסוגי ה"מדיומים" אלא שההבדל ביניהם הוא שהאוב מדבר משחיו והידעוני מדבר בפיו. גם הרמב"ם כלל אותם יחד בהלכה אחת, וזה לשונו:

שם, לז, עמ' שס.	64
שם, כט, עמ' שמא.	65
שם, בהערה 46.	66
אבן שושן, כרך ג, ערך מדיום, עמ' 1235.	67
שם, כרך א, ערך אוב, עמ' 32.	68
שם, כרך ב, ערך טפל, עמ' 909.	69
ספר המצוות (קאפח), לא תעשה לז, עמ' ר.	70

אסור לשאול **בעל אוב או בעל ידעוני**, שנאמר: "לא יִמְצָא בְךָ [...] וְשָׁאֵל אוֹב וְיִדְעוּבֵי" [דברים יח, י-יא]. נמצאת למד, שבעל אוב וידעוני עצמן בסקילה, והנשאל בהן באזהרה ומכין אותו מכת מרדות. ואם כיוון מעשיו ועשה כפי מאמרן לוקה.⁷¹

עוד כותב הרמב"ם בספרו מורה-הנבוכים, וזה לשונו:

וספר זה [=ספר "הפלחה הנבטית" של עובדי העבודה-הזרה הקדמונים], מלא מהזיות עובדי עבודה-זרה, וממה שנפש ההמונים נוטה אליו וקשורה בו, כלומר מעשה הטלסמות [=הקמיעות לכל ריבוי סוגיהן], והודרת הרוחניות, והכשפים, והשדים,⁷² והרוחות שוכני המדברות.⁷³

והעיר שם מְרִי יוסף קאפח על המלה "הרוחות", וזה לשונו: "ג'ליאן' [=בערבית] – יצורים דמיוניים הנחתים [=משוטטים] בשממות, אם אלה מדברות שוממים מישוב, או **מוחות שוממים מדעת**".⁷⁴ עוד כותב הרמב"ם שם, וזה לשונו:

ואף-על-פי שאיש כמוך אין צורך להעיר לו על זה, לפי שיש כבר בידך מן המדעים מה שימנע מלהתלות במחשבתך משגעונות ה"צאבה" [=אומה של עובדי עבודה-זרה בתקופתו של אברהם אבינו] והזיות הכשדים והאשפים העירומים מכל מדע שהוא מדע באמת, אבל הזהרתי מכך משמרת לזולתך, **כי מאד נוטה ההמון להאמין בשגעונות**.⁷⁵

מפרק זה עולה, כי לדעת הרמב"ם כל ענייני המיסטיקה הם שקר והבל. ומפני שקשה לרבים לקבל את האמת הפשוטה הזו, שכל כך מועילה לאדם ולבריאותו הנפשית, אוסיף נקודה למחשבה: האם יעלה על הדעת שהתורה תשלוף חרבה על דבר שיש בו אמת? והלא "וְהָאֱלֹהִים אֶמְתָּ" (יר' י, י) "וְתוֹרַתְךָ אֶמְתָּ" (תה' קיט, קמב) "וְכָל מִצְוֹתֶיךָ אֶמְתָּ" (שם, קנא), ואיך אפשר להעלות על הדעת שהתורה תקדש מלחמה, ותשים את כל תכליתה ומגמתה להילחם בדבר שיש בו זיק של אמת?⁷⁶

71 משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה יא, יח.

72 האמונה בשדים ורוחות היא סעיף מסעיפי עבודה-זרה, וכן כותב מְרִי יוסף קאפח: "שלא יאמין שיש אלהות לזולתו אף-על-פי שאינו עובדו, כגון שיאמין באיזה רוח או שד שיש בכוחו להועיל ולהזיק, **כי זה סעיף מסעיפי עבודה-זרה**" (תורת חובות הלבבות (קאפח), עמ' שמ, הערה 1).

73 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, כט, עמ' שמב.

74 שם, בהערה 62.

75 שם, כט, עמ' שמד.

76 וכדברי הראב"ע: "**כי הכתוב לא אסר האמת רק השקר**, וְהַעֲדָה [=והראיה] האלילים והפסילים. ולולי שאין רצוני להאריך הייתי מבאר דבר בעלת אוב בראיות גמורות" (פירוש הראב"ע לתורה, ויקרא יט, לא). ולהלן נבאר את סיפור בעלת האוב.

ו. מקבץ מדברי חכמי ישראל על המיסטיקה

נפתח בדבריהם שהובאו בספר "נר באישון לילה" שמסלק לא מעט מן החושך:

לדעת ר' אברהם אבן עזרא אין בכישוף ממש: "וריקי מוח אמרו לולי שהאובות אמת גם כן דרך הכישוף לא אסרם הכתוב. ואני אומר היפך דבריהם, כי הכתוב לא אסר האמת רק השקר, והעד האלילים והפסילים".⁷⁷ [...] **המאירי** כותב שחז"ל הזכירו אמונות הקשורות לכישוף ביודעם שהן הבל, אך עם זאת העריכו שלא יהיו דבריהם נשמעים להמון, ולכן החליטו לשתוק.⁷⁸ **השולחן-ערוך** כותב ביחס ללוחש על המכה "שאין הדבר מועיל לכלום",⁷⁹ ואף **המהרש"ל** סבור כן.⁸⁰ בספר נועם-המצוות,⁸¹ לר' **נפתלי הירץ קרצמר**: "שלא לנחש [...] הטעם לפי שעניינים אלה הם דברי שיגעון וסכלות גמורה, ולעם קדוש אשר בחר השי"ת לא יאות להם שישעו בדברי שקר".⁸²

ובספר-החינוך נאמר:

מכל אלו הדברים המגונים והמכוערים תרחיקנו התורה תכלית הריחוק כי הבל המה. ואין ראוי לעם קדוש מחזיקי דת האמת לתת מחשבה בכיעורין אלו רק בעבודתו יתעלה, כי הוא ישלים כל חפץ עמו לטוב, בחסותם בשמו הגדול ושומם כל מבטחם ומשענתם על חסדיו לבד.⁸³

ובספר מנורת-המאור נאמר:

דברי הכישופין [...] מהם בדברי שדים ורוח טומאה [...] ועל כל אלו הזהירה תורתנו הקדושה, לפי שכל אלו הדברים הם הבלים ורחות ודברי פיתויים הנעשים לריקים, ובאמת אינן מעלין ולא מורידין, אבל יוכלו להזיק לאיש הנטבע בהם בכוח דמיונו שמדמה בהם ופועל בו. ועל כן אמרו: "דקפיד קפדי ליה, דלא קפיד לא קפדיה ליה" [פסחים קי ע"ב].⁸⁴

פירוש הראב"ע לתורה, שם.	77
בית הבחירה, שבת עז ע"א; שם, פסחים קט ע"ב.	78
שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קעט, ו.	79
שו"ת מהרש"ל, ג; ים של שלמה, חולין ח, יג.	80
נועם המצוות, מצווה רמט.	81
נר באישון לילה, עמ' 167–168.	82
ספר החינוך, מצוות לא תעשה, לב.	83
מנורת המאור, נר ב כלל י, חלק ב פרק א.	84

הרב ברוך אפשטיין כותב, וזה לשונו:

דע שכתב הר"י חגי"ז בס' עץ החיים, שעתה קרוב לאחרית הימים שהתפשט האור האלהי על כל בשר, וראה כל בשר כי אין עוד מלבדו, לכן האור הזה כבר הבקיע ומאיר ובא, והטומאה כליל תחלוף, וכבר גער ה' בשטן ונתבטלו כוחות הטומאה הללו, וכל בעלי אומניות הללו ייבש ידם, הכל סר יחדיו נאלחו, ואין גם אחד אשר יש כוח בידו לקסום ולכשף. **והאמונה באלה כעת תקונן רק במוחי השוטים והתינוקות.**⁸⁵

ולדעת רבנו הרמב"ם לא בטלו "כוחות הטומאה", מפני שמעולם לא היו במציאות "כוחות טומאה" שאפשר באמצעותם לקסום ולכשף. ולעניות דעתי אין הפרש גדול בין האמונה שהיו כאלה כוחות ובטלו, לבין האמונה שישנם במציאות בימינו, והאמונה באלה תקונן רק...⁸⁶

כאמור, יש מחכמי ישראל שהאמינו שיש ממש במיסטיקה ובעשיית כשפים, וזה לשון הרב אבינר בתמצתו את דעותיהם:

יש החולקים על הדעה שאין בכישוף ממש [...] **הרמב"ן** כתב שריבונו של עולם איפשר את מציאות כוח הכישוף כדי לתת לבני האדם לפעול על כוחות ההוויה, אך "ראוי שתאסור אותם התורה [כדי] שינוח העולם למנהג ולטבעו הפשוט שהוא חפץ בוראו".⁸⁷ **הרשב"א**: "באוב וידעוני, בשאול ובחרטומי מצרים שהעידה התורה השלמה שעשו בלטיהם ובלהטיהם".⁸⁸ וכן סובר **הריב"ש**,⁸⁹ **ור' חיים מוולוז'ין**,⁹⁰ כותב: "בידיעת כוחות הטומאה [...] יפעלו בעלי הכישופים פעולות ועניינים משונים".⁹¹

85 תורה תמימה, דברים יח, יא.
86 יש עוד כאלה שסברו שהכישוף היה קיים בדורות שקדמו ועתה איננו עוד, ראו: נר באישון לילה, עמ' 170.
87 פירוש הרמב"ן לתורה, דברים יח, ט.
88 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תיג; וכן מובא בשו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן), סימן רפג. ופירש רס"ג בשמות ז, יא-יב: "ויעשו גם הם [...] חרטומי, מלומדי. בלהטיהם, דבר הנעשה בחשאי ובהסתר. לתנינים, כתנינים" (פירוש רס"ג לתורה, שם). והעיר שם מרי יוסף קאפח, וזה לשונו: "במעשה החרטומים, בכ"ף הדמיון כי היה רק אחיזת עיניים". כלומר, שעשו בסתר ובחשאי פעולות שבאמצעותן נראו מעשיהם הגלויים כמעשה משה רבנו, ואינם אלא אחיזת עיניים.
89 שו"ת הריב"ש, סימן צב.
90 נפש החיים, שער ג, פרק יב.
91 נר באישון לילה, עמ' 168-169.

מקרב החוקרים נביא את דעתו של א' רביצקי, וזה לשונו:

כל מעשה של כישוף וניחוש מבטא תפיסה שגויה של המציאות. [...] המאגיה מיוסדת אפוא על טעות בשתי רמות: מדעית ותיאולוגית. ברמה האחת, המדעית, [...] היא מיוסדת על אמונת הבל בהיבט מוגדר אחד של סדר העולם (אמונה בשפע רוחני מן הכוכבים, אמונה בסגולה פלאית של עצמים, אמונה באנרגיה הגלומה בשמות קודש, וכיוצא באלה). אולם ברמה האחרת, התיאולוגית, הטכניקה המאגית עלולה להתקשר גם עם השקר הכולל האולטימטיבי, הלא הוא השקר של האלילות. היא נעוצה בו בשורשה או שהיא מוליכה אליו [...]. המאגיקון מייחס לעצמים פייסיים כוחות מטאפיזיים עצמאיים ובה מערער על הריבונות האלוהית; הוא בודה מלבו את קיומם של ישוים עליונים המתווכים בין האל לעולם, וכך פוגע בטרנסצנדנטיות האלוהית; וסופו שהוא מדיח את מאמיניו לעבודת כוכבים כפשוטה, כאשר הוא מכון את רצונם ואת הערצתם אל הכוכבים (ישוים עליונים) ואל השפע הרוחני (כוחות מטאפיזיים) שהם מדמים בלבם לשאוב מהם [...]. המלחמה נגד המאגיה היא אפוא המלחמה למען זיכונה וצירופה של אמונת הייחוד. הרמב"ם נחלץ למענה הן בפסיקתו ההלכתית הן בהוראתו הפילוסופית גם במחיר של התעלמות מיסודות מאגיים שנשתקעו בספרות חז"ל ולעתים גם במחיר של דחיקתם חוצה ביודעין.⁹²

בסוף המאה הי"ח מתח הגאון ר' אליהו מווילנא ביקורת חריפה על העמדה השכלתנית שנקט הרמב"ם כלפי האמונה במאגיה ובמיסטיקה, וזה לשונו:

הרבה לחשים נאמרו בגמרא, והוא נמשך אחר הפילוסופיה הארורה, ולכן כתב שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות הכל שקר. אבל כבר הכו על דקדקו, שהרי מצינו הרבה מעשיות בגמרא על-פי שמות וכשפים.⁹³

נמצא שהגר"א ייחס אמתות להבלי הכשפים הלחשים והשדים, גינה את הפילוסופיה כ"ארורה", והבין את אגדות התלמוד כפשוטן. וכבר הראנו כי לדעת רבנו מי שמאמין בהבלים הללו הוא מחלושי הדעת, בפילוסופיה מתרוממים למעלת ייחוד השם, ולא אחזור כאן על דעת הרמב"ם ביחס למבינים את אגדות התלמוד כפשוטן.⁹⁴ ונצרך כאן את דברי הרב שלמה צדוק בעניין זה:

92 עיונים מיימוניים, עמ' 182–183.

93 באור הגר"א, יורה דעה, סימן קעט, יג.

94 ועיין שו"ת מרי יוסף קאפח, חלק א, עמ' קלח ואילך, בעניין האמירה המיוחסת לגר"א על הרמב"ם: "והפילוסופיא הטתו ברוב לקחה". "וארא בפתאים אבינה בבנים נער חסר לב [...] והנה אשה לקראתו שית זונה ונצרת לב [...] הטתו ברב לקחה בחלק שפתייה תדיחנה

ואין ספק שהרמב"ם והגאונים, שלא ייחסו למעשי האוב והכשפים כל אמת, לא יחלקו על דברי חז"ל שבתלמוד בעניינים אלו [...]. אלא ודאי בזה לימדונו, שדברי חז"ל אינם כפשוטם, ויש בהם תוך וסוד ובמשל ומליצה ידברו.⁹⁵

ונסיים פרק זה בדברי הנביא ישעיה (מז, יא-יד):

וּבֹא עָלֶיךָ רָעָה [...] וּתְבֹא עָלֶיךָ פְּתָאִים שׁוֹאָה [...] . עִמְדִי נָא בְּחִבְרֵיךָ וּבְרֵב
 כְּשָׁפִיךָ בְּאֶשֶׁר יַגְעִת מְנַעוּרֶיךָ אוּלֵי תוֹכְלִי הוֹעִיל אוּלֵי תַעְרוּצִי . נְלֹאִית בְּרֵב
 עֲצָתֶיךָ יַעֲמְדוּ נָא וְיוֹשִׁיעֶךָ הַבְּרִי שְׁמַיִם הַחַיִּים בְּכוֹכְבֵּים מוֹדִיעֵם לְחֻדָּשִׁים
 מֵאֲשֶׁר יָבִאוּ עָלֶיךָ . הִנֵּה הִיוּ כְקֶשׁ אִשׁ שְׂרָפְתָם לֹא יַצִּילוּ אֶת נַפְשָׁם מִיַּד
 לַהֲבָה .

ז. סיפור שאול ובעלת האוב לאורו של הרמב"ם

לאחר שראינו שלפי דעת רבנו הרמב"ם, כל ענייני המיסטיקה הם הבל מהובל, ובכלל זה כל ענייני ההעלאה באוב והמדיומים למיניהם, יש לשאול, כיצד הבין הרמב"ם את הסיפור על שאול ובעלת האוב שבספר שמואל? להלן תקציר ההתרחשויות: בתחילת הפרק נאמר ששמואל הנביא מת, ופולשתים נקבצים להילחם עם ישראל. שאול רואה את מחנה פולשתים וחרד מאד: "וַיֵּרָא שְׂאוּל אֶת מַחְנֵה פְּלִשְׁתִּים וַיֵּרָא וַיַּחְרֵד לְבוֹ מְאֹד" (שמואל א כח, ה). שאול פונה לה' אך ה' איננו עונה לו. בשלב זה בחייו, שאול כבר רחוק מאד מה',⁹⁶ ומכאן תובן יראתו וחרדתו הגדולה מפולשתים. שאול בוחר לנהוג כמנהגי הגויים, לעבור על איסור תורה: "וַיֹּאמֶר שְׂאוּל לְעַבְדֵּי בְקֶשׁוּ לִי אִשֶׁת בְּעֵלְת אוֹב וְאֵלְכָה אֵלֶיהָ וְאֶדְרָשָׁה בָּהּ" (שם, ז). עבדיו מוצאים לו בעלת אוב בעין דור ושואל הולך אליה כשהוא מחופש, היא איננה יודעת בתחילה שמדובר בשאול.

שאול מורה לה להעלות את שמואל באוב והאשה נעתרת לבקשתו, וכך נאמר שם: "וַתֵּרָא הָאִשָּׁה אֶת שְׂמוּאֵל וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל" (שם, יב). שאול איננו רואה את שמואל במו עיניו, ולכן הוא שואל את האשה "מָה רָאִית?" והאשה משיבה לשאול: "אִישׁ זָקֵן עֹלֶה וְהוּא עֹטָה מְעִיל" (שם, יד). בשלב זה נדמה לשאול שהאשה ראתה את שמואל "וַיִּקְדּוּ אַפָּיִם אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ" (שם). כאן מסתיים העניין בפרשה סתומה.

בפרשה הבאה נאמר, ששמואל נגלה עתה גם לשאול ואומר לו: "וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל שְׂאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתָּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי" (שם, טו). שמואל מוסיף שה' מאס בשאול וקרע את הממלכה מיידו, על כך שלא שמע בקול ה', ולא השמיד והכרית את עמלק

[...] דְּרָכֵי שְׂאוּל בֵּיתָה יְרֻדוֹת אֶל חֻדְרֵי מוֹת" (משלי ז, ז-כז). וכי יעלה על הדעת לדמות את הפילוסופיה (ייחוד ה') לאשת איש זונה? ואת רבנו הרמב"ם לפתי?

95 שולחן שלמה, חלק ב, עמ' רמח.

96 'ורוח ה' סָרָה מֵעַם שְׂאוּל וּבְעֵתָתוֹ רוּחַ רָעָה מֵאֵת ה'" (שמואל א טז, יד).

כציווי ה'. שמואל מוסיף, שמחר ה' יתן את ישראל ביד פלשתים, ומחר שאול ובניו ימותו במלחמה עם פלשתים. בתום החיזיון הזה, פונה בעלת האוב אל שאול: "וַיִּתְּרָא כִּי נִבְּהַל מְאֹד" (שם, כא), כלומר, משמע שהאשה לא שמעה את דברי שמואל אל שאול.

כיצד אפוא יש להבין עניין זה לפי הרמב"ם? לדעתי, כל הסיפור הזה מסופר מנקודת מבטם של שאול ובעלת האוב, ולא את שמואל ממש ראו ובעלת האוב, כי אם חיזיון מאת השם בחלום הלילה. בעלת האוב ראתה בחזיונה איש זקן עוטה מעיל, היא מתארת אותו לשאול, ושאלו סובר שמדובר בשמואל. עתה מתחיל חיזיון נוסף, חיזיון נפרד לשאול, ובו שאול רואה או שומע את שמואל, ונאמר לו כפי שנאמר לו. ואם נקשה ונאמר, כיצד ייתכן שבעלת האוב או שאול יראו חזון מאת ה'? והלא שניהם היו רחוקים מאד מאת ה' יתברך?⁹⁷ על כך משיב הרמב"ם בספרו מורה-הנבוכים, וזה לשונו:

אבל מה שנאמר בו "ויבא אלהים אל פלוני בחלום הלילה", אין זה נבואה כלל, ולא אותו האיש נביא, כי עניינו שבאה הערה מאת ה' לאותו האדם, ובאר לנו שאותה ההערה היתה בחלום, כי כמו שמסבב ה' תנועת אדם זה למען הצלת אדם אחר או השמדתו, כך סיבב התחדשות דברים שרצה שיתחדשו במראה חלום, כי אין לנו ספק שלבן הארמי רשע גמור וגם עובד עבודה-זרה, ואבימלך אף-על-פי שהיה איש צדיק בעמו, הרי כבר אמר אברהם אבינו על ארצו וממשלתו "רַק אֵין יִרְאֵת אֱלֹהִים בְּמִקּוֹם הַזֶּה" [בראשית כ, יא], ונאמר בכל אחד מהם, כלומר לבן ואבימלך, "וַיִּבְא אֱלֹהִים אֶל אַבְימֶלֶךְ בְּחִלּוֹם הַלַּיְלָה" [שם כ, ג], וכך בלבן "בְּחִלּוֹם הַלַּיְלָה" [שם לא,

97 כדאי לציון, שלפי הרמב"ם שאול מעולם לא היה בגדר "נביא", אלא זכה שתשרה עליו "רוח הקודש" שהיא דרגה פחותה מנבואה, וזה לשון קרי יוסף קאפח: "כאן מדובר ב'רוח הקודש', והיא המעלה השניה ממעלות ההכנה לנבואה [...], והראיה שאין מדובר כאן בנבואה של ממש ממה שסיים בראיה מנבואת שאול. ושם במורה ח"ב פ' מה, כאשר דיבר עדיין על המעלה הראשונה, הזכיר את נבואת שאול וכתב: "ונאמר: 'וַיִּתְּרָא רֹחַ אֱלֹהִים עַל שְׂאוּל כְּשִׁמְעוֹ אֶת הַדְּבָרִים' [שמואל א יא, ו]", "ע"ש. כי שאול לא היה נביא ולא הגיע לדרגת הנבואה כלל, אף שלצורך ההטפה תיארו רבנו כנביא וכפי פשטי המקראות, כמ"ש בפירושו לאבות פ"א מ"י" (משנה תורה (קאפח), הלכות יסודי התורה ז, אות ז, עמ' קנז-קנח). כלומר, מה שנאמר במקרא ששאול התנבא, כגון: "וַיִּתְּרָא עָלָיו רֹחַ אֱלֹהִים וַיִּתְנַבֵּא בְּתוֹכָם" (שמואל א י, י), אין הכוונה שהיה נביא ממש אלא על דרך ההכללה, וכמו שכותב רבנו במורה-הנבוכים: "המעלה הראשונה והשניה הן דרגות לנבואה, ואינו נמנה מי שהגיע לדרגה מהן נביא מכלל הנביאים [...], ואף-על-פי שנקרא אי פעם "נביא" הרי זה על דרך ההכללה, מפני שהוא קרוב מאד לנביאים" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק ב, מה, עמ' רסב).

כד]. [...] ולפיכך תרגמו אנקלוס "וַאֲתָא מִימַר מִן קֶדָם יי", ולא אמר בהם "וַאֲתִגְלִי יי"⁹⁸.

וממה שהקדמנו מהכרחיות ההתכוננות לנבואה, וממה שהזכרנו בשיתוף שם מלאך, תדע כי הגר המצרית אינה נביאה, ולא מנוח ואשתו נביאים, לפי שאותם הדברים אשר שמעו או עלה ברעיונם הוא כעין **בת קול** שמזכירים חכמים תמיד, **והוא מצב מסוים שיארע לאדם שאינו מעותד**, אבל מטעה בזה שיתוף השם. וזה הוא היסוד שמסלק רוב הקשיים שבתורה.⁹⁹

נחזור עתה לסיפור על שאול ובעלת האוב, נאמר שם: "וַתֵּרָא הָאִשָּׁה אֶת שְׂמוּאֵל וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל [...] וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל שְׂמוּאֵל אֱלֹהִים רָאִיתִי" (שמואל שם, יב–יג), ותרגם שם יונתן: "וַחֲזוּת אֶתְתָּא יֵת שְׂמוּאֵל [...] וַאֲמַרְת אֶתְתָּא לְשְׂאוּל מְלָאכָא דִּי חֲזִיתִי". כלומר, האשה איננה יודעת שמדובר בשמואל, היא רואה בחזיונה את מלאך ה' ונבהלת מאד, רק לאחר ששאל מדובבה לומר לו את תיאורו, עולה בליבו של שאול שמדובר בשמואל.

חיזיון דומה מצאנו אצל אשת מנוח, שם נאמר כך: "וַיֵּרָא מְלָאךְ ה' אֶל הָאִשָּׁה" (שופטים יג, ג), ותרגמו: "וַאֲתִחֲזִי מְלָאכָא דִּי, לְאֶתְתָּא". כמו כן, גם אצל אשת מנוח נזכר שהיא רואה את מלאך האלהים: "וַתְּבֹא הָאִשָּׁה וַתֹּאמֶר לְאִשָּׁה לְאִמֶּר [...] וּמְרָאֵהוּ בְּמְרָאֵה מְלָאךְ הָאֱלֹהִים נוֹרָא מְאֹד" (שם, ו), ותרגמו: "וַאֲתֵת אֶתְתָּא, וַאֲמַרְת לְבַעֲלָהּ, לְמִימַר [...] וַחֲזוּיָה בְּחִיזוֹ מְלָאכָא דִּי, חֲסִין לְחֻדָּא".

הביטויים ואופני התרגום בשני הסיפורים דומים מאד: אצל שאול ובעלת האוב נאמר: "וַתֵּרָא", "וַחֲזוּת", "אֱלֹהִים רָאִיתִי", "מְלָאכָא דִּי חֲזִיתִי". ואצל אשת מנוח נאמר: "וַיֵּרָא מְלָאךְ ה'", "וַאֲתִחֲזִי מְלָאכָא דִּי", "וּמְרָאֵהוּ בְּמְרָאֵה מְלָאךְ הָאֱלֹהִים", "וַחֲזוּיָה בְּחִיזוֹ מְלָאכָא דִּי". עוד נקודה משותפת לשני הסיפורים: בשניהם מתואר הפחד שמעורר מראה מלאך ה' בשתי הנשים, אצל בעלת האוב נאמר: "וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל", ואצל אשת מנוח נאמר: "וּמְרָאֵהוּ בְּמְרָאֵה מְלָאךְ הָאֱלֹהִים נוֹרָא מְאֹד".

לסיכום, נראה כי לדעת רבנו הרמב"ם, החזיונות שראו שאול ובעלת האוב, הם הערה מאת ה' שנאמרה בחלום: "כי כמו שמסבב ה' תנועת אדם זה למען הצלת אדם אחר או השמדתו, כך סיבב התחדשות דברים שרצה שיתחדשו במראה חלום" או שנאמר שהם מעין בת קול "והוא מצב מסוים שיארע לאדם שאינו מעותד". כך או כך, בעלת האוב לא העלתה את שמואל הנביא מן המתים, אלא ה' יתברך הוא זה

98 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ב, מא, עמ' רז–רנח.

99 שם, מב, עמ' רנט. הדגשת המלים "בת קול" במקור.

שהעלה את **דמותו** לנגד עיניהם של בעלת האוב ושאל, כדי לייסרם ולהבהילם, ולפי דעתם וריחוקם מאת ה' יתברך חשבו שמדובר בשמואל הנביא.¹⁰⁰

אמנם, ניתן להסביר סיפור זה לדעת הרמב"ם בדרך נוספת, והיא שכל מה שראתה בעלת האוב ושאל, הכל נובע מהתעוררות כח הדמיון שהסעיר את מחשבתם, וכך כותב הרמב"ם בפירושו למשנה: "**ובעל אוב**, מפורסם במקרא [...]. וכל מה שתראה באמרם **מדבר ושומע** בעניין זה אינה אלא שמיעת שוא מחמת הפעלת הדמיון בכך, כמו שקורה לבני אדם תמיד במקומות השוממין ובזמן הבדידות".¹⁰¹ כך מסביר רלב"ג,¹⁰² ובעקבותיו כך הרב אבינר מבאר את דעת הרמב"ם, וזה לשונו:

לפי רב שמואל בר חופני גאון, בעלת האוב הייתה נוכלת שעשתה מעשה כזב והיתולים ודיברה מתוך בטנה או שהחביאה אדם שדיבר בקול נמוך ממחבוא.¹⁰²

לפי רלב"ג היה כאן תעתוע שווא, בעלת האוב עוררה את דמיונו של שאל המלך בפעולות שעשתה עד שהוא לבדו דמיין את הכל, שכן שמואל אמר לו פעמים רבות שד' קרע את הממלכה מעליו ונתנה לרעהו, וכן שאל ראה בפועל את הצלחתו של דוד ושהשם עמו, מה שהוביל אותו לשקוע עמוק כל כך בדמיונו עד שהיה נדמה לו שהוא שומע את הדברים נאמרים כעת. [...] **גם הרמב"ם סובר שכל זה מפעולות הדמיון, ללא השגה חושית כלל.**¹⁰³

לרס"ג יש דרך אחרת לפרש את הסיפור על שאל ובעלת האוב, וזה לשונו כפי שהובא בתוך דברי מבשר הבללי: "כיון שאמר הכתוב פעם ופעמיים 'וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל' אין לנו מפלט מלומר ששמואל חיה באמת, ולא נוכל לומר שהיא שהיתה אומרת לשאול: 'הנה הוא אומר לך כך וכך' [כדרך הרמאים ובעלי הספיריטיזם] ונכתב כפי

100 ולשאר סיפורי התנ"ך (על אליעזר, גדעון ויהונתן), שמהם עולה לכאורה שמותר להימשך אחר ענייני המיסטיקה או שיש בה זיק של אמת, ראו: משנה תורה (קאפח), הלכות יסודי התורה י, אות כא; שם, הלכות עבודה זרה יא, אות יב; שם, הלכות תפילה וברכת כהנים י, אות טו; תורת חובות הלבבות (קאפח), עמ' רנה; הנבחר באמונות ובדעות (קאפח), עמ' ריט.

101 פירוש המשנה (קאפח), סנהדרין ז, ז, עמ' קבו.

102 אוצר הגאונים (תרצ"א), חגיגה, עמ' 2 ואילך.

103 נר באישון לילה, עמ' 76. וכן כותב בנו, ראה שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, סימן כז. אמנם, לפי ר' יצחק אברבנאל היה כאן מעשה שטן, ו"שד" "שהתלבש" בדמותו של שמואל הוא זה שדיבר אל שאל (אברבנאל על הנ"ך, שם). בדומה לו סובר המלבי"ם שהייתה זו העלאה באוב ממש (מקראי קודש (מלבי"ם), שם), ודברי שני האחרונים הללו הבל.

שנדמה לשאול, כי אם נאמר כן, היינו אומרים כך בכל 'וַיֹּאמֶר' ובכל 'וַיִּדְבֹּר' [שמדובר בדיבור על-ידי מתווך]¹⁰⁴.

לדעת רס"ג, שמואל **קם לתחייה** ודיבר עם שאול. עוד עולה מדבריו, ששמואל דיבר עם שאול ללא תיווך בעלת האוב, וכפי שנהוג בסיאנסים למיניהם. אלא משמע מדבריו, שה' עשה נס והחייה את שמואל כדי להוכיח את שאול, לייסרו ולהבהילו. דברי רס"ג מורחבים ומבוארים, מופיעים בתוך דברי ר' אברהם בן שמואל, שכתב פירוש לנביאים, וזה לשונו:

אמר רבינו סעדיה ז"ל: יש השואלים האם קם שמואל באמת או לא? **והתשובה**, כיון שאמר הכתוב פעם ופעמים "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל" אין לנו מפלט מלומר ששמואל חיה באמת, והחייהו יתברך ויתעלה כדי שיכיר שאול את גדולתו וכדי שיגיד לו דבר המדאיגו. **לא המכשפה היא שהקימתו, כי לא ייחס הכתוב לאותה האשה דבר מעלייתו של שמואל**, ורק אמר "וַיִּתְּרָא הָאִשָּׁה אֶת שְׁמוּאֵל", ואילו היתה היא שהעלתו, היה הכתוב אומר: "ותעל האשה את שמואל", אבל אמר שהיא אמרה: "אֶת מִי אֶעֱלֶה לָךְ", ואין כל המתיימר לעשות איזה דבר משיג יומרתו, וכאשר קצרה ידה מלמלא הבטחתה הקימו הבורא והראה לה אזלת ידה.¹⁰⁵

כלומר, דבר פשוט וברור הוא גם לרס"ג, שהמכשפה לא העלתה את שמואל באוב, אלא לפי רס"ג ה' עשה נס והחייה את שמואל כדי להשיג מטרות מסוימות. עוד מברר רס"ג:

ואם יאמר האומר, מדוע לא ביאר הכתוב שהבורא הקימו, אנו אומרים **שסמך בכך על תבונתו שאין מחריד את המת כי אם בוראו**, וכשהיה שאול שומע את שמואל מדבר עמו לא היתה האשה שם, אלא כאשר שמעה אותם מדברים זה עם זה, פירשה האשה ויצאה מאצלם ועזבתם לדבר זה עם זה, וראוי הדבר מצד המוסר לנהוג כך בכל שנים המסתודדים, וכל שכן נביא ומלך שאין להימצא ביניהם, והפסוק ביאר את פרישתה משם, והוא אמרו אחרי סיום השיחה: "וַיִּתְּבֹא הָאִשָּׁה אֶל שְׁמוּאֵל וַיִּתְּרָא כִּי נִבְּהַל מְאֹד".¹⁰⁶

לדעת רס"ג, הבורא יתעלה ויתרומם **סמך על תבונתו**, ולכן, אל לנו להכזיב את האמון שניתן בנו, להפנות עורף לשכלנו ולתבונתו, ולנטות אחר ההבל וההזיות

104 פירוש רס"ג לתורה, ויקרא יט, ט, בהערה 11. הדברים בסוגריים הרבועים הם דברי המהדיר מרי יוסף קאפח.

105 פירוש נביאים ראשונים, שמואל א, כח. והובא גם בפירוש רס"ג לתורה, שם.

106 שם.

אשר לא יועילו ולא יצילו כי תהו המה. בהמשך דבריו, רס"ג מוכיח מן הפסוקים, שלא בעלת האוב היא זו שהעלתה את שמואל, וזה לשונו:

וממה שמוכיח שהיא רחוקה מלהחיות מתים [הוא] אמרה לשאול: "לָמָּה אָתָּה מְתַנַּקֵשׁ בְּנַפְשִׁי לְהַמִּיתֵנִי", כי מי שמחיה מתים לא יגור מן המוות. ועוד, ממה שמראה שהיא רחוקה מלעשות דבר זה, מה שאירע לה בעת עלות שמואל, שפחדה וְחָרְדָּה עד שזעקה בכל כוחה, שנאמר: "וַיִּתְרָא הָאֱשֶׁה אֶת שְׁמוּאֵל וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל", ומי שדרכו להחיות מתים בכל עת, לא יחרד כמפני דבר שלא ראה כמותו מעולם. והנה, מתחילת הסיפור ועד סופו, גלוי וברור קוצר יד המכשפים וכן פחדה וחרדתה [...]. ואם יאמר האומר, היאך אירע לשמואל צער המוות פעם שניה אחר שחיה, אין זה דבר גדול לפני ה', כי יש ביכולתו לגמלו על צערו בכך בטוב שאין לו גבול.¹⁰⁷

ולפי האופן שפירשנו את סיפור שאול ובעלת האוב לעיל, אין שום קושי. ולדעת רבנו הרמב"ם, אין ייסורין בלי עוון, ולא ייתכן שה' יעניש את שמואל הנביא כדי לשלם לו שכר על כך, "וחלילה לאל מעוול, ואינו מעניש אדם אלא [את מי] שחייב עונש".¹⁰⁸

ח. בעלות האוב בימינו

ראינו לעיל את דברי מְרִי יוסף קאפח, שכל בעלי האוב למיניהם, אינם אלא שוטים או רמאים: "שיש מן המעשים הללו שהם מעשה שטות מוחלטת מצד השוטים או מעשה מרמה מצד הרמאים העושים עצמם 'מדיום', ולא היתה התורה צריכה להקפיד עליהם כל כך אלמלא שיש בהם לתא דעבודה-זרה".¹⁰⁹ ונוסיף את דבריו בתשובה, וזה לשון השאלה והתשובה: "שמענו עדויות למיניהם וסיפורים רבים על סיאנסים למיניהם, וברצוננו לברר את הדבר בעליל, במישור המעשי והתורני וההגותי. תשובה: ביחס לצד הסיפורי הבל הבלים הכל הבל. [...] והדברים פשוטים וברורים. כ"ד המאחל לכם השתחררות מכל הדמיונות. יוסף קאפח".¹¹⁰

עתה נעבור לדברי הרב אבינר שמסכם את תופעת המדיומים בדורות האחרונים:

מדענים ואמני אשליות זיהו, מיפוי ותיארו את מאות הפעלולים הטכניים בהם השתמשו המתקשרים [המדיומים] כדי לרמות את הפונים אליהם.¹¹¹ מתקשרים למיניהם שטענו שביכולתם להוכיח את יכולותיהם הרוחניות

107 שם, ומוסיף מְרִי יוסף קאפח ואומר שם: "שכך פירשו רב שרירא גאון ורב האי" בני, הובאו דבריהם שם".

108 ראו: מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, יז, עמ' שיא-שיב; שם, כד, עמ' שבט.

109 עיין לעיל בהערה 66.

110 שו"ת מרי יוסף קאפח, חלק א, הלכות עבודה זרה, סימן יח, עמ' קב-קבא.

111 נר באישון לילה, עמ' 181, שם מובאות גם כמה דוגמאות לשיטות הרמאים.

הוזמנו לעמוד במבחנים מדעיים. נמצא שתחת ביקורת קפדנית הכוללת צילום וידאו מכמה זוויות ופיקוח מלווה של אמני אשליות מקצועיים כל יכולתם נעלמת. המתקשרים נוהגים לתרץ עובדה זו בכך שנוכחותם של ספקנים מפריעה למסרים מעולמות אחרים לחדור – טענה המנטרלת כל אפשרות לבחינה ביקורתית של טענותיהם. שיטות המרמה המתוחכמות בהן משתמשים המתקשרים על-מנת לתעתע בלקוחותיהם ומאמיניהם מצליחות לשכנע רבים כי מדובר בתופעה על-טבעית אמיתית: מחקרים שבחנו את אמונותיהם של משתתפי סיאנסים **מבוימים** מצאו כי **כחמישית מן המשתתפים האמינו כי חזו בתופעה על-טבעית** [!].¹¹²

וקשה להבין כיצד האמינו שחזו בתופעה על-טבעית, ויש להניח שמי שמאמין בהבל, שכלו כבר הורגל להאמין בנמנעות, כלומר בדברים שלא תעלה על הדעת אמתתן, וזה לשון רבנו בספר-המצוות:

ובכלל המעשה הזה [איסור לא תעוננו] גם איסור מעשה אחיזת העיניים [...] והוא סוג גדול מסוגי התחבולות ונוסף לכך קלות תנועת היד, עד שמדמים לאדם דברים בלתי אמתיים [...] והוא מין ממיני הכשפים, ולפיכך סופג מלקות,¹¹³ ועם זה הוא גונב דעת הבריות, **וההפסד הנגרם על ידי כך עצום מאד** [!], לפי שהדברים הנמנעים לחלוטין נעשים אפשריים בעיני הסכלים והנשים והנערים, **ותורגל מחשבתם לקבל את הנמנעות ולחשוב שהם אפשריים להיות**, והבן זאת.¹¹⁴

2. מבט לאסטרולוגיה לאורו של הרמב"ם

א. מבוא

להלן נציג את דעת הרמב"ם ביחס לאסטרולוגיה תוך בחינת השאלות הבאות: האם עצם ניחוש העתידות מותר מן התורה? האם האסטרולוגיה היא מדע אמיתי? מה הצמיחו שורשי האסטרולוגיה? מה הקשר בין האסטרולוגיה לבין עיקרון הבחירה? ומה משמעות האסטרולוגיה ביחס לדת משה? נחל בהגדרת המושגים "אסטרולוגיה", "הורוסקופ", ו"מזל" מתוך מילון אבן-שושן:

א) "אסטרולוגיה: חזון בכוכבים, אֶצְטֶגְיִנִיּוֹת; ניחוש מאורעות או עתידות לאדם לפי מצב הכוכבים בשמים. אסטרולוג, חוזה בכוכבים, אֶצְטֶגְיִנִיּוֹ [...], בימי קדם האמינו

112 שם, עמ' 236.

113 "וסובר רבנו שלא על קלות הידיים הוא לוקה, אלא על ההטעיה ויצירת מושגי שוא ותפל

במוחות הטיפשים והפתאים" (הערת מרי יוסף קאפח, שם).

114 ספר המצוות (קאפח), מצוות לא תעשה, לב, עמ' קצח.

כי האצטגנין (אסטרולוג) יודע לחזות עתידות על פי מהלך הכוכבים בשמים".¹¹⁵ כלומר, האסטרולוגים מייחסים לעצמם יכולת לדעת את העתידות מתוך ניתוח מצב הכוכבים בשמים.

(ב) "הורוסקופ": תרשים מצבם של כוכבי הלכת, השמש והירח, בשמים בשעת לידת אדם או בעת מאורע אחר כיסוד לאמונות התפלות של האסטרולוגים: מן ההורוסקופ מסיקים האסטרולוגים על אופיים של בני אדם, על צפונות עתידם ועל מאורעות שונים וחשובים בעולם".¹¹⁶ חשוב לציין, שביסודו מונח זה מתאר תרשים כפי שמבאר אבן-שושן, ברם בימינו מונח זה מתאר הגדת עתידות שבועית, חודשית או שנתיית לקבוצות בני אדם שונות שמוגדרות לפי תאריך הולדתם.

(ג) "מזל: (1) גורל, מנת חלקו של אדם בחייו [...]; (2) הצלחה, אושר [...]; (3) כינוי לכל אחת משתיים-עשרה קבוצות הכוכבים המהוות את 'גלגל המזלות' [...]. כל מזל נמצא בחודש מסוים מאחורי השמש, ולפי זה נקבע מזל לכל חודש, כגון מזל 'טלה' לניסן, מזל 'שור' לאייר, מזל 'אריה' לאב [...]; (4) כוכב".¹¹⁷ נוסף על דבריו, כי שתיים-עשרה קבוצות הכוכבים שנזכרו בפירושו השלישי, אינן באמת דומות לצורות שמייחסים להן, ורק בדמיון רב ייחסו להן את שתיים-עשרה הצורות המפורסמות. נעבור עתה לבדוק האם עצם ניחוש העתידות מותר מן התורה.

ב. "ולא תעוננו"

בספר ויקרא נאמר (יט, כו): "לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו". לפנינו אפוא מצוות לא תעשה, והרמב"ם הגדיר וביאר אותה בספר-המצוות שחיבר. מביאורו עולה, ששלושה דברים הם שאסורים מן התורה: (א) להתיימר בהגדת העתים; (ב) לשאול או לעיין בדברי האסטרולוגים בדבר העתים; (ג) לפעול או להימנע מפעולה בעקבות דברי האסטרולוגים. יש לציין, שאף ששלושת הדברים הללו אסורים מן התורה, רק על הראשון והאחרון יחול עונש מלקות בבית-דין, ברם, מי שרק שאל או עיין בדברי האסטרולוגים ולא כיוון את פעולותיו לפיהם, אינו נענש במלקות על פי בית-דין מכיוון שלא עשה מעשה בפועל. נפנה עתה לעיין בספר-המצוות של הרמב"ם וזה לשונו שם:

והמצוה השתים ושלישים, האזהרה שהוזהרנו מלעשות על-פי בחירת האצטגנינות, והוא שנאמר: "יום זה ראוי לפעולה פלונית" ונתכוון לעשותו, או "יום זה לא רצוי לעשות בו פעולה פלונית" ונמנע מלעשותה, והוא אמרו יתעלה: "לא ימצא בך [מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים] מעונן [ומנחש

115 אבן שושן, כרך א, ערך אסטרולוגיה, עמ' 127.

116 שם, כרך ב, ערך הורוסקופ, עמ' 500.

117 שם, כרך ג, ערך מזל, עמ' 1278.

וּמְכַשֵּׁף (דברים יח, י). וכבר נכפל לאו זה ואמר [=הקב"ה]: "וְלֹא תַעֲוֹנֶנּוּ" [שם]. ולשון סְפָרָא: "לא תעוננו, אלו נותני הַעֲתִים", לפי שהוא נגזר מן עונה [=זמן]. כלומר, לא יהיה בכם קובע עתים [=קובע זמנים, אסטרולוג] האומר: "עת פלונית טובה ועת פלונית רעה". וגם העובר על לאו זה חייב מלקות, כלומר המודיע את העונות, לא השואל עליהן, אבל גם השאלה על כך אסורה נוסף על היותו דבר בלתי אמתי. והמכוון מעשיו לזמן מסוים, מתוך חישוב כדי שיהא מאושר או יצליח באותה המלאכה [לפי דמיונו], הרי גם זה סופג מלקות, לפי שעשה מעשה.¹¹⁸

מתוך דברי הרמב"ם למדנו עניין חשוב: שמא יעלה על דעתנו שיש אמת בחישובי המזלות והגדת העתידות, ולמרות שיש בהם ממש התורה אסרה אותם. כנגד השקפה שגויה זו, כיוון הרמב"ם את דבריו לעיל: "נוסף על היותו דבר בלתי אמתי", ובזאת הוא מתחיל לגלות לנו שאין באסטרולוגיה שום זיק של אמת. בפסיקת הרמב"ם בספרו הגדול משנה-תורה אנו מוצאים דברים מפורשים ונחרצים בעניין האסטרולוגיה.

ג. פסיקת הרמב"ם במשנה-תורה

הרמב"ם פוסק בהלכות עבודה-זרה, וזה לשונו:

אי זה הוא מעונן, אלו נותני העתים שאומרים באצטגנינות שלהן: יום פלוני רע ויום פלוני טוב, יום פלוני ראוי לעשות בו מלאכה פלונית, שנה פלונית או חודש פלוני רע לדבר פלוני.

אסור לעונן. אף על פי שלא עשה מעשה, אלא הודיע אותן הַכָּזָבִים שהסכלים מדמין שהן דברי אמת ודברי חכמה. וכל העושה מעשה מפני האצטגנינות, וכיוון מלאכתו או הליכתו באותו העת שקבעו הַבְּרִי שמים, הרי זה לוקה שנאמר: "וְלֹא תַעֲוֹנֶנּוּ" [ויק' יט, כו].¹¹⁹

118 ספר המצוות (קאפח), לא תעשה לב, עמ' קצז-קצח. ושם בהערה 76 באר מְרִי יוסף קאפח, וזה לשונו: "איני יודע למה לוקה המודיע, והרי לא עשה מעשה, ואף בהלכות עבודה זרה פי"א הל' ט משמע שרק אסור [לשון הרמב"ם מובא לקמן בסמוך] [...]. וייתכן כי לקיחת הספר ועריכת החשבונות של מערכות הכוכבים למטרה זו היא המעשה, וכדלעיל לאוין י הע' 65". ושם בעמ' קפז, בעניין האזהרה "אַל תִּפְנוּ אֶל הָאֱלִילִים" (ויקרא יט, ד), כלומר שלא לפנות אחר עבודה-זרה ולהתעסק בענייניה, מפני שהמחשבה בדברים אלו והעיון באותן הדמיונות מעוררים את הפתי לדרוש אותם ולעבדם, מעיר מְרִי יוסף קאפח, וזה לשונו: "כתב רבנו בהלכות עבודה-זרה פ"ב הל' ג' וכל הנפנה אחריה בדרך שהוא עושה מעשה הרי זה לוקה", ונראה מפתיחת דברי רבנו שם, כי לקיחת ספר מספריהם ופתיחתו והדפדוף בו, מעשים הם להתחייב עליהם" (שם, הערה 65).

119 משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה יא, ט-י.

מדברי הרמב"ם הללו אנו למדים מפורשות, שהאסטרולוגיה לא רק שאיננה מדע מדויק, היא איננה מדע כלל, ואינה אלא שקר וכזב נְשׁוּגִים בו הַסְּכָלִים שמוטעים על ידי הפְּזָבִים. וכן כותב מְרִי יוסף קאפח, וזה לשונו: "היא השקפת רבנו [...] שאין שום השפעה למולדות ולמערכות הכוכבים על תכונותיו הנפשיות של האדם. אלא בין גופו ומזגו וחינוכו הם המעצבים את דמותו. אבל לפי השקפת הוברי שמים ההוזים בכוכבים תכונות האדם מוטבעות במטבעות שאין לו שליטה עליהם".¹²⁰ בהמשך נבאר מדוע זה חמורה הנהייה אחר האסטרולוגיה וכמה חשוב לפי דת משה להתרחק ממנה.

ד. מה הצמיחו שורשי האסטרולוגיה?

הרמב"ם מלמדנו בספרו פירוש-המשנה, שהאסטרולוגיה היא בעצם שורש העבודה-הזרה שפשטה מאד בעולם הקדום, וכך כותב הרמב"ם:

והיסוד לכך [לאמונות הטפלות שיצוינו להלן, ולהמצאת הסגולות למיניהן], הם "אלצאבה" [=אומה של עובדי עבודה-זרה], והם האנשים אשר רָחַק אברהם אבינו מהם וְחָלַק על דעותיהם [=השקפותיהם] הַנְּפִסְדוֹת [...], והיו **מכבדים את הכוכבים ומייחסים להם פעולות לא להם, והם שייסדו את משפטי הכוכבים** [=האסטרולוגיה], והכשפים, והלחשים, והורדת הרוחות [=סיאנס, העלאה באוב], והשיחות עם הכוכבים, והשדים,¹²¹ והאוב, וְהַנְּחֹשׁ [=הניחוש], וְהַיְדְּעוּנִי לכל מיניהם, ודרישת המתים, **והרבה מן העניינים האלה אשר שְׁלָפָה תורת האמת חֲרָבָה עליהם וכתרה אותם, והם שורש עבודה-זרה וענפיה.**¹²²

כל האמונות הטפלות שנזכרו בדברי הרמב"ם אסורות מן התורה, חלקן בגדר עבודה-זרה ממש כגון עשיית הכשפים, וחלקן אינן בגדר עבודה-זרה אך בגדר איסור תורה חמור. ברם, כולן לפי הרמב"ם שקר וכזב ואין בהן שמץ של אמת, וכפי שראינו בפרקים הקודמים. בהמשך דברי הרמב"ם הוא מבאר מדוע האסטרולוגיה היא שורש עבודה-זרה, הוא מסביר, שהיא היתה השקר הראשון שעליו נבנו שני שקרים נוספים, שהאחרון שבהם הוא עבודה-זרה, וזה לשונו שם:

והוא, **שהשקר הראשון, משפטי המזלות** [=האסטרולוגיה], אשר מתברר במדעי הטבע ביטול הנחותיהם. **[השקר] הראשון הוא אָמְרָם: שכוכב פלוני**

120 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ב, לח, עמ' רנא, הערה 7. ועיין שבת קנו ע"א.

121 "שלא יאמין שיש אלהות לזולתו אע"פ שאינו עובדו, כגון שיאמין באיזה רוח או שד שיש בכחו להועיל ולהזיק, כי זה סעיף מסעיפי עבודה-זרה" (תורת חובות הלבבות (קאפח), עמ' שמ, הערה 1).

122 פירוש המשנה (קאפח), עבודה זרה ד, ז, עמ' רלח-רלט.

רע וכוכב פלוני טוב, וחלק פלוני מן הגלגל [=מסלול הכוכב. לפי המדע הקדום הכוכבים נעו בתוך גלגלים שקופים סביב כדור-הארץ שעמד במקומו ללא תנועה] **מתאים לכוכב פלוני ונגד כוכב פלוני** [...], ושתי הנחות אלה הם ציר משפטי המזלות אשר בְּהִתְבָּרַר בְּטוֹלָם כפי שכבר נִתְבָּרַר, בְּטוֹלוֹ כל פרטיהם עד סופם.

גם מדברי הרמב"ם כאן עולה, שלדעתו האסטרולוגיה איננה מדע אמתי אלא שקר וכזב. נעבור עתה לשקר השני שבבנה על גבי השקר הראשון, **השקר השני** שהורכב על הראשון (=הראשון הוא האסטרולוגיה) היה טענתם, שאם ישִרְטוּטו צורה מסוימת או יכינו קמיע מסוים, כאשר הכוכב שנחשב לטוב ומביא לאושר יימצא במקום מסוים, אז יוכלו להפיק תועלת מן השִרְטוּט או מן הקמיע. לחילופין, כאשר יכינו צורה או קמיע אחר, בעת שהכוכב שנחשב לרע ומביא קללה יימצא במקום מסוים, אז בזכות הכנת הצורה או הקמיע יינצלו מנזקי הכוכב ה"רע". וזה לשון רבנו שם:

ואחר-כך הרכיבו שקר אחר על השקר הזה הראשון והם ה"טלאסם" [=קמיע, ויתבאר לקמן], ואמרו שאם היה כוכב האושר פלוני במקום פלוני המתאים לו, עושין צורה באופן כך וכך, ומביאין בה מן התועלת כך וכך. ואם היה כוכב הרע פלוני במקום פלוני המתנגד לו, עושין צורה באופן כך וכך ומסלקין בה מן הנזקים כך וכך, ונתרחב עניין זה כפי התרחבות משפטי המזלות ומה שמייחסים להם מן הפרטים.

לאחר השקר השני, הרמב"ם מזכיר את השקר השלישי: **"ואחר כך הרכיבו שקר שלישי על זה השני והוא עבודה-זרה"**. כלומר, השקר השלישי שהורכב על השני היה טענתם, שהשִרְטוּט או הקמיע או הצורה שנעשו כפי שתואר לעיל, "אם מקטרין לה [=לצורה] בדבר פלוני [=דהיינו נשִׁוּרְפִים קרבן או צמחים לפני הצורה] ומתפללין לה בתפלה פלונית ומשתחווים לה [בעת עליית כוכבים או מזלות מסוימים] [...] הרי היא מסלקת נזק כוכב פלוני, ומביאה תועלת כוכב פלוני". וכמו שכותב רבנו בפירושו למשנה חולין (ב, ח):

[נאמר במשנה:]: השוחט לשם הרים לשם גבעות לשם ימים לשם נהרות לשם מדברות **שחיטתו פסולה**. [ופירש שם רבנו:]: אמרו "שחיטתו פסולה" משמע שאותו הנשחט מותר בהנאה. במה דברים אמורים? בשנתכוון לעצם אותו ההר או הנהר וזולתם. אבל אם שחט **למזל או לכוכב** שמדמה שאותו ההר מחלקו, או לדבר מן הדברים העליונים אשר כוחותיהם לפי דמיונם פועלים בעצמים הללו, ומשפיעים בהם אותן ההשפעות שמדמים בעלי ה"טלאסם" – **הרי אותו הנשחט תקרובת עבודה-זרה** והוא זבחי מתים ואסור בהנאה. [...]

ופירוש "גְּדָא" האושר והטוב, וכך אמרו [חכמים] בפירוש "בָּא-גְּד" (בראשית ל, יא) – "אתא גאא דביתא", כלומר אושר הבית והצלחתו.

נמצא אפוא, **שהאסטרולוגיה הינה שורש עבודה-זרה!** הואיל והנחת היסוד השגויה שהכוכבים משפיעים על מאורעות העולם או על גיבוש אופי האדם, הביאה בסופו של דבר להערצתם ולעבודתם.

ויתרה מזאת, נראה לפי רבנו כי עצם המחשבה שיש בכוח גרמי השמים להיטיב או להרע, היא חירוץ וגידוף כלפי ה' יתעלה, כלומר **עצם האמונה באמתת האסטרולוגיה היא בגדר עבודה-זרה!** שכך פוסק רבנו בהלכות עבודה-זרה (ב, י): "כל המודה בעבודה-זרה שהיא אמת אף-על-פי שלא עבדה – הרי זה מחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא". ולא רק מחרף ומגדף, אלא אף כופר בתורה כולה, וכן פוסק רבנו שם (ב, ז): "מצות עבודה-זרה כנגד כל המצוות כולן היא [...] הא למדת, שכל המודה בעבודה-זרה כופר בכל התורה כולה [...], וכל הכופר בעבודה-זרה מודה בכל התורה כולה, והיא עיקר כל המצוות כולן".

ומסיים הרמב"ם את דבריו בפירושו למשנה שם בדברים הבאים:

וכן מצאתי להם [לחכמי התלמוד] הערה על משפטי המזלות שהם ככל שאר מיני הנחש והעוננות, לא שהם גורם [=לא שהם גורם אמתי להתרחשויות בעולם, אלא הם שקר וכזב ככל שאר מיני הנחש והעוננות] כמו שמדמים ההוזים בכוכבים, אָמְרוּ: "לא תִּנְחָשׁוּ [ויקרא שם], כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובכוכבים"¹²³, וזו היא דעת הפילוסופים בהם, [...] וכבר הארכתי גם בזה, אבל הוא מקום תועלת ותיקון אמונה [=השקפת עולם], לפי שהזיות בני אדם בכוכבים [...] אינם מעט, וכבר הִמְרוּ בזה את התורה לגמרי במה שהם מאמינים באמיתתם [כלומר, גם מי שרק מאמין באמיתת האסטרולוגיה הוא בגדר כופר בתורה כולה וזונה אחר עבודה-זרה].

לעיל למדנו, שהציר שעליו סובבת התורה כולה הוא **מחיית עבודה-זרה**, וזו מטרתה המרכזית והראשונה של התורה: לבער את העבודה-הזרה בכל דרך אפשרית ולמחות את עקבותיה כליל. ולכן ההשקפה שיש כוכבים "מועילים" ויש כוכבים "מזיקים" חמורה ביותר, הואיל והיא נוגדת את תכליתה המרכזית של התורה! וזה לשון הרמב"ם בספרו מורה-הנבוכים:

כיון שהיתה מטרת כל התורה וצירה אשר עליו היא סובבת הוא סילוק עבודה-זרה ומחיית עקבותיה, ושלא לדמות בכוכב מן הכוכבים שהוא מזיק

או מועיל במאומה מן המצבים הללו שנמצאים לאישי בני אדם, **לפי שהשקפה זו היא הגורמת לעבדם.**¹²⁴

הרמב"ם מלמדנו, שמשפטי הכוכבים והמזלות (=האסטרוולוגיה), שבהם מייחסים כוחות לכוכבים "טובים" או "רעים", עלולה לגרום לבני אדם לשגות ולעבוד עבודה-זרה **בפועל**, ולא רק חירוף וגידוף מחשבתי שאף הוא בגדר עבודה-זרה, אלא בפנייה ישירה ובפולחן אלילי מעשי לכוכבים ולמזלות. וכמו שהוא כותב בספרו מורה-הנבוכים, וזה לשונו:

והכרחי בכל מעשי הכשפים להזדקק לענייני הכוכבים, כלומר שהם מדמים כי צמח זה הוא מחלק כוכב פלוני, וכך כל חי וכל מתכת מייחסים אותו לכוכב. וכן מדמים כי אותן הפעולות שעושים המכשפים הם מיני עבודות לאותו הכוכב, ורצוי לו אותו המעשה או אותם הדברים או הקטורת, ולפיכך עושה לנו את חפצנו.¹²⁵

ונסיים פרק זה בדברי רבנו בחיי בספרו "תורת חובות הלבבות", וזה לשונו:

וכבר הדגיש לך השליח [משה רבנו] ע"ה באמרו "ולא תלכו בַּחֲקֵת הַגּוֹי" [ויקרא כ, כג], אשר דרכם לפנות אל משפטי הכוכבים והעוננות לחיוב או לשלילה¹²⁶ [...] ועושים כמשפטיהם, כמו שאמר עליהם הכתוב "כי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל מַעֲנֵנִים וְאֶל קִסְמִים יִשְׁמְעוּ וְאֶתָּה לֹא כֵן" [דברים יח, יד] [...]. ואילו היה המשפט והגזרה באושר והפכו, מסורים למשפטי הכוכבים והעוננות וכל הדומה לכך, הרי זהו השיתוף עם ה' בהחלט ללא ספק, ויביא זה אל הכפירה בה' והכחשתו כליל.¹²⁷

ואם יאמר [אדם] הרי אנו רואים כי הראשונים [חכמי התלמוד] מגנים מי שאינו לומד חכמת הכוכבים [...],¹²⁸ נאמר לו כי הראשונים חייבו זאת ממה שאמר הנביא בפסוק "שָׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם וְרְאוּ מִי בָרָא אֱלֹהִים" וגו' [ישעיה מ, כו], ואמר החסיד "כי אֶרְאֶה שְׂמִיךְ מַעֲשֵׂי אֶצְבְּעֹתֶיךָ" וגו' [תהלים ח, ד], והנה

124 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, לז, עמ' שנח.

125 שם, עמ' שנח-שנח.

126 "החיובי, כלומר שהמזל אומר לו לעשות [...], השלילי, שהמזל אומר לו שלא לעשות" (תורת חובות הלבבות (קאפח), עמ' רנד, הערה 4).

127 שם, עמ' רנד-רנה. ומעניינים דבריו של מרי יוסף קאפח בהקדמתו לספר זה, וזה לשונו: "רבים הם ההשמטות והחסרונות בתרגומו של ר"י אבן טיבון [לספר "תורת חובות הלבבות"] [...], ויש שהושמט שם [בתרגומו של טיבון] עניין שלם הנמצא בכל הנוסחים, כגון התנגדותו של רבנו לאמונה במשפטי הכוכבים שהוזים הוברי שמים למיניהם, ואשר נגדה דיבר בשער החמישי [...], כל אותו העניין נמצא בכל כתיב-היד של המקור. ונאלצים אנו להניח כי יד מי שאינו מסכים עם שיטת רבנו נגעה בו ובדון הושמט" (שם, עמ' י).

128 ראו שבת עה ע"א.

זה יהיה על דרך ההתבוננות בנמצאים וכדי ללמוד בהם שיש להם בורא [...] ועָרְכָם והתקינם באופן הטוב והמשוכלל ביותר, לפיכך חובה להתבונן בהם באופן זה, לא כדי לנהוג על פי משפטיהם ולהחליט בהן על האושר והפכו, והבן.¹²⁹

ה. מהו טלסם?

טרם שנמשיך לעיין בענייני האסטרולוגיה וזיקתה לעבודה-זרה, יש לבאר מושג חשוב שנזכר לעיל בדברי רבנו והוא ה"טלסם". הטלסם הוא קֶתָב, שרטוט, פסל או צורה, מובנים או בלתי-מובנים, שמדמים בהם השוטים שהם מועילים או מזיקים. כך מבאר מְרִי יוסף קאפח,¹³⁰ ובמקום אחר הוא מוסיף: "טלסם – קמיע לסגולה, עיקרין [שורשים], או שרטוט, או כתב מובן או בלתי-מובן".¹³¹ עוד הוא כותב שם, וזה לשונו: "טלסם – נְשִׁים כולל לדבר הנעשה לסגולה. יהא זה עיקרין או ציור או כתב, מובן או בלתי מובן, במלה הידועה יותר בעברית – קמיע".¹³²

נמצא אפוא, ש"טלסם" הוא שם כללי לכל סוגי הקמיעות למיניהם, והפתאים סוברים שיש בהם תועלת כללית או תועלת מסוימת. ה"טלסם" שימש בימי קדם ומשמש אף בימינו לעובדי עבודה-זרה, כדי להשיג כל מיני תועלות דמיוניות לפי שיבוש דעתם. וזה לשון הרמב"ם בתארו את ה"טלסם" – הקמיעות לכל סוגיהם, והשפעתם העצומה על האנושות:

ממה שאתה צריך לדעת, כי הפילוסופים השלמים אינם מאמינים ב"טלאסם" אלא לועגים להם ולאותם החושבים שיש להם השפעה, וביאור זה יארך, אבל אמרתי את זאת מפני שאני יודע שרוב בני אדם ואולי כולם, נפתים אחריהם פתיות גדולה מאוד ובדברים רבים ממיניהם, וחושבים שהם דברים אמתיים, ואין הדבר כן, ואפילו טובים וחסידים מאנשי תורתנו, חושבים שהם דברים נכונים אלא שהם אסורים מטעם התורה בלבד, ואינם יודעים שהם דברים בטלים ושקריים הזהירה התורה עליהם כדרך שהזהירה על השקר, והם דברים שנעשה להם פרסום רב אצל העמים.

והיסוד לכך [=מי שהחלו להפיץ את הקמיעות] הם "אלצאבה", והם האנשים אשר רָחַק אברהם אבינו מהם [כלומר ברח והציל את נפשו מהם] וְחָלַק על דעותיהם הנפסדות במה שנתן ה' בלבו מן החכמה. והיו מכבדים

129 שם, עמ' רנו. ובדבריו הוא מורה ללמוד את מדעי הטבע, שבידיעתם לומד האדם להכיר ולידע את בוראו, והיא מצות ידיעת השם. ומה שאמר "והבן", להעירנו להבחין בין מדע האסטרונמיה לבין הבלי האסטרולוגיה.

130 פירוש המשנה (קאפח), פסחים ד, י, הערה 29; ושם, עבודה זרה ג, הערה 2.

131 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, לז, עמ' שסא, הערה 70.

132 שם, עמ' שמב, הערה 61.

את הכוכבים ומייחסים להן פעולות לא להן, והם שייסדו את משפטי הכוכבים [=אסטרוולוגיה] והכשפים והלחשים והודדת הרוחות [=סיאנס] והשיחות עם הכוכבים והשדים והאוב והנחש [=הניחוש] והידעוני לכל מיניהם, ודרישת המתים, והרבה מן העניינים האלה אשר שלפה תורת האמת חרבה עליהם וכרתה אותם, והם שורש עבודה-זרה וענפיה.¹³³

למדנו אפוא מדבריו, שהקמיעות לכל סוגיהם ומיניהם נולדו והתפתחו בקרב עובדי העבודה-הזרה, ושמטרתה המרכזית של התורה היא להכרית את העבודה-הזרה וכל מה שקשור בה, וכפי שכותב הרמב"ם במורה-הנבוכים: "כיון שהיתה מטרת כל התורה וצירה אשר עליו היא סובבת הוא סילוק עבודה-זרה ומחיית עקבותיה".¹³⁴ כלומר לא רק סילוק עבודה-זרה עצמה, אלא מחיית כל עקבותיה וקמיעותיה עד שלא יישאר ממנה כל זכר.¹³⁵

ו. יסוד הבחירה בדת משה וזיקתו לאסטרוולוגיה

עיקרון הבחירה לפי הרמב"ם הוא "עיקר גדול [...] והוא עמוד התורה והמצוה".¹³⁶ כדי להבין את היסוד החשוב הזה, נצרף מעט מהלכות תשובה שכתב הרמב"ם ונבארם מעט כפי הבנתנו, וזה לשון הרמב"ם:

[א] רשות כל אדם נתונה לו, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה: "הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד – מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע" [בראשית ג, כב], כלומר הן מין זה של האדם היה אחד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ ואין לו מי שיעכב על ידו מלעשות הטוב או הרע.

הרמב"ם פותח בכלל המרכזי, בידי כל אדם ניתנת הבחירה לפעול טוב או חלילה רע, וכל אדם רשאי לבחור להיות צדיק או רשע. והוא ממשיך ואומר:

[ב] אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טיפשי האומות ורוב גלמי בני ישראל, שהקדוש-ברוך-הוא גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע. אין הדבר כן. אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירבעם, או חכם, או סכל, או רחמן, או אכזרי, או פילי [=קמצן], או שוע [=נדיב], וכן שאר כל הדעות [=מידות האדם]. ואין לו מי שְׁיִכְפֶּהוּ ולא

133 פירוש המשנה (קאפח), עבודה זרה ד, ז, עמ' רלח-רלט.

134 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, לז, עמ' שנח.

135 בעניין הביקורת שמתח הרמב"ם על האמונה בקמיעות, ראו: עיונים מיימוניים, עמ' 183 ואילך.

136 משנה תורה (קאפח), הלכות תשובה ה, ד.

גוזר עליו, ולא מי שְׁיִמְשְׁכוּ לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאיזה דרך שירצה. הוא שירמיה אומר: "מִפִּי עָלִין לֹא תֵצֵא הָרְעוֹת וְהַטּוֹב" [איכה ג, לח]. **כלומר אין הבורא גוזר על האדם לא להיות טוב ולא להיות רע.**

הרמב"ם מלמד אותנו שהדעה הרווחת בקרב הגויים, וכן בקרב רוב גלמי בני ישראל, שהקב"ה הוא זה אשר גוזר על האדם להיות כזה או אחר. כנגד דעה זו קידש הרמב"ם מלחמה, וגם בהלכה הבאה הוא מדגיש, שהאדם הוא זה אשר בוחר בעצמו ובדעתו שלו באיזו דרך ללכת:

[ג] וכיון שכן הוא, נמצא זה החוטא הוא הפסיד על עצמו, ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על מה שעשה לנפשו וגמלה רעה, הוא שכתוב אחריו "מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו" [שם, לט], וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידנו ומדעתנו עשינו כל הרעות, ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו, שהרשות עתה בידנו, הוא שכתוב אחריו "נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד ה'" [שם, מ].

בהלכה השלישית הרמב"ם מבאר, שהשקפת האמת שכל אדם אחראי למעשיו מביאה תועלת רבה לאדם, מפני שהיא מגבירה אצלו את תודעת חשבון הנפש, ומעודדת אותו ליישר את דרכיו. כלומר, הידיעה שהאדם הוא זה שאחראי למעשיו, תגבש בקרב האדם את התובנה שכמו שהוא הרע ברצונו ובבחירתו, כך ברצונו ובבחירתו הוא יכול להיטיב את דרכיו ולזכך את נפשו. עוד כותב הרמב"ם:

[ד] ועיקר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה, שנאמר: "ראה נתתי לך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע" [דברים ל, טו]. וכתוב: "ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה" [שם יא, כו]. כלומר שהרשות בידיכם, וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה, בין טובים בין רעים. ומפני זה הענין נאמר: "מי יתן והיה לבבם זה להם [ליראה אתי ולשמר את כל מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעלם" (שם ה, כו)], **כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהם לעשות טובה או רעה, אלא לבם מסור להם.**

הרמב"ם מציג לפנינו פסוקים מפורשים מתורת משה שמהם עולה ברורות, שהאדם הוא זה שבוחר לעשות טוב או רע, ואין האל כופה על בני האדם ולא גוזר עליהם לעשות טובה או רעה. בהלכה הבאה הרמב"ם בוחן את האפשרות הנגדית – שאין בחירה חופשית לאדם ומוכיח שהיא בלתי מתקבלת על הדעת. וזו דרכו של הרמב"ם לגבש דעה והשקפה: חקירה יסודית תוך בחינת ההתקפות כנגד אותה ההשקפה. וזה לשונו:

[ה] אֵלוֹ הִיא הָאֵל גּוֹזֵר עַל הָאָדָם לְהִיּוֹת צָדִיק אוֹ רָשָׁע, אוֹ אֵלוֹ הִיא שֵׁם [=במציאות] דבר שמוֹשֵׁךְ אֶת הָאָדָם בְּעִיקָר תּוֹלַדְתּוֹ לְדֶרֶךְ מִן הַדְּרָכִים [=שֶׁבָּעִת לִידְתּוֹ נִקְבַּעַת לְפִי הַכּוֹכְבִים דְּרָכּוֹ בְּעוֹלָם, אוֹפִיּוֹ וְהַתְּנַהּגוֹתוֹ], אוֹ לְמַדַּע מִן הַמַּדְעוֹת, אוֹ לְדַעָה מִן הַדְּעוֹת [=תְּכּוֹנוֹת הַנַּפְשׁ], אוֹ לְמַעֲשֵׂה מִן הַמַּעֲשִׂים, כְּמוֹ שֶׁבּוֹדִים מְלַבֵּם הַטִּיפְשִׁים הַוּבְרִי שְׁמִים [=הַאֲסֵטְרוֹלוֹגִים], הַיֵּאֵךְ הִיא מְצוּוּה לְנוֹ עַל יְדֵי הַנְּבִיאִים עֲשֵׂה כֵךְ וְאַל תַּעֲשֵׂה כֵךְ, הַטִּיבּוֹ דְּרָכִיכֶם וְאַל תִּלְכוּ אַחֲרֵי רְשָׁעֵכֶם, וְהוּא מִתְחִילַת בְּרִייתוֹ, כְּבָר נִגְזַר עֲלֵיוֹ אוֹ תּוֹלַדְתּוֹ תִּמְשׁוֹךְ אוֹתוֹ, לְדַבֵּר שְׂאֵי אֲפָשֵׁר לוֹ לְזוֹז מִמֶּנּוּ, וְמָה מְקוֹם הִיא לְכָל הַתּוֹרָה כּוֹלָה? וְבָאֵי זֶה דִּין וְאֵי זֶה מִשְׁפָּט נִפְרַע מִן הַרְשָׁע אוֹ מִשְׁלֵם שִׁכָּר לְצָדִיק? "הַשְּׁפָט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?" [בְּר' יח, כה].

בְּהִלְכָה הָאֲחֵרוֹנָה, הַרְמַב"ם מְצִיב שְׁאֵלוֹת קְשׁוֹת כְּנֶגֶד הַשְּׁקֵפַת הָעוֹלָם הַשְּׁקֵרִית, שֶׁהָאֵל גּוֹזֵר עַל הָאָדָם לְלַכֵּת בְּדֶרֶךְ כְּזוֹ אוֹ אַחֲרַת, אִם הִיא הַדְּבָר אֲכֵן כֵךְ, מְדוּבָר בְּעוֹל נּוֹרָאֵי וּבִסְתִירַת כָּל יִסּוּדוֹת הַצַּדִּיק, הַמִּשְׁפָּט וְהַעֲנִיֶּשֶׁה בַּחֲבֵרָה. שֶׁהִרִי כִיצַד נְעִיֶּשׁ אָדָם שֶׁגָּבַב אוֹ רָצַח, וְהָלֹא נִגְזַר עֲלָיו לַעֲשׂוֹת כֵן? וּמַדּוּעַ יִשְׁלֵם הָאֵל שִׁכָּר לְצָדִיק וְהָלֹא הוּא הִיא מוֹכֵרַח לְפַעוּל בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה? וְמָה מְקוֹם לְכָל הַצִּיּוּיִים וְהַאֲזָהָרוֹת שֶׁבַּתּוֹרָה? וְהִרִי מְכָל מְקוֹם בְּנֵי אָדָם מוֹכֵרַחִים לְפַעוּל בְּדֶרֶךְ שֶׁנִּגְזַרָה עֲלֵיהֶם אוֹ לְפִי מַעֲרָךְ הַכּוֹכְבִים בַּעַת לִידְתָם?

נִמְצָא אַפּוֹא, שֶׁהַשְּׁקֵפַת הַאֲסֵטְרוֹלוֹגִיָה מַעֲרַעֲרַת אֶת יִסּוּד הַשִּׁכָּר וְהַעוֹנֵשׁ שֶׁבַּתּוֹרַת מִשָּׁה, הוֹאִיל וְאִין עַל מָה לְהַעֲנִיֶּשׁ אוֹ לְהַעֲנִיֶּק שִׁכָּר. כָּל פּוֹשַׁע רָשָׁאֵי לְהַרַע לְזוֹלְתוֹ מִכַּח הַטַּעֲנָה שֶׁהוּא מְרַשִּׁיעַ שְׁלֹא בְּאִשְׁמַתּוֹ, אֲלֵא מִכַּח גִּזִּירָה שֶׁנִּגְזַרָה עֲלָיו אוֹ עַל-יְדֵי מַעֲרַכּוֹת הַכּוֹכְבִים שֶׁמִּשְׁפִּיעוֹת עֲלָיו. הָאֵם אִין בְּזֵה הָעֲנִיקָת פֶּרַס לְרַשְׁעִים וְהַתְּאֲכָדוֹת חֲמוּרָה כְּלִפִּי הַחֲבֵרָה? הָאֵם אִימוֹץ הַשְּׁקֵפָה מְשׁוּבַשֶׁת זוֹ לֹא תְּבִיא בְּהַכְרַח לְהַתְּפּוֹרְרוֹת מוֹחֲלַטַת שֶׁל הַחֲבֵרָה?

זֹאת וְעוֹד, הַרְמַב"ם צִיִּין שֶׁהַגּוֹיִים וְרֹב גְּלַמֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נִפְתּוּ אַחֲרֵי הַשְּׁקֵפּוֹת הַאֲסֵטְרוֹלוֹגִיָה וְהַדּוּמָה לָהּ, וְכַעַת מוֹבֵן גַּם מַדּוּעַ. הוֹאִיל וְאַחִיזָה בְּדַעָה זוֹ מִסְרִיָה מִהַעֲבֵרִינִים אֶת הָאֲחֵרוֹת עַל מַעֲשִׂיהֶם הַרְעִים, וּמִשְׁקִיטָה בְּשִׁקָר אֶת מִצְפּוֹנָם כְּדִי שִׁיּוֹכְלוּ לְהַמְשִׁיךְ בְּרִשְׁעָם בְּטַעֲנָה שְׂאִין הֵם מְסוּגָלִים לְבַחֲרוֹר אַחֲרַת. וְכִידּוּעַ, יִיצַר הַרַע מֶלֶךְ גָּדוֹל, וּבְמִקּוֹם שֶׁתִּינָחַן לוֹ הַצַּדִּיקָה, וְלוֹ הַרְעוּעָה בִּיּוֹתֵר לְמַלְאֵ אֶת תְּאוּוֹתוֹ, בְּרוּר שִׁכּוּחוֹ יִגְבַר מְאֹד. הוּא יִמְשׁוֹךְ אֶת הָאָדָם בְּעִבּוֹתוֹת לְהִיכַסַּ בְּפִתַח הַחֲטָאִים וְהַעוֹנוֹת, וְיִשְׁכַּנְעֶהוּ לְנַהוֹג בְּשַׁחֲיוֹת מוֹסֵרִית אוֹ מִיּוֹדוֹתִית שֶׁמְכַלָּה אֶת נַפְשׁ הָאָדָם וְאֶת הַחֲבֵרָה הַסּוֹבַבַת אוֹתוֹ. הַרְמַב"ם מוֹסִיף וּמְסַכֵּם אֶת דְּבָרָיו:

[ח] לְפִיכֵךְ דִּנִּין אֶת הָאָדָם לְפִי מַעֲשָׂיו. אִם עֲשֵׂה טוֹבָה מְטִיבִין לוֹ, וְאִם עֲשֵׂה רַעָה מְרִיעִין לוֹ, הוּא שֶׁהַנְּבִיאֵ אֹמֵר: "מִיִּדְכֶם הֵיִתָּה זֹאת (לְכֶם)" [מְלֹאכֵי א, ט]. "גַּם הֵמָּה בְּחָרוּ בְּדַרְכֵיהֶם" [יִשְׁעִיָה סו, ג]. וְבַעֲנִין זֶה אִמַר שְׁלֵמָה [...]:

"יָדַע כִּי עַל כָּל אֵלֶּה יִבְיָאֵךְ הָאֱלֹהִים בְּמִשְׁפָּט" [קהלת יא, ט], כלומר דע שיש בידך כח לעשות ועתיד אתה ליתן את הדין.

מסקנת הדברים, יש דין ויש דיין, הקב"ה שופט צדק ולא יעשה עוולה, וכל אחד יקבל כפי המגיע לו: "הצור תמים פָּעָלוּ כִּי כָּל דְרָכָיו מִשְׁפָּט אֶל אֲמוֹנָה וְאִין עֹל צְדִיק וְיִשָּׁר הוּא" (דברים לב, ד). ובהלכה האחרונה בפרק סיים את סיכום דבריו, וזה לשונו:

[יב] אבל נדע בלא ספק, שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקדוש-ברוך-הוא מושכו ולא גוזר עליו לא לעשות כך ולא שלא לעשות כך. **ולא מפני קבֵּלַת הַדָּת [=מסורת שקיבלנו ממשנה רבנו] בלבד נדע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה.** ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על כל מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע. וזה העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו.

בהלכה האחרונה הרמב"ם מלמדנו, כי בעיקרון הבחירה תלוי יסוד מרכזי נוסף בדת משה והוא עיקרון הנבואה ואמיתתה. שהרי אם הכל כבר גזור מראש ואין מעשי בני האדם בבחירתם, מדוע נשלחו אלינו כל הנביאים וציוו והזהירו והוכיחו אותנו השכם והערב לשוב לדרך הישר? לעומת זאת, כאשר אנו מאמתים את עיקרון הבחירה שכל מעשי האדם מסורים בידו, מתבררת נחיצות שליחת הנביאים, אמיתת נבואותיהם וחיוניותן.

ז. אופי הטבע האנושי

בפרק השמיני משמונת פרקי ההקדמה שחיבר הרמב"ם למסכת אבות, הוא דן באופי הטבע האנושי. ניתוחו של הרמב"ם מדהים לאור העובדה שהמדע בימיו היה רחוק מאד מהתובנות המדעיות של המדע בימינו, ובכל זאת, ניתן למצוא חפיפה בין מסקנותיו של הרמב"ם בנושא הטבע האנושי למסקנות המדעיות המתקדמות שהוסקו בימינו. נחל אפוא בהצגת דברי הרמב"ם ונצרך אליהם הסבר קצר כפי הבנתנו:

אי אפשר שיהא האדם מראשיתו בטבעו בעל מעלה או בעל מגרעת, כשם שאי אפשר שיהא אופי האדם בטבעו בעל מלאכה מן המלאכות המעשיות, **אבל אפשר שיהא אופיו בטבעו מוכן למעלה או מגרעת,** שיהו פעולות אלו יותר קלות עליו מפעולות זולתם.¹³⁷

הרמב"ם פותח את דבריו בקביעה שלא ייתכן שהאדם ייוולד בעל מעלה או מגרעת, כפי שלא ייתכן שהאדם ייוולד נגר או צייר או טייס, כל המלאכות והמיומנויות הללו נרכשות במהלך שנות האדם בעמל ויגיעה. ברם, ייתכן שאופיו יהא בעל **מצע** נוח להתפתחות מעלה או מגרעת, ובמלים אחרות, ייתכן שמצע גנטי שאדם קיבל

פירוש המשנה (קאפח), הקדמה למסכת אבות, הפרק השמיני, עמ' רס-רסא.

מהוריו יאפשר לו לרכוש מיומנויות או לפתח מעלות ביתר קלות. הנה לפנינו שתי דוגמאות:

המשל בזה, כגון שהיה מְזָגוּ [המצע הגנטי שהורישו לו הוריו] נוטה [לכיוון חיובי מסוים] [...] הרי אדם זה יקל עליו הזכרנות והבנת העניינים [...]. אבל אם יוֹזְנַח אותו שיש בו הכנה במזגו כלפי המעלה הזו בלי לימוד כלל ובלי לעורר בו שום כוח, הרי הוא יישאר סְכָל בלי ספק. וכן אם יִלְמְדוּ וַיִּשְׁפְּלוּ [את] אותו גַּם הַטְּבָעִים [=שיש לו הכנה ומצע נוח לרכישת המגרעות] [...], הרי הוא ילמד ויבין אבל בקושי ויגיעה.

ועל האופן הזה עצמו יהיה אדם מזג לבו יותר חם ממה שראוי מעט ואז יהיה אמיץ, כלומר שיש בו הכנה לאמיצות, ואם יִלְוֶמְד לאמיצות יהיה אמיץ בקלות. ואחר מזג לבו קר יותר מן הראוי הרי יש בו הכנה למורך ולפחד, שאם יִלְמְד לכך והורגל בזה יקבלהו בקלות. ואם יִטְוֶהוּ לאמיצות הרי בקושי יהיה אמיץ, אבל יהיה אם יורגל בכך בלי ספק.¹³⁸

הרמב"ם מסכם את דיונו באופי הטבע האנושי ומבהיר, שמטרת דיונו בנושא זה אחת היא: **"ולא ביארתי לך את זה אלא כדי שלא תחשוב שאותם ההזיות שבודים אותם בעלי משפטי המזלות שהם אמת, שהם מדמים שמולדות [=עַת לִידוֹת] בני האדם עושות אותם [=גורמות להם להיות] בעלי מעלה או בעלי מגרעת, ושהאדם מוכרח על אותן הפעולות על כל פנים"**.¹³⁹

בהמשך דבריו, הרמב"ם מלמד שגם פילוסופי יוון שללו את השקפות האסטרולוגיה בהוכחות אמיתיות, ואף הם סברו שכל אדם יכול להגיע להישגים או לסגל לעצמו מידות נעלות. אמנם, יש בני אדם שיהא קל להם להגיע להישגים או לסגל לעצמם מעלה. ברם, כלל בני האדם יכולים לרומם את עצמם למעלת החכמה והמידות הטובות, וההבחנה היחידה ביניהם תהיה ברמת המאמץ וההשקעה הנדרשת מכל אחד ואחד. וזה לשון הרמב"ם:

אבל אתה דע, שדבר מוסכם הוא מתורתנו ופילוסופית יוון במה נְשָׂאֲמָתוּהוּ הוכחות האמיתיות שכל פעולות האדם מסורות בידו, אין עליו הכרח בהם, ואין לו מוֹשֶׁךְ חיצוני כלל הַמְטָהוּ כלפי מעלה או מגרעת, אלא-אם-כן היא הכנה מְזָגִית [=מצע גנטי?] בלבד כמו שביארנו, ויהיה קל לו דבר מסוים או קשה, אבל שיהא מוכרח או מנוע אין זה בשום פנים ואופן.

138 ש.ם.

139 ש.ם.

ח. הסתירות שמצמיחה האסטרולוגיה

כאמור, הרמב"ם קידש מלחמה כנגד השקפת האסטרולוגיה, ובהמשך דבריו שם, הוא מפרט את הסתירות המחשבתיות שקמות וניצבות למולה:

א הסתירה הראשונה נוגעת למצוות התורה, שהרי לפי השקפת האסטרולוגיה כולן לבטלה בהחלט שהרי אין הבחירה ביד האדם, ומדוע אפוא יתאמץ האדם בחיובי או יימנע מהשלילי?

ב הסתירה השנייה נוגעת להקשרות המדעיות והמעשיות [לימוד המלאכות] שהאדם עמל בהן כדי להשיג תועלת עיונית או מעשית. לפי שיטת האסטרולוגיה, כל מאמץ מסוג זה הוא לבטלה, שהרי לדעתם נגזר על האדם להיות חכם או טיפש, מוכשר או חסר כשרון, בעל מידות או נעדר מעלות, ואלה דברי הרמב"ם:

ואילו היה האדם מוכרח במעשיו כי אז היו בְּטָלִים הציווי והאזהרה התורניים [=מצוות התורה], והיה כל זה לבטלה בהחלט, כיון שאין הבחירה ביד האדם במה שיעשה, וכן מתחייב מזה ביטול הלימוד והחינוך ולימודי כל המלאכות האומנותיות, והיה נעשה כל זה לבטלה, כיון שעל-כל-פנים יש לאדם בהכרח מושך חיכוני המושכו – לפי דעת הסוברים כן – למעשה פלוני שיעשה אותו, ולמדע פלוני שְׁיִדְעֵנוּ, ולמידה פלונית שתהא בו.

ג הסתירה השלישית נוגעת לעיקרון השכר והעונש בתורת משה, שהוא מיסודות הדת, וכפי שכותב הרמב"ם בפירושו למשנה סוף מסכת ברכות:

אבל העיקר הוא שהקב"ה גומל לצדיקים ומעניש את הרשעים, וכל זה בצדק, שכן העיד על עצמו שהכל בצדק: **"כִּי כָל דַּרְכָּיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאִין עוֹל צְדִיק וְיִשָּׁר הוּא"** [דברים לב, ד]. ונקודת הצדק בזה אין כח באדם להשיגה, כמו שאין בכוח השכל האנושי להשיג היקף ידיעתו יתעלה, וכבר הודיענו יתעלה שאין בכוח תבונתנו להשיג חכמתו וצדקו בכל מה שעשה ויעשה והוא אמרו: **"כִּי (כאשר) גָּבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גָּבְהוּ דַרְכֵי מִדְרָכֵיכֶם וּמִחֻשְׁבֹּתֵיכֶם"** [ישעיה נה, ט]. לכן סמוך על העיקר הזה ואל תטריד עצמך לחקור בענין זה.

לאחר שלמדנו מעט על עקרון השכר והעונש בתורת משה, תובן הסתירה השלישית: לפי השקפת האסטרולוגיה, השכר והעונש הופכים להיות עוול מוחלט, שהרי כל מעשי האדם נכפים עליו, ומדוע אפוא ייענש שמעון או יתוגמל ראובן? וזה דברי הרמב"ם שם:

והיה גם השכר והעונש עוול מוחלט, בין מאיתנו זה לזה ובין מאת ה' לנו, כי שמעון זה שרצח את ראובן אם היה זה אנוס ומוכרח להרוג וזה אנוס ומוכרח

ליהרג, אם כן מדוע נעניש את שמעון? ועוד, היאך יתכן לומר עליו יתעלה "צִדִּיק וְיִשָּׁר הוּא" [דב' לב, ד] – שיענישהו על מעשה שהוא מוכרח לעשותו על כל פנים? ואפילו אם רצה שלא לעשותו לא יוכל?

ד הסתירה הרביעית נוגעת לכל ההכנות וההשתדלות שהאדם משתדל בקנייני העולם הזה או בהצלת נפשו מנזקים שעלולים לבוא עליו, וזה המשך לשון הרמב"ם שם:

ועוד, היו בטלים כל ההתכוננויות עד סופן, בנין הבתים, וקניית המזונות [=לשם מה צריך לבנות בית להינצל מנזקי הצינה והשרב, וכן לשם מה להתאמץ ולהכין מזון למחרת? הרי מה שנגזר עליו ממילא בא יבוא], והבריחה בזמן הפחד וזולתן, כיון שכל מה שנגזר שיהיה מוכרח להיות.

לקראת סיום דבריו הרמב"ם מדגיש שוב, שהשקפת האסטרולוגיה נוגדת לחלוטין את תורת משה, ומניחה שה' יתעלה מעניש או מתגמל שלא בצדק, הואיל וכל ההתרחשויות בעולם הזה אינן נובעות כתוצאה מרצונו החיובי או השלילי של האדם, אלא מגזירות הכוכבים והמזלות, וכה דבריו שם:

וכל זה הבל ודברים בטלים בהחלט, ונגד המושכל והמורגש, והרס חומת התורה [!], ולהניח כי ה' יתעלה עֵוֹל, חלילה לו מכך.

בסיום דבריו, הרמב"ם שב ומשנן את האמת הדתית והפילוסופית שכל מעשי האדם מסורים בידו:

אבל האמת שאין בו ספק, שכל מעשי האדם מסורים בידו, אם רצה עושה ואם רצה לא יעשה, ללא הכרח ולא כפייה עליו בכך, ולפיכך נְעֻשָׂה חיובי [=כלומר דבר שיש בו תועלת] הצייוי [=צייווי התורה] [...] ונתן את הבחירה בידינו. וחיובי [=צודק ונכון] העונש לְעוֹבֵר [=למי שעובר עבירה] והגמול לְנִשְׁקָמָה [=למי שממושמע לדבר ה'] [...], וחיובי [=שיש בו תועלת] ללַמֵּד וללמוד [...] ושאר כל מה שנאמר בלימוד ובקיום המצוות. וכן נעשו חיוביים כל ההתכוננויות [שפירט לעיל].¹⁴⁰

ט. ההשקפות המועילות שנקנות כתוצאה מביטול האסטרולוגיה

לאחר שהרמב"ם מונה בפירוש-המשנה את הסתירות המחשבטיות שמצמיחה האסטרולוגיה, הוא מונה את ההשקפות המועילות שנקנות כתוצאה ממחייתה, ומהנחלת השקפת האמת שהאדם חופשי לבחור בכל דרך שירצה ללכת בה:

א אם האדם בחירי במעשיו, ראוי ורצוי להשקיע משאבים בלימוד המדעים והמעלות, מפני שההישגים הרוחניים שהאדם משיג בחייו נקנים על ידי התאמצות והשתדלותו, וממידת שאיפתו וכמיהתו לילך בדרך הישרה.

ב ממחיית האסטרולוגיה יאומת עיקרון השכר והעונש, אשר בו יזכה כל אדם לדין צדק מאת שופט צדק, על כל מעשה ממעשיו ועל כל מחשבה ממחשבותיו.

ג כמו כן, האדם יתרחק מן המעשים הרעים מתוך הידיעה שהוא אחראי למעשיו, ומתוך ההבנה ששגייה אחר השלילי תדרדר אותו לחיי בהמיות רדודים, ותמנע ממנו לממש את יכולותיו ולהגיע להישגים. וכך ניסח זאת הרמב"ם:

וכיון [שהאדם] [...] יַעֲשֶׂה ברצונו את פעולות הטוב והרע [...] צריך ללמדו את דרך הטוב, וְיִצְוֶה ויזהר ויוענש ויתוגמל, ויהיה כל זה צדק. ונתחייב [האדם] להרגיל את עצמו לפעולות הטוב עד שיושגו לו המעלות, ויתרחק מפעולות הרע עד שיסורו ממנו המגרעות אם היו בו כבר.¹⁴¹

ד ממחיית האסטרולוגיה תתבער ההשקפה הנפסדת, שהאדם ששקע והתדרדר לשפלות אינו יכול להתרומם למצב נעלה, אלא, הכל נתון לשינוי, ואף אם יסבור האדם שאין לו תקנה, יידע שאין הדבר כן, ובידו הבחירה והיכולת לרומם את עצמו לחיובי.¹⁴²

אמנם, אמת הדבר שככל שהאדם ישקע יותר בשלילי, כך יקשה עליו להתרומם לחיובי, אך אין הדבר בלתי אפשרי, וכבר עודדו חכמים את האדם ששקע בשלילי ואמרו: **הבא ליטהר מסייעין בידו, הבא ליטמא פותחין לו פתח.**¹⁴³ כלומר, חז"ל מעודדים לתשובה ומבטיחים לאדם שירצה לטהר את נפשו שיזכה לסיוע אלהי. ברם, האדם שמבקש לטמא את נפשו, אף שהוא חופשי לעשות כן, לזאת הוא לא יקבל סיוע, כי אם פתיחת פתח בלבד. וזה דברי הרמב"ם:

ואל יאמר [שהמגרעות] ישנם כבר בו במצב שאי אפשר לשנותם, כי כל מצב אפשר לשנותו מטוב לרע ומרע לטוב והבחירה בידו בכך [...] **שפעולות**

141 שם, עמ' רסג.

142 כל מצות התשובה מבוססת על העיקרון הזה, וזה לשון רבנו הרמב"ם: "גם התשובה [...] מן ההשקפות אשר לא תהא סדירה מציאות אישי התורתיים כי אם בסבירתה, לפי שאי אפשר לאדם שלא יחטא ויטעה, אם שטעותו בהחשיבו השקפה או מדה שאינן חשובים באמת, או בהתגברות תאוה או כעס. ואם יהיה האדם בדעה שאין מרפא לשבר זה לעולם, יתמיד בתענייתו, ושמא גם יוסיף במריו אם לא תהיה לו עצה, אבל עם הסברא בתשובה יחזור למוטב, וישוב למצב מתוקן ביותר, וליותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, לו, עמ' שנו).

143 שבת קד ע"א, והרבה במדרשים.

האדם מסורות לו, ובידו להיות צדיק או רשע בלי שום הכרח מאת ה' על אחד משני דרכים אלו.¹⁴⁴

י. האסטרולוגיה לאור המחקר המדעי

הרב אבינר מסכם עניין זה בספרו, להלן רק מעט מסיכומו המעניין, וזה לשונו:

במחקרים שנערכו במטרה למדוד את כושר הניבוי האסטרולוגי, לא נמצאה כל הוכחה ליכולת ניבוי גדולה מזו של אדם רגיל שאינו עוסק באסטרולוגיה. באשר לטענת האסטרולוגים שרגע הלידה קובע את אופיו ומאורעות חייו של האדם – טענה זו נסתרת על ידי מציאותם של תאומים לא זהים שנולדו באותו הזמן בדיוק, ובכל זאת שונים ככל שני אחים. מנקודת מבט אסטרולוגית הרי שהיו אמורים לחלוק אופי זהה, שכן נולדו באותו רגע. ואם יטענו האסטרולוגים שבכל זאת קיים הפרש זעיר בין הלידות והוא המכריע, הרי שיוצא מכאן שכל חישוב התאריכים וקביעת המפות האסטרולוגיות לפיו, נעשה חסר משמעות מדויקת.

האסטרולוגים אינם מתמצאים בעקרונות הסטטיסטיקה ומתייחסים למקרה יוצא-דופן כאל כלל, או לסטייה צפויה מן הממוצע כאל הוכחה. למעשה, אין כל מתאם בין הורוסקופים לתכונות הנמדדות במבדקים פסיכולוגיים תקפים. את הצלחות האסטרולוגים בתיאור אופיים של הפונים אליהם ניתן לייחס לעקרונות פסיכולוגיים שונים שהעיקרי שבהם הוא נטיית האדם לפרש אמירות כלליות כנוגעות אליו.¹⁴⁵ הניתוח האסטרולוגי מפזר **אמירות כלליות** לכל עבר והפונה מוצא בהן את עצמו, מבלי לשים לב שהדברים נכונים לגבי רוב בני האדם. [...]

יש לדעת, כי התחזית משתנה לפי דמיונו של האסטרולוג: אדם שיבקש הורוסקופ מאסטרולוגים שונים יקבל תוצאות שונות [...]. ומעשה באשה שטמנה כרית תחת בגדה ופנתה לגדולי האסטרולוגים כדי לברר האם היא נושאת ברחמה בן או בת. כולם הלכו שולל אחר מראה עיניהם ואף לא אחד מהם חזה שאינה בהריון.¹⁴⁶

144 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה למסכת אבות, הפרק השמיני, עמ' רסג.
 145 נטייה זו הוכחה מדעית על ידי הפסיכולוג האמריקאי ברטראם פורר (Forer), ונקראת **אפקט פורר**. מדובר ב"הטייה קוגניטיבית המביאה בני אדם להזדהות עם תיאורי אישיות כלליים ומעורפלים. [...] הטייה זו מסבירה במידה רבה את הזדהותם של בני אדם עם תיאורים שונים של חייהם ואישיותם הנמסרים להם מידי שרלטנים למיניהם כגון קוראים בכף היד, מקובלים מזויפים ואסטרולוגים" (נר באישון לילה, עמ' 59–60). עיין שם עוד על אפקט פורר וכיצד הוכח מבחינה מדעית.
 146 נר באישון לילה, עמ' 49–51 (ההדגשות במקור).

יא. השפעת האסטרוולוגיה על יהודי-תימן

לפני כ-850 שנה נשלחה איגרת תשובה מאת הרמב"ם ליהודי-תימן. באיגרת זו, הרמב"ם מעודד ומחזק את יהודי-תימן לבל תיחלש אמונתם בדת האמת. כמו כן, הרמב"ם מורה ליהודי-תימן כיצד להתמודד עם משיח השקר שצמח בתימן באותה התקופה, על רקע מצוקות המציאות הקשה והרדיפות הבלתי פוסקות מצד הגויים.

ראש רבני תימן באותה התקופה היה ר' יעקב ב"ר נתנאל פיומי, והוא שאל את הרמב"ם האם המשיח שקם באותה התקופה הוא משיח אמת או שקר. התלבטותו של ר' יעקב הושפעה מחישוב עת ביאת המשיח שנעשה על ידי רשב"ג (ר' שלמה אבן גבירול, ספרד המאה הי"א), ואשר העלה, שלפי מערכות הכוכבים המשיח צריך להתגלות באותה התקופה. חישוב הקץ של רשב"ג והמצוקה הכלכלית, החברתית והדתית הקשה, גרמו לרבים מיהודי-תימן להאמין כי אותו המשיח שקם אז בתימן הוא משיח אמת.

הרמב"ם הסביר לר' יעקב, שאותו המשיח הוא משיח שקר, ויעץ לו כיצד להתמודד עם המצב באופן שלא יגרום לנזק לקהילה, שהרי כאשר היה מתברר שטונו המשיחות הוא משיח שקר, נהגו הגויים לפרוע פרעות חמורות ביהודים כדי להכניעם ולדכאם ולעקור מלבם כל זיק של תקווה או רצון להתקומם כנגדם. ב"צ עראקי-קלורמן כתבה על תוצאותיהם הרות-אסון של משיחי השקר בתימן במאה הי"ז, להלן כמה קטעים מדבריה:

השלטונות [בתימן, באמצע המאה הי"ז] נאלצו לפעול לשיכוך התסיסה הגלויה בקרב הנתינים היהודים [...] האמאם החליט להוציא את היהודים להורג [...]. תחת לפסוק להם דין מוות פקד האמאם שכאות להשפלתם ייאסר על היהודים להתהלך בכיסוי ראש [גזירת העטרות].¹⁴⁷ מעשיו של סלימאן אל-ג'מל, והתמיכה שקיבל מיהודים רבים, הסתיימו לא רק בכשלון, אלא בתוצאות שהיו הרות-אסון לכלל היהודים. התסיסה הנמשכת בקרב היהודים ונסיון ה"הפיכה" שלהם נתפרשו לשלטונות המוסלמיים כמעשים חמורים של מרדות, ולפיכך הגיבו עליהם בצעדי דיכוי חמורים וחסרי פשרה.¹⁴⁸

אשר ליתר היהודים, הללו לא ניצלו מעונש. [...] התסיסה המשיחית של המאה הי"ז היא שהביאה להרעת מעמדם המשפטי והחברתי של יהודי תימן. [...] [בשל] התנהגותם [של היהודים] בימי התנועה המשיחית [...] גזר האמאם [...] להרוס את בתי-הכנסת ולגרש את היהודים מתימן. [...]

147 משיחות ומשיחים, עמ' 35-36.

148 שם, עמ' 39.

בתי הכנסת הוחרבו ב-1677, וב-1679 הוגלו היהודים למוזע [...] [שם] מתו רבים מהם ברעב ובחולי.¹⁴⁹

כנראה, שלרשב"ג ולאמונתו באסטרולוגיה היה חלק נכבד בצמיחת אותו משיח השקר, שניצל בפתיותו או ברשעותו את חישובו של רשב"ג לקץ הגלות וייסוריה כדי ששקריו יתקבלו. כך נכנס הספק לליבם של יהודי-תימן, ובצר להם פנו לרמב"ם ושאלוהו ביחס לאותו משיח השקר. כאמור, הרמב"ם מסביר ליהודי-תימן שמדובר במשיח שקר וכיצד יש לנהוג עמו. בנוסף לכך, כאשר הרמב"ם מבין שהאמונה בכזבי האסטרולוגיה היא זו שגרמה להתעוררות הספק ולשגייה אחר משיח השקר, הוא רואה לנכון להתייחס באופן כללי לאסטרולוגיה, וכך הוא כותב לר' יעקב:

אבל מה שראיתי שאתה נוטה אליו מענייני הכוכבים [=האסטרולוגיה] [...], כל הדבר הזה הסירהו ממחשבתך, **ורחץ דמיונך ממנו כמו שרוחצים את הבגד המלוכלך מטינופו**, לפי שהם דברים שאין להם אמיתות אצל החכמים השלמים ואפילו שלא מאנשי התורה [=פילוסופי יוון ועוד], כל שכן אנשי התורה, **ואפסותם ברורה וגלויה בהוכחות מושכלות אמיתיות שאין המקום להזכירן כאן.**¹⁵⁰

דברי הרמב"ם הנוקבים והחד-משמעיים, המשווים את האסטרולוגיה לטינוף שיש לכבסו מדברים בעד עצמם, וכבר הצגנו לעיל את ההוכחות המרכזיות לאפסות האסטרולוגיה שהרמב"ם מזכיר כאן.

יב. האם יש רמז באסטרולוגיה על ביאת המשיח?

במשך כ-2000 שנים עסקו יהודי התפוצות ובעיקר יהודי-תימן בנושא הגאולה, וזאת מתוך כמיהתם וכיסופיהם לשיבה לארץ-ישראל ולמימוש ייעודו של עם ישראל בארץ-ישראל. בדורות האחרונים זכינו לשוב לארץ-ישראל ולראות את אומתנו צומחת ומשגשגת, והופכת לאחת מעשר המדינות החזקות בעולם.

ברם, אף שעם ישראל זכה לגאולה מדינית, לגאולה רוחנית עדיין לא זכינו, וכולנו מצפים ומייחלים לעת שבה ישוב עם ישראל לצור מחצבתו. בעת ההיא שנשוב אל ה', נזכה לדעות ולהשקפות נכונות, למנהיגים ישרי דרך, לצדק חברתי אמיתי, לשגשוג כלכלי שיגיע לכל שכבות העם, לשקט בטחוני, ולאוויר כללות האומה ופרטיה. מתי תבוא עת זו? מתי יוסרו היגון והאנחה מכל פינה? מתי תבוא העת שנחדל להיות עבדים לבנקים תאבי הממון במשכנתאות והלוואות לעשרות שנים? מתי תבוא העת שלא יגנבו וירמו אותנו על כל צעד ושעל? בין אם ב"חסות החוק" במסים כבדים, באגרות ובהיטלים, ובין אם על ידי גנבים ופושעים שאין למדינה רצון

149 שם.

150 אגרות הרמב"ם (קאפח), עמ' מב.

להתמודד איתם? מתי תבוא העת ונזכה לרוות נחת מבנינו ובנותינו שידעו להכיר טובה ולכבד את הוריהם? מתי נזכה שיוסר מעלינו "לחץ החיים" והריצה המטורפת אחר הפרנסה או ריבוי הנכסים? מתי נוכל סוף סוף לומר שהחיפוש אחר האמת והמסע אל האושר הגיע לסיומו?

לצערנו הרב, אין אנו יודעים מתי תבוא התקופה היפה הזו לעם ישראל, ויתרה מזו, ידועה היא השקפת חז"ל שאסור לעסוק בחישוב העת שבה יתגלה המשיח ועם ישראל יזכה לגאולה מדינית ורוחנית. וכפי שכותב הרמב"ם באגרת תימן: "ולפיכך הזהירו חכמים ז"ל מלחשב את הקצים ומלקבוע את הקץ לביאת המשיח, מפני שהם מכשילים את ההמונים ומטעים אותם כאשר מגיע אותו הזמן ולא בא [=הואיל ויאושם עלול להביאם לידי בעיטה וכפירה], והוא אמרם: 'תִּפַּח דעתן של מחשבי קצים',¹⁵¹ מפני שהם מכשול לבני אדם, ולפיכך קללום שיכזיב ה' את הביורור שלהם ויקלקל מועצותיהם".¹⁵²

ברם, מתוך המשך דברי הרמב"ם באגרת תימן, ניתן לגלות רמז שעשוי ללמד אותנו באיזו עת מהעתים יבוא המשיח. הרמב"ם מבאר, שבכל עת שהאסטרוולוגים ודומיהם חזו לעם ישראל שבר או מפלה, דווקא באותה העת בא לאומה אושר גדול, ומכאן נלמד, שהמשיח יבוא בתקופה שבה אומות העולם יחזו מפלה גדולה לעם ישראל, וזה לשון הרמב"ם:

דע כי משה רבנו ע"ה כאשר עמד [=באותו הזמן אשר קם לגאול את ישראל], כבר הסכימו החוזים בכוכבים כי לא תצליח האומה הזו ולא תהא לה תקומה ממצב שהיא בו לעולם, ובעת אשר דָּמוּ שהוא תכלית השפלתה בא לה האושר ועמד בה מבחר המין האנושי [=משה רבנו] וגאלה, ובעת אשר הסכימו החוזים בכוכבים שיהא אוויר ארץ מצרים בריא באותו הזמן ויִתְדַשֵּׁן, ויהיו אנשיה מאושרים בתכלית האושר, חלו בהם המכות [...] וכן מלכות נבוכדנצר הרשע, בעת אשר הסכימו חכמיו והחוזים בכוכבים, וכל מי שטוען שיש לו מראש ידיעה בכך, שזו ראשית אושרם וששלטונם ימשך, אז נשמדה הממלכה ואבדה [...].

וכך יהיה הדבר לימות המשיח [...], כאשר יִדְמוּ העמים כי האומה הזו לא תהא לה מלכות לעולם ולא שלטון, ולא יִרוּמוּ [=יתרוממו] מן המצב שהם בו, ויסכימו על כך כל החוזים בכוכבים והקוסמים ובעלי הכוחות [...] הרי באותו הזמן יכזיב ה' את דמיונותיהם [...] ויגלה את המשיח.¹⁵³

151 סנהדרין צז ע"ב.

152 אגרות הרמב"ם (קאפח), עמ' מא.

153 שם, עמ' מב-מג.

למדנו אפוא, שניתן ללמוד מהצהרות אויבנו (מבית ומחוץ) מתי תהיינה עתות שלום ושמחה לעם ישראל, כגון: ההצהרות המפחידות על כיליונו הדמוגרפי של עם ישראל וכניעתו הבלתי נמנעת לכאורה לרבייה הפלסטינית, או הצהרתם היהירה של מנהיגי איראן שמדינת ישראל תושמד בעוד כעשרים שנה. דווקא באותם הזמנים שבהם רשעי ישראל או רשעי אומות העולם יהיו בטוחים במפלתו של עם ישראל, דווקא באותן העתים יבואו אושר, שמחה ושגשוג לעם ישראל.

יג. האמת שמאחורי השקפת האסטרולוגיה

בהמשך אגרתו, הרמב"ם מברך מדוע הטעו האסטרולוגים את ההמונים:

ואחר הקדמה זו שמע ממני, שכל מה ששמעת או מצאת אותו כתוב מן הדברים הללו [=האסטרולוגיה] ודומיהן, **הם כולם דברים שאין בהם אמת**, אלא אומרן או סכל, או בדאי, או מי שזומם לסתור את התורה ולהרוס **חומותיה**. הנך רואה העזתם בְּאִמְרָם [שהמבול בימי נח לא היה עונש מאת ה'] [...] כל זה הזיה ומרמה כדי להראות כאילו המבול לא היה אלא שיטפון מימי [כתוצאה ממצב מערכות הכוכבים] ושלא היה מאת ה' על דרך העונש ליושבי תבל על שחיתותם [...]. ולפי דרך זו לא נהפכה סדום [ועמורה] [...] בגלל כפירתם ורשעם [...], וכך כל פעולה ופעולה הנעשית מאת ה' בעולם [אינה באמת מאת ה' אלא] תהא דבר הכרחי מן המחברות [=מהתחברות הכוכבים במערכת בשמים]¹⁵⁴.

הוברי שמים הפיצו את ההשקפה, שכל העונשים שְׁהֵשִׁית ה' על הרשעים במהלך ההיסטוריה אינם עונשים על רשעם ומריים, אלא פעולות טבעיות שהתרחשו בהתאם למערכות הכוכבים ואין להם כל קשר להתנהגות בני האדם. בהמשך דבריו, הרמב"ם מברך שהשקפתם זו נועדה להכשיר את השרץ, כלומר לאפשר להם לנהות אחר יצרם הרע ולהתדרדר לבהמיות, שהרי אם אין עונש על מעשים רעים, מה ימנע את הרשעים מלבצעם? ואלה דבריו: "זו היא ההקדמה שרצו להקדימה כדי להרוס יסודות התורה, כדי שיתפקרו [=ינהגו בהפקרות] ללכת בשאיפותיהם ומאווי נפשם הבהמית כבהמות".

יד. הייסורים: עונש מאלהים או ממקריות מצבי הכוכבים?

כאשר אדם מחזיק בדעה כי מכה שקיבל או ייסורים שנתייסר אינם בשל עוונותיו אלא קרו במקרה כתוצאה ממצב מערכות הכוכבים בשמים, לא רק שייסוריו לא ימרקו את עוונותיו ויזככו את נפשו, אלא שהוא מוסיף עוון על עונו, הואיל והוא אינו נכנע לפני ה' לערוך חשבון נפש עמוק ולהתבונן היאך ישוב לדרך הישרה. במקום זאת, הוא

תולה את ייסוריו ביד המקרה, וממשיך בדרכו העקלקלה, כביכול אין אלהים שמייסרו על פשעיו. וכך כותב הרמב"ם שם:

ועל ההשקפות הללו [האסטרוולוגיה ודומיה] הזהיר יתעלה בספרו והודיענו ואמר, שאם אתם מְרִיְתֶם והבאתי עליכם מכות עונש על מעשיכם, אם תהיו בדעה כי חֲלוּתְם בכם דבר שאירע במקרה ואין סיבתו מפני שמריתם, הריני מוסיף לכם מאותו המקרה [כלומר מאותו העונש] ואכפילהו, והוא אמרו בתוכחה "אם תלכו עמי בקרי והלכתי אף אני" וכו' [ויקרא כו]. וקרי הוא המקרה והאירוע, אמר, אם עשיתם עֲנָשִׁי אירוע שאירע במקרה הריני מוסיף עליכם מחומר אותו המקרה "שָׁבַע עַל חַטָּאתֵיכֶם" [שם].

ונסיים פרק זה בדברי הרמב"ם מתוך ספרו מורה-הנבוכים:

וכן הצווי אשר נצטוונו לשווע אליו יתעלה בעת כל צרה [...], לפי שהיא [=הזעקה לה' בעת צרה] פעולה שבה מתבססת ההשקפה האמיתית והיא, שהוא יתעלה מְשִׁיג מצבינו [=יודע ומשגיח על הכל] ובידו להיטיבם אם נהיה ממושמעים, ולהפסידם אם מְרִיְנו, ולא נהיה בדעה שזה מקרה ודבר שאירע, וזה הוא ענין אמרו "וְאִם תִּלְכּוּ עִמִּי קְרִי" [ויקרא כו, כא]. כלומר, כאשר אני מביא עליכם את הייסורין הללו עונש לכם, אם תתייחסו לאותם הייסורין יחס של מקרה אוסיף לכם מאותו המקרה – [שהוא רק] לפי דמיונכם [מקרה] – יותר חמור ויותר קשה, והוא אמרו "וְהִלַּכְתֶּם עִמִּי בְקְרִי, וְהִלַּכְתִּי עִמָּכֶם בְּחַמַּת קְרִי" [שם, כז–כח], כי היותם בדעה שזה [=הייסורים] מקרה, גורם התמדתם על השקפותיהם הנפסדות ומעשיהם הרעים ולא יחזרו בהם, כמו שאמר [ירמיה]: "הֲפִיְתָה אֲתֶם וְלֹא חָלוּ" [ה, ג], ולפיכך נצטוונו להתפלל אליו יתעלה ולהיכנע לפניו ולשווע אליו בכל צרה.¹⁵⁵

מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, לו, עמ' שנו. ובהלכות תעניות (א, ג) רבנו פוסק: "אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להידבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה וצרות אחרות, הוא שכתוב בתורה והלכתם עמי בקרי, והלכתי עמכם בחמת קרי. כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו, אם תאמרו שהיא קרי, אוסיף לכם חמת אותו קרי". וביאר שם מְרִי יוסף קאפח בפירושו (אות ח): "כלומר אוסיף לכם עונש הכפירה במציאות השגחתי בעולם, כי ההתעלמות מן הייסורין אין בינה ובין הכפירה ולא כלום".

3. מבט לפיוט "כתר מלכות" לאורו של הרמב"ם

א. מבוא

מחבר הפיוט, ר' שלמה בן יהודה אבן גבירול, נולד בערך בשנת ד'תש"פ (תחילת המאה הי"א) בעיר מלאגה שבספרד, ונפטר לפני הגיעו לגיל ארבעים בעיר ולנסיה, אחרי חיים מלאי סבל. היה מגדולי המשוררים היהודיים בימי הביניים, בעיקר מפורסם שירו "כתר מלכות", פיוט הנאמר עד היום בקהילות רבות בליל כיפורים.

במאמר זה, אנו מבקשים לבחון את פיוטו זה של רשב"ג מבעד עיני הרמב"ם ומחשבתו הזכה. נציג שלושה מאפיינים מרכזיים בפיוט ארוך זה ונבדוק את התאמתם למחשבת הרמב"ם: **א**) נתונים מדעיים משובשים; **ב**) ריבוי בתארי שבח כלפי ה' (במסגרת פרק זה נדון גם ביחס הרמב"ם לחזנים ולחרזנים); **ג**) ייחוס כוחות לכוכבים – נגיעה בעבודה-זרה.

מטרה חשובה נוספת שאנו מבקשים להשיג היא, להביא למודעות שיש לבחון כל מה שאנו אומרים או מתפללים בו לה' יתעלה, להתבונן בדברים בעין השכל, והעיקר **להבין מה שאנחנו אומרים**. שהרי רצון ה' שנתקרב אליו בדעתנו, וללא הבנת הדברים הנאמרים הננו כחוטבי-עצים ביער וכחופרי גומה בקרקע ללא מטרה,¹⁵⁶ ואל לנו להשלוח את עצמנו שהגענו למעלה. וזה לשון רבנו הרמב"ם בספרו מורה-הנבוכים:

ודע, כי כל מעשה העבודות הללו, כקריאת התורה והתפילה ועשיית שאר המצוות, אין תכליתן אלא שתוכשר בהתעסקות במצוותיו יתעלה מלעסוק בענייני העולם, כאילו התעסקת בו יתעלה ולא בזולתו. ולכן, אם אתה מתפלל בנענוע שפתיך ופניך אל הקיר ומחשב בממכרך ומקחקך, וקורא את התורה בלשונך, וליבך בבניין ביתך מבלי להתבונן במה שאתה קורא [...], **אל תחשוב שהגעת אל תכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר בהם "קרוב אתה בְּפִיָּהֶם וְרָחוֹק מִכְּלִיּוֹתֵיהֶם"** [ירמיה יב, ב].

ומכאן אחל להנחותך על אופן ההכשרה כדי שתשיג את התכלית הגדולה הזו. וראשית מה שאתה צריך להרגיל את עצמך בו, הוא שְׁתַּפְּנֶה את מחשבתך מכל דבר בזמן שאתה קורא קריאת שמע ומתפלל [...]. וכאשר יצלח בידך הדבר ויתחזק במשך שנים, הנהג עצמך אחרי כן שתהא כל זמן שקראת בתורה או שמעת אותה, לא תחדל בכל ישותך ובכל מחשבתך מלהתרכז בהבנת מה שאתה שומע או קורא, וכאשר יעלה בידך זה במשך זמן, תרגיל את עצמך שתהא מחשבתך תמיד שלמה בכל מה שאתה קורא

ראה את דברי הרמב"ם לעיל בעמ' 109.

משאר דברי הנביאים, ואפילו בכל הברכות, **תתכוון בו להבין מה שאתה מבטא ולהתבונן בענייניו.**¹⁵⁷

ונסיים את המבוא בדבריו של רבנו בחיי בספרו "תורת חובות הלבבות":

וכך תעשה בתפילות ובתושבחות, **כלומר לברר מליהם ומטרת עניניהם, כדי שכאשר תעמוד בהם לפני ה' תהיה מבין את המלים שמבטא לשונך,** ומה הענין שמבקש לך, ואל תנהג בכל אלה כדרך שנהגת בימי נעוריך ותאמר בלשונך מן המלים מה שנדדמן ואיך שנדדמן בלי שתדע את הענין.¹⁵⁸

ב. נתונים מדעיים משובשים

במהלך פיוטו של רשב"ג משולבים נתונים מדעיים משובשים. אמנם, לכאורה אין להלן על רשב"ג בעניין זה, שהרי אלה היו הנתונים המדעיים שהיו מקובלים בימיו. ברם, קריאתם בליל יום הכיפורים במעמד שבו לא מעטים מבאי בית-הכנסת הם אורחים אשר רחוקים מדת משה, עלולה לגרום למכשלה גדולה. ומעשה שהיה כך היה: זכורני בהיותי נער, התפללתי בבית-הכנסת של התימנים ברמת-אביב, וכנהוג, לאחר תפילת ערבית קם חזן בית-הכנסת ובקול ערב ומשתפך קרא במשך קרוב לשעה את הפיוט "כתר מלכות" שחיבר רשב"ג.

אותו חזן היה איש זקן ונעים הליכות, וכמידי שנה בשנה באו נכדיו לבית הכנסת בליל כיפורים כדי לכבדו. הם היו בחורים משכילים ונבונים אך רחוקים מאד מדת משה. מכיוון שהם היו משכילים ונבונים, הם שמעו באורך רוח את כל הפיוט מפי סבם, ולא סתם הקשיבו, הם בחנו אותו בעין השכל כפי שצריך להיות. לאחר תום הקריאה שוחחתי עם החזן הזקן, והוא סיפר לי שאחד מנכדיו פנה אליו ושאל אותו מדוע כתוב בפיוט שכדור הארץ "נחלק לשנים, חציו יבשה וחציו מים", והרי אנו יודעים בבירור כיום, ששני-שליש מכדור הארץ הם מים ורק שליש ממנו הוא יבשה.

הסב התבלבל ולא ידע כיצד להשיב לנכדו, והנכד ראה באזלת ידו של הסב הוכחה נוספת לכך שהדת אינה דת אמת, אלא דת פרימיטיבית, מיושנת ולא רלבנטית. שהרי אם בליל יום הכיפורים, בפיוט שכולם רואים בו **אמת אלהית נשגבה,** משוקעים נתונים מדעיים משובשים, אז ודאי שלא מדובר בדת אמת. הנכד, שהיה רחוק מהדת עוד לפני כן, ראה בנתונים המדעיים המשובשים הצדקה נוספת להמשיך ולהתנהל בשרירות לבו, רחוק מקיום המצוות ומריסון התאוות.

דוגמה נוספת לנתונים מדעיים משובשים שנמצאים ב"כתר מלכות", היא הצגת מדע האסטרונומיה העתיק כאמת אלהית. בימי קדם האמינו כי כדור הארץ [=יסוד

157 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, נא, עמ' תו.

158 תורת חובות הלבבות (קאפח), עמ' שסח.

האדמה] מצוי ללא תנועה במרכז היקום, מסביבו נעים שלושה יסודות [מים, רוח, אש], ומסביבם נעים הכוכבים בתוך גלגלים שקופים עצומים. להלן מקבץ דוגמאות בדילוגים מתוך הפיוט, כפי שהן מובאות בסידור "שיח ירושלם" ליום הכיפורים:

מי יִחַה גדולתך [=גדולת הקב"ה], בהקיפך על **גלגל האש** גלגל הרקיע ובו ה**ירח** [...], בהקיפך על גלגל הירח גלגל שני [...], ובו **כוכב** [כוכב חמה, מרקוריו] [...], בהקיפך על גלגל השני גלגל שלישי ובו **נוגה** [...], בהקיפך על גלגל נוגה גלגל רביעי ובו ה**חמה** [...], בהקיפך על גלגל חמה גלגל חמישי ובו **מאדים** [...], בהקיפך על גלגל מאדים גלגל שישי [...] **צדק** [...], בהקיפך על גלגל צדק גלגל שביעי, ובו **שבתאי** [...], בהקיפך על גלגל שבתאי גלגל שמיני [...] **שתיים-עשרה המזלות** [...], בהאצילך על גלגל המזלות גלגל תשיעי.

יש להודות, שגם הרמב"ם אימץ את "אסטרונומית הגלגלים" אשר הוכחה בימינו כמוטעית מיסודה. ברם, הרמב"ם השכיל להבין שלא מדובר באמת מוחלטת, אלא בנתונים מדעיים מקובלים שנכונים בהתאם להתפתחות המדעית שהייתה קיימת עד ימיו, בשונה מידיעת התורה שהיא נצחית ואינה משתנית. הרמב"ם מדגיש, כי רוב המדעים שאימצו חז"ל, ובעקבותיהם חכמי ישראל בימי הביניים, מבוססים על המדעים שאותם הצליחו להשיג חכמי אומות העולם. ולכן, אין להביא ראיה מנתונים מדעיים משובשים שנמצאים בספרות חז"ל, הוכחה או סתירה לאמיתות התורה.

לסיכום, קריאת נתונים מדעיים משובשים בלילה החשוב בשנה, במסגרת פיוט שמיוחסת לו **אמת אלהית נשגבה** – עלולה לגרום למכשלה גדולה, ולשמש הצדקה נוספת בידי התועים להמשיך ולהתרחק מדת משה, ולשגות אחר התווה וההבל אשר לא יועילו ולא יצילו.

ואגב הדברים צצה ועלתה לנגד עינינו תקלה חמורה מזו: חוש הביקורת הפנימי, שטמון בלבו של כל יהודי מזרעו של אברהם אבינו, קהה לחלוטין במהלך הדורות. אנו שומעים הבלים והזיות על ימין ועל שמאל במסגרת הדרשות וטקסי הדת שבבת-הכנסת. ברוב הפעמים אנו בכלל לא מודעים לכך שמדובר בהבלים או אפילו בנגיעות בעבודה-זרה. הפסקנו לבחון את הדברים שיוצאים מפינו ומפי הדרשנים, והפסקנו לבקר את שלל המנהגים והתפילות שנספחו ונכפו עלינו במהלך הדורות.

העדפנו לזנוח את האמת האלהית וקניית ההשקפות הנכונות, ומתוך רפיון מחשבתי נכנענו לפיוטי החזנים ואחזנו בכל כוחנו בדקדוקי טקסי דת שוליים וחסרי חשיבות והפכנום ליסודות התורה. בית-הכנסת הפך למועדון שירה בציבור עם נגיעות דרשניות משובשות, במקום להיות בית-מדרש פתוח ופורה שמהווה מקור מפכה למחשבה מעמיקה ולקניית השקפות נכונות.

ג. ריבוי בתארי שבח כלפי ה'

לכל אורך פיוטו "כתר מלכות", רשב"ג מרבה לתאר את ה' יתעלה ולקשור לו תכונות אנושיות. כגון: "אתה גדול [...] אתה גדול [...] אתה גדול [...] אתה גבור [...] אתה גבור [...] אתה חכם [...] אתה חכם [...] אתה עליון [...] אתה חכם [...] אתה חכם [...] ואתה גבור [...] ואתה גדול [...] ואתה חכם" ועוד. וישאל השואל, לכאורה מה רע בכך?

תורת שלילת התארים ומגרעתם ביחס לבורא עולם היא תורה פילוסופית שלמה ולא אוכל במסגרת זו ללמדה כולה, אלא להעיר על מקצת מיסודותיה. העיקרון המנחה הוא, שלא ניתן להשיג את ה' יתעלה באמצעות שום תואר חיובי. כלומר, לא ניתן לתאר את ה' שהוא כך או כך, מפני שהוא נעלה ומרומם מעל כל המציאות שאנו מכירים, ולכן כל תיאור חיובי מן העולם שאנו מכירים אינו אלא מגרעת ביחס אליו.

לדוגמה, המלה "גדול" אינה מבטאת את תכלית גדולתו, ולמעשה היא מצמצמת וגורעת מגדולתו האמיתית שאין אנו מסוגלים להבינה, שהרי בתואר "גדול" אנו משווים את גדולת הבורא לגדולה שאנו בני האדם מכירים ויודעים, והיא באמת אפס מאופס ביחס לבורא-עולם, ויותר נכון לומר, שאין לה שום נקודת השקה השוואה או דמיון בינה לבין גדולתו האמתית של בורא-עולם.

כיצד בכל זאת נתקרב אל ה' בדעתנו? כיצד בכל זאת ניתן ללמוד משהו על **אמיתת עצמותו** של אלהים? שאין לו גוף ואינו כוח בתוך גוף?

תשובה, ככל שנשלול ממנו באופן מושכל יותר תארים (גופניים או מידותיים), ויזכח לנו שכולם אינם שייכים אליו ואינם מתארים אותו באמת, כך נתקרב אליו יותר ויותר, "וכפי שאמרו הפילוסופים: הוארנו בהודו ונעלם ממנו מעוצם גיליון, כמו שנעלמת השמש לפני הראות מפני שהיא [=הראות] חלשה מלהשיגה".¹⁵⁹ כלומר, אימתי "הוארנו בהודו"? אימתי התקרבו לידיעתו? רק כאשר "נעלם ממנו מעוצם גיליון", רק כאשר שללנו מדעתנו את כל הדמיונות הכוזבים ביחס לבורא-עולם, רק

159 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, נט, עמ' צה. ובספר גן-השכלים מובא: "אלהים המרומם מלהיאמר, והשגתו אצל החושבים שהשיגוהו אינה אלא דמיון, ומן הנמנע שלא ייאמר, **אתה אשר על מציאותך לפעמים עולה רעיון שלילי ועמו באה התבונה שהענקתנו דוחה אותו**, והמחשבה בין התנועה והמנוחה מעוכבת, והדרך בין השלילה והחיוב מסוכנת" (גן השכלים, עמ' כח). ובהערה 22 שם מבאר מְרִי יוסף קאפח, וזה לשונו: "כלומר, מושגי החיוב לפי רמת דעת האדם ומעוף שכלו יש בה משום הגשמה, מכיוון שאינו יכול להשתחרר ממושגי הגוף, ולו רק משום שהוא שכל בגוף, ואם נשלול נבוא לידי כפירה. והחיץ בין שני קצוות המחשבה אינו אלא מעבר צר ומסוכן, מכיוון שהוא נמצא על צוק אשר פי תהום פעורה מתחתיו, ולכן לדעת מחברנו בהכרח להיות האדם מאופק ונעצר בגבולות יכלתו".

אז התקרבו לידיעתו. זיכוכ השכל מכל ידיעה כוזבת ביחס לאלהים היא הדרך היחידה להשיג את **אמיתת עצמותו**, משום שלא ניתן להשוותו לשום דבר מן המציאות הסובבת אותנו, ולכן לא ניתן להשיגו. בדומה לכך, לא ניתן לתאר צבעים לאדם שנולד עיוור, ולא ניתן להביט בשמש כשהיא במרכז הרקיע מרוב עוצמתה. דרך זו באה לידי ביטוי במצות **ייחוד השם**.

אמנם, יש דרך נוספת מרכזית נוספת להתקרב אל ה', והיא קודמת למצות ייחוד השם, מפני שהיא השער והמבוא אליה, והיא דרך ההתבוננות **בפעולותיו** בעולם, כלומר באמצעות לימוד מדעי הטבע (ביולוגיה, פיסיקה, כימיה, בוטאניקה, זואולוגיה, גיאולוגיה, אסטרונומיה וכו'), שבהם האדם לומד כיצד ה' ברא ומנהיג את העולם. דרך זו באה לידי ביטוי במצות **ידיעת השם**. ברם, כאמור, הלימוד על **אמיתת עצמותו** של אלהים לא ייתכן כי אם בדרך הראשונה.¹⁶⁰ לאחר שניסינו לבאר את אופן השגת **אמיתת עצמותו** של הקב"ה (הדרך הראשונה) במילים קצרות, נעבור לעיין בלשון הרמב"ם ונתבונן כיצד הוא ביאר את ענין שלילת התארים:

דע כי כך הוא הדבר [הדרך להכיר את שאר הנבראים] [...] לפי שכל מה שאתה מוסיף בתארי המתואר [כל נברא שהוא, ככל שתתאר אותו יותר למי שלא ראה אותו, כך] הוא [=הדבר שאותו מתארים] מתייחד יותר ומתקרב המתאר להשגת אמיתתו [=של אותו מתואר]. [ברם, ביחס לבורא,] [...] **כל מה שתוסיף לשלול ממנו יתעלה אתה מתקרב להשגה, ותהיה קרוב אליו יותר ממי שלא שלל מה שהוכח לך אתה שלילתו** [...]. הנה נתבאר לך, **שכל שהוכח לך שלילת דבר מה ממנו יתעלה תהיה יותר שלם, וכל שתחייב לו דבר נוסף תהיה טועה ותרחק מידיעת אמיתתו** [...]. ובדרך זו צריך להתקרב להשגתו [...], לא שתחייב לו דבר [תואר חיובי כגון "חכם", "גדול", "גבור" וכו'] [...], לפי [שנדמה לך] שאותו העניין שלמות ביחס אליו מפני שאתה מוצא אותו שלמות ביחס אלינו, לפי שכל השלמויות הן תכונות [וכל תכונה אינה אלא לבעלי נפש, וה' יתעלה נעלה ומרומם מכל זאת].¹⁶¹

והרמב"ם ממשיך ומבאר שם:

והיותר בהיר בכל מה שְׁנֵאָמַר בענין זה הוא אמרו בתהלים: **"לֵךְ דְּמִיָּה תְהַלֵּךְ"** [סה, ב], פירושו, הדומיה ביחס אליך היא התהילה [...]. לפי שכל דבר שנאמר וכוונתנו בו לרומם ולהלל נמצא בו שגיאה כל שהיא כלפיו יתעלה ונרגיש בו מגרעת מסוימת, ולכן השתיקה טובה יותר [...]. וכבר ידעת אמרתם המפורסמת [...] אמרו [חכמים]: **ההוא דנחת קמיה**

160 מצוות **ייחוד ה' וידיעת השם** הן שתי המצוות היסודיות ביותר בדת משה.

161 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, נט, עמ' צד.

[=התפלל לפני] דר' חנינא, אמר: **האל הגדול הגבור והנורא האדיר והחזק היראוי והעזוז**, אמר ליה: סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך? [=סיימת עם כל השבחים לאלוהיך?] השתא אנן תלת קמיתא, אלמלא דאמרינהו משה רבנו באוריתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפילה אנן לא יכלינן למימרינהו, ואת אמרת ואזלת כולי האי? [=שלושת התארים הראשונים בתפילת שמונה-עשרה ("האל הגדול הגבור והנורא"), אם לא היה משה רבנו אומרם בתורה ואנשי כנסת הגדולה תקנום בתפילה אנו לא היינו יכולים לאמרם, ואתה אומר והולך את כל אלה?] משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף, **והלא גנאי הוא לו.**¹⁶²

ומוסיף ומבאר הרמב"ם שם:

כאן נסתיים דבר החסיד הזה [=ר' חנינא]. התבונן נא סלידתו והרחקתו ריבוי תארי החיוב, והתבונן היאך ביאר כי התארים, אילו הונחנו להכרעת דעתנו בלבד **לא היינו אומרים אותם כלל**, ולא נבטא מאומה מהם, אלא שכאשר דחקנו הצורך לדבר עם בני אדם במה שיתן להם מושכל מסוים כמו שאמרו [חז"ל: "**דיברה תורה כלשון בני אדם**"], לתאר להם את ה' בשלמויותיהם [של בני האדם], הרי כל מה שאנו רשאים הוא להיעצר עם אותם האמירות, **ולא נקראו בהם [כלומר, לא נתאר את ה' בהם] אלא בשעת קריאתם בתורה בלבד**, אך כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה, והם נביאים, ותיקנו להזכירם בתפילה הרי תכליתנו שנאמרם [בתפילה] בלבד. והנה [...] ביאר [ר' חנינא] כי שני גורמים נצטרפו [כדי להתיר להתפלל בהם] [...]: האחד מפני שנאמרו בתורה, והשני מפני שתיקנו אותם הנביאים להתפלל בהם, שאלמלא הגורם הראשון לא היינו אומרים אותם, ואלמלא הגורם השני לא היינו מעתיקים אותם ממקומם ולא היינו מתפללים בהן, ואתה ממשיך בתארים?

ד. החזנים והחוזנים במשנת הרמב"ם

יחסו של הרמב"ם לפייטנים ולפיוטיהם ידוע,¹⁶³ ובכל זאת, כדי להשלים את העניין, ולנסות להבין את יחסו של הרמב"ם לפיוט "כתר מלכות", נצרף כאן את המשך דבריו שם:

הנא נתבאר לך [...], שלא כל מה שתמצא מן התארים המיוחסים לה' בספרי הנביאים מותר לנו להתפלל בהם ולאמרם [...]. אלא בתנאי [...]

162 שם, עמ' צו.

163 ראו: מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, נט, הערה 47.

וְאֵתוֹ אֲנִשִּׁי כִנְסַת הַגְּדוּלָה וְתִקְנִינָהּ בַת־פִּילָה, וְאֵז הוֹתֵר לָנוּ לְהִתְפַּלֵּל בָּהֶם. **וְלֹא כִפִּי שַׁעֲשׂוּ הַסְּכָלִים בְּאֵמַת אֲשֶׁר הָרְבוּ וְהֵאֲרִיכוּ וְהִתְאֲמְצוּ בַתְּפִילוֹת שְׁחִיבְרוּם וְתַחֲנִינוֹת שִׁסִּידְרוּם לְהִתְקַרֵּב בָּהֶם לְפָנַי ה' לְפִי דְמִיוֹנָם, מֵתָאֲרִים אֶת ה' בָּהֶם בְּתָאֲרִים, אֶלּוֹ תוֹאֵר בָּהֶם אֶחָד מִבְּנֵי אָדָם הִיָּה הַדָּבָר מִגְרַעַת כְּלָפִיו [...].**

וכפי שעשה לדעתי רשב"ג בפיוטו, כשהרבה לומר על ה' שהוא "חכם" ו"גדול" וכו', שאם היה אומר כל זאת לפני מלך בשר ודם היה מעלה את חמתו בכך: וכי יש צורך כל כך גדול לשכנע מישהו בחכמתו וגדולתו? והאם אין בעצם ריבוי התארים רמיזה לכך שיש סיבה לפקפק בחכמתו וגדולתו? ואין לי ספק שהיה גורר תחושת מאיסות ומעורר הרגשת גיחוך וגועל בקרב השומעים הנבונים. ואם הדברים כך ביחס למלך בשר ודם, מה נאמר ביחס לבורא-עולם? שכל התארים הללו **מגרעות** ביחס אליו ואפילו לא הרבה האומר לאומרם?

וממשיך הרמב"ם שם:

ועשו [הפייטנים והחזנים] את ה' יתהדר ויתרומם שגרת לשונם, ותארוהו ודיברו לפניו בכל מה שחושבים אותו אפשרי, ומאריכים בכך עד שיעוררוהו להתפעל לפי דמיונם [=כביכול בורא-עולם נתון להשפעת בני האדם,¹⁶⁴ ובדומה למה שניסו נביאי השקר במעמד אליהו הנביא בהר הכרמל], ובפרט אם מצאו לשון דברי נביא בכך נעשה הדבר להם הפקר [...]. ורבה ההפקרות בדבר זה אצל הפייטנים והחרזנים [...], **עד שנתחברו דברים מקצתם כפירה מוחלטת, ומקצתם יש בהם מן השטות והדמיון הנפסד מה שמשחיק את האדם כפי טבעו בעת ששומעם** [כלומר, היאך אדם מסוגל לכתוב דברי שטות בְּדַמּוֹתוֹ שהוא אומר דברי חכמה?],¹⁶⁵ ומביאו לידי בכי [!] בעת שמתבונן היאך נאמרים אותם הדברים כלפי ה' יתהדר ויתרומם.¹⁶⁶

ומוסיף הרמב"ם לבאר שם:

ואם [...] לשון הרע והוצאת שם רע עבירה חמורה, **כמה חמור יהיה שחרור הלשון ביחס לה' ותיאורו בתארים**, יתרומם מהם, ואיני אומר שזה [רק] מְרִי, אלא [גם] **חירוף וגידוף** בשגגה מצד ההמון השומעים ומצד הסכל האומר [...]. **ואם אתה ממי שיחוס על כבוד קונו אין ראוי לך לשומעם כלל, כל שכן שתאמרם**, כל שכן שתעשה כמותם [...]. **ואין ראוי לך כלל להזדקק**

164 וכביטוי המשובש השגור בימינו: "לעורר רחמי שמים".

165 הדברים שבסוגריים הרבועים הם דברי מְרִי יוסף קאפח שם בהערותיו.

166 שם, עמ' צו-צז.

לתארי ה' החיוביים כדי לרוממו לפי דמיון, ואל תחרוג ממה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילות ובברכות כי יש בכך די [...] בהחלט די.¹⁶⁷

וסיים את דבריו בהערה על דברי ר' חנינא:

ואחזור להשלים את ההערה על דברי ר' חנינא ודיוקו. לא אמר: "משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיה לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו במאה דינרין", לפי שאז היה מורה משל זה כי שלמויותיו יתעלה יותר שלמות מן השלמויות הללו שמייחסים לו אלא שהם ממינם [=באותו סולם איכות], ואין הדבר כן [...], אלא דיוק משל זה הוא אמרו: "דינרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף". ללמד, כי אלה שהם אצלנו שלמויות אין כלפיו יתעלה מסוגם מאומה, אלא כולן מגרעות ביחס אליו, כמו שבאר ואמר במשל זה "והלא גנאי הוא לו". הנה השמעתך, כי כל מה שאתה מדמה בתארים הללו שהוא שלמות, הוא מגרעת ביחס אליו יתעלה אם היה ממין מה שאצלנו [=תיאור הבורא במושג שלמות שלנו משווה למעשה בין שלמות הבורא לבין השלמות שלנו, שכביכול שלמות הבורא מאותו סוג ואיכות השלמות שלנו, רק שהיא גדולה בכמותה ובאיכותה]. וכבר הדריכנו שלמה ע"ה בענין זה [...] ואמר: "כִּי הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ עַל כֵּן יִהְיֶה דְבָרְךָ מְעֻטִים" [קהלת ה, א].

לסיכום, נראה כי לדעת הרמב"ם, אין לומר את הפיוט "כתר מלכות" כל השנה, כל שכן וקל וחומר בליל כיפורים. ואל לנו לזנוח את האמת ולהימשך אחר שמו המפתה והמפוטם "כתר מלכות", כביכול יש בו נשכח נשגב לבורא עולם שבאמירתו יתכפרו כל עוונותינו, ולפי האמת דומה הוא יותר לשעיר המשתלח שיש להשליכו לעזאזל להתפרד איברים איברים, ובזאת באמת יתכפרו עוונותינו, בהשליכנו מעלינו את השקפות ההבל והזיות השווא שמרחיקות אותנו מבורא עולם.

ולא רק ביחס לפיוט "כתר מלכות", לגבי כל התפילות והבקשות, אל לנו לזנוח את האמת ולהימשך אחר שיבושים ששובצו בנעימות עריבות, שהן בבחינת מאכל תאוה שנדמה לסכל שהוא ערב לחיך, אך בפועל הוא מזיק לבריאותו הנפשית ההשקפתית של האדם, ומותירו תוהה ובוהה באפילת הדעת והשימומן הרוחני.¹⁶⁸

167 וכך אני נוהג בעצמי, ואיני נשאר לשמוע את "כתר מלכות" למרות שמו המפתה והמפוטם ונעימתו הערבה.

168 ולעתים אף גרוע מכך, ושרים לפני ה' באופנים שאינם רצויים, וזה לשון מרי יוסף קאפח: "ומה שרים היום? [במסיבות] לא אדבר על אותם המזמינים זמרים דוברי נבלה ופולטי זוהמה וחלאה [סטנדאפיסטים] [...], ולא על אותם הובלי ההבלים המתמוגגים למשמע הליצנות 'אברימלה מלמד' [...]. טובים שבהם מתגודדים כמשפטם, ראשו של זה בצד ערפו של זה, רוקעים ברגליהם וגועים בגרורותיהם: 'כיצד מרקדין', 'כיצד מרקדין', עשר

ה. ייחוס כוחות לכוכבים – נגיעה בעבודה-זרה

מְרִי כותב במאמרו "מערכת הכוכבים והמזלות ומאורעות העולם", וזה לשונו:

כידוע, החזיקו כמה מחכמי ישראל באותם הימים בהשקפה זו, ונראה מדבריהם שהאמינו אמונת אומן שיש השפעה למערכות השמים על מידותיו ותכונותיו הנפשיות של האדם,¹⁶⁹ ואלה אינם מעטים, מן המפורסמים [...] הוא ר' שלמה בן גבירול וכפי שביטא את הדבר [...] ב"כתר מלכות" ואף קבע את עת הגאולה וביאת המשיח על-פי המחברת הגדולה של הכוכבים.¹⁷⁰ [...] ונגדו כלומר נגד ר' שלמה בן גבירול יצא הרמב"ם בחריפות רבה באגרת תימן.¹⁷¹ [...] אשר להרמב"ם, הרי דעותיו והשקפותיו בעניין משפטי המזלות ידועות שהוא שוללם לא רק מפני שהם שקר, אלא מפני שיש בהם הרס חומות התורה והשמטת הבסיס מתחת מושג הבחירה החופשית ושכר ועונש, גם הרמב"ם כרבנו בחיי רואה בהם קסמים ועוננות ואסורים מן התורה בלא תעשה.¹⁷²

רשב"ג מתאר בפיוטו את הכוכבים במערכת השמש בלשון ציורית מושכת לב, ומייחס לכל אחד מהם כוחות אשר משפיעים על האדם ועל העולם. כבר למדנו לעיל בפרק "ד. מה הצמיחו שורשי האסטרולוגיה?", שייחוס כוחות לכוכבי השמים הוא

ועשרים ושלושים פעם. הזו השירה שהתירו חז"ל? [...] כלום רשאי כשר לעמוד אפילו במקום שירה זו? [...] ואיזה שבח ותהילה יש ב'כיצד מרקדין' מלבד עוררות הנפש להתפעלות חינמית חילונית חולנית, בצירוף התפעלות גופנית תוך עילוף החושים והרדמתם, התפעלות המלווה בשאגות פראיות 'הו הו'. כן, טוענים הם כי זו 'התרוממות הנפש', אני מבין כי זו התרוממות נפשו מקרקעית בטנו עד קצה חוטמו, וכל עוד נפשו באפו יושב הוא נושם ונושף בכבודות כשזיעתו ניגרת מכל עבריו וסרחון בית שחיו נודף למטחוי קשת. כן, זוהי 'התרוממות הנפש', ואילו רצה אותו האיש לפתור בעיה מתימטית מסובכת, או לתשבר תבנית גיאומטרית מקומרת, האם היה יושב בשקט ונח, מרכז מחשבותיו ומתבונן, או שהיה קם רוקד ורוקע ברגליו? כן, ככה הם בעלי הנפשות הללו" (כתבים ב, עמ' 915-916). וְשִׁמְתָּ שְׁפִין בְּלֶעָךְ אִם בְּעַל נְפֶשׁ אֶתָּה" (משלי כג, ב), ופירש שם רס"ג את הביטוי "בְּעַל נְפֶשׁ" – "בעל תאוה", וזה לשונו: "ושים סכין בגרונוך אם אתה בעל תאוה" (פירוש רס"ג למשלי, שם, עמ' קעו). והראב"ד קרא לספרו בהלכות נדה "בעלי הנפש" וכוונתו "לצדיקים בעלי הנפש [...] אדונים לתאוותם" (בעלי הנפש, עמ' יג), ומהקשר הפסוק נלמד כי הפירוש הנכון ל"בעלי הנפש" הוא "בעלי התאוה".

כמו ר' נתנאל בן פיומי, וזה לשונו: "אושר באי העולם בכללם עיקרם מולדות גלגלים ומשפטים כוכביים ועניינים שמימיים, והחליטו כי מי שנולד בעולם בעליית כוכבי האושר יהיה מאושר, ומי שנולד בעליית ההיפך יהיה להיפך" (גן השכלים, עמ' עט).

"תִּיַּיֶחַח רִיחָם שֶׁל מַחֲשָׁבֵי קִיצִין [...] שֶׁהֵיוּ אוֹמְרִין: כִּיוֵן שֶׁהִגִּיעַ הַקֶּץ וְלֹא בָא – שׁוֹב אֵינוֹ בָּא" (סנהדרין צז ע"ב).

כתבים א, עמ' 84-85. וראו לעיל בעמ' 147 ואילך, ולקמן בעמ' 166 ואילך.

שם, עמ' 89. 172

עבירה על מצות לא תעשה, ולפי הרמב"ם הוא אף בגדר **שורש עבודה-זרה**, מפני שהנחת היסוד השגויה שהכובים משפיעים על מאורעות העולם או על גיבוש אופי האדם, הביאה בסופו של דבר להערצתם ולעבודתם. כך יוצא אפוא, **שלפי הרמב"ם, בלילה הקדוש ביותר בשנה שוגים האומרים והשומעים את הפיוט הזה בשורשי עבודה-זרה!**

ויתרה מזאת, נראה לפי רבנו כי עצם האמונה האלילית, שיש כוח לגרמי השמים להיטיב או להרע, היא בגדר חירוף וגידוף כלפי ה' יתעלה. כלומר **עצם האמונה באמתת האסטרולוגיה היא בגדר עבודה-זרה!** שהרי כך פוסק רבנו בהלכות עבודה-זרה (ב, י): **"כל המודה בעבודה-זרה שהיא אמת אף-על-פי שלא עבדה – הרי זה מחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא"**.

ולא רק מחרף ומגדף, אלא אף כופר בתורה כולה, וכן פוסק רבנו שם (ב, ז): **"מצות עבודה-זרה כנגד כל המצוות כולן היא [...]. הא למדת, שכל המודה בעבודה-זרה כופר בכל התורה כולה [...], וכל הכופר בעבודה-זרה מודה בכל התורה כולה, והיא עיקר כל המצוות כולן"**.

וכן כותב רבנו בפירושו למשנה עבודה-זרה (ד, ז): **"וכן מצאתי להם [לחכמי התלמוד] הערה על משפטי המזלות [...], וכבר הארכתי גם בזה, אבל הוא מקום תועלת ותיקון אמונה [=השקפת עולם], לפי שהזיות בני אדם בכובים [...]. אינם מעט, וכבר הָמְרוּ בזה את התורה לגמרי במה שהם מאמינים באמיתתם"**. כלומר, גם מי שרק מאמין באמיתת האסטרולוגיה הוא בגדר מורד וכופר בתורה כולה וזונה אחר עבודה-זרה.

כמו כן, להלן נראה את טענת רשב"ג, שהמקור לכוחות הכובים הוא ה' יתעלה ויתרומם, והם כביכול פועלים להיטיב ולהרע במצוותו. בזאת הוא מכשיר לפי דמיונו את ייחוס הכוחות העל-טבעיים לכובים, והשפעתם על בני האדם. ולא למד הלכות עבודה-זרה פרק א, שכך פוסק רבנו שם:

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול [...], אמרו הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם, ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל-ברוך-הוא לגדל ולכבד מי ש[הוא] גדלו וכבדו [...]. התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה [...], לא שהן אומרין שאין שם אלוה אלא כוכב זה.

וכן כותב רבנו במורה-הנבוכים (א, לו), וזה לשונו:

ואתה יודע שכל מי שעבד עבודה-זרה, לא עבדה מתוך הנחה שאין אלוה זולתה, ולא דימה אדם מעולם בדורות שעברו, ולא ידמה מן העתידים, שהצורה שהוא עושה מן המתכות או מן האבנים והעצים, אותה הצורה בראה את השמים והארץ והיא המנהיגה אותם. ולא עבדום אלא על דרך שהם דמות לדבר שהוא אמצעי בינינו לבין ה', כמו שביאר ואמר: 'מי לא יִרְאֶה מֶלֶךְ הַגּוֹיִם כִּי לֹא יֵאָתֶה כִּי בְּכָל חַכְמֵי הַגּוֹיִם וּבְכָל מַלְכוּתָם מֵאֵין כְּמוֹךָ' [ירמיה י, ז], ואמר: 'וּבְכָל מְקוֹם מְקוּטָר מִגֶּשֶׁם לְשִׁמִּי וּמִנְחָה טְהוֹרָה כִּי גְדוֹל נְשָׁמִי בְּגוֹיִם אָמַר ה' צְבָאוֹת' [מלאכי א, יא] – רומז על הסיבה הראשונה לדעתם. וכבר בארנו את זה בחיבורנו הגדול [הובא לעיל], וזה ממה שאין מתווכח בו אף אחד מאנשי תורתנו.

אלא שעם היות אותם הכופרים סוברים מציאות ה', הואיל וקשורה כפירתם במה ששייך אליו יתעלה בלבד, כלומר: העבודה והרוממות [=העבודה והרוממות שייכים אליו בלבד, כלומר יש לעבוד ולרומם אך ורק את ה' יתעלה], כמו שאמר: 'וְעִבְדְתֶם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם' [שם' כג, כה] כדי שתיקבע מציאותו בתודעת ההמון. וחשבו כי זה [=העבודה והרוממות] שייך לזולתו [=לשמש ולירח ולכוכבים], והיה זה גורם להעדר מציאותו יתעלה מתודעת ההמון, לפי שאין ההמון מכיר אלא פעולות הפולחן [=ולא ידעו שמכבדים את הכוכבים מפני שהם משרתי ה' יתעלה], לא ענינם ולא אמיתת הנעבד בהם [=אינם יודעים לעבוד עבודה מחשבתית, כמו שאנחנו מצוויים לידע את השם יתעלה], לכן היה זה שהביא לכך שנתחייב כליו, כמו שאמר הכתוב: 'לֹא תִחְיֶה כָּל נְשָׁמָה' [דב' כ, טז].

וביאר את הטעם, שהוא עקירת ההשקפה הבטלה הזו, כדי שלא יתקלקלו בה אחרים, כמו שאמר: 'לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת' [שם, יח], וקראם [הקב"ה] אויבים ושונאים וצרים, ואמר [הקב"ה] כי העושה כן **מקנא ומכעיס ומעלה חמה.**

נמצא, שכמעט ואין משמעות לעובדה אם הכוכבים כפופים לה' יתעלה או פועלים על דעת עצמם. אמנם, האמונה שהכוכבים פועלים על דעת עצמם חמורה יותר, מפני שהיא מכחישה את מציאות קיומו של ה' יתעלה לחלוטין. וכדי להבחין ביניהן, נקרא להלן לאמונה בכוחות הכוכבים להשפיע על בני האדם במצות הבורא כביכול: "שורשה וגזעה של העבודה-הזרה", ולאמונה שהם פועלים על דעת עצמם: "אלילות" או "שורשה גזעה וענפיה של העבודה-הזרה". נעבור עתה לעיין בדברי רשב"ג בפיוטו:

א "מי יספר צדקותיך, בהקיפך על רקיע הירח גלגל שני [...] ובו כוכב [כוכב חמה, מרקורי] [...]. והוא מעורר בעולם ריבות ומדנים ואיבות ורגנים, ונותן כוח לעשות חיל ולצבור הון ולכנוס עושר ומזון, במצות הבורא אותו לשרתו כעבד לפני אדון. והוא כוכב השכל והחכמה, 'לְתֵת לַפְתָּאִים עֶרְמָה לְנַעַר דְּעַת וּמְזֶמְהָ' [משלי א, ד]". משמע מדברי רשב"ג כי ה' נותן כביכול כוח לכוכב לפעול ולהשפיע על בני האדם ועל העולם, וזהו לפי רבנו שורשה וגזעה של העבודה-הזרה.

זאת ועוד, יש לשים לב להטעיה שבדברי רשב"ג, שמנסה להכשיר את שרץ האמונה בכוחות הכוכבים בהדגשתו שמרקורי משפיע על העולם "במצות הבורא אותו לשרתו כעבד לפני אדון". ויש לתמוה, וכי יעלה על הדעת שה' גוזר על בני אדם, שנולדו בזמנים מסוימים שבהם משפיעים הכוכבים "הרעים", להיות רוצחים, פושעים ואנסים? האין בזה חירוף וגידוף כלפי שמיא?

ב "מי יבין סודותיך, בהקיפך על גלגל השני גלגל שלישי ובו נוגה [...], והיא מחדשת בעולם ברצון בוראה השקט ושלוה, ודיצה וחדוה, ושירות ורננים, ומצהלות חופות חתנים. והיא מקשרת פרי תנובות ושאר הצמחים". גם מכאן משמע שה' כביכול נותן כוח לנוגה לפעול ולהשפיע על בני האדם ועל העולם ואף זה שורשה וגזעה של העבודה-הזרה, וגם כאן יש הטעיה באמירה שה' הוא זה שגוזר על נוגה לפעול את פעולותיה.

ג "מי ישכיל סודך, בהקיפך על גלגל נוגה גלגל רביעי ובו החמה [...], ומחדשת נפלאות בעולם אם לשלום ואם למלחמה. ועוקרת מלכיות ותחתם אחרות מקימה ומרימה, ולה יכולת להשפיל ולהרים ביד רמה, והכל ברצון הבורא אותה בחכמה". ומה שאמרנו לגבי כוכב ונוגה כן לגבי השמש.

ד "מי יידע פליאותיך, בהקיפך על גלגל חמה גלגל חמישי ובו מאדים כמלך בהיכלו [...] והוא כגיבור עריץ מְגַן גְבוּרָהוּ מְאָדָם, ומעורר מלחמות והרג ואבדן. ומְכִי חרב וְלְהוֹטֵי רֶשֶׁף [...] ושנת בצורת ושריפת אש ורעמים ואבני אלגביש". חשוב לציין, שכאן לא ציין רשב"ג שמאדים פועל בשליחות בוראו, ועלול להשתמע מדבריו שיש לו יכולת אלוהית עצמאית משלו, ובמיוחד לאחר שרשב"ג תיאר את מאדים: "כמלך בהיכלו", כלומר שאין עליו מלך שיאמר לו מה תעשה ומה תפעל. ואם יבין השומע את הפיוט כך, לא מדובר כאן "רק" בשורשה וגזעה של העבודה-הזרה אלא בשרשה גזעה וענפיה של העבודה-הזרה. ולזאת נוסיף את תיאורו של רשב"ג למאדים כגיבור עריץ אוחד במגן אדום, שמעורר אסוציאציות אליליות כגון זאוס ובנו אל המלחמה ארס, ושאר אלילי עמי קדם החשוכים.

ה "מי יביע נוראותיך, בהקיפך על גלגל מאדים גלגל שישי [...] צדק [...]. והוא כוכב הרצון והאהבה. ומעורר יראת השם ויושר ותשובה, וכל מידה טובה. ומרבה כל תבואה ותנובה, ומשבית מלחמות ואיבה ומריבה [...] 'וְהוּא יִשְׁפֹּט תֵּבֵל בְּצֶדֶק' "

[תהלים ט, ט]. לצערנו, גם ביחס לכוכב צדק "שכח" רשב"ג לומר שכל פעולתו ברצון הבורא אותו, ושוב עברנו משורש עבודה-זרה **לאלילות שיש בה הכחשת מציאות הבורא לחלוטין**, וכפי שכתב רשב"ג בסוף תיאורו את כוכב צדק: **"וְהוּא יִשְׁפֹּט תֵּבֵל בְּצֶדֶק"**.

מהפסוק האחרון שהובא בדברי רשב"ג ומהקשר הדברים שלפניו, ניתן להבין בקלות שְׁפָדָק הוא שופט תבל, ולא מלך מלכי המלכים, יתעלה ויתרומם מכל הבלי הפיוט הללו. זאת ועוד, גרוע מאוד מאוד שבליל כיפורים, שכל העם מחויבים להכניע את לבם ולשוב לבורא-עולם בכל ליבם ובכל נפשם, קוראים בבתי-כנסת רבים פיוט נורא הוד לכאורה, ובו מלמדים כי לא באדם עצמו תלויה התשובה, לא במעשי האדם ובהכנתו תלויה תשובתו, כי אם ברצונו של כוכב רחוק "צדק" שמו, והוא זה **"שמעורר יראת השם ויושר ותשובה"**. גם כך עבותות ייצר הרע והחטאת עבים מאד, ועתה ישמע זאת השומע, ויתרפו ידיו מהשתדלותו לשוב בתשובה, וכי יש לנו רעה גדולה מזו לקרוא ולהשמיע בליל כיפורים?

ו) "מי ישוחח גדולתך, בהקיפך על גלגל צדק גלגל שביעי, ובו **שבתאי** [...] ומעורר מלחמות וביזה ושב ורעב, כי כן מדתו. ומחריב ארצות ועוקר מלכיות ברצון המפקיד אותו". כאן "זכר" רשב"ג לציין ששבתאי פועל ברצון האל שהפקיד אותו, ברם, ממה שכתב במשפט לפני כן עלול להשתמע ההיפך: "ומעורר מלחמות וביזה ושב ורעב, כי כן מדתו". ממלים אלה משמע שיש לו רצון משלו להרע והוא אינו כפוף לרצון קונו. בין כך ובין כך, מיוחסים כאן כוחות לגרם מגרמי השמים ויש בזה **שורשה וגזעה של העבודה-הזרה**, ואף ספק בשגייה אחר האלילות החמורה ביותר.

ו. תהליך שְׁכַחַת הבורא יתעלה

הרמב"ם מלמדנו בספרו משנה-תורה כיצד התפתחה העבודה-הזרה בראשית דרכה, וכה דבריו בראש הלכות עבודה-זרה:

[א] בימי אנוש טעו בני אדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים. וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והאֵל ברא כוכבים אלו [...] להנהיג את העולם ונתנם במרום חֶלֶק להם כבוד, והן שמשין המשמשין לפניו, ראויין הם לשבחם ולפארום ולחלוק להם כבוד. וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שְׁגָדְלוּ וְכָבְדוּ, כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו וזה הוא כבודו של מלך.

[ב] כיון שעלה דבר זה על ליבם, התחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולהקריב להם קרבנות, ולשבחם ולפארום בדברים, ולהשתחוות למולם, כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה היה עיקר עבודה-זרה.

[ג] וכך היו אומרים עובדיה היודעים עיקרה, לא שהן אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה [...] כלומר הכל יודעים שאתה הוא האל לבדך, אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא.

[ו] וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו.

בהלכות הללו הרמב"ם מלמד על **תהליך שכחת הבורא יתעלה**, בתחילה ייחסו כוחות לכוכבים ובזאת נזרעו הזרעים לעבודה-הזרה. לאחר מכן החלו לעבוד אותם מתוך מחשבה שזהו רצונו של הבורא, ולבסוף נשארו עם העבודה-הזרה לבדה ושכחו לחלוטין את הבורא יתעלה ויתרומם. אם נשים לב, גם רשב"ג בפיוטו זכר לציין ברוב הכוכבים שהם משרתי ה', אך לקראת סוף תיאור הכוכבים המשרתיים, פעמיים נשמט מתיאורו שמדובר במשרתי ה', ובקלות עלול לעלות על לב שהם פועלים בזכות עצמם ומכוח עצמם. כלומר, **בפיוטו של רשב"ג אנו מזהים תהליך דומה לאותו התהליך שהרמב"ם מתאר בהלכות עבודה-זרה**, אותו תהליך שאירע לאנוש ובני דורו בשגיייתם אחר פולחן וזביחה לעבודה-זרה.

ז. ציטוטים נוספים מפיוט רשב"ג

(א) "אתה חי ולא בנפש ונשמה, כי אתה נשמה לנשמה".¹⁷³ מלבד התואר החיובי שיש כאן כלפי הבורא "כי אתה נשמה לנשמה", לדעתי מדובר כאן בדברים שאין להם מובן כלל, וחלילה לנו מלשחרר את לשוננו ביחס לה' יתעלה בתארים חיוביים שנזכרו בתורה ובדברי הנביאים, כל שכן וקל וחומר שאל לנו לשחררו בהבלים כגון אלה.

(ב) "אתה חכם, והחכמה [...] ממך נובעת, ובחכמתך נבער כל אדם מדעת".¹⁷⁴ כוונתו לא ברורה, האם ה' גורם חלילה בחכמתו לבערות בני האדם? ואם הוא משווה את חכמת הבורא ואומר שחכמת האדם ביחס אליה היא בערות, מדובר בחירוף וגידוף כלפי בורא-עולם, מפני שהוא משווה את חכמת הבורא לחכמת האדם ומציבן על אותו סולם איכות (כביכול האדם הוא סכל נעדר דעה והבורא פרופסור מסולסל באוניברסיטה).

ומעניין הקשר הדברים שהרי "נְבַעַר כָּל אָדָם מִדַּעַת" הוא פסוק בירמיה (י, יד; נא, יז), והמשבו: "הַבֵּישׁ כָּל צוֹרֵף מִפְּסָל כִּי שֶׁקֶר נִסְכּוּ וְלֹא רוּחַ בָּם, הַבֵּל הִמָּה מַעֲשֵׂה תַעֲתָעִים", והכוונה רק לעובדי העבודה-הזרה שה' יתברך יוביש חכמתם, ופסוק זה מתאים ל"כתר מלכות" שעצם שמו מעשה תעתועים.

173 סידור שיח ירושלם ליום הכיפורים, עמ' פה.

174 שם, עמ' פז.

ג) **"אתה חכם לכל קדמון"**.¹⁷⁵ ממשפט זה משתמע שיש עוד קדמונים, כלומר שאין ה' האלוה היחיד, אלא שהוא החכם מכולם, וכדי ביזיון וקצף.

יש בפיוטו של רשב"ג עוד משפטים מתמיהים ומעוררי סלידה לאדם מזרע אברהם האמון על שבילי מחשבתו הזכה של רבנו הרמב"ם. ונסיים בציטוט אחרון, בפתיחת פיוטו כותב רשב"ג: **"אתה אחד [...]** על כן אמרתי **אשמרה דרכי מחטוא בלשוני"**. לדעתי גם כאן יש הטעיה, שהרי רשב"ג כלל וכלל לא נזהר בלשונו. לדעת הרמב"ם, רשב"ג גישש באפילת הדעת והטעה דורות רבים בציורי לשון יפים ומושבים, אך עוטפים ומכסים על השקפות רעות ונפסדות, וכמשל החכם באדם: **"נָזַם זָהָב בְּאָף חֲזִיר אִשָּׁה יָפָה וְסֵרַת טָעַם"** (משלי יא, כב). כללו של דבר, ביחס לרוב הפיוט הזה, יש לומר את שנאמר במורה-הנבוכים על פיוטים דומים:

ואם אתה ממי שיחוס על כבוד קונו אין ראוי לך לשמעם כלל, כל שכן שתאמרם, כל שכן שתעשה כמותם [...] ואין ראוי לך כלל להזדקק לתארי ה' החיוביים כדי לרוממו לפי דמיוןך, ואל תחרוג ממה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילות ובברכות **כי יש בכך די [...]** בהחלט די.

ח. רשב"ג ויהודי-תימן

מרי יוסף קאפח במאמרו "קשרי יהדות תימן עם מרכזי היהדות" מסביר, שלאמונתו של רשב"ג במערכות הכוכבים הייתה השפעה ישירה על היהודים בתימן בימי עליית משיח השקר לפני כ-850 שנה:

באותה התקופה רבו הגזרות והנגישות מצד השלטונות הערביים על היהודים בתימן, נגישות ממוניות ונגישות דתיות [...]. ובאותו הזמן עמד הטוען וטען שהוא משיח, ורבים ניפתו לו משתי סיבות; האחת, הנגישות הקשות של השלטונות דחפום גם להאמין בשווא; והשנייה, הכשרת הלבבות שהכשירה תורתו של ר' שלמה אבן גבירול, שחישב את הקץ על פי המחברת הגדולה של הכוכבים וקבע שהמשיח יופיע באותו הזמן. תורתו זו של רשב"ג, ואמונתו בפעולות מערכות הכוכבים והמזלות ומשפטיהם, היא אשר גרמה להופעת המשיח עצמו [!]. [...] לפיכך פנה ר' יעקב אל הרמב"ם לעזרה בקשר למשיח עצמו ולמאמיניו. והרמב"ם, ברוחב בינתו, השיב לו בארוכה ובפרטות, באגרת תימן הידועה, יעץ לו להוציא מלבבו את ההבלים של קביעת מערכות השמים, חיזק את ידי יהדות-תימן בכל המובנים ויעצם היאך לנהוג במשיח השקר כדי להינצל מנזקו.¹⁷⁶

175 שם.

176 כתבים ב, עמ' 821–822.

ואכן, מדברי ר' נתנאל בן פיומי בספרו גן-השכלים עולה, שחכמי תימן נפתו אחר רשב"ג וחישובו את הקץ לפי האסטרונומיה, וזה לשונו:

ואנו מקווים שכבר קרב הזמן [=זמן ביאת המשיח] [...], לפי שכבר עמדנו על פירוש [...] שפירש אחד החסידים, וביאר על זה [...] וכל זה לשבתאי, והביא ממשפטי המזלות ראיות חזקות לפי שהוא [=שבתאי] הממונה על אומתינו, וכשיעבור [שבתאי] לתקופה אשר הזכיר ישנה ה' יתעלה סדרי העולם בכללו [...].¹⁷⁷

והעיר שם מְרִי יוסף קאפח על אמרו "אחד החסידים", וזה לשונו:

הכוונה לר' שלמה בן גבירול, אשר חישובי האסטרונומיה שלו העסיקו או יותר נכון הטרידו מאד את חכמי תימן בשעתו. ראה רמב"ם אגרת תימן מהדורתי עמ' מב הע' 53 והלאה.¹⁷⁸

כלומר, אלמלא הרמב"ם ששלחו ה' להציל את יהודי-תימן, היו נפתים אחר חישובו של רשב"ג ואחר משיח השקר והיו מביאים עליהם רעה גדולה, שהרי בכל מקום שנתגלה משיח שקר נתחזק שעבוד היהודים. וכמו שכותב הרמב"ם על אלה שחישובו את הקץ, וניסו לצאת ממצרים שלושים שנה לפני הגאולה:

וכאשר שלמו ארבע מאות שנה למעמד בין הבתרים, **יצאו ממצרים מקצת ישראל שלשים שנה לפני שעמד משה, וחשבו שכבר שלמה הגלות, ונשמדו והרגום המצרים, ונתחזק שעבודם.**¹⁷⁹

כבר הבאנו לעיל את דברי ב"צ עראקי-קלורמן בעניין זה,¹⁸⁰ ונצרך עתה כמה דוגמאות נוספות מדברי הרמב"ם שם, כדי ללמוד מהן על הרעה שהייתה מנת חלקם של היהודים בגלות, לאחר שנתגלה שטוען המשיחות הוא משיח שקר:

א "ואני מייעץ לכם [...] ותצילו את עצמכם מרעת הגויים. ואם תניחו את הדבר עד שיתפרסם אצל הגויים [שהוא טוען שהוא משיח] תִּאָבְדוּהוּ, **ואפשר שיביא עליכם ייסורין.**"¹⁸¹

ב "וממה שאתה צריך לדעת כי בראשית ימי האסלאם עמד אחד בעבר הנהר טוען שהוא משיח [...] ולא הצליח [...] **ועברו עליהם בגללו צרות גדולות.**"¹⁸²

177 גן השכלים, עמ' קח. ולצערי שם הספר לא תמיד מעיד על תוכנו.
 178 שם, הערה 38.
 179 אגרות הרמב"ם (קאפח), עמ' מא.
 180 ראה לעיל בעמ' 148.
 181 שם, עמ' נג.
 182 שם, עמ' נה.

ג) "וכן עמד אחד במערב בפאס לפני כארבעים וחמש שנים, וטען שהוא מבשר, ושהמשיח יתגלה באותה השנה, ולא נתקיימו דבריו **ועברו על ישראל בגללו צרות גדולות**".¹⁸³

ד) "ולפני כן בכמו עשר שנים, עמד אחר בארץ ספרד בעיר קרטבה וטען שהוא המשיח, **וכמעט שהייתה כליה על שונאי ישראל** [=כלומר על עם ישראל] **בגללו**".¹⁸⁴

ה) "ולפניו עמד אחר בארץ צרפת וטען שהוא המשיח [...] והרגוהו הצרפתים **והרגו עמו קהל מישראל**".¹⁸⁵

ט. התייחסויות נוספות לרשב"ג

א) בצוואת ספרו מורה-הנבוכים, הרמב"ם מתאר את חששו שקדם לכתיבת הספר, וזה לשונו: "והאל יתעלה יודע שאני לא חדלתי לירוא הרבה מאד מלכתוב את הדברים שרציתי לכתוב במאמר זה, מפני שהם עניינים עמוקים **לא נכתב בהם כלל ספר באומה** בזמני הגלות הללו במה שבידינו ממה שנתחבר בהם, והיאך אתחיל אני תחילה לכתוב בהם".

ושם בהערה 1, מְרִי יוסף קאפח מסביר את אמירתו של רבנו שלא נכתב ספר באומה כמו מורה-הנבוכים, וזה לשונו: "כלומר בחיבורים המצויים בידינו היום, כי ייתכן שהיו באומה ספרים מסוג זה של המורה אלא שאבדו. וכוונת רבנו על ספר זה ברמתו עמקתו הקיפו ומטרותיו, וצודק הוא בכך על אף שהיו בזמנו האמונות-ודעות של רס"ג, חובות-הלבבות של רבנו בחיי, הכוזרי של ר"י הלוי, **וכל שכן אם נצרף להם את מקור-חיים לרשב"ג**".

מהערתו של מְרִי אנו למדים כי כל ספרי המחשבה והמוסר שנתחברו בעם ישראל לפני מורה-הנבוכים, אינם מתקרבים לרמתו של המורה, לרמתו, עמקותו, הקיפו ומטרותיו. ובסוף דבריו מְרִי מוסיף לשון תמוה מעט "וכל שכן אם נצרף להם את מקור-חיים לרשב"ג", מדוע "וכל שכן"? לא די בכך שמקור-חיים נמצא בסוף הרשימה כדי לבטא את העובדה שהוא פחות ברמתו מכל שאר החיבורים שברשימה!?

אלא לפי דעתי רצה מְרִי ללמדנו על רמתו הנמוכה של הספר מקור-חיים ביחס לשאר הספרים שנזכרו ברשימה. כלומר, רמתו נמוכה מאד ביחס אליהם, עד כדי כך שהיה צריך לומר "וכל שכן", כדי לבטא את ריחוקו הגדול מאיכות הספרים האחרים

183 ש.ם.

184 ש.ם.

185 ש.ם.

שנזכרו ברשימה, וכל שכן מספרו של רבנו. כאילו לא ראוי הוא להיזכר לצד שאר הספרים ללא הערה וציון מקומו ורמתו, בבחינת ולא קרב זה אל זה...

ב) בהקדמת פירושו למסכת אבות רבנו הרמב"ם מתאר את כת המדברים (ה"מתכלמין" – כת פילוסופית מוסלמית), וזה לשונו שם: "וכאן טעו כת המדברים הטעות המוזרה אשר עליה בנו **יסוד הטעיותיהם**".¹⁸⁶ גם בספרו מורה-הנבוכים הרמב"ם מתאר את הכת הזו, ואת שיטותיהם שהונצחו בספריהם באריכות דברים ובדברי הסבר ערבים ונאים, ולעתים אף נאמרו בחריזה ובמשקל:

והביעום בדברים ברורים, ופעמים בעמעום ההסברה מתוך מטרה להבהיל את השומע ולהפליא את המעיין. וכן תמצא בחיבוריהם כפילות הענינים, והנחת קושיות ותירוצם **לפי דמיונם**.¹⁸⁷

מְרִי יוסף קאפח בהערותו שם כותב: "כדרך חורזי החרוזים ומפייטי הפיוטים בימי קדם, ולדוגמה **'כתר מלכות' של רשב"ג**". מקשירתו של מְרִי יוסף קאפח את דרכו של רשב"ג לדרכם של ה"מתכלמין", כפי שהם מתוארים בדברי הרמב"ם, ניתן לדעתי ללמוד על דרכו של רשב"ג בפיוטו "כתר מלכות".

ג) מקום נוסף במורה-הנבוכים שבו מְרִי יוסף קאפח מתייחס ל"כתר מלכות", נמצא לצד תיאור רבנו הרמב"ם את עובדי העבודה-הזרה הקדמונים, וזה לשונו:

אם תתבונן באותם ההשקפות הקדומות הרעות, יתבאר לך כי הדבר המפורסם שהיה אצל כל בני אדם, הוא, שבעבודת הכוכבים תתיישב הארץ ותדושן האדמה, והיו חכמיהם ונזיריהם וחסידיהם מוכיחים את בני האדם, ומלמדים אותם כי עבודת האדמה אשר בה קיום מציאות האדם, לא תצלח ותהיה כפי הרצון [רצון האדם], כי אם כשתעבדו את השמש והכוכבים, ואם תכעיסום במריכם תישום הארץ ותיחרב. אמרו באותם הספרים שלהם [של עובדי עבודה-זרה], **כי מאדים קצף על המדברות והשממות ולפיכך נעשו נעדרי אילנות ושוכנות בהם הרוחות**.¹⁸⁸

לצד אזכורו של מאדים, מְרִי מעיר שם, וזה לשונו: "ראה גם כתר מלכות לרשב"ג, ד"ה מי ידע פליאותיך".¹⁸⁹ והערותו זו אומרת דרשני, מדוע מְרִי מזכיר את הפיוט "כתר מלכות" לצד ספרי עובדי העבודה-הזרה הקדמונים שעבדו עבודה-זרה במלוא גסותה וכיעורה? תהא התשובה אשר תהא, מְרִי רומז לנו שהפיוט "כתר מלכות" רחוק מאד משבילי מחשבתו הטהורים של רבנו, ונוגע נגיעה גדולה ורחבה בענייני עבודה-זרה.

186 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה למסכת אבות, פרק א, עמ' רמט.

187 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, עד, עמ' קמו.

188 שם, חלק ג, ל, עמ' שמד-שמה.

189 שם, הערה 4.

נמצא אפוא, ששם הפיוט "כתר מלכות" רחוק מאד מלבטא לדעת הרמב"ם את מהותו האמתית, וייתכן שלפי הרמב"ם היה ראוי יותר לקרוא לו "נעל עניות"¹⁹⁰.

סוף דבר

פתחנו את מאמרנו באברהם אבינו ונסיים עמו. כידוע, בספר בראשית מתוארים קורות אברהם אבינו. כאשר אברהם אבינו מגיע במסעותיו למקום ששמו גרר, הוא מסתיר ממלך גרר את העובדה ששרה היא אשתו והוא אומר תחת זאת שהיא אחותו. מלך גרר לוקח את שרה לביתו, ואלהים נגלה אליו בחלום הלילה ומאיים להרגו על אשת האיש שלקח. למחרת, מלך גרר משיב את שרה לאברהם ושואלו מדוע לא גילה לאנשי המקום ששרה היא אשתו? אברהם משיב בזה הלשון: "וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם כִּי אֶמְרָתִי רַק אֵין יְרֵאת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וַהֲרֹגֵנִי עַל דְּבַר אֲשֶׁר־תִּי" (כ, יא). אברהם אבינו יודע שבמקום שאין בו יראת אלהים, קרוב לודאי שאנשי המקום רעים ומושחתים, ולא יהססו להרוג אותו כדי לגזול את שרה אמנו ולמלא את תאוותם.

העיון בכתבי הרמב"ם מרומם את האדם להבחין בפגמים רבים ב"עולם הדתי", ומתברר שלא מעטים ממי שנחשבים ל"גדולים" נעדרי יראת אלהים, רודפי כבוד וממון, ולעיתים אף נתפסים בשחיתות מידותית ומוסרית קשה, האם אין בדבר זה כדי להצביע על איכות תורת משה בכללותה? כיצד ייתכן שההולכים בדת האמת יהיו נעדרי יראת שמים?

על כך יש להשיב: דעו, כי הדת שמפורסמת כיום כדת היהודית רחוקה לפי האמת מדת משה, דת האמת עברה אינספור רפורמות בשמונה-מאות השנים האחרונות,¹⁹¹ היא פשטה צורה ולבשה צורה; ולכן, רבות הן המצוות ועוד יותר רבים הם המנהגים שנהגים בהם כיום, אשר לדעת הרמב"ם אין להם שום קשר אמיתי לדת משה, רבים מהם אף נוגעים באיסורי עבודה-זרה, ואינם אלא פרי רוחם של כותבים ו"חכמים" שונים ששגו שגייה חמורה במחשבת ההלכה ובתפיסת הדת ותכליתה. הריחוק שנתרחקנו מתורת משה, גרם וגורם להתרחקות מהשקפות נכונות, לזניחת אהבת האמת, והחמור מכל: **להעדר יראת אלהים**, בעקבות זאת תהליך מיסחור הדת גובר, והיא משמשת כלי בידי רבים כדי להשיג מטרות כלכליות וטובות הנאה.

190 "ואין הדברים בענייני מחשבה נבחנים ונשקלים מבחינת אומן אלא מבחינת הנאמר בהן" (מרי יוסף קאפח, כתבים א, עמ' 91).

191 ראו מאמרי: "כתובת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם – המהפכנות שבשמרנות", "התפוררות דיני האבילות שתקנו חז"ל".

ברם, הרמב"ם היה יחיד ומיוחד, הוא שאף בכל מהותו ויישותו לאמת, לחם בעוז כדי להפיץ דעות נכונות והשקפות אמיתיות. הרמב"ם הוא היחיד אשר שימר והנציח את הלכות דת האמת בשלמותן, וסירב בתוקף להשתמש בדת ככלי להטעות בו את ההמון לשם השגת גדולה או ממון. הרמב"ם היה "מבחר המין האנושי", הוא ידע שדת משה איננה דת טכנית של אסור ומותר בלבד, אלא בראש ובראשונה דת של מחשבה, דת של השקפות ודעות נכונות. ההלכה והמחשבה (הפילוסופיה) במשנת הרמב"ם שלובות זו בזו, משנתו סדורה וערוכה לפי כללים מוגדרים מקדמת דנא, בוחנת ומבקרת כל חידוש בעין המחשבה, לא חוששת מאמירת האמת, ומסילוק השקפות זרות נבערות. תורת משה רבנו שליח האלהים הונצחה במלא יופייה, הודה והדרה במשנת הרמב"ם, גדול הפילוסופים והפוסקים.

נספח: תשובת אחד מרבני תימן בעניין השגותיי על "כתר מלכות", ותשובתי

לאחר שכתבתי מאמר זה במהדורתו הראשונה, שלחתי את ראשי הפרקים של השגותיי על "כתר מלכות" לאורו של הרמב"ם, לאחד מרבני תימן החשובים.

זה לשון תשובתו:

1 ההשגות שלך על "כתר מלכות", לפי משנת הרמב"ם, קרובות להיות נכונות. כתבתי קרובות, כי: א) כשהקוראים אינם מבינים, וכל כוונתם היא כללית, התפעלות מה', והנעימה וקדושת היום עושים את שלהם, ולטובה, אין לחשוש מדין עבודה-זרה וכיו"ב.

2 אין לחשוש לאי דיוקים מדעיים שיש בפיטוט זה, כי כך היו הידיעות המדעיות שהיו בזמן המחבר, וגם בדברי הרמב"ם יש אי דיוקים אסטרונומיים, שהרב יוסף קאפח כינה אותה: "ארכיאולוגיה אסטרונומית", ואשר אם נדלג על אותם הקטעים, לא טובים אנו מאבותינו, ומרבתינו, ומהרב קאפח זצ"ל, ויש לנו דברים אחרים, שיש להקדים ולטפל בהם, וה' ינחנו במעגלי צדק למען שמו.

זה לשון תשובתי:

שלום לכבוד הרב יצ"ו. אני בטוח שכבוד הרב יודע כל מה שאני עתיד לכתוב למטה, ואיני מחדש לו דבר, אך בכל זאת אומר רק כדי להציג את דעת הרמב"ם איש האמת, שכל שאיפתו היתה לאמת, וקיבל אותה מכל אדם, ושמח על שעוררו אותו אליה שמחה גדולה.

א הרב טוען שהשגותיי רק "קרובות להיות נכונות", לא מפני שעצם הטענות אינן נכונות ואמיתיות אלא בגלל שהאנשים אינם מבינים את הנאמר ולכן אין הנאמר

גורם לנזק. לענ"ד הרב אינו צודק, הרמב"ם לא חילק בשום מקום אם הציבור מבין או אינו מבין, דברים שאסור לאומרם אסור לאומרם ללא בחינת מצבו האינטלקטואלי של הציבור (ובדברים הרבה יותר קלים מעבודה-זרה חז"ל גזרו גזרות על כל הציבור, ולא פלוג רבנן בין סוגי הציבור השונים). זאת ועוד, לדעתי רבים הם אשר מבינים, ואם אינם מבינים חובה ללמד אותם ולנסות להאיר את שכלם להתבונן בדברים הנאמרים, שמי שעושה מצוה מבלי לעיין במצוה ומבלי להבין את תכליתה, הוא בגדר חוטב עצים ביער וחופר גומה בקרקע ללא מטרה וללא תכלית.

ב אין לדון לכף זכות את עובדי העבודה-הזרה, וזה לשון רבנו במורה-הנבוכים: "ואם יעלה בדעתך שיש ללמד זכות על מאמיני הגשמות בשל היותו חונך כך או מחמת סכלותו וקוצר השגתו, כך ראוי לך להיות בדעה בעובד עבודה-זרה, מפני שאינו עובד אלא מחמת סכלות או חינוך, **מנהג אבותיהם בידיהם**. ואם תאמר כי פשטי הכתובים הפילום בשיבושים אלו, כך תדע שעובד עבודה-זרה לא הביאווה לעבדה כי אם דמיונות ומושגים גרועים. נמצא שאין התנצלות למי שאינו סומך על בעלי העיין האמתיים אם היה קצר יכולת עיונית".¹⁹²

ג אי הדיוקים המדעיים שיש בפיוט זה הוא המגרעת השלישית בחומרמה. ואף-על-פי-כן, קריאתם בליל כיפורים איננה נכונה ומכשילה, מפני שמייחסים לפיוט אמיתות אלהית וכפי שמעיד שמו המפוטם והמטעה "כתר מלכות", כביכול פיוט זה הוא כתרו של מלך מלכי המלכים. המגרעות המדעיות שיש בו גורמות לזלזול בכל תורת משה, וידועה היא שיטתו של חוזר בשאלה מפורסם שמחזיר בשאלה על סמך הבאת ראיות מתוך התלמוד על אי דיוקים מדעיים, ובזאת הוא "מוכיח" שתורת משה אינה מן השמים. ואף אם הרמב"ם אימץ את "האסטרונומיה הארכיאולוגית", אין מכאן ראיה, מפני שאין קוראים את דבריו בליל כיפורים לפני כל הקהל כאמת אלהית.

ד באשר לדברי הרב ש"אין אנו טובים מאבותינו", לענ"ד אנו חייבים לשאוף להיות יותר טובים מאבותינו שאם לא כן, לעולם לא נתרוםם למלא את ייעודנו בארץ-הקודש במקום שאבותינו נכשלו (כל דור שלא נבנה בימיו כאילו נחרב בימיו). ויתרה מזו, אבותינו שגו בעניינים רבים מאד, די לרפרף בהליכות-תימן ולראות עד כמה היו רחוקים מדעות והשקפות נכונות, ודי להתבונן בהתנגדותם ללימודי המדעים לפני כ-120 שנה ומלחמת החורמה כנגד לימודם, כדי להבין עד כמה היו רחוקים מדעת. ואם כבר הרב הזכיר את מרי, לדעת מרי אף היו ביניהם... (הוא רומז על כך במקומות לא מעטים בספריו), והדברים ידועים.

ה זאת ועוד, באחד משיעורי הרב הוא סיפר לנו סיפור מעניין על גדולי חכמי תימן שעלו לארץ-ישראל: כאשר הרב היה צעיר, הוא הוזמן לסעודת מצוה בירושלים

192 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, לו, עמ' נח.

שבה השתתפו כל רבני תימן וחשוביהם באותה הסעודה. הם כיבדו את הרב במזיגת המים לכוס היין בברכת המזון. הרב, לפי דבריו, הבין שיש כאן מוקש מכיוון שהיו בציבור "דרדעים" ו"עיקשים" והרב חשש משיטת אלה שיקפידו עליו אם ימזוג באמצע הברכה ומשיטת אלה שיקפידו עליו אם ימזוג בסוף הברכה. חששו של הרב מזעמם של הרבנים ומהקפדתם הביא אותו לנהוג שלא כְּאֵלָה ושלא כְּאֵלָה, ומזג בתחילת הברכה. בסוף הברכה שאלו את כבוד הרב מדוע מזג בתחילת הברכה, והרב ענה שזו שיטה שמובאת בבית-יוסף, וכל זאת כדי להינצל מהקפדתם של אחד מהצדדים בסעודה.

סיפור זה גרם לי להבין עד כמה נעדרת אהבת חינוך בקרב חכמי תימן, ועד כמה רחוקים היו ועדיין רחוקים מהשקפות נכונות ומידיעת השם. האם עד כדי כך עניין אותם היכן ימזגו המים בברכת המזון? והעל זאת תקפידו על רב צעיר ותגרמו לו לחשוש מהקפדתכם? עד כדי שיברח לפתרון שלא יינזק ממנו? סיפור זה הוא תעודת עניות לרבני תימן, כי מי שהתרומם למעלת ההשקפות הנכונות ולדרך האמת, לא יחשיב את העניין השולי הזה, לא יהיה בתודעתו, ובודאי שלא יקפיד עליו וימתין דרוך לראות היכן המוזג מוזג, וכל שכן שלא בסעודת מצוה שיש בה מצוה מיוחדת לאהבת ישראל ולעורר שמחה ואחוזה.

זכורני שהשתתפתי בסעודת מצוה שבה השתתפו כמה מרבני תימן בירושלים וגם כבוד הרב השתתף בה, המסיבה נערכה לפי כל כללי הטקס. ברם, לא חשתי שיש אהבה בין הרבנים, אדרבה, חשתי במתח גדול, כל אחד חושש לכבודו, אין אהבת חינוך, אין אהבה לאמת שמביאה לאהבת חינוך, כל אחד שילב ידיו ו"תרכם" בפניתו, וכל ההצגה הזו לימדה אותי עד כמה רחוקים לא מעטים מרבני תימן מדרך האמת. וכמו שאנו קוראים בהגדה של פסח "מתחילה עובדי עבודה-זרה היו אבותינו", ולא חסים על כבודם משום האמת, כך גם ביחס לאבותינו, במקום ששגו וטעו, לדעתי יש לפרסם את טעותם ולהשתדל בכל מאודנו לשוב ולהשיב לדרך האמת.

ו אמנם, שמעתי מפי הרב אהרן קאפח יצ"ו שמרי יוסף קאפח היה נשאר בבית-הכנסת בעת שהיו אומרים את הפיוט "כתר מלכות". ברם, עוד שמעתי מפיו, שמרי הישיש היה סוגר את בית-הכנסת בסוף התפילה, ולא היה מאפשר לומר "כתר מלכות" בבית-הכנסת שלו. ואולי שותפותו של מרי יוסף קאפח במסד הרבנים השכירים המיסה מעט את לבבו.

ז הערה אחרונה, איסור עבודה-זרה הוא דאורייתא, ולדעת הרמב"ם כל מטרת התורה היא לסלק את העבודה-הזרה ולמחות את עקבותיה. לכן לענ"ד, בכל מקום שיש אפילו ריח של עבודה-זרה, כל שכן שיש כאן **שורש עבודה-זרה ודאי, וספק עבודה-זרה ממש**, אין להקל, ויש להתרחק מכל סעיפיה וגרורותיה. ומה יותר חשוב

לטפל בו מאשר סילוק עבודה-זרה ומחיית עקבותיה? והלא זו דרכו של אברהם אבינו, "וַיִּקְרָא שְׁם בְּנָם ה' אֵל עוֹלָם" (בראשית כא, לג). "הַבֵּיטוּ אֶל צוּר חֲצַבְתֶּם [...] הַבֵּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אֲבִיכֶם [...] כִּי אֶחָד קָרָאתִיו וְאַבְרָהָם וְאַרְבֶּהוּ" (ישעיה נא, א-ב).

עילוי נשמות" לדעת הרמב"ם – הזיה או מציאות?

175	א. המקור המרכזי לאמונת מעלי הנשמות
176	ב. דעת הרמב"ם ורס"ג
178	ג. מגרעות אמונת מעלי הנשמות
182	ד. מעלות דעת רס"ג והרמב"ם
184	ה. "בְּרָא מְזַבֵּי אָבָא" לפי הרמב"ם
185	ו. חזרת הנשמות לגהינם
189	ז. מדוע נזנחה האמת שבדעת הרמב"ם?
190	סוף דבר
191	נספח א: שאלה ותשובה בעקבות מאמרי
192	נספח ב: דף מקורות בנושא "עילוי נשמות לדעת רס"ג והרמב"ם"

בעולם הדתי בימינו נפוץ מאד מטבע הלשון "לעילוי נשמת" או בקיצור "לע"נ". מי שמצוי בתוך העולם הדתי ודאי מכיר את הביטוי הזה הואיל והוא הפך להיות אחת מאושיות הדת בימינו. אנו מוצאים ביטוי זה על גבי פרוכות, ארונות וסידורים שנתרמים לבית-הכנסת, על גבי הנצחות או מזכרות שנעשות לכבודו של מת מסוים, כאשר בתחתית הברכה או התפילה שנדפסה נכתב: "לע"נ פלוני אלמוני". כמו כן, כאשר אנו מגיעים להלוויה או לבתי אבלים, אין רב שלא פותח או מסיים את "דברי התורה" שלו באמירת "ויהיו הדברים לע"נ המנוח או המנוחה".

גם כאשר נפטר רב גדול אנו שומעים כי משפחת הנפטר מבקשת מהציבור שיתפללו לעילוי נשמתו, וגם בכנסים שעושים לזכרו שנים רבות לאחר מכן, מציינים שהכנס הוא לעילוי נשמת אותו רב גדול. מהו אותו "לעילוי נשמת"? האם יש לנו יכולת להשפיע על המתים? האם יש לנו יכולת "להעלות" אותם ממקום שפל למקום נכבד? האם יש לנו את היכולת להיטיב עמם?

א. המקור המרכזי לאמונת מעלי הנשמות

לפני שנעניין בדעת הרמב"ם, נציג את המקור המרכזי לאמונת מעלי הנשמות. במשנה במסכת סנהדרין נאמר (י, ב): **"שְׁלֵשָׁה מַלְכִים [...] אֵין לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא [...] יִרְבְּעִם וְאַחָב וּמְנַשֶּׁה"**. משנה זו נידונה בהיבטים מדרשיים שונים בגמרא, ושם שאלו ביחס לשושלת המלכים – **חזקיהו, מנשה, אמון, יאשיהו**: מדוע מנו במשנה את **מנשה** בכלל הרשעים, ולא מנו באותה רשימה גם את **אמון** בנו, שהיה אף הוא מלך רשע? והשיבו, שאמון זכה שלא נזכר שמו יחד עם המלכים הרשעים, בזכות בנו **יאשיהו** שהיה צדיק, ואילו מנשה לא זכה שישמיטו את שמו מהרשימה, וזאת למרות שאביו **חזקיהו** היה צדיק.

מסקנת הגמרא ממדרש זה היא, שבן מזכה את אביו אך אב אינו מזכה את בנו, וזה לשון הגמרא שם (קד ע"א): **"מִפְּנֵי מָה לֹא מָנוּ אֶת אָמוֹן? מִפְּנֵי כְבוֹדוֹ שֶׁל יְאֻשִׁיהוּ. מִנְּשָׂה נְמִי לֹא נִמְנִי מִפְּנֵי כְבוֹדוֹ שֶׁל חִזְקִיָּהוּ! בְּרָא מְזִכֵּי אָבָא, אָבָא לֹא מְזִכֵּי בְרָא"**.

ב. דעת הרמב"ם ורס"ג

לפני שננסה לבאר גמרא מדרשית זו לפי דעת הרמב"ם, נציג את דעתו ביחס לעילוי הנשמות. הרמב"ם היה בדעה שאין כל יכולת לחיים להשפיע על המתים, אדם שנפטר מן העולם הזה, נידון בבית-דין של מעלה לפי מעשיו **לנצח נצחים**. מעלתו בעולם הבא איננה משתנה לא לטובה ולא לרעה, וכך כותב הרמב"ם מפורשות בפירושו למסכת אבות:

כבר ביארנו בעשירי דסנהדרין שאין אחר המוות שלמות ולא תוספת. ולא יקנה האדם שלמות ויוסיף מעלה אלא בעולם הזה, ועל זה רמז שלמה באמרו **"כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יְדָךְ לַעֲשׂוֹת בְּכַחַךְ עֲשֵׂה"** [כי אין מעשה וחסבון ודעת וחקמה בשאול אשר אתה הלך שמה" (קהלת ט, י)], **אלא באותו מצב שאדם הולך, בו הוא נשאר לעולם**. ולפיכך ראוי להשתדל בזמן הקצר והמועט הזה, ולא להעבירו אלא בלימודים בלבד לפי שהפסדו עצום שאין לו חליפין, ואין אפשרות תשלומין לכך.¹

ובהלכות תשובה הרמב"ם פוסק, שמי שעבר על העבירה החמורה ביותר והיא חילול השם, לא מתכפר לו העוון רק בייסורים וביום הכיפורים, אלא עד יום מותו עוון חילול השם יעמוד לחובתו, ורק במיתתו יתכפר לו כפרה גמורה, וז"ל:

אבל המחלל את השם, אף על פי שעשה תשובה והגיע יום הכפורים והוא עומד בתשובתו, ובאו עליו יסורין, אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות [...]. שנאמר **"וְנִגְלָה בְּאָזְנֵי ה' צְבָאוֹת אִם יִכְפֹּר הָעוֹן הַזֶּה לָכֶם עַד תָּמִיתוּן"** [ישעיה כב, יד].²

מדבריו אנו למדים, כי הכפרה האחרונה שהאדם עשוי לזכות בה היא בעת מיתתו, ברם, לאחר מיתתו אין עוד אפשרות לכפרה. וכך ביאר מרי יוסף קאפח את דברי הרמב"ם הללו בפירושו שם:

כי אין לדעת רבנו [הרמב"ם] שום תיקון לאחר המוות לא על-ידי מה שנקרא ייסורי גהינם ולא על-ידי דבר אחר [כמו עילוי נשמות], אלא במצב שאדם הולך בו נשאר, רשעים גמורים נידונין לעולם ולעולמי עולמים, ושאר

1 פירוש המשנה (קאפח), אבות ד, כב.

2 משנה תורה (קאפח), הלכות תשובה ספ"א.

אדם זוכה מבחינות שזכה בהן, אם מעט ואם הרבה, וסובל ממגרעות שבו כפי בחינות מגרעותיו שהלך בהן, **ולעולם ולעולמי עולמים ללא שינוי.**

הרמב"ם איננו היחיד שהחזיק בדעה זו, אף רבנו סעדיה גאון שחי כ-300 שנים לפני הרמב"ם, קובע נחרצות שאין כל תוספת וגרעון במעלת האדם לאחר שהוא נפטר, וזה לשון רס"ג בספרו "הנבחר באמונות ובדעות":

כשם שגמול אלף זכויות אין לו הפסק, כך זכות אחת אין הפסק לגמולה, וכשם שאין הפסק לעונש אלף עבירות, כך עבירה אחת אין הפסק לעונשה. **אלא שהגמול והעונש אף-על-פי שהם תמידיים למעשה אחד ולאלף מעשים, הרי מצב כל אחד יהיה לפי ערך מעשיו: מי שעשה טובה אחת או עשר או מאה או אלף, יהיה מצבו בגמול כפי ערך מה שעשה, אלא שהוא תמידי [...]** וכן מי שעשה עבירה אחת או עשר או מאה או אלף, יהיה מצבו בעונש כשעור מה שעשה **אלא שהוא תמידי.**³

נשים לב במיוחד למשפט האחרון בדבריו: **"יהיה מצבו בעונש [...]** **אלא שהוא תמידי"**, כלומר לפי רס"ג אין "תספורות", אין "מחיקת חובות" ואין "קיצור שלישי" בעבור "התנהגות טובה", עונש האדם על פשעיו הוא נצחי לפי מה שיקבע דיין האמת והצדק.

ואין זה המקור היחיד שרס"ג קובע בו שאין כל "עליית נשמה" או שינוי במצבה לאחר המוות. כאשר רס"ג מנתח את עקרון השכר והעונש הוא כותב כך:

והתבוננתי היאך הועיד לו [אלהים לאדם] את העיניו העצום וייסורי גהינם **התמידיים**, וראיתי כי יש כנגד זה את **הטובה הנצחית והגמול התמידי**, ושניהם יחד, אילו לא היו כך, לא יתאוו [בני האדם את] זה [את חיי העולם-הבא], ולא ייראו מזה [מן העונש הנצחי].⁴

מרי יוסף קאפח ביאר שם את המשפט האחרון בדברי רס"ג, וזה לשונו:

כלומר, אילו לא היו שניהם נצחיים [השכר והעונש], לא היו הרשעים נרתעים מן העבירות מפחד העונש, כיון שהוא רק לזמן מוגבל. וכן לא היו הנשרים מרבים במעשה הטוב ושואפים לו, מתוך תקווה ותאוה לעולם-הבא, בגלל אי-חשיבותו בעיניהם, כיון שהוא מוגבל בזמן.

בהמשך ספרו, רס"ג מדגיש שוב את השקפתו בעניין נצחיות השכר והעונש:

כי הפעולות [קיום המצוות] מובילות אל העונג הנצחי והאושר השלם [בעולם-הבא], ועל דרך מה שפירשנו במאמר החמישי שהמשמעת לה'

3 הנבחר באמונות ובדעות (קאפח), המאמר התשיעי, ז-ח.

4 שם, המאמר הרביעי, ב.

[בקיום המצוות] מוסיפה זוהר בעצמותה, ושהעבירות מדעיכות את עצמותה [...]. נמצא, כי הנפשות הזכות המזוקקות אשר נצרפו, יבהיקו ויתגלו [...]. ואף-על-פי-כן, אפילו [הנפש] המלוכלכת שבהן, כל זמן שהיא בגוף אפשר לה לשוב להזדכך ולהתנקות.

ולפיכך התשובה מקובלת כל זמן שהאדם חי, וכאשר יצאה [הנפש] ממנו [מן הגוף] אי אפשר לה להתנקות ממה שכבר יש בה, ואף אין לקוות לה מאומה מזה, כאמרו: "בְּמוֹת אָדָם רָשָׁע תִּאֲבָד תִּקְוָה וְתוֹחֶלֶת אוֹנִים אֲבָדָה" [משלי יא, ז].⁵

וכך כותב רס"ג גם בפירושו למשלי שם,⁶ וזה לשונו: "שהרשע יש לקוות שישוב כל זמן שהוא חי, וכאשר מת מתייאשים ממנו, כי אין תשובה בעולם הבא". לסיכום דעת רס"ג נצרף קטע נוסף מספרו, ובו הוא מסביר מדוע אין הצדיקים זוכים תמיד לטובה בעולם-הזה. תשובתו היא, שאלהים משלם לצדיקים בעולם הזה רק מעט משכרם, כדי שיישאר להם רוב השכר לטובה הנצחית הנצורה להם לחיי העולם-הבא. ואגב הדברים שם הוא מבאר, שלא יעלה על הדעת שאלהים מעביר נשמות מדרגה לדרגה בעולם הבא, וזה לשונו:

וממה שקבע החכם [אלהים] בעניין זה, שהוא משלם לעבדיו בעולם הזה על מיעוט מעשיהם [הטובים], כדי שישאיר להם הרוב [רוב השכר] לעולם-הבא, כי לא ייתכן שיעבידם בעולם-הבא מדרגה לדרגה, לפי שכל פלג [כת] מן הנגמלים נשאר במה שהוא בו, כאמרו "אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לְחַרְפוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם" [דניאל יב, ב].⁷

ג. מגרעות אמונת מעלי הנשמות

מדברי רס"ג אנו מגיעים לשלב הבא במאמרינו, והוא שלב הראיות לאמיתת דעת הרמב"ם ורס"ג, לעומת המגרעות העולות משיטת שאר חכמי ישראל לדורותיהם, שהאמינו כי ניתן לשנות את מצב הנשמה ומעמדה לאחר מות האדם, וכתבו על כך אינספור תשובות ופרשנויות. מדברי רס"ג במאמר הרביעי שהובא לעיל, אנו מגיעים למגרעת הראשונה שבשיטת רוב רובם של חכמי ישראל:

5 שם, המאמר השישי, ד.

6 מהדורת מְרִי יוסף קאפח.

7 שם, המאמר החמישי, ב. נראה שגם מחבר הספר גן-השכלים היה בדעה שאין כל שינוי בדרגת הנגמלים והנענשים בעולם-הבא, וזה לשונו: "ואם יצא מן העולם חסר, סכל, ממרה – לא יזכה למאומה מאותו העונג, ויהיה ראוי לעונש העצום, והרי הוא דומה לעובר היוצא מבטן אמו חסר במכשיריו ואיבריו וחושיו, ואפילו היה חסר אבר אחד לא יוכל להשלימו בעולם-הזה, כך הממרה לא יוכל לומר החזירוני אל העולם כדי שאעשה טוב" (גן השכלים, עמ' קלז).

א) עונש לזמן מוגבל גורם לריפוי ידי הצדיקים וחיזוק ידי הרשעים – אם הרשעים יסברו שהעונש זמני, הם לא יירתעו מלבצע עבירות מפני שהעונש הוא לזמן מוגבל, וכמו שאנו רואים היום בני אדם שגונבים ופושעים מתוך ידיעה שגם אם יתפסו אותם הם יירצו מאסר מוגבל בזמן, ויוכלו לאחר שישוחררו להמשיך ולהינות מפירות מעשיהם הרעים. ולא רק הרשעים, גם הצדיקים, אם חלילה יסברו שהשכר אינו נצחי, רדיפתם את הצדק והאמת לא תהא נמרצת, מפני שהשכר בעבור המעשים הטובים הוא בר-חלוף.

ב) אמונת עליו הנשמות גורמת לרשלנות מידותית ודתית – אם בני האדם יסברו כי לאחר מותם ניתן בהחלט להעלות את נשמתם ממדור שפל למדור מרומם, הדבר עלול לגרום בוודאות כמעט מוחלטת לרשלנות מצידם בקיום המצוות: בני האדם ישגו במחשבה שהם יכולים להמשיך בהתנהלותם הבינונית ומטה, שהרי לאחר מותם יבואו צאצאיהם, יאמרו קדישים או יתנו צדקה או אף יגדילו לעשות בתרומת ממון רב לבית-הכנסת או להקמת בית-מדרש לעילוי נשמתם, ובזאת הם למעשה פוטרים את עצמם מלהתאמץ ולהשתדל בקניית מעשים טובים כאן בעולם-הזה. שהרי מכל מקום, בין אם יתעצלו מלהיטיב לזולת, ובין אם יתאמצו, בסופו של דבר, לאחר אמירת כמה עשרות קדישים, ותרומת הנצחות מפוארות לעילוי נשמתם, הם יגיעו לאותו מקום נעלה ומרומם בעולם-הבא.

ג) פוליסת ביטוח לרשעים – ולא רק לבני אדם הבינוניים זו תקלה ומכשלה, זו תקלה במיוחד לרשעים שיאמרו כי ניתן לפשוע, לגזול ולחמוס, ולפני מותם ישכרו למשך כמה שנים כמה אברכים מהכולל שיאמרו עליהם קדישים; וראו זה פלא, בזכות הקדישים ועילוי הנשמה הם ייצאו לחופשי מייסורי הגהינם וייכנסו למנעמי עולם שכולו טוב.

ד) ביזיון לנפטר – כידוע, כאשר אדם מת אין מספרים בגנותו, ואף נקבע בהלכה שחובה לומר הספד על כל אדם אלא-אם-כן הוא ציווה במפורש שלא יספידו אותו. ברם, כאשר נפטר אדם כשר ובאים לפתע כל בניו וקרוביו לומר עליו מאות ואלפי קדישים בדבקות ובחרדת קודש, ועל כל הנצחה הם מקפידים לרשום "לעילוי נשמתו", מה הם בעצם אומרים? הם בעצם מעידים על כך שאביהם או קרובם נמצא במעלה שפלה בעולם-הבא, והוא זקוק נואשות לעילוי נשמה, אם בכדי להוציא אותו מהגהינם, מנת חלקם של הרשעים, ואם בכדי לרומם אותו ממעלתו העלובה.

הדבר מוזר במיוחד כאשר אחד מהרבנים המפורסמים בעלי-השם נפטר, רבנים שבמשך כל חייהם הרגילו אותנו חסידיהם שמדובר ב"גדולים" שמעלתם זהה כמעט לאלהים. ופתאום חסידיהם מגלים, ש"גדוליהם" משיבים את נשמתם לבוראם ככל האדם, ולמרבה הפלא, למרות גדולתו המפורסמת של אותו "גדול", בני משפחתו וחסידיו מתחננים וזועקים לכלל הציבור להתפלל ל"עילוי נשמתו".

לעתים אני משתומם, האם זוהי בדיחה? האם אינם חשים בסתירה הפנימית שבשיטתם? הרי הרגילו אותנו במשך עשרות שנים שאותם "גדולים" קרובים לאלהים וכמעט אלהים בעצמם, ופתאום הם מתחננים וזוקקים שנתפלל לעילוי נשמתם? לשיטתם, האם "גדוליהם" זקוקים כלל לעילוי נשמה? האם אין בהתחננם לעילוי נשמתם עדות לכך ש"גדוליהם" היו למעשה במעלה נמוכה?

ולא אמנע מלצרף את האמור בגמרא במסכת פסחים, שם סופר מדרש אגדי על רב יוסף שמת וחזר לחיים, שאל אותו אביו ר' יהושע בן לוי: **"מאי חזית?"** אמר לו: **"עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה. אמר לו: בני, עולם פרוך ראיתי"**.⁸ אין ספק שאין אגדה זו כפשוטה, אלא נועדה ללמדנו שהעולם הזה הוא עולם השקר וההטעיה, ולא לחינם נקרא העולם הבא "עולם האמת".

ה) האם אלהים איננו דיין צדק? אמונה זו בעילוי הנשמה מעוררת תמיהות עצומות כלפי דין שמים. אדם שפשע בעולם הזה וקיבל מאסר עולם, והנה עתה יבוא בנו, ויהלל וישבח לשופט וירומם את מעלתו וגדולתו, האם ייתכן שהאב יזכה להקלה בעונשו בזכות מהללי בנו? האם זהו דין צדק? האם לא מדובר כאן בשוחד דברים? כלומר בשוחד שנגרם כתוצאה מדברי חנופה ושבחים לשופט. האם אלהים הוא שופט בשר ודם? האם אלהים מושפע משוחד דברים? האם אלהים יקל בעונש אדם מסוים בזכות שבנו מהלל ומשבח אותו? והלא התורה שאלהים נתן לנו, מעידה בעצמה על בורא-עולם שדינו דין אמת ומשפטו משפט צדק: **"הצור תמים פֶּעֱלוּ כִּי כָּל דַּרְכָּיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עֹל צְדִיק וְיִשָּׁר הוּא"** (דברים לב, ד). כיצד אפוא ניתן לייחס לו עוול מעין זה? וכיצד ניתן לייחס לו מגרעת אנושית של לקיחת שוחד והטיית הדין?

ו) האם אלהים הוא שופט בשר ודם? בהשקפת מעלי הנשמות, שבה הבן מהלל ומשבח את בורא עולם, ובכך משנה את דינו של אביו, טמונה רעה חמורה שקשורה לעבודה-זרה. כאשר אנו אוחזים בהשקפה שיש בידינו כוח להשפיע על בורא-עולם, או שבורא-עולם מתרגש מדמעותינו וממהללינו, וחל בו שינוי פנימי [=התפעלות] שגורם לו לרחם עלינו ולחון אותנו, זו עבודה-זרה לפי הרמב"ם. כלומר, אם נסבור שה' יתעלה בעל רגשות וחלים בו שינויים נפשיים כתוצאה מגורמים חיצוניים ("לעורר רחמי שמים"), אנו בעצם מייחסים לו נפש אנושית ותכונות אנושיות.

וחלילה לנו לסבור כן, אלא ה' "עושה פעולות, הדומות לפעולות הנעשות על ידינו כתוצאה ממידות, כלומר מתכונות נפשיות, לא שהוא יתעלה בעל תכונות נפשיות [...]". כאותה הפעולה שתבוא מצד האב כלפי הבן שהיא תוצאה של רגישות וחמלה

והתפעלות בהחלט, תבוא מצדו יתעלה כלפי חסידיו לא מתוך התפעלות ולא מתוך שינוי".⁹

ולהבנת חומרת השקפה רעה זו, נצרף את דברי הרמב"ם במורה-הנבוכים:

אבל שלילת הגשמות וההתפעלויות [שינויים בתכונות הנפש, כגון התעוררות רגש החמלה] ממנו [מה' יתעלה], הוא דבר שראוי לפרשו ולבאר לכל אדם [...], כי ההתפעלות שינוי, והוא יתעלה לא ישיגהו שינוי [...]. ואתה דע, שכל זמן שתהא בדעתך גשמות [ביחס לה', כגון ייחוס תכונות נפשיות] או מאורע ממאורעות הגוף, הנך מקנא ומכעיס וקודח אש ומעלה חמה ושווא ואויב וצר, יותר חמור מעובד עבודה-זרה בהרבה.¹⁰

בהמשך דבריו שם, הרמב"ם קובע שאף אין מקום לדון לכף זכות את מי שסובר גשמות ביחס לה', כמו שאין לדון לכף זכות את מי שחונך מינקותו לעבוד עבודה-זרה, וזה לשונו:

ואם יעלה בדעתך שיש ללמד זכות על מאמיני הגשמות בשל היותו חונך כן או מחמת סכלותו וקוצר השגתו, כך ראוי לך להיות בדעה בעובד עבודה-זרה, מפני שאינו עובד אלא מחמת סכלות או חינוך, **מנהג אבותיהם בידיהם**. ואם תאמר כי פשטי הכתובים הפילום בשיבושים אלו, כך תדע שעובד עבודה-זרה לא הביאוהו לעבדה כי אם דמיונות ומושגים גרועים. נמצא שאין התנצלות למי שאינו סומך על בעלי העיון האמתיים אם היה קצר יכולת עיונית.

מדבריו נלמד, כי גם מי שמדרשים מסוימים שיבשו את השקפותיו ביחס לבורא-עולם, אין לדון אותו לכף זכות, ועליו לשוב לדרך האמת מיד, לקבוע במחשבתו את שלילת הגשמות, להרחיק כל השקפה שמדרדרת אליה, ולאמץ כל השקפת אמת שמרוממת את האדם לידיעת ה' ולמחשבה נכונה ביחס לבורא-עולם. עוד למדנו, שמנהג אבות לא תמיד נכון, ואין לאמץ באופן גורף את כל ההשקפות שאבותינו הנחילו לנו, אלא לבחון כל השקפה לגופה: אם אמת היא – לאמצה באהבה, ואם איננה אמת – לדחותה מעלינו תוך שמירה על כבוד אבא. בל נשכח שמתחילה עובדי עבודה-זרה היו אבותינו במצרים...

9 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, נד.

10 שם, לה-לו.

ד. מעלות דעת רס"ג והרמב"ם

עד כאן מנינו את מגרעות אמונת מעלי הנשמות. נעבור עתה למניית כמה ממעלות ההשקפה הנכונה לדעת רס"ג והרמב"ם, והיא כאמור, שאין כל דרך לרומם את הנשמה בעולם-הבא.

א) קניית השקפה אמיתית והצלה מהזיה דמיונית – לדעת רס"ג והרמב"ם, אמונת מעלי הנשמות אינה אלא הזיה דמיונית. וכל הזיה דמיונית לדעתם, גורמת נזק עצום לבני אדם, מפני שכל שגייה בענייני מחשבה והשקפה מרחיקה את האדם מבוראו, ועלולה להמיט אסון רוחני על האדם. לעומת זאת, כל יישור דעה וכל קניית השקפה נכונה, מקרבת את האדם לבוראו ולמילוי ייעודו בעולם הזה שהוא: קניית מידות נעלות ורכישת השכלה מדעית ותורנית. וכפי שכתב הרמב"ם בצטטו את דברי אריסטו: **"מטרת ה' בנו שנהיה נבונים צדיקים"**.¹¹

כלומר, מטרת השם בנו שנהיה משכילים ובעלי מידות טובות, משכילי דעת והשקפות נכונות, ובעלי מידות שמרחיקים מקרבם את התאוות. להלן נשתדל להוכיח מתוך דברי הרמב"ם, את חשיבותה של קניית השקפה אמיתית לעומת ההפסד באימוץ הזיה דמיונית:

לדעת הרמב"ם, אחת מההשקפות החשובות ביותר היא "שכר ועונש", כלומר שה' משלם שכר לצדיקים ומעניש את הרשעים, והשקפה זו לדעתו היא מיסודות דת משה. וזה לשונו בפירושו למשנה: **"כי נצא מזה לשאלת השכר והעונש [...] ואין מקום זה מתאים לדבר בו על העניין הזה, אלא שדרכי תמיד בכל מקום שיש איזה רמז בענייני אמונה אבאר משהו, כי חשוב אצלי להסביר יסוד מהיסודות יותר מכל דבר אחר שאני מלמד"**.¹² כלומר, עקרון השכר והעונש הוא יסוד מיסודות הדת. נמצא אפוא, כי לדעת הרמב"ם ורס"ג, אמונת מעלי הנשמות משבשת את אחד מיסודות הדת החשובים ביותר!

לאחר שלמדנו שעקרון השכר והעונש הוא יסוד מיסודות הדת, נעיין בדברי הרמב"ם ביחס לאלה שעזבו את יסודות הדת ומה היא אחריתם. לעיל הצגנו את המשנה במסכת סנהדרין **"שְׁלֹשָׁה מְלָכִים [...] אֵין לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא [...] יִרְבְּעוּם וְאֶחָב וּמְנַשֶּׁה"**. בפירושו למשנה שם, הרמב"ם כותב דברים מעוררי מחשבה:

[התנא] הזכיר את אלו [המלכים] מחמת **גודל מעלתם בחכמה**, והיה חושב מי שיחשוב שברוב חכמתם וזכות התורה שהיו יודעים אותה ידיעה גדולה

11 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' כג.

12 שם, ברכות ספ"ט.

יש להם חלק, לפיכך השמיענו שיסודות האמונה נתקלקלו אצל אלו והיו להם ספקות במקצתם, ולפיכך נדחו מחיי העולם הבא.¹³

ללמדנו, שגם מי שגדול באמת בתורה ויש לו זכויות אמיתיות בלימוד התורה, אפילו הוא, אם נתקלקלו אצלו יסודות הדת, ריחוקו מאלהים כה גדול ועונשו כה חמור, שהוא עלול לספוג את העונש הקשה ביותר – הכרתו מחיי העולם-הבא! כלומר לדעת הרמב"ם, מעלי הנשמות, שאוחזים בכל כוחם בהשקפה נפסדת שנוגעת ישירות ליסוד מיסודות הדת, מתרחקים מאלהים, ובריחוקם עלולים להביא על עצמם רעה גדולה.

ב) קיום מצות כיבוד הורים בחייהם במקום במותם – לעתים קרובות אנו מוצאים, שבנים שהיו רחוקים מאד מהוריהם במהלך חיי ההורים, ולעתים אף היו מנותקים מהם נתק מוחלט. לפתע, לאחר מות הוריהם, הם מתחילים להכות על חטא ולנסות לכפר על יחסם להוריהם בכך שהם עושים אזכרות, מגיעים לבית-הכנסת, אומרים קדישים במשך שנים, מנציחים את זכרם בתרומות ובצדקות וכיו"ב ל"עילוי נשמתם". באותן הפעולות, הבנים משקיטים באשליה את המיית מצפונם, שמייסרם על כך שזנחו את הוריהם במשך שנים רבות או לא כיבדו כראוי להם.

אם היו יודעים במהלך כל אותן השנים שלא כיבדו את הוריהם, שאין כל דרך להיטיב עם הוריהם כי אם בחייהם, וכי לאחר מותם אין כל דרך להיטיב עמם, ייתכן שהיו מזדרזים לכבד את הוריהם בחייהם, בִּדְעָם שחלון ההזדמנויות לזכות במצות כיבוד הורים הולך ונסגר עם השנים. חותני מספר על אביו, אהרן חמדי-הלוי ז"ל, שהיה מורה לבניו שלא יבואו לבקר אותו בקברו לאחר שימות, הואיל ו"הוא לא יהיה שם", אלא תמיד ביקש והפציר בהם "תכבדו אותי ואני בחיים, לאחר מותי אינני מבקש מכם דבר".

ג) הבנת האמת שהכל תלוי במעשינו מעוררת את האדם לאחריות על מעשיו – כאשר האדם מבין שחלון ההזדמנויות שלו הולך ונסגר בהתקרבו בתום כל יום אל יום מותו, הוא עשוי להתעורר לגודל חשיבות חייו בעולם הזה ולגודל אחריותו למעשיו ואף למחשבותיו. הואיל ועל הכל הוא ייתן דין וחשבון, וכמו שכותב הרמב"ם והובא בראש דברינו: "ולפיכך ראוי להשתדל בזמן הקצר והמועט הזה, ולא להעבירו אלא בלימודים בלבד, לפי שהפסדו עצום שאין לו חליפין, ואין אפשרות תשלומין לכך". אין אפשרות להשלים את מה שלא עשינו כאן, ולפיכך יש להתעורר למעשים טובים ולמידות טובות כאן בעולם הזה.

ד) קיום מצווה לשמה מאהבה – כאשר אדם מקיים מצוה מאהבת ה' בלבד, וללא שום מחשבה על תועלת מכל סוג שהוא שתצמח לו או למי מקרוביו, הרי הוא

13 פירוש המשנה (קאפח), סנהדרין י, ב.

זוכה בה לחיי העולם-הבא. ברם, כאשר אדם עושה מצוה לתועלת מסוימת לפי דמיונו, לפרסום שמו או לעילוי נשמת קרובו, הרי זה גורע מאיכות המצוה ומעלתה. וזה לשון הרמב"ם בפירושו למשנה במסכת מכות:

מיסודות האמונה בתורה, שאם קיים האדם מצווה מ-613 מצות כראוי וכהוגן, **ולא שיתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל**, אלא עשה אותה לשמה מאהבה כמו שביארתי לך, **הרי הוא זוכה בה לחיי העולם-הבא**, לכן אמר ר' חנניה כי מחמת ריבוי המצות אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלמות ויזכה להשארות הנפש באותו המעשה.¹⁴

ה. "בְּרָא מְזֵבֵי אֲבָא" לפי הרמב"ם

מהי אפוא משמעות אמירה זו לפי הרמב"ם? **בְּרָא מְזֵבֵי אֲבָא, אֲבָא לָא מְזֵבֵי בְּרָא**? ראשית יש להניח בוודאות מוחלטת שהרמב"ם רס"ג הכירו את הגמרא הזו, אם כן, כיצד הם הבינו אותה? להבנת התשובה יש להקדים, שהרמב"ם סבר שאין להבין מדרשים כפשוטם ואף אסור לעשות כן. ולכן, יש להניח שהרמב"ם הבין, שהבן מזכה את האב בזכות **מעשי האב בעצמו והשתדלותו בחינוכו ובטיפוחו**. כלומר, כאשר אדם מסתלק מן העולם, בורא-עולם מוסיף לו שכר בהתאם למעלתו של בנו, הואיל ולמעלתו של בנו יש קשר הדוק וישיר **להשתדלות האב בחינוכו**.

כך יוצא אפוא, שאין הבן מזכה את האב בכל פעם שהוא אומר קדיש וכיוצא בזה, אלא הוא מזכה אותו באופן חד-פעמי כאשר האב נפטר, בכך שהאב זוכה לשכר לפי מידת השתדלותו בחינוכו ובטיפוחו, ולפי מידת חלקו בהכשרת בנו למעשים טובים ולמידות טובות.

ולחיזוק דברינו נצרף את דברי רס"ג בפירושו לתורה, וזה לשונו:

וממה שנאמר "וַיִּתֶּהָרְבֵקָה אֶשְׁתּוֹ" [בראשית כה, כא] צריכים אנו לדעת מדוע נתאוו הראשונים לבנים, ונאמר, **כדי שילמדום ענייני הדת ויזכו על ידם**, כמו שנאמר: "אָב לְבָנִים יוֹדִיעַ אֶל אִמְתָּךְ" [ישעיה לח, יט], וכבר אמרה תורה "וּלְמַדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר" [דברים יא, יט], וכבר נאמר באברהם "לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו" [בראשית יח, יט].¹⁵

במדרש-הגדול מובא ש"הבנים מצילין את האבות מדינה של גיהנם, בין גדולים בין קטנים. הא כיצד? הגדולים מצילין אותן במעשיהם הטובים, והקטנים באסיפתן כשהן קטנים".¹⁶ ויש להבין מדרש זה ביחס לבנים הגדולים כמו שביארנו, והראיה

14 פירוש המשנה (קאפח), מכות ג, יז.

15 פירוש רס"ג לתורה, עמ' לד.

16 מדרש הגדול, במדבר ג, עמ' יז-יח.

שאינן להבינו שהאב ניצל לאחר מותו בזכות המצוות שעושה הבן, ממה שנאמר שם ביחס לקטנים: **"אבל הצלת הקטנים אינה מצלת אלא לאביהן הקרוב בלבד, מפני שנתיישר בהן"**. כלומר, האב לא ניצל מהפורענות בגלל המצוות שעשה בנו הקטן, אלא בזכות שנתיישר במיתת בנו, כדין כל ייסורין שממרקין את נפשו של האדם ומזכין אותו מחטאיו.

מכל מקום, המדרש הזה עוסק בתועלת שמביאים הבנים לאבות **בעולם-הזה**. כלומר, לאחר שנסתלק האב אין הבנים יכולים עוד "להציל" את אביהם מהעונש שמזומן לו. **ולדעתי המדרש הזה נועד לזרז ולעודד את האבות לחנך את בניהם למצוות ומעשים טובים, וכך ממילא יזכו על ידם שהרי השקיעו בחינוכם.**

ו. חזרת הנשמות לגהינם

אחת ההשקפות התמוהות ביותר בעיניי מצוטטת על ידי מהרי"ץ בסידורו עץ-חיים. שם נאמר לפני תפילת ערבית של מוצאי-שבת: "ונוהגים לחזר להעמיד יתומים על אב ואם תוך י"ב חודש להתפלל במוצאי-שבת, כי אז הוא זמן החזרת נשמות לגהינם וכשהבן אומר קדיש וברכו פודה את אביו מגהינם כמו שלמדנו ממעשה דר' עקיבא עם בן המוכס"¹⁷.

ואיני מצליח להבין השקפה זו, ובמיוחד לא את אלו, שבטוחים שהם מעכבים את החזרת אביהם או אמם לדינם בגהינם, וממהרים בשל כך להיות שליחי ציבור בתפילת ערבית של מוצאי-שבת. וכי הם באמת מועילים לאביהם או לאמם בכך? והלא אין ביזיון חמור מזה, שהרי בדבקותם לשמש כשליחי ציבור במוצאי-שבת, הם מעידים על כך שאבותיהם או אמותיהם היו רשעים ונידונו לעינויי הגהינם...

ננסה עתה לברר מאין נבעה השקפה זו, ואגב הבירור נציג את מקורותיהם המדרשיים של מאמיני עילוי הנשמות. ר' משה איסרלש בשו"ע יו"ד כותב כך:

ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב (כל בו וריב"ש בשם **תנחומא וספרי**, ובחיי בשם **מסכת כלה**, וב"י בשם **הזוהר**, ובאור זרוע בשם **תנא דבי אליהו רבא**). על כן נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חודש, וכן נהגו להפטיר בבבאי, ולהתפלל ערבית במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרין הנשמות לגהינם, ושהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה אביו ואמו מן הגהינם (כל בו בשם הגהות)¹⁸.

17 תכלאל עץ חיים, עמ' שג-שד.

18 שם, סימן שעו, ו.

הגר"א מעיר שם על דברי הרמ"א, וזה לשונו:

ונמצא במדרשות – תנחומא פ' נח ומסכת כלה מעשה בר"ע וכו' [...] **אבל אינו בתנחומא ומס' כלה שלנו** כידוע שחסר מהם בדפוס הרבה. **ועוד בתנא דבי אליהו סוף פי"ז מעשה בריב"ז. ועוד בזוהר חדש** [...] ¹⁹.

חיפשתי את הסיפור על ר' עקיבא בתנחומא, במסכת כלה, ובספרי ולא מצאתי אותו בשום מקום. נמצא אפוא, שהסיפור על ר' עקיבא איננו מופיע **לא בתנחומא, לא בספרי, ולא במסכת כלה שנמצאים בידינו!** ויש לשאול, וכי מדובר במקרה בלבד? כיצד ייתכן שהסיפור נעדר מכל המהדורות שבידינו לתנחומא, לספרי, ולמסכת כלה? מהו אותו סיפור על ר' עקיבא? הנה תמציתו לפניכם מתוך הספר אור-זרוע: מסופר על ר' עקיבא שראה אדם שחור כפחם, והוא מספר לו שהוא בעצם איש מת ושהיה רשע גדול, וכל יום הוא חוטב עצים, והממונים עליו בגהינם שורפים אותו בהם. כמו כן, אותו רשע שמע בעולמות העליונים שהממונים ישחררו אותו מעונשו אם בנו יאמר עליו ברכו וקדיש. ר' עקיבא מצא את בנו, לימד אותו לומר ברכו וקדיש, וכך ניצל אותו רשע מדינה של גהינם.²⁰

סיפור זה תמוה מבחינות רבות, ולא הבאתי את כולו, התמיהות המרכזיות הן: וכי יעלה על הדעת שממוני הגהינם זקוקים לעצים מן העולם הזה כדי להבעיר בהם את הרשעים? וכי יעלה על הדעת שמי שנידון לגהינם יחזור לעולם-הזה כדי לחטוב עצים שישרפו אותו בהם? ובכלל, וכי יעלה על הדעת שאדם מת ישוב לעולם החיים? והלא ישנם פסוקים רבים במקרא שמורים על היסוד שהאדם לאחר מיתו לא ישוב לעולם-הזה בשום פנים ואופן (למעט תחיית המתים לצדיקים).

לדוגמה, "אם ימות גִּבּוֹר הַיְחִיָּה?" (איוב יד, יד), "כָּלָה עֵבֶן וַיִּלָּךְ כִּן יוֹרֵד שְׂאוֹל לֹא יַעֲלֶה" (שם, ז, ט), "בְּטָרֶם אֵלֶיךָ וְלֹא אָשׁוּב" (שם י, כא), "הַלְמַתִּים תַּעֲשֶׂה פֶּלֶא אִם רְפָאִים יִקְיֵמוּ יוֹדוּךָ סֵלָה" (תה' פח, יא), "רוּחַ הַזֶּלֶךְ וְלֹא יָשׁוּב" (שם עח, לט).

מכל מקום, כאמור, סיפור דמיוני זה לא נמצא בספרות חז"ל שבידינו, וגם האור-זרוע בעצמו אינו טוען שהוא לקוח מספרות חז"ל. על סיפור זה כותב אור-זרוע שם: "מנהגנו [...] לאחר שיאמרו הציבור 'אין כאלהינו' עומד היתום ואומר קדיש. **אבל בצרפת ראיתי שאינם מקפידים על אמירת קדיש, ואומרו נער יתום או נער שיש לו אב ואם. וכמנהגנו מסתברא משום מעשה שהיה בר' עקיבא.**"

19 באור הגר"א, שם.

20 אור זרוע, שבת נ. את הספר אור-זרוע חיבר ר' יצחק בן משה, אוסטריה, המאה הי"ג.

למדנו מדבריו, שהיו אפילו בצרפת שלא נהגו במנהג זה, ולא סברו את השקפת עילויי הנשמות. וסיפור זה מתאים לסיפורי אלף לילה ולילה, ולא לסיפור השקפה מחשבתית שמעצב את פני העולם הדתי לדורות.

נותר לנו אפוא להציג את הסיפור שנמצא בסדר אליהו זוטא, וכן את מה שהובא בספר הזהר. לגבי ספר הזהר, הוא איננו בגדר ספרות חז"ל, ואנו עוסקים כאן אך ורק בספרות חז"ל. בנוסף, יש בו השקפות רבות שמנוגדות בניגוד גמור ומוחלט למשנת הרמב"ם, כך שאיני רואה לנכון להתייחס אליו, מה גם שייחוסו לרשב"ם מוטל בספק גדול. ואתן רק דוגמה אחת לתהום הפעורה בין הרמב"ם לספר הזהר: כותב הרמב"ם בספרו מורה-הנבוכים, וזה לשונו:

ואל יעלו על לבך הזיות כותבי הקמיעות, ומה שתשמע מהם או תמצא בספריהם הטיפשיים נשמות שהם מצרפים אותם שאינם מורים על שום עניין כלל, וקוראים אותם "נשמות", ומדמים שהם צריכים קדושה וטהרה, ושהם עושים נפלאות, **כל הדברים הללו סיפורים שאין ראוי לאדם נְשָׁלֵם לשמעם, כל שכן לסבור אותם.**²¹

כאמור, מספרות חז"ל נותר לבדוק מקור אחד בלבד, והוא סדר אליהו זוטא.²² מסופר שם סיפור דומה על ר' יוחנן בן זכאי, שהלך בדרך ומצא אדם מלקט עצים, אותו אדם סיפר לריב"ז שהוא בעצם אדם מת, ושנגזר עליו לאחר מותו להישרף מדי יום, ובעצים הללו שורפים אותו ואת חבריו הרשעים. הוא הוסיף, שתקנתו היא שבנו יאמר עליו "ברכו", ואז הוא יעלה מדינה של גהינם.

מעניינת העובדה, שבסיפור שמופיע במדרש אליהו זוטא, לא נזכרה אמירת קדיש לעילוי נשמת האב, אלא אמירת "ברכו" בלבד. כמו כן, לא אתפלא אם הסיפור על ר' עקיבא, שבמקורו באור-זרוע ארוך פי שלושה בערך, הוא למעשה עיבוד והרחבה מאוחרים שנעשו על ידי מגיהים שונים: הם לקחו את הסיפור על ריב"ז ועיבדו אותו מחדש כדי שיתאים לשיטותיהם.

ויתרה מזאת, בתלמוד הבבלי מסכת ברכות מצאנו את תיאור רגעי חייו האחרונים של רבן יוחנן בן זכאי. מתיאור זה עולה סתירה המנוגדת לחלוטין להשקפת מעלי הנשמות המובאת במדרש ומיוחסת לריב"ז. שהרי מהתיאור בתלמוד עולה בבירור, שאין עוד עילוי נשמה לאחר המוות, והשכר או חלילה העונש הם לנצח נצחים, ולכן כה חרד ריב"ז לפני מותו, וזה לשון התלמוד:

כשחלה רבן יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיוון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק, מפני מה

21 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, סא.

22 סדר אליהו זוטא, סוף פרק יז.

אתה בוכה? אמר להם: [...] ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש-ברוך-הוא שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, **שאם כועס עלי – כעסו כעס עולם, ואם אוסרני – איסורו איסור עולם, ואם ממיתני – מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון**, ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה!²³

ויש להוסיף ולתמוה על עצם השקפת מעלי הנשמות: אם מדובר ב"טריק" כל כך חשוב, שמציל בני אדם מדינה של גהינם, מדוע הוא לא נפסק להלכה בתלמודים? מדוע חכמי התלמוד לא דנו בעילוי נשמות במסגרת דיון הלכתי רציני? מדוע התורה לא דיברה בו? וכי יעלה על הדעת שתורתנו תורת חיים תסתיר עניין כה חשוב מאתנו? נראה אפוא לדעת הרמב"ם, שיש לדחות את פשטי המדרשים הללו, ואולי אף לדחות אותם כליל, שהרי הרמב"ם לא נמנע מלדחות מדרשים שאינם תואמים את יסודות הדת ואדני המחשבה, וזה לשונו בספרו מורה-הנבוכים על מדרש פרקי דר' אליעזר:

ראיתי לר' אליעזר הגדול דברים, בפרקים המפורסמים הידועים בשם פרקי ר' אליעזר, לא ראיתי כלל יותר תמוהים מהם בדברי אף אחד מההולכים בתורת משה רבנו [...]. ומי ייתן וידעתי מה סובר חכם זה [...].²⁴

ונסיים בדברי הרמב"ם במורה-הנבוכים, שם הוא מותח ביקורת חריפה על אותם המדמים שהם חכמי ישראל, אשר בונים את השקפות חייהם המשובשות לפי פשטי המדרשים, וזה לשונו:

וכמה חמור סמאון הסכלים וכמה מזיק הוא, אילו אמרת לאדם מאותם המדמים שהם **חכמי ישראל** כי ה' שולח מלאך נכנס בבטן האישה ומצייר שם את העובר היה הדבר מוצא חן בעיניו ומקבלו, ורואה שזו עוצמה ויכולת ביחס לה' וחכמה ממנו יתעלה, על אף שהוא סבור כי המלאך גוף של אש בוערת שיעורו כדי שלישי העולם בכללותו, וייראה לו כל זה אפשרי ביחס לה'.

אבל אם תאמר לו כי ה' נתן בזרע כוח מצייר הקובע תבנית איברים אלו ותארם והוא המלאך [...], יירתע מכך, מפני שאינו מבין עניין העוצמה והיכולת האמתית הזו.²⁵

23 ברכות כח ע"ב.

24 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ב, כו.

25 שם, ו.

ז. מדוע זנחה האמת שבדעת הרמב"ם?

בתום מאמר זה עדיין נותרו שאלות רבות פתוחות, אם כי לא ביחס להרמב"ם, אלא ביחס למציאות הדתית שאנו חיים בה כיום. לדוגמה, כיצד ייתכן שנושא זה של "עילוי נשמות", שתופס נתח כה נכבד מעולם הדת של ימינו, מבוסס בעיקר על דיון מדרשי זניח, שמבאר בסך-הכל אופן ניסוח משנה מסוימת, ואפילו לא נסמך על פסוק מן המקרא? כיצד לא נשאר זכר במהלך הדורות לדעת רס"ג והרמב"ם? וזאת למרות איתנותה ההשקפתית ומעלותיה המחשבתיות? כיצד ייתכן שמי שמציג את דעת הרמב"ם בימינו בנושא זה, מסתכן בכך שיאשימוהו בכפירה? ואולי השאלה הקשה מכל, כיצד ייתכן שאוחזי ההשקפה הנפסדת הזו אינם חוששים לחילול-השם שיש בדבר? שכביכול דת האמת שמה לה ליסוד אמונת הבל שכזו?

אין לי אלא להסביר, שרוב רובם של חכמי ישראל במאות השנים האחרונות היו רחוקים מאד מהשקפת הרמב"ם הייחודית וממחשבת ישראל בכלל. היעדרות משנה מחשבתית מקיפה, מעמיקה וסדורה, גרמה לדת להיראות במאות השנים האחרונות כדת פרימיטיבית וחשוכה:

דת שאין בה חכמה להתייחס נכונה למדעים ולטכנולוגיה, דת שהתרחקה מאלהים עד כדי שהיא מכשירה לעתים אמצעי פסול להשגת מטרה, דת שבנויה על אמונות טפלות והזיות שאין להן כל בסיס, דת שחלק נכבד מחסידיה הם עדר של מאמינים בשדים ורוחות, עדר של מקדשי טומאה ועבודה-זרה בפנייתם למתים ולטומאת בתי-הקברות, עדר של מאמינים בנשיקת המזוזה במקום בהבנת הרעיון שהיא נועדה לייצג, עדר של מאמצי קמיעות וסגולות הבל, עדר של תועים אחר מנהיגי דת שאינם רוצים להכיר באמת ופונים מעליה.

ונציין כאן רק דוגמה אחת מדברי הרמב"ם, בתמיהתו על אותם "גדולים" שהפכו את התורה קרדום לחפור בה, ותובעים וגובים כסף בעבור לימוד התורה:

ואני תמה על אנשים גדולים שעיוורה אותם התאוהו [!] והכחישו את האמת [!] והנהיגו לעצמם הקצבות [תקציבים] בעד המשפטים והלימוד [לימוד התורה] ונתלו בראיות קלושות. ונדבר בעניין זה במקומו במסכת אבות.²⁶

סוף דבר

"שָׁמְעוּ דְבַר ה' בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, כִּי רִיב לֵה' עִם יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ, כִּי אֵין אָמֶת וְאֵין חֶסֶד וְאֵין דַּעַת אֱלֹהִים בְּאָרֶץ" (הושע ד, א) **"וְתִפְשִׁי הַתּוֹרָה לֹא יִדְעוּנִי"** (ירמיה ב, ח) – האם הדת הרווחת כיום היא דת האמת? האם הדת שהופצה במאות השנים האחרונות מייצגת נאמנה את דת משה?

זאת ועוד אחרת, לצערנו נדמה שיש היום אלפי דתות ושיטות הלכתיות ומחשבתיות. מן העבר האחד ניצב הרמב"ם, כאברהם אבינו בשעתו, שקריאתו לדת האמת: **"וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם"** (בראשית כא, לג) עדיין מהדהדת בפסקול היסטוריית האנושות; ומן העבר האחר, כל שאר מחזיקי השיטות ההלכתיות המחמירות והתמוהות, נעדרי המחשבה הזכה והשקפות האמת; ולצידם, רבבות בעלי האמונות הטפלות ושקועי ההזיות, שלעתים רבות חוצות בגסות את גבול איסור העבודה הזרה.

ונסיים בפסוק מדברי שלמה המלך שמסכם היטב את מאמרנו, ומזרזנו על עשיית הטוב בעולם הזה, שהוא ורק הוא, עולם המעשה וזיבוך הנפש: **"כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכַחַךְ עֲשֵׂה, כִּי אֵין מַעֲשֵׂה וְחִשְׁבוֹן וְדַעַת וְחִכְמָה בְּשֵׂאוֹל אֲשֶׁר אֲתָה הַלֵּךְ שָׁמָּה"** (קהלת ט, י).

נספח א: שאלה ותשובה בעקבות מאמרי

שאלה, שלום וברכה, אחרי שקראתי כל מילה, עדיין נותרתי עם שאלה: איך תסביר את מעשיהם של ר' מאיר ור' יוחנן לאלישע בן אבויה? עמיאל.

תשובה, לשאלתך לגבי האמור בבבלי בחגיגה טו ע"ב. ידידי הרב עמיאל, כלל הוא אין מקשים בהגדה... ראה מאמרי באתר "אור הרמב"ם" על משלי חז"ל לעומת משלי הנביאים. ויתרה מזאת, שים לב, הגירסה בירושלמי לאותו סיפור מקוצרת מאד, וכל שנאמר שם הוא רק שירדה אש מן השמים ושרפה את קבר אלישע אחר כשמת. נראה אפוא שהגירסה בבבלי היא "עיבוד" של הגירסה בירושלמי כדרכם של סיפורים...

בנוסף, התלמוד הבבלי שלנו עבר עריכה והגהה בארצות אירופה... ולא אתפלא אם מישהו שלח ידו במשך השנים בסיפור זה ועשה אותו יותר "מעניין" או כדי שיתאים לשיטתו-הזייתו... רבות הן הגירסאות בענייני הלכה וכל שכן בענייני אגדה שהיו לפני הרמב"ם ואינן לפנינו.

אוסף, שהאגדה בירושלמי מתקבלת על הדעת יותר, מפני שהיא באה לתאר את חומרת עונשו של אלישע אחר, וזאת כדי להרחיק תלמידי חכמים מדרכו הרעה. ומה שתיארו שם את פריסת הטלית על גבי קברו אין זה אלא כדי לסמל את אהבתו של ר' מאיר למורו ורבו לשעבר. אהבה שקלקלה מעט את השורה שהרי מצוה לשנוא את הרשעים. וכל ההפלגה הזאת נועדה ללמדנו לפי דעתי, עד כמה חייב אדם בכבוד רבו.

ובכל מקום אין ללמוד השקפות נכונות מפשטן של האגדות, במיוחד שהן במקרים לא מעטים סותרות זו את זו. וראה לדוגמה את האגדה על ריב"ז במדרש, לעומת תיאור רגעי חייו האחרונים בתלמוד, שממנו עולה בבירור כדעת רס"ג והרמב"ם (הובאו לעיל במאמר).

לסיום אוסף, שמפסיקת ההלכה של חכמי התלמוד בענייני כפרת הקרבנות (מובאת לקמן) עולה בבירור, שאגדה זו אינה כפשוטה, ואין לקחת את פשטן של האגדות בחשבון בענייני הלכה או יסודות הדת, ואי-הבנת יסוד זה גרם לשיבושים עצומים בדת, וכמו שכתבתי במאמרי שנזכר לעיל.

נאמר במסכת זבחים (ט ע"ב): "אמר רב משמיה דמבוג: חטאת ששחטה על-מנת שיתכפר בה נחשון [בן עמינדב, נשיא שבט יהודה בעת שהיו ישראל במדבר] – [השחיטה] כשרה [כי] אין כפרה למתים [ואף שנפקע קרבן החטאת מהבעלים, אינה נחשבת כ"שינוי בעלים"]". ופסק רבנו הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (טו), (י, וזה לשונו: "שחטה לשם מת – כשרה ולא עלת לבעלים, שאין כפרה למתים".

נספח ב: דף מקורות בנושא "עילוי נשמות לדעת רס"ג והרמב"ם"

משנה מסכת סנהדרין י, ב

שְׁלֵשָׁה מְלָכִים [...] אֵין לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא [...] יִרְבְּעִם וְאַחָב וּמִנְשָׁה.

גמרא, שם קד ע"א

מִפְּנֵי מָה לֹא מָנוּ אֶת אֲמוֹנָה? מִפְּנֵי כְבוֹדוֹ שֶׁל יֵאֻשְׁיָהוּ [בנו]. מִנְשָׁה נָמְי לֹא נִמְנֵי מִפְּנֵי כְבוֹדוֹ שֶׁל חִזְקִיָּהוּ! [אביו] בָּרָא מִזְפֵי אָבָא, אָבָא לֹא מִזְפֵי בָרָא.

פירוש המשנה להרמב"ם (קאפח), אבות ד, כב

כבר ביארנו בעשירי דסנהדרין שאין אחר המוות שלמות ולא תוספת. ולא יקנה האדם שלמות ויוסיף מעלה אלא בעולם הזה, ועל זה רמז שלמה באמרו ["כל אֶשֶׁר תִּמְצָא יָדָךְ לַעֲשׂוֹת בְּכַחַךְ עֲשֵׂה] כי אין מעשה וחסבון ודעת וחקמה בשאל אשר אתה הַלֵּךְ שָׁמָּה" [קהלת ט, י], אלא באותו מצב שאדם הולך, בו הוא נשאר לעולם. ולפיכך ראוי להשתדל בזמן הקצר והמועט הזה, ולא להעבירו אלא בלימודים בלבד לפי שהפסדו עצום שאין לו חליפין, ואין אפשרות תשלומין לכך.

הלכות תשובה ספ"א

אבל המחלל את השם, אף על פי שעשה תשובה והגיע יום הכפורים והוא עומד בתשובתו, ובאו עליו יסורים, אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות [...] שנאמר "וּנְגַלָה בְּאָזְנֵי ה' צְבָאוֹת אִם יִכְפֹּר הָעֶזְרָן הַזֶּה לָכֶם עַד תִּמָּתוּן" [ישעיה כב, יד].

מרי יוסף קאפח בפירושו למשנה תורה שם

כי אין לדעת רבנו [הרמב"ם] שום תיקון לאחר המוות לא על ידי מה שנקרא ייסורי גהינם ולא על ידי דבר אחר [כמו עילוי נשמות], אלא במצב שאדם הולך בו נשאר, רשעים גמורים נידונים לעולם ולעולמי עולמים, ושאר אדם זוכה מבחינות שזכה בהן, אם מעט ואם הרבה, וסובל ממגרעות שבו כפי בחינות מגרעותיו שהלך בהן, ולעולם ולעולמי עולמים ללא שינוי.

רס"ג, הנבחר באמונות ובדעות, המאמר התשיעי, ז-ח

כשם שגמול אלף זכויות אין לו הפסק, כך זכות אחת אין הפסק לגמולה, וכשם שאין הפסק לעונש אלף עבירות, כך עבירה אחת אין הפסק לעונשה. אלא שהגמול והעונש אף על פי שהם תמידיים למעשה אחד ולא לפי מעשים, הרי מצב כל אחד יהיה לפי ערך מעשיו: מי שעשה טובה אחת או עשר או מאה או אלף, יהיה מצבו בגמול כפי ערך מה שעשה, אלא שהוא תמידי [...] וכן מי שעשה עבירה אחת או עשר או מאה או אלף, יהיה מצבו בעונש כשעור מה שעשה אלא שהוא תמידי.

שם, המאמר הרביעי, ב

והתבוננתי היאך הועיד לו [אֵלֵהִים לָאָדָם] את העינוי העצום וייסורי גהינם **התמידיים**, וראיתי כי יש כנגד זה את **הטובה הנצחית והגמול התמידי**, ושניהם יחד, אילו לא היו כך, לא יתאוו [בני האדם את] זה [את חיי העולם הבא], ולא יִראוּ מזה [מן העונש הנצחי].

שם, בהערותו של מרי יוסף קאפח

כלומר, אילו לא היו שניהם נצחיים [השכר והעונש], לא היו הרשעים נרתעים מן העבירות מפחד העונש, כיון שהוא רק לזמן מוגבל. וכן לא היו הפשרים מרבים במעשה הטוב ושואפים לו, מתוך תקווה ותאוה לעולם הבא, בגלל אי חשיבותו בעיניהם, כיון שהוא מוגבל בזמן.

שם, המאמר השישי, ד

כי הפעולות [קיום המצוות] מובילות אל העונג הנצחי והאושר השלם [בחיי העולם הבא], [...] ואף על פי כן, אפילו [הנפש] המלוכלכת שבהן, כל זמן שהיא בגוף אפשר לה לשוב להזדכך ולהתנקות, ולפיכך התשובה מקובלת כל זמן שהאדם חי, **וכאשר יצאה [הנפש] ממנו [מן הגוף] אי אפשר לה להתנקות ממה שכבר יש בה, ואף אין לקוות לה מאומה מזה, כאמרו: "בְּמֹת אָדָם רָשָׁע תִּאֲבָד תִּקְוָה וְתוֹחֶלֶת אוֹנִים אֲבָדָה"** [משלי יא, ז].

שם, המאמר החמישי, ב

וממה שקבע החכם [=ה' יתעלה] בעניין זה, שהוא משלם לעבדיו בעולם הזה על מיעוט מעשיהם [הטובים], כדי שישאיר להם הרוב [רוב השכר] לעולם הבא, **כי לא ייתכן שיעבירו בעולם הבא מדרגה לדרגה, לפי שכל פלג [כת] מן הנגמלים נשאר במה שהוא בו, כאמרו "אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לְחַרְפוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם"** [דניאל יב, ב].

מגרעות אמונת עילויי הנשמות

(א) עונש לזמן מוגבל גורם לריפוי ידי הצדיקים וחיזוק ידי הרשעים.

(ב) אמונת עילוי הנשמות גורמת לרשלנות מידותית ודתית.

(ג) פוליסת ביטוח לרשעים.

(ד) ביזיון לנפטר.

(ה) האם ה' יתעלה איננו דיין צדק?

מעלות דעת רס"ג והרמב"ם

(א) קניית השקפה אמיתית והצלה מהזיה דמיונית.

פירוש המשנה להרמב"ם, ברכות ספ"ט

כי נצא מזה לשאלת השכר והעונש [...] ואין מקום זה מתאים לדבר בו על העניין הזה, אלא שדרכי תמיד בכל מקום שיש איזה רמז בענייני אמונה אבאר משהו, **כי חשוב אצלי להסביר יסוד מהיסודות יותר מכל דבר אחר שאני מלמד.**

שם, בפירושו למשנה ממסכת סנהדרין שהובאה לעיל

[התנא] הזכיר את אלו [המלכים] מחמת **גודל מעלתם בחכמה**, והיה חושב מי שיחשוב שברוב חכמתם וזכות התורה שהיו יודעים אותה ידיעה גדולה יש להם חלק, לפיכך השמיענו שיסודות האמונה נתקלקלו אצל אלו והיו להם ספקות במקצתם, **ולפיכך נדחו מחיי העולם הבא.**

(ב) קיום מצות כיבוד הורים בחייהם במקום במותם.

(ג) הבנת האמת שהכל תלוי במעשינו מעוררת את האדם לאחריות על מעשיו. "ולפיכך ראוי להשתדל בזמן הקצר והמועט הזה, ולא להעבירו אלא בלימודים בלבד, לפי שהפסדו עצום שאין לו חליפין, ואין אפשרות תשלומין לכך".

(ד) קיום מצווה לשמה מאהבה.

פירוש המשנה להרמב"ם, מכות ג, יז

מיסודות האמונה בתורה, שאם קיים האדם מצווה מ-613 מצות כראוי וכהוגן, **ולא שיתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל**, אלא עשה אותה לשמה מאהבה כמו שביארתי לך, **הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא**, לכן אמר ר' חנניה כי מחמת ריבוי המצות אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלמות ויזכה להשארות הנפש באותו המעשה.

מהרי"ץ, סידור עץ חיים עמ' שג-שד

ונוהגים לחזר להעמיד יתומים על אב ואם תוך י"ב חודש להתפלל במוצאי שבת, כי אז הוא זמן החזרת נשמות לגהינם וכשהבן אומר קדיש וברכו פודה אביו מגהינם כמו שלמדנו ממעשה דר' עקיבא עם בן המוכס.

רמ"א, יו"ד שעו, ו

ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב (כל בו וריב"ש בשם **תנחומא וספרי**, ובחיי בשם **מסכת כלה**, וב"י בשם **הזוהר**, ובאור זרוע בשם **תנא דבי אליהו רבא**). על כן נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חודש, וכן נהגו להפטיר בנביא, ולהתפלל ערבית

במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרין הנשמות לגהינם, ושהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה אביו ואמו מן הגהינם (כל בו בשם הגהות).

הגר"א שם

ונמצא במדרשות – תנחומא פ' נח ומסכת כלה מעשה בר"ע וכו' [...] **אבל אינו בתנחומא ומס' כלה שלנו** כידוע שחסר מהם בדפוס הרבה. **ועוד בתנא דבי אליהו סוף פי"ז מעשה בריב"ז. ועוד בזהר חדש [...].**

תמצית הסיפור על ר' עקיבא מתוך ה"אור זרוע", שבת נ

מסופר על ר' עקיבא שראה אדם שחור כפחם, והוא מספר לו שהוא בעצם איש מת ושהיה רשע גדול, וכל יום הוא חוטב עצים, והממונים עליו בגהינם שורפים אותו בהם. כמו כן, אותו רשע שמע בעולמות העליונים שהממונים ישחררו אותו מעונשו אם בנו יאמר עליו ברכו וקדיש. ר' עקיבא מצא את בנו, לימד אותו לומר ברכו וקדיש, וכך ניצל אותו רשע מדינה של גהינם.

אור זרוע (ר' יצחק בן משה, אוסטריה המ' הי"ג), שם

מנהגנו [...] לאחר שיאמרו הציבור 'אין כא-להינו' עומד היתום ואומר קדיש. **אבל בצרפת ראיתי שאינם מקפידים על אמירת קדיש, ואומרו נער יתום או נער שיש לו אב ואם.** וכמנהגנו מסתברא משום מעשה שהיה בר' עקיבא.

סדר אליהו זוטא ספי"ז

מסופר שם סיפור דומה על ר' יוחנן בן זכאי, שהלך בדרך ומצא אדם מלקט עצים, אותו אדם סיפר לריב"ז שהוא בעצם אדם מת, ושנגזר עליו לאחר מותו להישרף מדי יום, ובעצים הללו שורפים אותו ואת חבריו הרשעים. הוא הוסיף, שתקנתו היא שבנו יאמר עליו "ברכו", ואז הוא יעלה מדינה של גהינם (לא נזכרה אמירת קדיש).

ברכות כח ע"ב

כשחלה רבן יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה? אמר להם: [...] ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, **שאם כועס עלי - כעסו כעס עולם, ואם אוסרני – איסורו איסור עולם, ואם ממיתני – מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים**

ולא לשחדו בממון, ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה?!

זבחים ט ע"ב

אמר רב משמיה דמבוג: חטאת ששחטה על מנת שיתכפר בה נחשון [בן עמינדב], נשיא שבט יהודה בעת שהיו ישראל במדבר] – **[השחיטה] כשרה [כי] אין כפרה למתים** [ואף שנפקע קורבן החטאת מבעלים, אינה נחשבת כ"שינוי בעלים"].

הלכות פסולי המוקדשין טו, י

שחטה לשם מת – כשרה ולא עלת לבעלים, **שאין כפרה למתים**.

מורה הנבוכים ב, ו

וכמה חמור סמאון הסכלים וכמה מזיק הוא, אילו אמרת לאדם מאותם המדמים שהם **חכמי ישראל** כי ה' שולח מלאך נכנס בבטן האישה ומצייר שם את העובר היה הדבר מוצא חן בעיניו ומקבלו, ורואה שזו עוצמה ויכולת ביחס לה' וחכמה ממנו יתעלה, על אף שהוא סבור כי המלאך גוף של אש בוערת שיעורו כדי שלישי העולם בכללותו, וייראה לו כל זה אפשרי ביחס לה'. אבל אם תאמר לו כי ה' נתן בזרע כוח מצייר הקובע תבנית איברים אלו ותארם והוא המלאך [...], יירתע מכך, מפני שאינו מבין עניין העוצמה והיכולת האמתית הזו.

תשובת רב האי גאון הובאה בשו"ת מהר"ם אלאשקר, קא

שם נשאל האם אדם יכול לזכות את זכויותיו הרוחניות לאדם אחר, והשיב: "כך ראינו כי דברים אילו הבל שאין לסמוך עליהם, ואיך יעלה על לב איש כי שכרו של זה על מעשים טובים שעשה יהיה לזה, והלא [...] אמר הקב"ה 'צדקת הצדיק עליו תהיה' [יחזקאל יח] כאשר אמר 'ורשעת הרשע עליו תהיה' [שם], כשם שאין אדם נתפש בעון זולתו כך אין אדם זוכה זולתו.

דעת רב נסים גאון

בן דורו של רב האי הוא **רב נסים גאון** – דבריו הובאו בס' חסידים (ר"י החסיד, סוף המאה הי"ב) בס'י תרה מהדו' הר"א מרגליות:

וכן מי שמת כשהוא רשע אין דרך להתפלל עליו כדי שיזכה עם הצדיקים, כי אותה תפילה אינה מועלת כלום, לפי ששכר שראוי לצדיקים אינו אלא הטורח והעסק שעסקו וסבלו בעשיית המצוות והתאפקו והתחזקו מעבירות. אבל מי שהלך אחר

תאווה להתעדן בעבירות האיך יתכן שיהא לו חלק טוב? זה ודאי מבוטל ורחוק מן הדעת.

ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא (המאה הי"ב, ספרד) בס' הגיון הנפש עמ' לב

וכל החושב על מעשה בניו ובני עמו שהם עושים בגללו אחרי מותו ומתפללים בעדו שהם מועילים לו, מחשבות בדויות הן, ותוחלת שוא בעיני כל החכמים וכל אנשי מדע [...] ולא מצאנו בתורה מקום שנוכל להבין ממנו שמעשה החי בעולם הזה יהיה מזכה את המתים.

בשו"ת מהר"ם חלאווה מתלמידי הרשב"א בספרד (המאה הי"ד) נשאל בסי' יז (השו"ת שלו יצא רק בשנת תשמ"ז לאור עולם)

שם נשאל האם מועיל לידור צדקה עבור המתים וענה: אין ספק בדבר כי לא יועיל ולא יציל מה שיעשה בשביל אדם אחרי מותו, כי כל אדם נדון לפי מה שהוא בעת מותו, כי לפי מעלתו והשגתו כשתפרד גופו מנפשו ישיג מעלה ויזכה לאור באור החיים, ואין לה תוספת מעלה ותועלת במה שיעשו אחרי כן להועילו ולהצילו מצרתו [...] ואם מת כסיל ובער אי אפשר לו אחרי כן להשיג דעת וחכמה לעלות נפשו בשאול אשר הוא הולך [...] ועל זה היו רבותינו מפשפשיין בשעת מיתתן פרטי מעשיהן וחשבון כמה מעות פיזרו לצדקה, כדי שישלימו חלקם בחייהם, כי לא יועיל להם מה שיעשו אחרים אחריהם בעבורם.

על סידור הרמב"ם, "חי העולמים" וייחוד השם

- א. חשיבות ניקוד המילה "חי" 200
- ב. משמעות אופני הניקוד 200
- ג. הייחוד יסוד תורתנו 201
- ד. על סידור הרמב"ם (א) 202
- ה. מהי משמעות הביטוי "חי העולמים" לפי חז"ל? 202
- ו. מסקנה 205
- ז. דעת רס"ג בניקוד המלה "חי" 205
- ח. "חי העולמים" וייחוד השם 206
- ט. על סידור הרמב"ם (ב) 207

אחד הנושאים החשובים במשנת הרמב"ם הוא הבנת הלומד או המתפלל את המילים שהוא מוציא מפיו, וכפי שכתב רבנו במורה:

וכל זמן שאתה עושה מצוה, [אם] אתה עושה אותה באברך כמי שחופר גומה בקרקע או חוטב עצים מן היער, מבלי להתבונן בעניין אותו המעשה, ולא ממי בא ולא מה תכליתו, אל תחשוב שהגעת אל התכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר בהם **"קְרוֹב אֶתָּה בְּפִיָּהֶם וּרְחוֹק מִכְּלִיּוֹתֵיהֶם"** [ירמיה יב, ב].¹

את דברינו הפעם ניחד לניקוד המילה "חי", הנאמרת בתפילה בחתימת ברכת "ברוך שאמר" ובברכת "ישתבח", וכן בברכת "בורא נפשות".

1 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, נא. רס"ג כותב דברים דומים, וזה לשונו: "אבל ה**כּוּפּר**, הוא העוזב את היסוד כלומר האחד הכולל הכל יתברך ויתעלה, ועזיבתו אותו תהיה על שלשה יסודות [...] [היסוד השלישי:] או שהיה מסופק באמונתו והרי הוא נקרא בשם דתי, ויתכן שהוא מתפלל ומתחנן, ואין לבו שלם ולא מאמין, והרי הוא משקר ומרמה בדבריו ובאמונתו, כאותם אנשים שבהם נאמר 'וַיִּפְתָּוּהוּ בְּפִיָּהֶם וּבְלִשׁוֹנָם יִכְזְבוּ לוֹ, וְלִבָּם לֹא נָכוֹן עִמּוֹ וְלֹא נֶאֱמְנוּ בְּבְרִיתוֹ' [תהלים עח, לו–לז], והרי זה נקרא מי שנתחלל שם שמים בו [...]". (הנבחר באמונות ובדעות (קאפח), עמ' קפא–קפב).
והעיר שם מְרִי יוסף קאפח, וזה לשונו: "ומדברי רבנו נראה שהם שקולים יחד: הכופר בכל ואינו מאמין במאומה או המאמין בהבלים הזיות ושטויות. ומדברי הרמב"ם נראה כי האחרון קשה יותר, מפני שהוא טופל על ה' את חלאת טמטומו ועקשותו. ראה מו"נ חלק א פרק לו ופרק ס. והאחר ריק מן הכל".

א. חשיבות ניקוד המילה "חי"

הרמב"ם פוסק בהלכות יסודי התורה, וזה לשונו:

הקב"ה [...] אינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנחנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד. אבל הבורא הוא ודעתו וחיי אחד מכל צד ומכל פינה, שאם היה חי בחיים ויודע בדעה היו שם אלהות הרבה, הוא וחיי ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אומר, הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאמרו, ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בוריו. ולפיכך אומרין חי נפשך, חי פרעה, ואין אומרין חי יי אלא חי יי, שאין הבורא וחיי שנים כמו חיי הגופות החיים, או כחיי המלאכים.²

ומבאר מרי יוסף קאפח שם:

על נושא זה, כלומר שאין לומר ביחס לה' חי בצירי, אלא חי בפתח, ואין לומר ביחס לשום נברא חי בפתח, אלא חי בצירי, ואחת היא אם זה פרעה או כל המציאות "העולם" או "העולמים", מחמת חומרתו בעיני רבנו חזר עליו יותר על ארבע פעמים, מה שאין דרכו ולא נהג כן בשום עניין אחר [בפ"ח מהקדמתו לאבות; כאן; מו"נ ח"א, א, סח, סט, עב ועוד].³

כדי לנסות להבין מעט עניין זה, נצרף את לשון הרמב"ם בהקדמתו לאבות:

ועניינים אלה קשים, אל תחשוב שתבינם בשלמות בשתיים-שלוש שורות מדברי, אלא יהיה לך מזה ידיעה [שטחית] בלבד. ולפי היסוד הגדול הזה, אין העברית מרשה לומר חי ה' כמו שאמרו חי נפשך, חי פרעה, כלומר שום נספח, כיון שהנספח והמסופח אליו שני דברים נפרדים [...] ולפי שקיות ה' היא עצמותו ועצמותו חיותו ואינה דבר אחר זולתו, לא אמרו אותה בסיפוח, אלא אמרו חי ה', הכוונה שהוא וידיעתו [וחיותו] דבר אחד [...] ואין יכולת בשכלנו לדעת מציאותו יתעלה בשלמות, וזה מחמת שלמות מציאותו וחסרון שכלנו.⁴

ב. משמעות אופני הניקוד

מרי יוסף קאפח מוסיף ומבאר שם, מדוע הרמב"ם החמיר כל-כך בעניין זה:

והטעם מפני שלדעתו כל האומר חי בצירי ביחס לה' הרי זה כופר בייחוד ה' לפי ששמע הדברים שהוא וחיי שנים, כי דבר אחד מחייה אותו, והרי זה

2 משנה תורה (קאפח), הלכות יסודי התורה ב, יב-יג.

3 שם, בפרושו.

4 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה למסכת אבות, הפרק השמיני.

בכלל מה שמנה בפ"ג תשובה: **"האומר שיש שם מנהיג אבל הוא שנים או יותר"**. וכך האומר חי בפתח ביחס לעולם, או לעולמים, או לכל נברא אחר הרי זה כופר, מפני שהוא מייחס את האחדות המוחלטת לנברא כל שהוא, ואין האחדות המוחלטת לנברא כל שהוא [...] אלא לאחד המיוחד הוא הבורא ברוך הוא.⁵

לא רק שהוא כופר לדעת הרמב"ם (אם הוא מבין מה שהוא אומר), אלא שהוא גם נעקר מן העולם, וזה לשון מרי יוסף קאפח שם:

וכל המייחס לבלעדי ה' דבר שהוא לה' לבדו [כלומר, כשאומר חי בפתח על זולת ה'] הרי זה נעקר מן העולם [...] [וכמו שכתב רבנו] בפ"א מהלכות שבועות: **"וכל המשתף דבר אחר עם שם הקב"ה בשבועה נעקר מן העולם [וחי ה' היא שבועה]**, שאין שם מי שראוי לחלוק לו כבוד כשנשבעין בשמו אלא האחד ברוך הוא". [...] אף כאן, כל המייחס את האחדות המוחלטת לשום נברא, הרי זה משתף שם שמים ודבר אחר. לפיכך, **האומר "חי העולמים" בפתח הרי זה נעקר מן העולם [!]**, לפי שהוא מייחס לעולם דבר שהוא מיוחד רק לה'. וכל האומר "חי ה'" בצירי הרי זה אומר שהוא שנים ואין לו חלק לעולם-הבא.⁶

ג. הייחוד יסוד תורתנו

למרות שלא לומדים היום בישיבות מדעים ופילוסופיה, וכאילו מצוות ידיעת ה' וייחוד ה' נעקרו מעולם הדת, שהרי אם תשאל את המלומדים שבבני התורה לא ידעו לומר לך דבר וחצי דבר על עניינים אלה. למרות זאת, האמת לא תשתנה ולא תוחלף, וידיעת ה' וייחוד ה' הם יסודות תורתנו. ידועים דברי הרמב"ם בפתיחתו למשנה-תורה, יסוד היסודות ועמוד החכמות **לידע** וכו', ונצרף כאן רק עוד שני מקורות קצרים, כותב רבנו במורה-הנבוכים:

והוא [הוא ודעתו וחיינו] עניין אחד שאין בו ריבוי [...] **וזוה יסוד תורתנו** [...] כלומר שהוא אחד בלבד ולא יסופח אליו דבר אחר [...] ולפיכך אומרים חי ה' ואין אומרים חי ה'.⁷

עוד כותב שם: **ומחמת עניין זה [ייחוד השם] נאמר בלשוננו חי העולמים, ועניינו שהוא חיות העולם**.⁸ ובשני הפרקים הללו האריך מאוד בעניין פילוסופי עמוק זה שרק בו קרוב ה' לכל קוראיו באמת.

5 בפירושו למשנה-תורה שם.

6 שם.

7 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, סח.

8 שם, סט.

ד. על סידור הרמב"ם (א)

לאחרונה זכינו ויצא לאור "סידור הרמב"ם". כשעיינתי בין בתריו ראיתי, שבברכות "ברוך שאמר" ו"ישתבח" נקדה האות חי"ת שב"חי העולמים" בפתח, ובסוגריים נכתבה שוב "חי" מנוקדת בצירי. תמהתי מאוד על כך שבסידור הרמב"ם הובא בנוסח המרכזי מילת "חי" בפתח. כששאלתי חבר יודע דבר לפשר הדברים, הוא אמר לי שבתחילה רצו לנקד את מילת "חי" אך ורק בפתח, ובעקבות הערה שנתקבלה במערכת הוחלט להוסיף את מילת "חי" בסוגריים מנוקדת בצירי.

את שיחתי עם אותו יודע דבר שמע אדם שהיה בקרבנותנו, והוא הפטיר כלפינו: "עזבו אתכם, מה זה משנה כיצד לנקד את המילה", ולכאורה הצדק עמו, האם ראוי לבזבז מלים על עניין כה פעוט? ובכן דומני שאין חשוב מעניין זה, מפני שהוא נוגע ביסוד היסודות ועמוד החכמות **לידע** את ה' יתברך, ומי שמקיים מצוות ואינו יודע את המצווה בהן ולא את מטרתן – גם תורה אין לו (עיין בדברי מרי בסוף מאמר זה), **שהרי ידיעת ה' היא יסוד היסודות ועמוד החכמות**, ואין חכמה ללא יסודות.

תובן עתה אפוא תמיהתי על כך שנכתב בנוסח המרכזי "חי העולמים" בפתח. ואסיים בהערה חשובה, ברור שאין להעיר לשום אדם על עניין זה בעת התפילה וכיו"ב, כי כולנו לצערנו שבויים בעולם דתי רחוק מאוד משבילי מחשבתו הטהורים של רבנו. ברם, מחובתנו להעלות עניין זה ולהביאו למודעות בשל חשיבותו האדירה.

ה. מהי משמעות הביטוי "חי העולמים" לפי חז"ל?

מן המפורסמות שלשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד. לפי **ספרות המקרא** משמעות המלה "עולמים" היא תמיד "נצח נצחים" (אין בכל המקרא "העולמים" בה"א הידיעה!). אנו מבקשים להבין מהי משמעות הביטוי "**חי העולמים**" בה"א הידיעה לפי חז"ל: האם לדעתם מילת "העולמים" משמעותה "**נצח נצחים**", ואז משמעות הביטוי תהיה שהקב"ה **חי לנצח נצחים** (לעולמים), ונסיק שלדעתם יש לנקד את המילה "חי" בפתח; או שמילת "העולמים" היא **הבריאה-היקום** (העולמות), ואז משמעות הביטוי תהיה שהקב"ה **מחייה את העולמים** כלומר את הבריאה-היקום, ונסיק שלדעתם יש לנקד את המילה "חי" בצירי.

מכיוון שבשתי המשמעויות הללו מילת "העולמים" **מתייחסת לקב"ה** (חי לנצח או מחייה), עיינו בכל המופעים של מילת "העולמים" בספרות חז"ל **ביחס לה' יתברך**. להלן הממצאים: המילה "העולמים" נמצאה בספרות חז"ל כ-570 פעמים ביחס לה' יתברך. **בכל המופעים הללו, משמעות המילה "העולמים" היא הבריאה-היקום!** נמצאנו למדים, **שלפי חז"ל יש לנקד את המילה "חי" בצירי!**

להלן פירוט הממצאים:

1 המילה "העולמים" מופיעה כ-550 פעמים בביטוי: "ריבון העולמים" (כ-140 פעמים מופיע "רבון כל העולמים"), ואין ספק שמשמעות ביטוי זה היא שהקב"ה הוא השליט על כל הבריאה-היקום.

2 פעמיים מופיע בתלמוד הירושלמי הביטוי "שומר העולמים"⁹, ושוב אין ספק שמשמעות המילה "העולמים" היא הבריאה-היקום.

3 במשנה בירושלמי נאמר: "על הזיקים ועל [...] אומר ברוך שכוחו מלא העולמים"¹⁰, כלומר מלא הבריאה-היקום.

4 פעמיים מובא "שלום העולמים"¹¹, והכוונה לקב"ה שמשכין שלום בכל הבריאה-היקום.

5 שלוש פעמים מופיע "גדול העולמים", והכוונה שהקב"ה הוא יחיד ומיוחד בכל העולמות, כלומר אין כיוצא בו בכל הבריאה.¹²

6 בשמות רבה נאמר: "כוחו וגבורתו מלא עולם [...] והוא יהיה בסוף העולמים"¹³, והכוונה שהקב"ה קיים לנצח, גם לאחר שייחרבו "העולמים" כלומר כלל הבריאה-היקום, לפי התפיסה הזו.

7 כשש פעמים נמצא הביטוי "אדון העולמים"¹⁴, ואין ספק שגם כאן הכוונה שהקב"ה הוא אדון הבריאה-היקום.

8 שלוש פעמים מופיע הביטוי "צור כל העולמים", מתוספת מילת "כל" נלמד שמדובר בכל העולמות, כלומר בכל הבריאה-היקום (בדומה ל"רבון כל העולמים"). וזו משמעות מילת "העולמים" בברכה שבסוף קריאת ההפטרה "צור כל העולמים". כמו כן, באוצר המדרשים מובא: "צור העולמים אדון כל הבריות אלוה כל הנפשות", וברור מהקשר הדברים, שגם כאן מילת "העולמים" הכוונה בה לבריאה-ליקום ולכל מה שנכלל בהם.

ובספרו מורה-הנבוכים הרמב"ם מבאר כי "צור הוא שם המְחַצֵּב אשר ממנו חוצבים את אבני המתכות הַבְּיטוּ אֶל צוֹר חֲצַבְתֶּם [ישעיה נא, א]. ומן העניין הזה

9 ירושלמי (וילנא), תענית א, א; ירושלמי (ונציה), תענית א, א.

10 ירושלמי, ברכות ט, ב.

11 בראשית רבה (וילנא), תולדות סו, ב; בראשית רבה (תיאודור-אלבק), תולדות סו, ד"ה ר' ברכיה.

12 בראשית רבה (וילנא), יחיי ק, ה; בראשית רבה (תיאודור-אלבק), יחיי קא, ד"ה ויאמר; מדרש שכל טוב, בראשית כא, כא.

13 מדרש רבה, שמות ה.

14 אסתר רבה (וילנא), ח, ז; מדרש שכל טוב, שמות ו, ג; שם, שמות ז, יז; ועוד.

הושאל שם זה ליסוד כל דבר ומוצאו [...] ועל פי העניין הזה נקרא ה' יתעלה צור כי הוא המוצא והסיבה העושה לכל מה שזולתו".¹⁵ ולפי ביאורו זה, משמעות המלים "צור העולמים" בברכה הוא: "מקור היצירה והקיום לכל העולמים".¹⁶

לאחר שהוכח שבכל מקום בספרות חז"ל שבו נאמר "העולמים", ביחס לה' יתברך, הכוונה היא לבריאה-ליקום, נעבור לבחון את הביטוי "חי העולמים", שמופיע בספרות חז"ל כ-100 פעמים. לאור העובדה שבכל מקום שנאמרה מילת "העולמים" בספרות חז"ל ביחס לה' משמעותה הבריאה-היקום (כ-570 פעמים), קרוב לוודאי שגם מילת "העולמים" שבביטוי "חי העולמים", שנאמר אף הוא ביחס לה' יתברך, משמעותה הבריאה-היקום, ולפיכך לפי חז"ל יש לנקד את המילה "חי" בצירי. ברם, לא הסתפקנו בזאת, והבאנו ראיות מעצם ההקשרים שבהם נאמר הביטוי "חי העולמים", ומהם עולה שמשמעות מילת "העולמים" בהם היא הבריאה-היקום. להלן הממצאים, שכמעט כולם חוזרים על עצמם שוב ושוב ברחבי ספרות חז"ל:

1 "כל שכן בשבח ותהילה של חי העולמים [...] שנאמר 'כָּל פֶּעַל ה' לְמַעַנְהוּ' (משלי טז, ד)¹⁷ – במה אנו משבחים את הבורא יתעלה? במעשיו ופעולותיו שאנו רואים בבריאה (ראו לדוגמה תהלים קד).

2 בסוף משנת תמיד נאמר: "ליום שכולו שבת מנוחה לחיי העולמים", וכל המפרשים שם מבארים לחיי העולם הזה, ולעולם שלאחריו, אחר שייחרב הראשון.

3 "על אחת כמה וכמה למלך חי העולמים שהכל שלו"¹⁸ – גם מכאן משמע שמדובר בבריאה-ביקום, שכולו של הקב"ה.

4 "בורא נפשות רבות על כל מה שברא חי העולמים", כלומר הברכה עוסקת בבריאת ה' ובכל מה שבתוכה, ולכן ברור שמשמעות "העולמים" בה היא הבריאה-היקום (כמו בברכה שלאחר ההפטרה).

5 בירושלמי חגיגה ב נאמר: "זה שהוא מתגאה לומר אני דורש במעשה בראשית [...] א"ר יוסי בן חנינה המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא, המתכבד בכבוד חי העולמים לא כל שכן?", גם מכאן ברור שכבוד חי העולמים שמדובר כאן, הוא כבודו בבריאה שברא.

15 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, טז, עמ' לב.

16 ולגבי הפסוק בישעיה (כו, ד): "בְּטָחוּ בֵּה' עֲדֵי עַד כִּי בִּיָּהּ ה' צוֹר עוֹלָמִים", משמעו, בְּטָחוּ בֵּה' תמיד מפני שהוא "מחסה ומבצר העומדים לעולמים [=לנצח נצחים]" (דעת מקרא, שם). נמצא שגם בפסוק זה, כבכל פסוקי המקרא, ביאור המלה "עולמים" ללא ה"א הידיעה הוא נצח נצחים.

17 מסכתות קטנות, מסכת סופרים יג.

18 שם, מסכת דרך ארץ ה.

6) במכילתא דרי"ש מובא: "חי העולמים, שנאמר: 'צָדִיק ה' בְּכָל דְרָכָיו וְחָסִיד בְּכָל מַעֲשָׂיו' [תהלים קמה]"¹⁹ – מהם דרכיו ומעשיו של הקב"ה? בריאתו והנהגתו את העולם.

7) במדרש תהלים נאמר: "אוי לכם שהנחתם לחי העולמים, שהוא קונה שמים וארץ"²⁰. אוי לנו שהנחנו את קריאת "חי העולמים" בצירי, וייחסנו את האחדות המוחלטת לבריאה באמרינו "חי העולמים" בפתח.

ו. מסקנה

בכל מקום בספרות חז"ל שנאמרה בו מילת "העולמים" ביחס לה' יתברך – משמעותה הבריאה-היקום. כלומר, לפי חז"ל יש לנקד את הביטוי "חי העולמים" דווקא בצירי, שהרי אם משמעות "העולמים" היא הבריאה לא ייתכן לנקדה בפתח. שהרי ניקודה בפתח מחייב משמעות המילה "העולמים" תהיה "נצח נצחים", והרי תמיד מילת "העולמים" בספרות חז"ל ביחס לה' משמעותה הבריאה-היקום כמו שהוכח.

ז. דעת רס"ג בניקוד המלה "חי"

יש הטוענים שרס"ג סבר שיש לנקד את "חי העולמים" בפתח. ברם, לדעת מְרִי יוסף קאפח, רס"ג עומד יחד עם הרמב"ם בעניין זה, וזה לשונו:

וראיתי מקשים מהאמור בדניאל (ד, לא) "וְלַחֵי עֲלָמָא שְׂבָחִית וְהַדְרִית" שהיא כתובה בפתח, ולק"מ כי "חי עלמא" בלא ה"א פירושו: החי לעולמים, וכך תרגם רס"ג כאן "חי אלעאלם": החי לעולמים. ושם (יב, ז) "וישבע בְּחֵי העולם", שהיא כתובה בצירי, תרגם רס"ג "חיוה אלעאלם" – חיות העולם. וההבדל ברור, כי הראשונה בה"א הידיעה והשנייה בלי ה"א הידיעה, וכשיטת רבנו [הרמב"ם].²¹

כלומר, מְרִי יוסף קאפח דק ודקדק כמנהגו הטוב, ובמקום שמלת "עלמא" או "עולמים" באה ללא ה"א הידיעה (כפי שהיא בכל ספרות המקרא) – משמעותה "נצח", ולכן רס"ג תרגם בפסוק הראשון "החי לעולמים". ברם, כאשר מופיעה ה"א הידיעה בראש מלת "העולם" (וכפי שהיא מופיעה במלת "העולמים" בספרות חז"ל) – משמעותה היקום, ולכן בפסוק השני רס"ג תרגם "חיות העולם".

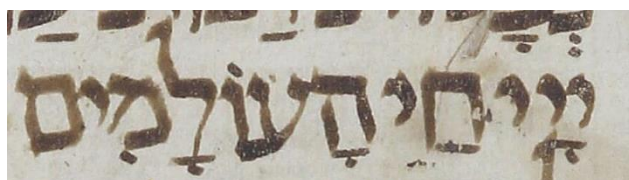
19 מכילתא דר' ישמעאל (האראוויץ-רבין), פרשת בא, טז.

20 מדרש שוחר טוב, מזמור לא; ומובא גם בילקוט שמעוני שם.

21 משנה תורה (קאפח), הלכות יסודי התורה ב, ל.

יש לציין, שבסידור רס"ג בברכת בורא נפשות, "חי העולמים" מנוקד בפתח.²² והדבר תמוה מאד, מפני שניקוד "חי העולמים" בפתח סותר את שיטתו בפירוש לדניאל, ומפני שהברכה עוסקת בבריאת ה' ובכל מה שבתוכה, ולכן ברור שמשמעות "העולמים" בה היא הבריאה-היקום ושיש לנקדה בצירי. לאור הקשיים הללו סביר להניח, שדווקא דבריו בפירושו הם אשר מבטאים נכונה את דעתו האמתית, והמלה "חי" בסידורו נוקדה בפתח בשגגה, או שלא נוקדה על ידו, אלא על ידי אחד המעתיקים שחיבר את נקודות הצירי לפתח (בכתב-יד אחרים שראיתי לסידור רס"ג המלה "חי" לא נוקדה).

ואסיים בעניין פשוט לכאורה, עינתי בכתב היד של סידור רס"ג במהדורת "מקיצי נרדמים", והפתח שתחת "חי העולמים" נפגם במהלך השנים, וקו לבן דק חוצה אותו לשניים, ולא רק זאת, כתם שחור שהוא כנקודת צירי התמקם לו במקום המתאים לנקודת הצירי השמאלית, עד שהפתח היא מעין צירי (ושמא הייתה זו צירי?).



ח. "חי העולמים" וייחוד השם

שמעתי טענה שאין לקשור את עניין ייחוד השם שנזכר בהלכות יסודי התורה לביטוי "חי העולמים", שהרי הביטוי לא נזכר במפורש, וזה לשון הרמב"ם שם: "ולפיכך אומרים 'חי נפשך', 'חי פרעה', ואין אומרים 'חי יי' אלא 'חי יי', שאין הבורא וחיייו שנים כמו חיי הגופות החיים".²³ ואיני יודע מדוע טענו כן, והלא הרמב"ם בעצמו קושר את הביטוי "חי העולמים" לעניין ייחוד השם במורה, וזה לשונו שם: "ומחמת עניין זה [ייחוד השם] נאמר בלשונו חי העולמים [בצירי], ועניינו שהוא חיות העולם".²⁴ גם מרי קושר בין הביטוי "חי העולמים" למצוות ייחוד השם, וזה לשונו בפירושו להלכות יסודי התורה:

על נושא זה, כלומר שאין לומר ביחס לה' חי בצירי, אלא חי בפתח, ואין לומר ביחס לשום נברא חי בפתח, אלא חי בצירי. ואחת היא, אם זה פרעה או כל המציאות: "העולם" או "העולמים" – מחמת חומרתו בעיני רבנו חזר עליו יותר מארבע פעמים [!], מה שאין דרכו, ולא נהג כן בשום עניין אחר [...].

22 סידור רס"ג בהוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תש"ס.

23 משנה תורה (קאפח), הלכות יסודי התורה ב, יג.

24 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, סט.

וכך האומר ח'י בפתח ביחס לעולם או לעולמים או לכל נברא אחר **הרי זה כופר [!]**, מפני שהוא מייחס את האחדות המוחלטת לנברא כל שהוא, ואין האחדות המוחלטת לנברא כל שהוא [...] אלא לאחד המיוחד הוא הבורא ברוך הוא.²⁵

נמצא, כי לדעת חז"ל, רבנו הרמב"ם, רס"ג בפירושו, ומרי יוסף קאפח, אין לומר "חי העולמים" בפתח, מפני שמי שאומר כן ומבין את דברי פיהו, משחית את היסוד של דת משה – ייחוד השם יתברך ויתעלה.

ט. על סידור הרמב"ם (ב)

לאחר שפורסמו הפרקים הראשונים של מאמר זה בעלון "אור ההליכות", יצא לאור קונטרס ובו מובאים דברי עורך סידור הרמב"ם, שבהם הוא מאריך מאד להצדיק את העובדה שהוא ניקד בסידור הרמב"ם את מילת "חי העולמים" בפתח. ויש לשאול: אם לדעת הרמב"ם ניתן לומר "חי העולמים" בפתח לפי דבריו, מדוע רבנו כותב במפורש ב"מורה הנבוכים", שיש לומר "ח'י העולמים" בצירי, וזה לשון רבנו: **"ומחמת עניין זה [ייחוד השם] נאמר בלשוננו ח'י העולמים [בצירי], ועניינו שהוא ח'יות העולם"**.²⁶ מדוע אפוא התעלם עורך סידור הרמב"ם מלשונו המפורש של רבנו, וניקד את "חי העולמים" בסידור הרמב"ם בפתח?

ויתרה מזאת, אם אנחנו עוסקים בעניין כה חשוב, וכמו שהוא כותב בקונטרסו בפתיחת דבריו: "מפאת חשיבות העניין, ובפרט שנוגע הוא לאחד מיסודות האמונה, אפרט בזה ביותר".²⁷ אם כן, מדוע לא ראוי להחמיר בעניין זה כדעת מרי? והלא ב"עולם הדתי" בימינו מחמירים בהבלים והבלי הבלים, כל שיטה שטיא הופכים לתורה ועליה מקדשים מלחמה ובונים דייק של שנהא. האם לא ראוי להחמיר בעניין שהוא "יסוד היסודות ועמוד החכמות **לידע** את ה' יתברך"? ואגב, הביטוי "יסודות האמונה" איננו תואם את משנת רבנו בעניין **ייחוד השם**, שהרי רבנו קידש את **הדעה והידיעה**, ולכן ראוי לומר "יסודות התורה", וכמו שדייק הרמב"ם וכתב **"הלכות יסודי התורה"** (ועיין עלוני "אור הרמב"ם" 1–2).

ונצרך את דבריו של מרי יוסף קאפח בראש הלכות יסודי התורה:

קרא שם הלכות אלה "יסודי התורה" ולא "יסודי האמונה" כי לדעת רבנו, מי שְׁנִדְמָה לוֹ שהוא יודע תורה, ואינו יודע את ה' בדרכו של רבנו ובשיטתו, גם תורה אין לו.

25 משנה תורה (קאפח), הלכות יסודי התורה ב, יג, בפירושו שם.

26 מורה הנבוכים (קאפח), חלק א, סט.

27 קונדרים מאמרים ועיונים, עמ' נה.

רק לאחר הנחת היסודות המחשבתיים הנכונים יש מקום לבוא וללמוד הלכות ודינים, וכל מי שישא וייתן בהלכות התורה ללא שהונחו בדעתו יסודות הדת המחשבתיים עדיין רחוק הוא מאד מהאמת...

ונחתום בחתימת דברי מְרִי בהלכות יסודי התורה: "והוצרכתי להאריך כי לא רבים ירדו לעומק קפידתו של רבנו, ואף ראיתי מי שהצמיד לדברי רבנו גיבובי מלים, וראויים הם אליו".²⁸

יהי רצון שנזכה להתרומם לידע את ה' כפי יכולת האדם, וכשם שנתקיימה נבואתו של ירמיה (ב, ח): "וְתִפְשִׁי הַתּוֹרָה לֹא יִדְעוּנִי", כך תתקיים בנו נבואתו של ישעיה (יא, ט): "כִּי מְלֶאֶה הָאָרֶץ דַּעַה אֶת ה' בְּמִים לַיָּם מְכֹסִים".

התפוררות דיני האבילות שתיקנו חז"ל

209	מבוא.....
211	א. מצות עשה.....
212	ב. אבילות על קרובי קרוב.....
218	ג. נשיאת המת על הכתף.....
222	ד. בניית נפש (מצבה) על גבי הקבר.....
224	ה. ביקור בקברים.....
226	א. השתטחות על קברים לדעת הרמב"ם.....
227	ב. הליכה לבית הקברות.....
228	ג. הימנעות מהליכה לבית הקברות.....
230	ו. עטיפת הראש.....
238	ז. שאילת שלום.....
242	ח. קרע בשעת חימום.....
247	ט. חליצת כתף.....
258	י. קבורת אשה סמוך למיתתה.....
266	יא. ישיבת אבלים ומנחמים על הארץ.....
273	סוף דבר.....

מבוא

במאמר זה,¹ אנו מבקשים להתחקות אחר כמה מדיני המשנה והתלמוד שנכחדו במהלך הדורות. זכורני כאשר למדתי הלכות אבילות למבחני היכל-שלמה, שוחחתי עם אחד מרבני הכולל וסיפרתי לו על לימודיי. הרב טרח להדגיש בפניי "עליך לדעת אדיר, כי מה שלומדים בהלכות אבילות זה לא מה שעושים בפועל", ואכן, דיני משנה ותלמוד לא מעטים נמחקו מהנהגת האבילות בפועל ולעתים אף מספרי ההלכה.

תופעה זו תמוהה מאד, הרי לא מדובר כאן במנהגים מקומיים שאינם מחייבים את כלל עם ישראל, מדובר כאן בדינים שתיקנו חז"ל! שכוח חיובם שריר וקיים ומקיף את כלל עם ישראל לדורי דורות! וכפי שפסק הרמב"ם בהקדמתו למשנה-תורה:

אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבים כל ישראל ללכת בהן, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד,

1 כאן אמלא חובה נעימה בתודה והוקרה לר' חותני **אברהם חמדי** הי"ו שעודדני רבות. תודה נוספת לידידי ר' **יוסף פרחי** הי"ו על הערותיו הנבונות.

ולגזור גזרותם וללכת בתקנותם. **הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל**. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובן, והן ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבנו עליו השלום.²

אנו למדים, כי תקפות דיני התלמוד בכל הדורות נובעת מכח ההסכמה שהייתה עליהם בקרב כלל חכמי המשנה והתלמוד. לעומת זאת, גזרות ותקנות בתי הדינים שקמו לאחר חתימת התלמוד הבבלי אינן מחייבות את כלל עם ישראל אלא את אנשי מקומם בלבד ולפרק זמן מוגבל, הואיל ודבריהם לא נפסקו בהסכמת כלל חכמי ישראל, ובית דין הגדול של שבעים ואחד לא היה קיים לאחר חתימת התלמוד כדי לאשר פסיקות מקומיות ולהפכן לפסיקות מחייבות לכלל עם ישראל לדורי דורות, וכך פסק שם הרמב"ם:

ואחר בית דינו של רב אשי שחיבר התלמוד [...] נתפזרו ישראל בכל הארצות [...] וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל, מפני רוחק מושבותיהם ושיבוש הדרכים, והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, **ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד**. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזרה שגזרה בית דין אחר במדינתו.

כאמור, הרמב"ם היה בדעה כי לתלמוד הבבלי יש סמכות הלכתית ייחודית, ומה שנפסק בו מחייב לדורי דורות. לאור דברי הרמב"ם הללו, קמים וניצבים דברי מְרִי יוסף קאפח בתוכחה אמיצה ונוקבת:

אף-על-פי שהוא דין התלמוד [אבילות על קרובי קרוב] נהגו למחול, ולקמן בחליצת כתף אינו אלא מנהג והיכא דנהוג נהוג והיכא דלא נהוג לא נהוג, אע"פ שהוא דין המשנה. וכן בהרבה דינים מקצתן משנה ומקצתן גמרא הקלו בהן, יש מפני שהגויים לועגים, ויש נהגו למחול ויש לא נהגו, **ופוררו כל דיני האבילות שתיקנו חז"ל**. ויתבאר כל אחד במקומו. וזכורני מזקני

2 משנה תורה (קאפח), הקדמה, כט-ל, עמ' מה. ייחודיותו של התלמוד בעיני הרמב"ם מתבטאת בנקודה נוספת, והיא דעתו ביחס לכלל המפורסם בפוסקים: "הלכתא כבתראי", ואלה דברי מְרִי יוסף קאפח: "מה שדנו האחרונים אם במחלוקת הפוסקים שייך הכלל 'הלכתא כבתראי' הרי דברי רבנו ברורים [לאור הלכות כט-ל שם], כי כוחו של אותו כלל אינו אלא במחלוקת אמוראים, אבל לאחר חכמי התלמוד אין הכלל הזה, אלא לעולם כל מורה-הוראה, הראוי להוראה, רשאי לפסוק כפי שיוראה לו, וכמי שהדעת נוטה לדבריו" (שם, אות צז).

צנועי תימן שמת חמיו וקרע ונהג אבילות בבית בפני אשתו, אבל כשיצא למלאכתו נעל נעליו. ואם תספר זאת לצעירונים יכחישוך ויאמרו "לָאָב מָה תוליד ולָאָשָׁה מָה תְּחִילין" [ישעיה מה, ו].³

מטרתנו במאמר זה, לרכז ולנתח כמה מדיני המשנה והתלמוד שנשכחו או שהושכחו, באמצעות עיון בהלכות אָבֵל להרמב"ם, שבידוע נאמן הוא לאמת ולכללי הפסיקה והמחשבה התלמודיים. נציג את הדינים לפי סדר הלכות-אבל להרמב"ם, נצטט מעט מהפוסקים שהתייחסו לדינים אלה, ונדון בכל אחד כפי יכולתנו לאור תוכחת מְרִי יוסף קאפח שהובאה לעיל.

א. מצות עשה

נפתח בהגדרת מצות העשה שיש באבילות, וכך פסק הרמב"ם:

מצות עשה להתאבל על הקרובים שנאמר "וְאָבְלְתִי חֲטָאת הַיּוֹם הַזֶּה טוֹב בְּעֵינֵי ה'".⁴ ואין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה.

אבל שאר השבעה אינן דין תורה, אף-על-פי שנאמר בתורה "וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אָבֵל נִשְׁבַּעַת יָמִים" [בראשית נ, י], ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ומשה רבנו תיקן להן לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה. מאימתי יתחייב אדם באבל? מְשִׁיטָתָם הגולל. אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן. ומפני טעם זה רחץ דוד המלך וסך כשמת הילד טרם שייקבר.⁵

3 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ב, ד, אות ד.

4 "ותקראנה אותי, ותקראנה אותי צרות כאלה [מות הבנים] ואילו אכלתי חטאת היום האם היה טוב בעיני ה'?" (פירוש רס"ג לתורה, ויקרא י, ט). ושם בהערה 8 מובאת תשובת רס"ג לשאלה מדוע חקר משה את אהרן? והרי אהרן פעל כדין שלא אכל את החטאת לפי שהוא היה אובן.

5 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל א, א-ב. ובספר-המצוות כותב הרמב"ם: "הנה נתבאר כי חיוב האבילות דאורייתא ושהוא מצות עשה, ודוקא ביום ראשון בלבד, אבל שאר השבעה מדרבנן, ושאפלו הכהן ינהג אבילות ביום ראשון ויטמא לקרוביו" (ספר המצוות (קאפח), עשין לז, עמ' עט). השו"ע פסק כהרמב"ם בסתם, ובשיטת "יש אומרים" כתב: "שאף אבילות יום ראשון דמיתה וקבורה היו דרבנן בכל המתים" (שו"ע, יורה דעה, סימן שצח, א). וזו שיטת חכמי אשכנז, התוספות, הרא"ש, הטור ועוד. וכך כתב הרמ"א: "דסוברין כדעת האומרים שאין שום אבילות דאורייתא, וכן המנהג פשוט ואין לשנות" (רמ"א בשו"ע, יורה דעה, סימן שצט, יג).

ב. אבילות על קרובי קרוב

הרמב"ם פוסק כדלהלן:

כל הקרובים שהוא חייב להתאבל עליהם, הרי זה מתאבל עמהם בפניהם מדברי סופרים. כיצד, הרי שמת בן-בנו או אחי-בנו או אִם-בנו, חייב לקרוע בפני בנו ולנהוג אבילות בפניו, אֶבֶל שלא בפניו אינו חייב. וכן בשאר קרובים.

אשתו הנשואה, אף-על-פי שהוא מתאבל עליה, אינו מתאבל עמה על שאר קרוביה, אלא על אביה ועל אמה בלבד, משום כבוד אשתו נוהג אבילות עליהם בפניה.

כיצד, מי שמתה חמותו או חמיו, כופה מטתו ונוהג אבילות עם אשתו בפניה, אבל שלא בפניה אינו נוהג אבילות. וכן האשה שמת חמיה או חמותה נוהגת אבילות בפני בעלה. אבל שאר קרוביהן כגון שמת אחי-אשתו או בנה, והאשה שמת אחי-בעלה או בנו, אין מתאבלין זה עם זה.

וכן ייראה לי, שאם מתה אשת-בנו או בעל-בתו אינו חייב להתאבל עמהן. וכן כל כיוצא בזה.⁶

סוגיית הגמרא

תָּנוּ רַבָּנָן: כָּל הָאָמוּר בְּפִרְשֵׁת כְּהֵנִים שִׁפְהָן מֵיִטְמָא לְהוֹן, אֶבֶל מִתְאַבֵּל עָלֶיהוֹן. וְאֵלוּ הֵן, אָבִיו וְאִמּוֹ, בְּנוֹ וּבִתּוֹ, אָחִיו וְאָחוֹתוֹ, וְאִשְׁתּוֹ [...] וְכִשְׁם שִׁמְתְּאֶבֶל עָלֵיהֶם, כִּי מִתְאַבֵּל עַל שְׁנַיִם שְׁלֵהֶם, דְּבַר ר' עֲקִיבָא. ר' שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אָמַר: אֵינוֹ מִתְאַבֵּל אֶלָּא עַל בֶּן בְּנוֹ וְעַל אָבִי אָבִיו. וְחֻכְמִים אָמְרִים: כָּל שִׁמְתְּאֶבֶל עָלָיו, מִתְאַבֵּל עִמּוֹ. חֻכְמִים הֵינּוּ תִּנְיָא קַמָּא! אִיכָּא בִּינֵיהוּ עִמּוֹ בְּבִית, כִּי הָא דְאָמַר לִיהַּ רַב לְחִיָּא בְּרִיָּה, וְכֵן אָמַר לִיהַּ רַב הוֹנָא לְרַבָּה בְּרִיָּה: בְּאִפְּהָ נְהוּג אֲבִילוּתָא, דְּלָא בְּאִפְּהָ לָא תִּינְהוּג אֲבִילוּתָא.

מִרְ עוֹקְבָא שְׂכִיב לִיהַּ בַּר חֲמוּהָ, סָבַר לְמִיתַב עָלֶיהָ שְׁבַעַה וְשִׁלְשִׁים, עַל רַב הוֹנָא לְגַבְיָהּ, אֲשַׁכְּחִיהָ, אָמַר לִיהַּ: צוּדְנִיִּיתָא⁷ בְּעִית לְמִיכַל? לָא אָמַרוּ לְכַבּוּד אִשְׁתּוֹ אֶלָּא חֲמִיו וְחֲמוֹתוֹ, דְּתִנְיָא: מִי שִׁמְתָּ חֲמִיו אוֹ חֲמוֹתוֹ, אֵינוֹ רְשָׁאי לְכוּף אֶת אִשְׁתּוֹ לְהוֹיּוֹת כּוֹחֶלֶת וְלְהוֹיּוֹת פּוֹקֶסֶת, אֶלָּא כּוֹפֶה מְסֻתוֹ וְנוֹהֵג עִמָּהּ

6 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ב, ד-ז; וכן פסקו: הרי"ף, מועד קטן יב ע"ב; בית הבחירה, מועד קטן כ ע"ב; הלכות הרי"ף גיאת, הלכות אבל, עמ"ר; ספר כלבו, סימן קיד.

7 "צידונייתא. סעודות אבל" (רש"י שם); "רבו הגירסות למלה זו, והועלו מקורות שונים לפירושה. אולם נראה כי הגרסה לפנינו שמקורה כנראה במלת צידה, היא הקרובה שבהן. והכוונה: מאכלים שמכינים לצורך מסוים, בעין צידה לדרך" (תלמוד בבלי (שטיינזלץ), שם).

אבילות. וכן היא שמת חמיה או חמותה, אינה רשאה להיות כוחלת ולהיות פוקסת, אלא כופה מטתה ונוהגת עמו אבילות.

ותנא אידר: אף-על-פי שאמר אינו רשאי לכוף את אשתו להיות כוחלת ולהיות פוקסת, באמת אמרו: מוזגת לו את הכוס ומצעת לו את המטה ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו, קשיין אהדי! אלא לאו, שמע מינה: כאן בחמיו וחמותו כאן בשאר קרובים, שמע מינה. תנא נמי הכי: לא אמרו לכבוד אשתו אלא חמיו וחמותו בלבד. אמיקר שכיב ליה בר בריה, קרע עילויה. אמתא בריה קרע באפיה, אידכר דמיושב קרע, קם קרע מעומד.⁸

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' אברהם בן דוד – הראב"ד בהשגתו להלכה שנזכרה לעיל כתב: "כל הקרובים שהוא חייב להתאבל עליהם וכו', א"א לא מחוור, דבנו עצמו מדרבנן הוא". וכבר תמה ר' שם-טוב בן אברהם על דברי הראב"ד, שהרי לכאורה הוא התעלם מסוגיית הגמרא שהובאה לעיל. וכך כתב: "ואני אומר, תמה אני אם יצא דבר זה מפיו, שהרי ברייתא מפורסמת היא פרק ואלו מגלחין [כדלעיל]⁹."

ר' יוסף קארו (כס"מ) – "כתב הרמב"ן והרא"ש והגהות דהאידינא נהגו להקל באבילות של המתאבלין עליהן, וסומכין על זה שאינו אלא בשביל כבוד האבל, ואם רצה האבל למחול על כבודו אינו צריך להתאבל עמו, והאידינא כל האבלים נוהגין למחול על כבודם"¹⁰.

על דברי הכס"מ הללו כתב מרי יוסף קאפח את תוכחתו על זניחת דיני התלמוד שהובאה במבוא לעיל, ונצרף כאן רק את מקצתה: "אע"פ שהוא דין התלמוד נהגו למחול [...] וזכורני מזקני צנועי תימן שמת חמיו וקרע ונהג אבילות בבית בפני אשתו, אבל כשיצא למלאכתו נעל נעליו"¹¹. ומטעמו של הכסף-משנה עולה תמיהה לא פשוטה כלפי חכמי התלמוד, מדוע פסקו בתלמוד שחייב אדם להתאבל בפני קרובו

8 תלמוד בבלי מנוקד, מועד קטן כ ע"ב; וברי"ף מועד קטן יב ע"ב-יג ע"א. ועיין גם בכתובות ד ע"ב.

9 מגדל עוז, שם. והרדב"ז נחלץ להגנת הראב"ד ונטל חלק בתהליך פירור דיני האבילות, וז"ל: "בעל מגדל-עוז האריך להביא ראיות דאבילות בנו מדאורייתא [...] ואני אומר במחילה מכבודו לא הבין כוננת הראב"ד בהשגתו, שהדבר ידוע [...] דאבילות בנו ובתו מן התורה, אבל השיג עליו לפי שרבנו חייב לקרוע בפני בנו ולנהוג אבילות בפניו, ובשלמא אבילות [...] בנו מן התורה, מתאבל על בן בנו בפני בנו, אבל קריעה על בנו עצמו אינה אלא מדרבנן, ואם כן אין חייב לקרוע על בן בנו אפילו בפני בנו" (שו"ת הרדב"ז, ללשונות הרמב"ם, הלכות אבל ב, ד).

10 כסף משנה, שם.

11 משנה תורה (קאפח), שם, אות ד.

הָאָבֵל? מדוע לא העבירו על מידותיהם ומחלו על כבודם? ובהמשך נרחיב את הדיון במשמעותו של טעם זה.

ר' מאיר הכהן – "מה שאין נוהגין כן עתה כתב מורי רבנו והאבלים מוחלין [...] וכן בעל לאשתו או איפכא. ואדרבה, מי שהיה מתאבל עמהן אינו אלא מן המתמיהין, ואינו כמכבד האבלים אלא כלועג להם, וכיון דנהוג נהוג".¹²

בתוך דברי ר' מאיר ניתן לזהות התפתחות בתהליך שחיקת דין התלמוד, הואיל וכבר לא מדובר בהצעה שלא לנהוג כפי דין התלמוד, אלא בביקורת חריפה כלפי מי שמבקש לנהוג בצדק כפי שנפסק בתלמוד. ואני תמה כיצד הגענו למצב שדין אמת שנפסק בתלמוד, הפך להיות מרוחק עד כדי כך שנראה בעינינו כלעג לאבלים? ועצם טענה זו תמוהה בעיניי, מדוע השתתפות בצער הקרוב ובאבילותו עלולה להיחשב כלעג לו? וכי ברשיעי שלועגים לאבל עסקינן? אדרבה לדעתי, ביטויי אבילות בצנעה מביעים השתתפות כנה בצער הקרוב, ומכבדים ומוקירים מאד את האבל.

ר' יוסף קארו (שו"ע) – פסק כהרמב"ם, והוסיף ר' משה איסרלש שם: "וי"א דהאידינא נוהגין להקל באבלות זה של המתאבלים עמו, דאין זה אלא משום כבוד המתאבלים, ועכשיו נהגו כולם למחול. וכן נוהגין האידינא שלא להתאבל כלל עם המתאבלים. וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים. ומכל מקום, נהגו שכל קרובי המת [...] מראין קצת אבילות בעצמן כל שבוע הראשונה, דהיינו עד אחר שבת הראשון, שאינן רוחצים ואין משנים קצת בגדיהם כמו בשאר שבת [...] מי שרוצה להחמיר על עצמו להתאבל על מי שאינו צריך או ללבוש שחורים על קרובו, אין מוחין בידו".¹³

מדברי הרמ"א קשה להבין כיצד יש לנהוג הלכה למעשה. ראשית הוא כותב שכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים, לאחר מכן הוא חוזר בו מעט וכותב שבכל זאת נהגו להראות קצת אבילות, ולבסוף הוא חוזר בו לחלוטין וכותב שמי שרוצה להחמיר אין למחות בידו. יוצא אפוא, שבראש דבריו הוא מוחה בחריפות רבה כנגד המתאבלים על הקרובים, ובסופם הוא כותב שאין למחות.¹⁴

12 הגהות מימוניות, שם. וכן נכתב בהלכות שמחות, סימן מ; ובשו"ת מהרי"ל, סימן סז.

13 רמ"א בשו"ע, יורה דעה, סימן שעד, ו.

14 ר' שבתאי כהן (הש"ך) ניסה שם לתרץ את הקושי בין הרישא לסיפא בדברי הרמ"א, והוא כותב: "מה שכתב הרב בסוף ההגהה, היינו דוקא כשמתאבל לגמרי כדן אבילות, אבל כשאינו מתאבל אלא לפניו, הוי כלועג לאבל". ומדוע ייחשב המתאבל בצנעה כלועג, והמתאבל בפרהסיא כצדיק? והלא רעיון דברים אלה היפך הפסיקה התלמודית שחייבה דווקא להתאבל בצנעה? ובכלל, כיצד התרחקנו כל כך מהאמת והגענו למצב, שקיום דין מפורש שהוסכם על-ידי כלל חכמי התלמוד נראה בעינינו כלעג לאבלים?

הרב עובדיה יוסף – ציטט תמצית מדברי השו"ע והרמ"א שהובאו לעיל, והוסיף אחר דברי הרמ"א: "וכן כתב מהריק"ש בהגהותיו, וזה לשונו: **והאידינא נהגו להקל באבלות של המתאבלים עליהם, וכל המתאבל הרי הוא כמלעיג על המתאבלים.** ע"כ. וכן כתב בשולחן-גבוה [...] **שכעת לא נהגו כן** לא בקריעה ולא באבלות. ע"ש. וכן כתב במסגרת-השולחן [...] וכ"כ בשו"ת ישמח-לבב [...] ע"ש. ועיין בשו"ת תורת-חסד מלובלין [...] שאין להקשות איך יכולים לשנות ממה שנאמר דין זה בברייתא (מועד קטן כ ע"ב). שאף-על-פי שנהגו עכשיו למחול, מכל מקום אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה. שיש לומר כמו שכתב הרא"ש בתשובה [...], שכל שהטעם ידוע ומבורר כי הכא, שאינו מתאבל עמו אלא בפניו, אַבְּלֵי שְׂלָא בְּפָנָיו אינו צריך לנהוג אבלות, וידוע לכל שהוא משום כבוד המתאבלים, משום הכי בטלה התקנה ממילא, כיון שנהגו למחול. עכת"ד.¹⁵

נראה די ברור שבמקום זה הרב עובדיה אינו פוסק כשו"ע אלא כרמ"א, ומלבד התמיהה מדוע פסק כרמ"א,¹⁶ יש להוסיף ולתמוה על טעמו של הרא"ש לבטל את התקנה, וכך כתב הרא"ש בשו"ת שנזכר בדברי הרב עובדיה: "דכיון שטעם האיסור ידוע [=כבוד המתאבלים], אם נתבטל הטעם [=כיון שנהגו למחול] בטל האיסור ממילא".¹⁷ וניתן להבין את דברי הרא"ש ביחס לגזירות חז"ל כגון שלא להשתמש בתרופות בשבת שמא ישחוק סממנים,¹⁸ שאין דרך כלל בימינו להכין תרופות בבית על ידי טחינת רכיבים מן הצומח (ואף-על-פי-כן לא מקלים בגזירה זו בימינו).

ברם יש לחזור ולשאול, מדוע חכמי התלמוד לא נהגו למחול? וכי לא היו בעלי-מידות כדורות האחרונים? לפי דברי הרא"ש, השתתפות באבילות הקרוב נבעה מהקפדת האבל על קרובו, ועם ירידת הדורות חלה התרוממות מידותית וזכינו למחול על כבודנו. ולכן יש לשאול, האם טובים אנו מחכמי התלמוד שהיו אנשי אמת? אלא שטעם זה לענ"ד אינו נכון כלל, וכך יש להבין דין זה: כאשר האבל נמצא בשעתו הקשה ביותר, קרובו, מתוך אהבה כנה כלפיו, חש צורך נפשי עמוק להשתתף עמו

15 שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, סימן לה, אות ט. ובהתייחס לשיטתו נצרף את דברי האמת המאלפים של הרמב"ם: "לפי שכל דבר שהוכח לא תוסיף אמיתתו ולא יתחזק הנכון שבו בהסכמת כל העולם עליו, ולא תִּגְרַע אמתתו ולא יִחַלֵּשׁ הנכון שבו אם יחלקו כל אנשי הארץ עליו" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק ב, טו, עמ' קצו). וְמָרִי יוֹסֵף קֵאֲפַח הָעִיר שֵׁם: "כמה מרפסן איגרי דברי אמת הללו, וכמה צריכים בעלי-התשובות בימינו לקבעם כמרגלית לנגד עיניהם, שהם מביאים חבילות של בעלי סברא הרצויה להם כדי לעבות את האמת שלהם" (שם, הערה 15). ופירש רש"י: "מרפסן איגרי – משברות גגין ועליות כלומר קשות לשומעיהן שאינם מבינים טעמם" (קידושין סג ע"ב).

16 והלא הרי"ף הרמב"ם והשו"ע רבותיו הספרדים עמודי ההוראה, בדעה אחת שיש להתאבל על קרובי הקרובים.

17 שו"ת הרא"ש, כלל ב, סימן ח.

18 ראו: משנה תורה (קאפח), הלכות שבת כא, ב.

באבילות, והואיל וסוף-סוף לא חייבה אותו תורה להתאבל, חייבוהו חכמים להתאבל עם האבל בצנעה, לבטא את כאבו, ולכבד ולהוקיר את קרובו האבל באופן הנעלה ביותר.

הרב יצחק יוסף – פסק בעקבות אביו ואף התנגד בלשונות נחרצים לדין התלמוד: "מנהגינו כיום שאין אדם מתאבל על חמיו וחמותו, שעבשיו נהגו כולם למחול, ולא נהגו לא בקריעה ולא בשום אבילות, ואין להחמיר בזה כלל. ומכל מקום, מנהג ידוע הוא אצל הספרדים ועדות המזרח, שהחתן משתתף בתפילות לימודים ואזכרות הנערכים לעילוי-נשמת חמיו במשך ימי השבעה בבית-האבל, ומנהג ישראל תורה הוא".¹⁹ ואיני מבין את דבריו, ביחס למנהג מאוחר הוא אומר: "מנהג ישראל תורה הוא" (וזאת למרות שלפי רס"ג והרמב"ם כל מושג עילויי הנשמות רחוק מאד מהאמת),²⁰ מדוע אפוא לא ראוי לומר על דין התלמוד, שנחקק לפני למעלה מ-1500 שנים, והוסכם על ידי כלל התנאים והאמוראים, "תורה הוא"?

הרב פנחס קרח – ציין את עיקר הדין התלמודי אך פסק כשיטת חכמי אשכנז, וזה לשונו: "אף שמעיקר הדין אם מתו חמיו או חמותו צריך לנהוג אבילות בפני אשתו, וכן היא צריכה לנהוג אבילות על חמיה וחמותה בפני בעלה, וכן הדין שצריך אדם להתאבל עם קרובו האבל בפניו כשמת לו מת, מכל מקום כתבו הפוסקים, שהיום אין נוהגים באבילות זאת משום שנהגו למחול, שאין אבילות זו אלא משום כבוד האבל, וכתבו דהמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים. ואף-על-פי-כן מראים קצת אבילות ונמנעים מלהשתתף בסעודות שמחה משום כבוד קרובם ואפילו אחר שבעה".

פסיקתו של הרב פנחס מורכבת: תחילה הוא מציין את דין התלמוד, אך בהמשך הוא מעתיק את דברי הפוסקים שפוררו²¹ את הדין בטעם ש"נהגו למחול", לאחר מכן הוא מוסיף את דברי הפוסקים האשכנזים שדין התלמוד אינו אלא "חומרה מתמיהה",²² ובהערתו שם הוא קובע סופית: וכן הוא המנהג הידוע בקהילותינו [יהודי-תימן] שאין קרובי האבלים מתאבלים עמם והמתאבל עמם הוא מתמיהה".²³

19 ילקוט יוסף, חלק ז, יורה דעה, סימן ח, עמ' צד.

20 ראו את המאמר שכתבתי בנושא: "עילוי נשמות לדעת הרמב"ם – הזיה או מציאות".

21 כלשון קרי יוסף קאפח: "ופוררו כל דיני האבילות שתיקנו חז"ל" (ראה דבריו לעיל בסוף המבוא).

22 ומי יגלה עפר מעיני חכמי התלמוד?

23 בית מועד, כרך א, עמ' תרט. עוד העתיק בהערתו שם: "ובספר ערוך-השולחן כתב, דאף אם יאמר האבל שאינו מוחל לקרובו ורוצה שיתאבל עמו, לאו כל כמיניה, כיון שכבר נתבטל המנהג, דעבשיו אין זה מנהג של כבוד [ע"כ]". ולצערנו רוב יהדות-תימן בימינו אינה ממלאת את ייעודה בשימור דינים ומנהגים קדמונים, ובמקום להאיר ולהורות לדרך האמת, ככלמת ברגשי נחיתות ופונה לחדשים מקרוב באו.

הרב יצחק רצאבי – "ומן הדין היה שכל שמתאבל עליו, מתאבל עמו בפניו כשמת לו מת, כגון שמת בן-בנו או בן-בתו, יקרע בפני בנו ובתו וינהג אבילות בפניהם. וכן אם מת אבי-אביו או אבי-אמו יקרע בפני אביו ואמו וינהג אבילות בפניהם, וכן על חמיו וחמותו וכיו"ב. **אבל לא נהגו כן**".²⁴ ובעניי איני מבין מדוע לכלות את הנייר בציון הדין התלמודי, ובסופו לעקור אותו באמירת "אבל לא נהגו כן". ויתרה מזו, מי שלא נהגו כן היו פוסקי אשכנז (ואחריהם נהו בהכנעה פוסקי ספרד), מדוע אפוא הועתקו מנהגיהם החדשים לתוך ספר פסיקה שנועד ליהודי-תימן?

ואשרינו שזכינו לרבנו הרמב"ם שהורה לנו דרך ישרה וסלולה,²⁵ דרך אישי חכמי התלמוד שלימי הדעת והמידות, שמימיהם זכים ומפכים צלולים ומרוויים. ואיני יודע מדוע רבנים מעדת-תימן מאמצים את התחבטויות הפוסקים לבטיהם וספקותיהם כשלפנינו מאור רב-עוצמה זוהר ומאיר ביקרו ובאמיתתו.

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – כתב: "והגם שכיום מקילין בדיון כל מי שמתאבל עליו מתאבל עמו' – מכל מקום נוהגין להראות קצת אבילות לפני הקרוב היושב באבילות, כגון על חמיו וחמותו בפני אשתו, או האשה על חמיה וחמותה בפני בעלה, וכן על אבי-אביו ואבי-אמו – שבשבוע הראשון, היינו עד השבת, אינו מתרחץ ואינו משתתף בסעודת מרעים ושמחות, ובמקום שאבל אינו מתלבש בבגדי-שבת עושה גם הוא איזה שינוי לא להתלבש בכל בגדי-השבת (רמ"א שע"ד ו' ואחרונים)".²⁶

והלך כאמור בעקבות פסיקת הרמ"א ועוד. ברם, דרכם אינה עקבית, שהרי אם המתאבל עם קרובו הוא מן המתמיהין (ומן המלעיגין) לשיטתם, מדוע הורו לקרוב להתאבל עם קרובו האבל, ואפילו באופנים החלקיים הללו שלא נזכרו בתלמוד? והיו ולא ורפיא בידיהם, ודרך רבנו הרמב"ם יציבה וסלולה.

24 נפש כל חי, פרק יא, עמ' נו.

25 דרך האמת האחדותית, כי "כולם [כל ספרין] חטיבה אחת. אחד הוא הרמב"ם, הלכותיו, מחשבותיו והשקפותיו" (משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' י).

26 גשר החיים, כרך א, פרק יט, עמק קפג; ברם, בשו"ת דברי-יציב שלל לשנות את בגדי-השבת, וזה לשונו: "והנה עכשיו לא נהיגין כלל לשנות בגדי-שבת, דהוה לדידן כאבילות בפרהסיא, שמלבושי שבת דידן מינכרי טובא" (שו"ת דברי יציב, יורה דעה, סימן רלג, אות ד).

ג. נשיאת המת על הכתף

הרמב"ם פוסק כדלהלן:

וסובלין את המת על הכתף עד בית-הקברות. ונושאי המטה אסורין בנעילת הסנדל, שמא תפסק רצועה מסנדלו של אחד מהם ונמצא מתעכב מן המצוה.²⁷

מצות עשה של דבריהם [...] לשאת על הכתף [...] ואלו הם גמילות חסדים שבגופו שאין להן שעור. אף-על-פי שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הם בכלל "וְאֶהְבֶּתְּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" [ויקרא יט, יח].²⁸

סוגיית הגמרא

תְּנִי, הַכֶּתְפִים אֲסוּרִין בְּנִעִילַת הַסַּנְדָּל, שְׁמֵא יִפְסוֹק סַנְדָּלוֹ שֶׁל אֶחָד מֵהֶן וְנִמְצָא מֵתֵעֵכֵב מִן הַמְצוּהָ.²⁹

וסובלין את המת על הכתף עד בית הקברות.³⁰

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' אהרן ב"ר יעקב הכהן – "ומצוה להוציא את המת ולשאת אותו על הכתף [...]. המנהג שנהגו כשמוציאין את המת מן הבית ונושאים אותו לבית-הקברות".³¹

ר' יוסף קארו (כס"מ) – כתב על דברי הרמב"ם לעיל: "וסובלין את המת וכו', אורחא דעלמא נקט, אבל אם ירצו לנשאו בידיהם נושאים".³² הכסף-משנה הבין, שהרמב"ם נקט לשון "על הכתף" משום שדרך העולם לשאת על הכתף, ברם, אם ירצו לשאתו בידיים נושאים. בזאת הכס"מ גילה לנו שדרך העולם בתקופות שקדמו לו ובתקופתו, לשאת את המת על הכתף.

ברם, לא ברור מדוע הכסף-משנה לא ייחס חשיבות לניסוח ההלכה וקבע שרבונו "אורחא דעלמא נקט", והרי ידועה דרכו של הרמב"ם לדקדק בכל מילה ומילה שכתב בספרו,³³ ובמיוחד לאור העובדה שהרמב"ם הדגיש **פעמיים** בהלכות אָבֵל שיש

27 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ד, ג.

28 שם, הלכות אבל יד, א-ב.

29 ירושלמי ברכות, פרק ג, סוף הלכה א.

30 מסכתות קטנות, מסכת שמחות, פרק ד, יא.

31 ארחות חיים, הלכות אבל, אות יא.

32 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ד, ג.

33 ואלה דברי הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק: "וכבר הארכתי בדברים מאד ויצאתי מענין חיבורי, אלא שעשיתי כן לפי שראיתי שזה תועלת באמונה לפי שאני אספתי לך דברים רבים מועילים המפוזרים בחיבורים רבים וגדולים, היה בהם מאושר. וחזור על דברי אלה

לשאת את המת על הכתף, ללמדנו שאין זו רק דרך העולם אלא הוראה מחייבת. למרות זאת, לשיטת הכסף-משנה אין חובה לשאת את המת על הכתפיים,³⁴ ודין זה לא הובא בשו"ע או ברמ"א.

ר' משה איסרלש – כתב בשם הכל-בו: "יש מקומות שנהגו כשיוצאין מן הבית, שהאבל יוצא ראשון והקרובים והמיטה אחריו, והרוחצים נותנין המת במיטה ומוציאין אותו בידיהן עד שהוא חוץ לביתו, ונוטלין אותו האבל ושאר הקרובים על כתפיהם ואחר כך שאר הקהל".³⁵

מרי יוסף קאפח – בהתייחסו לדברי הרדב"ז שטען שיש לבטל את תקנת חז"ל לַכְּתָפִים שלא לנעול סנדלים, כתב: "והאריך בטצדקי כדי לבטל את תקנת חז"ל, ואף הוסיף דבר שאינו בדברי חז"ל 'לא יפול מרגליו' כי מי חשש שמא יפול, אלא שתהא הליכתו כבדה. והנ"ל פשוט שלא אסרו חז"ל אלא 'בנעילת סנדל' אבל לא בנעילת נעל, ולא חייבו חז"ל ללכת יחף [...] וכל שזולת הסנדל מותר. ואין צורך לכל הדוחק שנדחק הרדב"ז".³⁶ ובספרו הליכות-תימן כתב: "משהגיעו סמוך לבית-הקברות, מורידים את ה'מיטה' מעל כתפיהם, ונושאים אותה בידיהם ומובילים עד לקרבת הקבר שהוכן למת [...], ולוקחים מיטת המת כנגד ברכיהם עד מקום הקבר בשתיקה".³⁷

הרב עמרם קרח – "המלוויים את המת נושאים את המיטה בזה אחר זה, כי אין 'כתפים' בשכר, אפילו לגדולים ועשירים, כי זו מצוה שהכל זריזים בה".³⁸ ומכיוון

פעמים רבות, והתבונן בהם היטב. ואם תשלה אותך מחשבתך שכבר הבנת ענייניו מפעם אחת או עשר, ה' יודע שבשקר השלטה אותך. ואל תמהר בו **לפי שאני לא כתבתיו איך שנזדמן, אלא אחר התבוננות וישוב הדעת ועיון בדעות נכונות ובלתי נכונות, וסיכום מה שצריך להאמין מהם ובירורו בטענות וראיות על כל ענין וענין,** ומאת ה' אשאל לנחותיני בדרך האמת" (פירוש המשנה (קאפח), סנהדרין י, א, עמ' קמה); "וממה שראוי שתדעהו [...] אבל מה שַׁיְחֹק האדם בידו ויכתבהו על הספר **ראוי לו שיחזור עליו אלף פעמים** אילו היה זה אפשר" (אגרות הרמב"ם (קאפח), מאמר קידוש השם, עמ' קט). ועל לשונו וסגנונו המופלאים של הרמב"ם עיין בספרו של טברסקי: מבוא למשנה תורה, עמ' 241 ואילך.

ועיין לקמן בדברי הרב שלמה קרח. 34

דרכי משה הקצר, יורה דעה, סימן שנח. 35

משנה תורה (קאפח), שם, אות ג. 36

הליכות תימן, עמ' 251. 37

סערת תימן, עמ' קלד. וכך תיאר ר' י"ל נחום: "ארבעה אנשים שמים ארבעת כרעי המטה על כף-ידים ונושאים את המטה מעל כתפיהם" (מצפונות יהודי תימן, עמ' 171). והרב נ' כועי תיאר את הרצוי והמצוי: "נושאים את המיטה על הכתפיים כל משך ההלוויה עד שעת אמירת ההקפות וההיתר, ומשם ואילך נושאים המיטה על ידיהם עד שמגיעים לקבר [...]. מנהג קהילות ישראל שנושאים המת בידיים כל זמן ההלוויה" (בית נחם-יה, עמ' כט).

שבימינו כמעט נכחד דין זה, נראה לי שכדאי למנות בכתפיים בשכר כדי לכבד את הנפטרים כפי שהורו חכמי התלמוד.

הרב שלמה קרח – "נושאים את המטה למעלה מהכתף", ובהערותיו להלכתו כתב: "ואין מחזיקין אותו למטה כדרך הרמת כל חפץ, אלא מרימים המטה בידיהם עד למעלה מכתפיהם. ולפיכך נקראו בלשון חכמים כתפים, על שם אופן זה של הרמה. ואין הכוונה שסמוכות המטה נשענות על הכתפיים. ולפי זה אין צריך לומר כפי מה שכתב בבסוף-משנה [לעיל], וזה לשונו: ומה שכתב [רבנו] 'וסובלין את המת על הכתף', אורחא דעלמא נקט, אבל אם ירצו לנשאו בידיהם נושאין, עי"ש".³⁹ הרב שלמה קרח הוסיף שאין לשאת את מיטת המת על הכתפיים אלא למעלה מהם, וזו תכלית הרוממות והכבוד לנפטר.

הרב פנחס קרח – "והנה כיום נושאים הכל את המטה בידיים, ומכל מקום מנהגינו כמו שנתבאר דנושאים בכתף. ואף מנהג זה הולך ומטשטש [...], ומכל מקום ראוי שישאווהו על כתפיהם כברת-דרך קודם שיסיעוהו או שיוליכו אותו בידיהם בבית-הקברות, ולא כמו שנהגים שגם בבית-הקברות מוליכים אותו בעגלה".⁴⁰

הרב יצחק רצאבי – "המנהג שכתפיים נושאי המטה אינם קבועים, אלא כל החפץ לזכות במצוה זוהי ומתחלפים מדי פעם. לפיכך מותרים בנעילת הסנדל, כי אין חשש שמא תיפסק סנדלו של אחד מהם ויתעכב מן המצוה".⁴¹ משמע מדבריו שיש לשאת את הנפטר על הכתף.

ויש להעיר כאן הערה חשובה שמשום מה לא הודגשה דיה בדברי הפוסקים. נשיאת המת על הכתף איננה עוד מנהג לכבוד המת, מדובר בפעולה שמבטאת כבוד למת מן המעלה הראשונה, לעומת נשיאתו בידיים כנשיאת חפץ או בעגלה שעלולה לבטא חלילה רצון מצד המלווים והאבלים להתפטר מן הגופה ושהיא עליהם לעול,⁴² וזהו בזיון גדול מאד לנפטר. יש ללמוד מהאופן שבו נשאו בני קהת את כלי המשכן: "כִּי עֲבַדְתָּ הַקֹּדֶשׁ עֲלֵיהֶם בְּכַתֵּף יִשְׂאוּ" (במדבר ז, ט). כלומר, נשיאה על הכתף היא נשיאה של רוממות והידור, וכן מצאנו בנשיאת ארון האלהים: "וַיִּשְׂאוּ בְנֵי הַלְוִיִּם אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים כְּאִשֶּׁר צִוָּה מֹשֶׁה כְּדָבַר ה' בְּכַתְּפֵם בְּמִטּוֹת עֲלֵיהֶם" [דברי הימים א טו, טו]. כאשר אוהבים דבר מה ומבקשים לכבדו ולרוממו בלבנו ולעין כל, יש לשאתו על הכתף ובזאת נזכה לכבד ולהוקיר את הנפטר בדרכו האחרונה.

39 עריכת שולחן, יורה דעה, כרך א, עמ' צב.

40 בית מועד, חלק א, עמ' שו-שז.

41 נפש כל חי, עמ' לב.

42 ואף נשיאה בידיים מבטאת לדעתי פחיתות כבוד, כאילו אין הנפטר ראוי שנתאמץ בעבורו

לנשאו ולרוממו על כתפיו.

נצרף לדברינו אלה את פרשנות **הרב שלמה צדוק** להלכה שפסק הרמב"ם לעיל: "וסובלין את המת על הכתף עד בית-הקברות, שזה כבודו שנישיאה על הכתף היא נשיאה של כבוד כאמור בנשיאת ארון הקדש, בכתף ישאו, לא בידיים כדבר חפץ שמובילים מהשוק. ולא על גבי בהמות כחפצים כבדים, אלא בכתף שאין נשיאת כבוד אלא בכתף, כאמור ביעקב וישאו אותו בניו ארצה כנען' (וכך היה המנהג בחו"ל שנשאו את המטה על הכתף. והרי לעתים אנו רואים שנושאים ארונות מתים של קצינים ואישים חשובים על הכתף)".⁴³

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – "והנה, מהמצוה שישאו את המת בני אדם ישראלים **בעצמם**, ולפיכך נקראו בני הח"ק [=החברה קדישא] 'כתפים' [...] משום שנושאים אותנו על הכתפיים [...] וכ' הרמב"ן שדין זה למדין מנשיאת יעקב אבינו ע"ה על-ידי בניו [...] ולאו דוקא בכתף אלא גם בידיים מן המצוה, ונקטו 'בכתף' משום שדרך בני אדם לישא על-פי רוב בכתף".⁴⁴ והעתיק את מה שכתב הכסף-משנה, וכבר התייחסנו לדבריו לעיל. עוד הוסיף שם: "והנהוג פה בעיר-הקודש, שאדם גדול נושאים אותו בכל הדרך **בידיים** (לא בכתף) כשהמיטה מורדה למטה. ואדם פשוט נושאים על כתפיהן". והמנהג שציון היפך מהרעיון שבדין התלמוד, שהרי אם כבר מחלקים בין אדם גדול לשאינו גדול (לדעתנו, כי אלהים יראה ללבב), עדיף לשאת את הנחשב לגדול על הכתף שיש בזה יותר כבוד לנפטר.

ברם, בחלק השני של ספרו, חיזק את דין הנשיאה בכתף, וזה לשונו: "והיות שבימים אלה החלו לזלזל בזה אפילו בירושלם, משום שבשנות המאורעות שהיתה סכנה לשאתו בכתפיים, הולוכו את המתים באוטו ומטבע הדבר, שאם מזלזלים תחלה מתוך אונס נקל לזלזל בזה אח"כ גם מתוך רצון, אמרתי לפיכך להביא כאן, גם את דברי [...] ר' שלמה קלוגר [...] בעת שנמצאו במחוזו אנשים, שרצו לשנות את מנהג הכתפים ולשאת בעגלה [...] וזה לשונו: 'שחלילה וחס לעשות שינוי זה [...] כיון דמוכח מן התורה שנישיאת המת בכתף הוא מהמצוה [...] וכיון שנישיאת כתף היא מעלה וכבוד המת הרי קיימא לן מעלין בקדש ולא מורידין [...] [ע"כ]. [...] ובמקום שאי אפשר לשאת את המת בכתף בכל הדרך, יקיימו לכל הפחות מצות נשיאת כתף בתחילת הדרך ובסוף הדרך סמוך לקברו".⁴⁵

43 משנה תורה (צדוק), הלכות אבל ד, ג, עמ' שמה-שמו.

44 גשר החיים, חלק א, פרק יב, עמ' קיד-קטו (ההדגשה במקור).

45 גשר החיים, חלק ב, פרק ח, עמ' פט-צ. ויש להבין מדוע כתב דברים בעד דין נשיאה בכתף רק בחלק ב שבספרו שהוא חלק עיוני, ואילו בחלק א שהוא פסיקת ההלכה למעשה כתב דברים אחרים.

ד. בניית נפש (מצבה) על גבי הקבר

רבנו הרמב"ם פוסק:

ובונין נְפֶשׁ על הקבר.⁴⁶ והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם,
דבריהם הם זכרונם.⁴⁷

סוגיית הגמרא

רבי נתן אומר: מותר המת בונין לו נפש על קברו.⁴⁸

תני, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן
זכרונן.⁴⁹

והמלוין אותו אומרים לו "לך בשלום", שנאמר "וְאַתָּה תָּבֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ
בְּשָׁלוֹם" (בראשית טו, טו). ומצינין את כל בית-הקברות, ובונין נפש על
הקבר, והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם שדבריהם הם זכרונם.
ולא יפנה אדם לבקר הקברות.⁵⁰

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' אשר בן יחיאל – מדברי הרא"ש משמע שיש לעשות מצבה לכל אדם. בגמרא
נאמר: "הלך גדול-הבית לבית הקברות מהו?",⁵¹ והרא"ש פירט את הסיבות לדעתו
שגדול המשפחה הלך לבית-הקברות: "לעשות צרכי המת לעשות מצבה או צורך בנין
הקבר".⁵² בנו ר' יעקב העתיק את דבריו בספרו הטור.⁵³

ר' דוד בן זמרא – "שאלת [...] על ראובן שמת וגבו לצרכו והותיר, ויש עליו כתובת
אשה ובעל חוב ויורש, וכל אחד אומר אני ראוי ליקח המותר, והגבאי אומר אני צריך
עדיין לעשות לו מצבה על קבורתו, וכולם אומרים פוק חזי כמה קברות איכא בלא
מצבות וגם זה כאחת מהן [...], מי מהם זוכה בזה המותר? **תשובה**, היורש זוכה
במותר [...] ומכל מקום, [...] אם מנהג בני משפחתו להיות להם מצבה על

46 "ונפש, היא הקמירה שעושין על גבי הקברות" (פירוש המשנה (קאפח), שקלים ב, ה).
ולהקמת מצבה בספרות המקראית, ראו: אבלות במקרא, עמ' 98–99.

47 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ד, ד.

48 משנה, שקלים ב, ה.

49 ירושלמי שקלים, פרק ב, תחילת הלכה ה.

50 מסכתות קטנות, מסכת שמחות, ברייתות מאבל רבתי, פרק ד, יב.

51 מועד קטן בב ע"א.

52 פסקי הרא"ש, מועד קטן, פרק ג, לח.

53 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שעה.

קבורותיהם הדין עם הגבאי ועושה לו מצבה".⁵⁴ מדבריו למדנו שאין בניית מצבה חובה, ושבימיהם לקברים רבים לא נבנו מצבות.

הרב יצחק יוסף – "יש נוהגים לעשות את המצבה רק לקראת יום השלשים לפטירה, ויש נהגו שמניחים את המצבה כבר ביום השבעה לפטירתו".⁵⁵ משמע מדבריו שעושים מצבה לכל נפטר.

הרב שלמה קרח – "המנהג הוא שבונים מצבה לכל נפטר, ובה גם כותבים שמו ושם אביו משפחתו, וזמן פטירתו, וממעותו. ואין מנהג קבוע לזמן הקמת המצבה".⁵⁶ **הרב יצחק רצאבי** – "דעת האר"י ז"ל שמצוה לבנות המצבה מיד בגמר האבילות ביום השביעי, וכן יש נוהגים".⁵⁷ גם מדבריו משמע שעושים מצבה לכל נפטר.

הרב פנחס קרח – "בונים מצבה על הקבר לציון מקום המת".⁵⁸ ובהערותיו הוסיף: "ומה שכתב הרמב"ם דאין עושין נפשות לצדיקים, כבר נשאו ונתנו בזה, דהא אשכחן שעשו מצבות לגדולי הדורות, וכן במה שמצינו שיעקב הציב מצבה על קברה של רחל".

לעניות דעתי אין קושיה משתי הראיות שהובאו בדבריו. ביחס לראשונה, מי אמר לנו שהקברנים או מי שהורו לעשות מצבות לגדולי הדורות כנגד דין התלמוד היו גדולים בתורה? ושמה שגגה היא שהונצחה מדור לדור? ואסור לדעתי לקדש באופן עיוור כל מה שעשו בדורות הקודמים, אלא לבחון כל הנהגה ומנהג שנתחדש: האם מבועו ומקורו בבתי-המדרשות או שמא ברוח המון העם ורגשותיו, שלעתים לא רחוקות מתעתעים ומתעים מדרך האמת.⁵⁹

ביחס לשנייה, לדעתי אין ראייה מרחל אמנו. שהרי רחל אמנו נקברה **בדרך** אפרתה, ולא זכתה להיקבר בקברי האבות והאמהות שבמערות המכפלה. וזו לדעתי הסיבה שיעקב אבינו בנה מצבה על קברה, שלא יטושטש ציון קברה במהלך השנים על-ידי הגשמים והרוחות ושאר פגעי מזג-האוויר, הואיל ויש חשיבות מיוחדת וייחודית לידיעת מקום קבורתה של אחת מארבע אמהות האומה.

לבד מחשיבות הוקרת זכרה בידיעת מקום קבורתה, ישנה חשיבות נוספת, והיא אימות התורה וכל מה שנאמר בה, שהרי בהקמת מצבה ובניין על קבורתה יאמרו כל

54 שו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן רמג (אלף שיד); ועיין פתחי תשובה, יורה דעה, סימן שנו.
 55 ילקוט יוסף, חלק ז, יורה דעה, סימן ז, עמ' צ.
 56 עריכת שולחן, יורה דעה, כרך א, עמ' רלט.
 57 נפש כל חי, עמ' מה.
 58 בית מועד, כרך א, פרק י, עמ' רצב.
 59 "הרשעים ברשות לבם [...] אבל הצדיקים לבם ברשותם" (בראשית רבה, תולדות, פרשה ז).

הרואים "זהו מקום קבורת רחל אמנו", ומתוך כך יבואו לאמת את תורת משה ואת כל קורות דברי אבותינו אברהם יצחק ויעקב.⁶⁰

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – האריך מאד בענין זה והבאנו רק ראשי פרקים מדבריו: "מימות עולם נהוג להציג מצבה ולהקים ציון לנפש [...]". בהקמת המצבה שלשה טעמים: **(א)** לציון מקום הטומאה; **(ב)** לדעת מקום הקבר כדי לבקרו ולהתפלל עליו; **(ג)** כבוד לנפש המרחפת שם [ושני הטעמים האחרונים רחוקים מרחק רב משבילי מחשבתו של הרמב"ם] [...]. ומצד דין התורה חיוב ציון הוא רק משום טומאה, וסגי בסימנא בעלמא כגון בשפיכת סיד [...] וגם לצדיקים מקימים מצבה בתוך ציון לנפש. והא דאמר רשב"ג אין עושין נפשות לצדיקים – כוונתו 'לבנייני תפארה' שיש עושים על קבר המת להנציח את שמו עלי אדמות".⁶¹

חילוקו מבטל בפועל את דינו המחשבתי של רשב"ג, ולדעתי גם אינו נכון, שהרי רשב"ג בקביעתו שאין עושין נפש לצדיק, לא התכוון ל"בנייני תפארה" אלא למצבה ככל המצבות, ולצערי רבים הם שלא ראו את הרעיון המחשבתי הנעלה שביסוד דין זה.

בהכחדת ההלכה החשובה הזו, איבדנו רעיון מחשבתי חשוב, שנועד לזרזנו על קניית הדעת והחכמה. כאשר חכמים קבעו שלא להקים מצבה על קבורת צדיק, הם רצו להעביר לנו מסר מחשבתי והוא "שצדיקים במיתתם קרויים חיים".⁶² כלומר, מעלת האדם נקבעת לפי מידת פעלו הרוחני ולא לפי רוב קניינו החומרי, ואדם שזכה להתרומם ולפעול בחיים רוחניים, אינו זקוק לשום תזכורת או אזכרה, דבריו ודמותו הרוחניים חיים וקיימים לנצח נצחים, ולזאת ראוי לשאוף ולמעלה זו ראוי לעודד.

ה. ביקור בקברים

בסוף ההלכה שהובאה לעיל הרמב"ם פוסק: "והצדיקים אין בונים להם נפש [...] **לא יפנה אדם לבקר הקברות**",⁶³ ונראה שמקורו הוא במסכת שמחות שציון לעיל: "והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם שדבריהם הם זכרונם. **ולא יפנה**

60 זאת ועוד, עד שמביאים דוגמה ממעשה יעקב אבינו, מדוע לא נביא דוגמה ממעשה הקב"ה שהעלים את מקום קבורתו של משה רבנו "ולא ידע איש את קברתו עד היום הַזֶּה" (דברים לד, ו).

61 גשר החיים, חלק א, עמ' שג-שד; והאריך עוד שם, בחלק ב, עמ' רג ואילך, בתירוץ מנהגי אבותיו לפי דעתו, ובערעור דינו של רשב"ג עד כדי הכחדתו כליל. ונוקקו לדברים ארוכים ומייגעים כדי להשכיח מאתנו את דברי רשב"ג הקצרים הברורים והמפורשים שאינם משתמעים לשני פנים.

62 בכל רחבי ספרות חז"ל, ובחולין ז ע"ב נאמר: "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן".

63 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ד, ד.

אדם לבקר הקברות"⁶⁴. בהלכה זו נדחקו הפוסקים ורובם לא הבינו את מחשבת הרמב"ם ודעתו הנכונה.

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' דוד בן זמרא – "ופירוש 'לבקר הקברות' הוא לפתוח הקבר לפקוד את המת, וזה יש בו מדרכי האמורי. אבל לפקוד הקברות מבחוץ אין חשש בזה, וכן נהגו כל ישראל לפקוד את מתיהם ולהשתטח על קבריהם"⁶⁵. ואיני מבין כיצד הבין הרמב"ם שכלת "לבקר" בדברי הרמב"ם כוללת במשמעותה "לפתוח את הקבר"? והרי יש מרחק עצום בין "לבקר" לבין "לפתוח קבר"?

ר' יוסף קארו (כס"מ) – "ומ"ש ולא יפנה אדם לבקר הקברות, זה סיום מה שכתב שדבריהם הם זכרונם ולא יפנה אדם לבקר נפש שעל גבי קברותיהם ועל-ידי-כן יהיו זכרים, שאינם צריכים, שעל-ידי דבריהם ומעשיהם הטובים הם זכרים. כן פירש הריב"ש לשון זה"⁶⁶.

הכסף-משנה העתיק את תירוץ הריב"ש, אשר ניסה להסביר, שדברי הרמב"ם שלא לבקר את הקברות אינם הוראה נפרדת אלא המשך להוראה שלפניה: "והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם, דבריהם הם זכרונם, ולא יפנה אדם לבקר הקברות". כלומר, אין צורך לבקר את המצבות שעל קברי הצדיקים הואיל והם זכרים על-ידי דבריהם ומעשיהם הטובים.

ותירוץ דחוק מאד (וכפי שכתב החתם-סופר)⁶⁷, שהרי מדובר כאן בניסיון לבאר את דברי הרמב"ם, ויש להזכיר שהרמב"ם פוסק באותה הלכה עצמה שאין לבנות נפש על קברי הצדיקים, אז מהיכן הגיעו המצבות שעל קברי הצדיקים שנזכרו בתירוץ? האם ניתן לבאר את דברי הרמב"ם במנותק מדבריו?

בנושא "עליה" לקברים רבו מאד המנהגים. עצם המושג "עליה" לקברים תמוה וכי מדובר במקום טהרה? והלא בית-הקברות הוא מקום הטומאה הגדול ביותר! ואיך השתמשו הפוסקים במושג "עליה" ביחס לבית-הקברות? ולהרמב"ם אין זו אלא

64 מסכתות קטנות, מסכת שמחות, ברייתות מאבל רבתי, פרק ד, יב.

65 פירוש רב"ז לרמב"ם, שם.

66 כסף משנה, שם. "מה שכתב הרמב"ם ולא יפנה אדם לבקר הקברות [...], ונראה פירוש הלשון הזה שהוא מחובר למה שלמעלה ממנו, שכתב שאין עושין נפש לקברי הצדיקים, והוא הבנין שעושין על הקבר כדי שיהיה זכר שם הנקבר בבנין ההוא, והצדיקים אין צריכים לזה שמעשיהם הטובים הם זכרונם ולא יפנה אדם לבית הקברות, כלומר שאין להביט אל בית-הקברות ולבנין שעל קבריהם כי אם למעשיהם" (שו"ת הריב"ש, סימן תכא).

67 ועל תירוץ זה כתב החת"ס "ועיין כס"מ שם והוא דוחק גדול" (שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן שלח).

ירידה, ולפני שנציג את דעתו בהרחבה, נצרף את דברי הרב שלמה צדוק אשר נאמנים לרוח הרמב"ם ודרכו המחשבתית.

ולא יפנה אדם לבקר הקברות, רבנו מזהיר ומרחיק כל אדם מביקור הקברות, כי ההתקשרות הרגשית לגופת המת ולרוחות המתים בדמיון, גורם לכשלון וגובל באיסור לאו של דורש אל המתים,⁶⁸ ואין זכר בהלכה ולא במנהגי אבותינו הפולחן הזה של עליות לקברים ופקידות קברי הורים לעתים תכופות ולא נסיעות לקברי צדיקים ובקשות על קברם, אלא די לבקש מהשם יתברך לזכור לנו זכותם בבית-הכנסת ובית-המדרש ובכל מקום אשר אזכיר את שמי, כפי שלימדה אותנו תורה ממשה רבנו לומר זכור לאברהם וכו'. ושתילי-זיתים (תקנ"ט כ"ו) וכן הגר"א באגרתו התנגדו לביקור הקברות. ומה שמצאנו מוזכר בחז"ל על הכתוב "ויבא עד חברון" [במדבר יג, כב] שכלב הלך להשתטח על קברי אבות, הם רק משל ובטויו לפרישתו של כלב מעצת מרגלים ושנדבק באמונתם של האבות. והראיה שאם כפשוטו מדוע יהושע שהיה עמו, לא נזכר שהלך גם הוא להשתטח עמו?⁶⁹

א. השתטחות על קברים לדעת הרמב"ם

בהלכות תעניות פרק ג, הרמב"ם מבאר כיצד יש לנהוג בשנת בצורת ודבריו ישמשו הקדמה נחוצה לנושא זה:

הרי שלא ירדו להם גשמים כל עיקר מתחילת ימות הגשמים, אם הגיע שבעה-עשר במרחשוון ולא ירדו גשמים: [א] מתחילים תלמידי חכמים בלבד להתענות שני וחמישי ושני [...] [ב] הגיע ראש-חודש כסלו ולא ירדו גשמים, בית דין גוזרין שלוש תעניות על הציבור שני וחמישי ושני [...] וכל העם נכנסים לבתי-כנסיות ומתפללין וזועקים ומתחננים [...] [ג] עברו אלו ולא נענו, בית דין גוזרין שלוש תעניות אחרות על הציבור שני וחמישי ושני [...] [ד] עברו אלו ולא נענו, בית דין גוזרין שבע תעניות אחרות על הציבור שני וחמישי ושני וחמישי ושני וחמישי ושני [...] ויתרות אלו, שבהן בלבד מתריעין [תוקעים בשופרות] ברחוב העיר, ומורידין זקן להוכיח את העם כדי שישובו מדרכם, ומוסיפין שש ברכות בתפילת שחרית ובתפילת מנחה.⁷⁰

68 "והמצוה השמונה ושלושים, האזהרה שהוזהרנו מלדרוש ידיעה מן המתים כפי מה שמדמים אשר הם מתים באמת ואף-על-פי שהם אוכלים ומרגישים" (ספר המצוות (קאפח), לאוין לח, עמ' ר). והוסיף שם בהערה מרי יוסף קאפח: "ומה שהם אוכלים ושותים ומרגישים ומלשינים ומזיקים לצדיקים אינו אלא ריחוש מדי דהוי אזנב הלטאה".

69 משנה תורה (צדוק), שם. ועיין במאמרו המקיף של אליהו נגר בנושא: נגר, עלייה לקברים, עמ' 61-167.

70 משנה תורה (קאפח), הלכות תעניות ג.

עד עתה למדנו על ארבעה שלבי פעולה שיש להנהיג בשנת בצורת: **(א)** תענית תלמידי חכמים; **(ב)** תענית כלל הציבור בימים שני וחמישי ושני; **(ג)** תענית נוספת לכלל הציבור בימים שני וחמישי ושני וחמישי ושני וחמישי ושני וחמישי ושני. תענית אחרונה זו נקראת "שבע התעניות". את שבע התעניות האחרונות הרמב"ם מפרט בהרחבה בפרק ד בהלכות תעניות, נצרך מעט מדבריו:

בכל יום ויום משבע תעניות האחרונות שלמטר מתפללים על סדר זה. מוציאים את התיבה לרחובה שלעיר, וכל העם מתקבצים ומתכסים בשקים, ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה ועל גבי ספר-תורה, כדי להרגיל את הבכיה ולהכניע ליבם. ואחד מן העם נוטל מן האפר ונותן בראש הנשיא ובראש אב-בית-דין במקום הנחת תפילין כדי שיִקְלְמו וישוּבוּ. וכל אחד ואחד נוטל ונותן בראשו. ואחר כך מעמידין ביניהן והן יושבים זקן וחכם [...] והוא אומר לפניהם דברי כיבושין: 'אחינו, לא שק ולא תענית גורמין [להסרת הבצורת], אלא תשובה ומעשים טובים, שכן מצינו באנשי נינוה שלא נאמר בהם וירא האלהים את שקם ואת תעניתם אלא "וַיִּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם" [יונה ג, י] [...] ואחר שגומר זה דברי כיבושין, עומדין בתפילה.

ב. הליכה לבית הקברות

בהמשך הפרק הרמב"ם מבאר בהרחבה רבה את אופן התפילה המיוחד למעמד שבע התעניות, ורק בסוף הפרק אנו מוצאים הלכה קטנה שיש בה התייחסות לבית-הקברות: "שבע תעניות האלו כל מקום שגוזרין אותן שם, אחר שמתפללים, יוצאים כל העם לבית-הקברות ובוכים ומתחננים שם, כלומר הרי אתם מתים כְּאֵלוֹ אִם לֹא תשובו מדרכיכם".

נשים לב לכמה נקודות: **(א)** ההליכה לבית הקברות נעשית רק בתום השלב הרביעי משלבי התעניות; **(ב)** מעמד התפילה המרכזי של שבע התעניות (שלא הבאנו כאן ופורט בהרחבה בפרק ד), איננו מתרחש בבית-הקברות ורק בסיומו הולכים לבית-הקברות; **(ג)** ההליכה לבית-הקברות נועדה לכלל הציבור ולא ליחידים; **(ד)** ההליכה היא דווקא לבית-הקברות ולא לקבר של מת מסוים; **(ה)** הרמב"ם טורח לבאר שמטרת ההליכה לבית-הקברות היא להכניע את הלבבות לשוב בתשובה. כלומר, כאשר אדם הולך לבית-הקברות ורואה את המוני הקברים הוא נזכר בתכלית האדם ובסופו, בדומה להוראות חכמים במסכת אבות:

עקביא בן מהללאל אומר: הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. מאין באת – מטיפה סרוחה, ולאן אתה הולך – למקום עפר רימה ותולעה, ולפני

מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון – לפני מלך מלכי המלכים הקדוש-ברוך-הוא.⁷¹

וכן הורה לנו ר' לויטס בפרק ד: "מאד מאד הוי שפל רוח שתקנת אנוש רָמָה".⁷² כלומר, ההתבוננות בסוף האדם ובאחריתו מביאה לידי ענווה ולידי הכנעת הלב לפני בורא-עולם שהיא התשובה האמיתית והיחידה. ונצרך קטע מדברי רס"ג שבו הוא מבאר, כיצד עשוי האדם להצליח לשוב בתשובה ולא לחזור לעוונותיו שהורגל בהם: "ומה היא העצה לעקור מחשבת החזרה מן הלבבות? [...] פרסום דברי הפרישות בעולם, ויזכור האדם ימי עניו עמלו ויגיעו וחולשתו ומותו והתפרקות חלקיו והתולעת והרימה והחשבון והעינוי".⁷³

לסיכום נאמר, הרמב"ם ראה בהליכה לבית-הקברות אמצעי עזר בלבד להכנעת הלבבות לשוב בתשובה לפני בורא-עולם, הואיל והמוני הקברים עשויים להזכיר לאדם את סוף כל האדם ולעוררו לאמת.

בהלכות תשובה מצאנו התייחסות נוספת של הרמב"ם להליכה לבית-הקברות: "החוטא לחברו, ומת חברו קודם שיבקש ממנו מחילה, מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו, ואומר לפניהם: 'חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני זה שעשיתי לו כך וכך'".⁷⁴ הרמב"ם הדגיש כאן שהאדם שחטא לחברו אינו פונה למת בבקשת הסליחה אלא פונה לה' אלהי ישראל בבקשת מחילה על שחטא לפלוני, ועדיין יש לבאר מדוע הורה הרמב"ם ללכת לבית-הקברות.

נראה ברור כי ההליכה לבית-הקברות נועדה גם כאן להכניע את הלב לתשובה, ולגרום לאותו שחטא לחברו להתחרט באמת על מעשיו, בכך שיטרח להביא עשרה אנשים לקברו של חברו, ויכניע את ליבו בבקשת סליחה בפניהם על קברו. כלומר, ההליכה לבית-הקברות איננה בשביל המת כלל, אלא היא נועדה אך ורק בשביל אותו אדם שחטא לחברו, ותכליתה להסיר מעל נפשו את רפש עוונתו באמצעות טקס הכפרה מעל קברו של חברו.

ג. הימנעות מהליכה לבית הקברות

מכלל המקורות עולה, כי ההליכה לבית-הקברות נועדה לתועלת נפשית בלבד והיא, להכניע את הלבבות ולעורר לחרטה ולתשובה, כמו כן למדנו, שההנחיה ללכת לבית-הקברות לא מופנית ליחידים אלא לציבור.⁷⁵ נפנה עתה להלכות שמורות לנו

71 משנה, אבות, תחילת פרק ג.

72 שם, ד.

73 הנבחר באמונות ובדעות (קאפח), עמ' קפג.

74 משנה תורה (קאפח), הלכות תשובה, סוף פרק ב.

75 ואף במקום שהיא מופנית ליחיד, אותו יחיד חייב להביא עמו ציבור (עשרה אנשים).

להימנע מללכת לבית-הקברות בכל שאר הנסיבות, בהלכות קריאת-שמע פוסק הרמב"ם: "אין קורין לא בבית-המרחץ ולא בבית-הַכֶּסֶא אף-על-פי שאין בו צואה, ולא **בבית-הקברות**, ולא בצד המת עצמו, ואם הרחיק ארבע-אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות".⁷⁶ בתחילת ההלכה נאסרה קריאת-שמע בבית-הקברות הואיל והוא מקום טומאה בדומה לבית-הַכֶּסֶא, ובהמשכה נאסרה הקריאה לצד המת שעדיין לא נקבר או מקבר יחידי, שמהם יש להרחיק ארבע-אמות ואז יקרא. בהלכה נוספת, מוגדר המקום הראוי לתפילה, וגם ממנה עולה שבית-הקברות הוא מקום טומאה:

"טהרת מקום התפלה כיצד, לא יתפלל במקום הטינופת, ולא במרחץ, ולא בבית-הכסא, ולא באשפה [...] כללו של דבר, כל מקום שאין קורין בו קריאת-שמע אין מתפללין בו, וכשם שמרחיקין מצואה, וממי רגלים, וריח רע, **ומן המת**, ומראיית הערווה, לקריאת-שמע, כך מרחיקין לתפילה".⁷⁷

ונצרך ראה נוספת מהלכות אָבֵל:

אין אומרים שמועה והגדה בבית-האבל, אלא יושבין דווין, וכן אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת, **אבל לעסוק בדברי-תורה בפניו או בבית-הקברות** **אסור**.⁷⁸

כלומר, לא רק שאסור לקרוא קריאת-שמע או להתפלל, בבית-הקברות או לצד המת, אפילו לומר דברי-תורה במקומות אלה אסור, הואיל והם מקום טומאה. וכך כותב מְרִי יוסף קאפח בבארו הלכה זו:

ברור אפוא, כי אותם האומרים מזמורי תהלים בבית-הקברות, עבירה היא בידם לדעת הרמב"ם. וכך גם אותם האומרים פסוקים בעת רחיצת המת, על כל איבר פסוק אחר, עבירה היא בידם לדעת הרמב"ם.⁷⁹

לסיכום, כל מתחם בית-הקברות הוא מקום טומאה, וכל מתחם קבר יחידי הוא מקום טומאה בדומה לבית-הקברות. ברם, המת שעדיין לא נקבר או קבר יחידי שאינו נמצא במתחם סגור, גם הם מקום טומאה, אלא שהם נחשבים כמקום טומאה רק בארבע-אמות שמסביבם. לאור מסקנות אלה ברור עתה מדוע פסק הרמב"ם בהלכות אבל: "**לא יפנה אדם לבקר הקברות**". כלומר, כאשר לא מדובר בתענית ציבור או בליבון הנפש בחרטה על פשעים שפשע כלפי חברו, אסור ללכת אל בית-הקברות ולבקר את הקברים.

76 שם, הלכות קרית שמע ג, ב.

77 שם, הלכות תפלה וברכת כהנים ד, ח.

78 שם, הלכות אבל יג, ט.

79 כתבים, חלק ב, עמ' 625 (מאמר זה הובא גם במשנה תורה (קאפח), הלכות אבל יד, יד, עמ' ר"ז ואילך).

ויש להוסיף כאן נקודה חשובה מאד, אין ספק שהאיסור לבקר את הקברים איננו רק משום שבית-הקברות הוא מקום טומאה, הרמב"ם אסר זאת גם משום שתורת ישראל היא תורת-חיים ומטרתה להתמקד בחיים ולא במתים, גם כאשר הותר להתמקד במתים זה אך ורק לצורך החיים. ברם, כאשר לא צומחת כל תועלת דתית או נפשית לחיים אסור ללכת אל הקברים, הואיל והאדם צריך להתרכז באור החיים ולא להחשיך את חייו במחשבות יגון קודרות על המתים.⁸⁰ ולכן לדעת הרמב"ם, אין לבקר את הקברות לא בתום השבעה ולא בתום השלושים ולא בתום השנה.⁸¹

1. עטיפת הראש

הרמב"ם פוסק כך:

מנין לאבל שאסור בפריעת הראש? שהרי נאמר ליחזקאל "ולא תעטה על שפם" [יחזקאל כד, יז], מכלל ששאר האבלים חייבין בעטיפת הראש. והסודר שמכסה בו ראשו עוטה ממקצתו מעט על פיו שנאמר "ועל שפם יעטה" [ויקרא יג, מה],⁸² ותרגם אונקלוס הגר "פִּאָבִילָא יתְעֵטָף".⁸³

80 וכפי שנהג דוד המלך בבנו: "ויאמר בעוד הילד חי צמתי ואבכה כי אמרתי מי יודע ויחנני ה' וחי הילד. ועתה מת, למה זה אני צם האוכל להשיבו עוד?" (ש"ב יב, כג). דוד המלך מלמדנו כי לאחר שאדם מת אין עוד טעם בעינוי נפש ובהתמקדות ביגון, יש להמשיך באור החיים, יש להמשיך ולשמוח, לפעול ולעשות, ואכן כך נהג בעצמו בתום ימי האבל: "וינחם דוד את בית שבע אשתו ויבא אליה וישכב עמה ותלד בן ותקרא את שמו שלמה וה' אהבו" (שם כד).

81 ולתמצית שיטות הפוסקים בנושא, ראו: מנהגי אבלות שאינם ראויים, עמ' 371.
82 ביחס לקדמות דין זה ולהופעותיו בספרות המקראית, ראו: אבלות במקרא, עמ' 106–107. ולדיון באיסור על יחזקאל לנהוג מנהגי אבלות על מות רעייתו, ראו: שמש, אבלות יחזקאל, עמ' 220–232.

83 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ה, טו. בנושא עטיפת הראש באבל, כתב י' זימר מאמר מפורט, ראו: זימר, עטיפת הראש באבל, עמ' קמח–קסח, וכך כתב בראש דבריו: "היהודים לא חיו בריק, ובכל תחומי החיים היה על חכמי הדורות להתמודד עם השינויים, התמורות והתנדודות בכל אתר ואתר. אם נתבונן במנהגי אבילות, נראה (אולי להפתעתנו) שגם כאן הסביבה היא גורם משפיע, ובמקרים מסוימים גם מכריע, בקיום ההלכה" (שם, עמ' קמח). מראשית דבריו עלול להשתמע ששמירה על הדינים התלמודיים המקוריים, ללא שינוי ותמורה, כמוה כחיים "בריק", ולדעתי ההיפך הוא הנכון. הנהגות הלכתיות שבוטלו או ששונו לבלי היכר, מכפי שנקבעו בשום שכל ומתוך מחשבה מעמיקה על-ידי חכמי התלמוד, היא זו שמבטאת התרחקות, ולעיתים אף התנתקות, מרוח ההלכה האמיתית ומנתינתה בהר סיני.

אָבֵל חַיִּיב בְּעֵטִיפַת הָרֹאשׁ, מְדַקְאָמֵר לִיהַ רַחֲמֵנָא לִיחְזַקְאֵל "וְלֹא תַעֲטֶה עַל שָׂפָם" (שם) מְכַלֵּל דְּכוּלֵי עַלְמָא מִיחְיֵיבֵי [...] ⁸⁴. דְּאָמֵר שְׂמוּאֵל [...] וְכָל עֵטִיפָה שְׂאִינָה בְּעֵטִיפַת יִשְׁמַעְאֵלִים אִינָה עֵטִיפָה. מַחְוֵי רַב נַחֲמָן: עַד גּוֹבֵי דְדִיקְנָא. ⁸⁵

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' שמואל בן חפני גאון – "וכללי האבילות [...]], החלק הראשון [...]], והם שני ענינים: הראשון חיוב הקריעה [...] והשני, חיוב כיסוי הראש, בגלל אמרם (מועד קטן טו ב): אבל חייב בעטיפת הראש" ⁸⁶.

ר' חננאל – "פירוש עטיפת ישמעאלים, דאמר שמואל: מכסה שפמו וזקנו וחוטמו במצנפתו או בטליתו" ⁸⁷.

ר' שלמה יצחקי – "גובי דיקנא – גומות שבלחי, למטה מפיו", ויותר הולם פירושו של רבנו חננאל שהרי ליחזקאל נאמר "וְלֹא תַעֲטֶה עַל שָׂפָם" שהוא קצת **מעל פיו**.

ר' מנחם המאירי – דבריו הם פשרה בין רבנו חננאל לבין רש"י, וזה לשונו: "שיעטוף ראשו עיטוף המכסה מקצת הפנים מכנגד העיניים ולמטה כנגד השפה" ⁸⁸.

ר' יעקב ב"ר אשר – הטור העתיק את פירושו של רב האי גאון שדומה לפירוש רבנו חננאל: "וכתב רב האי, דיקנא הוא שער שעל הלסתות, ועטיפה זו למעלה מן החוטם, וישמעאלים נראין עדיין שמחזירין קצת המצנפת על פניהם [צ"ל פיהם] ועל ראש החוטם שלהן" ⁸⁹.

ר' יוסף קארו (בס"מ) – "ואע"ג דמקרא לא משמע עיטוף הראש אלא עיטוי שפם בלבד, משמע לרבנו דהיינו לומר שסודר שמכסה בו ראשו יעטה מקצתו על שפם" ⁹⁰. הכסף-משנה ציין, שהרמב"ם הבין שבסודר או בטלית, שבו הוא מכסה את ראשו, בו הוא עוטה מקצתו על שפמו. והדבר פשוט וברור בסוגיית הגמרא.

84 תלמוד בבלי מנוקד, מועד קטן טו ע"א.

85 שם כד ע"א. ועיין בירושלמי, מועד קטן, פרק ג, הלכה ה.

86 הלכות אבילות, עמ' קז.

87 רב נטרונאי גאון (בר רב הילאי, סורא המאה התשיעית) נשאל, האם ניתן לקיים את העטיפה בטלית או שצריך דווקא סודר. והשיב, שלא דייקו רבנן "בין בסודר בין בטלית, שניהן שווין" (תשובות הגאונים (שערי צדק), דף כא ע"ב, סימן כב; וכן באוצר הגאונים (תרצ"א), מסכת משקין, עמ' 38, סימן קא).

88 בית הבחירה, מועד קטן שם.

89 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שפו.

90 כסף משנה, שם.

ר' מאיר הכהן – "כאבילא יתעטף, כל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים לאו עטיפה היא, מחוי ר"נ עד גובא דדיקנא. וכן ראיתי נוהגין בספרד, אבל באלה המלכיות לא נהגו, מפני שמביא לידי שחוק גדול בין הגוים ועבדים ושפחות שבינינו, סמ"ג"⁹¹.

ר' מאיר מצטט את דברי ר' משה ב"ר יעקב מקוצי (סמ"ג)⁹² וכוונתו "באלה המלכיות" לצרפת ולאשכנז. מקור דברי הסמ"ג הוא בספר האורה לרש"י, שם נאמר:

עטיפת הראש לאבילים כל שבעה יומם ולילה. אבל הרבה יש שאינם נוהגים, מפני שהאומות משחקין עליהם. ומתוך כך הם באים לידי שחוק וגיחוך ומתגנין בשחוקם על הבריות.⁹³

וכן כתבו בעלי-התוספות:

ועוד יש ליתן טעם בעטיפת הראש, שלא היה מביא כי אם לידי שחוק ענין עטיפת ישמעאלים.⁹⁴

91 הגהות מימוניות, שם.

92 סמ"ג, עשין, עשה דרבנן ב. ר' משה מקוצי חי במאה ה"ג בצרפת ופעל גם באשכנז, בביוגרפיה שהובאה אודותיו בפרויקט השו"ת נאמר: "בין השאר התכווין ר"מ מקוצי להכניס את תורת הרמב"ם לצרפת ואשכנז, תוך תיקון המגרעות שבגללן לא התקבל עד אז – העדר המקורות והתעלמות ממסורת הפסיקה הצרפתית-אשכנזית". ביחס ל"מגרעת" הראשונה העדר המקורות, נניח לרגע שהרמב"ם היה מצרף לספרו את כל המקורות לדבריו, היינו מפסידים את משנה-תורה, כי התוצר שהיה מתקבל היה למעשה התלמוד או תלמוד הרי"ף וזה כבר נעשה, והיינו חוזרים למצב של "אומה ללא ספר באמת" (למקור ציטוט זה עיין לקמן בסוף הערה 197).

והדורות הוכיחו שלא נגרע מאומה מספרו של רבנו הרמב"ם, כי רבים הם אשר מצאו להם בקעה להתגדר בה, והוכיחו שכל דבריו משובצים זהב ומבוססים על אדני הפסיקה התלמודית. וכבר התייחס לטענות כגון אלה הרמב"ם בכבודו ובעצמו: "ועוד, אני ידעתי והיה ברור לי בעת שחיברתיו, שהוא יגיע בלי ספק לידי [...] שיגנה את מעלותיו ויראה שאין צורך בו, **או שהוא בלתי שלם**" (אגרות הרמב"ם (קאפח), מאגרות הרמב"ם לתלמידו ר"י בן יהודה, עמ' קכה).

ברם, נראה לי שחרה יותר למתנגדי הרמב"ם ה"מגרעת" השנייה, ואם היו מודים שחכמיהם התרחקו ואף התנתקו לחלוטין מדינא דתלמודא היו מבינים מדוע הרמב"ם התעלם מהם, והלכות אבילות אינן אלא מיקרו-קוסמוס לכלל הגישה ההלכתית הצרפתית-אשכנזית. במאמרי בעניין איסור כתיבת תורה שבעל-פה, מתגלה התהום העמוקה שמפרידה בין שיטות חכמי אשכנז לדעת הרמב"ם, ואם ירצו להבין יבינו משם מדוע התעלם מהם (ראו מאמרי: "כתיבת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם – המהפכנות שבשמרנות").

93 ספר האורה, חלק ב, סימן קמב, עמ' 224. למקורות נוספים בכתבי רש"י שבהם נאמרו דברים דומים, ראו: זימר, עטיפת הראש באבל, עמ' קנא, הערה 15.

94 בעלי התוספות, מועד קטן כא ע"א, ד"ה אלו דברים.

ושלושה דברים איני מבין: **א**) מדוע ביטלו דין תלמודי מחשש שמא ילעגו להם הגויים והעבדים והשפחות שביניהם? וכי מהבל פיהם של הגויים אנו חיים?! ועוד יותר חמור ותמוה עבדים ושפחות.⁹⁵ **ב**) מדוע נראתה בעיניהם עטיפת הראש כדבר מגוחך, והרי כך היא דרך ההתעטפות בטלית שהיא מצוה יום יומית? **ג**) וכיצד נהפכה מצות עיטוף בטלית שהיא מהודו והדרו של האדם היהודי לשחוק וללעג?

גם בביטול דין התלמוד בכפיית-המטה הובא חשש מפני מה יאמרו הגויים,⁹⁶ וזה לשון הטור: "**ואם יראוהו כופה יאמרו שהוא מכשף**". וכתב א"א הרא"ש: ועל זה אנו סומכין באשכנז וצרפת שאין נוהגין בכפיית המטה לפי שדרין בין העמים **וכל היום נכנסים ויוצאים בבתיהם**. וכ"כ הסמ"ג.⁹⁷

לדעת הרמב"ם, כל הכישופים והמכשפים למיניהם אינם אלא שקר וכזב, ומכיוון שרבים מתלבטים ומתחבטים בענייני הכשפים, ראינו לנכון לצרף את דברי הרמב"ם המפורשים:

המכשף חייב סקילה, והוא שעשה מעשה כשפים [...] **ודברים אלו כולן דברי שקר וכזב הן**, והן שהטעו בהן עובדי עבודה-זרה הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהו אחריהן. ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להימשך בהבלים האלו, ולא להעלות על הלב שיש בהן תעלה [=תועלת]. [...]

כל המאמין בדברים אלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודברי חכמה אבל התורה אסרה אותן, **אינו אלא מן הסכלים ומחוסרי הדעת**, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלמה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, **אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת, ונטשו כל דרכי האמת בגללן**.⁹⁸

95 משום שחובת חינוכם על אדונם [בהנחה שגירים], וכיצד יחנכם לתורה ולמצוות, והוא עצמו חש רגשי נחיתות בקיום מצות חכמים? ולענ"ד מצות עיטוף בטלית היא מהודו והדרו של האדם היהודי ולא להיפך.

96 "ומנין שאין האבל יושב על המטה [...] וחייב לכפות את המטה כל שבעה" (משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ה, יג).

97 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שפז. ואולי החיים המשותפים והמעורבים עם הגויים ("וכל היום נכנסים ויוצאים בבתיהם"), גרמו ללמוד ממעשיהם ולחוש לכשפיהם.

98 משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה-זרה יא, יט-כא; והוסיף הרמב"ם במורה-הנבוכים: "הכישוף [...] הם פעולות [...] שהיו מדמים לאחרים בהם או נדמה להם שהם פועלים פעולות מופלאות ונפלאות במציאות [...]. ואותם הפעולות שעושים המכשפים אין ההיגיון מחייבם, ולא יאמיין השכל שהם גורמים מאומה כלל" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, עמ' שנז).

מְרִי יוֹסֵף קַאפֶּח מעיר שם הערה חשובה מאד: אחרי דברים בוטים ומפורשים, שכל אותם הדברים **דברי שקר וכזב** הן, היאך יכלו המתרצים השונים לומר בכל זאת יש אוחז עיניים שעושה משהו בפועל, כלומר דברי שקר וכזב שיש בו אמת. ואילו היו דבריהם לומר סברת עצמם החרשתי, אבל לומר שכך הרמב"ם סובר, תמוה מאד".⁹⁹ ונחזור עתה לדיונו בדין עטיפת הראש.

ר' דוד בן זמרא – בסוף דיונו במקורותיו של הרמב"ם בדין זה הוא מפורר למעשה את דין התלמוד בכתבו: "**ולא ראינו מי שנהג מנהג זה**".¹⁰⁰ ואיני מבין את דבריו, וכי משום שלא ראינו בבטל דין תלמודי? וכל דבר שלא נראה יהיה מוצדק לבטלו?¹⁰¹

מְרִי יוֹסֵף קַאפֶּח כותב בפירושו לאחר דברי הרדב"ז:

למרבה הצער הפכו את כל מה שחייבו חכמים מנהגים, את זה נהגו ואת זה לא נהגו. ואשרנו בחו"ל שנהגנו בכל אשר קבעו חז"ל והיו האבלים מתעטפים בטלית [שמלה] ועוטים על שפם, וכשבאים המנחמים מגלה האבל פנים, כלומר אינו עוטה על שפם, ומרים את העטיפה מעט למעלה מפדחתו.¹⁰²

ביחס למנהג יהודי-תימן להרים את העטיפה מעט כאשר באים המנחמים, נראה שמקורו במסכת שמחות: "נכנס לתוך ביתו ובאו אחרים לנחמו, מגלה את ראשו ופוטרו".¹⁰³

99 שם, עמ' תקנד, ההדגשות במקור.

100 פירוש רדב"ז לרמב"ם, שם.

101 ומיסודות התורה הוא ש"עדות השכל [...] גדולה מכוח עדות העין" (פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' ה).

102 משנה תורה (קאפח), שם, אות טז, עמ' קמא. ובהמשך דבריו כתב: "ומכל מקום, לא כן שיטת רס"ג ולא משום נהגו ולא נהגו אלא מדינא, וזה לשונו בפירושו לתורה לפרשת שמיני י ו, הובא בפירושו לתורה מהדורתי, שם גלגל כמעט כל דיני אבילות [...], וזה לשונו: [...] 'וממה שנאמר 'ולא תעטה על שפם' הוטל הפכו על האבל שאסור בשאילת שלום, לפי שבא בקבלה שהכוונה בעטיית שפם שלא ידבר, ואין הכוונה שלא יכסה האבל את פיו [ראה מועד קטן טו ע"א שיהיו שפתותיו מדובקות]. וכך מנהג אבותינו לכנות את השתיקה בלשון זה, כאמרו: 'ובשו החזים וְהַפְרוּ הַקְסָמִים וְעָטוּ עַל שְׁפָם כְּלָם כִּי אֵין מַעֲנֵה אֱלֹהִים' [מיכה ג, ז] עכ"ל" (שם, עמ' קמא-קמב; המוסגר באריחים במקור). ועיין גימאני, תמורות, עמ' 18-19.

וביחס לעטיפת הראש בשבת כותב מְרִי יוֹסֵף קַאפֶּח: "ונראה שבאמת הדבר תלוי במנהג המקומות, דבתימן שנהגו בעטיפת הראש תמיד, כשבת כחול כחתנים כאבלים, לפיכך אם ינהג בעטיפת ראש אינו נראה כפרהסיה, ודווקא בחוץ, אבל בבית כאשר אורחים באים אצל האבל אינו נוהג עטיפת הראש כי אז יהיה כפרהסיה" (משנה תורה (קאפח), הלכות אבל י, א, עמ' קפ).

103 מסכתות קטנות, מסכת שמחות, אבל רבתי, פרק י, ט.

ר' יוסף קארו (שו"ע) – "אָבֵל חייב בעטיפת הראש, דהיינו שיכסה ראשו בטלית או בסודר, ויחזיר קצתו על פיו ועל ראש החוטם; והני מילי שצריך עטיפה בכל היום. אבל כשבאין מנחמים אצלו, מגלה ראשו לכבודם".¹⁰⁴ **והרמ"א** הוסיף בהגהתו: "וי"א שאין נוהגין במדינות אלו בעטיפה (הגהות מיימוני); וכן המנהג פשוט, ואין להחמיר לשנות במה שלא נהגו אבותינו". ופעם נוספת אנו רואים שהפכו את דין התלמוד למנהג, ברם, כאן הגדילו לעשות, והפכו את דין התלמוד לחומרה **שאסור** לנהוג בה! ואיך נהפך דין שנפסק להלכה על-ידי חכמי התלמוד, דין שנטעוהו שו"ק כולו זרע אמת, לְסוּרֵי הגפן נכריה?

ר' חיים יוסף דוד אזולאי – "העולם נוהגין שאין האבל מתעטף בעטיפת הראש כל היום אלא בשעה שבאים לנחמו, [וזה] היפך ממה שכתבו הפוסקים דעטיפה כל היום, וכשבאים מנחמין מגלה ראשו [...]. ומנהג ישראל תורה".¹⁰⁵ והעיר הרב פנחס קרח על דבריו: "ומנהגינו מימים ימימה כמו שכתבנו [דבריו יובאו לקמן] דכל היום יושב האבל מעוטף ולא רק כשבאים המנחמים".¹⁰⁶

הרב שלמה קרח – "אָבֵל כל שבעה ימים חייב בעטיפת הראש. והמנהג שהאבלים יושבים עטופי טליתות".¹⁰⁷ ובהערותיו התייחס לטעמו של הרמ"א לביטול דין התלמוד, וזה לשונו: "ואחר המחילה, תימה גדול הוא שביטלו מנהג מחמת שחוק ערלים ועבדים [ולא הזכיר את השפחות], וכי אנו חוששין ללעגם על כל תרי"ג מצוות תורתנו הקדושה [...]. ורמ"א עצמו בתחילת הגהותיו על שולחן-ערוך או"ח סימן א הזהיר, ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם יתברך, עיי"ש. וכל שכן מפני גויים ועבדים ערלים [ושוב לא הזכיר את השפחות]".¹⁰⁸

הרב פנחס קרח – "האבל חייב בעטיפת הראש, והמנהג שהאבל יושב מעוטף בטלית על גופו ומכסה ראשו בטלית או בסודר ומכסה פניו מעט, וכשבאים המנחמים מגלה פניו לכבודם".¹⁰⁹ והוסיף שם בהערה: "וכך היה המנהג פשוט לקיים ההלכה כפשטה, ובמשך הזמן הלך ונשכח עניין עטיית הטלית על מקצת הפנים, כדרך שהולך ומתמעט בזמנינו עטיפת הטלית לאבלים בכלל".¹¹⁰

שו"ע, יורה דעה, סימן שפו, א.	104
ברכי יוסף, סימן שפו.	105
בית מועד, חלק ב, עמ' קמג.	106
עריכת שולחן, עמ' קצה.	107
שם, עמ' קצז. ושם גם דן באפשרות שר' יוסף קארו חזר בו ממה שכתב בשו"ע והסיק שאין הכרח לומר כן.	108
בית מועד, חלק ב, פרק לה, עמ' קמ, ח.	109
שם, עמ' קמא.	110

עטיפת ישמעאלים



דרך זו של עטיפת הטלית, כאשר קצה אחד של הטלית מופשל על הכתף, קרויה "עטיפת ישמעאלים", משום שהערבים הנוודים נוהגים להתעטף בדרך זו כהגנה מהקור או מהאבק.

הרב יצחק רצאבי – "אָבֵל חייב בעטיפת הראש כל שבעה, וכן הוא מנהגינו שעוטפים האבלים את ראשם ומקצת גופם בטלית מצוייצת, אמנם אין מכסים בה את הפה וראש החוטם, אלא כדרך עטיפתנו בה בתפילה. וזה בין ביום בין בלילה. וכשהולכים המנחמים, יכולים לגלות ראשם מן הטלית".¹¹¹ הרב רצאבי משמר חצי מדין התלמוד ביחס לעיטוף בטלית, ברם, הוא בחר להשמיט את חציו השני ביחס לעטייה על שפם.

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – "וכן עטיפת הראש שהיו נוהגין בה מלפנים כל שבעה, היינו לכסות את הראש ועל מקצת הפנים, בסודר, **אין נוהגים גם כן כיום**".¹¹²

הרב שלמה צדוק – "והסודר או הטלית שעוטף בה ראשו, עוטה ממקצתה מעט על פיו [...]), וזוהי עטיפת הישמעאלים כפי שראינו מעולם, שמחזירים מקצת כסות הסרבל שעטופים בה על מקצת פיהם ואפם להתחמם. אבל חיתול הראש והשלכת קצות הטלית על הכתף והצוואר לצדדים כמשווי, מאד תמוה ומוזר ולא לעטיפה כזו נתכוון שמואל, שאין שום ישמעאלים שמתעטפים כך".¹¹³

פרופ' יהודה רצהבי – כתב וזה לשונו: "מנהג בני תימן, שבשעת הלוויה, וכן כל שבעת ימי האבל, מתעטפים האבלים בטלית ומכסים ראשיהם. מנהג עטיפת הראש קדום הוא ונהג בעבר בעדות שונות בישראל. זכרו של המנהג עולה מן המדרש המספר במיתת ר' יהודה הנשיא. אנשי ציפורי הכריזו שיהרגו כל שיאמר "מת רבי". הלך בר קפרא והוציא ראשו בעד החלון לרשות הרבים כשראשו מעוטף כאבל ובגדיו קרועים. בסימנים אלה רמז להם שמת רבי".¹¹⁴

¹ יזמר כתב מאמר מקיף בנושא עטיפת הראש באבל, והוא דן לפרטי פרטים בגלגוליו של המנהג בצפון-צרפת ומרכזה, בפולין, במרכז אירופה (אשכנז), ובצפון-אפריקה. מאמרו לא עוסק בהתפתחות המנהג במאות השנים האחרונות, והוא דן בעיקר במאות ה"ט"ו והט"ז ופחות במאות שקדמו להן. מכל מקום, הוא מתאר גלגולים מִסְפָּר לדין התלמוד (שהוא וכולם קוראים לו "מנהג"), ובסיכומו הוא כותב: "בצרפת

111 נפש כל חי, עמ' צג.
 112 גשר החיים, פרק כ, ה, עמ' ריג.
 113 משנה תורה (צדוק), שם, עמ' שסב-שסג.
 114 במעגלות תימן, עמ' 44; מדרש קהלת רבה, פרשה ז, יא; כתובות קד ע"א; ירושלמי כלאים, פרק ט, ד.

– בצפון ובדרום – בימי-הביניים אנו מוצאים שינויים אשר המקום והזמן גרמום. לעומתם, האשכנזים לא סטו מן המסורת הקדומה, ועוד החמירו עליה בשלהי ימי-הביניים, עד שקיבלה העטיפה דמות חדשה לגמרי".¹¹⁵ ובמלים כלליות ניתן לומר, שבצרפת נטו לבטל את דין התלמוד ואילו באשכנז החמירו יתר על המידה עד שעטיפת הראש קיבלה צורה חדשה לחלוטין.¹¹⁶

בהמשך דבריו הוא מצביע על כוח ההמון בהתפתחות דינים בכלל ובדין עטיפת הראש בפרט: "גלגולי הנוהג השונים מצביעים על הכוח האדיר הנתון בידי העם. נדמה לי, שבני התפוצות, דור דור ויישוביו, קבעו במידה מסוימת את ביצוע נוהג העטיפה על כל מרכיביו. חכמי הדור לא יזמו את ההתנהגות, אלא הגיבו על השינויים פה ושם, ואז פסקו לקבל או לערער. על הרוב הרחיקו לכת והצדיקו את המנהגים – לפעמים בעל-כרחם".¹¹⁷

נראים הדברים, שבדורנו, שזכינו לישוב בארץ-ישראל, ראוי שחכמי הדור יחזירו את הדין התלמודי למקומו, ובכלל, שחכמי הדור יובילו את אופני ההתנהגות ההלכתית והמוסרית, ולא רק יגיבו על השינויים פה ושם. "וַיְהִי הַאֲמֶת נַעֲדַרְתָּ וְסָר מִרְעַ מִשְׁתּוֹלָל" (ישעיה נט, טו).

115 זימר, עטיפת הראש באבל, עמ' קסו.

116 מדבריו עולה, שיהודי גרמניה בראשית המאה ה"ו לבשו בעת אבילותם סרבל "הוא הגלימה בברדס המשוך ממנה על ראשו" (זימר, עטיפת הראש באבל, עמ' קנז). ובעדות קדומה יותר מהמאה ה"ב, משכו את כובעם על ראשם ועיניהם, וכפי שכתב ר' אלעזר ב"ר יהודה, תלמידו של ר' יהודה החסיד: "אָבֵל חייב בעטיפת הראש, כמו עתה מושכין את הכובע לפני העיניים כל שבעה" (ספר הרוקח, סימן שיג). משיכת הכובע על העיניים נהוגה בימינו כשיש רצון מצד חובש הכובע ליצור מרחק ("דיסטנס") בינו ובין האנשים שמסביבו, וכפי שנוהגים מפקדי הצבא בטירונוט. י' שמש העלתה השערה כי הסיבה למשיכת הכובע מעל העיניים אצל האבלים נבעה מפחד מרוחות: "בתרבויות רבות חוששים האבלים מפני רוח המת, פן תגרום למותם בשל כעסה עליהם או בשל בדידותה וכמיהתה אליהם. משום כך בני משפחתו של המת נוקטים תחבולות כדי למנוע מהרוח לזהות אותם, כגון החלפת השם. הייתכן שמחשבה דומה עמדה ביסוד המנהג לכסות חלק מן הפנים, עד השפם?" (אבלות במקרא, עמ' 107). ואשרנו שכל הדמיונות וההזיות הללו אינם מנת חלקנו, ושאלו: פעם את מָרִי יוסף קאפח שאלה היפותטית: אם היית נפגש עם הרמב"ם לזמן קצר מה היית שואלו? והוא השיב, הייתי אומר לו מלה אחת: "תודה".

שם. התמונה מתוך: תלמוד בבלי (שטיינזלץ), מועד קטן, שם. 117

ז. שאילת שלום

הרמב"ם פוסק כדלהלן:

ומנין שהאבל אסור בשאילת שלום שנאמר "הָאֵנֶק דָּם" (יחזקאל כד, יז). כל שלושה ימים הראשונים מי שנתן לו שלום אינו מחזיר לו אלא מודיעו שהוא אבל. ומשלושה ועד שבעה מי ששאל בשלומו מחזיר לו שלום. ומשבעה ועד שלושים שואל בשלום אחרים, אבל אחרים אין שואלין בשלומו עד לאחר שלושים יום. ועל אביו ועל אמו אין שואלין בשלומו עד לאחר שנים-עשר חודש.¹¹⁸

סוגיית הגמרא

אָבֵל אָסוּר בְּשֵׂאִילַת שְׁלוֹם, דְּקָאָמַר לִיהּ רַחֲמֵנָא לִיחֲזַקְאֵל: "הָאֵנֶק דָּם" [שם].¹¹⁹

תְּנִי רַבְּנָן: אָבֵל שְׁלֹשָׁה יָמִים הָרֵאשׁוֹנִים אָסוּר בְּשֵׂאִילַת שְׁלוֹם, מְשַׁלְּשָׁה וְעַד שִׁבְעָה מְשִׁיב וְאִינוּ שׂוֹאֵל, מִכָּאֵן וְאֵילַךְ שׂוֹאֵל וּמְשִׁיב כְּדַרְפוֹ [...]

אָמַר רַב אִידִי בַר אֲבִין: הוּא שׂוֹאֵל בְּשֵׁלוֹם אֲחֵרִים, שְׂאֲחֵרִים שְׂרֵיִין בְּשֵׁלוֹם. אֲחֵרִים אֵין שׂוֹאֵלִין בְּשֵׁלוֹמוֹ, שֶׁהוּא אִינוּ שְׂרֵי בְּשֵׁלוֹם [...]

וּרְמִינֵיהּ: הַמוֹצֵא אֶת חֲבֵרוֹ אָבֵל, בְּתוֹךְ שְׁנַיִם-עָשָׂר חֲדָשׁ, מְדַבֵּר עִמּוֹ תְּנַחֲוּמִין וְאִינוּ שׂוֹאֵל בְּשֵׁלוֹמוֹ. לְאַחַר שְׁנַיִם-עָשָׂר חֲדָשׁ, שׂוֹאֵל בְּשֵׁלוֹמוֹ וְאִינוּ מְדַבֵּר עִמּוֹ תְּנַחֲוּמִין [...] לֹא קִשְׂיָא, הָא בְּאֲבִיו וְאִמּוֹ הָא בְּשֵׂאֵר קְרוֹבִים.¹²⁰

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' שמואל בן חפני גאון – "והעשירית: אי דרישה בשלום הבריות, בגלל אמרם (מועד קטן טו ע"א): אָבֵל אסור בשאילת שלום".¹²¹ רב שמואל גאון התייחס רק לאיסור שחל על האבל לשאול בשלום אחרים בתוך השבעה, וכנראה התמקד בהלכותיו הקצרות הללו באיסורי האבילות בתוך השבעה.

ר' יעקב ב"ר אשר – פסק כהרמב"ם בשינויי לשון.¹²² **ר' יוסף קארו (שו"ע)** – פוסק כהרמב"ם, ונוסח פסיקתו קרוב לנוסח פסיקת הטור.¹²³ **ר' משה אסרלש** –

118 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ה, טז.
119 תלמוד בבלי מנוקד, מועד קטן טו ע"א.
120 שם, מועד קטן כא ע"ב.
121 הלכות אבילות, עמ' קט.
122 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שפה.
123 שו"ע, יורה דעה, סימן שפה, א.

הוסיף שם: "ויש מקילין האידינא בשאלת שלום האבל לאחר שלשים, ואין טעם להם, אם לא שיחלקו לומר שזה מה שאנו נוהגים לא מקרי שאלת שלום שבימיהם".

הרב יצחק יוסף – כתב את עיקרי ההלכה כפי שהם בשו"ע, והוסיף בסוף דבריו: "ויש שנהגו להקל באמירת שלום בלבד"¹²⁴ ובהערותו שם כתב: "ויסוד האיסור שאחרים לא ישאלו בשלומם על אב ואם כל י"ב חודש, משום שהוא אינו שרוי בשלום. ואם כן, כל זה שייך בשאלת שלום דזמנא דהיה בכריעה, דהוא כלועג לרש כיון דהאבל אינו שרוי בשלום, וכן איסור שאלת שלום הוא בשם ה' (ה' עמכם)"¹²⁵.

לא ברור לי מדוע לומר לחבירו "שלום עליכם" ללא כריעה אינו נחשב שאילת שלום? ומדוע ייחשב לועג לרש דווקא אם הוא כורע ושואל בשלומם, ולא ייחשב לועג לרש אם הוא שואל בשלומם ללא כריעה?

כמו כן, חשוב להבין מהי כוונת חכמים שהאבל אינו שרוי בשלום? ולדעתי כוונתם פשוטה: האבל מצוי במצב נפשי קשה וכואב ופגיע מאד, והוא זקוק להבנה רבה מצד הסובבים אותו, ולכן איסור שאילת שלום לאבל אינו קשור בהכרח לשאלה בנוסח "שלום"¹²⁶. לפיכך, כאשר אדם יפגשו וישאל בשלומם האבל עלול להיפגע, שהרי בשאילת שלום זו השואל מתעלם לחלוטין ממצבו הנפשי של האבל,¹²⁷ והיה עליו להבין שהאבל שרוי בצער ולשתוק, וכפי שנהגו רעי איוב (ב, יג): "וַיִּשָׁבוּ אֹתוֹ לְאָרֶץ שְׁבַעַת יָמִים וְשִׁבְעַת לַיְלוֹת וַאֲיִן דָּבַר אֵלָיו דָּבַר כִּי רָאוּ כִּי גָדַל הַפְּאֵב מֵאֵד".

עוד כתב **הרב יצחק יוסף**: "מה שיש נוהגים שהמנחמים מושיטים יד לאבל, ובלחיצת יד אומרים לו 'תנחום מן השמים', נראה שאין בזה משום שאילת שלום לאבל, רק עידוד ונחמה"¹²⁸.

124 ילקוט יוסף, חלק ז, יורה דעה, סימן יד, עמ' קמ.

125 שם, עמ' קמא.

126 זכורני כאשר מתה עלי אמי ע"ה, לפני היציאה לבית הקברות גער בי בפרהסיה אחד הרבנים המהודרים משום שהקרע שקרעתי לא היה מספיק ארוך לטעמו. רושם העלבון והצער שנגרם לי בעת שגער בי בעוד אמי מוטלת לפניי הטביע את חותמו לשנים ארוכות. ואולי הטעוהו דברי הרדב"ז שכתב: "כמה שעור הקרע וכו', שם על כל המתים כולם קורע טפח, על אביו ועל אמו עד שיגלה את לבו", והעיר מרי יוסף קאפח על דבריו: "דברי הרדב"ז מטעים, שעל אביו ואמו צריך לקרוע יותר מטפח עד שיגלה את לבו. ולא היא, דלעולם אינו חייב יותר מטפח, ועל אביו על אמו צריך לקרוע כל בגדים שעליו כדי שיגלה את לבו" (משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ח, ב, אות י, עמ' קסד).

127 שהרי האבל יחשוב בלבו, מה הוא שואל לשלומי אינו מבין שאני שרוי בייסורין?

128 ואלה הן מילותיו של אביו הרב עובדיה יוסף שכתב: "אודות המנהג שנהגו במצרים שהמנחמים מושיטים יד לאבל, ובלחיצת ידים אומרים לו: 'תנחום מן השמים'. נראה שאין בזה משום שאלת שלום לאבל, רק עידוד ונחמה. וכן העלה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (חיו"ד

אולם, דברים קשים נגד מנהג לחיצת ידיים לאבלים כתב **הרב שלמה קרח**: "הבאים לנחם אבלים בלחיצת יד, מנהג גויים הוא, ומביא לידי פריצות".¹²⁹ ובהערתו הוסיף: "כגון לאשה אבלה. ולבד שמנהג זה בעיקרו מנהג גרוע כל ימות השנה, לפי שיש ידיים מזיעות ואנשים אסטניסים מחיטוט ידיים בכל מקום, וגורם בושת וצער".¹³⁰

דברים דומים כתב **הרב שלמה צדוק**: "ונתינת שלום על ידי תקיעת-כף אפילו בשתיקה כפי שההדיוטות נוהגים, מכווער הדבר ואסור, כי זה דרך נתינת שלום ולא ניחום (ובדיעבד יחזיר ביד רפה)".

והשווה לפסיקת הרמב"ם: "ואפלו זקן גוי מהדרין אותו בדברים ונותנין לו יד לסמכו".¹³¹ מדברי רבנו הרמב"ם עולה, שנתינת יד היא **יותר** מאמירת שלום, שהרי הגדירה כחלק מכווער מיוחד שחולקים לאדם זקן ש"מהדרין אותו בדברים", ולא אומרים לו שלום באופן הרגיל שראוי לומר לכל אדם.

הרב יצחק רצאבי – לאחר שכתב את עיקרי הדין התלמודי כפי שהובא בהרמב"ם, הוסיף: "ויש נוהגים להקל בזה", ובהערתו שם כתב: "נראה שהם סומכים על מה שכתב הרמ"א [...], שיש מקילים האידנא בשאלת שלום האבל לאחר שלושים וכו', וכן בבאר היטב סק"ב [...]. אם מותר לומר לאבל 'בוקר טוב' או 'ערב טוב' [...], המנהג (בשבעת ימי האבל) שאין אומרים, לא זה, ולא כיוצא בזה".¹³²

הרב פנחס קרח – בדומה לרב יצחק רצאבי, לאחר שכתב את עיקרי הדין התלמודי כפי שהובאו בהרמב"ם, הוסיף: "יש אומרים דאין אסור אלא באמירת שלום. אבל אם מברך אותו באמירת 'בוקר טוב' או שאר ברכות אין זה שאילת שלום ומותר. ואם שוחח עמו בטלפון אל יאמר לו 'שלום' אלא ברכה אחרת. ואם הוא בתוך שבעה יאמר לו 'תנוחמו מן השמים' או 'לא תוסיפו לדאבה עוד'".¹³³

ברם לדעתנו, מה שאסרו חכמים שאילת שלום הוא משום שאסרו לפנות לאבל בשום אופן של פנייה הואיל והוא במצב נפשי קשה, ולכן חובה להתחשב בו ולהצטער

סי' כה). ובשו"ת שרידי אש ח"ב (סי' קלה). וע"ע בס' מאורי אור (עוד למועד, דקמ"א ע"ב) "שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, סימן לה, אות י).

129 עריכת שולחן, יורה דעה, כרך א, עמ' קנג.

130 שם, אות ו.

131 משנה תורה (קאפח), הלכות תלמוד תורה ו, י.

132 נפש כל חי, עמ' פט.

133 בית מועד, חלק ב, סימן לו, עמ' קמח.

עמו,¹³⁴ ולהמתין עד שהוא יהא זה שיפתח בדברים, וכפי שנהגו רעי איוב: "יִיָּשְׁבוּ אֶתֹּךְ לְאָרֶץ שְׁבַעַת יָמִים וְשְׁבַעַת לַיְלוֹת וְאִין דְּבַר אֱלֹוֵי דְבַר פִּי רָאוּ פִי גְדַל הַכָּאֵב מֵאֵד" (ב, יג). וכפי שפסק הרמב"ם: "האבל מסב בראש [...], ואין רשאין לומר דבר עד שיפתח האבל תחלה, שנאמר: 'וְאִין דְּבַר אֱלֹוֵי דְבַר' [שם], וכתוב 'אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ וַיִּקְלַל אֶת יוֹמוֹ' [ג, א] 'וַיַּעַן אֱלִיפַד' [ד, א]."¹³⁵

ומה שקבעו חכמים שאילת שלום דווקא, הוא מכיוון שמשום דרך-ארץ אין לפתוח בדברים לפני שאילת שלום, ברם, הוא הדין לכל אופן של פנייה לאבל שהיא אסורה, בין שאילת שלום בין פנייה לאבל על-ידי לחיצת יד, אמירת בוקר טוב וכיו"ב, עד שהאבל יפנה למנחמים. אולם, אם האבל מיוזמתו פנה לאדם שבא לנחמו והושיט לו יד כמובן שאסור לפגוע בו ויש לתת לו יד.

מְרֵי יוֹסֵף קֶאֱפַח – ציין בהערותיו להלכה את מנהג יהודי-תימן, וזה לשונו: "ומנהגנו כשנכנסים לאבל מנחמים ויושבים כמה רגעים. ואם יש מי שאומר דברי-תורה ותנחומי אבלים אומר, ועומדין ומנחמין ויוצאין".¹³⁶ לכאורה משמע מדבריו כאן, שכן יש לפנות לאבלים מיד בעת הכניסה באמירת "תנחמו מן השמים", וזה מקשה על דברינו שכתבנו לעיל שאין לפנות אל האבל בשום סוג של פניה עד שהאבל יפתח בדברים. ברם, מעיון בתשובותיו שפורסמו בקובץ "תשובות הרב קאפח" מתיישב הקושי ומתבהרת ההלכה: "מה שאנו מנחמים כשנכנסים, אין זה אלא תפלה לה' שינחמם, אבל אין מתחילים שיחה ודברי-תורה אלא לאחר שיפתח האבל במשהו, כי אין זה מן הנימוס להיכנס בשתיקה".¹³⁷ ולעניות דעתי נכון יותר להיכנס לבית האבל בשתיקה ואין זה חוסר נימוס.

מְנַהֵג יְהוּדֵי עֵדֵן – "אין לחיצות ידיים או נשיקות המוחלפות בין מנחמים ואבלים. למנחם אסור לברך ב'שלום' בכניסתו ויצאתו את בית האבלים".¹³⁸ ולא מזמן ראיתי גם נכלמתי בעת ניחום אבלים, כשהיו האבלים, זקנים ומכובדים, יושבים בכבוד-ראש עטופים בטליתותיהם, ולפתע נכנסה אחת הנכדות כבת עשרים ומשהו, לבושה

134 והרב שלמה צדוק כותב בביאורו להלכה דלהלן: "ואין רשאין לומר לו דבר כמצטערים עמו עד שיפתח פיו ויתן רשות להם לדבר" (משנה תורה (צדוק), שם). משמע שהשתיקה מבטאת השתתפות בצער, וְהַפְּקָה מֵבֵטָא זְלוּל וְחוֹסֵר הַתְּחַשְׁבוֹת בְּצַעְרוֹ שֶׁל הָאֵבֶל.

135 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל יג, ג.
136 שם, אות ב. ועיין: סערת תימן, עמ' קלה; מצפונות יהודי תימן, עמ' 173; הליכות תימן, עמ' 253.

137 תשובות הרב קאפח, עמ' לב. ובהערותו שם הוסיף הרב ש' נגר: "והנכנס לנחם מנחם ואומר 'תנחמו מן השמים' כבקשה ותפלה למי שהוא אב הניחום. ויושב ואינו פותח בשום דבר עד שהאבל אומר לו פתח". וצריך למחוק את מלת "מנחם" מראש דבריו.

138 מנהגי אבלות בעדן, עמ' 126.

בחוסר צניעות, ולעיני עשרות מנחמים כרעה אליהם ונישקה והתחבקה עם כל אחד מהם, ואני שישבתי למול האבלים לא ידעתי היכן לטמון את עצמי.

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – כתב: "כשנכנס לבית-האבל, וכשיוצא משם, איננו פוקדו לשלום. ואינו פותח לדבר עמו אלא-אם-כן האבל התחיל לדבר".¹³⁹ עוד כתב: "האבל אסור בשאלת שלום [...]".¹⁴⁰ וכל עיקר איסור שאלת שלום הוא רק כשמקבל את פני חברו בשם 'שלום', שהוא משמות הקב"ה. והיה מותר להקדים בשאלת שלום שלנו בלשון 'צפרא טבא' וכדומה [...]. מכל מקום, אסרו האחרונים לאבל לומר גם לשון 'צפרא טבא' (א"ר ואשל אברהם) [...], ויש לומר, מכיוון שצפרא טבא אומרים במקום שאלת שלום החמירו גם בכגון דא כדי שלא לחלק".¹⁴¹ ומאד מופלא בעיניי כיצד חכמים אשכנזים אחרונים, קרובים לדיון התלמודי יותר מאשר חכמי ספרד, שאבותיהם הקדומים היו אמונים על פסיקת הרמב"ם והגאונים.

ח. קרע בשעת חימום

הרמב"ם פסק כדלהלן:

אָבֵל חַיִּיב לְקָרֹעַ עַל מַתּוֹ [...] שְׂכַל קָרֵעַ שְׂאִינוֹ בְּשַׁעַת חִימוּם אִינוֹ קָרֵעַ.¹⁴²

סוגיית הגמרא

דְּאָמַר שְׂמוּאֵל: כָּל קָרֵעַ שְׂאִינוֹ בְּשַׁעַת חִימוּם אִינוֹ קָרֵעַ [...]. וְכָל קָרֵעַ שְׂאִינוֹ בְּשַׁעַת חִימוּם אִינוֹ קָרֵעַ? וְהָאֵמַר לִיהּ לְשִׂמוּאֵל: נַח נְפִשְׁיָה דְרַב וְקָרַע עָלֵיהּ תְּלִיסַר מְאִינְיָה, אָמַר: אָזֵל גְּבָרָא דְהָוָא מְסַתְּפִינָא מִינְיָה! וְאָמַר לִיהּ לְרַבֵּי יוֹחָנָן: נַח נְפִשְׁיָה דְרַבֵּי חֲנִינָא, קָרַע עָלֵיהּ תְּלִיסַר אֲצֻטְלֵי דְמִלְתָּא, אָמַר: אָזֵל גְּבָרָא דְהָוָא מְסַתְּפִינָא מִינְיָה! שְׂאִי רַבְּנָן, דְכִיּוֹן דְקָל שְׁעָתָא מְדַכְרֵי שְׂמַעְתִּייהוּ, כְּשַׁעַת חִימוּם דְמִי.¹⁴³

139 גשר החיים, כרך א, עמ' רי, אות ז.

140 ודילגתי על כל פירוט הדין שכתב, הואיל והוא דומה למה שפסק הרמב"ם ובהתאם לדיון התלמוד.

141 שם, עמ' רכד-רכה.

142 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ח, א-ב. ושם באות א הסדיר מְרִי יוֹסֵף קָאֶפַח אֵת דִּינֵי הַקְרִיעָה. פרופ' י' שמש נתנה טעם לקריעה: "קריעת הבגד מסמלת את הקרע שנוצר ברקמה החברתית ובעולמו הפנימי של האָבֵל עם מות אדם קרוב. היא מבטאת ניתוק סמלי מן החברה, מעניקה ביטוי חיצוני למעבר של האבל למעמד אחר (יתום, אלמן, הורה שכול או אה שכול) [...]. נוסף על כך, יש למנהג חשיבות פסיכולוגית, באשר הוא מאפשר לאָבֵל מתן ביטוי לרגשות מודעים או שאינם מודעים, באמצעות **סובלימציה**: ויסות תגובת הכעס על ידי הרס מבוקר, שניתנה לו לגיטימיות דתית" (אבלות במקרא, עמ' 103).

143 תלמוד בבלי מנוקד, מועד קטן כד ע"א.

ר' שלמה יצחקי – "בשעת חימום. בשעת התחלת הצער בשעת מיתה".¹⁴⁴ ונראה ברור שאין כוונתו ששעת חימום היא אך ורק בשעת מיתה, שהרי לעתים לא רחוקות הקרובים אינם נמצאים ליד הנפטר בעת הסתלקותו, ומהי אפוא שעת החימום שלהם? אלא ברור שההגדרה המדויקת לשעת חימום היא **בשעת שמועה**, בין בשעת מיתה ובין לאחריה,¹⁴⁵ שאז צערו של אדם הוא הגדול ביותר, ובשעת חימום זו הוא מחויב לקרוע.

ר' יעקב ב"ר אשר – ציטט את דברי הרמב"ן ואביו הרא"ש, וזה לשונו: "וכתב הרמב"ן שאינו קורע אלא בפני קרובו, כדרך שאומרים באבילות שאינו מתאבל עם קרובו אלא בפניו. וא"א הרא"ש ז"ל כתב, כיוון דקריעה אינו אלא בשעת חימום **קורע מיד** אפילו שלא בפניו".¹⁴⁶

ובסימן אחר ציטט את דברי הראב"ד, וזה לשונו: "כתב הראב"ד, אָבֵל שלא נהג אבילות תוך שבעה, בין בשוגג בין במזיד, משלים אותו כל שלוש חוץ מהקריעה, שאם לא קרע בשעת חימום אינו קורע אלא תוך שבעה".¹⁴⁷ משמע מדברי הרא"ש שלכתחילה יש לקרוע **מיד** בשעת שמיעת הבשורה הרעה וזוהי שעת החימום.

ר' יוסף קארו בשו"ע ציטט את דברי הראב"ד והוסיף: "חוץ מאביו ואמו שקורע אפילו לאחר שבעה".¹⁴⁸ ובמקום אחר פסק: "אומרים צידוק הדין עם יציאת נשמה, וכשמגיע לדין אמת, קורע האבל".¹⁴⁹ מדבריו משמע שיש לקרוע **סמוך** ליציאת נשמה, ונראה לשיטתו שאם לא היה בעת יציאת נשמה וכבר אמרו צידוק הדין, קורע מיד בעת ששומע.

ר' שבתי כהן (ש"ך) העתיק את דברי ר' יואל סירקיס (ב"ח) בתוך הערתו לדברי השו"ע: "כתב הבית-חדש, דהיבא שהיה אנוס, כגון שהיה חולה ומסוכן שאי אפשר לקרוע או כגון שאין דעתו צלולה ומיושבת עליו, וחזר לבוריו ולדעתו אחר שבעה, שחשוב עכשיו כשעת חימום, דלא דמי לשוגג או מזיד דעבר שעת חימום, כיון שהיה בריא **בשעה ששמע שמת לו מת וחייב באותה שעה**, אבל זה לא נתחמם אלא בשעה שחזר לבוריו ודעתו צלולה ומיושבת **ובאותה שעה חל עליו חובת קריעה**".¹⁵⁰ ואף

144 רש"י שם, ד"ה בשעת חימום.

145 "שכל קרע שאינו בשעת חימום – שעת מיתה או שמיעה, אינו קרע" (משנה תורה (צדוק), הלכות אבל ח, ג).

146 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שמ.

147 שם, סימן שצו.

148 שו"ע, יורה דעה, סימן שצו, סעיף א.

149 שם, סימן שלט, סעיף ג.

150 שפתי כהן, יורה דעה, סימן שצו, ס"ק א.

שדברי הרמב"ם ברורים ששעת חימום היא שעת שמיעת הבשורה, ובמיוחד לאור פירוש רש"י ודברי הרא"ש והשו"ע, מכל מקום, צירפנו גם את דברי הש"ך, כדי שלא יהא שום ספק ששעת חימום היא שעת שמיעת השמועה הרעה.

מְרִי יוֹסֵף קַאפַּח – כתב בתשובה, שאף שעברה שעת החימום עדיין יש מקום לקרוע בתוך השבעה על שאר קרובים, ועל אביו ועל אמו יקרע אף לאחר שבעה, וזה לשונו: "על שאר מתים אינו קורע לאחר שבעה, אבל על אביו ועל אמו קורע לאחר שבעה".¹⁵¹

לדעתי, אף שמְרִי יוֹסֵף קַאפַּח בתשובתו הורה לקרוע גם שלא בשעת חימום, לפי דין התלמוד והרמב"ם, מי שלא קרע בשעת חימום הפסיד את מצות הקריעה, שאין קריעה אלא בשעת חימום. ושמא מְרִי יוֹסֵף קַאפַּח הורה כן כדי שהאבל לא יתגנה על המנחמים, בראותם אותו ללא קרע בבגדו או שיאמרו עליו שלא קרע על אביו או אמו, ברם, לאור פסיקת התלמוד והרמב"ם, מצות הקריעה נשמטה מידו.

הרב יצחק רצאבי – כתב: "לאחר יציאת נשמה [...] והאבלים מברכים [...] דיין האמת. ומיד אחר כך קורעין".¹⁵² ובהמשך הדברים כתב: "וצריך לקרוע סמוך אחרי יציאת נשמה שהיא שעת חימום צערו. ומי שלא היה עמהם בשעת יציאת נשמה, קורע אחר-כך כשנודע לו הדבר. וכן הוא מנהגינו".¹⁵³ שיטתו כשיטת השו"ע, ובהערתו שם הוסיף: "ידוע. דלא כמנהג אשכנזים שקורעים אחר-כך קודם הוצאת המת או בבית-הקברות, והספרדים אחרי הקבורה, והעיקר כמנהגינו וכמו שכתבו הפוסקים".

הרב יצחק יוסף – כתב: "נוהגים לברך 'דיין האמת' ולקרוע בסעודת ההבראה. אבל נכון יותר לכתחילה לברך ולקרוע סמוך ליציאת הנשמה, ומכל מקום, הנוהגים לברך ולקרוע בשעת סעודת ההבראה, יש להם על מה שיסמוכו, וכן המנהג לקרוע אחר שחוזרים מההלוויה. ואם עבר יום הקבורה ולא בירך ולא קרע, יקרע אחר-כך בלי ברכה".¹⁵⁴

שלוש פעמים בדבריו כתב שנכון לקרוע **אחר ההלוויה**, ובין הפעם הראשונה לשנייה ציין אגב הדברים שיותר נכון לקרוע סמוך ליציאת נשמה. מכל מקום, מדבריו

151 תשובות הרב קאפח, עמ' לח (ועיין הליכות תימן, עמ' 248). והרב ש' נגר כתב בהערתו שם: "מתי הוא זמן הקריעה. במנהגינו מנהג תימן בשעת היציאה או בשעה שעומדים בשעת המיתה, וזה מנהג עתיק עד מאוד, והרמב"ם כתבו [...] שכל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע". ודבריו סותרים מעט, ששעת היציאה לבית-הקברות אינה שעת החימום, ואיך כתב שהרמב"ם כתבו? כמו כן, לא מדובר במנהג אלא בדין תלמודי.

152 נפש כל חי, עמ' י.

153 שם, עמ' יג.

154 ילקוט יוסף, חלק ז, יורה דעה, סימן ד, עמ' סא.

משמע ש"שעת חימום" האמור בתלמוד היא לאו דווקא, וכוונת שמואל ב"שעת חימום" היא ל"יום החימום", שהרי לדבריו כל היום כשר לקריעה לכתחילה.¹⁵⁵

הרב שלמה קרח – כתב: "על כל המתים, כל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע. אבל על אביו ואמו קורע אפילו בתוך השבעה".¹⁵⁶

והוסיף בהערותו שם: "ומנהגינו לקרוע בשעת חימום, והיא בשעה שנודע לו על מיתת קרובו. ובזמנינו יש שנהגו לקרוע בשעת הלוייה או אפילו לפני הקבורה. וצריך לומר דס"ל [=דסבירא להו] דשעות האלו יש בהן גם כן חימום, שהלוייה עצמה ולפני קבורתו בקברו גורמים לו לעורר צער גדול. ומשום כך נראה לע"ד דבדיעבד יצא ידי חובת קריעה".

נראה מדברי הרב עצמו שאין ההלוייה עצמה בגדר "שעת חימום", שהרי הגדין בשעות מספר בכתבו "דשעות האלו", ובתלמוד נאמר "שעת חימום", שעה אחת ויחידה. ויתרה מזו, לדעתי אין לנו להוסיף חילוקי "לכתחילה ובדיעבד" בהלכות תלמודיות מפורשות שלא חילקו בהן חכמים, ולכן להבנתי, אף בדיעבד לא יצא ידי חובת קריעה והפסיד את המצוה, וכפי שפסק הרמב"ם וצוין לעיל: "שכל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע".

הרב פנחס קרח – כתב: "מן הדין צריך לקרוע מיד בשעת יציאת נשמה או כשהודיעוהו שמת קרובו שאז הוא שעת חימום, וכל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע וכך הוא המנהג ונכון הוא. ויש נוהגים לקרוע בשעת הוצאת המת מן הבית, ומנהג הספרדים לקרוע אחר הקבורה".¹⁵⁷ והוסיף בהערותו:

והיום נהגו בשאר עדות ישראל לקרוע לפני שמוציאין המת מן הבית או בבית-הקברות, ומנהג הספרדים לקרוע אחר קבורה. ויש מבני עדתינו שנמשכים אחר מנהג זה ומחכים עד שיורו להם אנשי חברא קדישא ואינו נכון [...]. ונראה ליישב המנהג על-פי מה שכתבו התוס' כד ע"א, ד"ה וכל קרע, וזה לשונם: "ולי נראה דבכל שעה שיוכל להתחמם על מתו אפילו לזמן מרובה אחר מיתתו, קרוי שפיר בשעת חימום, כמו שאמרו בדרבנן משום דמדכרי שמעתייהו הוא הדין נמי בכל מת שיוכל להתחמם עליו". ואפשר דמטעם זה מקיימים מצות קריעה כשנתקבצו קהל רב, דכשקורע אז הוי

155 ביחס לדיני הקריעה יש עוד סעיפי דינים תלמודיים שהתפוררו במהלך השנים, נציין לדוגמה כמה מהם מתוך לשונו של הרב יצחק יוסף: "ומכל מקום, כבר נהגו כיום שמי שעומד אצל המת בשעת יציאת הנשמה שאינו קורע" (שם, עמ' סב); "המנהג כיום שאין קורעים על אדם כשר, ואפילו על חכם" (שם, עמ' סג); "אין צריך לקרוע [על אביו ועל אמו] את הסוודר הלובשו בימי החורף, וכל שכן את המעיל" (שם, עמ' סה) ועוד.

156 עריכת שולחן, יורה דעה, כרך א, עמ' לט.

157 בית מועד, כרך א, עמ' פה; ועיין שם בעמ' פו בטעם הקריעה.

החימום יותר, דומיא דקורע על אביו ואמו בחוץ בפני כל העם. ומכל מקום הנכון לקרוע סמוך לפטירה או בשעת קבלת הידיעה.¹⁵⁸

ואיני מבין מדוע כבוד הרב מתאמץ ומנסה ליישב מנהג טעות לדעתו. וביחס לדברי התוספות, אדרבה, מתוך ראייתם ראוי ללמוד איפכא, שהרי חכמי התלמוד תירצו דווקא בדרבנן דמדכרי שמעתייהו, ואם היה נכון כדברי התוספות בכל אדם, מדוע תירצו דווקא בחכמים? אדרבה, ילמדונו חכמים את החידוש הגדול יותר, שכל אדם בעת שנזכרים בו הוי שעת חימום?

זאת ועוד, אם הגדרת שעת חימום היא כל כך גמישה, וכפי שכתבו התוספות "דבכל שעה שיוכל להתחמם", מדוע לא פירטו זאת חכמי התלמוד? והניחו לנו ללמוד מדבריהם שמדובר בשעה מוגדרת ומסוימת? שהרי בתלמוד נאמר "בְּשַׁעַת חִימוּם" ולא "בְּשַׁעוֹת חִימוּם"?

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – כתב: "ומדינא צריכין לקרוע ולברך מיד שרואה או שומע המיתה [...] אולם, [...] נוהגין שהאבלים קורעים ומברכין הברכה קודם שמוציאין את המת מן הבית, ולא עוד אלא, הספרדים נוהגין שהאבלים קורעין ומברכין לאחר הקבורה. וחקרתי ושאלתי על מקור מנהג זה, ולא שמעתי פתרון יסודי [...] על-כל-פנים, מכיוון שלא נתברר הטעם של שינוי מנהג זה, הנה המדקדק לקרוע ולברך בשעת יציאת נשמה או בשעת השמועה, כדן הוא עושה".¹⁵⁹ אעיר על דבריו שלא מדובר במנהג אלא בדן תלמודי, ומשום מה הפכו רבים מדיני התלמוד למנהגים. לאחר שראינו את שיטת חכמי אשכנז המאוחרים, ניתן לומר כי גם בדן זה חכמי אשכנז שמרו על נאמנות מסוימת לדיני התלמוד יותר מחכמי ספרד.

ברם, למרות שקבע בסוף דבריו שיש לקרוע ולברך **מיד** בעת יציאת נשמה, בתוך דבריו הוא מתאמץ מאד ומנסה לתת טעמים למנהג הספרדים:

א בטעמו הראשון הוא מנסה לתרץ שהואיל ולא כולם בקיאים בדיני הקריעה, לכן דוחים את הקריעה והברכה ליציאת המת, שאז מתקבצים כל יודעי דת ודין וידריכו את האבלים כיצד לקרוע. ואיני מבין את הטעם הזה, וכי משום שרבים אינם בקיאים בדיני הקריעה יש לשנות דין תלמודי? מדוע שלא יורו לשאינם בקיאים ללמוד דיני קריעה? ובאמצעות דפוס תירוץ זה: שחוסר ידיעה מצדיק שינוי דין, ניתן לכאורה לשנות דיני תורה רבים שאינם ידועים.

158 ש.ם.

159 גשר החיים, כרך א, עמ' נו-נד.

ב בטעמו השני הוא כותב: "שחפצים שאחרים יתחילו בקריעת בגד האבלים בפרט בקטנים, שמן הדין הוא שאחרים קורעים להם [...], לכן הנהיגו את הקריעה לזמן מסוים שאחרים מצויים שם".

ובכל הדוגמאות מן התנ"ך שתיארו קריעה בעקבות אָבֶל על דבר מסוים, **האדם עצמו** הוא זה שקרע את בגדיו.¹⁶⁰ ונציין כאן רק שלש דוגמאות, מהתורה, מהנביאים ומהכתובים: "וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שְׂמֹלְתָיו וַיִּשָּׂם שָׁק בְּמַתְּנָיו וַיִּתְאַבֵּל עַל בְּנוֹ יַמִּים רַבִּים" (בראשית לז, לד); "וַיִּקֶם הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיִּשְׁכַּב אַרְצָה וְכָל עַבְדָּיו נֹצְבִים קִרְעֵי בְּגָדִים" (שמואל ב יג, לא); וַיִּקֶם אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת מְעָלוֹ" (איוב א, כ). זאת ועוד, מדוע דין שנכון לגבי קטנים יחול פתאום על גדולים? האם אין בזה בזיון לגדולים שקורעים להם כפי שקורעים לקטנים שאינם בני דעת?

ג בטעמו השלישי כתב: "עוד יש לומר, משום שאז בזמן הוצאת המת כבר נתקבצו כל האבלים שם במקום [...], והיות שאין הבנים יוצאים אחר מיטת אביהם,¹⁶¹ לכן הנהיגו שקודם הוצאת המת שיקרעו כולם ביחד (ואז גם החימום יותר)".

לצערנו גם כאן איני מבין את טעמו, ואם משום הסברה שיקרעו כולם ביחד, מדוע עקירת דין תלמודי מסברה עשויה להיחשב כטעם הגיוני לשינוי הדין? ואם משום שהחימום יותר בשעה שמתקבצים כולם, היה על התלמוד לומר במקום "בשעת חימום": "בשעת התקבצות האבלים", וממה שלא אמרו, משמע שאין זה נכון, אלא שעת חימום היא שעה מוגדרת ומסוימת סמוך לשמיעת הבשורה הקשה. ואיני יודע מדוע האריך בניסיונות לתת טעמים למנהג זה, והרי בסופו של דבר הוא בעצמו מודה שאין הטעמים הללו מבוררים.

ט. חליצת כתף

הרמב"ם פוסק כדלהלן:

וכן על אביו ועל אמו, חולץ כתפו ומוציא זרועו מן החלוק עד שיתגלה כתפו וזרועו, והולך כך לפני המטה. ואחר שייקבר אביו או אמו אינו חייב לחלוץ.¹⁶² חכם שמת הכל קרוביו, והכל קורעין עליו עד שמגלין את לביהן, וחולצין מימין [...], אב-בית-דין שמת הכל קורעין עליו וחולצין משמאל [...], נשיא שמת הכל קורעין עליו, וחולצין שתי הידים מכאן ומכאן.¹⁶³

160 ראו: אבלות במקרא, עמ' 102–103.

161 לביקורת חריפה על מנהג זה, ראה לקמן בעמ' 256 בתוך הערה 204.

162 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ח, ג. בנושא זה נכתב מאמר על-ידי הרב אהרן קאפח

ונדפס בתוך ספרו מנחת-אהרן, ראו: מנחת אהרן, עמ' 427–444.

163 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ט, י-יד.

סוגיית הגמרא

על כל המתים פולן, רצה חולץ רצה אינו חולץ. על אביו ועל אמו חולץ. ומעשה בגדול הדור אחד שמת אביו ובא לחלוץ, וביקש גדול הדור שעמו לחלוץ ונמנע ולא חלץ. אמר אביי: גדול הדור, רבי, גדול הדור שעמו, רבי יעקב בר אחא. ואיפא דאמרי: גדול הדור, רבי יעקב בר אחא, גדול הדור שעמו, רבי.

בשלמא למאן דאמר גדול הדור שעמו, רבי, היינו דנמנע ולא חלץ. אלא למאן דאמר: רבי יעקב בר אחא, אמאי נמנע ולא חלץ? רבן שמעון בן גמליאל נשיא הנה, וכולי עלמא מיחייבי למיחלץ! קשיא.¹⁶⁴

על חכם חולץ מימיו, על אב-בית-דין משמאל, על נשיא מכאן ומכאן [...].¹⁶⁵
 חכם שמת, הכל קרויבו [...] הכל קורעין עליו, והכל חולצין עליו.¹⁶⁶

תנו רבנן: "וכבוד עשו לו במותו" [דברי הימים ב לב, לג], זה חזקה מלך יהודה, שיצאו לפניהם שלשים וששה אלף חלוצי כתר.¹⁶⁷

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' יצחק אלפסי – "פירוש, חולץ כתפו ומוציא זרועו מן הקרע של החלוק, ונמצא זרועו עם כתפו מגולין".¹⁶⁸ **ר' שלמה יצחקי** – "רצה חולץ. כתפו".¹⁶⁹ וכן כתב **ר' משה מקוצי** – "על כל המתים כולן רצה חולץ כתפו רצה אינו חולץ, על אביו ועל אמו חולץ כתפו".¹⁷⁰ וכולם פירשו שמדובר בחליצת כתר.

164 תלמוד בבלי מנוקד, מועד קטן בב ע"ב.
 165 שם, בב ע"ב.
 166 שם, בה ע"א.
 167 שם, בבא קמא יז ע"א, וכתב הכסף-משנה: "ומה שכתב [הרמב"ם] ואחר שייקבר אביו או אמו אינו חייב לחלוץ [...], הכי מוכח דקתני בספ"ק דבבא קמא: 'וכבוד עשו לו במותו [...] משמע דחליצת כתר אינה אלא לצאת כך לפני המטה'. (כסף משנה, שם). וחליצת כתר על מלך שמת (נשיא) ואב-בית-דין הן הלכות פסוקות, ראו: משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ספ"ט.
 168 קובץ ראשונים, עמ' קיד. ובפירוש רש"י שם על הרי"ף נכתב: "מקרע חלוקו מלמעלה עד שנראה כתפו כמו חלוצי כתר". הרא"ש העתיק את לשון הרי"ף, ראו: פסקי הרא"ש, מועד קטן, פרק ג, מב. אף הרמב"ן העתיק את לשון הרי"ף והוסיף ש"כך פירשו כל הגאונים" (תורת האדם, עמ' נו). ועוד רבים פירשו וביארו כך, כגון הערוך, ר' יצחק אבן גיאת, רב האי גאון ועוד, ראו: מנחת אהרן, עמ' 428 ואילך.
 169 רש"י, מועד קטן בב ע"ב, ד"ה רצה חולץ.
 170 סמ"ג, עשין, עשה דרבנן ב.

ר' מאיר הכהן – "ומ"ש [הרמב"ם] ועל אביו ועל אמו חולץ כתפו וכו', וכן פרש"י [...] ויש אומרים חולץ חליצת מנעלים לילך לבית-הקברות יחף ולחזור. וכן ציווה ר"י ב"ר יהודה לבנו לילך יחף לבית-הקברות ולחזור כשנפטרה אמו אשת ר"י ב"ר יהודה".¹⁷¹ ושמועה זו נמצאה לראשונה אצל הראב"ן (אשכנז, המאה הי"ב): "על אביו ואמו חולץ כתפו. ענין אחר, חולץ, הולך יחף, חולץ מנעליו והולך אחריהם. ושמעתי שכשמתה אשתו של רבינו רבי יצחק ברבי יהודה, ציווה לבנו ר' יהודה לילך יחף אחריה לבית-הקברות".¹⁷²

ושני דברים אינם ברורים: הראשון, מדוע ר"י ציווה לבנו להתאבל לפני שנסתם הגולל, והלא הלכה מפורשת היא שכל עוד לא נסתם הגולל לא חלים דיני האבילות?¹⁷³ והשני, מדוע ר"י ציווה לבנו לילך יחף, והלא נאמר במפורש בגמרא בבא קמא, שהחליצה האמורה היא חליצת כתף. ומכולם לא ברור: מדוע התייחסו הוא והפוסקים הבאים אחריו לשמועה לא ברורה כאל פרשנות הלכתית לגיטימית.¹⁷⁴ וכיצד לא שמו לבם לגמרא: "על חֶכֶם חוֹלֵץ מִיָּמִין, עַל אָב בֵּית דִּין מְשֻׁמָּאל", וכי יעלה על הדעת שחכמים יורו לאבלים ללכת עם נעל אחת?!

ר' יום-טוב בן אברהם אשבילי (הריטב"א, ספרד המאה הי"ג) – "ועכשיו לא נהגו בחליצת כתף. ולא ידע ר"י ז"ל לפרש טעם ברור בדבר, ויש שפירשו, מפני שרוב ישראל דרין בין הגויים ושמא ילעיגו עלינו ואינו כבודו של מת.¹⁷⁵ וצריך לראות החליצה, דאי לא, לא מהני מידי".¹⁷⁶ ושוב נתייראו משחוק הגויים וזו כבר הפעם השלישית,¹⁷⁷

171 הגהות מימוניות, הלכות אבל שם.
 172 ספר ראב"ן, מועד קטן, ד"ה על כל המתים. נראה שר' יצחק ב"ר יהודה שנזכר בדברי הראב"ן הוא "מחכמי אשכנז הקדומים [המאה הי"א]. מתלמידיו של ר' גרשום מאור הגולה [...] מרבותיו המובהקים של רש"י [...]. בנו ר' יהודה, נהרג על קדושה' בגזרות שנת תתנ"ו (1096)" (אטלס עץ חיים, עמ' 212, ערך 1642), עוד על ר"י ב"ר יהודה ראו: בעלי התוספות, חלק א, עמ' 165, 191 בהערה *52, 254.
 173 "מאמתי יתחייב אדם באבל, משייסתם הגולל. אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן. ומפני טעם זה רחץ דוד המלך וסך כשמת הילד טרם שייקבר" (משנה תורה (קאפח), הלכות אבל א, ב).
 174 ולמקורות נוספים שמצינים שמועה זו עיין: ספר הרוקח, הלכות אבילות, סימן שטז; ספר הראב"ה, חלק ג, הלכות אבל, סימן תתמא; שבלי הלקט, הלכות שמחות, סימן טו; אור זרוע, חלק ב, הלכות אבילות, סימן תלו; ועוד. ובשבלי הלקט שם, תמה על הוראתו של ר"י: "וגם על זה הגאון שהורה לילך יחף לבית-הקברות יש לתמוה, דאכתי לא חלה עליו אבילות".
 175 ראו: ספר האגודה, פרק אלו מגלחין; ובמנחת אהרן, עמ' 431, הערה 18.
 176 חידושי הריטב"א, מועד קטן כב ע"ב.
 177 בעניין כפיית המיטה ועטיפת הראש (ראה לעיל בתוך פרק 'עטיפת הראש'); ובעניין זה.

ומה שכתבנו לעיל ביחס לחשש הזה נכון גם כאן.¹⁷⁸

ר' יעקב ב"ר אשר – הטור אמנם לא אימץ את ציוויו של ר"י לבנו, ברם, הוא מחלק חילוק שלא נמצא בגמרא: "על כל המתים רצה חולץ רצה אינו חולץ, ועל אביו ואמו חולץ. פירוש, חולץ זרועו ומוציא כתפו חוץ לקרע ונמצא זרועו עם כתפו מגולין. **ואם הבן גדול ואין כבודו שילך חלוץ-כתף אינו צריך לחלוץ**".¹⁷⁹

המקור לחילוקו של הטור הוא במסכת שמחות: "ומעשה כשמת אביו של רבי עקיבא וחלצו אחרים לפניו **והוא לא חלץ**".¹⁸⁰

ברם, בניגוד למסכת שמחות ולדברי הטור, מן התלמוד הבבלי שהובא לעיל עולה, **שאפילו גדול הדור חייב לחלוץ!** שהרי נאמר שם: "מְעֵשָׂה בְּגִדוֹל הַדּוֹר אֶחָד שְׁמֵת אָבִיו וְבָא לְחָלוֹץ", כלומר לפי הבבלי חובה גם לגדול הדור לחלוץ כתפו על אביו ואמו. ומה שסופר שם שאותו גדול הדור לא חלץ לבסוף, אין זאת אלא מפני שלא רצה שחברו, שהיה גדול הדור עמו באותו הדור, יראה אותו חלוץ כתף ויחלוץ אף הוא, שאין גדול הדור השני חייב לחלוץ על אבי חברו.

נמצא, שאותו גדול הדור לא חלץ כתפו, למרות שהיה חייב מן הדין לכתחילה, **מכורח נסיבות מקומיות מיוחדות ומסוימות**, שלא רצה להטריח את חברו גדול הדור לחלוץ כתף. ומפני שמדובר בנסיבות מקומיות מיוחדות, הרמב"ם לא ראה לנכון לפסוק זאת להלכה, ולפטור את גדולי הדורות שבכל דור ודור מחליצת כתף. לפנינו אפוא מחלוקת בין התלמוד הבבלי לבין מסכת שמחות, ואין ספק שמעמדו ההלכתי של התלמוד הבבלי גדול משל מסכת שמחות, שאינה נכללת במסגרת התלמוד הבבלי.

זאת ועוד, גם אם נקבל את ההלכה ממסכת שמחות, ונדחה את הבבלי מפניה, מה שלא יעלה על הדעת, גם אם נלך בדרך זו, ממסכת שמחות עולה, שרק **יחיד גדול הדור** רשאי לנהוג כן. שהרי בהלכה שלפניה שם במסכת שמחות, סופר שמת רבו של ר' עקיבא, ור' עקיבא כבר גדול עצום היה, ובכל זאת, סופר עליו שחלץ את **שתי ידיו**: "ומעשה כשמת רבי אליעזר **וחלץ רבי עקיבא לפניו את שתי ידיו**, והיה מכה על לבו והדם שותת, וכך היה אומר, רבי רבי, רבב ישראל ופרשיו, הרבה מעות יש לי ואין שולחני להרצות".¹⁸¹

178 ראה לעיל עמ' 232, ובהע' 91 שם; ושים לב לדבריו החריפים של הרב ש' קרח בעמ' 235.
179 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שמ.
180 מסכתות קטנות, מסכת שמחות, פרק ט, ג. למקור זה ציין ר' יוסף קארו: "הכי תניא באבל רבתי (פ"ט)" (בית יוסף, שם, אות טז).
181 שם, ב.

לאור עדות זו, חייבים להניח שכאשר מת אביו של ר' עקיבא גדול הדור היה, ולכן אין ללמוד ממה שלא חלץ שם לגבי כל חכם וגדול. ואיני מבין כיצד למדו דין מהלכה מסוימת והתעלמו לחלוטין מההלכה שקדמה לה?

ולמרבה הצער, בניסוח ההלכה הזה של הטור נתערער קשות דין חליצת כתף עתיק היומין, הואיל ומניסוחו משמע שכל מי שרואה את עצמו כגדול או בעל כבוד (ומי לא רואה את עצמו כזה)¹⁸² רשאי לפטור את עצמו מחליצת כתף.

כאמור, הרחבת הפטור הגורפת מחליצת כתף לכל "גדול" ו"בעל כבוד" ולא רק ליחיד בדור, ערערה קשות את דין חליצת כתף. ולא רק לאותם שרואים את עצמם כ"גדולים" ו"חשובים", שיחושו שדין זה לא שייך אליהם, אף אנשים כשרים שאינם רואים את עצמם כגדולים, ימנעו מלחלוץ כתף בגלל ניסוח פסיקת הטור, שהרי לא ירצו בעת כאבם הגדול ביותר לחוש שאינם חשובים ומכובדים.

וקשה מאד להבין את ההיגיון שבהרחבת הפטור הגורפת הזו, שהרי חכמי התלמוד, תנאים ואמוראים, קיימו בעצמם דין זה בדקדקנות, וכי יעלה על הדעת שהם לא היו גדולים דים כדי לפטור את עצמם מלחלוץ?

זאת ועוד, כאשר רואים אנשים "שאינם גדולים" את הרב או החזן או הגבאי או כל אדם בקהילה שרואה את עצמו כ"גדול", שאינו חולץ כתפו על אביו ואמו, מה יגידו הם? אם מדובר רק במקרה נדיר שמת אביו או אמו של גדול הדור, אז מילא, שהרי כמה גדולי הדור הגיעו למעמדם ועוד הוריהם בחייהם? ברם, אם כל אחד שרואה את עצמו כ"גדול", פוטר את עצמו מחליצת כתף, שאר בני האדם "שאינם גדולים" כאמור, יקחו ממנו דוגמה, ואף הם לא יחלצו כתף: שאם הרב או החזן או הגבאי אינו חולץ, מדוע שאני אחלוץ? והלא איני צדיק יותר מהם? כך יחשוב בלבו האבל בעת ההלוויה.

נמצא אפוא, שחילוק זה, בין "גדול" לשאינו "גדול" מאוד בעייתי, והוא נסמך באופן רעוע ביותר על הלכה במסכת שמחות שנאמרה במקורה רק לגבי **יחיד גדול הדור**. ויתרה מזאת, אפילו במסכת שמחות לא נפסקה הלכה זו לגבי כל גדולי הדורות שבכל דור ודור, לא נאמר שם אלא שרבי עקיבא לא חלץ כתפו ותו לא. מי אמר שיש ללמוד ממסכת שמחות לגבי כל גדול וגדול שבכל דור ודור? שהרי פשט הבבלי שכל

182 "למעשה המטרה [של הרמב"ם בחיבור משנה-תורה] היא לא לחשוך עמל ויגיעה [בניפוי המסקנה ההלכתית מתוך התלמוד], אלא למנוע שיבוש והשתבשות מאותם ה'חכמים' הרואים עצמם אמודאים בים התלמוד (ומי לא רואה את עצמו כזה)" (משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' יז). "מוטב שיטעה אחד ממאה ואל יטעו תשעים ותשעה מתוך עיונם בתלמוד וחושבים שהם בקיאים בו. ומי לא חושב שהוא בקי בו?" (שם, עמ' כ). "אבל בזמננו שרבו היחידים בדרא, וכללא הוא אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" (שם, עמ' כא).

גדולי הדורות חלצו כתף! ולכן חובה להניח שמסופר שם רק על רבי עקיבא, שלא חלץ מסיבה שאינה ידועה לנו.

הדורות הוכיחו שפתיחת פתח זה, כלומר הלימוד ממסכת שמחות שאינו במקומו במקום ללמוד מהבבלי, ובעקבותיו פסיקת הפטור הגורפת לכל "גדול" שאינו מופיע במסכת שמחות, גרמו לביטולו כליל של דין זה. ונראה שאלה הן הסיבות לכך שהרמב"ם לא חילק כפי שחילק הטור: בין "גדול" ל"שאינו גדול", ומלשונו עולה, שאפילו גדול הדור חייב לחלוץ כתפו על אביו ואמו, כפשט דין התלמוד, שפוסק כמותו בכל מקום.

ר' דוד בן זמרא – "וכן על אביו ועל אמו חולץ, ולא נתבארו דברי רבנו אם חולץ ימין או שמאל, ויש מי שכתב רצה מכאן חולץ רצה מכאן חולץ, ואם רצה חולץ את שתיהן, וכן דעת הר"ף"¹⁸³. והעיר לצד דבריו **מרי יוסף קאפח** – "והמנהג מקדם קדמתה בתימן לחלוץ כתף הימנית"¹⁸⁴.

ר' יוסף קארו – השו"ע העתיק את לשון הטור ואימץ את חילוקו: "על כל המתים, אם רצה חולץ כתף. על אביו ואמו, חייב לחלוץ כתף והולך כך לפני המטה, עד שייקבר. ואם הבן אדם גדול, ואין כבודו שילך חלוץ כתף, אין צריך לחלוץ"¹⁸⁵. וכבר בארנו את הקושי בחילוק הזה שהעתיק השו"ע מהטור.

ר' משה איסרלש – כתב: "וי"א דעכשיו בזמן הזה לא נהגו לחלוץ כתף כלל (כל בו בשם ר"י), וכן נוהגין האידינא"¹⁸⁶.

נמצא אפוא, כי כבר במאה הי"ב נדרעו זרעי ביטול דין חליצת הכתף וצצו ופשטו סופית לאחר פסיקת הרמ"א במאה הט"ז. כמו כן, לא מופרך להניח שיש זיקה בין ביטולו של הדין כליל על ידי ר"י,¹⁸⁷ ליצירת החילוק על ידי הטור שמבטל בעליל את דין חליצת כתף.

מרי יוסף קאפח – בספרו הליכות-תימן הוא מתאר את מנהג יהודי-תימן: "האבלים הולכים אחר המטה יחפים ועטופים בטליתותיהם השחורות. על אביו ועל אמו מוציא האבל את ידו הימנית מתוך שרוולו, עד שמתגלית כל ידו וזרועו וחצי חזהו, מרים ידו על ראשו ומהלך אחר מטת אביו ואמו"¹⁸⁸.

183 פירוש רדב"ז לרמב"ם, הלכות אבל ח, ג.
 184 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל שם, אות ג.
 185 שו"ע, יורה דעה, סימן שמ, טז.
 186 שם, יז.
 187 נראה שמדובר על ר' יצחק בן שמואל (המאה הי"ב), מחכמי צרפת ומהבולטים שבבעלי-התוספות.
 188 הליכות תימן, עמ' 250.

ביחס להליכת האבלים יחפים, נראה ברור כי יהודי-תימן לא עשו כן משום שקיבלו את שיטת חכמי אשכנז שהחליצה האמורה בגמרא היא חליצת מנעלים, שהרי קיימו את דין התלמוד וחלצו כתף על אב או אם, ואם הלכו יחפים משום שכך הבינו את דין החליצה, מדוע לא חלצו נעל אחת בלבד? ומדוע המשיכו לחלוץ כתפיהם?

זאת ועוד, גם אם יקשו המקשים, שיהודי תימן אכן קיבלו את תירוץ חכמי אשכנז שמדובר בחליצת מנעלים על אב ואם, מדוע מְרִי קאפח ציין שכך היה המנהג לכל האבלים? והרי מי שאבל על שאר קרובים אינו צריך לחלוץ, ומדוע אפוא חלצו נעליהם לפי שיטה זו גם על שאר קרובים? לכן נראה, שחלצו נעליהם משום עניות מרודה או משום שלא יצטרכו בחזרתן לקחת מנעליהם בידיהם, כך הסביר הרב אהרן קאפח. והוסיף, ששמע מפי כמה זקנים שלא כל האבלים הלכו בשעת ההלוויה כשהם יחפים.¹⁸⁹

לעומת זאת, **הרב שלמה קרח** סבור שחכמי תימן אימצו את שני הפירושים לחליצה האמורה בגמרא,¹⁹⁰ וזה לשונו: "אלא רבותינו תפשו שני הפירושים, לענין חליצת כתף [...] וכפירוש הגהות מימוני [...] שמשמעותו חליצת נעל. ומנהגינו לקיים שני הפירושים".¹⁹¹ ברם, אין ראייה כתובה בשום מקום שחכמי תימן סברו כשני הפירושים.¹⁹² וכאמור, אם כדבריו, מדוע אפוא חלצו מנעלים על שאר קרובים? ומדוע לא חלצו נעל אחת בלבד? ובהלכותיו כתב: "קודם שיוצאים מהבית, חולצים האבלים את נעליהם. ומתעטפים בטלית גדול. ועל אביו ואמו גם חולץ כתף של היד הימנית, עד שמגלה את הלב, ומניח ידו על ראשו, והולך כך אחר המטה. ויש קהילות שלא נהגו לחלוץ כתף".¹⁹³

הרב שלום קרח – בספרו אגרת-בוכים, תיאר לפרטי פרטים את הלווייתו של מְרִי יחיא קאפח (נסתלק ביום יא בכסלו תרצ"ב), ושם כתב:

וכולם קרועי בגדים וחלוצי כתף ידיהם על ראשיהם [...] כבוד גדול נעשה לו בקבורתו מה שלא נעשה בימינו לשום רב וחכם בתימן, הן מצד ריבוי קרועי הבגדים וחלוצי הכתף [...], המון רב יצא אחר מיטת הרה"ג, כארבע מאות חלוצי כתף, ועוד יותר היו קרועי הבגדים.¹⁹⁴

189 מנחת אהרן, עמ' 443, הערה 38.

190 עריכת שולחן, יורה דעה, כרך א, עמ' פה-פז.

191 שם, עמ' פו.

192 מנחת אהרן, שם.

193 עריכת שולחן, שם.

194 אגרת בוכים, עמ' לה-לו.

ואין זכר לכך שהלכו יחפי רגליים, לא האבלים ולא שאר המון המלווים, ואם אכן יהודי-תימן אימצו את פירוש חכמי אשכנז לחליצה האמורה בגמרא, מדוע תלמידיו החכמים, תלמידיו של מְרִי יחיא קאפח לא חלצו נעליהם? ויתרה מזו, על חכם או אב בית דין חולץ ימין או שמאל בלבד, וכי מראה כזה של מאות אנשים הולכים עם נעל אחת יישמט מתיאור ההלוויה המפורט?

הרב יצחק יוסף – "יש אומרים שטוב ונכון לנהוג לחלוץ כתף בשעת ההלוויה לפטירת אמו [...] ויש שכתבו שאין נוהגים היום לחלוץ כתף בהלוויית האם".¹⁹⁵ ובהערתו שם העתיק מספר יביע-אומר שכתב אביו, ושם ציטט או הזכיר את הגמרא, הרמב"ם, המאירי, הטור והשו"ע שפסקו דין זה.¹⁹⁶ והוסיף: "ומנהג זה של חליצת כתף נהגו בו עד הזמן האחרון, וכמו שכתב בשולחן גבוה [...], שכן נוהגים בשאלוניקי ובכל ארץ תוגרמה [=יוון]. וסיים, אבל פה ירושלים ת"ו ראיתי בפטירת כמהר"ר מאיר מזרחי, בעל פרי-הארץ, שיצאו לפניו בניו ותלמידיו חלוצי כתף, ולא ראיתי עוד. ע"כ".

וארבעה דברים איני מביין: **(א)** מעצם פסיקתו, "יש אומרים [...] ויש שכתבו".¹⁹⁷ לא ברורה לי דרכו בהכרעת ההלכה כשהביא בספרו דעות רבות; **(ב)** מדוע כתב "יש אומרים שטוב ונכון?" הלא מדובר על דין תלמודי והיה לכאורה ראוי לכתוב כך: "**מן הדין** טוב ונכון" וכו'; **(ג)** מדוע ציין רק את האם, והרי בגמרא נאמר שחליצת כתף היא גם על האב וגם על האם?

(ד) מתוך הערתו לא ברור לי מדוע לא חייב לחלוץ כתף, שהרי כל עמודי ההוראה פסקו דין זה, ומדוע יבוטל דין זה, האם רק בגלל ששולחן-גבוה לא ראה עוד אבילים

195 ילקוט יוסף, חלק ז, יורה דעה, סימן ח, עמ' סז.

196 ויש עוד רבים, ומדוע לא נהג כדרכו להביא את הרשימה המורחבת של הפוסקים שמצדדים? ולעיון ברשימה המלאה ראה ספרו של הרב אהרן קאפח, מנחת אהרן, עמ' 427-444, וכן לעיל במאמר זה צוינו חלק מהפוסקים הרבים שמצדדים.

197 וכמה רחוקה שיטת הפסיקה הזו משבילי מחשבתו הזכה של הרמב"ם, וכפי שהיטיב לתאר אותה מְרִי יוסף קאפח במבואו למשנה-תורה מהדורתו: "והוא הטעם והיא הסיבה שלא כתב רבנו הגדול בספרו העצום 'יש אומרים ויש אומרים' זולתי במקומות בודדים ונער יספרם. כי לדעתו הנחה זו חזרה היא לימי בראשית, ולא רק שאנו חוזרים למצב של 'אומה ללא ספר באמת' אלא אף **חכמת הלומד ומעלתו נגרעת**" (משנה תורה (קאפח), מבוא לספר המדע, עמ' כד).

וכך כתב רבנו הרמב"ם באגרתו לתלמידו ר' יוסף: "דע שאני לא חיברתי ספר זה כדי להתגדל בו בישראל, ולא כדי שיתפרסם שמי, [...] אלא חֲבֵרְתִּי [...] למען ה' יתעלה, לפי שאני באמת קָנָא קְנָאִי לֵה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל **בראותי אומה ללא ספר באמת**, וללא השקפות נכונות ומדויקות, ולכן עשיתי מה שעשיתי למען ה' בלבד" (אגרות הרמב"ם (קאפח), עמ' קכה).

שחלצו כתפיהם?¹⁹⁸ מדוע לא נהג הרב ואביו הרב עובדיה לפי כללי הפסיקה שהם עצמם הניחו? ולעניות דעתי פסיקת הרמ"א בעניין זה, כמו פסיקות אשכנזיות רבות, השפיעה על חכמי ספרד ונמנעו מלפסוק כנגדה, ואם היו נאמנים לרבנו הרמב"ם ולשבילי מחשבתו הסלולים לא היו חוששים לפסוק כפי דין התלמוד.

הרב שלמה צדוק – כתב: "וכן על אביו ועל אמו חולץ כתפו וזרועו, שמוציא זרועו ימינו או שמאלו משרוולו ומחלוקו, עד שיתגלה כתפו וזרועו איזה שירצה, והולך כך חשוף לפני המיטה, שזה לאות כבוד וצער רב ואבל גדול עליהם. וכך שנינו (ב"ק יז) [הובא לעיל] [...] ורק לפני המיטה בלבד עד הקבורה ולא לאחר הקבורה (כס"מ), **וכך הוא מנהג נאמני ההלכה שומרי מסורתנו מעולם לחלוץ כתף על אב ואם עד היום הזה** (ויוצאים ידי חובה אפילו תחת הטלית שאין חובה לשים היד על הראש כבח"ו", שאין תנאי זה כתוב בהלכה)¹⁹⁹. ושם הוסיף וציטט את דברי הרמ"א שביטל את המנהג, והוסיף בסוף דבריו "ותמוה".

הרב יצחק רצאבי – כתב: "על שאר קרובים, אם רצה חולץ כתפו. על אביו ואמו, חייב לחלוץ כתף (במקום שנהגו, כדלקמן)²⁰⁰. ושם הוסיף: "הבנים ושאר האבלים, מנהגינו שהם הולכים סמוך לפני המטה עטופים בטליתותיהם על ראשם ומקצת גופם. וכפי ההלכה, על אביו ואמו, חולץ כתיפו והולך כך לפני המיטה עד שייקבר. אלא-אם-כן הבה הוא אדם גדול ואין כבודו לילך חלוץ כתף, אינו צריך לחלוץ. ויש מקומות שנהגו כן, דהיינו שמוציא ידו הימנית (ויש נוהגים השמאלית) מתוך הבגד באופן שמתגלית כל ידו וזרועו, ומגופו עד כנגד ליבו, ומניח ידו על ראשו, והולך כך אחר המטה. ויש מקומות שלא נהגו לחלוץ כתף כלל".²⁰¹

ויש לשאול, מדוע חיבר בין הרמב"ם לטוש"ע? ולא קרבו זה אל זה בהלכה זו, שהרי ראינו שתוספת הטוש"ע "אלא אם כן הבה הוא אדם גדול ואין כבודו" וכו', מעקרת למעשה את כל דין חליצת כתף, ואילו ראה זאת הרמב"ם היה חולץ כתפו. זאת ועוד, מהשתלשלות פסיקתו ניתן לזהות אבני-דרך בתהליך התפוררות דין חליצת כתף: ראשית, כתב שזו הלכה. שנית, סייג בתוספת של הטוש"ע שמעקרת את הדין. שלישית, הוסיף לאחר מכן "ויש מקומות שנהגו כן", כלומר, אין דין זה נוהג ברוב המקומות גם לפי סייג הטוש"ע. ורביעית, חתם את תהליך ההתפוררות בנתיצת הדין סופית, באמרו בחתימת דבריו: "ויש מקומות שלא נהגו לחלוץ כתף כלל".

198 ואין "לא ראינו" – ראייה. וכבר כתבתי את דעתי על טיעוני "לא ראייתי ולא שמעתי", ראה דברי הרדב"ז לעיל, עמ' 234 ואילך.
199 משנה תורה (צדוק), הלכות אבל ח, ג.
200 נפש כל חי, עמ' טו.
201 שם, עמ' לב. ובהערות שם התייחס להליכה לפני או אחרי המטה, וכן לעניין הגבהת היד על הראש.

הרב פנחס קרח – "האבלים הולכים אחר המטה כשהם מעוטפים בטלית. והבנים חולצים כתף ידם הימנית מן הבגד באופן שהיד וחצי החזה הימני מגולה, ומרימים היד הימנית על ראשם במשך ההלוויה עד הקבורה [...]. יש מקומות שלא נהגו לחלוץ כתף".²⁰² בהערתו האריך בשיטות וטעמי הדיון, להלן מעט מדבריו: "וכן היא דעת רוב הראשונים [...] וכמו שפירשו הגאונים, דהיינו חליצת כתף [ולא מנעל], [...] וכמנהגינו מימי קדם כפי שנהגו ברוב מחוזות תימן. ורבים עדיין מחזיקים בדין חליצת כתף והולכים כך הבנים בלוויה [...] ובשאר קהילות ישראל לא נהגו בחליצת כתף כמו שכתב הרמ"א". והלוואי ורבים היו מחזיקים בדין זה.²⁰³

הרב פנחס קרח הוסיף בעמ' שכא את תירוצי הפוסקים לשאלה, מדוע לא נהגו לחלוץ כתף בשאר הקהילות, להלן תירוניהם: **(א)** החליצה אינה חליצת כתף אלא חליצת מנעל; **(ב)** החליצה גורמת לזלזול רב אפילו לעני שבישראל ואינה כבוד לבן (וכי ר' עקיבא שחלץ שתי ידיו נזדלזל בכך?); **(ג)** שמא ילעיגו הגויים; **(ד)** משום הקור בימי הצינה (ונשיהם טובות מהם שטבלו כל גופם בקור ובצינה מדי חודש בחודשו, והם אפילו פעמיים בחייהם למשך שעה קלה התקשו לסבול את הקור ביד אחת לכבוד אבותיהם ואמותיהם); **(ה)** צורת הבגדים אינה מאפשרת לחלוץ (ועל תירוצים דוגמת זה אומרים לילדי הגן: "אין לא יכול יש לא רוצה"), "ולכן הכל מוחלים כבוד זה" (וכי תורה מוחלת על שמחקו דינא דתלמודא?). ומסיים: "ולכולהו טעמי יש פירכות כמובא במפרשים". וכל דבריהם יגעים, ולולא דברי הרמב"ם הזכים והטהורים אז אבדתי בעניי.

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – לא מצאתי בספרו התייחסות לחליצת כתף.²⁰⁴

202 בית מועד, כרך א, עמ' שיג-שכא.
 203 "יחידים נוהגים לצאת אחר מטת אביהם כשזרועם חשופה ומורמה על ראשם" (ילקוט מנהגים, ממנהגיהם של יהודי תימן מאת ש' גרידי, עמ' 550).
 204 למעט התייחסות צדדית מאד בהערה למנהג החדש שאוסר על הבנים ללוות את אביהם לקבורה, וז"ל שם: "הרב בעל שולחן-גבוה ראה בירושלם בפטירת בעל פרי-הארץ 'שיצאו לפניו בניו ותלמידיו חלוצי כתף', הרי העיד בעל שולחן-גבוה בעצמו שיצאו בניו של בעל פרי-הארץ ללוות את אביהם הגדול [...] ופטירת בעל פרי-הארץ היתה קודם לתקנה זו" (גשר החיים, חלק א, פרק יב, עמ' קיד, בהערה; וגם ראה מה שכתב לעיל בעמ' 247, ליד ההפניה להערה 161). ויש לייחד מאמר נפרד וקרועה נפרדת למנהג הרע הזה שאוסר על הבנים ללוות את אביהם לקבורה, וראיתי שאנשי חברה קדישא מאיימים על אבלים שלא ללוות את אביהם לקבורה, אף-על-פי שאבותיהם הקדושים לא נהגו במנהג חדש זה. על שורשו של מנהג זה כתב הרב מ' צוריאל: "שורש מנהג זה נמצא בספר של"ה [...] 'שיש טיפות שז"ל שהאדם הוציא בחייו, והם המקיפים אותו עד לקברו ומצערים אותו' [...] כלומר, שלא ילכו אותו לא בנים שיש להם גוף ולא בנים שאין להם גוף (שז"ל)", וסיכום: "כידוע, הבנים עלולים להצטער מאוד כשימנעו מהם לשאת את אביהם או ללוותו"

ר' יוסף חבארה – "מנהגי הקבורה בצנעא, המנהג שהיה נהוג בתימן בצנעא הבירה, רוב רובו הוא הלכה: [...] ז. על אב ואם חולצין כתף ויוצאין אחר המטה. ועוד כמה מנהגים אשר נעלמו בארץ".²⁰⁵

ר' יהודה לוי נחום – "הבנים [...] הולכים אחרי מיטת אביהם עטופי טליתות וחלוצי כתף [...], וכן אם נסתלק רב מורה הוראות יוצאים הכל אחרי מיטתו וגם תלמידיו עטופי טליתות, בוכין וקורעין עליו בדיון, מספידין אותו וחולצין כתף עליו".²⁰⁶

פרופ' יהודה רצהבי – "כשהנפטר אב או אם, הולך האבל אחרי מיטתו חלוץ כתף. דהיינו: מחלץ את ידו הימנית מתוך השרוול, מרכין את ידו החשופה מעל לראשו וכך הוא מהלך אחרי המת. התלמוד ראה בחליצת כתף כבוד לנפטר, ומספר שכך נהגו בחזקיה מלך יהודה".²⁰⁷

פרופ' אהרן גימאני – "בשעת הלוויה במקומות מסוימים בתימן נהגו הבנים [...] להוציא את ידם הימנית מהבגד עד לגילוי הכתף, ולשים את היד על ראשם [...]. על מנהג חליצת הכתף בתימן העיר הרב פנחס קרח: 'וכמנהגינו [...] ברוב מחוזות תימן' [הובא לעיל]"²⁰⁸.

ר' עובדיה מלמד – "ובשעת הלוויה נהגו בתימן לחלוץ כתף ולגלותה, על אביו או אמו, ומגלה זרועו".²⁰⁹

לקבורתו. ואם תוסבר להם הסיבה, יהיה זה בזיון המת" (מנהגי אבלות שאינם ראויים, עמ' 359).

ואינו מבין את דברי השל"ה, והלא מכבוד אבא שלא יסתור את דבריו ואם חטא במשהו רק ישאלהו בנועם אם כך ההלכה, וכאן, במקום הכבוד האחרון, השל"ה מורה לבנים שלא ילכו אחרי אביהם לקבורה משום חטאים שיש בהם חרפה גדולה? וכי יש בזיון אחרון גדול מזה לאב שנפטר? ותודה לאל ששלח לנו את רבנו הרמב"ם שהצילנו מן התהו והתעייה, וזה לשונו: "וכן על אביו ועל אמו חולץ כתפו [...] **והולך כך לפני המטה. ואחר שיקבר אביו או אמו אינו חייב לחלוץ**" (משנה תורה (קאפח), הלכות אבל ח, ג). וכיצד יעלה על הדעת שבנים לא יזכו לכבד את אביהם בשעה נוראה זו ולא ילכו אותו לקבורה? ברם, הרב יצחק יוסף כתב: "אין למחות בחזקה באלה שעלו מחוץ לארץ ומנהגם ללוות את האב הנפטר [...] אבל אם יש בהם בני תורה ומוקירי רבנו, ראוי לתלמידי חכמים לדבר עמהם באמירה נעימה **שלא לשנות מן המנהג שנעשה לטובת הנפטר**" (ילקוט יוסף, חלק ז, יורה דעה, סימן ו, עמ' עז). ולפי הרמב"ם, ראוי לתלמידי חכמים לעודד את האבלים לקיים את דין התלמוד, ולכבד את אביהם בדרכו האחרונה **"והולך כך לפני המטה"**.

בתלאת תימן וירושלים, עמ' 304–305.

מצפונות יהודי תימן, עמ' 172.

במעגלות תימן, עמ' 43.

גימאני, תמורות, עמ' 18. ומשמע מדבריו שהוא חולק על דברי הרב פנחס, הואיל ובתחלת

דבריו כתב: "במקומות מסוימים בתימן".

מלמד, תפילה ומנהג, עמ' 374.

י. קבורת אשה סמוך למיתתה

הרמב"ם פוסק כך:

ומספידין את הנשים כאנשים בכל מקום. אבל אין מניחין מיטת האשה ברחוב לעולם, שזה גנאי לאשה, אלא סמוך למיתתה קבורתה.²¹⁰

סוגיית הגמרא

אין מניחין את המטה ברחוב [בחול המועד] שלא להרגיל את הספד. ולא של נשים לעולם ["כלומר לא במועד ולא בזולת המועד"]²¹¹ מפני הכבוד.²¹² אמרי נהרדעי: לא שנו אלא חיה [=יולדת], אבל נשאר נשים, מניחין. ר' אלעזר אמר: אפילו נשאר הנשים, דכתיב: "ותמת שם מרים ותקבר שם" (במדבר כ, א) – סמוך למיתה קבורה.²¹³

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' חננאל – "מפני הכבוד. אמרי נהרדעי לא שנו אלא חיה דשכיח טינוף, אבל של שאר הנשים מניחין. ר' אלעזר אומר, אפילו של שאר נשים אין מניחין שנאמר 'ותמת שם מרים ותקבר שם' – תיכף למיתה קבורה".²¹⁴

ר' שלמה יצחקי – "ולא של נשים לעולם. ששופעות זיבה".²¹⁵ ובהמשך הוסיף: "אלא חיה. שמתה מחמת וולד שהיא שופעת".²¹⁶

נראים הדברים, כי רש"י סבר שסיבת המשנה לאסור הנחת מיטת אשה ברחוב, היא משום שחלק קטן מן הנשים שופעות זיבה במותן ולא חילקו חכמים בין שופעות לשאינן שופעות כדי שלא לבייש שום אשה. ברם, לאור דברי הגמרא, נהרדעי בטעמם זה התכוונו **להתיר** להניח מיטת אשה ברחוב ולא לאסור, מפני שטעמם זה נועד לצמצם ולסייג את האיסור אך ורק לנשים ששופעות זיבה כגון יולדות.

לעומת זאת, ר' אלעזר ביאר, שסיבת המשנה לאסור הוא מטעם כללי שנוגע לכל הנשים, ונראה שטעמו זה מנותק לחלוטין מטעמם של נהרדעי, וראיה לדברינו, ממה

210 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל יב, ו.
 211 פירוש המשנה (קאפח), מועד קטן ג, ח. וידוע שאין מספידין במועד: "ואין מניחין את המטה ברחוב שלא להרגיל את הספד במועד, שהמועד אסור בספד ותענית" (משנה תורה (קאפח), הלכות אבל יא, ג).
 212 משנה, שם; ובגמרא, שם כז ע"א.
 213 מועד קטן כח ע"א.
 214 פירוש רבנו חננאל, מועד קטן שם.
 215 רש"י, מועד קטן כז ע"א.
 216 רש"י, מועד קטן כח ע"א.

שר' אלעזר סמך פסקו על האמור במרים, ומרים לא היתה יולדת ולא שופעת דמים. לפיכך, הרמב"ם בפסיקתו לא הוסיף את טעמם של נהרדעי, מכיוון שהנכון הוא שיש לפסוק כאן מטעם אחר, והוא צניעות האשה. כלומר, חכמי המשנה ור' אלעזר, ביקשו להנחיל לדורות רעיון מחשבתי ומוסרי, והוא, עד כמה חשובה צניעות האשה, שאפילו בשעה שמתה, מְבַוְדָה שינהגו בגופתה בצניעות וימהרו לטמנה בקרקע ולכסותה.²¹⁷

זו דרך ההלכה של הרמב"ם בעקבי אישי התלמוד, והיא, שההלכה נועדה לעורר אותנו למחשבה ולרומם אותנו להיות אנשי מוסר ונימוסין.²¹⁸ ומשום שטעם נעלה זה עומד בזכות עצמו ואינו שייך לטעמם של נהרדעי, הרמב"ם לא הזכיר שום טעם בלתו.

217 עיין במאמרו של מרי יוסף קאפח, בת מלך, עמ' 105 ואילך. לעיון בביטויי אבלות של נשים במסורת יהודי-תימן, בביקורת מרי יוסף קאפח על הנעשה כיום בתחום הצניעות בהלוויות, וכן בתכלית הצער על המת, ראו: הליכות עולם, עמ' 247 ואילך. שם גם צוין כי בהלוויה ובקבורה בתימן **לא השתתפו נשים כלל**, ובנושא זה עיין: סערת תימן, עמ' קלה; מלמד, תפילה ומנהג, עמ' 385; שו"ת דברי חכמים, סימן לז; נפש כל חי, עמ' לא; עריכת שולחן, עמ' צב. ועיין גם בדבריו המאלפים של מרי יוסף קאפח בפירושו למשנה-תורה, הלכות אבל, עמ' רד.

הרב מ' צוריאל סיכם את הנושא בקצרה, וז"ל: "בשו"ע יו"ד (שנט, ב) נפסק: 'יש למנוע מלצאת הנשים לבית הקברות אחר המטה'. הש"ך כתב: 'שאם עושים כן גורמים רעה לעולם ח"ו' [...] גם הגר"א באגרת שכתב בעת נסיעתו לא"י כתב 'ששם מתדבקין הקליפות מאוד וכ"ש בנשים, וכל הצרות והעוונות באים מזה' (אוצרות הגר"א, עמ' 182). חיי אדם התריע נגד אשה נדה ההולכת לבית הקברות" (מנהגי אבלות שאינם ראויים, עמ' 358-359). ובעניי איני מבין מדוע הגר"א תלה בדברי מיסטיקה את כל הצרות והעוונות, ורחוק הוא מרחק עצום בדבריו אלה ממשנתו הזכה של הרמב"ם. ואלבא דאמת כל הצרות והעוונות באים כתוצאה מאי שמירת דיני התורה והשקפותיה האמיתיות. ושמא יטענו שיש ללמד זכות על הגר"א, הואיל וכוונתו היתה להשיג מטרה נעלה כשלעצמה, דהיינו מניעת ערבוביה בין נשים לגברים בהלוויות, וציין טעמים מיסטיים אלה כדי להפחיד את ההמון. על כך יש להשיב, שכבר לימדנו רבנו הרמב"ם, שמי שמנסה להוכיח דבר שהוא אמת כשלעצמו בדרכי הטעיה והשאה, לא רק שאינו מועיל מאומה, אלא אף מחליש את אמיתות הדבר שרצה להוכיחו, וראו: מורה הנבוכים (קאפח), חלק ב, טז. ונסיים בדברי הרב מ' צוריאל: "כאשר הרבה נשים אחרות יוצאות לבית-הקברות לא תמנענה הנדות שבהן מלצאת כדי לא לפרסם את עצמן, ובזה יש מכשול גדול. ולכן נראה שבמקום שכנה רוחנית כזו, ראוי ללמד שכל הנשים לא תצאנה, אלא תעמודנה ליד הבית משם מוציאים את המת" (שם).

218 "וכן כל זמן שאתה עושה מצוה, [אם] אתה עושה אותה באיבריך כמי שחופר גומה בקרקע או חוטב עצים מן היער, מבלי להתבונן בענין אותו המעשה ולא ממי בא ולא מה תכליתו, אל תחשוב שהגעת אל תכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר בהם: '**קרוב אַתָּה בְּפִיָּהֶם וּרְחוֹק מִכְּלִיּוֹתֵיהֶם**' [ירמיה יב, ב]" (מורה הנבוכים, חלק ג, נא, עמ' תו).

מכאן לדברי מרי יוסף קאפח בתארו את המציאות העגומה שקיימת בנושא זה, ולאחריו הסבר הרב אהרן קאפח להספדי הנשים שצוינו בגמרא:

ומ"ש [הרמב"ם] "אבל אין מניחין מטת האשה ברחוב" וכו', כך נהגו בתימן המעטירה, אף-על-פי שהניחו את המטה לשעה קלה בשעה שאומרים מה שקוראים "היתר",²¹⁹ לא הניחו שום מיטה ברחוב להספידה ולא כפי שאמר אותו הגו"ח²²⁰ בשם שמניחים ל"היתר" כך מניחים לפטופטי הבל שמהבילים כל מיני ספדנים. אוי לאוזניים שכך שומעות אוי לעיניים שכך רואות, שכחנו את מנהגותינו המבוססים על ש"ס ופוסקים, ונפתים אחר כל מיני "קרעל".²²¹

ומה שאמרו בתלמוד "רפרם אספדה לכלתיה בבי כנישתא" (מגילה כח ב), וכן: "אותו היום מתה אמו של בן זזא והספידה רבן גמליאל הספד גדול" (ראש השנה כה א), אין המשמעות שספדו לנשים בפניהן, אלא שבמקרה הראשון היה זה לאחר קבורתה [...].²²² במקרה השני, היתה מטרתו של רבן גמליאל להוכיח: "כדי שידעו העם שלא קידשו בית דין את החודש" (שם), ולפי הכלל: "אין מספידין את המת [...] בראשי חדשים" (רמב"ם, אבל, פרק יא הלכה ד), וכל מטרתו להוכיח שאין היום ראש חדש [...].

ברם, לדעתי גם ההספד השני היה **לאחר** קבורתה, הואיל ובגמרא שם נאמר: "והספידה רבן גמליאל הספד גדול, **לא מפני שראויה לכך**, אלא כדי שידעו העם שלא קדשו בית דין את החודש", ומהטעם שנזכר בגמרא משמע שלא היתה כל מניעה להספידה הספד גדול אם היתה ראויה לכך, לפיכך כנראה מדובר לאחר קבורה. ואם כדברי הרב אהרן קאפח, קרוב לודאי שלא הניחו את מיטתה ברחוב אלא במקום סגור

219 לנוסח ה"התר" ראה הליכות תימן, עמ' 251. ומדברי הרב יוסף קאפח לעיל משתמעת ביקורת כלפי אמירת ה"התר" הזה, ומעיון ראשון בתוכנו נראה שכל כולו חיצוני מדעת הרמב"ם.

220 "גְּדָמִי וְקֵרַת חֲמֹר. כך פתר הגר"י קאפח באוצר כתביו המצויים לפני. ובתרגום חפשי: מוכה שחין ומשוי חמור" (מנחת אהרן, עמ' 170, הערה 30).

221 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל יב, ו, אות ה, עמ' רא. "קרעל (=דברי הבל. דברים בטלים)" (מנחת אהרן, שם). "בנוסח ההספד מתפתח אצלנו היום נוסח הנקלט ממקצת שאר עדות, שיש בו גם דברי שוא ותפל, גם דברי שקר והבל, אשר לא היה להם ביהדות תימן שום מהלכים, ואילו נשמעו היו מעוררים פליאה" (הליכות תימן, עמ' 248).

222 וחשוב להוסיף, שלא יעלה על הדעת שחכמי התלמוד הכניסו את מיטתה לתוך בית-הכנסת שבו הספיד את כלתו. הואיל ותפיסת חכמי התלמוד הייתה שהמת הוא מקור טומאה, ואין לקרות שמע בתוך ארבע-אמות שלו, ולא להתפלל במחיצתו, ואפילו לא לומר דברי-תורה בפניו, ולכן ברור אפוא, שלא הכניסוה לבית-הכנסת, וכבר קבורה. וביחס לטומאת המת ולהרחקה הנדרשת ממנו, ראה לעיל עמ' 228 ואילך.

עד שרבן גמליאל סיים להספידה.²²³ מכל מקום, הרב אהרן קאפח מסיים את דבריו כך:

מנהג תימן [...] שאין מניחין מיטת אשה ברחוב לעולם [...] כדי להספידה. וכל ההספידים והדברים הנאמרים בשבחה, נעשים רק בבית לאחר הקבורה בימי האבל.²²⁴

ר' יעקב ב"ר אשר – "אין מניחין מיטה של נשים ברחוב מפני שקרובה לינוול לא שנא של יולדת לא שנא של שאר אשה".²²⁵ ודבריו אינם כנהרדעי ולא כר' אלעזר, שהרי נהרדעי סברו שרק יולדת מתנוולת בהעמדת מטתה ברחוב משום ששופעת דמים, ואילו ר' אלעזר כלל לא ציין את טעמם של נהרדעי, ומשמע שאסר מטעם צניעות כללי (שהוא השבח הגדול ביותר לאשה), שהרי ראייתו של ר' אלעזר היתה ממרים (סמוך למיתה קבורה), ומרים לא היתה יולדת ולא שופעת דמים.

ר' יוסף קארו – כתב שם לשון עמום: "אין מניחין מיטה של אשה ברחוב, מפני הכבוד". ובאיזה כבוד מדובר כאן? כבוד שחלילה לא תתנוול, או כבוד שגנאי הוא לאשה שתועמד מיטתה ברחוב?

הרב שלמה צדוק – "אבל אין מניחין מיטת אשה ברחוב לעולם, שזה גנאי לאשה כמו בחייה שתהיה מוטלת לארץ שרועה אפילו לשעה קלה לפני הגברים מטעמי צניעות ומשום הרהור, שאין שום היתר אפילו לשעה קלה. וכבר נפרץ הדבר".²²⁶ ונאמן הוא ונאמנים דבריו.

הרב יצחק רצאבי – "כבוד האשה קבורתה, שנאמר 'ותמת שם מרים ותיקבר שם', סמוך למיתה קבורה. לפיכך מנהגינו באשה שמתה, שאין עושין לה כל הסדר הנזכר לעיל, ואין מניחין מטתה ברחוב להספידה, אפילו אשת גדול הדור, אלא מיד אחר הרחיצה והטהרה מלווין מטתה בשתיקה ובכבוד ראש [...] ואין עושין מעמד

223 על רבן גמליאל ועל עמידתו האיתנה על עקרונות הלכתיים, ראו: חכמי התלמוד, עמ' 196–201.

224 מנחת אהרן, עמ' 171.

225 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שנה.

226 משנה תורה (צדוק), הלכות אבל יב, ה, עמ' תא. ושם גם גילה דעתו על מנהגי "התרת הנדרים", ההקפות ואמירת "ולבני הפילגשים": "וכבר נפרץ הדבר, ומלבד מה שעוברים על דברי חכמים הנ"ל [להניח מיטת אשה ברחוב], יש גם משום ביזיון המת להטילו לארץ על הקרקע כדי לומר מה שקורים התרת נדרים, ולעשות הקפות עליו [...] ולהבריח המזיקין ממנו [...] ולפי דברי רבנו אלו [במו"נ א, ז], אין מקום כלל ועיקר למנהג ההקפות ולא אמירת ולבני הפילגשים" (שם, עמ' תא–תב). ולדעתי יש בכולם ביזיון חמור לנפטר מצדדים נוספים, ולוואי וכשאמות לא יאמרו עלי דבר מכל אלה.

ומושב, ולא שבע הקפות, וממילא אין אומרים נוסח רחם נא וכו' [...], אבל אומר הרב את ההיתר, ופסוק ולבני הפילגשים אין אומרים".²²⁷

הרב שלמה קרח – "כשם שמספידים על האנשים, כך מספידים על הנשים, אלא שאין מניחין המטה ברחוב [...], שהמנהג להספידה בביתה לאחר הלוויה".²²⁸ ואין זה רק "מנהג" אלא דין תלמודי בעל משמעות עמוקה, והוסיף שם בהערה: "ובזמנינו מטעמים שהזמן גרמן נהגו להספיד הנשים גם בלוויה". ואיני יודע למה התכוון באמרו: "מטעמים שהזמן גרמן", וכי הזמן הוא זה שגרם להספיד נשים טרם קבורתן ולפורר את דין התלמוד?

הרב פנחס קרח – "כשם שמספידים על האנשים כך מספידים על הנשים כראוי להן, אבל אין מניחים מיטת האשה ברחוב לעולם שזה גנאי לאשה, אלא סמוך למיתתה קבורתה, ומטעם זה לא נהגו להספיד הנשים".²²⁹ ברם, בהלכה הבאה כתב: "יש נוהגים להספיד הנשים קודם קבורה, ובפרט אם היתה אשה חשובה במעשיה הטובים ובחינוך בניה. ובפרט אם בהספדה מעורר הדרשן את מעלות האשה הכשרה והצנועה, ומדַבֵּר בשבחה כדי שילמדו ממעשיה הטובים".

ואיני מבין מדוע נקט כמנהג הפוסקים האשכנזים "יש אומרים ויש אומרים".²³⁰ זאת ועוד, לאחר שכתב בהחלטיות "אין מניחים [...] לעולם", כיצד ניתן לקבל את דבריו האחרונים? וניסיונותיו להצדיק הספד נשים מושפעים מהפסיקה האשכנזית ונגד פסיקת התלמוד המפורשת.²³¹

הרב יצחק יוסף – לא מצאתי בספרו כל זכר לדין התלמוד, וההתייחסות הקרובה ביותר לעניין זה מבטלת הלכה למעשה את דין התלמוד, וזה לשונו: "ומצוה גדולה להספיד על המת כראוי. והמנהג להספיד גם את הנשים לפי כבודן".²³² משמע מדבריו שאין לזרז את קבורת הנשים כדין התלמוד, אלא אדרבה, יש לעכב את מיטת הנשים כאנשים ברחוב לצורך הספד לפי כבודן.²³³ ודין התלמוד הפוך מדבריו, כבודה של האשה הוא בקבורתה ואילו העמדתה ברחוב לצורך הספדה הוא בזיונה, וכפי שפסק הרמב"ם לעיל: "שזה גנאי לאשה".

227 נפש כל חי, עמ' לח. ובהערותו שם ציין טעם נוסף, משום "שבחייה היתה כלי לטומאה בהיותה נדה, ובמותה רוחות הטומאה תאבים לשרות עליה מיד, ויותר מן האיש", ואף טעם מבחיל זה חיצוני לחלוטין ממשנת רבנו הרמב"ם.

228 עריכת שולחן, יורה דעה, כרך א, עמ' נא-נב.

229 בית מועד, כרך א, פרק יג, עמ' שפא.

230 וראה מה שכתבנו בענין "יש אומרים ויש אומרים" בהערה 197 לעיל.

231 ומקור תירוציו בספר ערוך השולחן, סימן שמד, ז.

232 ילקוט יוסף, חלק ז, יורה דעה, סימן ו, עמ' עט.

233 וגם בענין זה נמשך אחר חכמי אשכנז.

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – האריך בעניין זה מאד: "ומספידין גם לנשים כראוי להן ולפי מנהג המקום [...], והנהוג הוא להספיד אשה גדולה במעשיה או אשת גדול בתורה – גם ברחוב, כמו שמספידין לגדול במעשים ובתורה ברחוב [כמשמעות לשון הרמב"ן והטור והשו"ע]"²³⁴.

ואיני יודע מדוע כתב שזו משמעות דברי הטוש"ע, שהרי הם כתבו במפורש שאין להעמיד מיטת אשה ברחוב, ונראה ברור שמה שכתבו שיש להספיד גם את הנשים לפי כבודן אינו ברחוב אלא בבית: "ונשים נספדות בין האנשים ובין החכמים כראוי להם", "כשם שמספידין על האנשים כך מספידין על הנשים כראוי להן"²³⁵. ובחלק ב בספרו האריך מאד בהיתר הספד נשים ברחוב לפי דעתו,²³⁶ והוקשו לו כלשונו "קושיות עצומות":

א מדוע נאמר במשנה "מפני הכבוד", ובגמרא לעומת זאת אמר ר' אלעזר "שתהא סמוך למיתתה קבורתה". כלומר, לכאורה לפי הטעם הראשון מותר לספוד את האשה בבית, ואילו לפי הטעם השני אין לספוד את האשה כלל לפני קבורתה, אלא סמוך למיתה קבורה. והוקשה לו מפני שלמד "מפני הכבוד" כדברי הפרשנים שסברו שמדובר בחשש לניווול, וכבר למדנו שזה טעם נהרדעי להתיר ולא לאסור, ומכל מקום לא נפסק טעם זה להלכה, אלא טעם ר' אלעזר הוא שנפסק להלכה. והתירוץ פשוט מאד, "מפני הכבוד" שנאמר במשנה, הוא כבודה של האשה שלא להניח את מטתה ברחוב ולרז את קבורתה, והם הם דברי ר' אלעזר, ואין כאן שני טעמים אלא טעם אחד בלבד, ופרשנות רש"י וקשירתו "מפני הכבוד" שבמשנה לעניין הניווול גרמה לקושיה זו.

ב "אם בעינין סמוך למיתה קבורה אין זה נוגע רק להספד והול"ל [לחכמי התלמוד] אין משהין אותה". ופשוט לי מדוע לא אמרו חכמים "אין משהין" שהוא לשון יותר חלש ומבטא פחות זירוז לקבורת האשה סמוך למיתתה. והלא אם לשון חכמים החזק יותר והחד-משמעי: "סמוך למיתה קבורה", לא החזיק מעמד "וכבר נפרץ הדבר" כמו שכתב הרב שלמה צדוק לעיל, אז לשון יותר חלש "אין משהין" (שניתן להתפרש שאין משהין לצרכים מסוימים דווקא, ולא אם מדובר בכבוד האשה וכיו"ב), לא רק שלא היה מחזיק מעמד, הוא גם לא היה מותר תקווה לתקן את התקלה ולשוב ולקיים את דין האמת התלמודי.

ג "למה תני במתניתין אין מניחין מיטת אשה ברחוב – מה עניין זה לרחוב?", ואיני מבין קושיה זו, ונראה ברור שחכמים נקטו בלשון "רחוב" לפחות לשלוש סיבות:

234 גשר החיים, חלק א, פרק יג, ח, עמ' קכב.
235 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שמד; שו"ע, שם, סעיף ב; ומדברי הרמב"ן משמע שיש להספיד אשה ברחוב, ראו: תורת האדם, שער הסוף – עניין ההספד, סוף אות יז.
236 גשר החיים, חלק ב, פרק ט, ג, עמ' צז-צט.

1 כך היה מנהג חכמי המשנה והתלמוד בעת תהלוכת הלוויה להניח מעת לעת את מיטת המת ברחוב כדי לספוד ולקונן;²³⁷ **2** חכמים ביקשו לרמוז לנו מדוע נאמר "סמוך למיתה קבורה", משום שהעמדתה ברחוב שהוא מקום ציבורי שעיני כל משוטטות בו, הוא גנאי לאשה ומסר גרוע להמון המלווים שמערער את יסודות הצניעות היהודית; **3** המושג "רחוב" מסמל דבר שהוא "רחובי" כלומר המוני ולא בהכרח רצוי לאדם היהודי, ובמיוחד לא לאשה שכל כבודה בת מלך פנימה, שלפי האמת לא היה ראוי שתצא מביתה כי אם לצורך גדול, ואף לאחר מיתתה גנאי חמור הוא לה להיות שרועה ברחובות קריה.

ד "ביותר קשה" – בנקודה זו הקשה מדוע הרמב"ם חיבר את שני הטעמים יחדיו, וכבר תירצנו בנקודה הראשונה שלא מדובר כלל בשני טעמים, אלא בטעם אחד.

ה "עוד פלא גדול" – כיצד למד ר' אלעזר מהפסוק "וְתָמַת נָשִׁים מֵרֵי וְתִקְבְּרָן שָׁם" – סמוך למיתה קבורה, והלא במשנה מפורש שהוא רק "מפני הכבוד", ושוב יש לומר, ש"מפני הכבוד" שנזכר במשנה, הוא כבודה של האשה לקברה סמוך למיתתה ולא להעמיד את מטתה ברחוב לעיני כל.

ו "ועל כולם יש להשתומם" – לדעתו אברהם אבינו טיפל בענייני הקבורה של שרה אמנו לאחר שתמו כל ימי הבכי והאבל לשרה אמנו, שהרי לכאורה קודם הספידה: "וַיָּבֵא אַבְרָהָם לְסִפּוֹד לְשָׂרָה וְלִבְנֵיהָ" (בראשית כג, ב), ורק לאחר מכן פנה לבני חת בענייני הקבורה: "וַיִּקָּם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתוֹ וַיִּדְבֹר אֶל בְּנֵי חַת לֵאמֹר" (שם, ג). ולפי הבנתו זו תמה על כך שאף לא אחד מטעמי קבורת האשה נזכר כאן. כלומר, לכאורה לפי דבריו אברהם אבינו לא חש לניוול, ולא חש לזרז את קבורתה של שרה אמנו משום כבודה.

ואיני יודע כיצד ניתן להעלות על הדעת שכל הזמן הזה היתה שרה אמנו מוטלת ללא קבורה? אלא מן ההכרח לבאר: שקברה קבורה זמנית²³⁸ או שטמנה בארון חתום עד העברתה לקבורת קבע.²³⁹ ובכל מקרה אין ללמוד מכאן כלל שמותר להניח מיטת

237 ראו: הליכות תימן, עמ' 250; מנחת אהרן, עמ' 170, ובהפניות שציין בהערה 31 שם.

238 "המלקט עצמות אביו ואמו הרי זה מתאבל עליהם כל היום כולו" (משנה תורה (קאפח), הלכות אבל יב, ט). "ליקוט עצמות. בתקופת התלמוד היו סדרי הקבורה שונים מאד מאלו הנהוגים בימינו. את המת היו קוברים עד שנתעבל הבשר, ולאחר זה היו מלקטים את העצמות ומעבירין אותן לתוך כוכין" (מאיר נתיב, עמ' 253). והרב טוקצינסקי בעצמו האריך לבאר עניין ליקוט עצמות, ראו: גשר החיים, חלק ב, פרק כב, עמ' קפג-קצא.

239 וכך כתב מרי יוסף קאפח בעניין חיוב הקבורה באדמה מן התורה או מדרבנן: "לפיכך נראה לי ברור כי דעת רבנו שקבורה באדמה, כלומר **לחפור ולקבור** היא דאורייתא בהרוגי בית-דין בלבד. הא כל השאר אין מצוה מן התורה לחפור ולקבור אלא מדברי סופרים, וזהו שכתב בפ"ד אבל [הלכה א]. ואם תשאל היתכן שהתורה תאמר שהמת יושלך לדומן על פני

אשה ברחוב כדי להספידה, שבודאי לא עשה כן אברהם אבינו. ויתרה מזו, עצם העובדה שחכמי התלמוד לא העלו אפשרות זו, די בה כדי ללמד שאין לקשור את קבורת שרה לדין התלמוד הנדון.

מכל מקום, קושיותיו אלה הובילוהו להחליט **שראוי ואף מצוה** להספיד אשה ברחוב כנגד דין התלמוד, והפכו את הנוהג הקלוקל הנוגד את דין התלמוד – **למצוה!** וזה לשונו: "מכל התמיהות הגדולות הללו נראה לענ"ד, דהא דתני אין מניחין מיטת אשה ברחוב הוא רק בגווני של מעמדות והדומה, ולא להספידה, ואלו להעמיד מטתה לכבודה כדי להספידה מותר **ומצוה היא**". ואיני מבין את דבריו והבחנתו בין מעמדות להספדות, שהרי מהות המעמדות היא ההספדים שהיו אומרים בהם.

עוד כתב, "וזהו על דרך הנאמר בלאו 'דלא תלין' [...] שאם הלינו לכבודו אין בזה משום הלאו, והילפותא מקרא שתהא סמוך למיתתה קבורתה [...] זהו נמי כשמשהא אותה לא לכבודה, כגון שמניח מטתה ברחוב שבאשה יש בזה משום גנאי, ומשא"כ באיש שאין זה מן הגנאי". ואיני מבין, אם גם העמדת מיטת האשה ברחוב לשם הספד היא בכלל ההלכה שמותרת לכבוד המת,²⁴⁰ מדוע אמרו חכמי המשנה והתלמוד את דינם?

ולכל זאת הוסיף תירוץ שאינו מובן כל צרכו ולכן לא הבאתיו, וסיים: "ומכיון שכך, שאפילו אליבא דר' אלעזר הוא רק משום כבודה, שפיר דנו רבותינו [...] שכל זאת הוא דוקא אם מניחין מטתה ברחוב לא לכבודה, **אבל כדי להספידה אדרבה זו מהמצוה**". ואיני יודע מדוע לא הבינו שהנחת מיטת אשה ברחוב אינה לכבודה אלא גנאי הוא לה, וכל היגע והיזע הזה נועד להצדיק בדיעבד מנהג שפשט ונוגד דין תלמוד מפורש.

דבר חשוב למדנו מכאן והוא, כמה קשה לעקור מנהג אבות וכבוד אבות למרות שטעו ושגו,²⁴¹ ואין זו דרכו של הרמב"ם הַשְּׁלֵם אלא "קבל האמת ממי שאמרו".

האדמה? ודאי שלא, אלא גניזה בעלמא, כגון נתנו בארון סגור ואטום זוהי גניזתו ואינו חייב מן התורה יותר. הא אם הלינו על פני האדמה עובר בלא תעשה דאורייתא" (משנה תורה (קאפח), הלכות סנהדרין טו, ט, אות ט).

ולדעת הרמב"ם הלנת המת המותרת היא רק למילוי צרכיו של מת, ראו: משנה תורה (קאפח), הלכות סנהדרין טו, י, אות ט; שם, הלכות אבל ד, ח, אות ח.

"והיאך אתה מדמה לעצמך בני, שהם יגיעו לדרגת הכרת האמת עד כדי שיודה שהוא חסר ויעקור כבודו וכבוד בית אביו? זה מה שלא יעשהו כמוהו ולא מי שהוא יותר שלם ממנו" (אגרות הרמב"ם (קאפח), מאגרות הרמב"ם לר"י בן יהודה, עמ' קכז–קכח). ואין זו מידתו של רבנו הרמב"ם: "ואף אם הייתי אני הטועה איני טוען שהגעתי לשלמותי הסופית מראש ולא שאני לא טעיתי כלל, אלא כל מה שנתבאר לי הִפְכֹּ חזרתי בי תמיד בכל דבר ממה שחיברתי וממידותיי" (שם, עמ' קכט). והעיר שם קרי יוסף קאפח: "שתמיד ביקר את מידותיו ותכונותיו והליכותיו, ואם מצא דבר בלתי הוגן חזר בו. וכך פסק בהלכות תשובה פ"ז הל' ג" (שם, הע' 55. ועיין לקמן, עמ' 274, הע' 281), וחבל על דאבדין ולא משתכחין.

ואף אם אביך או זקנך אמר לך דבר שאינו אמת שמור על כבוד אביך אך דחה השקפתו בשתי ידיך, וזכור תמיד, שמתחילה עובדי עבודה-זרה היו אבותינו, ולמרות שהיו אבותינו, עקרנו כבודנו וכבודם משום האמת. ולא כל דבר שהועבר לנו במנהגים תורה הוא, בפרט המנהגים שהתרחקו מדין התלמוד, וכל שכן המנהגים וההלכות שעקרו את דין התלמוד, חדשים מקרוב באו, ורבים הם כְּאֶרְצָה מכלים ומבערים כל חלקה טובה.

יא. ישיבת אבלים ומנחמים על הארץ

הרמב"ם פוסק כדלהלן:

האבל מסב בראש ואין המנחמין רשאים לישב אלא על גבי קרקע שנאמר
 "וַיֵּשְׁבוּ אִתּוֹ לְאֶרֶץ" [איוב ב, יג].²⁴²

האבל בשלושה ימים הראשונים אינו הולך אפילו לבית אבל אחר. מכאן
 ואילך הולך ואינו יושב במקום המנחמין אלא במקום המתנחמין.²⁴³

כהן גדול [...] וכשמברין אותו, כל העם מסבין על הארץ, והוא מסב על
 הספסל [...] אין אדם נכנס למלך לנחמו [...]. וכשמברין אותו, כל העם
 מסבין על הארץ והוא מסב על הדרגש.²⁴⁴

מדברי הרמב"ם עולות כמה נקודות: **א**) האבל חייב לשבת על גבי קרקע; **ב**)
 המנחמים חייבים לשבת על גבי קרקע; **ג**) יש מקום מוגדר למנחמים ולמתנחמים ואין
 אלה רשאים לישב במקום אלה, ומכל מקום כולם על גבי קרקע; **ד**) רק לאבל כהן גדול
 התירו לישב על גבי מיטה, ורק למלך אבל התירו לישב על גבי דרגש.

ואילו בימינו רבים רואים את עצמם יותר ממלכים וכהנים גדולים, שהרי רוב
 האבלים יושבים על גבי ספות מרווחות או כסאות נוח נמוכים,²⁴⁵ וכל המנחמים
 נוהגים שלא כהלכה ואינם יושבים על גבי קרקע. פרופ' י' שמש מסכמת את הופעותיו
 של דין זה בספרות המקראית, ובכולן ישבו האבלים על הארץ, ואלה דבריה:

אחד ממנהגי האבלות שנהג דוד עם מחלת בנו התינוק היה השכיבה על
 הארץ (שמואל ב יב, טז). הפסקת מנהגי האבלות מצוינת במילים "וַיִּקַּם דָּוִד
 מִהָאָרֶץ" (שם, כ). כאשר הגיעה לדוד השמועה שאבשלום רצח את כל בני
 המלך, הוא קרע את בגדיו ושכב ארצה (שם יג, לא). מנהג השכיבה או

242 משנה תורה (קאפח), הלכות אבל יג, ג.

243 שם, הלכות אבל ז, ו.

244 שם, ז-ט.

245 שנוצרו לכתחילה כדי להשתזף בישיבה נינוחה בחוף הים.

הישיבה על הארץ משתקף גם בקריאתו של ישעיהו לבתולת בת בבל: "יְדִי וְנִשְׁבִי עַל עֶפְרַת בְּתוּלַת בֵּית בָּבֶל נִשְׁבִי לְאַרְץ אֵין כְּסֵא בֵּית כְּשִׁדִּים" (יש' מז, א). כמו כן, כאשר שמע מלך נינוה את הנבואה על חורבן עירו, נקט מיד פעולות שמשמעותן אבל לשם בקשה, ובהן: "וַיִּקְם מִכְּסֵאָא [...] וַיֵּשֶׁב עַל הָאָפֶר" (יונה ג, ו).²⁴⁶

סוגיית הגמרא

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב: אֵין הַמְּנַחֲמִין רִשְׁאִין לִישֵׁב אֶלָּא עַל גְּבֵי קַרְקַע שְׁנֵאמַר "וַיֵּשְׁבוּ אֶתֹו לְאַרְץ".²⁴⁷

תָּנוּ רַבָּנָן: אֶבֶל, שְׁלוֹשָׁה יָמִים הָרֵאשׁוֹנִים אֵינוֹ הוֹלֵךְ לְבֵית הָאֶבֶל, מִכָּאן וְאֵילָךְ הוֹלֵךְ וְאֵינוֹ יוֹשֵׁב בַּמְּקוֹם הַמְּנַחֲמִין אֶלָּא בַּמְּקוֹם הַמְּתַנַּחֲמִין.²⁴⁸

כֹּהֵן גָּדוֹל [...] וּבִשְׁמַבְרִין אוֹתוֹ כָּל הָעָם מְסוּבִין עַל הָאָרֶץ וְהוּא מֵיִסֵּב עַל הַסְּפֶסֶל [...], וְהַמֶּלֶךְ [...] וּבִשְׁמַבְרִין אוֹתוֹ כָּל הָעָם מְסוּבִין עַל הָאָרֶץ וְהוּא מֵיִסֵּב עַל הַדְּרָגָשׁ.²⁴⁹

עיון בדברי חכמי ישראל

ר' אשר ב"ר יחיאל – פסק כדין התלמוד: "אמר רב יהודה אמר רב: אין המנחמין רשאין לישב אלא על גבי קרקע, שנאמר וישבו אתו לארץ".²⁵⁰

ר' מנחם המאירי – "אין המנחמים רשאין לישב אלא על גבי קרקע שנאמר וישבו אתו לארץ".²⁵¹

ר' אלעזר ב"ר יהודה – "ואין המנחמין רשאין לישב אלא על גבי קרקע".²⁵² וכן כתבו ר' צדקיה בן אברהם, ר' משה מקוצי, ור' מאיר הכהן.²⁵³

246 אבלות במקרא, עמ' 108–109.

247 רי"ף, מועד קטן יח ע"א. וכתב הלחם-משנה: "ואין המנחמין רשאין לישב אלא על גבי קרקע וכו', מימרא דרב יהודה כתבה הרי"ף בסוף פרק אלו מגלחין, אע"ג דבגירסות דידן ליתה, משמע דאיהו גריס לה. וכך הם דברי רבנו" (לחם משנה, הלכות אבל יג, ג). ועל דברי הרי"ף כתב ר' יוסף בר חביבא: "אין המנחמין רשאין לישב אלא על גבי קרקע. כדרך שיושבים האבלים, שנאמר 'וישבו אתו' כמותו משמע" (נימוקי יוסף, מועד קטן יח ע"א, ד"ה אין המנחמין).

248 תלמוד בבלי מנוקד, מועד קטן כא ע"ב.

249 שם, משנה, סנהדרין ב, א-ג.

250 פסקי הרא"ש, מועד קטן ג, צח.

251 בית הבחירה, מועד קטן כח ע"ב.

252 ספר הרוקח, הלכות אבילות, סימן שיג.

253 שבלי הלקט, הלכות שמחות, סימן כא; סמ"ג, עשין, עשה דרבנן ב; הגהות מימוניות, הלכות אבל יג, ג.

ר' יעקב ב"ר אשר – "[האבל] יושב [...] על גבי קרקע, וכן המנחמין יושבין עמו על גבי קרקע, דא"ר יהודה אמר רב: מנין לאבל שאינו רשאי לישב על גבי המטה אלא על גבי הארץ? דכתיב: וישבו אתו לארץ, ואמר רב יהודה אמר שמואל: מנין למנחמין שאין רשאים לישב על גבי מטה? דכתיב: וישבו אתו לארץ".²⁵⁴

וכן כתב **ר' יוסף קארו** – "[האבל] יושב [...] על גבי קרקע. וכן המנחמים אינם רשאים לישב אלא על גבי קרקע".²⁵⁵ עד כאן ראינו שכולם פסקו כפי דין התלמוד, ומעתה נראה כיצד החלו הסדקים להיווצר ולהתרחב עד שנתפורר דין התלמוד.

ר' דוד הלוי סגל – הט"ז ציטט את ר' שלמה לוריא, וזה לשונו: "כתב רש"ל [...] : והאבל אינו צריך לישב על גבי קרקע אלא כשהמנחמים אצלו, ואז גם המנחמים צריכין לישב על גבי קרקע, אלא-אם-כן אמר להו האבל: שבו על גבי ספסלים, דמצי מחיל ליקריה (ואפשר משום הכי אין המנחמין יושבין בזמן הזה על גבי קרקע דמחיל האבל מסתמא), ולישב האבל על גבי כרים וכסתות בעוד שהמנחמים אצלו לא יתכן, אמנם חולה וזקן שיש להם צער בישיבת קרקע מותר להשים כר קטן תחתיו, עכ"ל. [...] אבל על כל פנים אסור לישב על גבי ספסל".²⁵⁶

תחילה הקל בדין האבלים בכתבו שאינן צריכין לשבת על גבי קרקע בעת שאין עמם מנחמין. ברם, לאחר-מכן החמיר בדינם בעת שבאים לנחמם וכתב שעליהם לשבת דווקא על גבי קרקע, ואפילו על גבי כרים וכסתות אסור להם לישב, אלא-אם-כן האבל חולה וזקן, ורק אז מותר לאבל להניח כר קטן תחתיו, אך לשבת על גבי ספסל אסור גם לחולה וזקן. וביחס למנחמים, הקל מאד בדינם הואיל והוא פטרן למעשה מישיבה על גבי הקרקע בכתבו: "דמחיל האבל מסתמא".

ר' אברהם דנציג – "[האבל] יושב על גבי קרקע, וכן המנחמים אין רשאים לישב אלא על גבי קרקע להראות צער ואבילות עם האבל, שכן מצינו גבי איוב ורעיו שישבו על גבי קרקע [...] וזהו רק משום כבודו של אבל, ולפיכך יכול האבל למחול על כבודו".²⁵⁷

מדברי ר' אברהם דנציג משמע, שחובת הישיבה על גבי קרקע למנחמין תלויה ברצונו של האבל, והוא יכול למחול על כבודו ולפטור את המנחמין מחובת הישיבה על הארץ. ברם, לעניות דעתי הלשון "למחול על כבודו" מטעה מאד, הואיל והוא הושאל מתחומים הלכתיים ומוסריים שבהם רצוי ואף חובה על האדם למחול על כבודו. וזה לשון רבנו הרמב"ם בעניינים שראוי וחובה למחול בהם:

254 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן שפז.

255 שו"ע, שם, סעיף א.

256 טורי זהב, שם, ס"ק א; וכדבריו כתב ר' שבתי כהן, ראו: שפתי כהן, שם, ס"ק א.

257 חכמת אדם, שער השמחה, כלל קסה.

"ולא יהיה בעל קטטה ולא בעל קנאה ולא בעל תאוה ולא **אחר הכבוד**. כך אמרו חכמים: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם".²⁵⁸ "כללו של דבר יהיה מן הנרדפין ולא מן הרודפין, **מן הנעלבין ולא מן העולבין**, ואדם שהוא עושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן עליו הכתוב אומר 'וַיֹּאמֶר לִי עֲבָדִי אֶתְּהָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּךְ אֶתְפָּאֵר' [ישעיהו מט, ג]."²⁵⁹ "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק [...] אלא מצוה עליו להודיעו [...] ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך שימחול **ולא יהיה המוחל אכזרי**".²⁶⁰

לאור האמור, איזה אָבֵל יהיו "לעמוד על כבודו" מפני המנחמין? איזה אבל יעז לומר "איני מוחל על כבודי ואני דורש שתשבו על גבי הקרקע"? ברור שאבל שידרוש זאת עלול להיחשב כקפדן או גרוע מכך, כאדם בעל כבוד שאינו מסוגל "למחול על כבודו".

נמצא אפוא, שבלשון "למחול על כבודו" נקבר דין התלמוד הלכה למעשה, וכפי שאנו רואים כיום בעליל, שאין מנחמין שיושבין על הארץ. ויתרה מזאת, וכי יעלה על הדעת שחכמי התלמוד שפסקו דין זה, לא הצליחו להתרומם מעל שאיפת הכבוד והקפידו על זולתם שישבו איתם על גבי הקרקע? האם יעלה על הדעת שהם היו אנשי כבוד? והפוסקים לא שמו לב, אבל המתבונן בעומק טעמים זה ימצא בו גנאי לאנשי מופת רבים.

ר' יהודה לוי נחום – תיאר את מנהג יהודי-תימן הקדום, לפיו גם האבלים וגם המנחמים ישבו על גבי קרקע: "האבלים יושבים על קרקע [...] המנחמים יושבים על הקרקע יחד עם האבלים".²⁶¹

הרב שלמה צדוק תמה על כך שבימינו לא נהגו שהמנחמין יושבים לארץ, ועיקר ביקורתו מכוונת לדעתי כלפי יהודי-תימן, שעדיין רבים מבניה בהיותם אבלים משמרים את ההלכה הקדומה ויושבים לארץ, ונוצר ניגוד לא נעים כאשר האבלים יושבים על הארץ ואילו המנחמים יושבים על גבי כסאות למולם, וזה לשונו: "ואין המנחמין רשאים לישוב אלא על הקרקע [...], שמאחר שבאו לנחמו אין ראוי והגון שלא ישבו אתו עמו בארץ כמוהו (ותמוה שלא נוהגין כן עתה)".²⁶²

258 משנה תורה (קאפח), הלכות דעות ב, טו.

259 שם ה, כה.

260 שם ו, ז.

261 מצפונות יהודי תימן, עמ' 173–174. וכן נהגו יהודי עדן: "האבלות מתבטאת, בראש ובראשונה, בישיבה על הרצפה, בעת הישיבה מופרדים הגברים מן הנשים" (מנהגי אבלות בעדן, עמ' 125).

262 משנה תורה (צדוק), הלכות אבל יג, ג, עמ' תו.

הרב שלמה קרח – "אָבֵל כל שבעה ימים, אסור לישוב על גבי כסא, ספסל ומטה. והמנהג שהאבלים יושבים על גבי מחצלאות על הקרקע. ומותר לישוב על מה שנקרא בזמנינו מזרון. ומי שקשה עליו ישיבה מכובד רגליו וכיוצא בזה, יושב על גבי שרפרף נמוך שיקל את קושי ישיבתו".²⁶³ והקולא שציין לא נמצאת בתלמוד ומושפעת מפסיקת רבני אשכנז.

הרב יצחק רצאבי – "אָבֵל אסור כל שבעה, לישוב על גבי כסא וספסל, כי אם על גבי קרקע, או על גבי כרים וכסתות, או כסא וספסל נמוכים עד גובה שלושה טפחים (24 סנטימטר)".²⁶⁴ ואינו יודע מדוע העתיק כאחרים, ולמד מדיני סוכה ומחיצה "כל פחות משלשה כלבוד דאמי" לעניין ישיבה על הקרקע. שהרי בדין ישיבה על גבי קרקע לא נאמר שיהיה האבל מחובר לקרקע אלא על גבי הקרקע, וכל דיני לבוד הינם דינים משפטיים שנקבעו לעניינים מסוימים. לעומת זאת, בישיבת הָאָבֵל חכמים הדגישו שעליו לישוב על הארץ כפי שישבו איוב ורעיו, ולא יעלה על הדעת שאיוב ישב על דרגש או על ספסל נמוכים ככל שיהיו, שהרי נאמר במפורש באיוב שישב על גבי האפר: "וַיִּקַּח לוֹ חֶרֶשׁ לְהִתְגַּדֵּד בּוֹ וְהוּא יָשָׁב בְּתוֹךְ הָאֵפֶר" (איוב ב, ח).²⁶⁵

זאת ועוד, אם היה מותר לאבל לישוב על גבי דרגש סמוך לארץ, מדוע חכמים נצרכו להורות במפורש למלך לישוב על גבי דרגש? ומזאת נלמד שלשאר בני אדם אסור לשבת על גבי דרגש נמוך ככל שיהיה. פרופ' י' שמש סיכמה את נושא הישיבה בתוך האפר במקרא, ומוסיפה שלעתים אף התפלשו בעפר או באפר, ואין התפלשות אלא על גבי קרקע ממש, ואלה דבריה:

הישיבה או השכיבה על הארץ היו בתוך האפר. כך בקריאתו של ישעיהו לבתולת בת בבל (יש' מז, א) ובישיבתו של מלך נינוה על האפר (יונה ג, ו) שהוזכרו לעיל, וכן במסופר על איוב: "וְהוּא יָשָׁב בְּתוֹךְ הָאֵפֶר" (איוב ב, ח) [...] אולם האבלים לא הסתפקו בישיבה על הארץ בתוך האפר, ולעתים אף התפלשו בעפר או באפר, כפי שעולה למשל מקריאתו של ירמיהו "בֵּית עַמִּי חֲגִרִי שֶׁקָּיָה וְהִתְפַּלְשִׁי בְּאֵפֶר" (יר' ו, כו). לעתים זרו עפר או אפר על ראשיהם, כמסופר על רעי איוב ההלומים ממכתו: "וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעִלוֹ וַיִּזְרְקוּ עֶפֶר עַל רִאשֵׁיהֶם הַשְּׂמִימָה" (איוב ב, יב).²⁶⁶

263 עריכת שולחן, יורה דעה, כרך א, עמ' קצח.

264 נפש כל חי, עמ' צב.

265 והרמב"ם כתב בנתחו את פרשת איוב: "'על כן אָמַס וְנַחַמְתִּי עַל עֶפֶר וְאֵפֶר' [מב, ו], ענין הדברים כפי הענין, על כאן אמאס כל אשר הייתי מתאוה ונחמתי על הייתי בתוך עפר ואפר כפי שהונח מצבו והוא יושב בתוך האפר" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, כג, עמ' שכו).

266 אבלות במקרא, עמ' 109.

הרב פנחס קרח – "האבלים [...] יושבים על גבי מצעות על הקרקע".²⁶⁷ ובהערה שם הוסיף: "ואחינו יוצאי אשכנז נוהגים לישב על גבי שרפרף נמוך,²⁶⁸ ויש שהביאו ראייה לזה מהירושלמי [...] 'וישבו אתו לארץ, על הארץ אין כתיב כאן, אלא וישבו אתו לארץ דבר שהוא סמוך לארץ' [ברכות, פרק ג, א]".

ואיני יודע מדוע כבוד הרב לא ציין את המשך הירושלמי שם: "מיכן שהיו ישניו על גבי מטות כפופות". כלומר, המאמר הזה מהירושלמי נועד ללמדנו שרעי איוב **ישנו על מטות כפופות** כאיוב, ולא ללמדנו שום דבר לגבי אופן ישיבתם עמו על גבי הקרקע.²⁶⁹ וכבר ראינו לגבי איוב שישב על גבי קרקע ממש ממה שנאמר: "בְּתוֹךְ הָאָפֶר", ובפסוק לפני כן סוּפַר על רעי איוב שראוהו מרחוק ונדדעזעו עד עמקי נשמתם: "וַיִּשְׂאוּ אֶת עֵינֵיהֶם מֵרְחוֹק וְלֹא הִכִּירוּהוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְנֹוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מִעֲלוֹ וַיִּזְרְקוּ עָפָר עַל רֵאשֵׁיהֶם הַשָּׁמַיְמָה" (ב, יב). ולאור הזדהותם העמוקה, ברור שרעי איוב לא ישבו לצידו על דרגשים.

ואכן, פרשנים רבים הבינו נכונה את הפסוק "וַיִּשְׂבוּ אֹתוֹ לְאָרֶץ" (איוב ב, ג), וביארו שרעי איוב ישבו על הארץ ממש, רס"ג לדוגמה כתב: "וישבו, וישבו עמו על הארץ",²⁷⁰ וכן פירש רש"י שם: "לארץ. על הארץ לצער [=להצטער] בצערו", ומצודת דוד העתיק את פירושו של רש"י: "לארץ. על הקרקע לצער בצערו".²⁷¹

בהמשך ספרו הוסיף **הרב פנחס קרח**: "מנהגינו שהאבל יושב על גבי קרקע על מצעות שאינם נאים, ואין לו להסב בשעת ישיבתו [...] ומי שהוא זקן או חולה [...] יש מקילים שיכול לישב על גבי כסא או שרפרף, ובלבד שיהיו נמוכים ואינם גבוהים ג' טפחים מהרצפה, ודלא כמו שיש טועים ויושבים על גבי ספה או כורסה כהרגלם".²⁷² ולעיל, לצד דברי הרב י' רצאבי, התייחסתי להעתקת דיני מחיצה וסוכה לדיני אבלות.

ר' עובדיה מלמד – "כתוב אצל רעי איוב 'וישבו אתו לארץ'. מכאן שיושבים האבלים על הארץ וכך מנהגינו על הארץ ממש. יתכן וירדה חולשה לעולם לכן נהגו באשכנז לשבת על ספסל".²⁷³ ואין חולשה יורדת לעולם אלא לאחר שנתרשלו מעבודת ה' ואין זו גזירת שמים, ואף לאחר שכבר ירדה לעולם, אין הדבר אומר שיש

267 בית מועד, כרך א, פרק יט, עמ' תפו.

268 וכן כתב הרב נחמיה כועי: "נוהגים לשבת על הארץ, על שטיח או כר, והאשכנזים נוהגים לשבת על שרפרף [כסא נמוך]" (בית נחם-יה, עמ' מה).

269 "מפסוק זה ["וישבו אתו לארץ"] נלמד בירושלמי שם, כפיית המיטה" (הלכות אבלות, עמ' קז, הערה 25); וכידוע, חובה על האבל לישון על גבי מיטה כפוייה כפי שנפסק בתלמוד ובהרמב"ם, ראה לעיל עמ' 233, הערה 96.

270 פירוש רס"ג לאיוב, שם, עמ' לט.

271 מצודת דוד, שם.

272 בית מועד, כרך ב, פרק לה, עמ' קלה.

273 מלמד, תפילה ומנהג, עמ' 379.

לבטל כליל דין ישיבה על הארץ, אלא חובה לזכור את האמת, ולשאוף תמיד להתחזק ולשוב לצור מחצבתנו: "שָׁמְעוּ אֵלַי רְדִפֵי צֶדֶק מִבְּקִשֵי ה', הַבִּיטוּ אֶל צוֹר חַצְבַּתְּם וְאֶל מִקְבַּת בּוֹר נִקְרָתֶם: הַבִּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אַבְיָכֶם [...] כִּי אֶחָד קָרָאתִיו וְאַבְרָכָהוּ וְאַרְבָּהוּ" (ישעיה נא, א-ב).

הרב יצחק יוסף – "האבל כל שבעה אינו יושב אלא על גבי קרקע [...] ומותר לישב על גבי כרים וכסתות, או ספסל נמוך, שאין גבוהים טפח, ואם הוא זקן ותשוש כח, אפשר להקל גם בספסל נמוך שאין גבהו ג' טפחים. ונהגו שהמנחמים יושבים על כסא וספסל, שמסתמא מוחלים להם".²⁷⁴ ובהערתו שם הוסיף:

"ובנתיבי-עם (עמ' שנו) הביא שמנהג הספרדים בכל מקום שהאבל אינו יושב אלא על גבי קרקע, אבל האשכנזים יושבים על גבי ספסלים נמוכים ולא ידעתי על מה הם סומכים, ואולי משום דירדה חולשה בעולם". משמע מניסוח הטעם הזה, שירידת החולשה לעולם היא גזירת שמים, והרי אין הקב"ה גוזר לעשות מצוה או עבירה, ולא לחוסן ולא לחולשה, אלא האדם הוא האחראי היחיד לחולשתו ולרפיונו, ועליו מוטלת האחריות להתנער מתרדמתו ולהתחזק בעבודת ה'.²⁷⁵

הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי – "האבל יושב על שרפרף, היינו על כסא קטן נמוך [...] ולא על כסא רגיל (ש"ך שם). והמנחמים יושבים על כסא או ספסל".²⁷⁶ ברם, כשנפנה לדברי הש"ך נגלה, שהוא אסר לאבל לישב על שרפרף, ואף אסר עליו לישב על גבי כרים וכסתות, וזה לשונו: "אסור לו לישב על גבי ספסל או כרים וכסתות כי אם על גבי קרקע, אם לא חולה וזקן שיש להם צער בישיבה על גבי קרקע מותרים לשים כר קטן מתחתיו".²⁷⁷

עוד כתב **הרב טוקצינסקי**: "ויש מהדרין שלא יהיה השרפרף גבוה מן הארץ יותר מן טפח [...] וכיום אין נזהרין בזה [...] ויושבים על דרגש גבוה יותר מטפח מהקרקע, ובחלש זקן מקיל הש"ך". וגם כאן הפנייתו לש"ך אינה ברורה, כי הש"ך הקל לחולה וזקן רק לשים כר קטן תחתיהם, ולא לשבת על דרגש גבוה מטפח כמשתמע מדברי גשר החיים כאן. וכבר הגדיר מְרֵי יוסף קאפח הידורים מעין אלה כ"חומרות שבקולות".²⁷⁸

274 ילקוט יוסף, חלק ז, יורה דעה, סימן יב, עמ' קכט.
 275 עיין: פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לאבות, הפרק השמיני. ולעיון נרחב בנושא זה ראו מאמרי: "מבט לאסטרוולוגיה לאורו של הרמב"ם".
 276 גשר החיים, חלק א, עמ' ריב.
 277 שפתי כהן, יורה דעה, סימן שפז, ס"ק א.
 278 "גם כאשר נניח שמוכרי החמץ מהדרין בכל החומרות שבקולות של מכירה זו" (משנה תורה (קאפח), הלכות חמץ ומצה ב, עמ' רסא).

במאמר זה ביקשנו לפתוח צוהר להלכות קדומות ונשגבות, שנשכחו או שהושכחו במהלך הדורות והתקופות מסיבות שונות ומשונות. ישנן עוד הלכות שניתן להכלילן במסגרת זו, כגון, קריעה בשעת יציאת נשמה, קריעה על אדם כשר או חכם, קריעת כל בגדיו על אביו ואמו, לווית האב לקבורה, כפיית המיטה, אמירת שמועה והגדה בבית האבל, שלא להתקשות על המת יותר מדי, ועוד רבות הן. ברם, לא עלינו המלאכה לגמור, וכבר ארכה היריעה מעבר למה שתוכנן בתחילה. מטרתנו היתה להראות כיצד התרחקו פוסקי ההלכה היהודית ממקור מים חיים הוא התלמוד הבבלי; ובמקום זאת, דלו את מימיהם ממקורות בלתי מבוססים, מהשפעות חיצוניות (כגון חשש משחוקם ולעגם של הגויים), ממנהגי המון העם, ועוד. לצערנו הרב, דליית מים מבורות נשברים גררה עמדה עקירת דינים תלמודיים שישודתם בהררי קודש.

ברם, לצד עקירת הדינים התלמודיים, אירעה תופעה חמורה מזאת בהלכות אבילות, והיא, **הוספת** אינספור מנהגים ללא ביקורת ובקרה, חלקם מנהגים חסרי טעם לדעת הרמב"ם (וגם בחסרי הטעם יש תקלה שהרי הם מסיחים את הדעת מהאמת), חלקם מנהגי הבל תמוהים, וחלקם מנהגים שיש בהם נגיעות של ממש בעבודה-זרה, ומשבשים קשות את ההשקפות והדעות בעולם היהודי והתורני. על אלה כמעט ולא דיברנו כלל, ואלה אין להם סוף, ראו נא לדוגמה את ספרי מנהגי האבילות החדשים, עבי הַפָּרֶס ורחבי היריעות; כאשר יתבונן בהלכותיהם אדם האמון על שבילי מחשבת האמת של רבנו הרמב"ם, יבחין שהבר בטל בשישים, וגם במקום שזכינו סוף סוף לבר, בצד הדברים מיד נאמר: "ולא נהגו כן".

לא פשוט להעמיק בהלכות אבילות המדככות כשלעצמן, ואם נסיף לכך את ההתרחקות מדרכם הישרה של רבנו הרמב"ם וחכמי התלמוד, והנה לנו מתכון לדכדוך ולייאוש. ברם, עלי להודות שלהפתעתי, בתום עבודה זו תחושתה היא תחושת הקלה, תחושת התמודדות עם הצער שבהעדר האמת הרמב"מית, לא מרחובות קריה ששם איני מצפה למצאו, אלא מספרי ההלכה, מבתי-המדרש וממנהיגי הדת. כפי שהוכיח ירמיהו לדורות **"וּתְפִשִׁי הַתּוֹרָה לֹא יִדְעוּנִי"** (ירמיה ב, ח), וכפי שהוכיח מְרִי יוסף קאפח בדבריו הכואבים: **"לְשַׁלְמָה אֱלֵהִים מִשְׁפָּטֶיךָ לְמִלְךָ תָּן וְצִדְקָתְךָ לְבֶן מְלֶךְ [תהלים עב, א] [...].** כלומר, הענק לו קו הבחנה להבחין בין הצדק בְּאֵמַת לְהַפְכוֹ, **כִּי יִשְׁנֵם רַבִּים הַעוֹשִׂים עָוֹל וּפְשָׁעִים מִתּוֹךְ שְׁקוֹ הַבְּחִנָּתָם מַעוֹת מַעוֹקֵם וּמַעוֹקֵשׁ, וְטוֹעֵנִים כִּי בַצֶּדֶק הֵם עוֹשִׂים וְלֹא עוֹד אֵלָּא שְׂאוּמִרִים זֶה 'דַּעַת תּוֹרָה'."**²⁷⁹

נקודה חשובה, רמזנו בתוך המאמר כי הלכות אבילות לדעתנו אינן אלא מיקרו-קוסמוס לעולם ההלכה היהודי כולו. לא רק הלכות אבילות פשטו צורה ולבשו צורה

חדשה ומנוכרת לאמת, רבות מְסֻפָּר הן ההלכות בתחומים רבים שבטלו או ששנונו לבלי היכר מכפי שהוסכמו על-ידי חכמי התלמוד או אפילו מכפי שניתנו למשה בסיני. בעקבות זאת, המטרה המוספת של מאמרנו זה היא להצביע על נקודה זו, ולעורר לפסיקת האמת הרמב"מית הזכה והצלולה. ומשה אמת ותורתו אמת.

בעבודה זו, תרמתי תרומה נוספת להארת אור האמת התלמודית הרמב"מית, המחשבתית וההלכתית, ותודה לאל יתעלה ויתרומם שזיכני להניח כאן מאמר ייחודי, שכל מטרתו היא בקשת האמת.²⁸⁰ משום כך, לא נמנעתי מלדון בדברי גדולי ישראל, וזאת משום שאני מאמין שאיש האמת שמעוררים אותו אליה, לא רק שלא יתבע שיבקרוהו לאחר "בקשת המחילה", אלא ישמח בגילוייה ואף ינשק את מצח האדם שעוררו אליה. זו דרכו של איש האמת רבנו הרמב"ם,²⁸¹ וזו דרכו של תלמידו המובהק מְרִי יוסף קאפח, ביחסו לביקורת זרה וכל שכן לביקורת של אמת: **"שכל ביקורת תהיה מטרתה אשר תהיה – יש בה מן הלימוד"**.²⁸²

ואסיים בדברי הרמב"ם מספרו הקדוש מורה-הנבוכים, בדברים שיש בהם חזון ותפילה כאחד:

כי בידעת האמת מסתלקת האיבה והשנאה, ויבטלו נזקי בני אדם זה לזה [...] ואחר כך נתן סיבה לכך ואמר כי סיבת סילוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא ידיעת בני אדם אז אמיתת האלוה, ואמר **'לא יָרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ. בְּכֹל הַר קָדְשִׁי כִּי מְלֵאָה הָאָרֶץ דַּעַה אֶת ה' כְּפִימִים לַיִם מְכַסִּים'** (ישעיה יא, ט). דע זה.²⁸³

280 "ואין מטרתינו במאמר זה לסתור דבר [...] ולא הזכרנו [...] מה שהזכרנו אלא מפני שהביאנו הצורך לכך [...] כמו שיתברר למתבונן [...] [וכל] מטרתנו וכוונתנו לנקודת התועלת שתושג ללומד" (אגרות הרמב"ם (קאפח), מאמר תחית המתים, עמ' פא). יהי רצון שה' יתברך ידריכנו תמיד בדרך הישרה.

281 "ואני יודע כי מחלת הכל מחלה אחת כללית, והיא שכל מי שמצא בדבריי בכללים או בפרטים דבר שהוא נגד דברי אחד הגאונים או המפרשים עולה על לבו שאני טעיתי. אם כי יודע אני כי לא רחוק הדבר שאני אטעה וייעלם ממני עיון או לשון מפורש, ואין זה דבר נורא, ואני שמח מאד על הביקורת, והעושה זאת יש לו שכר ואני מודה לו, כי ייתכן שהוא צודק במה שהעיר ואועיל גם אני בכך, או שהוא טעה ויועיל לו ולזולתו" (תשובה תסד, תורגמה על-ידי מְרִי יוסף קאפח. עיין ספר המצוות (קאפח), הקדמה, עמ' ו, הערה *44). וראה לעיל עמ' 265, הערה 241.

282 פירוש רס"ג לתהלים, מבוא, עמ' יד. וחבל, כמה חבל על דאבדין ולא משתכחין...

283 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, יא, עמ' רצג.

מהו תרגום המילה "אָצַל" בפירוש המשנה להרמב"ם: כלל או עיקר?

276	מבוא – אגרוף מחקרי
277	א. מ"אצל" ל"כלל" בפירוש המשנה
279	ב. הוראות ומובנים נוספים למלה "אצל"
281	ג. ראיות מהמשנה ומתרגומה לערבית
282	ג.1. ראיה ממסכת מעשרות
282	ג.2. ראיה ממסכת שבת
283	ג.3. ראיה ממסכת שקלים
283	ג.4. ראיה ממסכת סוכה
284	ג.5. ראיה ממסכת ביצה
285	ג.6. ראיה ממסכת כתובות
285	ג.7. ראיה ממסכת נדרים
286	ג.8. ראיה ממסכת עבודה זרה
287	ג.9. ראיה ממסכת חולין
288	ג.10. ראיה ממסכת כלים
288	ג.11. ראיה ממסכת כלים
289	ג.12. ראיה ממסכת כלים
289	ג.13. ראיה ממסכת כלים
290	סיכום ומסקנות
292	ד. ראיה ממניין המצוות הקצר
293	ד.1. ראיה ממסכת מכות
293	ד.2. ראיה ממסכת זבחים
294	ד.3. ראיה ממסכת נגעים
294	ה. ראיות ממשנה-תורה
294	ה.1. ראיה מהלכות נדרים
295	ה.2. ראיה מהלכות שמיטה ויובל
296	ה.3. ראיה מהלכות פסולי המוקדשין
297	ה.4. ראיה מהלכות קרבן פסח
298	ה.5. ראיה מהלכות פרה אדומה
299	ה.6. ראיה מהלכות פרה אדומה
300	ה.7. ראיה מהלכות שאר אבות הטומאות
301	ה.8. ראיה מהלכות כלים
302	ו. עיון במילונייהם של בלאו ור' תנחום הירושלמי
303	סוף דבר

מבוא – אגרוף מחקרי

בערך בשנת תשס"ה ביקשתי לכתוב את עבודת-הגמר לתואר-השני בנושא "כללי הרמב"ם בפירושו למשנה".¹ נושא העבודה עורר משום מה התנגדות בקרב חוקרי המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן, והייתי זקוק נאשות לגיבוי מחוקר בכיר כדי לאשר את הצעת-המחקר. פניתי לאחד מהחוקרים הבכירים בתחום והוא השיב באבחת פה: "מי בכלל אמר לך שמדובר בכללים?! הרי כל מתרגמי פירוש המשנה להרמב"ם תרגמו עיקרים!". האגרוף המחקרי שניחת עלי כשקיבלתי דברים אלה היה קשה מנשוא, שהרי הייתי אז בראשית דרכי המחקרית ולכל מילה, ואפילו לכל הינד ראש או עפעף מאת חוקר כזה או אחר, הייתה משמעות מעודדת או מאכזבת בעבורי.²

לאחר תשעה חודשים של דיונים בוועדת המחקר של התואר-השני ואינספור תיקוני "פינג-פונג", נאמר לי כי הצעת-המחקר שהגשתי בנושא הרמב"ם נדחת ברוב של שני שופטים כנגד אחד. ההריון הסתיים בהפלה כואבת ומהדהדת. כמעט שאמרתי נואש אך ה' לא עזבני, ובמאמצים רבים הצלחתי להתרומם ולהגיש הצעת-מחקר בנושא אחר לחלוטין. הצעת-המחקר האחרונה אושרה לאחר שלושה חודשים וחצי, וב"ה סיימתי את התזה ולאחר מכן אף את הדוקטורט, שנכתב בנושא קרוב לנושא התזה.

ועתה, לאחר למעלה מעשר שנים, אני מבקש לשוב אל כללי הרמב"ם החביבים, אך דברי החוקר הראשון למדוני לקח חשוב, אם ברצוני לחקור את כללי הרמב"ם עלי להוכיח תחילה שהתרגום הנכון למלה הערבית "אצל" הוא אכן "כלל", ורק לאחר שתוכח אמת זו אוכל לעסוק במחקרי המשך לכללים אלה, וקבל האמת ממי שאמרו.

מטרתי במאמר זה, להצדיק את הצדיק מעיקרא, הלא הוא מְרִי יוסף קאפח נע"ג, שאף שלא היה פרופ' מסולסל באוניברסטה (ואולי בזכות זאת), היה איש אמת וגדול חוקרי הרמב"ם בכל הזמנים, וצדק בתרגומו בפירוש-המשנה את מילת "אצל" – "כלל".

1 כאן המקום להודות למורי ורבי **משה ירימי** יצ"ו שסייע לי בחפץ לב, והדריך אותי במסירות ולשם שמים במשך כל אותה התקופה. ממנו למדתי רבות על כללי הרמב"ם בפירוש-המשנה, על משנת הרמב"ם בכלל, ואף על כתיבה נכונה וברורה.

2 כמו כן, זכורני שבצר לי פניתי לאחד מחוקרי הלשון הערבית הבכירים באוניברסיטת בר-אילן, ושאלתינו כיצד יש לדעתו לתרגם את המילה "אצל" בפירוש-המשנה, חשבתי לתומי שאולי אמצא אדם, אך הלה הפנה לי עורף והתעלם ממני ומשאלתי.

א. מ"אצל" ל"כלל" בפירוש המשנה

דרכו של הרמב"ם להביא במקומות רבים בפירוש-המשנה הקדמות וכללים המסכמים בצורה מרוכזת ומסודרת נושאים שונים. **ההקדמות והכללים שבפירוש-המשנה הם מיצירות המופת של הרמב"ם**, ונודעת להם חשיבות רבה מבחינות שונות,³ [...] הכללים הנידונים בהקדמות ובסיכומים שבפירוש-המשנה מתאפיינים בהכללה, בסדר ובשיטתיות.⁴

מעיון בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח עולה, שהרמב"ם קובע מאות רבות של כללים בפירוש-המשנה.⁵ אך כאמור, יש לזכור שאת פירוש-המשנה הרמב"ם כתב בערבית-יהודית,⁶ ויש לשאול, מאין אנו יודעים שתרגומו של מְרִי יוסף קאפח הוא הנכון? שמא יש לתרגם את המילה "אצל" בכל מקום "עיקר" או "שורש"?

שאלה זו מתחזקת לאור האופנים הרבים שניתן לתרגם בהם את המילה "אצל". לעתים יש בין משמעויותיה השונות הבדלים דקים בלבד, וכנראה שזו הסיבה שהמתרגמים התקשו בתרגומה, וכמו שכותב מְרִי יוסף קאפח, **זוה לשונו:**

יש מלים בערבית שמובנים והוראות שונות להם, כגון המלה "אָצֵל", מכלל הוראותיה: כלל, עיקר, יסוד, בסיס, קלח, שורש [...] ובכל מקום יש לתרגמה לפי העניין הנדון, **והמתרגמים השונים נהגו ככל העולה על רוחם ללא הבחנה, ועל הרוב תרגמו "עיקר" ללא הצדקה.** ומתרגם ספר-המצות תרגם "שורשים" במקום "כללים". לעומת זאת, בפרק "כל ישראל" בשלש-

3 סיני, פירוש המשנה, עמ' כד.

4 שם, עמ' כח. דברים דומים כתב פרנקל, וזה לשונו: "הרמב"ם פותח בפירושו לרוב ביסוד ההלכה [...], וגם במקום שלא העריך הרמב"ם הקדמה בפני עצמה ייסד בראש המסכתא במקום שיש צורך **כללים המורים יסודי המסכתא** [...], **ולפעמים נתן כללים על עניינים עמוקים בתוך המסכתא** [...]. ומזה דרכו [של הרמב"ם] להציג **כללי ראשים בראש המאמרים**, הוא מה שפתח סדרים ומסכתות בפתיחות כוללות המורות עיקר העניינים ומפיצות אור על הפרטים [...], ועל-ידי זה יחרות הלומד בקל על לוח שכלו עיקרי הדברים" (פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 353–354).

5 "מהלך המחשבה של רש"י [...] הוא תמיד מן הפרט אל הכלל [...] בעוד שמהלך המחשבה של הרמב"ם היה להיפך, **מן הכלל אל הפרט. ראשית כל הוא תופס את הכלל, את היסוד, את העיקר, את הנקודה המרכזית – והפרטים נעשים כבר כמעט מובנים מאליהם.** די לראות את ההבדל שבין פירוש רש"י על המשנה ובין פירוש המשניות להרמב"ם: רש"י ניגש לכל משנה ומשנה בלי שום הקדמות [...] בעוד שהרמב"ם מתחיל בהקדמות כמעט לפני כל סדר וסדר, לפני כל מסכתא ומסכתא, וגם לפעמים לפני כל פרק ופרק ולפני כל משנה ומשנה, **וכל זה כדי שנדע את הכללים לפני שאנו באים לפרטים**" (המדות לחקר ההלכה, כרך א, עמ' נב-נג).

6 כלומר, בלשון הערבית אך באותיות עבריות.

עשרה היסודות שקבע הרמב"ם לאמונה הישראלית, שבערבית "קואעד" שהוראתה בסיסים או יסודות, תרגמו "עיקרים" וגרמו לקושיות שאין בתורה עיקר וטפל, ראה אברבנאל בספרו ראש אמנה פכ"ג, ורדב"ז בשו"ת סי' שמד ועוד.⁷

מתרגמי פירוש-המשנה תרגמו כמעט ללא יוצא מן הכלל את המלה "אצל" – "עיקר", ולעומתם מְרִי יוסף קאפח תרגם "כלל". החוקר הבכיר שנזכר לעיל דחה את האפשרות שמדובר ב"כללים", רק מפני שרוב מתרגמי פירוש-המשנה תרגמו את המילה "אצל" – "עיקר". להלן נשתדל להוכיח שהשקפה או טענה איננה נקבעת לאמת לפי מספר האנשים שאוחזים בה או טוענים כמותה, אלא האמת יורה דרכו, ואפילו רק אחד מחזיק בה ועומד כנגד כל העולם שסובר כנגדו, האמת נוצצת מדבריו לכל מבקשה באמת, ואברהם אבינו יוכיח. וזה לשון הרמב"ם בעניין מאבקו של אברהם אבינו ואהבתו לאמת:

ואין ספק אצלי שהוא [אברהם אבינו] עליו השלום, **כאשר חלק על שיטת כל בני אדם, היו מקללים ומבזים אותו ומזלזלים בו אותם התועים** [רבנו אומר את זאת גם מתוך הניסיון שנתנסה], וכיון שסבל את כל זה בשל אמונתו בה' יתעלה, **והעדיף את האמת על כבודו** [כלומר שאברהם אבינו ויתר על כבוד עצמו וסבל רדיפות ובזיונות למען האמת], נאמר לו "וְאֶבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אֶאֱרָ וְנִבְרָכְךָ בְּכָל מְשֻׁפָּחַת הָאָדָמָה" [בראשית יב, ג]. והיה תכלית עניינו [כלומר בוא וראה למה זכה בשכר מסירותו] מה שאנו רואים היום מהסכמת רוב אנשי תבל לרוממו ולהתברך בזכרו, עד שמתייחס אליו [גם] מי שאינו מזרעו, ואין חולק עליו ולא בלתי יודע את גדולתו.⁸

נחזור לענייננו, אברהם אבן-שושן מציע במילונו חמש משמעויות מרכזיות למלה "עיקר", והוא מציג בשתי קטגוריות נפרדות: **א**) יסוד, בסיס, להבדיל מן טפל; **ב**) עיקרון, כלל יסודי.⁹ כאמור, המתרגמים הראשונים של פירוש-המשנה תרגמו את המילה "אצל" – "עיקר", וכנראה הם התכוונו לעיקרון או כלל יסודי.¹⁰ גם אם נניח שהם התכוונו בתרגמם "עיקר" למשמעות של יסוד או בסיס הלכתי, קרוב לודאי

7 פירוש המשנה (קאפח), מבוא, עמ' 17.

8 מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, כט, עמ' שמ. הדברים שבסוגריים הרבועים הם דברי מְרִי יוסף קאפח בהערותיו שם. ונוסיף נקודה למחשבה, פעם נשאל הרב אהרן חמדי ז"ל מבני-ברק: אנחנו שהולכים בדרכו של הרמב"ם, אולי אנחנו טועים? שהרי אנחנו מתי מעט? והשיב: אברהם אבינו יחיד היה, וכי יעלה על דעתך שאברהם אבינו טעה?

9 לעיון ברשימה המלאה ראו: אבן שושן, ערך "עקר".

10 ואכן מצאנו שיש כללים יסודיים במיוחד בפירוש המשנה, שאותם מתרגם מְרִי יוסף קאפח "עיקר", ראו למשל: פירוש המשנה (קאפח), ברכות ח, ב.

שכוונתם הייתה לעיקרון או כלל, שהרי מדובר בכללי הלכה ולא בבסיס של כלי או ביסודות של בניין.

אולם, אם נניח שמשמעות המילה "עיקר" לדעתם היא היפך טפל, כלומר דבר שהוא המטרה הראשית, נאלץ לקבוע שתרגומם איננו מדויק, שהרי מדובר בכללים שהם הלכות מובילות ומרכזיות שהרמב"ם "עוטף" בכללים למטרות דידקטיות וחינוכיות, לדוגמה: **"וכלל אצלינו** בדיני ממונות המוציא מחברו עליו הראיה [...] **וכלל זה יאה בידך** שכל דבר מן הצומח, שחזקתו מן ההפקר ואינו ניטע אלא באקראי, אינו חייב בדיני הדמאי".¹¹ ומה שייך עיקר וטפל בהלכות כגון אלה? ואף שעסקתי כאן בכוונת המתרגמים, דומני שהנכון ביותר הוא שהם "נהגו ככל העולה על רוחם ללא הבחנה", וכדברי מְרִי לעיל.

גם במשנה-תורה אנו מוצאים כללי הלכה רבים,¹² וגם שם לעתים הרמב"ם בוחר להדגיש כלל מסוים במילה "עיקר" כדי לבטא את איתנותו, חשיבותו והיקפו של הכלל. דב רפל עומד על טיבו של מושג זה ועל משמעו במשנה-תורה, וזה לשונו: "לפעמים משתמש הרמב"ם בשם "עיקר" כדי להדגיש את חשיבותו של כלל, הלכי או דתי. אין לשם זה תוכן הלכי, והוא בא רק כדי להדגיש את חשיבותם היתרה של הדברים".¹³ נמצא, שבכל מקום שהרמב"ם מציין שהלכה מסויימת במשנה-תורה היא "עיקר", הוא למעשה מתכוון לכלל יוצא-דופן שראוי להדגשה מיוחדת. ייתכן שאותם מתרגמים ראשונים, שוודאי הכירו את לשון הרמב"ם במשנה-תורה, השאילו את המלה "עיקר" ממשנה-תורה, השמורה לכללים יסודיים ומיוחדים דווקא, והעתיקוה שלא בדקדוק גם לכל שאר המאות הרבות של הכללים שנזכרו בפירוש-המשנה.¹⁴

ב. הוראות ומובנים נוספים למלה "אצל"

לצד מאות כללי ההלכה בפירוש-המשנה, שאותם יש לתרגם במלה "כלל" כפי שתרגם מְרִי יוסף קאפח וכמו שיויכח בפרקים הבאים, ישנם כאמור עוד הוראות ומובנים נוספים למלה "אצל" בפירוש-המשנה. להלן שני מקורות שבאחד מהם יש לתרגם את המלה "אצל" כ"עיקר" להבדיל מן טפל, ובשני יש לתרגם "קלח":

-
- | | |
|--|----|
| פירוש המשנה (קאפח), דמאי א, א. | 11 |
| יש במשנה-תורה כששים-ואחד כללי הלכה. | 12 |
| לדוגמא: "זה עיקר גדול יהיה בידך, שכל ריאה שנופחין אותה בפושרין ולא יבקק מים – הרי היא שלמה מכל נקב" (הלכות שחיטה ז, ח). לדוגמאות נוספות ראו: רפל, הרמב"ם במחנך, עמ' 217. | 13 |
| לרשימת המתרגמים השונים של פירוש-המשנה, ולסקירה כללית על טיב תרגומם, ראו: פירוש המשנה (קאפח), מבוא, עמ' 8–10. | 14 |

1 נאמר במשנה: "הביאו לפניו מליח בתחילה ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפלה לו. **זה הכלל**: כל שהוא **עיקר** ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה".¹⁵ והרמב"ם מפרש שם: "פירוש עיקר, 'אצל'". ומרי יוסף קאפח מעיר שם במהדורתו:

["אצל" =] תרגום מילולי של המלה עיקר. ומובנה כאן היפך טפל, כלומר דבר שהוא המטרה הראשית. ובנדפס תרגם "שורש", ואין כאן שום ענין לשורש וענפים. כי מלת "אצל" בערבית פעמים שיש לתרגמה "**עיקר**" כגון כאן. ופעמים "כלל" כגון כלל גדול אמרו בשביעית, ששם כתב רבינו "אצל", וכן בפתיחת רבינו לספר-המצוות יש לתרגם "כללים" וכך תרגמתי במהדורתו. ופעמים יש לתרגם "**יסוד**" והוא הבסיס אשר עליו בנוי הענין. ופעמים באמת "**שורש**" כשמדובר בשרשי האילנות וענפיהם. **והמתרגמים השונים מחליפים את המובנים ללא הבחנה.**

2 במשנה במסכת שבת נידונו פרטים רבים בדיני הוצאה מרשות לרשות, בין השאר נאמר כך: "וחול הדק כדי לזבל קלח של כרוב".¹⁶ בפירושו למשנה, הרמב"ם כותב כך: "וקלח, '**אלאצל**'". כלומר, יש מקומות שיש לתרגם את המילה "אצל" כ"קלח" או כ"שורש", וזאת רק במקומות שבהם עוסקים בחלקי הצמח, וכמו שכותב מרי יוסף קאפח בספר-המצוות, וזה לשונו:

המלה "אצל" מבחינה מילולית אפשר לתרגמה **כלל, שורש, יסוד, עיקר, גזע**. ויש לתרגם כל מקום לפי ענינו, וכבר העירותי על כך בפירוש-המשנה לברכות פ"ו מ"ז הע' 5, וכאן [הכוונה לספר-המצוות, שם הדברים מובאים ביחס לתרגום ארבעת-עשר הכללים שתרגמום שלא בדקדוק "שורשים"] אין ענין לשורש וענף, אלא קבע רבנו כללים שעל פיהם אפשר לדעת מה למנות ומה לא למנות. ולפיכך תרגמתי כאן "כלל" ור"ש תרגם "שרש".¹⁷

בפרקים הבאים נראה, כי בכל מקום שהרמב"ם השתמש במלה "אצל" בהקשר של דין הלכתי, יש לתרגם את המלה "כלל" ולא "עיקר" שאין כאן עיקר וטפל, וכמובן שלא "שורש" שעיקר מובנה עוסק בחלק התחתון של הצמח או העץ. דרור פיקסלר, שחקר את פירוש-המשנה להרמב"ם, מעיד על שילת שהוא מורו ורבו, ואף-על-פי-כן, הוא מאמץ את תרגומו של מרי יוסף קאפח בפירוש מלת "אצל", וזה לשונו:

15 פירוש המשנה (קאפח), ברכות ו, ז.
16 פירוש המשנה (קאפח), שבת ח, ה.
17 ספר המצוות (קאפח), עמ' ח, הערה 55.

הרמב"ם נהג להשתמש במילה "אצל" במקומות רבים בפיהמ"ש [...] וכן עשה שימוש בביטוי זה **לכללים חשובים** [...], הרמב"ם השתמש במילה זו עשרות פעמים **בביטוי לכלל** [...].¹⁸

מדבריו עולה, שהשימוש של הרמב"ם במלה "אצל" בביטוי לכלל הלכתי, הוא שולי יחסית ביחס לכללות השימוש במלה "אצל", אך הנכון הוא **שרוב המכריע והמוחלט של השימוש במלה "אצל" בפירוש-המשנה הוא בביטוי לכלל הלכתי**, ולא לשאר ההוראות והמובנים.

בנוסף, פיקסלר אומר שהרמב"ם השתמש במילה זו עשרות פעמים בביטוי לכלל, והנכון הוא שהרמב"ם השתמש במילה זו **מאות פעמים בביטוי לכלל הלכתי**. ואכן, נראה שפיקסלר תיקן עניין זה במאמר שכתב, וזה לשונו:

במקומות רבים מאוד בפירוש-המשנה, קובע הרמב"ם "כללים" ו"עיקרים" (בלשון הערבית אצל).¹⁹ [...] עד כאן הראינו שהרמב"ם השתמש בלשון "כלל" **במאות מקומות בפירוש-המשנה**.²⁰

במאמר זה נוכיח, שהרמב"ם כלל לא התכוון למילה "עיקר" בהדגשתו הלכה מסוימת בלשון "אצל", אלא הוא התכוון למילה "כלל". ואכן, בכל מאמרו הרחב פיקסלר משתמש בשם "כלל", כדי לתאר את כללי ההלכה בפירוש-המשנה ולא בלשון "עיקר", ודווקא מתרגמי פירוש-המשנה, הראשונים והאחרונים, שגו בתרגמם בכל מקום "עיקר".

נחל עתה בהצגת הראיות לכך, שהרמב"ם התכוון ל"כלל" באמרו "אצל" לצד פסק הלכה.

ג. ראיות מהמשנה ומתרגומה לערבית

כבר במשנה אנו מוצאים שישנם למעלה ממאה כללים הלכתיים, ולעתים הרמב"ם מתרגמם לערבית. להלן נראה, שבכל מקום שהרמב"ם מתרגם את כללי ההלכתיים של ר' יהודה הנשיא, הוא מתרגמם במלה "אצל" או במלה "אלכלל". מזאת יש ללמוד בבירור, כי הרמב"ם התכוון לתרגם את ההלכות שטבע בהן את הביטוי "אצל" כ"כללים".

18 פיקסלר, מסכת ברכות, פרק ו, ז, עמ' רמב-רמג.

19 פיקסלר, לשון וסגנון, עמ' 217.

20 שם, עמ' 236. במאמרו הוא מביא רשימה תמציתית מאד של הכללים, ראו: פיקסלר, לשון וסגנון, עמ' 217-236.

ג.1. ראייה ממסכת מעשרות

זזה לשון המשנה:

השוכר את הפועל לקצות עמו בתאנים, אמר לו "על-מנת שאוכל תאנים": אוכל ופטור [מן המעשרות], "על-מנת שאוכל אני ובני ביתי או שיאכל בני בשכרי": הוא אוכל ופטור ובנו אוכל וחייב. "על-מנת שאוכל בשעת הקציעה ולאחר הקציעה": בשעת הקציעה אוכל ופטור, ולאחר הקציעה אוכל וחייב שאינו אוכל מן התורה. **זה הכלל**, האוכל מן התורה פטור ושאינו אוכל מן התורה חייב.²¹

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

לקצות עמו, לשטחם עמו. [...] **ולפי כלל זה** [הכלל במשנה] יהיה מה שאוכל הפועל בשעת הקציעה פטור מן המעשרות מפני שהוא תלוש ולא נגמרה מלאכתו. ולאחר הקציעה, והוא אחר גמר מילוי הכלים אינו אוכל מן התורה אלא בתנאו שהתנה, ולפיכך לא יאכל עד שיעשר. [...]

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

לקצות עמו, לינשרהא מעה. [...] **ולהד"א אלאצל** יכון אלושי אלדי' יאכל אלאג'יר בשעת הקציעה פטור מן המעשרות לאנה תלוש ולא נגמרה מלאכתו. [...]

נמצא, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי של ר' יהודה הנשיא במשנה במלה "אצל". ומזאת נחל ללמוד לכל ההלכות בפירוש-המשנה, שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים".

ג.2. ראייה ממסכת שבת

זזה לשון המשנה:

[...] **כלל אמר רבי עקיבא**, כל מלאכה שאפשר לה לעשות מערב שבת אינה דוחה את השבת, מילה שאי אפשר לה לעשות מערב שבת דוחה את השבת.²²

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

[...] **לפי שהכלל שאמר ר' עקיבה נכון**, ואי אפשר למילה בערב שבת שאינה אלא בשמיני דווקא.

21 פירוש המשנה (קאפח), מעשרות ב, ז.

22 פירוש המשנה (קאפח), שבת יט, א.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **לאן אלאצל אלד'י אעטא ר' עקיבה צחיה**, ואלמילה לא תמכן פי ערב שבת לאנהא פי אלת'אמן ולא בד.

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי של ר' עקיבא במלה "אלאצל". ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים".

ג.3. ראייה ממסכת שקלים

זזה לשון המשנה:

[...] **זה הכלל** הולכים אחר הרוב. מחצה למחצה להחמיר.²³

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **וכבר השמיעך כלל בסוף דבריו**. [...]

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **וקד אעטאך אלאצל פי אכ'ר כלאמה**. [...]

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל שבמשנה במלה "אלאצל". ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים".

ג.4. ראייה ממסכת סוכה

זזה לשון המשנה:

[...] **זה הכלל** כל שאינו מקבל טומאה וגדוליו מן הארץ מסככינו בו.²⁴

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **וכלל זה שהזכיר**, שכל הצומח מן הארץ ואינו מקבל טומאה. כלומר, שלא יהא כמחצלאות ובגדי הפשתן וכלי העץ, שכולן מקבלין טומאה, הוא **כלל נכון לסמוך עליו**. [...]

23 פירוש המשנה (קאפח), שקלים ז, א.

24 פירוש המשנה (קאפח), סוכה א, ד.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **והד'א אלאצל אלד'י ד'כר**, אן כל מא ינבת מן אלארץ' ולא ינתד'ס. וד'לך אלא יכון מת'ל אלחצר ות'יאב אלכתאן ואואני אלעוד, אלתי תנתג'ס כלהא, **הו אצל צחיח יעתמד עליה** [...].

נמצא, שהרמב"ם תרגם **פעמיים** את הכלל ההלכתי שבמשנה במלה "אצל" ("אלאצל" ו"אצל"). ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל" שיש לתרגמן "כללים".

ג.5. ראייה ממסכת ביצה

זזה לשון המשנה:

זה הכלל כל שנאותים בו, ביום טוב משלחין אותו.²⁵

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **וכלל זה שהזכיר נכון** וענין לשונו כך, זה הכלל כל שנאותים בו אפילו בחול כמות שהוא ביום טוב משלחין אותו. ולפיכך מותר לשלוח תפילין ביום-טוב, אף-על-פי שאסור ללבשן ביום-טוב ולא בשבת כמו שנתבאר בסוף ערובין. **ואל יקשה עליך לפי כלל זה**, מה שאסרו לשלוח תבואה ביום-טוב, שהרי אינה ראויה בחול כמו שהיא עד שיעשו בה עבודה.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **והד'א אלכלל אלד'י ד'כרה צחיח** ותקדיר לפט'ה הכד'א, זה הכלל כל שנאותים בו אפילו בחול כמות שהוא ביום-טוב משלחין אותו. פלד'לך יג'וז ארסאל אלתפלין ביום-טוב, ועלי אנה לא יחל לבאסהא ביום-טוב ולא בשבת כמי תבין פי אכ'ר ערובין. **ולא יצעב עליך מע הד'א אלאצל**, תחרימהם ארסאל תבואה ביום-טוב, לאנהא לא תצלח בחול עלי מא הי עליה חתי יתנאול פיהא שגלא.

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי שבמשנה במלה "אלאצל". ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל" שיש לתרגמן "כללים". ויתרה מזאת, כאן גם מצאנו **שהרמב"ם משתמש במלים "כלל" ו"אצל" כמלים נרדפות שמשמעותן זהה! כאילו הרמב"ם בעצמו מתרגם בעבורנו את המלה "כלל" במלה "אצל"!** ומזאת עולה ראייה מכרעת שכוונתו לתרגם את הלכותיו בפירוש-המשנה שנאמרה בהן המלה "אצל" כ"כללים".

²⁵ פירוש המשנה (קאפח), ביצה א, י.

ג.6. ראייה ממסכת כתובות

זזה לשון המשנה:

[...] **זה הכלל** כל המשלם יותר ממה שהזיק אינו משלם על פי עצמו.²⁶

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

מן הכללים אצלינו אין אדם משלם קנס על פי עצמו.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

מן אצולנא אין אדם משלם קנס על פי עצמו.

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי שבמשנה במלה "אצל" ("אצולנא"). ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל" שיש לתרגמן "כללים".

ג.7. ראייה ממסכת נדרים

זזה לשון המשנה:

זה הכלל, כל שזמנו קבוע ואמר עד שיגיע, אסור עד שיגיע. עד שיהא, אסור עד שיצא. וכל שאין זמנו קבוע, בין שאמר עד שיהא בין שאמר עד שיגיע, אין אסור אלא עד שיגיע.²⁷

זזה לשון הרמב"ם בפירושו שם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **אלא הכלל כמו שקדם** באמרו כל שזמנו קבוע ואמר עד שיגיע, אסור עד שיגיע, עד שיהא אסור עד שיצא.²⁸

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **בל אלאצל מא תקדם** מן קולה כל שזמנו קבוע ואמר עד שיגיע, אסור עד שיגיע, עד שיהא אסור עד שיצא.

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי שבמשנה במלה "אצל" ("אלאצל"). ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל" שיש לתרגמן "כללים".

26 פירוש המשנה (קאפח), כתובות ג, ח.

27 פירוש המשנה (קאפח), נדרים ח, ב.

28 פירוש המשנה (קאפח), נדרים ח, ד.

ג.8. ראייה ממסכת עבודה זרה

זזה לשון המשנה:

[...] **זה הכלל** מין במינו כל שהוא, ושלא במינו בנותן טעם.²⁹

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] ופסק ההלכה שאין בו ספק ולא פקפוק, **והוא כלל לכל דבר**: כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם, חוץ מטבל ויין נסך [...]. ומה שאמרנו בשביעית שדינה אוסרת כל שהיא במינה, כמו שנתבאר בשביעי דשביעית, אינו סותר **את הכללים הללו** [...]. והבן עבין זה וזכור מסקנותיו, לפי שכבר נבוכו **בכללים אלו** כמה מגאוני עולם, ולא ידעו אם הכל חוזר **לכלל אחד** או שהם סותרים זה את זה, **ולפי איזה כלל** יהיה המעשה. והכל הולך לפי **כללים אחידים** כמו שבארתי לך.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] וקטוע אלהלכה אלד'י לא שך פיה ולא ריב, **והו אצל מטריד**: אן כל אסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם, חוץ מטבל ויין נסך [...]. וקולנא פי אלשביעית אנה חכמהא אוסרת כל שהוא במינה, כמא תבין פי אלסאבע מן שביעית, ליס ינאקץ' הד'ה **אלאצול** [...]. פאחפט' הד'א אלמעני וחצל תלכ'יצה, לאן קד תוקף פי הד'ה **אלאצול** ג'מלה מן גאוני עולם, ולא עלמוא הל אלכל ראג'ע **לאצל ואחד** או בעצ'הא ינקץ' בעץ', **ועלי אי אצל** הו אלעמל. ואלכל ג'אריא **עלי אצול ואחדה** כמא בינת לך.

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי שבמשנה במלה "אצל", וכאן הרמב"ם מתרגם "אצל" בעקביות פעם אחר פעם **שש פעמים!** ומזאת נוסף ללמוד שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים". ברם, בתרגומו של שילת למהדורתו של פיקסלר תורגם פירוש משנה זו כך:

[...] ופסק ההלכה אצלנו אשר אין ספק בו ולא פקפוק, **והוא עיקר כללי**: שכל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם, חוץ מטבל ויין נסך [...]. ואמרנו בשביעית שדינה אוסרת כל שהיא במינה, כמו שהתבאר בשביעי משביעית, אינו סותר **אלה העיקרים** [...]. ושמור זה הענין, וקנה את תמציתו, לפי שכבר היססו **באלו העיקרים** כמה מגאוני עולם, ולא ידעו

פירוש המשנה (קאפח), עבודה זרה ה, ח.

האם הכל חוזר **לעיקר אחד**, או שקצתם סותר את קצתם, **ולפי איזה עיקר** הוא המעשה. והכל נמשך **אחר עיקרים אחדים** כמו שביארתי לך.³⁰

בכל מקום שילת מתרגם את כללי ההלכה של הרמב"ם בפירוש-המשנה "עיקרים" במקום "כללים", ובשער מהדורת שילת-פיקסלר נכתב כך:

מסכת עבודה זרה עם פירוש רבי משה בן מימון [...] . תרגום עברי מבוסס על תרגומו של הרב יוסף קאפח **ועל תיקונים של הרב יצחק שילת** על-פי כתב-יד הרמב"ם [...].

הראינו לדעת שאין צורך במקום זה לתקן את מְרִי יוסף קאפח, ו"תיקונו" כאן הוא חזרה לשיבוש המתרגמים הראשונים שלא ידעו ולא יבינו...³¹

ג.9. ראייה ממסכת חולין

זוה לשון המשנה:

במה מכסין [את הדם] ובמה אין מכסין? [...] **כלל אמר רבן שמעון בן גמליאל**, דבר שהוא מגדל צמחים מכסין בו, ושאינו מגדל צמחים אין מכסין בו.³²

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

אל יקשה עליך דְבַר רבן שמעון בן גמליאל **בכלל הזה שאמר** [...].

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

לא יצעב עליך קול רבן שמעון בן גמליאל **פי הד'א אלאצל אלד'י אעטי** [...].

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי של רבן שמעון בן גמליאל במשנה במלה "אלאצל". ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים".

30 פיקסלר, עבודה זרה, שם.

31 ראו לעיל הערה 14. וזכורני יום אחד לפני למעלה מעשר שנים, כאשר הזמינו את הרב שילת לתת הרצאה לפני קהל רב, עמדו ושיבחוהו דקות ארוכות על כך שתרגם כמה מסכתות מפירוש-המשנה, ו"למד ערבית במיוחד לשם כך", וגמרו עליו את ההלל בפניו, ובכל אותה שעה ארוכה שדיברו ודיבר הוא, לא הזכירו את מְרִי יוסף קאפח אפילו ברמז... ואם מְרִי יוסף קאפח היה מעדה אחרת לא היו מתרגמים אחריו מאומה ואפילו שהיה מתרגם בשיבושים ועיוותים גדולים כמנהגם, כל שכן שתרגם תרגום מדויק להפליא מלא יפעה והוד, ולימד רבים כיצד יש לתרגם נכונה את דברי הרמב"ם.

32 פירוש המשנה (קאפח), חולין ו, ז.

ג.10. ראייה ממסכת כלים

זזה לשון המשנה:

רחת הגרוסות טמאה. ושל אוצרות טהורה. של גתות טמאה. ושל גרנות טהורה. **זה הכלל**, העשוי לקבלה טמא, לכנוס טהור.³³

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **וכבר הודיע את הכלל בכל זה**: העשוי לקבלה טמא. לכנוס, כלומר לאסוף בו לא לקבץ בתוכו, הרי זה טהור.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **וקד אכ'בר באלאצל פי ד'לך כלה**: העשוי לקבלה טמא, לכנוס יעני ליג'מע בה לא אן יג'מע פיה טהור.

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי של המשנה במלה "אלאצל". ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים".

ג.11. ראייה ממסכת כלים

זזה לשון המשנה:

[...] **זה הכלל**, אמר ר' יוסי: כל משמשי משמשיו של אדם בשעת המלאכה ושלא בשעת המלאכה טמא, וכל שאינו אלא בשעת המלאכה טהור.³⁴

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

וכלל זה שהזכיר ר' יוסי נכון [...]. זהו חילוקו של ר' יוסי בכלים שהן משמשי משמשין בלבד, **וזוה כלל נכון** ולא נתבאר בספרא. [...] ובתוספת כלים אמרו [...], והוסיף ר' יוסי דין [כוונתו לכלל שבמשנה] ובאר, כי החלק האחד והוא העשוי לשמש את הכלים, והוא אשר קראו בספרא משמשי משמשין של אדם, יש ממנו שהוא טהור ויש ממנו שהוא טמא כמו שביארנו. **דע כלל זה והבן אותו היטב.**

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

והד'א אלכלל אלד'י ד'כר ר' יוסי צחיח [...]. פהד'ה הו תקסים ר' יוסי פי אלכלים אלתי הי משמשי משמשין פקט, **והד'א אצל צחיח** ולם יתבין פי

33 פירוש המשנה (קאפח), כלים טו, ה.

34 פירוש המשנה (קאפח), כלים טז, ז.

ספרא. [...] ופי תוספת כלים קאלוא [...], וזאד ר' יוסי חכם ובין, אן אלקסם אלאחד והו העשוי לשמש את הכלים, והו אלד'י סמאה פי ספרא משמשי משמשיין של אדם, מנה מא הו טהור ומנה מא הו טמא כמא בינא. **פחצל הד'א אלאצל ותפהמה ג'דא.**

נמצא, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי של ר' יוסי במשנה במלה "אלאצל". ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים". ויתרה מזאת, גם כאן מצאנו **שהרמב"ם משתמש במלים "כלל" ו"אצל" כמלים נרדפות שמשמעותן זהה! כאילו הרמב"ם בעצמו מתרגם בעבורנו את המלה "כלל" במלה "אצל"!** ומזאת עולה ראייה מכרעת נוספת שכוונתו לתרגם את הלכותיו בפירוש-המשנה שנאמרה בהן המלה "אצל" כ"כללים".

ג.12. ראייה ממסכת כלים

זזה לשון המשנה:

[...] **זה הכלל**, העשוי לתיק טמא, לחפוי טהור.³⁵

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] וכל החפויין אינן מתטמאין **לפי הכלל שהזכרנו לעיל** [...].

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] וג'מיע אלתגשיאת לא תנתג'ס **ללאצל אלד'י תקדם ד'כרה** [...].

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי שבמשנה במלה "אצל" ("ללאצל"). ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים".

ג.13. ראייה ממסכת כלים

זזה לשון המשנה:

[...] **זה הכלל**, כל שְחָבַר לו מן הַחֲמוֹר ממנו טמא, מן הקל ממנו טהור.³⁶

ופירש שם הרמב"ם בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **זזה הוא הכלל** אשר השמיעך [במשנה] באמרו: כל שְחָבַר לו מן הַחֲמוֹר ממנו טמא מן הקל ממנו טהור. [...].

35 פירוש המשנה (קאפח), כלים טז, ח.

36 פירוש המשנה (קאפח), כלים כז, ג.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **והדא הו אלאצל** אלד'י אעטאך פי קולה: כל שְחַבֵּר לוּ מן הַחֶמּוּר מִמֶּנּוּ טמא מן הקל ממנו טהור. [...].

נמצא גם כאן, שהרמב"ם תרגם את הכלל ההלכתי שבמשנה במלה "אלאצל". ומזאת נוסף ללמוד, שבכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל", שיש לתרגמן "כללים".

סיכום ומסקנות

כעשרים פעמים נמצא שהרמב"ם מתרגם את הכללים ההלכתיים שבמשנה במלה "אצל". ומזאת נלמד לכל ההלכות בפירוש-המשנה שהרמב"ם טבע בהן את הביטוי "אצל" שיש לתרגמן "כללים". ויתרה מזאת, פעמיים מצאנו שהרמב"ם **משתמש במלים "כלל" ו"אצל" כמלים נרדפות שמשמעותן זהה! כאילו הרמב"ם בעצמו מתרגם בעבורנו את המלה "כלל" במלה "אצל"!** ואלה ראיות מכריעות שיש לתרגם את הלכות הרמב"ם בפירוש-המשנה שנאמרה בהן המלה "אצל" כ"כללים".

זאת ועוד, בדקנו את כל המקומות במשנה שמופיעים בהם כללים, ובכל מקום שהרמב"ם מתרגמם לערבית, הוא קורא להם "כללים" או מתרגם אותם במלה "אצל", ברם **בשום מקום הוא לא מציין את כללי המשנה במלה "עיקר" או "שורש"**.

נקודה חשובה נוספת, הדבר הגיוני מאד שרבנו הרמב"ם ימשיך את דרכו של ר' יהודה הנשיא בקביעת כללים, ויקרא אף הוא להלכות חשובות ומרכזיות בפירושו בשם "כללים", ובמיוחד לאור העובדה שמצאנו כללים רבים גם בספרו הגדול משנה-תורה – שהרי הרמב"ם ראה את עצמו כממשיך דרכו של ר' יהודה הנשיא בהנצחת התורה שבעל-פה.³⁷ וזה לשונו של טברסקי בעניין זה:

ר' יהודה הנשיא חי בעידן של תמורות; אף-על-פי שדורו עדיין היה דור דעה, נאלץ הוא לפעול בהחלטיות ובאומץ קודם שישתנו פני הדברים. ייתכן מאוד שהקבלה היסטורית זו השפיעה [...] על הרמב"ם, שהקיש מר' יהודה הנשיא על עצמו. שני האישים היו חדשנים, חדורי רוח של שליחות וחזון, ושניהם היו תקיפים בדעתם לבצר את המסורת ולהגן עליה. וכשם שר' יהודה הנשיא שינה מדרך קודמיו מפני צוק העתים [...], כך גם הרמב"ם,

37 ראו מאמרי "כתיבת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם – המהפכנות שבשמרנות", בפרק: "חוט השני בהנצחת התורה שבעל-פה".

ומפני אותה סיבה עצמה [...] סלל דרך חדשה, כדי "שתהא תורה שבעל-פה כולה סדורה בפי הכל".³⁸

הרמב"ם בשיטתו זו של קביעת כללים הלכתיים, בפירוש-המשנה ובמשנה-תורה, הלך למעשה לאורו של ר' יהודה הנשיא שקבע כללים הלכתיים במשנה. קשר זה שבין הרמב"ם לר"י הנשיא הוא קשר אמיץ, אשר בא לידי ביטוי במפעלו ההלכתי האדיר של הרמב"ם משנה-תורה. הרב רצון ערוסי הקדיש פרק לנושא זה שנקרא: "משנה תורה – משנה משוכללת, כוללת ומושלמת, לכל בית ישראל", וזה לשונו:

חדתו של רבנו דומה לחדת ר"י הנשיא שחדד שמא תשתכח תורה שבעל-פה מישראל [...]. רבנו גילה דעתו שהוא בחר בלשון המשנה שהיא צחה ומובנת לכולם, ולא לשון המקרא וגם לא לשון התלמוד הקשה לרבים. ספרו משנה-תורה כולל רק פסקים, **וזו היתה שיטת ר"י הנשיא**. המשנה היתה מיועדת לכל בית ישראל גדולים וקטנים לשינון, אף משנה-תורה כן. **נמצא שמשנה-תורה הינו בבואה נאמנה של המשנה הן ברקע ההיסטורי ששימש עילה ליצירה, הן מבחינת המגמה, והן מבחינת השיטה.**³⁹

מדבריו של הרב עולה, כי הקרבה הרעיונית וההשקפתית שהיתה בין ר"י הנשיא להרמב"ם באה לידי ביטוי גם בפירוש-המשנה. כלומר, שימושו הנרחב של ר"י בקביעת כללים במשנה, השפיע על הרמב"ם אשר פיתח שיטה זו והרחיב אותה מאד בפירושו למשנה. ברור אפוא, כי מאות ההלכות שנזכרה בהן המילה "אצל" בפירוש-המשנה, הן למעשה כללים הלכתיים הדומים לכללים שקבע ר' יהודה הנשיא במשנה.

ונסיים בדברי הרמב"ם עצמו בהקדמתו לפירושו למשנה שמבטאים את ההערכה הכבירה שרחש הרמב"ם לר' יהודה הנשיא. וחשוב לציין שדי נדיר שהרמב"ם חולק שבחים, ולמיטב זכרוני אין במעט השבחים שהוא כותב בספריו ובכתביו, שום דבר שמתקרב לשבחים שהוא חולק לר' יהודה הנשיא, וזה לשונו:

וכאשר עבר הזמן אחריהם עד רבנו הקדוש ע"ה, והיה יחיד בדורו ומיוחד בתקופותו, **איש שכלל בו ה' מן המידות הטובות והחסידות מה שזיכה בעיני אנשי דורו לקרותו רבנו הקדוש, והיה שמו יהודה, והיה בתכלית החכמה ורום המעלה, כמו שאמרו מימי משה ועד רבי לא ראינו תורה וגדולה במקום אחד.**⁴⁰ והיה בתכלית הענוה ושפלות הרוח והרחקת

38 מבוא למשנה תורה, עמ' 51; והציטוט שבסוף דבריו הוא מתוך הקדמתו של הרמב"ם למשנה-תורה, ראו: משנה תורה (קאפח), הקדמה, עמ' מו.

39 ראו: ערוסי, אחדות העם, עמ' 484-487.

40 גטין נט ע"א.

התאוות כמו שאמרו משמת רבי בטלה ענווה ויראת חטא.⁴¹ **והיה צח לשון ובקי בשפה העברית יותר מכל אדם**, עד שהיו החכמים ע"ה לומדין ביאור מלים שנסתפקו להם בלשון המקרא מפי עבדיו ומשרתיו, וזה מן המפורסמות בתלמוד.⁴² והיה לו מהעושר וההון עד שאמרו עליו אהרירה דרבי עתיר משבור מלכא.⁴³ ולכן היטיב לחכמים ולתלמידים, וריבץ תורה בישראל, ואסף כל הקבלות והשמועות והמחלוקות שנאמרו מימות משה רבנו ועד ימיו, והוא בעצמו היה מן המקבלים [...].⁴⁴

ועשה דבריו בה כלומר במשנה, דברים קצרים הכוללים עניינים רבים, **והיתה ברורה אצלו מרוב חדות שכלו ורוחב בינתו**, אבל מי שלמטה ממנו הנה היא קשה עליו [...]. אבל אין בכל הבריות הללו כמתק לשון המשנה ולא כסדר ענייניה וקיצור לשונה, ולפיכך נעשית היא העיקר כלומר המשנה, וכל אותם החיבורים טפלים לה, והיא החשובה בעיני הכל, ובהשוואה לאותם החיבורים "ראוה בנות ויאשרוה מלכות ופילגשים ויהלוה".⁴⁵

ד. ראייה ממניין המצוות הקצר

כידוע, בפתיחת הספר משנה-תורה ישנו מניין מצוות קצר שבו הרמב"ם מונה את כל מצוות התורה, עשה ולא תעשה. את מניין המצוות, כמו את כל ספר משנה-תורה כתב הרמב"ם בעברית. ושם, במצות לא תעשה רלא, כותב הרמב"ם כך:

שלא ימנע מלהלוות לעני מפני השמטה, שנאמר: "הַשְּׁמֵר לָךְ פֶּן יִהְיֶה דְבָר" [דברים טו, ט]. **זה הכלל, כל מקום שנאמר השמר או פן או אל אינו אלא מצות לא תעשה.**⁴⁶

41 סוטה מט ע"א.
 42 ראש השנה כו ע"ב.
 43 בבא מציעא פה ע"א.
 44 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' ח-ט.
 45 שם, עמ' יח; שיר השירים ו, ט. ועל ר' יוסף הלוי כותב הרמב"ם וזה לשונו: "וחי' ה' כי הבנת אותו האיש בתלמוד מפליאה כל מי שמתבונן בדבריו ועומק עיונו, עד שאפשר לי לומר עליו **לפניו לא היה מלך כמוהו בשיטתו** [עדה"כ במלכים ב כג, כה]" (פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' כה); על יהודי-תימן כותב הרמב"ם וזה לשונו: "על שרשי האמת יעידו גזעיהם, ועל טוב המעיינות יעידו נובעיהם [...] וכל היום הוגים בתורת משה, הולכים בדרך הורה רב אשי, רודפי הצדק [...]", לדברי הרמב"ם במלואם ראו: אגרות הרמב"ם (קאפח), אגרת תימן, עמ' טו-טז; על אברהם אבינו כותב הרמב"ם וזה לשונו: "וכאשר גדל עמודו של עולם [...] וקרא בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם" (מורה הנבוכים (קאפח), חלק ג, כט, עמ' שמא). וראו את דברי הרמב"ם לעיל על אברהם אבינו בפרק א.
 משנה תורה (קאפח), מנין המצוות, עמ' סט.

ובספר-המצוות כותב הרמב"ם כך:

וכיון שדברנו בענין זה. דע שהמלים שנאמרה בהן האזהרה בתורה ארבע מלים, וכל מה שהזהיר עליו באחת מארבע אלו נקרא מצות לא תעשה. והן השמר, פן, ואל, ולא. ובפירוש [בתלמוד] אמרו: "כל מקום שנאמר השמר פן ואל ולא אינו אלא מצות לא תעשה".⁴⁷

לאחר שלמדנו שהרמב"ם קורא במפורש להלכה זו בשם "כלל", נעבור לעיין במקומות השונים שהיא נזכרה בהם בפירוש-המשנה, ואם נמצא שהיא נזכרה בשם "אצל" ברור יהיה שיש לתרגמה בשם "כלל".

ד.1. ראייה ממסכת מכות

זוה לשון הרמב"ם בפירושו שם בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

צריך אתה לדעת את הכללים המרובים האלו שאזכיר במקום זה. מהם [...] והלשונות שנאמרה בהן האזהרה בתורה ועליה אומרים שמצוה פלונית היא מחלק הלאוין ארבעה לשונות, לא ואל והשמר ופן, אמרו כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה. [...] ⁴⁸.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

ילזם אן תחצל הד'ה אלאצול אלכת'ירה אלתי אד'כרהא פי הד'א אל מוצ'ע. **מן ד'לך** [...] ,ואלאלפאט' אלתי אתי בהא אלנהי פי אלשריעה ובהא יקאל אן אלמצוה אלפללניה מן קסם אלנהי ארבעה אלפאט', לא ואל והשמר ופן, קאלוה כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה. [...].

ד.2. ראייה ממסכת זבחים

זוה לשון הרמב"ם בפירושו שם בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

[...] וכבר בארנו בסוף מכות [שם] **שכלל הוא אצלינו** כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה. [...] ⁴⁹.

47 ספר המצוות (קאפח), הכלל השמיני, עמ' לא. ומרי מעיר שם שהכלל שנזכר מופיע בתלמוד במקומות הבאים: סוטה דף ה ע"א, ערובין דף צו ע"א, מכות דף יג ע"ב, שבועות דף ד ע"א, עבודה זרה דף נא ע"ב, זבחים דף קו ע"א, מנחות דף צט ע"ב. ובכל מקום ליתא תיבת "ולא".

48 פירוש המשנה (קאפח), מכות ג, א.

49 פירוש המשנה (קאפח), זבחים יד, ט.

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] וקד בינא פי אב'ר מכות [שם] **אן אלאצל ענדנא** כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה. [...].

ד.3. ראייה ממסכת נגעים

זזה לשון הרמב"ם בפירושו שם בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

[...] **וכבר הזכרנו את הכלל במסכת מכות** [שם] כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה [...].⁵⁰

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **וקד אצלנא פי מסכת מכות** [שם] אן כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה [...].

משלושת המקורות עולה, שההלכה שהרמב"ם קורא לה במניין המצוות בשם "כלל", בפירושו למשנה הוא קורא לה בשם "אצל". נמצא ברור שיש לתרגם "אצל" במלה "כלל" בכל מקום שמדובר בפסק הלכה.

ה. ראיות ממשנה-תורה

כידוע, הרמב"ם כתב את משנה-תורה בלשון הקודש, ובו הוא קובע כששים-ואחד כללים הלכתיים המשמשים כהלכות מובילות בתחומים שונים. מצאנו שישנם כללי הלכה שמופיעים גם במשנה-תורה וגם בפירוש-המשנה: במשנה-תורה הם מופיעים בשם "כלל", ובפירוש-המשנה הם מופיעים בשם "אצל". נמצא, שבכל מקום בפירוש-המשנה שמדובר בכללי הלכה יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל", וכאמור כך תרגם מרי יוסף קאפח, וכל מתרגמי פירוש-המשנה הראשונים והאחרונים תעו וטעו.

ה.1. ראייה מהלכות נדרים

זזה לשון הרמב"ם בהלכות נדרים:

זה הכלל, כל שזמנו קבוע ונדר עדיו, אינו אסור אלא עד שיגיע. ואם נדר עד שיהיה, הרי זה אסור עד שיצא. וכל שאין לו זמן קבוע כגון זמן הקציר והבציר, בין שנדר עדיו, בין שנדר עד שיהיה, אינו אסור אלא עד שיגיע.⁵¹

50 פירוש המשנה (קאפח), נגעים ז, ד.

51 משנה תורה (קאפח), הלכות נדרים י, ח.

זזה לשון המשנה במסכת נדרים:

זה הכלל כל שזמנו קבוע ואמר עד שיגיע, אסור עד שיגיע. עד שיהא, אסור עד שיצא. וכל שאין זמנו קבוע, בין שאמר עד שיהא בין שאמר עד שיגיע, אין אסור אלא עד שיגיע.⁵²

זזה לשון הרמב"ם בפירושו שם בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

[...] **אלא הכלל כמו שקדם** באמרו כל שזמנו קבוע אמר עד שיגיע אסור עד שיגיע, עד שיהא אסור עד שיצא.⁵³

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **בל אלאצל מא תקדם** מן קולה כל שזמנו קבוע אמר עד שיגיע אסור עד שיגיע, עד שיהא אסור עד שיצא.

ראינו אפוא, שהרמב"ם במשנה-תורה קורא להלכה מסוימת בשם "כלל", וקודם בפירוש-המשנה הוא קורא לה בשם "אצל". ושוב עולה המסקנה המתבקשת: בכל מקום שמדובר בהלכה יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל" ולא "שרש" או "עיקר".

ה.2. ראייה מהלכות שמיטה ויובל

זזה לשון הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל:

חרבין של שביעית שכבשן ביין ששית או ביין מוצאי שביעית – חייב לבער היין, שהרי טעם פירות שביעית בו. **זה הכלל**, פירות שביעית שנתערבו בפירות אחרות **מין במינו בכל שהוא, ושלא במינו בנותן טעם**.⁵⁴

זזה לשון המשנה במסכת שביעית:

[...] **זה הכלל** כל שהוא בנותן טעם חייב לבער מין בשאינו מינו, ומין במינו כל שהוא. [...].⁵⁵

זזה לשון המשנה במסכת עבודה-זרה:

יין נסך אסור ואוסר כל שהוא. יין ביין ומים במים כל שהוא. יין במים, ומים ביין, בנותן טעם. **זה הכלל מין במינו כל שהוא, ושלא במינו בנותן טעם**.⁵⁶

52 פירוש המשנה (קאפח), נדרים ח, ב.

53 פירוש המשנה (קאפח), נדרים ח, ד.

54 משנה תורה (קאפח), הלכות שמיטה ויובל ז, יז(כב).

55 פירוש המשנה (קאפח), שביעית ז, ז.

56 פירוש המשנה (קאפח), עבודה זרה ה, ח.

זזה לשון הרמב"ם בפירושו שם בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

[...] ופסק ההלכה שאין בו ספק ולא פקפוק, והוא כלל לכל דבר: כל אסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך [...].

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] וקטוע אלהלכה אלד'י לא שך פיה ולא ריב, והו אצל מטרד: אן כל אסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך [...].

זזה לשון הרמב"ם בפירושו למסכת ערלה בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

[...] ויהיה הכלל שלא ישתנה בשום פנים בכל איסורין שבתורה מין בשאינו מינו בנותן טעם. [...].⁵⁷

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] פיכון אלאצל אלד'י לא יצ'טרב לך בוג'ה בכל איסורין שבתורה מין בשאינו מינו בנותן טעם. [...].

ראינו אפוא גם כאן, שהרמב"ם במשנה-תורה קורא להלכה מסוימת בשם "כלל", וקודם בפירוש-המשנה הוא קורא לה בשם "אצל". ושוב עולה המסקנה המתבקשת: בכל מקום שמדובר בהלכה יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל" ולא "שרש" או "עיקר".

ה.3. ראייה מהלכות פסולי המוקדשין

זזה לשון הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין:

היו שתי החובות הסתומות שנתערבו זו גדולה מזו, כגון שהיתה אחת ארבעה עופות והשניה ששה, אם עשה הכל למעלה או עשה הכל למטה, מחצה פסול ומחצה כשר מטעם שבארנו. עשה חצין למטה וחצין למעלה, אם אחר ששאל עשה כן, המועט כשר. ואם מדעתו עשה המרובה כשר. זה הכלל, כל שעשה הכהן מדעתו חצין למעלה וחצין למטה ואי אפשר שלא יהיה משל אחד למעלה ולמטה – הרי זה המרובה כשר, הואיל ודבר ידוע שמקצת קרבנותיו למעלה ומקצתן למטה, יהיו כל קרבנותיו כשרים.⁵⁸

זזה לשון הרמב"ם בפירושו למסכת קנים בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

[...] לפי הכלל שקדם שהחובה מחצה חטאת ומחצה עולה, ומקום החטאת למטה ומקום העולה למעלה ואם שנה פסל. ואם עשה חצי כלל התערובת

57 פירוש המשנה (קאפח), ערלה ב, ז.

58 משנה תורה (קאפח), פסולי המוקדשין ח, ז(ו)–ח(ז).

למעלה והחצי למטה, הרי אז אנו אומרים המועט כשר, ובתנאי שיהא כהן נמלך, אבל אם היה כהן שאינו נמלך יהיה הדבר בהיפך, ויהיה המרובה כשר [...].⁵⁹

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **למא תאצל** אן אלחובה מחצה חטאת ומחצה עולה, ומוצ'ע אלחטאת למטה ומוצ'ע אלעולה למעלה ואם שנה פסול, פאן עמל נצף אלג'מלה אלמכ'תלטה למעלה ואלנצף למטה פאנה נקול חניד' המועט כשר, ובשרט אן יכוין כהן נמלך, אמא אן כאן כהן שאינו נמלך פיכוין אלומר באלעכס ויכוין המרובה כשר [...].

ראינו אפוא גם כאן, שהרמב"ם במשנה-תורה קורא להלכה מסוימת בשם "כלל", וקודם בפירוש-המשנה הוא קורא לה בשם "אצל". ושוב עולה המסקנה המתבקשת: בכל מקום שמדובר בהלכה יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל" ולא "שרש" או "עיקר".

ה.4. ראייה מהלכות קרבן פסח

זזה לשון הרמב"ם בהלכות קרבן פסח:

זה הכלל, כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם או בבעלים תעבור צורתו ואחר כך ישרף.⁶⁰

זזה לשון הרמב"ם בפירושו למסכת פסחים בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

[...] **לפי שהכלל אצלינו** כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעבור צורתו וישרף. [...].⁶¹

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **לאן אלאצל ענדנא** כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעבור צורתו וישרף.

ראינו אפוא גם כאן, שהרמב"ם במשנה-תורה קורא להלכה מסוימת בשם "כלל", וקודם בפירוש-המשנה הוא קורא לה בשם "אצל". ושוב עולה המסקנה המתבקשת: בכל מקום שמדובר בהלכה יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל" ולא "שרש" או "עיקר".

59 פירוש המשנה (קאפח), קנים א, ד.

60 משנה תורה (קאפח), הלכות קרבן פסח ד, ד(ג).

61 פירוש המשנה (קאפח), פסחים ז, ט.

ה.5. ראייה מהלכות פרה אדומה

זזה לשון הרמב"ם בהלכות פרה אדומה:

[...] **זה הכלל**, דבר שהוא משום מלאכה שעשהו קודם מתן האפר, בין עמד בין שלא עמד, פסל. ודבר שאינו משום מלאכה, אם עמד פסל, ואם לא עמד כשרים.⁶²

זזה לשון הרמב"ם בפירושו למסכת פרה אדומה, בתרגומו של מרי יוסף קאפח:

הלכה זו יש בה כללים רבים דע אותם. אמר ה': "וְשַׁחַט אֹתָהּ" [במדבר יט, ג], אמרו: בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בשחיטתה, ממה שאמר "אֹתָהּ", שלא יתעסק בפעולה אחרת עם שחיטתה. וכך אמרו עוד על אמרו "וְשַׁרְף אֶת הַפָּרָה" [שם, ה], בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא המלאכה פוסלת בה משעת שחיטה עד שתיעשה אפר. [...] ואינו נפסל אם נתעסק במלאכה בשעת אסיפת האפר, וכאילו אמר לעולם מועלין בה עד שתעשה אפר.⁶³ [...] אמרו: [התנא במשנה שם] "והמלאכה פוסלת במים עד שיטילו את האפר", שים שני כללים אלו לנגד עיניך, [...] ואותו המים שחשב עליו לקידוש אינו מותר לו להתעסק בשום מלאכה אחרת [...] כללו של דבר, כל זמן שלא נתן בו אפר הפרה המלאכה פוסלת בו, וכאשר נתן בו את האפר ונעשה מקודש אינו נפסל בעשיית מלאכה. וכן בשעת הזייה [...], אמרו בספרי: אין לי מלאכה פוסלת אלא בפרה, במים מנין? תלמוד לומר: "וְהִיטָה לְעֵדֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמִי נִדָּה" [שם, ט].⁶⁴ רוצה לומר שמי נדה כְּפָרָה, כשם שהפרה נפסלת במלאכה כפי הכלל שהזכרנו כך המים. [...].⁶⁵

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

הד'ה אלהלכה פיהא אצול כת'ירה פחצלהא. קאל אללה: "וְשַׁחַט אֹתָהּ", קאלוא: בא הכתוב ולמד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בשחיטתה, וד'לך מן קולה "אֹתָהּ", ללא יתנאול שגל אכ'ר מע ד'בחהא. וכד'לך איצ'א קאלוא פי קולה "וְשַׁרְף אֶת הַפָּרָה", בא הכתוב ולמד על הפרה שתהא המלאכה פוסלת בה משעת שחיטה עד שתעשה אפר. [...] ולא יפסל אד'א תנאול

62 משנה תורה (קאפח), הלכות פרה אדומה ח, ב(א).

63 ראו: ספרי במדבר, פרשת חקת, פסקא קבג, ד"ה ושחט אותה; ושם, פסקא קכד, ד"ה ושרף אותה; וילקוט שמעוני, פרשת חקת, רמז תשסא, ד"ה והוציא אותה; ושם, ד"ה ושרף אותה.

64 שם.

65 פירוש המשנה (קאפח), פרה ד, ד.

מלאכה פי חאל ג'מע אלאפר, פכאנה קאל לעולם מועלין בה עד שתעשה אפר. [...] קאל: "והמלאכה פוסלת במים עד שיטילו את האפר", **האד'אן אצל'אן אג'עלהמא חד'א עיניך**, [...] פד'לך אלמא אלד'י יעול עליה לקדוש לא יחל לה אן יתנאול שגל אכ'ר [...]. ובאלג'מלה טאל מא לם ירם פיה אפר הפרה המלאכה פוסלת בו, פאד'א רמא פיה אלרמאד ורג'ע מקודש פליס יפסל בעשיית מלאכה, וכד'לך בשעת הזאה [...] קאלוא פי ספרי אין לי מלאכה פוסלת אלא בפרה, במים מנין? תלמוד לומר "וְהִיטָה לְעֵדוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמִי נָדָה". יעני אן מי נדה מת'ל אלפרה, **כמא אן אלפרה תפסל במלאכה כמא אצלנא כד'לך אלמים**. [...]

ראינו אפוא גם כאן, שהרמב"ם במשנה-תורה קורא להלכה מסוימת בשם "כלל", וקודם בפירוש-המשנה הוא קורא לה בשם "אצל". ושוב עולה המסקנה המתבקשת: בכל מקום שמדובר בהלכה, יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל" ולא "שרש" או "עיקר".

ה.6. ראייה מהלכות פרה אדומה

זזה לשון הרמב"ם בהלכות פרה אדומה:

זה הכלל, כל מלוי שעשה עמו מלאכה, בין שמ'לא לעצמו בין שמלא לאחר פסול. [...] ⁶⁶.

זזה לשון הרמב"ם בפירושו למסכת פרה אדומה, בתרגומו של מ'רי יוסף קאפח:

[...] **וכבר ידעת כי כלל הוא** שכל העושה מלאכה שאינה ממה שמסייע במלוי ולא בצרכיו הרי זה פוסל את המים. ולפיכך אם בשעה שהוא ממלא הצניע את החבית שהוא רוצה למלא אותה כדי שלא תשבר, או שכפאה על פיה כדי לנגבה, בכדי שהוא ממלא לא פסל, מפני שזה מצרכי המלוי. וכן אם סלק את החרשין מן השוקת בשעת המלוי כדי לקבץ בה מים מרובים הרי כל זה מצרכי המלוי. אבל אם הכין את החבית הזו או הצניעה כדי להעביר בה אפר פרה או מים מקודשין, או שנקה את השוקת כדי שלא יעכבוהו החרשין כשיזלף את המים מן השוקת, אין זה מצרכי המלוי, והרי כבר עשה מלאכה במלוי ולפיכך פסל. ⁶⁷

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **וקד עלמת אן אלאצל** אן כל מן יעמל שגל ליס ממא יעין פי אלאסתקי

66 משנה תורה (קאפח), הלכות פרה אדומה ח, י(ה).

67 פירוש המשנה (קאפח), פרה ז, ח.

ולא מן גרצ'ה פאנה יפסול את המים. [...].

ראינו אפוא גם כאן, שהרמב"ם במשנה-תורה קורא להלכה מסוימת בשם "כלל", וקודם בפירוש-המשנה הוא קורא לה בשם "אצל". ושוב עולה המסקנה המתבקשת: בכל מקום שמדובר בהלכה, יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל" ולא "שרש" או "עיקר".

ה.7. ראייה מהלכות שאר אבות הטומאות

זוה לשון הרמב"ם בהלכות שאר אבות הטומאות:

[...] **זה הכלל**, כל ספק ברשות הרבים טהור עד שיאמר נטמאתי בודאי, וכל ספק ברשות היחיד טמא עד שיאמר ודאי שלא נטמאתי.⁶⁸

זוה לשון הרמב"ם בפירושו למסכת עדיות (ב, ג), בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **וכלל הוא אצלינו** שספק טומאה ברשות הרבים טהור. [...].⁶⁹

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **ואלאצל ענדנא** אן ספק טומאה ברשות הרבים טהור. [...].

זוה לשון הרמב"ם בפירושו למסכת עדיות (ג, ז) בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **וכלל הוא לדברי הכל**, שספק טומאה ברשות היחיד טמא הרי זה טמא.⁷⁰

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **ומן אלאצול אלמג'מע עליהא**, אן ספק טומאה ברשות היחיד טמא פהו טמא.

זוה לשון הרמב"ם בפירושו למסכת טהרות, בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] ומודים חכמים לר' מאיר שאם ראוהו חי מבערב, אף-על-פי שהוא בא בשחרית ומצאו מת שהוא טהור מפני שזה ספק רשות הרבים, והלכה כחכמים.⁷¹

ראינו אפוא גם כאן, שהרמב"ם במשנה-תורה קורא להלכה מסוימת בשם "כלל", וקודם בפירוש-המשנה הוא קורא לה בשם "אצל". ושוב עולה המסקנה

68 משנה תורה (קאפח), הלכות שאר אבות הטומאות יח, ב.

69 פירוש המשנה (קאפח), עדיות ב, ג.

70 פסחים יט, ב.

71 פירוש המשנה (קאפח), טהרות ה, ז.

המתבקשת: בכל מקום שמדובר בהלכה, יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל" ולא "שרש" או "עיקר".

ה.8. ראייה מהלכות כלים

זזה לשון הרמב"ם בהלכות כלים:

[...] **זה הכלל**, העשוי לקבלה מקבל טומאה, והעשוי לכנוס בו טהור.⁷²

זזה לשון המשנה במסכת כלים:

[...] **זה הכלל**, העשוי לקבלה טמא, לכנוס טהור.⁷³

זזה לשון הרמב"ם בפירושו שם, בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **וכבר הודיע את הכלל בכל זה**, העשוי לקבלה טמא, לכנוס כלומר לאסוף בו לא לקבץ בתוכו הרי זה טהור.⁷⁴

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **וקד אכ'בר באלאצל פי ד'לך כלה**, העשוי לקבלה טמא, לכנוס יעני ליג'מע בה לא אן יג'מע פיה טהור.

עוד כותב הרמב"ם בפירושו למסכת כלים, בתרגומו של מְרִי יוסף קאפח:

[...] **וכלל אחר** שכל שאינו עשוי לקבלה טהור, ואף-על-פי שאפשר שיקבל.⁷⁵[...]

ופירש שם הרמב"ם במקור בערבית:

[...] **ואצל אכ'ר** אן כל שאינו עשוי לקבלה טהור, ועלי אנה ימכן אן יקבל.
[...]

ראינו אפוא גם כאן, שהרמב"ם במשנה-תורה קורא להלכה מסוימת בשם "כלל", וקודם בפירוש-המשנה הוא קורא לה בשם "אצל". לסיכום, מצאנו שמונה כללים שמופיעים במשנה-תורה בלשון "כלל", ואותם הכללים מופיעים שלושה-עשר פעמים בפירוש-המשנה בלשון "אצל". והמסקנה המתבקשת מתחזקת ומתבהרת היטב: בכל מקום שמדובר בפירוש-המשנה בהלכה, יש לתרגם את המלה "אצל" במלה "כלל" ולא במלה "שרש" או "עיקר".

72 משנה תורה (קאפח), הלכות כלים ה, ח(א).
73 פירוש המשנה (קאפח), כלים טו, ה.
74 פירוש המשנה (קאפח), כלים טו, ה.
75 פירוש המשנה (קאפח), כלים ב, ג.

ו. עיון במילוניהם של בלאו ור' תנחום הירושלמי

לאחר שראינו את שלל הדוגמאות מפירוש-המשנה, ממניין-המצוות וממשנה-תורה,⁷⁶ ולמדנו על הזיקה שבין הרמב"ם לר' יהודה הנשיא, דומני שאין עוד ספק שבכל מקום שהמלה "אצל" מופיעה בפירוש-המשנה בהקשר הלכתי, יש לתרגמה במלה "כלל". ברם, לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, ולכן ראינו לנכון להתייחס למה שכתב בלאו במילונו לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים.⁷⁷ במילונו, בלאו מביא תרגומים מגוונים למלה זו, להלן נתייחס לשתי אפשרויות תרגום רלבנטיות למלה "אצל" שבפירוש-המשנה להרמב"ם:

א) "קבע, הזכיר" – כראיה לאפשרות זו בלאו מונה כמה ציטוטים ממקורות שונים וביניהם הוא מצטט ביטוי שמופיע בפירוש-המשנה להרמב"ם עשרות פעמים והוא: "כמא אצלנא" אותו בלאו מתרגם "כמו שקבענו". ברם, הוכחנו לעיל בראיה ה.5. שיש לתרגם מטבע לשון זה כמו שמתרגם אותו מְרִי יוסף קאפח: **"כפי הכלל שהזכרנו"**.

בראיה ה.5. הרמב"ם כותב בפירושו: "כמא אן אלפרה תפסל במלאכה **כמא אצלנא** כד'לך אלמים", מְרִי יוסף קאפח תרגם שם: "כשם שהפרה נפסלת במלאכה **כפי הכלל שהזכרנו** כך המים", ואילו בלאו כאמור מתרגם: **"כמו שקבענו"**. ברם, הרמב"ם פוסק במשנה-תורה: **"זה הכלל**, דבר שהוא משום מלאכה שעשהו קודם מתן האפר, בין עמד בין שלא עמד, פסל. ודבר שאינו משום מלאכה, אם עמד פסל, ואם לא עמד כשרים". כלומר, הרמב"ם עצמו קובע בלשון של "כלל" את מה שאמר בפירושו "כמא אצלנא".

ב) "נקבע ככלל, היה מקובל" – כראיה לאפשרות זו בלאו מצטט מטבע לשון מפירוש-המשנה להרמב"ם: "כמא תאצל פי תורת כהנים",⁷⁸ בלאו מתרגם שם: "כפי שנקבע בתורת כהנים", ומְרִי יוסף קאפח מתרגם שם: "כפי הכלל שנתבאר בתורת כהנים".⁷⁹ ברם, גם לגבי מטבע לשון זה הוכח לעיל בראיה ה.3. שתרגומו של מְרִי יוסף קאפח הוא הנכון.

בראיה ה.3. ראינו ביטוי כמעט זהה והוא: **"למא תאצל"**, והוכחנו שיש לתרגמו לפי הרמב"ם במלים: **"לפי הכלל"**. הרמב"ם כותב שם: **"למא תאצל** אן אלחובה מחצה חטאת ומחצה עולה", מְרִי יוסף קאפח מתרגם שם: **"לפי הכלל שקדם**

76 מתוך כלל מופעי המלה "אצל" בפירוש-המשנה להרמב"ם, מצאנו 36 מופעים שבהם ניתן להוכיח בבירור שכוונתו הייתה שיתרגמו את דבריו במלה "כלל".

77 בלאו, מילון, עמ' 12–13.

78 פירוש המשנה (קאפח), שקלים ד, ח.

79 ראו: משנה, מנחות יב, א; ספרא כז, עח (ב).

שהחובה מחצה חטאת ומחצה עולה", וכאמור בלאו מתרגם ביטוי זה במלים "כפי שנקבע". אולם, הרמב"ם פוסק במשנה-תורה: "זה הכלל, כל שעשה הכהן מדעתו חצין למעלה וחצין למטה ואי אפשר שלא יהיה משל אחד למעלה ולמטה – הרי זה המרובה כשר, הואיל ודבר ידוע שמקצת קרבנותיו למעלה ומקצתן למטה, יהיו כל קרבנותיו כשרים". כלומר, הרמב"ם עצמו קובע בלשון של "כלל" את מה שאמר בפירושו "למא תאצל".

במילונו של ר' תנחום הירושלמי למשנה-תורה להרמב"ם, אנו מוצאים התייחסות למלה "כלל", וזה לשונו: "זה הכלל, כלל גדול אמרו, **אצל מאצל** יבנא עליה וג'מלה יעתמד עליהא".⁸⁰ נראה ברור שיש לתרגם בלשון "כלל" את המלה "אצל", שהרי הוא מתרגם את מילת "כלל" שמובאת בדברי הרמב"ם, אולם שי מתרגמת שם: "יסוד מוסד שבונים עליו והכול סומכים עליו", ואולי היה נכון יותר לתרגם "כלל יסודי שבונים עליו" וכו'.

עוד שם בערך "עקר", ר' תנחום מציין כמה וכמה ביאורים למלה זו ממשנה-תורה להרמב"ם, שני הביאורים המרכזיים בדבריו למלה "עיקר" הם: "שורש", ו"עיקר" להבדיל מ"טפל".⁸¹

עוד שם, בערך "שרש", ר' תנחום מציין משמעות אחת בלבד: "עציץ נקוב בכדי שורש קטן, שורש הוא שורש כל דבר. ויש אומרים שורש צנון על השורש הדק אשר בראש הצנון". נמצא לפי דבריו, שהמלה "שורש" איננה מופיעה לעולם במשנה-תורה במשמעות של הלכה או כלל הלכתי. ובדיקה העלתה, שבכל משנה-תורה להרמב"ם, המלה "שרש" איננה מופיעה בהקשר הלכתי, **אלא לעולם היא מיועדת במשנה-תורה לשורשי הצמחים שטמונים באדמה.**

סוף דבר

מטרתנו במאמר זה הייתה להראות את צדקת ויפעת תרגומו של מְרִי יוסף קאפח, שהוא מגדולי חוקרי ותלמידי הרמב"ם בכל הזמנים. עשינו זאת דרך עיון בתרגום מלה מאד מיוחדת והיא המלה "אצל". במאמר זה הוכח לדעתנו מעל לכל צל של ספק, כי מְרִי יוסף קאפח דק ודקדק כמנהגו הטוב, ובכל מקום תרגם את המלה "אצל" כפי עניינה הנכון. כמו כן, תעו וטעו כל מתרגמי פירוש-המשנה הראשונים והאחרונים בכך שתרגמו אותה במלה "עיקר", שהרי ראינו פעמיים שהרמב"ם בעצמו מתרגם בפירושו את המלה "כלל" במלה "אצל"! ועל-פי שני עדים יקום דבר.

80 אלמרשד אלכאפי, עמ' 254–255, ערך "כלל".

81 אלמרשד אלכאפי, עמ' 434–435, ערך "עקר".

ייחודיותה של המלה "אצל" טמון במורכבותה, בשל האופנים השונים והמגוונים שניתן לתרגמה בהתאם להקשרם. מתוך כלל מופעי המלה "אצל" בפירוש-המשנה להרמב"ם, מצאנו 36 מופעים שבהם ניתן להוכיח בבירור שכוונתו הייתה שיתרגמו אותה במלה "כלל". כמובן שההקשר בכולם הוא הלכתי, ובכולם מדובר על הלכה חשובה ומרכזית. נמצא, כי בכל מקום שהמלה "אצל" צורפה בפירוש-המשנה לפסק הלכה יש לתרגמה "כלל" ולא "עיקר" וכמובן לא "שרש".⁸²

תרגום מלה זו הוא רק עדות אחת לתרגומו הנאמן של מְרִי יוסף קאפח ע"ה, והיא מעידה על הכלל כולו, על כלל תרגומו הנאמן, האמתי, המדויק והיפהפה. לא לחינם קיבל מְרִי יוסף קאפח את פרס ישראל, וכמה רחוק הוא מהדמויות שבדרך-כלל מקבלות פרס זה, כדי ללמוד על כך שבאמת לא יכלו עוד להתעלם ממפעלו האדיר. ראוי הוא מְרִי יוסף קאפח שיאמרו על תרגומו את דברי הרמב"ם שנאמרו על המשנה שחיבר ר' יהודה הנשיא, וזה לשונו:

אבל אין בכל הברייתות הללו כמתק לשון המשנה ולא כסדר ענייניה וקיצור לשונה, ולפיכך נעשית היא העיקר כלומר המשנה, וכל אותם החיבורים טפלים לה, והיא החשובה בעיני הכל, ובהשוואה לאותם החיבורים "רְאוּהָ בְּנוֹת וְאַשְׁרוּהָ מְלָכוֹת וּפִילְגְּשִׁים וְהִלְלוּהָ".⁸³

ואין בכולם כתרגומו של איש האמת מְרִי יוסף קאפח התימני, ולפיכך נעשו כל שאר התרגומים טפלים לו, והוא החשוב בעיני הכל, ובהשוואה לשאר התרגומים: "רְאוּהָ בְּנוֹת וְאַשְׁרוּהָ מְלָכוֹת וּפִילְגְּשִׁים וְהִלְלוּהָ". על חשיבות מפעלו הכביר של מְרִי יוסף קאפח בתרגומו את פירוש-המשנה להרמב"ם ללשון בהיר קולח ונאמן למקור, ניתן ללמוד מדברי טברסקי, וזה לשונו:

[...] אבל מחכמי אירופה נמנעה הגישה אל חיבורי הרמב"ם בערבית-יהודית, כולל "פירוש המשנה" [...]. מחסום הלשון קשה יותר ממחסום המרחק הגיאוגרפי, שהוא עראי בעיקרו. ספרים ורעיונות קלי תנועה הם, וברבות הימים הם חוצים את הגבולות. אבל מחיצות לשוניות יש שאינן נופלות לעולם. **ההשפעה החלקית שנודעה ל"פירוש המשנה" לרמב"ם, גם לאחר תרגומו המאוחר והבלתי שלם לעברית, היא, למשל, מן העובדות המצערות בתולדות החיים האינטלקטואליים של האומה [!]. יש להניח,**

82 ראו מה שכתבנו לעיל בסוף הפרק הקודם.

83 שם, עמ' יח; שיר השירים, ו, ט.

שאלו חובר הספר בעברית, או אילו זכה לתרגום עברי שלם ונאות מיד עם הופעתו,⁸⁴ תולדותיו והשפעתו היו שונות.⁸⁵

ונסיים בדברי המדרש שמורה ומחנך לדרכו של רבנו הרמב"ם לכנוס דברי תורה לכללים, וזה לשונו:

"יערף פמטר לקחי" [דברים לב, ב], היה רבי נחמיה אומר: **לעולם הוי כונס דברי תורה כללים**. יכול כדרך שאתה כונסם כללים תהא מוציאם כללים? תלמוד לומר "יערף פמטר לקחי", ואין "יערף" אלא לשון כנעני, משל אין אדם אומר לחבירו פרוט לי סלע זה אלא ערוף לי סלע זה. **כך הוי כונס דברי תורה כללים** ופורט ומוציא כטפים הללו של טל, ולא כטפים הללו של מטר שהן גדולות, אלא כטפים הללו של טל שהן קטנות.⁸⁶

דבר אחר "יערף פמטר לקחי", היה רבי מאיר אומר: **לעולם הוי כונס דברי תורה כללים** שאם אתה כונסם פרטים מייגיעים אותך ואי אתה יודע מה לעשות.⁸⁷ משל לאדם שהלך לקיסרי וצריך מאה זוז או מאתים זוז הוצאה, אם נוטלם פרט מייגיעים אותו ואינו יודע מה לעשות, אבל מצרפם ועושה אותם סלעים ופורט ומוציא בכל מקום שירצה. וכן מי שהולך לבית אייליס לשוק וצריך מאה מנה או שתי ריבוא הוצאה, אם מצרפם סלעים מייגיעים אותו ואינו יודע מה לעשות, אבל מצרפם ועושה אותם דינרי זהב ופורט ומוציא בכל מקום שירצה.⁸⁸

84 בדגש כפול על המלה "מיד", כלומר אם היה אדם כמרי יוסף קאפח בזמנו של הרמב"ם שהיה מתרגם את פירוש-המשנה כפי שתרגם.
85 מבוא למשנה תורה, עמ' 18–19.
86 ספרי דברים, פסיקא שו, ד"ה דבר אחר. מדרש זה גם מופיע בקיצור במדרש תנאים לדברים, פרק לב, ב.
87 ופעמים רבות אומר מרי יוסף קאפח על שיבושי מפרשי הרמב"ם: "וכל הדברים יגיעים" (על דרך הכתוב בקהלת א, ח).
88 ספרי דברים, שם, וגם מדרש זה מופיע בקיצור במדרש תנאים לדברים, שם.

תרגום המלה "אַצֵּל" בספר-המצוות להרמב"ם

מבוא.....	307
א. פירוש המלה "אַצֵּל" לאור פירושה בפירוש-המשנה.....	308
1. תיאור כלל הלכתי כ"שורש" – השאֵלה מיותרת מעולם הצומח.....	309
2. כללי ספר-המצוות אוגדים פרטים הלכתיים רבים.....	310
ב. המונחים "שורש" ו"עיקר" מתארים מצוות מהתורה.....	310
ג. תשובת הרמב"ם בעברית לחכמי צור.....	311
ד. זהויות לשוניות בין כללי פיהמ"ש לארבעת-עשר כללי סה"מ.....	314
1. הקדמת הכללים לפרטים.....	314
2. הביטוי "שראוי לסמוך עליהם".....	317
3. אזהרה משכחת כללים.....	318
4. תזכורת שהכלל כבר נתבאר.....	319
5. זירוז להבנת ולזכירת הכללים.....	321
6. הודעה על קביעת הכללים.....	322
ה. כל שאר הכללים שנזכרו בספר-המצוות.....	323
ו. כללים זהים שנזכרו בפיהמ"ש ובסה"מ בשם כללים.....	327
ז. מדוע שגה המתרגם הראשון בתרגומו?.....	331
סוף דבר.....	332
נספח: כל כללי הרמב"ם בספר-המצוות.....	335

מבוא

זכורני לפני כעשר שנים כאשר נכחתי בהרצאה של אחד מידועני חוקרי הרמב"ם, שמעתי את המרצה הבכיר חוזר שוב ושוב על המלה "שורשים" כאשר הוא מתייחס ומתאר את כללי הרמב"ם בספר-המצוות. בשורש הראשון הרמב"ם אומר כך, בשורש השני הרמב"ם אומר כך, וכיו"ב. סמנטיקה זו צרמה לאוזניי, מפני שחזרה על עצמה שוב ושוב, כביכול ניסה המרצה להצהיר שוב ושוב על דעתו שהתרגום הנכון למלה "אַצֵּל" בספר-המצוות הוא "שורש" ולא חס וחלילה "כלל".

התעלמותו המוחלטת מאפשרויות תרגום אחרות, ודבקותו המתמיהה בתרגום ישן לא מדויק ולא רלבנטי, עוררה בי יוזמה להוכיח את צדקת תרגומו של מְרִי יוסף קאפח זצ"ל. אין לי ספק כי גאוות האקדמיה, גזענות בכירה וריחוקם מהאמת, הם הגורמים המרכזיים לדבקותו של אותו חוקר בכיר וחוקרים רבים אחרים בתרגומים מסורבלים וחסרי מעוף. תחושתי היא, שהם אינם מוכנים להודות בצדקתו של מְרִי בגאונותו ובקיאותו, מפני שזו מטילה אור בהיר על שקריהם הגזעניים, ועלולה לערער

את יוקרתם ומעמדם הבנויים מבוססים ונשענים בראש ובראשונה על ארצות מוצאם האדומיות הטמאות.

אם היו אוהבי אמת באמת, לא היה אכפת להם מאין מְרִי מגיע, מהם תארו, ואף לא היו רואים מגרעת בטהרת כתביו מהסגנון האקדמי המנופח המתנשא והיהיר. אם ללמוד מהעבר גם העתיד לא מזהיר, שהרי לא הרבה השתנה בעשרות השנים האחרונות, ועדיין הגזע הלבן האליטיסטי היהיר והגזעני שולט ביד חזקה במוקדי הכוח של ההשכלה הגבוהה. והאמת היא שזה לא מפריע לי כל-כך, כי הפסדם בריחוקם מהאמת הוא רק שלהם, ומסננת המזרחים ואנשי האמת מחוגיהם הצקצקנים, היא רק טוב להולכים בתמים שלא יזונו מרפש מימיהם העכורים והדלוחים.

במאמר זה אנו מבקשים להוכיח, כי תרגומה הנכון של המלה "אָצֶל" בספר-המצוות הוא "כלל", כלומר אין לתרגם את ארבע-עשרה הקדמות הרמב"ם למניין המצוות כ"שורשים" אלא כ"כללים", ועבד משה אמת ותורתו אמת. הוכחת נקודה קטנה זו, היא נדבך נוסף בהוכחת צדקתו של מְרִי יוסף קאפח וצדקת אנשי האמת ההולכים בתמים, אלה שהשליכו אחר גוום את הכבוד, היוקרה, הקנאה, התאוה, התחרות ואהבת הממון.¹

א. פירוש המלה "אָצֶל" לאור פירושה בפירוש-המשנה

מאמר זה הוא למעשה מאמר המשך למאמר הקודם שכותרתו: "מהו תרגום המילה "אָצֶל" בפירוש-המשנה להרמב"ם: כלל או עיקר?", ואשר בו הוכח באמצעות ל"ו ראיות צדיקות ונכונות, שכוונת הרמב"ם הייתה שיתרגמו את המלה "אצל" במלה "כלל". כמובן שההקשר בכולן הוא הלכתי, ובכולן מדובר על הלכה חשובה ומרכזית. נמצא, כי בכל מקום שהמלה "אצל" צורפה בפירוש-המשנה לפסק הלכה יש לתרגמה "כלל" ולא "עיקר", וכמובן לא "שרש". ויתרה מזאת, בדיקה העלתה, שבכל משנה-תורה המלה "שרש" איננה מופיעה בהקשר הלכתי, **אלא לעולם היא מיועדת במשנה-תורה לשורשי הצמחים שטמונים באדמה**. בדיקה נוספת העלתה, שגם בכל המשנה והתלמודים, לעולם המלה "שורש" מיועדת לשרשי הצמחים שטמונים באדמה, ובשום מקום היא לא הושאלה כדי לבטא כללים.

זאת ועוד, בדקנו את כל המקומות במשנה שמופיעים בהם כללים, ובכל מקום שהרמב"ם מבארם הוא קורא להם "כללים" או מתרגם אותם במלה "אצל", ברם

1 מאמר זה מוקדש לאבא מרי יוסף דחוח-הלוי הי"ו, אשר נלחם בגזענות האקדמית כל ימי חייו, הוא נלחם למען סטודנטים מקרב יהודי-תימן שלא רצו לקבלם לפקולטות השונות לרפואה. ורבים מקרב הרופאים התימנים המצליחים והמובילים בימינו, בארץ ובחו"ל, חבים לו את ראשית הצלחתם.

בשום מקום הוא לא מציין את כללי המשנה במלה "עיקר" או "שורש". הדבר הגיוני מאד שרבו הרמב"ם ימשיך את דרכו של ר' יהודה הנשיא בקביעת כללים, ויקרא אף הוא להלכות חשובות ומרכזיות בפירושו בשם "כללים", ובמיוחד לאור העובדה שמצאנו כללים רבים גם בספרו הגדול משנה-תורה – שהרי הרמב"ם ראה את עצמו כממשיך דרכו של ר' יהודה הנשיא בהנצחת התורה שבעל-פה.²

1. תיאור כלל הלכתי כ"שורש" – השאלה מיותרת מעולם הצומח

מהאמור עולה, כי בכל רחבי פירושו למשנה, כאשר מדובר בכללי הלכה, הרמב"ם איננו מתכוון שנתרגם "שורש" אלא "כלל". מדוע אפוא שלא ימשיך בדרכו גם בספר-המצוות? מדוע שדווקא בספר-המצוות הרמב"ם ישאיל את המלה "שורש" מעולם הצומח כדי לתאר כללים הלכתיים? מדוע שלא יתנסח גם כאן באופן ישיר, מדויק ובלתי אמצעי?

זאת ועוד, לקמן גם נראה שהשאלה זו מעולם הצומח לכללי ספר-המצוות איננה מדויקת בעצם אופן השאלתה. ולכן, לא ברור כלל מדוע יש להניח שהרמב"ם ישתמש בשם מושאל ולא מדויק, כדי לבטא נוסחאות הלכתיות למניין מצוות התורה. ההנחה הנכונה היא, שהוא ישתמש בשם שמשמעותו הראשונית תואמת למבוקשו, ומבטא את מהותן של אותן הנוסחאות בדיוק ובדקדוק – דהיינו "כלל". וכבר ראינו שבפירוש-המשנה הרמב"ם לא הרחיק נדוד למצוא שם מושאל.

ויתרה מזאת, כאמור בדקנו ומצאנו כי בכל ספרו הגדול משנה-תורה, הרמב"ם נוהג להשתמש במלה "שורש" להטיותיה השונות, אך ורק במשמעות של שורשי הצמח הטמונים באדמה! ובשום מקרה לא ככלל הלכתי או נוסחה הלכתית. על סמך מה נבוא ונניח כי הרמב"ם ישאיל דווקא בספר-המצוות את המלה "שורש" מעולם הצומח כדי לבטא את כללי מניית המצוות? וכל מי שאינו רוצה להבין זאת, דומה למי שטומן ראשו עמוק באדמה, כאותו השורש הטמון באפילת האדמה ולא רואה אור בהיר שבשחקים. ונסיים פרק זה בדברי מְרִי יוסף קאפח, וזה לשונו:

המלה "אצל" מבחינה מילולית אפשר לתרגמה כלל, שורש, יסוד, עיקר, גזע. ויש לתרגם כל מקום לפי עניינו, וכבר העירותי על כך בפירוש המשנה לברכות פ"ז מ"ז הע' 5. **וכאן [=בארבעת-עשר כללי ספר-המצוות] אין ענין לשורש וענף, אלא קבע רבנו כללים שעל פיהם אפשר לדעת מה למנות ומה לא למנות.** ולפיכך תרגמתי כאן "כלל" ור"ש תרגם "שורש".³

2 ראו מאמרי "כתיבת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם – המהפכות שבשמרנות", בפרק: "חוט השני בהנצחת התורה שבעל פה". וכן ראו לעיל בעמ' 290–292.

3 ספר המצוות (קאפח), עמ' ח, הע' 55. נראה שמְרִי יוסף קאפח שגה כאן שהרי לא ר' שמואל אבן תיבון תרגם את ספר המצוות כי אם ר' משה אבן תיבון, וזה לשונו בהקדמתו

2. כללי ספר-המצוות אוגדים פרטים הלכתיים רבים

בפירוש-המשנה כאמור, הרמב"ם התכוון שנתרגם את המלה "אצל" כ"כלל", מכאן נלמד: אם הרמב"ם משתמש במלה "כלל" בפירוש-למשנה כדי להדגיש הלכה יסודית **שלא בהכרח אוגדת בתוכה פרטים רבים**, נראה כי יש לומר "כל שכן" על כללי ספר-המצוות, שהרי כללי ספר-המצוות הם למעשה כללים אשר אוגדים בתוכם פרטים הלכתיים רבים, ומשמשים למעשה כמעין "נוסחאות" למניין מצוות התורה. כלומר, השם "כלל" מתאים לכללי ספר-המצוות עוד יותר מאשר לכללי ההלכה שבפירוש-המשנה.

ב. המונחים "שורש" ו"עיקר" מתארים מצוות מהתורה

כללי ספר-המצוות הם כאמור נוסחאות הלכתיות שנועדו להדריך אותנו כיצד למנות את מצוות התורה. הגדרתם כ"עיקרי המצוות" או "שרשי המצוות" איננה נכונה במהותה, מפני שמצאנו ש"עיקרי המצוות" או "שרשי המצוות", הם ביטויים שאם כבר נזכרים ומושאלים הם מתארים **מצוות מהתורה**. כלומר, מצאנו מקום אחד בספר-המצוות שבו הוגדרו מצוות התורה כ"עיקרים", והמצוות דרבנן הוגדרו כ"ענפים מן העיקרים". וזה לשון הרמב"ם בתרגומו של מְרִי שם:

ושמא תחשוב שאנו נמנעים מלמנותן [=את המצוות דרבנן] מפני שאינן ברורות, ומפני שהדין הנלמד באותה המידה אולי נכון ואולי בלתי נכון, לא זאת היא הסבה, אלא הסיבה מפני שכל מה שנלמד הם **ענפים מן העיקרים** שנאמרו לו למשה בסיני בפרוש, והם שש מאות ושלוש עשרה מצוות.⁴

נמצא אפוא, כי אם כבר משתמשים במונחים "עיקר" או "שרש" בספר-המצוות, יש לעשות כן רק כאשר מדובר במצוות מהתורה, וביחס אליהן המצוות דרבנן נחשבות כענפים היוצאים מן העיקרים. ברם, בארבע-עשרה נוסחאות מניין המצוות אין מדובר על עיקרים או שרשים, מכיוון **שהן עצמן אינן כלום**, הנוסחאות אינן מטרה בפני עצמה אלא אמצעי להורותנו כיצד יש למנות את **העיקרים** והם מצוות התורה.

[לספר-המצוות (שם, עמ' 9): "במשך הזמן תורגם הספר על-ידי מתרגמים שונים [...] הנפוץ והידוע שבהם הוא תרגומו של ר' משה אבן תיבון". ובהערותו שם הוסיף: "הוא בנו של ר' שמואל אבן תיבון מתרגם מורה-הנבוכים, ופירוש רבנו למשנה מסכת אבות בלבד, ומאמר תחיית-המתים, ואגרת-תימן. ונכדו של ר' יהודה אבן תיבון מתרגם ספר חובות הלבבות לרבנו בחיי בן בקודה. ר' משה תרגם גם את ספר 'מילות ההגיון' של רבנו".

כלומר, כאשר אנו דנים בנוסחאות הלכתיות למניין-המצוות אין לתארם כשרשים, מכיוון שהנוסחאות אינן ציוויים או אזהרות, אלא הן **אמצעי** בלבד המשמש **לזיהוי** העיקרים-השרשים שהם מצוות התורה ויסודות הדת. כך שאף אם נתעקש ונדחוק את עצמנו להשתמש במלה "שרש" בספר-המצוות, עלינו לתאר במלה "שרשים" את מצוות התורה עצמן, ואילו את נוסחאות מניין המצוות נתאר בדוחק במלה ענפים, כי ודאי שאינן בגדר "שורשים".

ראיה לפחיתות חשיבותם של כללי ספר-המצוות ביחס למצוות התורה, ניתן להביא מדברי הרמב"ם בהקדמתו לספר-המצוות, אשר גילה לנו שמחשבתו הראשונה הייתה שלא להזכירם כלל, אלמלא נהפכו ציריו עליו מחמת השגיאות הרבות שחוללו מוני המצוות שקדמוהו, וזה לשונו:

וכאשר התברר לי הענין הזה ועמדתי לחבר את הספר ולהזכיר את כל המצות באופן סתמי ולמנותן בהקדמת הספר, תקפני צער שכבר נצטערתי בו זה שנים, והוא, שמנין המצוות כבר שגו בו בעניינים שלא אוכל לתאר עוצם זרותם.⁵

כלומר, עצם כתיבתם ופרסומם של ארבעת-עשר הכללים הוא רק להוכיח את צדקת מניינו של הרמב"ם, בגלל השגיאות העיוניות והמחקריות של החכמים וכל שכן ההמונים בתקופתו, וזה לשונו:

וכאשר חשבתי בכך וידעתי את פרסום המנוי הזה בידי העם, ידעתי כי כשאזכיר אני את המנוי האמתי אשר ראוי למנותו, באופן סתום בלי ראיות, הרי הקורא הראשון שיקראהו יעלה בלבו שזה טעות. ותהיה לדעתו הוכחת הטעות, היותו היפך מה שכתב פלוני ופלוני, **כי כך היא דעת רוב יחידי הסגולה בזמננו זה**, שאין אמיתת הדבר נבחנת בעניינו אלא בהתאמתו לדברי מי שקדם, בלי לבחון את הדבר הקודם, **וכל שכן ההמון**.⁶

ג. תשובת הרמב"ם בעברית לחכמי צור

מתוך כ-460 תשובות שכתב הרמב"ם לפי מהדורת בלאו, כ-175 תשובות נמצאות במקורן בכתבי-היד **בעברית**. תשובות אלה מופיעות בשלושה כתבי-יד: (א) כתב-יד ששפורטאש המכיל 223 תשובות, מתוכן כ-100 תשובות בעברית;⁷ (ב) כתב-

5 שם, עמ' ד.

6 שם, עמ' ה-ו.

7 שו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ג, עמ' 4-5.

יד אדלר המכיל 53 תשובות כולן בעברית;⁸ ג) וכתב-יד סימונסן ב' המכיל כ-150 תשובות, מתוכן כ-22 תשובות בעברית.⁹

בתשובה קמ בכתב-יד סימונסן ב',¹⁰ מופיעה אחת מתשובות הרמב"ם לחכמי צור.¹¹ תשובה זו נמצאת במקור בעברית, ולפריימן אין ספק שהיא נכתבה על-ידי הרמב"ם בעברית, וזה לשונו: "אותן התשובות הנמצאות **עברית** בכתב-יד אלה בין התשובות הערביות, **יש לדון עליהם שכן נתחברו עברית במקורן**".¹²

אמנם, בלאו סובר שלא **כולן** עבריות במקורן כי אם **רובן [המכריע]**, שהרי הוא מגיה את לשונו של פריימן כך: "יש לדון על [רובן] שנתחברו עברית",¹³ אך הסתייגותו של בלאו נסמכת על-כך שהוא מצא תשובה **אחת בלבד** בעברית (מתוך כ-175) בכתב-יד ששפורטאש, שמופיעה גם בערבית בכתב-יד אוקספורד. ברם, אנו עוסקים בכתב-יד סימונסן ב', ושום תשובה שהובאה בו בעברית לא נמצאה בערבית. כמו כן, כתב-יד סימונסן ב' נחשב ככתב-יד מדויק באופן מופתי.¹⁴

זאת ועוד, תשובה זו נמצאת בתוך מקבץ של תשובות שנכתבו בעברית. כלומר, בכתב-יד סימונסן ב' מרוכזים התשובות העבריות בשלושה מקומות: סימנים לא-לד, סימנים קיד-קטז, וסימנים קלג-קמז. תשובתנו נמצאת בסימן קמ, כלומר היא מובאת בערך באמצע הקובץ השלישי של התשובות העבריות. בלאו מעריך כי "העורך כלל בכי"ס (לפחות) שלושה קבצים כתובים עברית".¹⁵ כלומר, אף שהוא הגיה את דברי פריימן לעיל, וסייג שלא כל התשובות שנמצאו בעברית אכן במקורן נכתבו בעברית; ביחס לקבצי התשובות העבריות שבכתב-יד סימונסן ב' עולה מדבריו, שכל התשובות מכתב-יד זה נכתבו במקורן על-ידי הרמב"ם בעברית. לאחר כל ההקדמות הנחוצות הללו, נעבור לעיין בלשון הרמב"ם בתשובה המדוברת, וזה לשונו:

ספר אחד יש לי שחיברתיו לפני חיבור זה שהוא משנה-תורה, ואותו הספר קראתיו ספר-המצוות, ביארתי בו מנין כל המצוות מצוה מצוה, והבאתי ראיות על כל מצוה שיש בה ספק מן ספרא או ספרי ומן התוספתות ומכל

8 שו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ג, עמ' 26.
 9 שו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ג, עמ' 8.
 10 בכתב-יד סימונסן ב', היא תשובה קמ. בשו"ת הרמב"ם (פריימן), סימן שסח, עמ' 334.
 ובשו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ב, סימן תמז, עמ' 724.
 11 לפי בלאו במבואו, הרמב"ם כתב 32 תשובות לחכמי צור (שו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ג, עמ' 17).
 12 שו"ת הרמב"ם (פריימן), מבוא, עמ' L-XLIX.
 13 שו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ג, עמ' 47.
 14 שו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ג, עמ' 3.
 15 שו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ג, עמ' 8.

מקום בגמרא, וקבעתי בתחלתו ארבעה-עשר פרקים יש בהן **כללים גדולים** ועיקרים רבים שהן כהררים שכל הדברים תלוין בהם, וכולן הקדמתי אותן להבין הדרכים שיתפוש אדם במנין המצוות כדי שיעלו כהוגן, ולא ימנה כדרך שמנו רבים **שלא תפשו כללים** שראוי להשען עליהן.¹⁶

בלאו מציין במהדורתו, כי בתחתית התשובה בכתב-היד "נוסף בתחתית הגיליון 'צחחת מן כט ידה אלכרימה' = תיקנתי לפי כתב ידו האצילה".¹⁷ כלומר, הסופר שהעתיק את התשובה אומר מפורשות כי הוא העתיק תשובה זו ותיקן אותה לפי כתב-ידו של הרמב"ם בכבודו ובעצמו!

לאור האמור עולה, שהסיכויים שרבנו הרמב"ם כתב תשובה זו גבוהים מאד, ואולי אפילו ודאיים, וזו ראייה מיוחדת בחשיבותה, מפני שלפיה **הרמב"ם עצמו** מבאר לנו כיצד יש לתרגם את ארבע-עשרה נוסחאות מניין המצוות: פעמיים בדבריו הרמב"ם מציין שמדובר בכללים: "ארבעה-עשר פרקים יש בהן **כללים גדולים** [...] **שלא תפשו כללים** שראוי להישען עליהן", ועל-פי שנים עדים יקום דבר, וצדקתו של מְרִי יוסף קאפח קמה וניצבת כתוכחה דוממת לאותם חכמים בעיניהם, שרואים בהגיגיהם המייגעים וביוקרתם המדומה חזות הכל.

ואיני יכול שלא להעיר, כי מבואותיהם המחקריים של פריימן ובלאו למהדורותיהם מסורבלים מאד, לא ידידותיים לקורא בלשון המעטה, וכל דבריהם יגעים ללא זיק של מעוף או שמחה. מטר האותיות ללא סדר ומשטר מופתי מבלבל את הקורא, ונאלצתי לחלוב בקושי רב את מעט דברי התועלת ממקומות רבים. לא די בזאת, והנה בלאו העמיס את דברי פריימן על מהדורתו, והרכיב את דבריו בתוך דברי פריימן, והוסיף בלבול ומבוכה.

ואני, לאחר שהורגלתי למתק לשונו של הרמב"ם, ולמתק מהדורותיו המזוקקות של מְרִי יוסף קאפח, נצטערתי לא מעט בין בתרי מהדורותיהם המאובנות. ורוב החוקרים מהדור הקודם והדורות הקודמים יגעים ומייגעים מהם...

16 שו"ת הרמב"ם (בלאו), כרך ב, תשובה תמז, עמ' 724; הועתקה גם על-ידי מְרִי יוסף קאפח במבואו לספר המצוות (קאפח), בשער, עמ' 9.
17 שו"ת הרמב"ם (בלאו), שם, הע' 13.

ד. זהויות לשוניות בין כללי פיהמ"ש לארבעת-עשר כללי סה"מ

אף שכבר הוכח מעל לכל ספק לדעתי, כי הרמב"ם התכוון בארבע-עשרה נוסחותיו למניית המצוות לכללים, ראינו לנכון לצרף גם זהויות לשוניות בין כללי פירוש-המשנה לארבעת-עשר כללי ספר-המצוות. זהויות אלה יוסיפו עוד לחזק ולאשש את צדקת תרגומו של מְרִי יוסף קאפח, שיש לתרגם את ארבעת-עשר כללי ספר-המצוות כ"כללים". זאת ועוד, הרמב"ם כתב את ספר-המצוות מיד לאחר שסיים לכתוב את פירושו למשנה, וקרוב מאד לוודאי שהשתמש באותו סגנון כתיבה וניסוח. להלן קטגוריות שונות של הזהויות הלשוניות.¹⁸

1. הקדמת הכללים לפרטים

ישנם לפחות שבעה מקומות בספר-המצוות, שבהם הרמב"ם מציין שארבעת-עשר כלליו הם למעשה **הקדמות** לספר-המצוות. גם בפירושו למשנה הרמב"ם הולך בדרך זו, ומקדים כללים **כהקדמות** לפרקים למסכתות או אף לסדרים,¹⁹ מדוע אפוא שישנה מדרכו, לשונו וסגנונו ויקרא דווקא לכללים שבהקדמתו לספר-המצוות בשם שורשים?

להלן דוגמאות מספר-המצוות:²⁰

-
- 18 וכך כותב מְרִי יוסף קאפח בהקדמתו לספר-המצוות (שם, עמ' 21): "ואם כן, אם נניח כפי שצריך להניח שהחל בו [בכתיבת משנה-תורה] מיד לאחר סיום פירוש-המשנה [בהיותו בן 30], לאחר מתן שנה אחת שהוא זמן סביר לאישיותו של רבנו לכתוב ספר-המצוות".
- 19 ראו מאמרי: "מהו תרגום המלה אָפּל בפירוש המשנה: כלל או עיקר?", בפרק הראשון: "א. מ'אצל' ל'כלל' בפירוש המשנה".
- 20 מספרי השורות שציינתי לצד העמ' נספרו מלמעלה למטה, אם ביאור המצוה החל בעמ' קודם יש לספור מראש העמ', ואם ביאור המצוה החל באותו עמ' יש לספור מראש המצוה.

עמוד	מיקום	מקור בערבית	תרגום	
ו (שורה 14)	הקדמה לכללים	"ואקדם אצולא ינבגי אן יעתמד עליהא פי עדד אלמצוות"	"ואקדים כללים שראוי לסמוך עליהם במנין המצוות"	1
נד (ש' 8)	הכלל הארבעה-עשר	"פהד'א מא ארדנא תקדימה פי הד'א אלאצל, ובה כמלת אלאצול אלתי ינפע תקדימהא פי מא נחן בסבילה"	"זהו מה שרצינו להקדימו בכלל הזה, ובו נשלמו הכללים שהקדמתם תועיל למה שאנחנו עוסקים בו"	2
נה (ש' 16)	הקדמה למצוות	"פאעלם הד'ה אלמקדמה ואחפט'הא מע אלאצול אלמתקדמה פי כל מא יאתי ד'כרה"	"דע הקדמה זו וזכור אותה עם הכללים שקדמו בכל מה שנזכר לקמן"	3
רכט (ש' 31)	לאוין צד	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע מן אלאצול אלמתקדמה להד'א אלמקאלה"	"כמו שבארנו בכלל התשיעי מן הכללים שקדמו למאמר זה"	4
רנח (ש' 22)	לאוין קסה	"כמא יבין למן פהם אלאצול אלמתקדמה פי הד'ה אלמקאלה"	"כמו שמתבאר למי שהבין את הכללים שקדמו למאמר זה"	5
רעה (ש' 7)	לאוין קצא	"וביינא ד'לך אגיא ביאן פי אלאצל אלתאסע מן אלאצול אלד'י קדמנא להד'ה אלמקאלה, פאלתמסה מן הנאך"	"ובארנו את זה באר היטב בכלל התשיעי מן הכללים שהקדמו למאמר הזה, עיין עליו שם"	6
שט (ש' 14)	לאוין רעב	"עלי מא קדמנא פי אלאצל אלתאסע"	"כמו שהקדמנו בכלל התשיעי"	7

כאמור, מצאנו לשונות זהים לרבנו בפירושו למשנה, וכבר הוכח במאמר נפרד שנזכר לעיל, שיש לתרגם את המלה "אָצֵל" בפירוש-המשנה במילה "כלל". כלומר, קרוב לוודאי שאותם הביטויים שהרמב"ם משתמש בהם בפירוש-המשנה ככללים, אותם הביטויים ישמשו גם בספר-המצוות באותה המשמעות ובאותו התרגום בדיוק.

להלן דוגמאות מפירוש-המשנה להרמב"ם, ויש עוד רבות:

עמוד	מיקום	מקור בערבית	תרגום	
יט	הקדמה, ד"ה החלק השלישי	"כמא אצלנא"	"לפי הכללים שהקדמנו"	1
שסא	מעשר שני ד, ו	"כמא אצלנא פי מא תקדם"	"לפי הכללים שקדמו"	2

תרגום המילה "אָצַל" בספר-המצוות

3	"לפי הכלל שקדם במסכת תרומות"	"עלי אלאצל אלמתקדם פי מסכת תרומות"	חלה ד, ד	שפח
4	"כמו שביארנו כלל זה בהקדמת חבורנו זה"	"כמא אצלנא פי אבתדי תאליפנא הד'א"	שבת א, ג	טו
5	"לפי הכללים שהקדמנו"	"פעלי אלאצול אלתי קדמנא"	עירובין ה, ח	קכט
6	"וכבר קדמו בסדר זה כללים"	"וקד תקדמת פי הד'א אלסדר אצול"	סוכה א, א	רסח
7	"וכבר קדמו לך מזה כללים במסכת שבת"	"וקד תקדם לך מן ד'לך אצול פי שבת"	ביצה א, א	רצא
8	"אקדים כללים למסכתא זו"	"אקדם אצול להד'ה אלמסכתא"	יבמות א, א	ז
9	"כל הבבות האלו ברורות לפי הכללים שהקדמנו"	"ג'מיע הד'ה אלפרצ'את כלהא בינה עלי אלאצול אלתי קדמנא"	יבמות ה, ג	כה
10	"לפי הכללים שהקדמנו"	"עלי אלאצל אלד'י קדמנא"	כתובות ד, י	קא
11	"לפי הכלל שקדם"	"עלי אלאצל אלמתקדם"	קידושין ד, ו	שי
12	"הכלל שכבר קדם"	"אלאצל אלד'י תקדם"	בבא קמא ח, ב	לה
13	"הכלל בכל זה הוא מה שקדם לך ביאורו בפרק הראשון דקדושין"	"אלאצל פי הד'א כלה מא תקדם לך שרחה פי אלפרק אלואל מן קדושין"	בבא מציעא ד, א	סד
14	"לפי הכללים שקדמו"	"באלאצול אלמתקדמה"	בבא בתרא ה, ח	קכב
15	"וכבר ביארנו בהקדמת חבורינו זה כללים"	"וקד בינא פי צדר תאליפנא הד'א אצול"	סנהדרין יא, ב	רכב
16	"ובאלו הכללים שהקדמנו"	"ובאלאצול אלתי קדמנא לך"	מכות ג, א	רלט
17	"כל זה ברור אם הובנו כל הכללים שהקדמנו"	"הד'ה כלה בין אד'א פהם ג'מיע מא אצלנא"	מנחות ג, ג	קיג
18	"הלכה זו כולה ברורה על פי הכללים שקדם באורם בפרק הראשון"	"הד'ה אלהלכה כלהא בינה מן אלאצול אלתי תקדם שרחהא פי אלפרק אלואל"	בכורות ב, א	רלג
19	"זה נכון לפי הכלל שקדם"	"והד'א צחיח ללאצל אלד' תקדם"	כרתות ו, ד	שפ
20	"כפי הכלל שקדם"	"עלי אלאצל אלמתקדם"	מעילה ה, ד	תב

21	"כל זה ברור, וכבר קדמו כלליו"	"הד'ה כלה בין, וקד תקדמת אצולה"	קנים א, א	תנז
22	"לפי שהכללים הללו גדולי הערך שהסדרתי לך בהקדמה זו"	"לאן הד'ה אלאצול אלעט'ימה' אלכ'טר אלתי קדמת לך פי הד'א אלצדר"	כלים, הקדמה	לז
23	"כפי הכללים שבארנו בהקדמה"	"כמא אצלנא פי אלצדר"	אהלות טו, ט	שטז
24	"כפי הכלל שבארנו בהקדמה"	"כמא אצלנא פי אלצדר"	נגעים יג, י	תד
25	"וכבר בארנו כל הכללים הללו בהקדמת סדר זה"	"וקד בינא הד'ה אלאצול כלהא פי צדר הד'א אלסדר"	טהרות א, י	תפו
26	"וכבר הזכרנו הכלל בהקדמה"	"וקד אצלנא פי אלצדר"	טהרות ג, ב	תצו
27	"וכך הוא הכלל אצלינו כמו שבארנו בהקדמה"	"והכד'א אלאצל ענדנא כמא בינא פי אלצדר"	נדה א, ב	תקפה
28	"כפי הכללים שבארנו בהקדמה"	"עלי אלאצול אלתי בינא פי אלצדר"	טבול יום ב, ה	תרצה

2. הביטוי "שראוי לסמוך עליהם"

בשני מקומות בספר-המצוות, הרמב"ם אומר על ארבעת-עשר כלליו "שראוי לסמוך עליהם".

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "ואקדים כללים שראוי לסמוך עליהם במנין המצוות"	"ואקדם אצולא ינבגי אן יעתמד עליהא פי עדד אלמצוות"	הקדמה לכללים	ו (ש' 14)
2 "ועתה אתחיל בזכרון הכללים שראוי לסמוך עליהם במנין המצוות, והם ארבעה עשר כללים"	"ואנא אלאן אכד' פי ד'כר אלאצול אלד'י ינבגי אן יעתמד עליהא פי עדד אלמצוות, והי ארבעה עשר אצלא"	שם	ז (ש' 6)

מצאנו בפירוש-המשנה לשון דומה ביחס לכללי פירוש-המשנה:

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "הוא כלל נכון שתסמוך עליו בכל התורה"	"הו אצל צחיח תטרדה פי ג'מיע אלשריעה"	דמאי ו, יא	קנז
2 "הכלל שתסמוך עליו"	"אלאצל אלד'י תעתמד עליה"	שבת טו, א	סח
3 "זכור כללים אלו וסמוך עליהם"	"אחפט' הד'ה אלאצול ואעמד עליהא"	כפורים ח, ו	רסו

4	"הוא כלל נכון לסמוך עליו"	"הוא אצל צחיח יעתמד עליה"	סוכה א, ד	רע
5	"ומן הכללים הנכונים שתסמוך עליהם"	"ומן אלאצול אלצחיחה אלתי תעתמד עליה"	יבמות יג, יא	נג
6	"והכלל שכל הדינים האלו סובבין עליו ושתסמוך עליו"	"ואלאצל אלד'י תג'רי עליה הד'ה אלאחכאם כלהא ויעתמד עליה"	נדרים ו, א	קלה
7	"סומך על הכלל שכבר קדם"	"יסנד עלי אלאצל אלד'י תקדם"	בבא קמא ח, ב	לה
8	"ולא נתברר לו כלל לסמוך עליו"	"ולם יתלכ'ץ לה אצל יעמד עליה"	כלים, הקדמה	לו
9	"וכלל זה שאמר ר' יהושע נכון הוא, ובהתאם לכללים שקדמו ואין חולק עליו, ולכן סמוך עליו"	"והד'א אלכלל אלד'י קאלה ר' יהושע הו צחיח, ג'ארי עלי אלאצול אלמתקדמה ולא מכ'תלף עליה, פאעמד עליה"	זבים ה, א	תרפ

נמצא אפוא, שגם על כללי פירוש-המשנה הרמב"ם אומר שניתן לסמוך עליהם, וכבר הוכח שהם כללים ולא שרשים, ולכן ניתן בהחלט לסמוך עליהם להעיד כאלף עדים שארבע-עשרה ההקדמות לספר-המצוות הן כללים ולא שורשים.

3. אזהרה משכחת כללים

בספר-המצוות הרמב"ם קורא לשכחת ארבעת-עשר הכללים "העלמה", וגם בפירוש-המשנה הוא עושה כן.

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "וזאת מפני שנעלמו מהם עניני ארבעה עשר הכללים האלה שאבארם עתה"	"וד'לך בגפלתהם ען מעאני הד'ה אלאצול אלארבעה עשרה אלד'י אביינהא אלאן"	הקדמה לכללים	ח (ש' 2)
2 "ולפי שנעלם מזולתנו הכלל הזה"	"ולמא גפל גירנא פי הד'א אלאצל"	הכלל השביעי	כה (ש' 8)
3 "ולפי שנעלם כלל זה מזולתנו ולא הרגיש בו כל עיקר ולא שם אליו לב"	ולמא אגפל גירנא הד'א אלאצל ולא אבה אליה ג'מלה ולא חלטה"	הכלל השנים-עשר	מז (ש' 27)

ואלה הדוגמאות מפירוש-המשנה:

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "ואל תתעלם בכל הבבות האלו מן הכלל שהקדמתי לך"	"ולא תגפל פי הד'ה אלפרצ'את כלהא אלאצל אלד'י קדמת לך"	יבמות יד, א	נד

2	"ואל תשכח את הכלל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם"	"ולא תגפל ען אלאצל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם"	נדרים ו, ב	קלו
3	"ואל תשכח את הכלל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם"	"ולא תנסי את הכלל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם"	נדרים ו, ט	קלט

נמצא גם כאן, שלשונות שבהם מתאר רבנו את כלליו בפירוש-המשנה, בהם הוא גם מתאר את ארבעת-עשר כלליו בספר-המצוות, ולכן גם אותם יש לתרגם כללים. זאת ועוד, את שתי המלים בשני המקורות הראשונים: "ולא תגפל" תרגם בנדפס: "ואל תפשע", ושגה בתרגומו שהרי במקור השלישי הרמב"ם כתב לשון אחר "ולא תנסי" שמשמעו "ואל תשכח", בדיוק לאותו עניין שהזכיר במקור השני.²¹

4. תזכורת שהכלל כבר נתבאר

בעשרה מקומות בספר-המצוות, הרמב"ם מזכיר לנו כי כלל מסוים מארבעת-עשר עשר הכללים כבר נתבאר בדבריו לעיל, ולכן הוא אינו מבאר שוב. להלן התזכורות שנמצאו בספר-המצוות:

	תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1	"וכבר בארנו ענין הכלל הזה והוכחנוהו"	"וקד ביינא מעני הד'א אלאצל וברהננאה"	הכלל הראשון	יב (ש' 17)
2	"כדרך שבארנו בכלל התשיעי מן הכללים הללו שאנו עוסקים בבאורם"	"עלי מא ביינא פי אלאצל אלתאסע מן הד'ה אלאצול אלתי נחן מחאולין תביינהא"	הכלל האחד-עשר	מה (ש' 26)
3	"כמו שבארנו בכלל התשיעי"	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע"	לאוין ס	ריא (ש' 27)

21 נראה שר' משה אבן תיבון תרגם כך בעקבות שיבושי מתרגם פירוש-המשנה לסדר נשים הוא ר' יוסף בר' יצחק בן אלפואל, שהרי מצאנו זהות בשיבוש תרגום המלה "אגפל". במשנה שבת (ז, ב) אומר רבנו (עמ' מה): "ויתם עמד אלתסע ואלת'לאת'ין באלתסטור לאנה מן אבות מלאכות, ואגפל אלתנא תקיידה ענד אלתדוין אד' ג'עלה מן אסבאב הכותב". ושם מְרִי מתרגם: "ויושלם מנין השלשים ותשע בשרטוט שהוא מאבות מלאכות והשמיטו התנא בעת חיבור המשנה לפי שעשאו ממכשירי הכתיבה", ובנדפס תרגם את המלים "ואגפל אלתנא": "ופשע התנא". עוד מצאנו שאומר רבנו שם (יט, א, עמ' עט): "ומתי מא אגפל אלסכין יג'אב בשבת", ושם מְרִי מתרגם: "ואם שכח הסכין מביאו בשבת", ובנדפס תרגם את המלים "אגפל אלסכין": "וכשפשע בסכין". ומעיר מְרִי יוסף קאפח שם (הע' 2): "בנדפס 'וכשפשע בסכין' ואינו נכון, כי אין בהוראת 'אגפל' עניין פשיעה, ועניינה שכחה הקרובה לאונס".

תרגום המילה "אָצַל" בספר-המצוות

רכט (ש' 31)	לאוין צד	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע מן אלאצול אלמתקדמה להד'א אלמקאלה"	4 "כמו שבארנו בכלל התשיעי מן הכללים שקדמו למאמר זה"
רלא (ש' 7)	לאוין צח	וקד ביינא פי אלאצל אלתאסע"	5 "וכבר בארנו בכלל התשיעי"
רס (ש' 8)	לאוין קסח	לכנא מא עדדנאה לאלעלה אלתי ביינא פי אלאצל אלת'אני"	6 "אבל לא מנינו אותו מהטעם שבארנו בכלל השני"
רעה (ש' 7)	לאוין קצא	"וביינא ד'לך אגיא ביאן פי אלאצל אלתאסע מן אלאצול אלד'י קדמנא להד'ה אלמקאלה, פאלתמסה מן הנאך"	7 "ובארנו את זה באר היטב בכלל התשיעי מן הכללים שהקדמנו למאמר הזה, עיין עליו שם"
שם (ש' 20)	לאוין קצה	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע"	8 "כמו שבארנו בכלל התשיעי"
רצב (ש' 7)	לאוין רלה	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע"	9 "כמו שבארנו בכלל התשיעי"
שכה (ש' 12)	לאוין שיא	וקד ביינא פי אלאצל אלתאסע"	10 "וכבר בארנו בכלל התשיעי"

הרמב"ם נוקט בגישה דידקטית זו גם בפירוש-המשנה, וכבר נתבאר שיש לתרגם את כללי פירוש-המשנה "כללים", ולא "שרשים" או "עיקרים". גם מזהות לשונית זו ניתן להוכיח כי הרמב"ם התכוון לתרגם את ארבעת-עשר כללי ספר-המצוות כ"כללים". להלן דוגמאות מפירוש-המשנה ויש עוד רבות:

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "כבר נתבארו כללי דין זה"	"קד תבינת אצול הד'ה אלקול"	פסחים ד, ב	קעג
2 "וכבר בארנו כלל זה באר היטב"	"וקד בינא הד'א אלאצל באחסן כלאם"	חולין ז, ה	ריא
3 "וכבר נתבארו כללים אלו במקומן"	"וקד תבינת הד'ה אלאצול פי מואצ'עהא"	בכורות ד, י	רמט
4 "וכבר נתבארו כללי כל זה"	"ואצול ד'לך כלה קד תבינת"	כלים יד, ד	קלז
5 "כפי הכללים שבארנו בהקדמה [...] וכבר בארנו כללים אלו בהקדמת דברינו"	"עלי מא אצלנא פי אלצדר [...] וקד שרחנא הד'ה אלאצול פי צדר כלאמנא"	כלים יט, ד	קעו
6 "וכבר בארנו כלל זה והארכנו בפירושו בהקדמת דברינו"	"והד'א אצל קד בינאה ואטלנא פי שרחה פי צדר כלאמנא"	כלים יט, ה	קעז

7	"וכבר בארנו שהכלל אצלינו"	"וקד בינא אן אלאצל ענדנא"	אהלות ח, ג	רפא
8	"וכבר בארנו כללי כל זה"	"וקד בינא אצול ד'לך כלה"	אהלות יא, ג	רצז
9	"וכבר בארנו כללות אלו במקומותיהן"	"וקד בינא הד'ה אלכללות פי מואצ'עהא"	נדה ו, ז	תריד
10	"וכבר נתבארו כללים אלו בהקדמת סדר זה"	"וקד תבינת הד'ה אלאצול פי צדר הד'א אלסדר"	נדה י, ו	תרלב
11	"וכבר בארנו כלל זה בסוף מקוות"	"וקד בינא הד'א אלאצל פי אכ'ר מקוות"	מכשירין ד, ט	תרנ

5. זירוז להבנת ולזכירת הכללים

מצאנו בספר-המצוות שלוש פעמים שרבנו מזרז להבנת ולזכירת כלל מארבעת-
עשר כללי הקדמתו לספר כגון אמרו: "הבן כלל זה", "שים כלל זה נגד עיניך", וכיו"ב.
והנה הם:

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "והבן כלל זה, כי הוא עמוד התווך במה שאנחנו עוסקים בו"	"פאפהם הד'א אלאצל אנה עמוד התווך פי מא נחן בסבילה"	הכלל השביעי	כו (ש' 5)
2 "שים כלל זה בכללותו נגד עיניך תמיד, כי הוא מפתח גדול מאד לבירור אמתת מנין המצוות"	"ואג'על הד'א אלאצל בג'מלתה חד'א עיניך דאימא פאנה מפתאח כביר ג'דא לתחיק עדד אלמצוות"	הכלל התשיעי	מב (ש' 23)
3 "דע הקדמה זו וזכור אותה עם הכללים שקדמו בכל מה שנזכר לקמן"	"פאעלם הד'ה אלמקדמה ואחפט'הא מע אלאצול אלמתקדמה פי כל מא יאתי ד'כרה"	הקדמה למצוות	נה (ש' 16)
4 "והבן כלל זה ודעהו" [על הכלל השלישי]	"פאפהם הד'א אלאצל וחצלה"	עשין קפז	קנד (בסופו)

גם בפירוש-המשנה מצאנו לשון זה ביחס לכללי פירוש-המשנה. התנסחותו
בצורה זהה לארבעת-עשר כללי ספר-המצוות מלמדת, כי קרוב לודאי שכוונתו היתה
לתרגם "כללים". ואלה כמה דוגמאות מפירוש-המשנה ויש עוד עשרות רבות של
דוגמאות:

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "והבן כלל זה"	"פאפהם הד'ה אלאצל"	ביכורים ב, ב	תנג

2	"וזכור את הכללים האלו והבינם"	"פאחפט' הד'ה אלאצול כלהא וחצלהא"	סוטה א, א	רמו
3	"וזכור כל הכללים האלו המובאים כאן, ואל ילוזו מעיניך"	"פאחפט' ג'מלה' הד'ה אלאצול אלמג'לובה פי הד'א אלמוצ'ע ואל ילוזו מעיניך"	בבא בתרא ה, ז	קבב
4	"והבן את זה לפי הכללים שקדמו"	"ואעתבר ד'לך באלאצול אלמתקדמה"	בבא בתרא ה, ח	קבב
5	"והבן את הכללים האלו ולא ילוזו מעיניך"	"פחצל הד'ה אלאצול ולא תד'הב עיניך"	בבא בתרא ח, ב	קלא
6	"וזכור כללים אלו ושימם נגד עיניך"	"פאחפט' הד'ה אלאצול ואג'עלהא נצב עיניך"	כרתות ג, ד	שס
7	"דע כלל זה והבן אותו היטב"	פחצל הד'א אלאצל ותפהמא ג'דא"	כלים טז, ז	קנג
8	"שים שני כללים אלו לנגד עיניך"	"האד'אן אצלאן אג'עלהמא חד'א עיניך"	פרה ד, ד	תלב
9	"והבן כלל זה ודקדק בו"	"פאפהם הד'א אלאצל ותצפחה"	מקוות ד, ג	תקנד
10	"וזכור כללים אלו והבן אותם ואל תצריכני לחזור עליהן"	"פאחפט' הד'ה אלאצול כלהא ואפהמהא ולא תחוג'ני לתכרירהא"	זבים ב, ד	תרעא

6. הודעה על קביעת הכללים

במהלך ספר-המצוות מצאנו שרבונו מפנה לארבעת-עשר הכללים שקבע בראשית ספרו, הנה הדוגמאות:

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "כפי שקבענו בכלל הזה"	"עלי מא אצלנא פי הד'א אלאצל"	הכלל התשיעי	לח (ש' 20)
2 "לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, כפי הכללים שקבענו בהקדמות שהקדמנו למצוות אלו"	"לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, עלי מא אצלנא פי אלמקדמאת אלתי קדמנא להד'א אלמצות"	לאיון צ	רכז (ש' 10)

בתרגום ר' משה אבן תיבון הוא מתרגם "עלי מא אצלנא" (דוגמא 1 לעיל): "כפי מה שהשרשנו בזה השרש", וכי יעלה על הדעת תרגום מסורבל כזה? האם לא ברור שהכוונה לתרגם כאן כמו שתרגם מְרִי יוסף קאפח? מכל מקום, הנה דוגמאות ללשונות דומים בפירוש-המשנה, שכבר הוכח שיש לתרגם את כלליו במילת "כללים", וזו עוד ראייה לצדקת דרכו של מְרִי יוסף קאפח:

עמוד	מיקום	מקור בערבית	תרגום	
רכו	מכות א, ב	"בין לך אלאצל אלמאצל ענדנא"	"יתבאר לך הכלל הקבוע אצלינו"	1
רסח	אהלות ו, ב	"עלי מא תאצל"	"כפי הכלל שנקבע"	2
שא	אהלות יב, ד	"עלי מא קד אצלנא ובינא פי צדר הד'א אלסדר"	"כפי הכללים שקבענו ובארנו בהקדמת סדר זה"	3
שצ	נגעים יא, ז	"לאנה קד אצל"	"לפי שכבר קבע כלל"	4
שצו	נגעים יב, ד	"קד אצל"	"כבר קבע כלל"	5
תנו	פרה ט, ח	"וקד תאצל ענדנא אצל"	"וכבר נקבע אצלינו כלל"	6
תסב	פרה י, ו	"ואלאצל אלת'אלת' אן כל מא קלנאה ואצלנאה פי צדר הד'א אלסדר"	"והכלל השלישי שכל מה שאמרנו וקבענו בהקדמת סדר זה"	7

ה. כל שאר הכללים שנזכרו בספר-המצוות

ברשימה הבאה העתקנו את כל שאר הכללים שנזכרו בספר-המצוות, מסתבר שישנם עוד כללים רבים מחוץ לארבעת-עשר כללי ההקדמה למצוות. בעצם עובדה זו יש לחזק את צדקת תרגומו של מְרִי יוסף קאפח, מפני שהיא מעידה על שיטתו הכללית של הרמב"ם לקביעת כללים בספריו, כולל בספר-המצוות. כלומר, הרמב"ם ממשיך בדרכו שסלל בפירוש-המשנה גם בספר-המצוות. בהמשך אף נראה, שיש כללים זהים שמופיעים גם בספר-המצוות וגם בפירוש-המשנה בשם "כללים".

עמוד	מיקום	מקור בערבית	תרגום	
יד (ש' 4)	הכלל השני	"מע אלאצל אלד'י אפאדונאה ע"ס והו קולהם אין מקרא יוצא מידי פשוטו"	"על אף הכלל שלמדונו אותו ע"ה, והוא אמרם 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' [שבת סג ע"א]"	1
נד (ש' 19)	הקדמה למצוות	"לכן אלאצל ענדנא לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	"אלא שכלל הוא אצלנו לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	2
נה (ש' 16)	שם	"ליטרד לנא אצל לא ענש אלא אם כן הזהיר' [...] פאעלם הד'ה אלמקדמה ואחפט'הא מע אלאצול אלמתקדמה פי כל מא יאתי ד'כרה"	"כדי שיתקיים לנו הכלל 'לא ענש אלא אם כן הזהיר' [...] דע הקדמה זו וזכור אותה עם הכללים שקדמו בכל מה שנזכיר לקמן"	3

4	"ואף על פי שכלל הוא אצלנו התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת"	"ואן כאן אלאצל ענדנא התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת"	עשין יד	סו (ש' 4)
5	"לפי שהכלל אצלנו לאו הבא מכלל עשה – עשה"	"אד' ואלאצל ענדנא לאו הבא מכלל עשה – עשה"	עשין לח	פ (ש' 7)
6	"מחמת הכלל אשר הזכיר אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"	"מן אג'ל אלאצל אלד'י ד'כר אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"	עשין צ	קז (ש' 13)
7	"ולאו הבא מכלל עשה – עשה הוא, כפי הכללים שאצלנו"	"ולאו הבא מכלל עשה – עשה הוא, כמא תאצל ענדנא"	עשין צב	קח (ש' 12)
8	"אלא כוונתי בכך דין טבילה, והוא שאנו נצטוונו שכל הרוצה להטהר מטומאתו לא יתכן דבר זה אלא בטבילה במים ואז יטהר. [...] לכלל הזה שבארתי לך שזה דין בלבד, מי שרוצה להטהר שיעשה כך, ודין זה הוא המצוה"	"[...] הד'א אלאצל אלד'י ביינת לך אן הד'א להטהר שיעשה כך, ודין זה הוא המצוה"	עשין קט	קיד (ש' 18)
9	"והכלל אצלנו, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו, יבוא עשה וידחה את לא תעשה"	"ואלאצל ענדנא, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב [...]"	עשין קיב	קיז (ש' 13)
10	"וזה לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה לפי הכלל שבארנו [לעיל בדוגמה 5]"	והד'א לאו הבא מכלל עשה אלד'י הו עשה כמא אצלנא"	עשין קמט	קנד (ש' 10)
11	"כפי הכלל שאצלנו שמיתה האמורה בתורה סתם – חנק. וכבר ידעת את היסוד שבארתי לך בכלל הארבעה-עשר מן הכללים שקדמו למאמר זה, והוא אמרם: לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	"עלי מא תאצל ענדנא אן מיתה האמורה בתורה סתם חנק. וקד עלמת אלאצל אלד'י ביינת לך פי אלאצל אלראבע עשר מן אלאצול אלמתקדמה להד'א אלמקאלה, והו קולהם: לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר."	לאוין כו	קצג (ש' 10)
12	"וידוע שההתראה אינה אלא להבחין בין שוגג למזיד. ודע כלל זה ואל תבקשני לחזור עליו" ²²	"ומעלום אן אלהתראה אנמא הי להבחין בין שוגג למזיד. פאעלם הד'א אלאצל ולא תטלבי בתכרירה"	לאוין סא	ריג (ש' 9)

13	"וכלל הוא אצלנו לאו הבא מכלל עשה – עשה הוא"	"ואלאצל ענדנא לאו הבא מכלל עשה – עשה הוא"	לאוין פט	רכו (ש' 12)
14	"וכיון שהכלל הוא לא ענש אלא אם כן הזהיר"	ולכון אלאצל לא ענש אלא אם כן הזהיר"	לאוין ס	ריא (ש' 20)
15	"לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, כפי הכללים שקבענו בהקדמות שהקדמנו למצוות אלו"	"לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, עלי מא אצלנא פי אלמקדמאת אלתי קדמנא להד'א אלמצות"	לאוין צ	רכז (ש' 10)
16	"לפי שהכלל הנכון אצלנו מקריבין אף על פי שאין בית" ²³	"אד' אלאצל אלצחח ענדנא מקריבין אף על פי שאין בית"	לאוין צ	רכז (בסופו)
17	"וכבר נתברר אצלנו שהכלל הנכון אין לוקין על לאו שבכללות"	"וקד צח ענדנא אן אלאצל אלצחח אין לוקין על לאו שבכללות"	לאוין צד	רכט (בסופו)
18	סומך על הכלל שנתבאר במכות"	"מתעמדא עלי אלאצל אלד'י תביין פי מכות"	לאוין קכט	רלט (ש' 4)
19	"וכלל הוא אצלנו אין אסור חל על אסור, אלא אם כן היה אסור מוסיף ואסור כולל ואסור בת אחת כמו שבארנו במקומו במסכת כרתות בפרושנו [ג, ד] ²⁴ "	"ואלאצל ענדנא אין אסור חל על אסור אלא אן יכון אסור מוסיף ואסור כולל ואסור בת אחת עלי מא ביינא פי מוצ'עה מן מסכת כרתות פי שרחנא"	לאוין קסא	רנד (ש' 17)
20	"וכבר נתבאר הכלל הזה בסוף הוריות שכהן הדיוט לא יעבוד, וכהן גדול עובד כשהוא אונן"	"וקד תביין פי אכ'ר הוריות הד'א אלאצל אן כהן הדיוט אונן לא יעבוד וכהן גדול עובד והו אונן"	לאוין קסה	רנה (ש' 14)
21	"ולפי הכללים האלה אמרו בגמר מכות [טז ע"ב] 'אכל פוטיא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צרעה לוקה שש' [...] וזה פירוש שאינו נכון, לא ייתכן ולא יתקיים אלא בהיפך הכללים הנכונים המבוארים בלשון התלמוד"	"ולהד'ה אלאצול קאלוא פי גמר מכות [...] והו תפסיר גיר צחיח, לא יטרד ולא יתם אלא עלי כ'לאף אלאצול אלצחחיה אלמתברנהא פי נץ אלתלמוד"	לאוין קעט	רסו (ש' 13)

23 עיין הלכות מעשה הקרבנות יט, טו.

24 וכותב מ'רי בהע' 92 בספר-המצוות שם: "**אסור מוסיף**' כגון באשה זו כיון שנתאלמנה נאסרת לכהן גדול ומותרת לכהן הדיוט. כיון שנתגרשה נוסף בה אסור גם לכהן הדיוט, ועדין מותרת לאכול בתרומה. נתחללה נוסף בה אסור לאכול בתרומה. נעשית זונה הואיל ושם זנות פוסל גם בישראל, שאם זינת אשתו ברצון נאסרה על בעלה, לפיכך נוסף בה אסור זה גם לכהן. ו'**אסור כולל**' כגון האוכל חלב ביום הכפורים חייב שתים, שיום הכפורים כולל כל האוכלין. ו'**אסור בת אחת**' כגון הבא על אשת אחיו חייב שתים, משום אשת איש ומשום אח ששני האסורין באין כאחת".

22	"וכבר נתבאר ביטול דבר זה, ושאין לוקין שתי מלקיות על לאו אחד כלל [...] וכבר הקדמנו אנו כלל זה ובארנוהו כמה פעמים"	"וקד תביין בטלאן הד'א, ואנה לא יצ'רב שתי מלקיות על לאו אחד בוג'ה [...] וקד קדמנא נחן הד'א אלאצל וביינאה מראת"	שם	רסו (ש' 24)
23	"לכן זכור כללים אלו והבן עניינים אלה, לפי שהוא דבר דבור על אפניו"	"פאחפט' הד'ה אלאצול ותפהם הד'ה אלמעאני לאנה דבר דבור על אפניו"	שם	רסט (ש' 10)
24	"וכאן ראוי לי להעיר על כלל גדול שעדיין לא הזכרתיו, והוא, שאמרו יתעלה לא תבשל גדי בחלב אמו [...] ולפי הכלל הזה [...] כפי הכלל שקבענו"	"והנא ינבגי לי אן אנבה עלי אצל כביר לם יתקדם לי ד'כרה, וד'לך אן קולה תעאלי לא תבשל גדי בחלב אמו [...] פלהד'א אלאצל [...] כמא אצלנא"	לאוין קפז	רעג (ש' 6)
25	"והבן כל הכללים הללו וזכור אותם"	"פתפהם ג'מיע הד'ה אלאצול ואחפט'הא"	לאוין קפז	רעד (ש' 18)
26	"וכבר קדם לך הכלל [בסוף הכלל השמיני] 'כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה'"	"וקד תקדם לך אלאצל 'כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"	לאוין קצג	רעה (ש' 5)
27	"לפי הכללים אצלנו לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	"עלי אצולנא לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	לאוין קצה	רעז (ש' 12)
28	"וגם זה לוקין עליו בתנאי שיהא שם מעשה כמו שהזכרנו, כפי הכללים שנתבארו במסכת שבועות"	"והד'א איצ'א לוקין עליו בשרט אן יכון ת'ם מעשה כמא ד'כרנא, עלי מא תאצל מן אלאצול פי מסכת שבועות"	לאוין רא	רפ (ש' 4)
29	"כמו שנתבאר שם לפי הכללים המבוארים באהלות"	"כמא תביין הנאך בחסב אלאצול אלמתקדרה פי אהלות"	לאוין רח	רפב (בסופו)
30	"ודע כי הכלל אצלנו, כל מצות לא תעשה שיש בה קיום עשה, כל זמן שקיים עשה שבה אינו לוקה, ואם לא קיימו לוקה"	"ואעלם אן אלאצל ענדנא, כל מצות לא תעשה שיש בה קיום עשה [...]"	לאוין ריד	רפד (ש' 9)
31	"כל חטא שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת קבועה חייבין על לא הודע שלו אדם תלוי [...] דע כל הכללים האלו, והוי זכור אותם"	"פאחפט' הד'ה אלאצול כלהא וכן להא ד'כרא"	לאוין שנב	שמ (בסופו)

ו. כללים זהים שנזכרו בפיהם"ש ובסה"מ בשם כללים

ברשימה הבאה לפניכם העתקנו כללים שמופיעים בספר-המצוות, ייחודם הוא בכך שהם מופיעים גם בפירוש-המשנה בשם "כללים". כלומר, הרמב"ם שילב ושיבץ בספרו ספר-המצוות כללים הלכתיים, שלהם קרא בשם "כללים" בפירוש-המשנה, מכאן נוסף ונלמד על דרכו ושיטתו לקרוא להלכות או נוסחאות הלכתיות בשם "כללים".

ויתרה מזאת, לאור העובדה שהמתרגם הראשון תרגם גם את שאר כללי ספר-המצוות כ"שורשים", וכפי שיוכח לקמן הוא שגה בכך מפני שיש לתרגם "כללים" – ניתן להניח בסבירות גבוהה מאד, שהוא גם לא דייק בתרגומו לארבעת-עשר כללי הקדמת ספר-המצוות, בתרגומו אותם "שורשים" במקום תרגומם הנכון "כללים".

להלן שאר כללי ספר-המצוות שנמצאו בפירוש-המשנה בשם "כללים":

תרגום	מקור בערבית	מיקום	עמוד
1 "אלא שכלל הוא אצלנו לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	"לכן אלאצל ענדנא לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	הקדמה למצוות	נד (ש' 19)
- "כדי שיתקיים לנו הכלל לא ענש אלא אם כן הזהיר"	"ליטרד לנא אצל לא ענש אלא אם כן הזהיר"	הקדמה למצוות	נה (ש' 16)
- "וכבר ידעת את היסוד שבארתי לך בכלל הארבעה-עשר מן הכללים שקדמו למאמר זה, והוא אמרם: לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	"וקד עלמת אלאצל אלד'י ביינת לך פי אלאצל אלראבע עשר מן אלאצול אלמתקדמה להד'א אלמקאלה, והו קולהם: לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר".	לאוין כו	קצג (ש' 11)
- "וכיון שהכלל הוא לא ענש אלא אם כן הזהיר"	"ולכון אלאצל לא ענש אלא אם כן הזהיר"	לאוין ס	ריא (ש' 20)
- "לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, כפי הכללים שקבענו בהקדמות שהקדמנו למצוות אלו"	"לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, עלי מא אצלנא פי אלמקדמאת אלתי קדמנא להד'א אלמצות"	לאוין צ	רכז (ש' 10)
- "לפי הכללים אצלנו לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	"עלי אצולנא לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	לאוין קצה	רעז (ש' 12)
2 "לפי שהכלל אצלנו לאו הבא מכלל עשה – עשה"	"אד' ואלאצל ענדנא לאו הבא מכלל עשה – עשה"	עשין לח	פ (ש' 7)
- "ולאו הבא מכלל עשה – עשה הוא, כפי הכללים שאצלנו"	"ולאו הבא מכלל עשה – עשה הוא, כמא תאצל ענדנא"	עשין צב	קח (ש' 12)

קנד (ש' 10)	עשין קמט	והד'א לאו הבא מכלל עשה אלד'י הו עשה כמא אצלנא"	"זזה לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה לפי הכלל שבארנו [לעיל בדוגמה 2]"	-
רבו (ש' 12)	לאוין פט	"ואלאצל ענדנא לאו הבא מכלל עשה – עשה הוא"	"וכלל הוא אצלנו לאו הבא מכלל עשה – עשה הוא"	-
קז (ש' 13)	עשין צ	"מן אג'ל אלאצל אלד'י ד'כר אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"	3 "מחמת הכלל אשר הזכיר אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"	
קיז (ש' 13)	עשין קיב	"ואלאצל ענדנא, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב [...]"	4 "והכלל אצלנו, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו, יבוא עשה וידחה את לא תעשה"	
רכט (בסופו)	לאוין צד	"וקד צח ענדנא אן אלאצל אלצחיח אין לוקין על לאו שבכללות"	5 "וכבר נתברר אצלנו שהכלל הנכון אין לוקין על לאו שבכללות"	
רנד (ש' 17)	לאוין קסא	"ואלאצל ענדנא אין אסור חל על אסור אלא אן יכון אסור מוסיף ואסור כולל ואסור בת אחת עלי מא ביינא פי מוצ'עה מן מסכת כרתות פי שרחנא"	6 "וכלל הוא אצלנו אין אסור חל על אסור, אלא אם כן היה אסור מוסיף ואסור כולל ואסור בת אחת כמו שבארנו במקומו במסכת כרתות בפרושנו [ג, ד]"	
רעה (ש' 5)	לאוין קצג	"וקד תקדם לך אלאצל 'כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"	7 "וכבר קדם לך הכלל [בסוף הכלל השמיני] 'כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"	
שמ (בסופו)	לאוין שנב	"פאחפט' הד'ה אלאצול כלהא וכן להא ד'כרא"	8 "כל חטא שחייבין על דדונו כרת ועל שגגתו חטאת קבועה חייבין על לא הודע שלו אדם תלוי [...] דע כל הכללים האלו, והוי זכור אותם"	

והנה רשימת אותם הכללים כפי שהם מופיעים בפירוש-המשנה:

עמוד	מיקום	מקור בערבית	תרגום
רלו	מכות ג, א	"עלי אלאצל אלד'י ענדנא [...] והו קולנא לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	1 "לפי הכלל שאצלינו [...] והוא מה שאנו אומרים לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"
צה	זבחים יד, ט	"ומן אצול פקהנא לאו הבא מכלל עשה עשה"	2 "ומן הכללים בתורתנו לאו הבא מכלל עשה עשה"
רד	חולין ה, א	"ואלאצל ענדנא לאו הבא מכלל עשה עשה"	- "וכלל הוא אצלינו לאו הבא מכלל עשה עשה"

פא	שבת יט, ה	"ואלאצל ענדנא לא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה"	3 "וכלל הוא אצלינו לא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה"
קצ	פסחים ז, י	"ואלאצל ענדנא אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"	- "וכלל הוא אצלינו אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"
שכז	ראש השנה ד, ח	"ואלאצל ענדנא לא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה"	- "וכלל הוא אצלינו לא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה"
נז	בבא מציעא ב, י	"ומן אצולנא אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"	- "ומן הכללים אצלינו אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"
שע-שעא	נגעים ז, ה	"ומן אצולנא כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה"	4 "ומן הכללים אצלינו כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה"
קפז	בזיר ו, ה	"ואלאצל פי ג'מיע אלשריעה קולהם בכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם יכול אתה לקיים את שניהם מוטב ואם לאו – יבוא עשה וידחה את לא תעשה"	- "וכלל הוא בכל התורה כולה אמרם, בכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם יכול אתה לקיים את שניהם מוטב ואם לאו – יבוא עשה וידחה את לא תעשה"
רלד, רלז	מכות ג, א	"ילום אן תחצל הד'ה אלאצול אלכת'ירה אלתי אלסאדס [...] ואלקסם לוקין עליו"	5 "צריך אתה לדעת את הכללים המרובים האלו שאזכיר [...] והחלק הששי לאו שבכללות אין לוקין עליו"
כ	יבמות ג, יג	"לאנה ואן כאן אלאצל ענדנא אין אסור חל על אסור פנחן נעתקד אסור כולל ואסור מוסיף ואסור בת אחת, ובהד'ה אלתי'אלת'ה אצול יתחייב קרבנות הרבה, וסנבין הד'ה אלאצול כלהא פי ת'אלת' כרתות"	6 "ואף על פי שכלל הוא אצלינו אין אסור חל על אסור, הרי אנו סוברים אסור כולל ואסור מוסיף ואסור בת אחת, ועל פי שלושת הכללים האלו יתחייב קרבנות הרבה, ויתבאר כל הכללים הללו בשלישי דברות"
פד	זבחים יג, ב	"והנאך נבין אן אסור כולל מן אלאצול אלמעול עליהא פי ג'מיע אלאשיא"	- "ושם נאמר שאסור כולל מן הכללים שהם למעשה בכל העניינים"

שנט	כרתות ג, ד	"לאן מן אצולנא אין אסור חל על אסור"	- "כי מן הכללים אצלינו אין אסור חל על אסור"
שס	כרתות ג, ד	"פאחפט' הד'ה אלאצול ואג'עלהא נצב עיניך, לאנא לא יג'תמע פי אלפעל אלואחד חרמאנאת כת'ירה אלא באחד הד'ה אלת'לת'ה אצול או בכלהא, והי אסור בת אחת ואסור כולל ואסור מוסיף"	"וזכור כללים אלו ושימם נגד עיניך, לפי שלא יצטרפו בפעולה אחת אסורים רבים אלא באחד משלשה כללים אלו או בכולם, והם אסור בת אחת ואסור כולל ואסור מוסיף"
שסא	כרתות ג, ה	"אלפרצ'ה אלאולי ג'אריה עלי אצלין מן תלך אלת'לת'ה אלאצול, והמא אסור בת אחת ואסור מוסיף"	- "הבבא הראשונה היא על שני כללים מאותם שלשת הכללים, והם אסור בת אחת ואסור מוסיף"
רלה	מכות ג, א	"כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"	7 "כל מקום שנ' השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"
צה	זבחים יד, ט	"וקד בינא פי אכ'ר מכות אן אלאצל ענדנא, כל מקום שנ' השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"	- "וכבר בארנו בסוף מכות שכלל הוא אצלינו, כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"
שסט	נגעים ז, ד	"וקד אצלנא פי מסכת מכות אן כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"	- "וכבר הזכרנו את הכלל במסכת מכות, כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה"
כא	יבמות ד, ב	"אלאצל ענדנא, כל שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, חייבין על לא הודע שלו אשם תלוי"	8 "כלל הוא אצלינו, כל שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, חייבין על לא הודע שלו אשם תלוי"

ז. מדוע שגה המתרגם הראשון בתרגומו?

נראה לי, שטעותו של ר' משה אבן-תיבון נובעת מכך שבאחד המקומות הראשונים שיש לתרגם את המילה "אצל" בספר-המצוות, אכן יש לתרגמה בזיקה לעולם הצומח. ברם, כפי שנראה לקמן גם תרגומו שם איננו מדויק, ומכל מקום, כנראה שזיקת המלה "אצל" לעולם הצומח בתחילת ספר-המצוות השפיעה על תרגומו מכאן ואילך, והוא תרגם את כל שאר המופעים של המלה "אצל" ללא הבחנה כהשאלות מעולם הצומח.

עמוד	מיקום	מקור בערבית	תרגום	
טו	הכלל השני	"ולעלך תט'ן אנא נהרב מן עדהא לכונה גיר מתיקנה וכו'ן אלחכם אלמסתכ'רג' בתלך אלמדה צחיח או ליס בצחיח, ליס הד'ה היא אלעלה, בל אלעלה כון כל מא יסתכ'רג' פרוע מן אלאצול אלתי נאמרו לו למשה בסיני בביאן והי שש מאות וששלש עשרה מצות"	"ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסבה, אבל הסבה כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצות"	תרגום ר"מ אבן-תיבון
			"ושמא תחשוב שאנו נמנעים מלמנותן מפני שאינן ברורות, ומפני שהדין הנלמד באותה המידה אולי נכון ואולי בלתי נכון, לא זאת היא הסיבה, אלא הסיבה מפני שכל מה שנלמד הם ענפים מן העיקרים שנאמרו לו למשה בסיני בפירוש, והם שש מאות וששלש עשרה מצות"	תרגום מְרִי יוֹסֵף קַאפַח

כלומר, רבנו הרמב"ם מבאר שהוא נמנע מלמנות את כל המצוות שנלמדו באחת משלוש-עשרה המידות, מפני ש"אז היה מגיע מספר המצוות לאלפים רבים",²⁵ וברור אפוא שכל האלפים הללו הן מצוות דרבנן, למעט אלה שנאמר בהם בפירוש שהם "גוף תורה או שזה מדאורייתא".²⁶

נמצא, שמצוות אלה הן דרבנן ונקראו "ענפים מן השורשים" לפי תרגומו של אבן-תיבון, או "ענפים מן העיקרים" לפי תרגומו של מְרִי יוֹסֵף קַאפַח. ולפי דעתנו תרגומו של מְרִי מדויק יותר, מפני שענפים אינם יוצאים מן השורשים כי אם מן הגזעים דהיינו העיקרים.

25 ספר המצוות (קאפח), הכלל השני, עמ' יד.

26 ספר המצוות (קאפח), הכלל השני, עמ' יג.

סוף דבר

בתום עבודתי להוכיח את צדק אמרי-פיהו של מְרִי יוסף קאפח, שיש לתרגם את המלה "אָפּל" במלה "כלל" ולא "שורש" או "עיקר", הנני נזכר בדברי רבנו הרמב"ם בתחילת מאמרו הנפלא בעניין תחיית-המתים, וזה לשונו שם:

אין זה בלתי מצוי שיתכוון אדם לבאר את העניינים, כלומר עניין משפט מסוים בדברי הסבר פשוטים וברורים, שדייק בהם להסיר כל ספק ולסלק כל אפשרויות באור אחר, ואף-על-פי-כן יבארו בו חולי הנפשות מאותם דברי ההסבר היפך המשפט אשר נתכוון לבארו.

וכבר אירע כיוצא בזה בדברי ה' יתעלה, והוא, כאשר נתכוון רבן של כל הנביאים להודיענו במצוות ה' שהוא יתעלה אחד ואין כיוצא בו, ולסלק מדעתנו אותן הסברות הבטלות אשר סברום בעלי השניות, אמר בבארו את היסוד הזה: "שִׁמְעוּ יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד" [דברים ו, ד].

והנה למדו הנוצרים בפסוק זה כי ה' יתעלה שלישי לשלושה, ואמרו: אמר ה', ואמר אֱלֹהֵינוּ, ואמר ה' – הרי אלו שלושה שמות; ואמר אחרי כן אֶחָד – ראייה שהם שלושה ושהשלושה אחד, יתעלה ממה שסכלו. ואם זה אירע בדברי ה', קל וחומר שיארע כיוצא בזה בדברי אדם.²⁷

ואכן, מתרגמי הרמב"ם הראשונים והאחרונים לא ראו אור בהיר והוא בשחקים, ואם עוד ניתן לדון לכף זכות את המתרגמים הראשונים, שלא היה להם את מְרִי יוסף קאפח להורות להם את דרכם באפילה, מה נאמר על המתרגמים האחרונים?

הם ממשיכים ללכת בדרך המתרגמים הראשונים בהתקשות בלתי מובנת, כאילו רק כדי להראות שתרגומו של מְרִי איננו התרגום המעולה והמושלם ביותר. והם, שרק לאחרונה למדו ערבית לצורך "תרגומם" ולא דיברו ערבית מינקותם, שאינם בקיאים בספרי רבנו כְּמִרְי יוסף קאפח, שרחוקים מאד מעומק מחשבותיו של רבנו, שאינם אנשי אמת ואינם רואים בדרכו של רבנו הרמב"ם דרך חיים – היעלה על הדעת שדווקא הם יצליחו להוציא דבר מתוקן מתחת ידם? המשובש יבאר את המתוקן? העבור יבהיר את הצלול? עולם הפוך ראו חכמינו ז"ל ועולם הפוך נשאר, יציבא בארעא וגיורי בשמי שמיא, עד תמלא הארץ דעה את השם.

על מה שאמר הרמב"ם לעיל "חולי הנפשות", מעיר מְרִי יוסף קאפח שם: "בעלי דעות קדומות בלתי-הגיוניות, הבנויות על הזיות והבלים", ואמת יהגה חיבו, אלה המתרגמים שמתעקשים לנטות מדרכו של מְרִי, אף שלא היו מסוגלים לתרגם כלום בלעדיו, נגועים המה ואבותיהם בדעות קדומות. הם רואים את עצמם כחלק מהגזע

27 אגרות הרמב"ם (קאפח), מאמר בתחית המתים, עמ' סט-ע.

הארי הנבחר, וכל מה שהם מוציאים תחת ידם הוא קדוש ומושלם, ואמת מארץ תצמח ותטפח על פני כל היהירים והשחצנים הרחוקים מדרך האמת, ומטעים את הרבים מלילך בה.

לא ראו אור בהיר והוא בשחקים – האמת היתה נגד פניהם לאורך כל הדרך: התשובה כיצד לתרגם את ארבע-עשרה הקדמות רבנו לספר-המצוות, נמצאת בעמ' הראשון במבואו של מְרִי יוסף קאפח לספר-המצוות! שם הוא מביא את **לשון רבנו** בתשובה, שבה רבנו בכבודו ובעצמו מתאר פעמיים ככללים את אותן ארבע-עשרה ההקדמות: "ארבעה עשר פרקים יש בהן **כללים גדולים** [...] שלא תפשו **כללים** שראוי להישען עליהן", ועל-פי שנים עדים יקום דבר, וצדקתו של מְרִי יוסף קאפח קמה וניצבת כתוכחה דוממת לאותם חכמים בעיניהם שרואים בהגיגיהם וביוקרתם המדומה חזות הכל.

לכאורה עלול לתמוה הקורא את דבריי מדוע אני מתעכב על עניין שולי יחסית, תרגום של מלה אחת, מרכזית ככל שתהיה, האם ראוי לייחד לה כל כך הרבה מלים? התשובה היא ברורה, סמנטיקה אינה עניין של מה בכך, סמנטיקה כזו או אחרת מפילה ממשלות וממליכה מלכים, שאלו כל עיתונאי ופוליטיקאי על כוהן של המלים, ועל השימוש המושכל שעושים בהן המתוחכמים למיניהם, אשר שוקלים כל ניב וביטוי שיוצא מפיהם. אמירה שיש לתרגם את ארבעת-עשר כללי הרמב"ם בספר-המצוות דווקא כשורשים ולא ככללים, היא למעשה הבעת אי-אמון וביטול כלפי תרגומו של מְרִי, שלא בצדק, אלא מתוך אהבת הכבוד וההתנשאות, וייתכן גם מתוך אהבת הממון והשלטון.

לקראת סיום, חובה נעימה לי להודות לרב אהרן קאפח הי"ו שלפי דבריו, בזכות הוכנס לפרויקט השו"ת פירוש-המשנה במהדורת מְרִי יוסף קאפח. בתחילה רצו בפרויקט להכניס את מהדורת הדפוסים (!) אך בזכות מחאתו של הרב אהרן קאפח ובזכות כוח האמת שבמהדורתו של מְרִי יוסף קאפח, הצדק וההגיון ניצחו לבסוף.

אך לצערי, עד היום לא ראו אור היושבים בפרויקט השו"ת, והכניסו למאגרם את מהדורות התרגום הישנות והמעוותות לספרים מורה-הנבוכים וספר-המצוות. כיצד לא היה ברור להם שיש להכניס את תרגומו של מְרִי יוסף קאפח? ואין לי ספק שאם סיומת שם משפחתו של מְרִי היתה "סקי" או "ביץ" או "שטיין" וכיו"ב, שספריו היו נכנסים ראשונים למאגר. מצד שני, אם הוא היה נמנה על אותם גיורי בשמי שמיא, הוא לא היה מגיע למעלתו הנשגבה – מעלת האישים השלמים.

ואסיים בדברי רבנו על אותם שלא ראו אור בהיר, והוא בשחקים לנגד עיניהם:

אבל אותם שלא ראו אור אף פעם אלא הם מגששים באפילתם והם אשר
נאמר בהם "לא יִדְעוּ וְלֹא יִבִּינוּ בְּחֹשְׁכָה יִתְהַלְכוּ" [תהלים פב, ה], ונעלם
מהם האמת לגמרי על אף עוצם בהירותו, כמו שאמר בהם "עֵתָה לֹא רָאוּ
אֹר, בְּהִיר הוּא בְּשַׁחֲקִים" [איוב לז, כא].²⁸

נספח: כל כללי הרמב"ם בספר-המצוות

עמוד	מיקום	מקור בערבית	תרגום	
1	הקדמה לכללים (שורה 14)	"ואקדם אצולא ינבגי אן יעתמד עליהא פי עדד אלמצוות"	"ואקדים כללים שראוי לסמוך עליהם במנין המצוות"	
2	שם (ש' 6)	"ואנא אלאן אכ'ד' פי ד'כר אלאצול אלד'י ינבגי אן יעתמד עליהא פי עדד אלמצוות, והי ארבעה עשר אצלא"	"ועתה אתחיל בזכרון הכללים שראוי לסמוך עליהם במנין המצוות, והם ארבעה עשר כללים"	
3	שם (ש' 2)	"וד'לך בגפלתהם ען מעאני הד'ה אלאצול אלארבעה עשרה אלד'י אביינהא אלאן"	"וזאת מפני שנעלמו מהם עניני ארבעה עשר הכללים האלה שאבארם עתה"	
4	שם ח-ט	"אלאצל אלאול [...]] ואלאצל אלת'אני [...]] ואלאצל אלת'אלת' [...]] ואלאצל אלראבע [...]] ואלאצל אלכ'אמס [...]] ואלאצל אלסאדס [...]] ואלאצל אלסאבע [...]] ואלאצל אלת'אמן [...]] ואלאצל אלתאסע [...]] ואלאצל אלעאשר [...]] ואלאצל אלחאד'י-עשר [...]] ואלאצל אלת'אני-עשר [...]] ואלאצל אלת'אלת'-עשר [...]] ואלאצל אלראבע-עשר [...]] ואנא ארג'ע עלי תביין אצל אצל מנהא ואלאסתדלאל עליה אן שא אללה"	"הכלל הראשון [...]] הכלל השני [...]] הכלל השלישי [...]] הרביעי [...]] הכלל החמישי [...]] הכלל השישי [...]] הכלל השביעי [...]] הכלל השמיני [...]] הכלל התשיעי [...]] הכלל העשירי [...]] הכלל האחד-עשר [...]] הכלל השנים-עשר [...]] הכלל השלושה- עשר [...]] הכלל הארבעה-עשר [...]] והנני חוזר לבאר כל כלל מהם ולהביא ראיות עליו אם רצה ה' [וכן חזר וכתב גם בראש כל אחד מארבעת-עשר הכללים, הכלל הראשון, וכו']"	
5	הכלל הראשון (ש' 17)	"וקד ביינא מעני הד'א אלאצל וברהננאה"	"וכבר בארנו ענין הכלל הזה והוכחנוהו"	
6	שם (ש' 15)	"והד'א איצ'א אצל קד והם פיה גירנא"	"וגם זה כלל שכבר שגה בו זולתנו"	
7	הכלל השני (ש' 4)	"מע אלאצל אלד'י אפאדונאה ע"ס והו קולהם אין מקרא יוצא מידי פשוטו"	"על אף הכלל שלמדונו אותו ע"ה, והוא אמרם 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' [שבת סג ע"א]"	
8	הכלל השלישי (ש' 18)	"ולהד'א אלאצל"	"ולפי הכלל הזה"	

9	"וכבר טעה זולתנו גם בכלל הזה"	"וקד גלט גירנא איצ'א פי הד'א אלאצל"	שם	טז (ש' 29)
10	"זזה מה שרצינו להשיגו בכלל הזה"	"והד'א מא קצדנא תחצילה פי הד'א אלאצל"	שם	יח (ש' 6)
11	"וכבר טעו גם בכלל הזה"	"וקד גלט פי הד'א אלאצל"	הכלל הרביעי	יח (ש' 15)
12	"וכבר טעה זולתנו גם בכלל הזה"	"וקד גלט גירנא פי הד'א אלאצל איצ'א"	הכלל החמישי	כ (ש' 2)
13	"זזה מה שרצינו לבארו בכלל הזה"	"והד'א מא קצדנא ביאנה פי הד'א אלאצל"	שם	כ (ש' 7)
14	"ולפי שנעלם מזולתנו הכלל הזה"	"ולמא גפל גירנא פי הד'א אלאצל"	הכלל השביעי	כה (ש' 8)
15	"והבן כלל זה, כי הוא עמוד התווך במה שאנחנו עוסקים בו"	"פאפהם הד'א אלאצל אנה עמוד התווך פי מא נחן בסבילה"	שם	כו (ש' 5)
16	"וממה שראוי לספח לכלל הזה"	"וממא ינבגי אן ינצ'אף אלי הד'א אלאצל"	הכלל התשיעי	לז (ש' 6)
17	"כפי שקבענו בכלל הזה"	"עלי מא אצלנא פי הד'א אלאצל"	שם	לח (ש' 20)
18	"שים כלל זה בכללותו נגד עיניך תמיד, כי הוא מפתח גדול מאד לבירור אמתת מנין המצוות"	"ואג'על הד'א אלאצל בג'מלתה חד'א עיניך דאימא פאנה מפתאח כביר ג'דא לתחקיק עדד אלמצוות"	שם	מב (ש' 23)
19	"והכלל הזה קשה מאד להבנה"	"והד'א אלאצל עויץ אלפהם ג'דא"	הכלל האחד-עשר	מד (ש' 23)
20	"כדרך שבארנו בכלל התשיעי מן הכללים הללו שאנו עוסקים בבאורם"	"עלי מא ביינא פי אלאצל אלתאסע מן הד'ה אלאצול אלתי נחן מחאולין תביינהא"	שם	מה (ש' 26)
21	"ולפי שנעלם כלל זה מזולתנו ולא הרגיש בו כל עיקר ולא שם אליו לב"	ולמא אגפל גירנא הד'א אלאצל ולא אבה אליה ג'מלה ולא חלט'ה"	הכלל השנים-עשר	מז (ש' 27)
22	"והכלל הזה ברר לנו ענין כל הקרבנות"	"והד'א אלאצל לכ'ץ לנא אמר אלקרבנות כלהא"	שם	מח (בסופו)
23	"אבל טעו במה שתלוי בכלל הזה טעות גדולה מאד ומוזרה"	"לכן גלט פי מא יתעלק בהד'א אלאצל גלטה עט'ימה ג'דא שניעה"	הכלל השלושה-עשר	מט (ש' 25)
24	"וכבר ערבב זולתנו בכלל הזה ערבוב שאין צורך להשיב עליו"	"וקד כ'לט גירנא פי הד'א אלאצל תכ'ליט לא יחתאג' עליה רד"	הכלל הארבעה-עשר	נב (ש' 28)

נד (ש' 8)	שם	"פהד'א מא ארדנא תקדימה פי הד'א אלאצל, ובה כמלת אלאצול אתי ינפע תקדימהא פי מא נחן בסבילה"	25 "זהו מה שרצינו להקדימו בכלל הזה, ובו נשלמו הכללים שהקדמתם תועיל למה שאנחנו עוסקים בו"
נד (ש' 19)	הקדמה למצוות	"לכן אלאצל ענדנא לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	26 "אלא שכלל הוא אצלנו לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"
נה (ש' 16)	שם	"ליטרד לנא אצל לא ענש אלא אם כן הזהיר' [...] פאעלם הד'ה אלמקדמה ואחפט'הא מע אלאצול אלמתקדמה פי כל מא יאתי ד'כרה"	27 "כדי שיתקיים לנו הכלל לא ענש אלא אם כן הזהיר' [...] דע הקדמה זו וזכור אותה עם הכללים שקדמו בכל מה שנזכיר לקמן"
ס (ש' 5)	עשין ה	כמא ביינת פי אלאצל אלראבע"	28 "כמו שבארתי בכלל הרביעי"
סו (ש' 4)	עשין יד	"ואן כאן אלאצל ענדנא התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת"	29 "ואף על פי שכלל הוא אצלנו התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת"
פ (ש' 7)	עשין לח	"אד' ואלאצל ענדנא לאו הבא מכלל עשה – עשה"	30 "לפי שהכלל אצלנו לאו הבא מכלל עשה – עשה"
קז (ש' 13)	עשין צ	"מן אג'ל אלאצל אלד'י ד'כר אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"	31 "מחמת הכלל אשר הזכיר אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה"
קח (ש' 12)	עשין צב	"ולאו הבא מכלל עשה – עשה הוא, כמא תאצל ענדנא"	32 "ולאו הבא מכלל עשה – עשה הוא, כפי הכללים שאצלנו"
קיד (ש' 18)	עשין קט	"[...] הד'א אלאצל אלד'י ביינת לך אן הד'א להטהר שיעשה כך, ודין זה הוא המצוה"	33 "אלא כוונתי בכך דין טבילה, והוא שאנו נצטוינו שכל הרוצה להטהר מטומאתו לא יתכן דבר זה אלא בטבילה במים ואז יטהר. [...] לכלל הזה שבארתי לך שזה דין בלבד, מי שרוצה להטהר שיעשה כך, ודין זה הוא המצוה"
קיז (ש' 13)	עשין קיב	"ואלאצל ענדנא, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב [...]"	34 "והכלל אצלנו, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו, יבוא עשה וידחה את לא תעשה"
קנד (ש' 10)	עשין קמט	והד'א לאו הבא מכלל עשה אלד'י הו עשה כמא אצלנא"	35 "וזה לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה לפי הכלל שבארנו [לעיל בעמ' פ בסה"מ]"

36	"והבן כלל זה ודעהו"	"פאפהם הד'א אלאצל וחצלה"	עשין קפז	קנד (בסופו)
37	"כפי הכלל שאצלנו שמיתה האמורה בתורה סתם – חנק, וכבר ידעת את היסוד שבארתי לך בכלל הארבעה-עשר מן הכללים שקדמו למאמר זה, והוא אמרם: לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	"עלי מא תאצל ענדנא אן מיתה האמורה בתורה סתם חנק, וקד עלמת אלאצל אלד'י ביינת לך פי אלאצל אלראבע עשר מן אלאצול אלמתקדמה להד'א אלמקאלה, והו קולהם: לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר."	לאוין כו	קצג (ש' 10)
38	"וידוע שההתראה אינה אלא להבחין בין שוגג למזיד. ודע כלל זה ואל תבקשני לחזור עליו"	"ומעלום אן אלהתראה אנמא הי להבחין בין שוגג למזיד. פאעלם הד'א אלאצל ולא תטלבי בתכרירה"	לאוין סא	ריג (ש' 9)
39	"וכלל הוא אצלנו לאו הבא מכלל עשה – עשה הוא"	"ואלאצל ענדנא לאו הבא מכלל עשה – עשה הוא"	לאוין פט	רכו (ש' 12)
40	"וכיון שהכלל הוא לא ענש אלא אם כן הזהיר"	ולכון אלאצל לא ענש אלא אם כן הזהיר"	לאוין ס	ריא (ש' 20)
41	"כמו שבארנו בכלל התשיעי"	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע"	שם	ריא (ש' 27)
42	"לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, כפי הכללים שקבענו בהקדמות שהקדמנו למצוות אלו"	"לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, עלי מא אצלנא פי אלמקדמאת אלתי קדמנא להד'א אלמצות"	לאוין צ	רכז (ש' 10)
43	"לפי שהכלל הנכון אצלנו מקריבין אף על פי שאין בית"	"אד' אלאצל אלצחיוח ענדנא מקריבין אף על פי שאין בית"	שם	רכז (בסופו)
44	"כמו שבארנו בכלל התשיעי מן הכללים שקדמו למאמר זה"	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע מן אלאצול אלמתקדמה להד'א אלמקאלה"	לאוין צד	רכט (ש' 31)
45	"וכבר נתברר אצלנו שהכלל הנכון אין לוקין על לאו שבכללות"	"וקד צח ענדנא אן אלאצל אלצחיוח אין לוקין על לאו שבכללות"	שם	רכט (בסופו)
46	"וכבר בארנו בכלל התשיעי"	וקד ביינא פי אלאצל אלתאסע"	לאוין צח	רלא (ש' 7)
47	"וכבר בארתי לך בכלל התשיעי מן המאמר הזה"	"וקד ביינת לך פי אלאצל אלתאסע מן הד'ה אלמקאלה"	לאוין קכה	רלח (ש' 4)
48	"סומך על הכלל שנתבאר במכות"	"מתעמדא עלי אלאצל אלד'י תביין פי מכות"	לאוין קכט	רלט (ש' 4)

49	"וכלל הוא אצלנו אין אסור חל על אסור, אלא אם כן היה אסור מוסיף ואסור כולל ואסור בת אחת כמו שבארנו במקומו במסכת כרתות בפרושנו [ג, ד]"	"ואלאצל ענדנא אין אסור חל על אסור אלא אן יכון אסור מוסיף ואסור כולל ואסור בת אחת עלי מא ביינא פי מוצ'עה מן מסכת כרתות פי שרחנא"	לאוין קסא	רנד (ש' 17)
50	"וכבר נתבאר הכלל הזה בסוף הוריות שבהן הדיוט לא יעבוד, וכהן גדול עובד כשהוא אונן"	"וקד תביין פי אכ'ר הוריות הד'א אלאצל אן כהן הדיוט אונן לא יעבוד וכהן גדול עובד והו אונן"	לאוין קסה	רנח (ש' 14)
51	"כמו שמתבאר למי שהבין את הכללים שקדמו למאמר זה"	"כמא יבין למן פהם אלאצול אלמתקדמה פי הד'ה אלמקאלה"	שם	רנח (ש' 22)
52	"אבל לא מנינו אותו מהטעם שבארנו בכלל השני"	לכנא מא עדדנאה לאלעלה אלתי ביינא פי אלאצל אלתי'אני"	לאוין קסח	רס (ש' 8)
53	"והבן כלל זה ודעהו"	"פאפהם הד'א אלאצל וחצלה"	לאוין קע	רסב (ש' 22)
54	"ולפי הכללים האלה אמרו בגמר מכות [טז ע"ב] 'אבל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צרעה לוקה שש' [...] וזה פירוש שאינו נכון, לא ייתכן ולא יתקיים אלא בהיפך הכללים הנכונים המבוארים בלשון התלמוד"	"ולהד'ה אלאצול קאלוא פי גמר מכות [...] והו תפסיר גיר צחיח, לא יטרד ולא יתם אלא עלי כ'לאף אלאצול אלצחיחה אלמתברנהא פי נץ אלתי'אני"	לאוין קעט	רסו (ש' 13)
55	"וכבר נתבאר ביטול דבר זה, ושאין לוקין שתי מלקיות על לאו אחד כלל [...] וכבר הקדמנו אנו כלל זה ובארנוהו כמה פעמים"	"וקד תביין בטלאן הד'א, ואנה לא יצ'רב שתי מלקיות על לאו אחד בוג'ה [...] וקד קדמנא נחן הד'א אלאצל וביינאה מראת"	שם	רסו (ש' 24)
56	"האם ראית שאלה שקבעו את הכלל המשובש הזה"	"אתרי האולא אלד'י קד אצלו הד'א אלאצל אלסקים"	שם	רסז (ש' 16)
57	"לכן זכור כללים אלו והבן עניינים אלה, לפי שהוא דבר דבור על אפניו"	"פאחפט' הד'ה אלאצול ותפהם הד'ה אלמעאני לאנה דבר דבור על אפניו"	שם	רסט (ש' 10)
58	"ובאן ראוי לי להעיר על כלל גדול שעדיין לא הזכרתיו, והוא, שאמרו יתעלה לא תבשל גדי בחלב אמו [...] ולפי הכלל הזה [...] כפי הכלל שקבענו"	"והנא ינבגי לי אן אנבה עלי אצל כביר למ יתקדם לי ד'כרה, וד'לך אן קולה תעאלי לא תבשל גדי בחלב אמו [...] פלהד'א אלאצל [...] כמא אצלנא"	לאוין קפז	רעג (ש' 6)

59	"והבן כל הכללים הללו וזכור אותם"	"פתפּהם ג'מיע הד'ה אלאצול ואחפּט'הא"	שם	רעד (ש' 18)
60	"וכבר קדם לך הכלל 'כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה'"	"וקד תקדם לך אלאצל 'כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא מצות לא תעשה'"	לאוין קצג	רעה (ש' 5)
61	"ובארנו את זה באר היטב בכלל התשיעי מן הכללים שהקדמנו למאמר הזה, עיין עליו שם"	"וביינא ד'לך אגיא ביאן פי אלאצל אלתאסע מן אלאצול אלד'י קדמנא להד'ה אלמקאלה, פאלתמסה מן הנאך"	לאוין קצא	רעה (ש' 7)
62	"לפי הכללים אצלנו לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	"עלי אצולנא לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר"	לאוין קצה	רעד (ש' 12)
63	"כמו שבארנו בכלל התשיעי"	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע"	שם	שם (ש' 20)
64	"וגם זה לוקין עליו בתנאי שיהא שם מעשה כמו שהזכרנו, כפי הכללים שנתבארו במסכת שבועות"	"והד'א איצ'א לוקין עליו בשרט אן יכונ ת'ם מעשה כמא ד'כרנא, עלי מא תאצל מן אלאצול פי מסכת שבועות"	לאוין רא	רפ (ש' 4)
65	"כמו שנתבאר שם לפי הכללים המבוארים באהלות"	"כמא תביין הנאך בחסב אלאצול אלמתקדרה פי אהלות"	לאוין רח	רפב (בסופו)
66	"ודע כי הכלל אצלנו, כל מצות לא תעשה שיש בה קיום עשה, כל זמן שקיים עשה שבה אינו לוקה, ואם לא קיימו לוקה"	"ואעלם אן אלאצל ענדנא, כל מצות לא תעשה שיש בה קיום עשה [...]"	לאוין ריד	רפד (ש' 9)
67	"כמו שבארנו בכלל התשיעי"	"כמא ביינא פי אלאצל אלתאסע"	לאוין רלה	רצב (ש' 7)
68	"כמו שהקדמנו בכלל התשיעי"	"עלי מא קדמנא פי אלאצל אלתאסע"	לאוין רעב	שט (ש' 14)
69	"וכבר בארנו בכלל התשיעי"	וקד ביינא פי אלאצל אלתאסע"	לאוין שיא	שכה (ש' 12)
70	"כל חטא שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת קבועה חייבין על לא הודע שלו אדם תלוי [...] דע כל הכללים האלו, והוי זכור אותם"	"פאחפּט' הד'ה אלאצול כלהא וכן להא ד'כרא"	לאוין שנב	שמ (בסופו)

"כטל מים" וזיקתו לזריחת מחשבת האמת

ברשימה הבאה לקמן, נעיין במאמר מדרשי מסוים שנכתב על-ידי חז"ל, ובו תיאור, כפי שראו בעיני רוחם, את אופני הפעולה של המן בקרשו רעה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים. העיון במדרש נועד לשפוך אור על הרעיון שעומד מאחורי מנהג שנהגו בו יהודי-תימן בעת הלוויה. המנהג הוא אמירת קינה בנעימת-בוכים בנוסח "אהוב ירחמו שוכן שמים" וכו', בעת לוויית המת למנוחת-עולם. נפתח אפוא בציטוט המקור ממגילת-אסתר שאליו מתייחס המדרש:

וַיֵּרָא הָמָן כִּי אֵין מִרְדָּכִי פֶרַע וּמִשְׁתַּחֲוֶה לּוֹ וַיִּמְלֵא הָמָן חֲמָה: וַיִּבַּז בְּעֵינָיו לְשַׁלַּח יָד בְּמִרְדָּכִי לְבַדּוֹ [...] וַיִּבְקֶשׂ הָמָן לְהַשְׁמִיד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְלָכוֹת אַחַשְׁוֶרֶשׁ [...] בְּחֻדְשׁ הָרֵאשׁוֹן הוּא חֻדֶּשׁ נִסָּן בְּשָׁנַת שְׁתַּיִם-עָשָׂרָה לְמֶלֶךְ אַחַשְׁוֶרֶשׁ, הַפִּיל פּוֹר הוּא הַגּוֹרֵל לִפְנֵי הָמָן מִיּוֹם לְיוֹם וּמִחֻדֶּשׁ לְחֻדֶּשׁ שְׁנַיִם-עָשָׂר הוּא חֻדֶּשׁ אֲדָר.¹

מפשט הכתובים עולה, כי המן, או המעונן שהיה שואל בעצתו,² הפיל גורל כדי לבדוק איזו היא העת המתאימה ביותר לחסל את היהודים.³ נראה, כי המן בחן את ימי השנה בגורל יום אחר יום, ונדחה מיום ליום עד שהגיע לחודש שנים-עשר הוא חודש אדר. על הפסוק "בְּחֻדֶּשׁ הָרֵאשׁוֹן" וכו', הובא במדרש אסתר-רבה כדלהלן:

"הפיל פור הוא הגורל", אמר רבי חמא בר חנינא: תנא, כיון שנפל לו [הגורל] בירח אדר שמח שמחה גדולה, אמר: נפל לי פור בירח שמת משה רבם, והוא אינו יודע שבשבעה באדר מת משה ובשבעה באדר נולד משה. "הפיל פור הוא הגורל", הפיל גורלות לימים ולא עלתה בידו, והפיל למזלות ועלתה בידו מזל דגים, אמר תפושים הם בידי כהדין נונא.⁴

1 אסתר ג, ה-ז.

2 "אי זה הוא מעונן, אלו נותני העתים שאומרים באצטגנינות שלהן יום פלוני רע ויום פלוני טוב, יום פלוני ראוי לעשות בו מלאכה פלונית, שנה פלונית או חודש פלוני רע לדבר פלוני. אסור לעונן, אף-על-פי שלא עשה מעשה אלא הודיע אותן הכזבים שהסכלים מדמין שהן דברי אמת ודברי חכמה. וכל העושה מעשה מפני האצטגנינות וכיוון מלאכתו או הליכתו באותו העת שקבעו הוברי-שמים הרי זה לוקה שנאמר 'ולא תענונו' [ויקרא יט, כו]" (משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה-זרה יא, ט-י). ועיין גם בהלכות תשובה פרק ה.

3 "רוב הגורלות היו אבנים או עצים בצורת קוביות, שעל צדיהן רשומים סימנים, והקוסם היה מפיל את הגורלות ומנחש לפי הסימנים שעל גבי הצד הגלוי של הגורל" (דעת מקרא, שם).

4 מדרש אסתר רבה, פרשה ז, פסקה יא; ילקוט שמעוני, אסתר, רמז תתרנ"ד. ועיין גם: מגילת יג ע"ב; קדושין לח ע"א.

לפי מדרש זה, משה רבנו רבן של כל הנביאים, עלה לגנזי מרומים בשבעה באדר. במדרש צוין, כי המן סבר שחודש אדר הוא חודש פורענות לישראל הואיל ומשה רבנו נפטר בו, ולכן הוא נבחר כחודש המתאים ביותר להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים. ברם, לפי המדרש, נעלמה מצורר היהודים העובדה כי שבעה באדר הוא גם עת הלידה בה"א הידיעה – לידתו של משה רבנו מושיען של ישראל.

מהו המסר המסתתר מאחורי הרעיון המובא מדרש זה, האם לתאריך לידה או מיתה – כפי שחשב המן – יש באמת השפעה על מצבה ומעמדה הלאומי של אומה שלמה? לפי רס"ג, הרמב"ם ורבנו בחיי, התשובה היא שלילית. השקפת העולם שמייחס המדרש להמן, ואשר קושרת את התפתחות מהלך חייו בתנועת גרמי השמיים, וקובעת שיש זמנים טובים או טובים פחות לביצוע פעולות מסוימות, איננה חלק משבילי מחשבתם. הרמב"ם היה החריף שבמתנגדים לאמונה במשפטי העתים והמזלות, ודי לצטט כאן מעט מדבריו כדי לעמוד על השקפתו. דבריו הבאים נכתבו בתוך אגרת ששוגרה ליהודי-תימן אשר בצר להם פנו בבקשת עזרה רוחנית מהרמב"ם,⁵ וכה דבריו:

אבל מה שראיתי שאתה נוטה אליו מענייני הכוכבים והמחברות [=התחברות כוכבים מסוימים במזלות מסוימים] שהיו והעתידים להיות, כל הדבר הזה הסירהו ממחשבתך ורחץ דמיוןך ממנו כמו שרוחצים את הבגד המלוכלך מטינופו. לפי שהם דברים שאין להם אמיתות אצל החכמים השלמים, ואפילו שלא מאנשי-התורה כל שכן מאנשי-התורה, ואפסותם ברורה וגלויה בהוכחות מושכלות אמיתיות [...], והם כולם דברים שאין בהם אמת, אלא אומן או סכל או בדאי או מי שזומם לסתור את התורה ולהרוס חומותיה [...], וכך כל פעולה הנעשית מאת ה' בעולם תהיה דבר הכרחי מן המחברות, כל זה הניחו כדי להרוס יסודות התורה.⁶

לאור דברים חריפים אלה, יש להבין אפוא את הרעיון הגלום במדרש הזה, ומה הוא המסר שאנו צריכים ללמוד מקביעת לידתו ומותו של משה רבנו באותו התאריך? ייראה, כי התשובה מחולקת לשני ראשים: הפרט והכלל. **ביחס לפרט** – והוא משה רבנו, המדרש בא ללמדנו כי חייו בעולם הזה הינם חיים מוגבלים ומצומצמים ביחס

5 "אגרת זו נכתבה לבקשתו ובהזמנתו של ר' יעקב בירב נתנאל בירב פיומי, שהיה ראש רבני תימן בזמנו, ויש להניח כי לא רק ביזמתו האישית היחידית פנה אל רבנו, אלא גם ביזמת כל ראשי הקהל שהיו סביבו בזמנו, והוא היה להם לפה ומדברם לפני רבנו הגדול [...]. גורמי כתיבת האגרת ומולידיה הם סבלות יהודי-תימן תחת יד נוגשיהם ולוחציהם [...]. אגרת זו נכתבה בין השנים דתתקכ"ח-דתתקכ"ט [1168-1169 לספירת הנוצרים, ורבנו היה אז כבן 30]" (אגרות הרמב"ם (קאפח), אגרת תימן, עמ' ט-י).

6 שם, עמ' מב, ועמ' מו. וראו: כתבים א, עמ' 84-93.

לגדולת אישיותו ולשאיפותיו הרוחניות,⁷ וחיותו בעולם הזה, בתוך גוף בשר ודם, הצירה את צעדיו הרוחניים והגבילה את רצונו העז לדעת ולהשיג את ה' בתכלית השלמות. וכך כותב הרמב"ם:

ועלה אל ההר בחצי יום שביעי באדר כמו שנתברר בקבלה, והיה זה מות ביחס אלינו שנפקד מאתנו, וחיים ביחס אליו במה שנתעלה אליו, וכך אמר ע"ה: משה רבנו לא מת אלא עלה ומשמש במרום.⁸

נמצא אפוא, כי הניתוק מעולם החומר, היינו המוות, טמן בחובו ברכה עצומה למשה רבנו, שהרי סוף סוף התממשה משאלת נפשו הטהורה, והיא זכתה להשיג את בוראה כפי שחשקה בעוצמה אדירה. ולדעתי, זו הסיבה המרכזית שבמסורת חז"ל נקשרה מיתתו של משה רבנו עם לידתו, ללמדנו שמיתתו היא עת הלידה, היא עת שמחה גדולה עם כל הצער הכרוך בהינתקות מצאן מרעיתו עם-ישראל ומארץ-ישראל המובטחת שכה ערג לה. וראיה לכך ממה שכתב הרמב"ם לעיל, שמשם רבנו נתעלה למעלה נשגבה, ומיתתו, כלומר העדרו, אינה אלא ביחס אלינו שנעדר מאיתנו, אך ביחס אליו, התנתקותו מכבלי החומר המעיק אינה אלא חיים חדשים שנתעלה אליהם.

נמצאנו למדים, כי עת המיתה היא גם עת הלידה, עת שבה אנו מגיחים לחיי הנצח. לידה במשמעותה הפשוטה היא מעבר מחיים מוגבלים אל עולם האפשרויות הבלתי-מוגבלות ומלא הטובות,⁹ מעבר ממקום צר וחשוך אל מקום רחב ומואר ומלא שכיות חמדה; וכך הוא גם היחס האליגורי בין התנתקותנו מעולם החומר השפל והמצומצם אל עולם האור, האמת והנצח. ומכאן יובן גם הרעיון שמבטא המדרש **ביחס לכלל**: המדרש מנסה להאיר את עינינו כי לידתו והסתלקותו של משה רבנו מסמלת את לידתו והסתלקותו של כל אחד ואחד מאיתנו – אם הוא ראוי לחיי הנצח.

7 ובספרו מורה-הנבוכים (א, נד), הרמב"ם מתאר את בקשותיו של משה להשגת ידיעת ה'.

8 פירוש המשנה (קאפח), הקדמה לסדר זרעים, עמ' ב-ג.

9 כאן המקום להזכיר את הפתגם העממי המפורסם: **"אלבצל אזייד מן אלעסל"**, ובלשון

אחר: **"עולם בצער"**, כלומר מציאות ה"בצל" דהיינו מרורי החיים נפוצה יותר ממציאות ה"דבש", והם טובות העולם הזה. את הפתגם הזה דוחה הרמב"ם בשתי ידיו בספרו מורה-הנבוכים, וכך הוא כותב שם (ג, יב):

"רבות עלה בדמיון ההמון כי הרעות בעולם יותר מן הטובות [...] וסיבת כל הטעות הזו, מפני [...] [ש]ההמון אינם בוחנים את המציאות כי אם באישי האדם לא יותר [כלומר סוקרים את העוֹבֵר על הפרט היחיד מבני האדם], [...] ומדמה כל סכל כי כל המציאות למען אישיותו, וכאלו אין שם מציאות כי אם הוא בלבד, ואם אירע לו דבר היפך מה שרצה, החליט ופסק כי כל המציאות רע. [...] אלא כל מחשבתם רואה מקצת אישי המין האנושי, ומתפלאים על אותו [אדם] אשר אכל את המאכלים הרעים עד שאחזו ראתו, היאך בא עליו ההיזק הגדול הזה והיאך נמצא הרע הזה, וכן מתפלאים על מי שהרבה בתשמיש עד שלקה בסמאון, ויגדל בעיניהם פגעו של זה בסמאון".

כלומר, בעת שנכבה מאורו של האדם בעולם האפל, בה בעת נדלק מאורו בעולם האור, האמת והצדק.

רעיון זה, כי היפרדות הנפש מהגוף היא גם עת לידה, בא לידי ביטוי באחד מהמנהגים הייחודיים של יהודי-תימן: מי שהשתתף בהלוויה שנערכה לפי מסורת יהודי-תימן, ודאי קלטה אזנו את המשפט הבא שנישא בפיהם של משתתפי ההלוויה: "אהוב ירחמו שוכן שמים [...] **ויקדים לו מחילה כטל מים**". וכך תיאר מרי יוסף קאפח מנהג זה:

שוב נושאים את ה"מיטה" על כתפיהם ואומרים כל הקהל יחד: אהוב ירחמך שוכן שמים, יקדים לך מחילה כטל מים. ברוך ירחמך שוכן שמים, יקדים לך מחילה כטל מים. וכן על דרך זו ממשיכים דגול, הדור, ועד, זכאי, חנון, טהור, כביר, לומד, מלך, נורא, סולח, עוזר, פודה, צדיק, קדוש, רחום, שדי, תמים. כל זמן שהם הולכים ממשיכים באמירת נוסח זו, אם גמרו את כל הא"ב ועדיין לא נסתיימה ההליכה, חוזרים ושונים אותה. כעבור כמה צעדים עומדים שוב ואומרים: וישים חלקך עם מנשה ואפרים ועם שהוציאו עצמותיו ממצרים. "הצור" וכו' עד סוף הפסוק.¹⁰

במהלך אחת ההלוויות שנשמע בה נוסח זה, נשאלתי על-ידי אחד המשתתפים שאינו מבני עדתינו "מה הם אומרים?". אותו בחור לא הבין את שתי המלים "כטל מים" והבהרתי לו אותן. לאחר ששבתי לביתי ניקרה במחשבתי השאלה ביחס למשמעות המשפט "ויקדים לו מחילה כטל מים". שאלה זו המשיכה להעסיקני עד שבמהלך לימודי נתקלתי במדרש שייטכן מאוד והוא המקור שהעניק השראה למחבר נוסח זה. משפט זה נמצא במדרש בראשית-רבה והרעיון שגלום בו קרוב לרעיון שאנו דנים בו, וזה לשונו:

"**לָךְ טַל יִלְדְּתִיךָ**" [תהלים קי, ג] לפי שהיה אברהם מתפחד ואומר: תאמר שיש בידי עוון שהייתי עובד עבודה-זרה כל השנים הללו, אמר לו הקב"ה: מה טל זה פורח – אף כל עוונותיך פורחין.¹¹

מחבר מדרש זה מתאר את חששו הגדול של אברהם אבינו, בשל כל אותן השנים שבהן עבד עבודה-זרה יחד עם בני עירו ובני משפחתו, וכך תיאר הרמב"ם את ראשית מהלך חייו והתפתחותו של אברהם אבינו:

כיון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן, ולחשב ביום ובלילה, והיה תמה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג,

10 הליכות תימן, עמ' 250.

11 מדרש רבה, בראשית, פרשה לט, סימן ט.

ומי יסבב אותו, לפי שאי אפשר שיסבב את עצמו [...] ואביו ואמו וכל העם עובדין עבודה-זרה והוא היה עובד עמהם. ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנכונה. וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו. וידע שכל העם טועים [...], ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו.¹²

נחזור למדרש-רבה, אברהם אבינו פונה לקדוש-ברוך-הוא בחשש גדול, ומזכיר לפניו את כל אותן השנים שעבד בהן עבודה-זרה. הקב"ה השיב לאברהם כי אין לו כל סיבה לחשוש, וחיזק את הרגעתו במשל מעולם הטבע: כמו שהטל מתפוגג במהרה בצאת השמש בגבורתו, כך עוונותיך מתפוגגים ונמחלים קל מהרה.

עד כאן ביחס לאברהם אבינו, מכאן ביחס להנהגת אמירת נוסח זה בעת הלוייה. לפי המדרש שהובא, נראה שכוונת אבותינו שהנהיגו לומר נוסח זה ברורה: כמו שהטל מתפוגג ונעלם עם עלות השמש המכסה את הארץ בקרניה המחממות, כך אנו מבקשים מאדון כל הנפשות שיעלים את עוונותיו של הנפטר ויפוגג אותם כמו הטל הזה שנעלם חיש מהרה.¹³

זאת ועוד, נראה כי התפוגגות הטל בהתחדשותו של היום נועדה לרמוז לנו דבר מה עמוק יותר. שהרי אם נתבונן, עת התפוגגות הטל מתרחשת בעת זריחת השמש על הארץ, וכך גם אצל אברהם אבינו, עת התפוגגות עוונותיו מתרחשת בעת זריחת שמש השכל במחשבתו. כלומר, מעת שהאירה מחשבת האמת את לבו של אברהם אבינו במציאות הבורא ובאחדותו, מאותה העת, ואף מאותה השמש, פרחו ונעלמו עוונותיו של אברהם אבינו. כלומר אותן העוונות, אשר הן הן המסכים המבדילים בינינו לבין הבורא יתעלה,¹⁴ מתפוגגים ופורחים כלא היו בעת שאנו מתאמצים משתדלים ונאבקים להזריח את שמש הדעת והאמת במחשבתנו.

12 משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה א, הלכה ט ואילך. ובאות יד שם נאמר ביחס לראש ההלכה: "זוהי דרשה דנדרים לב א' בן שלוש שנים הכיר אברהם את בוראו", כלומר חוש הביקורת הטבעית הטבועה בלב הנער בעל כוח החשיבה הישרה והשפיטה האיתנה, הרי הפקפוק במוסכמות היא ראשית ההכרה".

13 לא נוהגים לומר פיוט בוכים זה על אשה. וזאת מכיוון שהקב"ה ברא אותה באופן שונה מהאיש, כך שביסודה איננה שטופה ביצר המין כאיש.

14 וכפי שתיאר הרמב"ם בהקדמתו לפרקי אבות: "כבר ביארנו בפרק השני [...] [ש]המגרעות [...] מהם מידותיות כגון התאוונות, והגאוה, והרגזנות, והחרון, והעזות, ואהבת הממון, ודומיהם והם רבים מאד [...]. וכל המגרעות הללו הם המסכים המבדילים בין האדם לבין ה' יתעלה, אמר הנביא בבארו את זה: 'כִּי אִם עֲוֹנֹתֵיכֶם הִיוּ מְבַדְּלִים בֵּינְכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם [וְחַטְאוֹתֵיכֶם הִסְתִּירוּ פְנֵים מִפְּנֵי מִשְׁמוֹעַ] (ישעיה נט, ב). אמר, שעוונותינו והם הרעות הללו כמו שהזכרנו הם המסכים המבדילים בינינו ובינו יתעלה" (פירוש המשנה (קאפח), שם, הפרק השביעי).

זריחת שמש הדעת והאמת במחשבת האדם שזכה לכך בעולם-הזה, וזריחתה לזוכים לכך לעולם-הבא קשורים הם. ונראה, כי השמש שמאירה את נפשות הזוכים לעולם-הבא, היא אותה השמש שזרחה בחייו של אברהם אבינו בעולם-הזה והאירה את מחשבתו באור הדעת והאמת.¹⁵ ובמלים אחרות, יש הזוכים לכך שהאושר המוחלט בעונג חושי הדעת הנצור ליודעי ה' לעולם-הבא,¹⁶ נוצץ לרגע קט במחשבתם גם בעולם-הזה, עולם החושך והאפלה, וכפי שכתב הרמב"ם:

ואל תחשוב שאותם הסודות הגדולים ידועים עד סופם ותכליתם לאחד מבני אדם, לא, אלא פעמים נוצץ לנו האמת עד שנחשבהו יום, ומיד יעלימוהו החומרים וההרגלים,¹⁷ עד שנשוב בלילה אטום קרוב למה שהיינו בו בתחילה, והרי אנו דומין למי שהבריק לו הברק פעם אחר פעם והוא בלילה אפל מאד [...] ולפי המצבים האלה משתנים מעלות השלמים.¹⁸

מנקודת המבט הזו, יתבאר הביטוי "כטל מים" שבכותרת רשימה זו ותבאר זיקתו לנוסח שנאמר בעת הלוויה. מסורת יהודי-תימן מעוגנת בערכי רוח אדירים, שאין כמותם בשום תפוצה מתפוצות ישראל, ובייחוד בערכי אמת, צניעות ויושר.¹⁹ ביטוי נוסף לכך אנו מוצאים כאמור בעת לווית המת, שבה יהודי-תימן מתבוננים

15 וכך עשה אברהם אבינו גם לנלווים אליו שקירבם למקום "והחזירם לדרך האמת" (משנה תורה (קאפח), הלכות עבודה זרה, ספ"א).

16 "[ב]עולם-הבא שבו תשכיל נפשינו מן הבורא [...] הרי אותו התענוג לא יתחלק ולא יתואר, ואין למצוא משל להמשיל בו אותו התענוג, אלא כמו שאמר הנביא 'מָה רַב טוֹבָךָ אֱשֶׁר צָפַנְתָּ לְיִרְאִיֶךָ פְּעֻלַת לַחֲסִים בְּךָ' [תהלים לא]. [...] וזהו הטוב העצום שאין טוב להקישו אליו, ולא עונג לדמותו בו [...], וכל מי ששקע בתענוגות הגופניות והזניח את האמת והעדיף את השוא נכרת מאותו השגב" (פירוש המשנה (קאפח), הקדמת הרמב"ם לפרק חלק). וכן כותב הרמב"ם בהלכות מזוזה (ספ"ו): "ויידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם". ובהלכות יסודי התורה, רבנו מתאר את מצב הנפש לאחר היפרדותה מהגוף (הלכה טו): "ויודעת בורא הכל ועומדת לעולם ולעולמי עולמים".

17 מְרִי יוֹסֵף קַאפַח מֵהַגּוֹף (הלכה טו): "ויודעת בורא הכל ועומדת לעולם ולעולמי עולמים".
18 "האור". הרמב"ם עודד מאד לעזוב את תאוות העולם על כל מיניהן וסוגיהן, וראה בעזיבת התאוות מטרה מרכזית במטרות התורה, והכרחית להתרוממות רוחנית אמיתית, וזה לשונו בספרו מורה-הנבוכים (ג, לג):

"ועוד מכלל מטרות התורה השלמה, עזיבת התאוות והזלזול בהן, וצמצומן עד כמה שאפשר, ושלא ידרוש מהן אלא ההכרחי. וכבר ידעת כי רוב להיטות ההמון והתפקרותם אינה אלא בזלילה במאכל ובמשתה ובתשמיש, וזה הוא המבטל את שלמות האדם הסופית, והמזיק לו גם בשלמותו הראשונית, והמפסיד רוב מצבי אנשי הערים והנהגת הבית. כי ברדיפה אחר עצם התאוה כדרך שעושים הסכלים, יבטלו התשוקות העיוניות, ויפסד הגוף ויאבד האדם בטרם בוא עתו הטבעי לו, ויתרבו הדאגות והיגונות, ויתרבו הקנאות והשנאות והמחלוקות [...], וזו מטרה גדולה ממטרות התורה".

18 מורה הנבוכים (קאפח) חלק א, פתיחה, עמ' ו.

19 ותעיד על כך אהבתם, אהבת אמת, להרמב"ם לתורתו ולמחשבתו.

באמצעות הנוסח הנדון, באורו של העולם-הבא מחד גיסא, ובחשבת עולם השקר מאידך גיסא. ובקשת המחילה מאת ה' יתעלה שירחם על הנפטר, נשזרת בקווים מחשבתיים של התבוננות אישית מעמיקה במציאות העולם-הזה, בתכליתו ובתקוותו.

וממחשבות והרהורי נפש אלו נבין, כי על האדם להשתדל בכל מאודו להאיר את שכלו ככל יכולתו באור הדעת, ובזאת יזכה לידיעת ה' ולהשגתו, כפי יכולת האדם העשוי מחומר, שהיא חֶשְׁקוֹ כְּסִפּוֹ וְכִמְהֵנוּ. ובזאת, נזכה להתענג ולו במשהו מאותו עונג חושי-הדעת הנצור למבקשי ה' אנשי האמת ההולכים בתמים.

ונסיים בדברי צידוק הדין והודאה לבורא יתעלה:

לעולם ילמד אדם עצמו להיות דומם, ומודה על כל מידה ומידה בין טוב ובין רע, **שהכל בדין והכל במשפט ואשרי מי שזכה לכך**, וכן הוא אומר: "טוֹב וְיַחֲזִיל וְדוֹמָם לְתַשִּׁיעַת ה'" [איכה ג, כו] ואומר "יִשָּׁב בְּדָד וְיִדְם כִּי נָטַל עָלָיו"²⁰. [שם ג, כח].

מדוע הוסיף מחבר המדרש: "**ואשרי מי שזכה לכך**"? האם צידוק-הדין אינו חובה בסיסית המוטלת על כל יהודי ויהודי? לקבל באהבה בין בעת שה' נותן לנו ובין בעת שה' לוקח מעמנו? ובכן, נכון הדבר שזו חובה בסיסית, ואף-על-פי-כן, זו חובה לא פשוטה ויחידי סגולה בלבד זוכים להכפיף גם את רגשותיהם החזקים ביותר לשכלם, שהרי בשכלינו אנו יודעים כי כל מה שה' נוטל או מעניק הוא חסד מאיתו, למרות שאין שכלינו מסוגל להגיע עד חקר חכמת פעולותיו. וכפי שאמרו חז"ל: כל דעבדין מן שמיא לטב.

ביבליוגרפיה

- אבן שושן א' אבן שושן, המלון החדש, א-ז, ירושלים תשכ"ו.
- אבלות במקרא י' שמש, אבלות במקרא – דרכי התמודדות עם אבדן בספרות המקראית, ירושלים תשע"ו.
- אברבנאל על הנ"ך פירוש אברבנאל על הנ"ך לר' יצחק אברבנאל, א-ג, ישראל תש"ן.
- אגרות הרמב"ם (קאפח) אגרות הרמב"ם לר' משה בן מימון, מהדורת הרב י' קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד.
- אגרות הרמב"ם (שילת) אגרות הרמב"ם לר' משה בן מימון, מהדורת הרב י' שילת, הוצאת מעלות, ירושלים תשנ"ה.
- אגרת בוכים הרב ש' קרח, אגרת בוכים – חייו פעלו פטירתו והספדו של הגאון כמוהר"ר יחיא בן שלמה קאפח צוק"ל, בית שמש תשכ"ג.
- אוצר הגאונים (תשמ"ד) אוצר הגאונים – תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, מהדורת ב"מ לוין, ירושלים תשמ"ד.
- אוצר הגאונים (תרצ"א) ב"מ לוין (עורך), אוצר הגאונים – תשובות גאוני בבל ופירושיהם, כרך רביעי מסכת יום טוב חגיגה ומשקין, ירושלים תרצ"א.
- אור זרוע ספר אור זרוע לר' יצחק בן משה מוינא, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשס"א.
- אטלס עץ חיים ר' הלפרין, אטלס עץ חיים, תל-אביב תשל"ח.
- אלמרשד אלכאפי אלמרשד אלכאפי [המדריך המספיק] – מילונו של תנחום הירושלמי למשנה תורה להרמב"ם, ההדירה לפי כת"י ותרגמה ה' שי, ירושלים תשס"ה.

ארבעה טורים	ארבעה טורים, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תש"ן-תשנ"ד.
ארחות חיים	ספר ארחות חיים לר' אהרן בן יעקב הכהן מלוניל [מנרבונא], מהדורת שטיצברג, ירושלים תשט"ז.
באור הגר"א	באור הגר"א – הערות ר' אליהו מוויילנא לשולחן ערוך (מודפס בספרי השו"ע).
בית הבחירה	ספר בית הבחירה לר' מנחם בן שלמה, הוצאת מכון המאור, ירושלים תשס"ו.
בית חדש	ארבעה טורים עם פירוש בית חדש לר' יואל סירקיס (מודפס בספרי הטור).
בית יוסף	ארבעה טורים עם פירוש בית יוסף לר' יוסף קארו (מודפס בספרי הטור).
בית מועד	הרב פ' קרח, ספר בית מועד – הלכות והליכות אבילות כמנהגי ק"ק תימן, א-ב, בני ברק תש"ס.
בית נחם-יה	הרב נ' כועי, בית נחם-יה – הלכות אבילות, רחובות תשע"ג.
בלאו, מילון	י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו.
במעגלות תימן	י' רצהבי, במעגלות תימן – מבחר מחקרים בתרבות יהודי תימן, תל אביב תשמ"ח.
בנדיקט, הרמב"ם והתלמוד	ב"ז בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה.
בעלי התוספות	א"א אורבך, בעלי התוספות – תולדותיהם חיבוריהם שיטתם, ירושלים תש"ם.
בעלי הנפש	ספר בעלי הנפש לר' אברהם בן דוד (הראב"ד), מהדורת הרב י' קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ג.

י' בר, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ט.	בר, תולדות היהודים
מדרש בראשית רבה עם תיקונים והערות ומבוא ומפתחות מאת חנוך אלבק, ירושלים תשמ"ד.	בראשית רבה
פירוש ברכי יוסף על השו"ע לר' חיים יוסף דוד אזולאי, מהדורת מ' אביטן, ירושלים תשס"א.	ברכי יוסף
הרב י' קאפח, "כל כבודה בת מלך פנימה", בתוך ש' סרי (עורך), בת תימן – עולמה של האשה היהודיה, תל אביב תשנ"ד, עמ' 105–110.	בת מלך
י' חבארה, בתלאות תימן וירושלים (בעריכת ש' גרידי), ירושלים תש"ל.	בתלאות תימן וירושלים
א' גימאני, תמורות במורשת יהדות תימן, רמת גן תשס"ה.	גימאני, תמורות
ספר גן השכלים לר' נתנאל ב"ר פיומי, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשמ"ד.	גן השכלים
ספר גשר החיים לר' יחיאל מיכל טוקצינסקי, א-ג, ירושלים תש"ך.	גשר החיים
א' דחוח-הלוי, "התפוררות דיני האבילות שתקנו חז"ל", דברי שלום ואמת א (תשע"ו), עמ' 13–84.	דחוח-הלוי, התפוררות דיני האבילות
א' דחוח-הלוי, "על סידור הרמב"ם, 'חי העולמים' וייחוד השם", מקורות 8 (תשרי תשע"ח), עמ' 33–38.	דחוח-הלוי, חי העולמים
א' דחוח-הלוי, "כתיבת חידושי הלכה במשנת הרמב"ם – המהפכות שבשמרנות", מסורה ליוסף ט (תשע"ו), עמ' 207–250.	דחוח-הלוי, חידושי הלכה
א' דחוח-הלוי, "'כטל מים' וזיקתו לזריחת מחשבת האמת", בתוך: ש' פנחס כהן (עורך), וישם מדברה כעדן – ספר זכרון לרב אבשלום עדן, קרית אונו תשע"ד, עמ' 321–328.	דחוח-הלוי, כטל מים

דחוח-הלוי, עילוי נשמות	א' דחוח-הלוי, "עילוי נשמות לדעת הרמב"ם – הזיה או מציאות?" , מקורות 8 (תשרי תשע"ח), עמ' 13–23.
דחוח-הלוי, פסיקת הלכה	א' דחוח-הלוי, "פסיקת הלכה למעשה מתוך משנה תורה להרמב"ם", דברי שלום ואמת ב (תשע"ז), עמ' 9–58.
דעת מקרא	תורה נביאים כתובים עם פירוש "דעת מקרא", הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ד.
דרכי משה הקצר	דרכי משה הקצר לר' משה בן ישראל איסרלש (מודפס בספרי הטור).
הגהות מימוניות	משנה תורה להרמב"ם עם פירוש הגהות מימוניות לר' מאיר הכהן (מודפס בספרי הרמב"ם).
הליכות עולם	הרב י' קאפח, "הליכות עולם – שבירת מסורות יהודי תימן בישראל", בתוך ש' סרי (עורך), סעי יונה – יהודי תימן בישראל, תל אביב 1983, עמ' 247–255.
הליכות תימן	הרב י' קאפח, הליכות תימן, ירושלים תשס"ב.
הלכות אבילות	א' גרינבאום, "הלכות אבילות מרב שמואל בן חפני גאון", סיני עג (תשל"ג), עמ' 97–117.
הלכות הרי"ץ גיאת	הלכות הרי"ץ גיאת לר' יצחק ב"ר יהודה אבן גיאת, ירושלים תשנ"ח.
הלכות שמחות	הלכות שמחות השלם לר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג, ירושלים תשל"ו.
הלקין, משנה תורה	א"ש הלקין, "סניגוריה על ספר משנה תורה", תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 413–428.
המדות לחקר ההלכה	הרב מ"א עמיאל, המדות לחקר ההלכה, ירושלים תשל"ב.

<p>מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה, חיברו רבי דוד ב"ר עמרם העדני, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ז.</p>	<p>המדרש הגדול</p>
<p>הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה גאון – מקור ותרגום, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תש"ל.</p>	<p>הנבחר באמונות ובדעות (קאפח)</p>
<p>ח' קאהוט (עורך), ספר ערוך השלם לרבנו נתן בן יחיאל ועליו ספר מוסף הערוך לר' בנימין מוספיא, א-ט, ניו יורק תרל"ח-תרנ"ב.</p>	<p>הערוך</p>
<p>ד' רפל, הרמב"ם כמחנך, ירושלים תשנ"ח.</p>	<p>הרמב"ם כמחנך</p>
<p>י' זימר, "עטיפת הראש באבל", סיני צו, ג-ד (תשמ"ה), עמ' קמח-קסח.</p>	<p>זימר, עטיפת הראש באבל</p>
<p>חדושי הריטב"א לר' יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, מהדורת צ' בלייזיס, ירושלים תשס"ב.</p>	<p>חידושי הריטב"א</p>
<p>מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, א-ב, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים 1964.</p>	<p>חכמי התלמוד</p>
<p>ספר חכמת אדם לר' אברהם דנציג, הוצאת מקור הספרים, ירושלים תשנ"ו.</p>	<p>חכמת אדם</p>
<p>הרב ד' שלוש, חמדה גנוזה – שו"ת בהלכה ומחקר מקיף אודות הפסיקה ההלכתית והתפתחותה, ירושלים תשל"ו.</p>	<p>חמדה גנוזה</p>
<p>שולחן ערוך עם פירוש טורי זהב לר' דוד הלוי סגל (מודפס בספרי השו"ע).</p>	<p>טורי זהב</p>
<p>הרב י' יוסף, ילקוט יוסף – פסקי הלכות לפי סדר השו"ע, ירושלים תשמ"ה.</p>	<p>ילקוט יוסף</p>
<p>א' וסרטיל (עורך), ילקוט מנהגים – ממנהגיהם של שבטי ישראל, ירושלים תשנ"ו.</p>	<p>ילקוט מנהגים</p>

מדרש ילקוט שמעוני על התורה נביאים וכתובים, א-ג, ירושלים תשס"ו.	ילקוט שמעוני
פירוש ים של שלמה על כמה ממסכתות הש"ס לר' שלמה בן יחיאל לוריא, א-ד, ירושלים תשנ"ו.	ים של שלמה
ספר כנסת הגדולה חלק אבן העזר לר' חיים בבנשתי, א-ב, הוצאת מכון הכתב, ירושלים תשס"ח.	כנסת הגדולה, אבן העזר
משנה תורה להרמב"ם עם פירוש כסף משנה לר' יוסף קארו (מודפס בספרי הרמב"ם).	כסף משנה
הרב י' קאפח, כתבים (בעריכת י' טובי), א-ג, ירושלים תשמ"ט-תשס"ב.	כתבים
פירוש לחם משנה לר' אברהם ב"ר משה די בוטון על משנה תורה לרמב"ם (מודפס בספרי הרמב"ם).	לחם משנה
הרב ש"ז אריאל, אנציקלופדיה מאיר נתיב - להליכות מנהגים דרכי מוסר ומעשים טובים, תל אביב תש"ך.	מאיר נתיב
י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם (תרגום מאנגלית מ"ב לרנר), ירושלים תשנ"א.	מבוא למשנה תורה
פירוש מגדל עוז על משנה תורה לרמב"ם לר' שם טוב בן אברהם אבן גאון (מודפס בספרי הרמב"ם).	מגדל עוז
ספר מגיד מישרים לר' יוסף קארו ובו ביאורים שונים על חמשה חומשי תורה ספרי ישעיה תהלים ומשלי ומגילת רות (דפוס אמסטרדם תס"ח), מהדורת י"א בר לב, פתח תקווה תש"ן.	מגיד מישרים
פירוש מגיד משנה לר' וידאל די טולושא על משנה תורה לרמב"ם (מודפס בספרי הרמב"ם).	מגיד משנה
מדרש אסתר רבה, ירושלים דפוס-צילום וילנא תרל"ח.	מדרש אסתר רבה

מדרש הבאור	מדרש הבאור לר' סעדיה בן דוד, הוצאת מכון מש"ה, קרית-אונו תשנ"ח.
מדרש הגדול	מדרש הגדול לר' דוד ב"ר עמרם העדני, א-י, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ז.
מדרש קהלת רבה	מדרש קהלת רבה, ירושלים דפוס-צילום וילנא תרל"ח.
מדרש רבה	מדרש רבה על חמשה חומשי תורה וחמש מגילות, א-ג, ירושלים תשס"ו.
מדרש שוחר טוב	מדרש שוחר טוב הוא מדרש תהלים, מהדורת ש' בובר, ווילנא תרנ"א.
מדרש שכל טוב	מדרש שכל טוב על חמשה חומשי תורה לר' מנחם בן שלמה, מהדיר ש' בובר, ירושלים תשס"ט.
מדרש תנאים לדברים	מדרש תנאים לספר דברים, מהדורת הופמן, תל-אביב תשכ"ג.
מורה הנבוכים (קאפח)	ספר מורה הנבוכים לר' משה בן מימון, מהדורת הרב יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב.
מכילתא דר' ישמעאל (האראוויץ-רבין)	מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת האראוויץ-רבין, ירושלים תש"ך.
מלמד, תפילה ומנהג	ע' מלמד, מסורת התפלה ושורש המנהג לעדות ישורון, ירושלים תשס"א.
מנהגי אבלות בעדן	מ' אמדור, "מנהגי אבלות בקהילה היהודית בעדן", ידע-עם 61-62 (תשס"א), עמ' 125-127.
מנהגי אבלות שאינם ראויים	הרב מ' צוריאלי, "מנהגי אבלות שאינם ראויים", שנה בשנה (תשס"א), עמ' 355-376.
מנורת המאור	ספר מנורת המאור לר' יצחק אבוהב, ירושלים תשל"ג.

הרב א' קאפח, מנחת אהרן – אסופת מחקרים בהלכה ובמנהג בקרב יהדות תימן על פי משנת הרמב"ם, ירושלים תשס"ז.	מנחת אהרן
מסכתות קטנות ונלוה עליהן מסכת סופרים עם הערות ושנויי נוסחאות על ידי מיכאל היגער, ירושלים תשל"א.	מסכתות קטנות
פירוש מצודת דוד על הנ"ך לר' דוד ובנו ר' הלל אלטשולר (מודפס במהדורות מקראות גדולות).	מצודת דוד
י"ל נחום, מַצְפּוֹנוֹת יהודי תימן (בעריכת ש' גרידי), תל אביב תשכ"ב.	מצפונות יהודי תימן
פירוש מקראי קודש על נביאים וכתובים לר' מאיר ליבוש מלבי"ם, א-ז, בני ברק תשנ"ז.	מקראי קדש (מלבי"ם)
ב"צ עראקי-קלורמן, משיחיות ומשיחים – יהודי תימן במאה הי"ט, תל-אביב 1995.	משיחיות ומשיחים
משה בן מימון, פירוש המשנה להרמב"ם, מהדורת הרב י' קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג.	משנה
פירוש משנה למלך על משנה תורה להרמב"ם לר' יהודה ב"ר שמואל רוזאניס (מודפס בספרי הרמב"ם).	משנה למלך
הרב ש' צדוק, הלכות אבל מהרמב"ם המבואר על ידי הרב שלום צדוק, ירושלים תשס"א.	משנה תורה (צדוק)
ספר משנה תורה לר' משה בן מיימון, מהדורת הרב י' קאפח, א-כג, קרית-אונו תשמ"ד.	משנה תורה (קאפח)
ספר משנה תורה לר' משה בן מיימון, מהדורת הרב ע' שטיינזלץ, ירושלים תשע"ד.	משנה תורה (שטיינזלץ)
א' נגר, "עלייה לקברים ותפילה בעד המתים", מסורה ליוסף ד (תשס"ה), עמ' 61-167.	נגר, עלייה לקברים

הרב נ' הירץ קרצמר, נועם המצוות, ירושלים תשל"ד.	נועם המצוות
פירוש נימוקי יוסף על הרי"ף לר' יוסף בר חביבא (מודפס לצד תלמוד הרי"ף).	נימוקי יוסף
ספר נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין, ירושלים תשע"ג.	נפש החיים
הרב י' רצאבי, נפש כל חי – הלכות אבילות מתוך שלחן ערוך המקוצר חלק יורה דעה, בני ברק תשנ"ח.	נפש כל חי
הרב ש"ח הכהן אבינר, נר באישון לילה – מדריך קצר לאמונות תפלות לאור התורה והמדע, בית-אל תשע"ג.	נר באישון לילה
סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, מהדורת איש שלום, וינא תר"ס.	סדר אליהו זוטא
ספר סדר משנה – ביאור על ספר המדע להרמב"ם לר' וואלף באסקוויץ, ירושלים תשנ"א.	סדר משנה
סדור רס"ג לר' סעדיה גאון, מהדורת י' דודזון ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"ס.	סידור רס"ג
סידור שיח ירושלם ליום הכיפורים, קרית אונת תשע"א.	סידור שיח ירושלם
י' סיני, "בין פירוש המשנה לרמב"ם לבין משנה תורה: היקף החומר ההלכתי, שיטת המיון והפיצול המושגי", Hebrew Union College Annual (2009) 80, עמ' כא-לז.	סיני, פירוש המשנה
ספר מצוות גדול לר' משה בן יעקב מקוצי, מהדורת א' שלזינגר, ירושלים תשמ"ט-תשנ"א.	סמ"ג
הרב ע' קרח, סערת תימן (בעריכת ש' גרידי), ירושלים תשי"ד.	סערת תימן

ספר האגודה	ספר האגודה לר' אלכסנדר זוסלין הכהן, מהדורת א' בריזל, ירושלים תשכ"ו-תשל"ט.
ספר האורה	ספר האורה המיוחס לר' שלמה יצחקי (רש"י), מהדורת ש' באבער, לבוב תרס"ה.
ספר החינוך	ספר החינוך המיוחס לר' אהרן בן יוסף מברצלונה, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשע"א.
ספר המצוות (הלר)	ספר המצוות לר' משה בן מימון בתרגומו של ר' משה אבן-תיבון, מהדורת ר' חיים הלר, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ו.
ספר המצוות (קאפח)	ספר המצוות לר' משה בן מימון, מהדורת הרב י' קאפח – מקור ותרגום, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד.
ספר הראב"ן	ספר אבן העזר הוא ספר ראב"ן לר' אליעזר ב"ר נתן, מהדורת ש"ז עהרענרייך, ניו יורק תשי"ח.
ספר הראב"ה	ספר הראב"ה הוא ספר אבי העזרי לר' אליעזר בן יואל הלוי, מהדורת א' אפטוביצר, א-ה, ירושלים תשכ"ד-תשס"ד.
ספר הרוקח	ספר הרוקח הגדול לר' אלעזר ב"ר יהודה, ירושלים תש"ך.
ספר חסידים	ספר חסידים לר' יהודה החסיד, מהדורת ר' מרגליות, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל.
ספר יוחסין	ספר יוחסין לר' אברהם בן שמואל זכות, מהדורת א"ח פרימן, ירושלים תשכ"ג.
ספר כלבו	ספר כלבו לר' אהרן ב"ר יעקב הכהן מנרבונא, ברלין תרנ"ט-תרס"ב.
ספרא	ספרא – תורת כהנים: מדרש הלכה לספר ויקרא עם פירוש עזרת כהנים לר' צבי הירש ראפאפורט, א-ג, ירושלים תשל"ב.

ספרי דברים	ספרי על ספר דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט.
עיונים מיימוניים	א' רביצקי, עיונים מיימוניים – חברה פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים תשס"ו.
ערוך השולחן	ערוך השולחן – ביאור הדינים וההלכות הכתובים בשולחן ערוך לר' יחיאל מיכל בן אהרן אפשטיין, בית שמש תשס"ו.
ערוסי, אחדות העם	הרב ר' ערוסי, "אחדות התורה והעם במשנת הרמב"ם", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 462–487.
עריכת שולחן	הרב ש' קרח, עריכת שולחן – ילקוט חיים, בני ברק תשס"ג.
פיקסלר, לשון וסגנון	ד' פיקסלר, "לשון וסגנון בפירוש המשנה לרמב"ם", מעליות כה (תשס"ה), עמ' 199–247.
פיקסלר, מסכת ברכות	ד' פיקסלר (מפרש ומהדיר), מסכת ברכות עם פירוש רבי משה בן מימון, מעלה אדומים תשס"ד.
פיקסלר, מסכת עבודה זרה	ד' פיקסלר (מפרש ומהדיר), מסכת עבודה זרה עם פירוש רבי משה בן מימון, מעלה אדומים תשס"ב.
פירוש המשנה (קאפח)	משה בן מימון, פירוש המשנה להרמב"ם, מהדורת הרב י' קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.
פירוש המשנה (קאפח) – מקור ותרגום	משה בן מימון, פירוש המשנה להרמב"ם, מהדורת הרב י' קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.
פירוש הראב"ע לתורה	פירוש הראב"ע לתורה לר' אברהם אבן עזרא (מודפס בחומשי התורה שנדפסו עם מפרשים).
פירוש הרמב"ן לתורה	פירוש הרמב"ן על התורה לר' משה בן נחמן, מהדורת מ"צ אייזנשטט, ברוקלין תשס"ב.

פירוש נביאים ראשונים	פירוש נביאים ראשונים (העתיק תרגם והעיר: הרב י' קאפח), א-ד, קרית אונו תשנ"ט ואילך.
פירוש רבנו חננאל	פירוש רבנו חננאל על התלמוד הבבלי (מודפס בספרי התלמוד).
פירוש רב"ז לרמב"ם	משנה תורה להרמב"ם עם פירוש ר' דוד בן זמרא (מודפס בספרי הרמב"ם).
פירוש רס"ג לאיוב	ספר איוב עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי (תרגם לעברית, באר והכין הרב י' קאפח), ירושלים תשל"ג.
פירוש רס"ג למשלי	פירוש רבינו סעדיה גאון לספר משלי, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ו.
פירוש רס"ג לתהלים	ספר תהלים עם תרגום ופירוש רבנו סעדיה גאון, תרגם באר והכין הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ו.
פירוש רס"ג לתורה	פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, לקט תירגם והוסיף מבוא והערות הרב י' קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.
פסקי הרא"ש	פסקי הרא"ש לר' אשר בן יחיאל (מודפס במהדורות התלמוד).
פרי חדש	שולחן ערוך עם פירוש פרי חדש לר' חזקיה די סילוה (מודפס בספרי השו"ע).
פרנקל, דרכי המשנה	ז' פרנקל, דרכי המשנה, תל-אביב 1959.
פתחי תשובה	ספר פתחי תשובה, יורה דעה, לר' אברהם צבי הירש אייזנשטט (מודפס בספרי השו"ע).
קובץ ראשונים	קובץ ראשונים למסכת מועד קטן, מהדורת הרב ניסן זק"ש, ירושלים תשכ"ו.
קונדריס מאמרים ועיונים	ד' צדוק (עורך), קונדריס מאמרים ועיונים, גיליון ז, תשע"ז.

קנין תורה	ספר קנין תורה לר' יצחק ברדה, חלק שלישי, אשקלון תשע"ד.
ראשון לציון	ספר ראשון לציון על מסכת ברכות לר' חיים בן עטר, ירושלים תשע"ב.
רבנו ירוחם, תולדות אדם	ספר תולדות אדם וחוה לר' ירוחם בן משולם, א-ב, ירושלים תשס"ז.
שבלי הלקט	ספר שבלי הלקט לר' צדקיה בן אברהם, מהדורת ש' באבער, ירושלים תשע"ב.
שו"ת אבקת רוכל	שו"ת אבקת רוכל לר' יוסף קארו, מהדורת דוד אביטן, ירושלים תשס"ב.
שו"ת דברי חכמים	שו"ת דברי חכמים לר' שלום יצחק הלוי, ירושלים תשל"ב.
שו"ת דברי יציב	שו"ת דברי יציב לר' יקותיאל יהודה הלברשטם, חלק יורה דעה, א-ב, נתניה תשנ"ח.
שו"ת המבי"ט	שו"ת המבי"ט לר' משה בן יוסף די טרני, ירושלים תשע"ד.
שו"ת הרא"ש	שו"ת הרא"ש לר' אשר בן יחיאל, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ד.
שו"ת הר"י מיגאש	שו"ת הר"י מיגאש לר' יוסף הלוי אבן מיגאש, ירושלים תשנ"א.
שו"ת הרדב"ז	שו"ת הרדב"ז לר' דוד בן זמרא, ירושלים תשל"ב.
שו"ת הריב"ש	שו"ת הריב"ש לר' יצחק בר ששת, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג.
שו"ת הרמב"ם (בלאו)	שו"ת הרמב"ם לר' משה בן מימון, מהדורת בלאו, ירושלים תשמ"ו.
שו"ת הרמב"ם (פריימן)	שו"ת הרמב"ם לר' משה בן מימון, מהדורת פריימן, ירושלים תרצ"ד.

שו"ת הרשב"א לר' שלמה בן אדרת, א-ה, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ז-תשס"א.	שו"ת הרשב"א
שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן לר' שלמה בן אדרת, תל אביב תשי"ט.	שו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן)
שו"ת חתם סופר לר' משה בן שמואל סופר, הוצאת מכון המאור, ירושלים תשע"א.	שו"ת חתם סופר
שו"ת יביע אומר לר' עובדיה יוסף, ירושלים תשמ"ו.	שו"ת יביע אומר
שו"ת ישמח לבב לר' ישועה שמעון חיים עובדיה, ירושלים תשנ"ד.	שו"ת ישמח לבב
שו"ת מהר"ם אלשיך לר' משה ב"ר חיים אלשיך, מהדורת הרב י' שבח, ירושלים תשע"א.	שו"ת מהר"ם אלשיך
שו"ת מהר"ם אלשיך לר' משה בן יצחק אלשיך, ירושלים תשי"ט.	שו"ת מהר"ם אלשיך
שאלות ותשובות השייכות לטור אבן העזר לר' חיים שבתי, ישראל תש"ן.	שו"ת מהר"ם (תורת חיים)
שו"ת מהרי"ל לר' יעקב בן משה מולין, הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תש"ם.	שו"ת מהרי"ל
שו"ת מהרי"ף לר' יעקב פרג'י, ירושלים תשנ"ט.	שו"ת מהרי"ף
שו"ת מהרלב"ח לר' לוי בן יעקב ן' חביב, ירושלים תשס"ח.	שו"ת מהרלב"ח
שו"ת מהרשד"ם לר' שמואל בן משה די מדינה, ירושלים תשס"ח.	שו"ת מהרשד"ם
שו"ת מהרש"ך לר' שלמה ב"ר אברהם הכהן, הוצאת זכרון אהרן, ירושלים תשע"א.	שו"ת מהרש"ך
שו"ת מהרש"ל לר' שלמה בן יחיאל לוריא, ירושלים תשנ"ג.	שו"ת מהרש"ל

שו"ת מן השמים	שו"ת מן השמים לר' יעקב ממרויש מבעלי התוספות, מהדורת ר' מרגליות, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז.
שו"ת מרי יוסף קאפח	הרב א' חמאמי (עורך), שו"ת הריב"ד, ירושלים תשס"ט.
שו"ת משנה הלכות	שו"ת משנה הלכות לר' מנשה בן אליעזר זאב קליין, ברקלין תשנ"ב.
שו"ת נחלת שבעה	שו"ת נחלת שבעה לר' שמואל הלוי, ורשה תרס"ד.
שו"ת פעולת צדיק	שו"ת פעולת צדיק לר' יחיא צאלח עם הערות הרבנים א' אלנדאף וש"י הלוי, א-ג, ירושלים תשל"ט.
שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם	תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תרצ"ח.
שו"ת תרומת הדשן	שו"ת תרומת הדשן לר' ישראל בן פתחיה איסרליון, ירושלים תשנ"ב.
שולחן שלמה	הרב ש' צדוק, שולחן שלמה – טעמי תורה ומצוה הגות ומחשבה על חמישה חומשי תורה, א-ב, ירושלים תשמ"ט.
שיחות הרב צבי יהודה	ספר שיחות הרב צבי יהודה הכהן קוק (בעריכת הרב ש' אבינר), ירושלים תשע"ה.
שיירי כנסת הגדולה (או"ח)	שיירי כנסת הגדולה אורח חיים על ארבעה טורים ובית יוסף לר' חיים בן ישראל בנבבשתי, א-ג, ירושלים תשמ"ט-תש"ן.
שמש, אבלות יחזקאל	י' שמש, "לֹא תִסְפָּד וְלֹא תִבְכֶּה: האיסור על יחזקאל לנהוג מנהגי אבלות עם מות רעייתו (יחזקאל בד 15-24)", בתוך מ' אביעוז א' עסיס וי' שמש (עורכים), זר רימונים – מחקרים במקרא ובפרשנותו, ירושלים 2013, עמ' 220-232.

שולחן ערוך עם פירוש שפתי כהן לר' שבתי כהן (מודפס בספרי השו"ע).	שפתי כהן
י"ל הכהן מיימון, רבי משה בן מיימון – תולדות חיי ויצירתו הספרותית, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ך.	תולדות חיי הרמב"ם
חומש תורה תמימה עם פירוש ברוך בן יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, א-ה, ירושלים תשס"ה.	תורה תמימה
ספר תורת האדם לר' משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד.	תורת האדם
ספר תורת חובות הלבבות לר' בחיי בן יוסף בן פקודה – מקור ותרגום, מהדורת הרה"ג י' קאפח, ירושלים תשל"ג.	תורת חובות הלבבות (קאפח)
מ"מ שניאורסאהן מליובאוויטש, תורת מנחם – ביאורים בשיעורים היומיים ברמב"ם, א-ג, ברוקלין תשע"ו.	תורת מנחם
תכלאל עץ חיים – סידור כולל כל תפילות השנה עם פירוש "עץ חיים" לר' יחיא צאלח (מהרי"ץ), מהדורת ש' צאלח, א-ד, ירושלים תשל"ט.	תכלאל עץ חיים
עמר יוסף ב"ר אהרן, תלמוד בבלי מנוקד על-פי מסורת יהודי תימן, ירושלים תש"ם.	תלמוד בבלי מנוקד
שטיינזלץ עדין, תלמוד בבלי (מבואר מתורגם ומנוקד ע"י הרב עדין שטיינזלץ), המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, ירושלים תשנ"ג.	תלמוד בבלי (שטיינזלץ)
ספר שערי צדק תשובות הגאונים, ירושלים תשכ"ו.	תשובות הגאונים (שערי צדק)
הרב ש' נגר (מהדיר ומבאר), ספר תשובות הרב יוסף קאפח, חלק א, בני ברק תשע"ג.	תשובות הרב קאפח
תשובות הרמב"ם לר' משה בן מיימון, ליפסיה תרי"א.	תשובות הרמב"ם (ליפסיה)

מפתחות

מפתח אישים

זימר, יצחק, 230, 232, 236, 237,	אבא מרי יוסף דחוח-הלוי, 308
353	אבטליון, 89
חבארה, יוסף, 257	אבי נצר אלפאראבי, 78
חזקיהו, 175, 176, 192, 257	אבימלך, 125
חמדי, אברהם, 209	אבינר, שלמה, 116, 122, 127, 129,
חמדי, אהרן שמואל, 183	146
טברסקי, יצחק, 13, 17, 62, 81, 219,	אברהם אבינו, 9, 103, 102-104,
290, 304, 354	106-108, 120, 125, 133, 137,
טוקצינסקי, יחיאל, 217, 221, 224,	154, 170, 174, 264, 265, 278,
236, 242, 246, 256, 263, 264,	292, 344-346
272, 351	אהרן הכהן, 60, 211
יאשיהו, 175, 176, 192	אונקלוס הגר, 230
יהושע בן-נון, 21	אל-ג'מל, סלימאן, 147
יוסף, יצחק, 216, 223, 239, 244,	אליהו, מרדכי, 28
245, 254, 257, 262, 272	אלישע בן אבויה, 191
יוסף, עובדיה, 23, 57, 215, 239,	אנטגנוס איש שוכו, 89, 90
240, 362	אריסטו, 182
יחזקאל הנביא, 196, 230, 231, 238,	בלאו, יהושע, 11, 275, 302, 303,
363	311-313, 350, 361
יעקב אבינו, 59, 117, 221, 224	בנדיקט, בנימין זאב, 19, 350
ירימי, משה, 276	בר קפרא, 236
ירמיה הנביא, 88, 139, 165, 208,	בר, יצחק, 49
273	ברדה, יצחק, 13, 21, 24, 361
ישעיה הנביא, 112, 124, 174, 208,	גימאני, אהרן, 234, 257, 351
270	גרידי, שמעון, 256
כועי, נחמיה, 219, 271	דוד המלך, 85, 211, 230, 249, 266
לבן הארמי, 125	הגר המצרית, 126
מבשר הבבלי, 127	הלברשטאם, יקותיאל, 217, 361
מזרחי, מאיר, 254	הלקין, אברהם שלמה, 41, 352
מימון, יהודה לייב, 12, 13, 26, 27	

- צדוק, שלמה, 123, 221, 226, 236,
 240, 241, 255, 261, 263, 269
 צוריאל, משה, 256, 259
 קאפח, אהרן, 173, 247, 253, 254,
 260, 333
 קוק, צבי יהודה, 116
 קלורמן, בת-ציון, 147, 167
 קליין, מנשה, 58, 59
 קרח, עמרם, 219
 קרח, פנחס, 216, 220, 223, 235,
 240, 245, 256, 257, 262, 271
 קרח, שלום, 253
 קרח, שלמה, 219, 220, 223, 235,
 240, 245, 250, 253, 262, 270
 ר' אברהם אבן עזרא, 120, 121, 359
 ר' אברהם בן דוד, 34, 35, 37, 40,
 43, 77, 94, 116, 160, 213,
 243, 350
 ר' אברהם בן הרמב"ם, 41, 44, 127,
 363
 ר' אברהם בן שמואל, 128
 ר' אברהם די בוטון, 117, 118
 ר' אברהם דנציג, 268
 ר' אברהם זכות, 49
 ר' אהרן בן יעקב, 218
 ר' אליהו הזקן, 78
 ר' אליהו מווילנא, 123, 186, 195,
 226, 259, 350
 ר' אליעזר בן נתן, 249, 358
 ר' אליעזר הגדול, 188
 ר' אלעזר, 237, 258, 261, 263, 264,
 ר' אלעזר בן יהודה, 56, 267
 ר' אלעזר מגרמייזא, 116
 ר' אשר בן יחיאל, 9, 11, 14, 34-40,
 43, 44, 51, 86, 95, 211, 213
- מלמד, עובדיה, 257, 271
 מרי אהרן חמדי, 108, 278
 מרי יוסף קאפח, 12-18, 20, 22, 23,
 26, 28-35, 37, 38, 40, 41, 43,
 44, 45, 49-51, 57, 63, 80, 104,
 106, 109, 110, 113, 114, 116-120,
 122, 123, 125, 128-130, 132,
 133, 136, 137, 151, 155, 158,
 159, 166-171, 173, 176-178,
 192, 193, 199-201, 205, 207,
 210, 211, 213, 215, 216, 219,
 226, 229, 232, 234, 237, 241,
 242, 244, 252, 254, 259, 260,
 264, 265, 272-274, 276-280,
 282-289, 293-305, 307-309,
 313, 314, 319, 322, 323, 331,
 332-344, 346, 355, 363, 364
 מרי יחיאל קאפח, 253, 254
 מרים הנביאה, 252, 258, 261, 264
 משה רבנו, 12, 15, 16, 20, 52, 56,
 60, 61, 63, 68, 101, 122, 136
 138, 149, 157, 171, 188, 210,
 224, 292, 342, 343
 משרקי, דוד, 226
 נגר, אליהו, 226
 נגר, שלום, 241, 244
 נחום, יהודה לוי, 219, 257, 269
 עקביא בן מהללאל, 227
 ערוסי, רצון, 291
 פורר, ברטראם, 146
 פיקסלר, דרוור, 280, 281, 286, 287,
 359
 פרחי, יוסף, 209
 פריימן, אהרן, 312, 313, 361
 פרנקל, זכריה, 277, 360
 צדוק ובייתוס, 89

ר' יוסי, 289, 288, 75	215, 222, 233, 243, 244, 248,
ר' יוסי בן חנינה, 204	267, 360, 361
ר' יוסף בן יהודה, 64, 23, 13	ר' בחיי בן יוסף, 153, 136, 85, 24,
ר' יוסף בן יצחק, 319	168, 342, 364
ר' יוסף מיגאש, 361, 292, 74, 42	ר' ברוך אפשטיין, 122
ר' יוסף קארו, 9, 11, 14, 19, 25, 34,	ר' ברוך בן יצחק (התרומה), 57
35, 43, 49-51, 57, 63, 67, 91,	ר' דוד בן זמרא, 9, 11, 45-47, 78,
95, 97, 98, 110, 117, 118,	118, 213, 219, 222, 223, 225,
121, 121, 211, 213-215, 218, 225,	234, 239, 252, 255, 361, 360,
231, 235, 238, 243, 244, 250,	ר' דוד הלוי סגל, 268, 86, 58, 47,
252, 261, 268, 350, 351, 353,	ר' הושעיה, 64
360, 364	ר' וואלף באסקוויץ, 87
ר' יחיא צאלת, 48, 49, 185, 194,	ר' וידאל די טולושא, 92, 95
364	ר' חייא, 64
ר' יחיא קאפח, 173	ר' חיים אור זרוע, 96, 97
ר' יחיאל אפשטיין, 216	ר' חיים בן עטר, 42
ר' יעקב בן אשר, 14, 49, 95, 96,	ר' חיים יוסף דוד אזולאי, 235
109, 110, 211, 222, 231, 233,	ר' חיים שבתי, 49
238, 250-252, 254, 263, 268,	ר' חמא בר חנינא, 341
350, 352	ר' חנינא, 157, 159
ר' יעקב בן נתנאל, 104, 147, 166,	ר' חננאל, 231, 258
342	ר' חנניה בן עקשיה, 184
ר' יעקב ממרויש, 57	ר' יהודה אבן טיבון, 136, 310
ר' יעקב פראג'י, 49	ר' יהודה בר נחמני, 65
ר' יצחק אבוהב, 121	ר' יהודה החסיד, 56
ר' יצחק אברבנאל, 127	ר' יהודה הלוי, 168
ר' יצחק אור זרוע, 56, 97, 98, 186,	ר' יהודה הנשיא, 61-64, 68, 70, 72,
195, 249, 349	76, 236, 281, 282, 290, 291,
ר' יצחק אלפסי, 24, 27, 28, 43, 46,	302, 304, 309
86, 94, 121, 215, 232, 248,	ר' יהודה רזאניס, 19, 63, 356
252, 267, 357	ר' יהושע, 84, 180, 318
ר' יצחק בן יהודה, 249	ר' יהושע בן לוי, 65
ר' יצחק בן שמואל, 252	ר' יואל סירקיס, 19, 63, 350,
ר' יצחק בר ששת, 34, 35, 44, 122,	ר' יוחנן, 65, 66, 191, 195
185, 225, 361	ר' יוחנן בן זכאי, 186, 187, 195
ר' יצחק ברצלוני, 78	ר' יום-טוב בן אברהם, 116, 249, 353

ר' שלמה אבן גבירול, 10, 78, 103,	ר' ירוחם, 38, 43, 361
104, 147, 148, 152, 153, 155,	ר' ישועה עובדיה, 87
158, 160, 163-167, 169,	ר' ישראל בן פתחיה, 96, 100
ר' שלמה בן אדרת, 94, 116, 122,	ר' לוי בן גרשום, 127
197, 362	ר' לוי בן חביב, 51
ר' שלמה הכהן, 52	ר' לויטס, 228
ר' שלמה יצחקי, 231, 243, 248,	ר' מאיר, 191
258	ר' מאיר בן יחיאל, 127
ר' שלמה לוריא, 67, 118, 121, 268,	ר' מאיר הכהן, 42, 214, 232, 249
ר' שלמה קלוגר, 221	ר' מנחם המאירי, 121, 231, 254,
ר' שמואל אבן תיבון, 309	267
ר' שמואל בן חפני, 127, 231, 238,	ר' משה אבן תיבון, 309, 319, 322,
ר' שמואל בן משה די מדינה, 51	331
ר' שמואל בן עלי, 70	ר' משה איסרליש, 98-101, 185,
ר' שמואל הלוי, 86	186, 211, 214, 215, 217, 219,
ר' שמואל קאידינאוור, 86	235, 238, 240, 252, 255, 256
ר' שם-טוב בן אברהם, 213	ר' משה אלשיר, 51
ר' שמעון בן גמליאל, 222, 224, 248,	ר' משה בן יוסף טראני, 51
ר' שמעון בר יוחאי, 102	ר' משה בן יעקב, 57, 232, 233, 248
ר' שמעון קיאהר, 78	ר' משה בן יצחק אלשקר, 47, 48,
ר' שניאור זלמן מלאדי, 35, 43	362
ר' תנחום הירושלמי, 303	ר' משה בן נחמן, 116, 122, 213,
רב אשי, 21, 62-64, 66, 68, 69, 76,	221, 243, 248, 263, 359
101, 210, 292	ר' נפתלי הירץ קרצמר, 121
רב דימי, 65	ר' נתנאל בן פיומי, 104, 114, 155,
רב האי, 129, 196, 231, 248	160, 167, 178, 351
רב המנונא, 57	ר' סעדיה גאון, 10, 78, 81, 87, 100,
רב חסדא, 57	122, 127-129, 160, 168, 175,
רב יוסף, 65, 180	177, 178, 182, 184, 189, 191,
רב נטרונאי, 231	192, 194, 199, 205-207, 211,
רב שרירא, 129	216, 228, 234, 271, 273, 274,
רבינא, 66, 101	342, 357, 360
רביצקי, אביעזר, 123, 359	ר' עקיבא, 185-187, 194, 195, 212,
רחל אמנו, 223, 224	250, 251, 256, 283
ריש לקיש, 65, 66	ר' שבתי כהן, 86, 214, 243, 268,
רפל, דב, 279, 353	272

שלמה המלך, 85, 176, 190	רצאבי, יצחק, 217, 220, 223, 236,
שמואל הנביא, 124, 125, 128	240, 244, 255, 261, 270
שמש, יעל, 222, 230, 237, 242,	רצהבי, יהודה, 236, 257, 350
349, 270, 267, 266	שאל המלך, 124, 126, 127, 129
שניאורסון, מנחם מנדל, 14, 25, 38,	שטיינזלץ, עדיון, 12, 212, 356, 364
364	שילת, יצחק, 28, 280, 286, 287,
שרה אמנו, 170, 264	349
	שלוש, דוד חיים, 23, 353

מפתח עניינים

איסור כתיבת תורה שבעל-פה, 9, 55,	אגרת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף, 13,
63, 66, 67, 69, 77, 81, 102,	14, 27, 28, 32
232	אגרת תימן, 53, 87, 88, 104, 147,
אכילת קטניות בפסח, 94	149, 160, 292, 342
אלג'יר, 42, 44	אדם גדול, 25, 39, 221, 252, 255
אליטיזם, 308	אדם כשר, 179, 245, 273
אמונות הבל, 104, 105, 107, 114,	אהבת האמת, 70, 72, 86, 106,
116, 119, 123, 130, 154, 159,	108, 111, 170, 173, 272, 274
166, 172, 181, 189, 273	אהבת השם, 89, 183
אמונות טפלות, 119, 131, 133,	אהבת חינם, 173
189, 190	אהבת ציון וירושלים, 59
אמירות כלליות, 146	אוב, 9, 103, 108, 118-120, 124,
אמירת היתר בהלוויה, 219, 260,	125-129
262	אומה ללא ספר, 13, 61, 83, 232,
אמת אלהית, 153, 154	254
אנשי כנסת הגדולה, 157-159, 166	אומת ה"צאבה", 106, 111, 112,
אסור בת אחת, 325	118, 120, 133
אסור כולל, 325	אוסטריה, 96
אסור מוסיף, 325	אזהרות, 78
אסטרונומיה, 137, 153	אזכרות, 183, 216, 224
אסטרונומית הגלגלים, 154, 171	אחיזת עיניים, 116, 130, 234
אסלאם, 88, 167	אחריות, 140, 183
אפקט פורר, 146	אין ייסורין בלי עוון, 129, 150, 151,
אפר מקלה, 227	185

גזענות, 307	אקדמיה, 307
גזרות, 20, 52, 56, 63, 83, 96-98,	ארבע אמות של הלכה, 31
100, 101, 172, 210, 215	ארם נהריים, 49
גזרת נח"ש, 51, 99, 101	ארם צובה, 49
גלות מוזע, 148	ארץ-ישראל, 45-48, 50-51, 59, 106
גנטיקה, 141, 142	אשכנז, 98, 232, 233, 237, 271
דבר האבד, 57, 58	בין השמשות, 84, 96
דברי סופרים, 212, 264	בית הלל, 70
דברי תורה בבית האבל, 229	בית המקדש, 88, 92
דור דעה, 62, 290	בית שמאי, 31, 50, 70, 85
דורש אל המתים, 108, 119, 133,	בית-הדין הגדול, 20, 21, 73, 74, 77,
138, 189, 226	210, 79, 83
דחוויה טומאה בקרבנות ציבור, 66	בן חמש למקרא (ברייתא), 32
דיברה תורה כלשון בני אדם, 157	בעל חוב, 222
דידקטיקה, 279, 320	בעלי הנפש, 160
דעות קדומות, 81, 332	בעלי התוספות, 64, 211, 232, 246,
דעת תורה, 100, 273	350, 249
דקפיד קפדי ליה, דלא קפיד לא קפדיה	ברא מזכי אבא, 10, 175, 176, 184,
ליה, 121	192
דרדעים, 173	ברכת בורא נפשות, 206
דרך האמת, 41, 75, 82, 84, 107,	ברכת ההפטרה, 203
108, 181, 214, 216, 217, 219,	בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם, 9, 103, 106, 107,
233, 274, 345	174, 190, 292
דרך-ארץ, 241	בת קול, 126
דרכי האמורי, 225	גאולה רוחנית, 14, 148
דת האמת, 9, 55, 87, 88, 120, 121,	גאונים, 18, 25, 42, 52, 62, 63, 67,
170, 171, 189, 190	74, 78, 101, 127, 231, 248,
האמת יורה דרכו, 278	256, 274, 349, 364
הגדת עתידות, 119, 130-132	גדול הדור, 43, 248, 250-252, 261
הגשמה, 155, 172, 181	גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן,
הוברי שמים, 132, 133, 136, 140,	224
142, 149	גהינם, 176, 177, 179, 184-188,
הוצאה מרשות לרשות, 280	192, 193, 195, 196
הורוסקופ, 130, 131, 146	גולם, 56
הושטת יד לאבל, 239, 241	גזירת העטרות, 147
הותרה הרצועה, 64, 66	גזל, 56, 57, 59, 82

חד בדרא, 25, 43, 251	הלוחש על המכה, 115
חובר, 108, 113, 115, 119	הלכה למעשה, 9, 11, 12, 15-18,
חומרות, 98-100, 190, 235, 272	40, 43-45, 47, 48, 60, 68, 91,
חוש הביקורת, 154, 171, 345	214, 262, 269, 352
חזון הרמב"ם, 28, 52	הלכה פסוקה, 14, 16, 32, 38, 42,
חידוש העולם, 107	63, 64, 70
חילול השם, 89, 102, 176, 189	הלכתא בבתראי, 20, 68, 210
חיצוני שומר מצוות, 26	הלנת המת, 265
חישוב הקץ, 147, 149, 160, 166,	המבול, 150
167	הנמנעות, 105, 130
חכמי אשכנז, 9, 55, 56, 59, 66,	הנפש, 178, 181, 184, 193, 194,
211, 216, 232, 246, 253, 254,	197, 229, 344, 346, 350
262	הנצחות, 175, 179, 183
חכמי המשנה, 18, 20, 40, 41, 210,	הספד, 179, 258, 260, 262, 263,
259, 264, 265	265
חכמי התלמוד, 12, 18, 21, 40, 68,	העולם הבא, 58, 176-178, 183,
93, 98, 136, 188, 191, 210, 213,	184, 193, 201, 346, 347
214-216, 217, 220, 230, 235,	הפסיקה התלמודית, 12, 102, 214,
246, 251, 260, 261, 274, 353	232
חכמי לונל, 26	הפסק טהרה, 97
חכמי מרשיליא, 80	הקדמות הרמב"ם, 277, 311, 314
חכמי ספרד, 42, 55, 66, 217, 242,	הרוגי בית דין, 264
246, 255	השגחה, 56, 112, 139, 151
חכמי צור, 312	השפה העברית, 292
חכמי צרפת, 64, 67	השקפות נבונות, 13, 23, 82-84,
חלושי הדעת, 110, 114, 117, 120,	102, 104, 106, 108, 135, 154,
123, 130, 233	161, 171, 182, 191, 254
חשבון נפש, 139, 150, 227, 229	התערות בגויים, 233
טהרות, 92, 300, 317	התרוממות הנפש, 160
טובות הנאה, 71, 108, 170	התרחבות הכתיבה, 9, 55, 64, 67,
טלסם, 9, 103, 120, 134, 137	69, 79, 83, 101
טעמי המצוות, 110, 112	התרת נדרים, 94, 261
טקסי דת, 154	וכל מעשיך יהיו לשם שמים, 75, 76
י"ג יסודות האמונה, 278	זב שראה קרי, 91, 92
י"ג מידות, 19, 29, 30, 60, 331	זבה, 91, 92
ידיעת הלשון, 72, 77	חברה קדישא, 221, 256

כללי המשנה, 290, 291, 308	ידעת השם, 23, 26, 31, 32, 76, 82,
כללי הפסיקה התלמודיים, 18	84-86, 102, 107, 111, 112,
כללי הרמב"ם, 171	137, 156, 173, 181, 201, 202,
כללי הרמב"ם במשנה-תורה, 17, 35,	343, 346, 347
279, 290, 294	ידעוני, 108, 118, 119, 133, 138
כללי הרמב"ם בספר-המצוות, 11,	יהודי עדן, 241, 269
280, 307, 309-311, 313, 314,	יהודי-תימן, 10, 71, 103, 147, 148,
320, 321, 327, 332, 333	166, 167, 216, 234, 241, 252,
כללי הרמב"ם בפירוש-המשנה, 276,	254, 269, 308, 342, 344, 346
277, 279, 281, 287, 294, 309,	יהי ממון חברך חביב עליך בשלך, 75
318, 321	יוון, 47, 51, 52, 56, 254
כללי התורה, 305	יולדת, 258, 259, 261
כפיית המיטה, 212, 213, 233, 249,	יורשים, 30, 222
271, 273	יחידי סגולה, 22, 27, 45, 78, 311
כפיית פסיקה, 50, 68, 101	ייחוד השם, 31, 107, 112, 123,
כפירה, 89, 109, 111, 135, 136,	124, 156, 200, 201, 206, 207,
151, 155, 158, 161, 189, 199,	332, 345
200	ייחוס, 33
כפרה, 176, 191, 192, 196, 228,	ימות המשיח, 149
כרת, 346	ימי-הביניים, 237
כתבי פלסתר, 71	יסוד הבחירה, 56, 138, 139, 142,
כתובה, 30, 222	143, 160
כתיבה בחול המועד, 57	יציאת נשמה, 243-246, 273
לווית האב לקבורה, 256	יראת שמיים, 14, 33, 71, 76, 77,
לוחש על המכה, 105, 113, 118,	89, 112, 113, 125, 170, 292
121	כבוד השם, 158, 166
לימוד דבר מתוך דבר, 17, 30, 32,	כבוד תורה, 26, 70
35, 37-39, 42, 63	כהן גדול, 266, 267, 325
ליקוט עצמות, 264	כוחות הטומאה, 122, 189, 262
לעג הגויים, 210, 232, 233, 235,	כוחות הנפש, 82, 108
249, 256, 273	כותא, 106
לעג לאבלים, 214	כיבוד הורים, 183, 194
לעורר רחמי שמים, 158, 180	כישופים, 113, 116-118, 120-124,
לשון המשנה, 16, 19, 22, 63, 84,	130, 133, 136, 138, 233
91, 291, 292, 304	כל דעבדין מן שמיא לטב, 347
לשון הרע, 158	כל פחות משלשה כלבוד דאמי, 270

מלאכה בחולו של מועד, 57	לשון חכמים, 202
מלאכה ביום-טוב, 94	לשון מקרא, 202
מן הכלל אל הפרט, 277	מאמר קידוש השם (אגרת השמד),
מן המתמיהים, 214, 216, 217	219, 80
מנהג, 12, 51, 63, 94, 211, 216,	מאמר תחיית-המתים, 19, 71, 106,
218, 220, 221, 223, 234-237,	332
239, 240, 244, 245, 253, 255,	מגיד שמימי, 19
256, 257, 273, 341, 353-355	מגרעות מידותיות, 345
מנהג אבותיהם בידיהם, 172, 181	מדיום, 119, 124, 127, 129
מנהג ישראל תורה, 216	מדעי האלוהות, 31
מנהג צפת, 51	מדעי הטבע, 31, 105, 137, 156
מנהגי אשכנז, 14	מדעים, 23, 26, 30, 31, 85, 118,
מנחש, 108, 113, 119, 131, 135,	120, 141, 145, 153, 154, 160,
341	201, 172
מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה,	מדעים הכשרתיים, 30
57	מדעים מובילים, 30, 31
מנציחי התורה שבעל-פה, 63	מוסר פילוסופי, 14
מעונן, 108, 113, 119, 131, 132,	מורה הוראה, 21, 38, 39, 68, 210
160, 341	מזזה, 189
מעלותיו של משנה-תורה, 13, 18, 52	מזונות, 30
מעלין בקדש ולא מורידין, 221	מזל, 105, 114, 130-135, 142,
מעמדות, 265	154, 160, 161, 167, 341
מעשה בראשית, 204	מחילה, 213, 228, 268, 269
מפרשי הרמב"ם, 116, 117, 305	מחלוקת, 27, 28, 46, 49, 55, 66,
מצוה מן המובחר, 57	250, 74
מצרים, 9, 11, 45, 47-49, 59, 94,	מטרות התורה, 99, 346
149, 167, 181, 239	מטרות משנה-תורה, 16, 17, 25, 42
מקווה, 36, 37	מטרת המצוות, 152
מרוקו, 42, 44	מי גבאים, 36, 37
משיחי שקר, 147, 148, 166, 167	מידה כנגד מידה, 26, 86, 112
משלי חז"ל, 191	מידות הרמב"ם, 14, 21, 35, 78,
משלי כתבי הקודש, 80, 191	265, 274
משנה, 16, 18, 19, 32, 34, 61, 63,	מים שאובים, 36, 37
64, 67, 69, 70, 84, 90, 103,	מיסחור הדת, 170
132, 175, 203, 263, 264, 280,	מיקרו-קוסמוס, 232, 273
	מכת מרדות, 113, 115, 120

ספרד, 34, 43-45, 47, 49, 50, 78,	281, 282, 290-292, 302, 308,
249, 197, 168, 152, 147	319
ספרי, 16, 18, 51, 62, 64, 74, 185,	מתנבא מפי הגבורה, 34, 39-41
194, 186	מתנגדי הרמב"ם, 13, 32, 40, 64,
ספרי אגדתא, 66	232, 111
ספרי חפץ, 105	מתרגמי ספר-המצוות, 332
סתירת הגולל, 211, 249	מתרגמי פירוש-המשנה, 276, 278,
עבודה-זרה, 9, 67, 103, 104, 107,	332, 319, 303, 294, 281-279
120, 119, 114-112, 109, 108	נביאים, 15, 29, 157, 352, 354,
125, 132-138, 161, 163-165,	360, 356
173-169, 180, 181, 233, 266,	נידה, 91-93, 95, 96, 160, 259,
287, 341, 344, 345	321, 317, 298, 262
עדות השבל, 234	נסיה תרבותית, 61, 81-83, 102,
עולם בצער, 343	254
עולם הבא, 90, 180, 183, 193, 194,	נעילת הסנדל, 218-220
343	נצרות, 88, 99, 332
עולם התורה, 84	נשים, 94, 96, 98, 99, 105, 108,
עטייה על שפם, 234, 236	165, 177, 227, 258, 259, 261,
עטיפת הישמעאלים, 231, 232, 235	319, 263, 262
עין הרע, 117	סגולות, 104, 105, 114, 118, 133
עיקר וטפל, 278-280	סדום ועמורה, 150
עיקשים, 173	סובלימציה, 242
עם הארץ, 70, 85	סופיות הדיון, 22, 28, 53
עת לַעֲשׂוֹת לַיהוָה, 65-67, 75, 76	סוריה, 50
פולמוס, 88, 106, 278	סיאנס, 128-130, 138
פיוטי החזנים, 10, 103, 154, 157,	סמנטיקה, 307, 333
169	סנהדרין, 20, 68
פילוסופיה, 26, 111, 123, 124, 141,	סעודת הבראה, 212, 244
155, 171, 201	סעודת מצוה, 172, 216
פילוסופית יוון, 56, 142, 148	סעודת מרעות, 217
פיקוח נפש, 66	ספר המצוות, 11, 16-18, 22, 30,
פירוש המשנה, 16, 60, 61, 67, 69,	118, 211, 280, 293, 307, 309,
133, 277-281, 294, 303-305,	310-312, 314, 318, 320-322,
314, 317, 319, 320, 333	332, 331, 327
פלפול, 22, 29, 31, 84	ספרא, 16, 18, 51, 62, 74
פרהסיה, 234, 239	

רוח הקודש, 125	פרויקט השו"ת, 333
רופאי-אליל, 104	פרישות, 228
רחיצת המת, 229	פרס, 89, 50, 49
ריבוי אחר ריבוי, 43, 44, 251	פרס ישראל, 304
רפורמות, 170, 100	צדיקים במיתתם קרויים חיים, 224
שאלת חלום, 57	צדק אלהי, 145, 143, 140, 68, 56
שבעה נקיים, 91, 93-100	צדק חברתי, 148
שבעים זקנים, 60	צדקה, 197, 179, 112
שדים, 105, 117, 120, 121, 123,	צוק העתים, 290, 62
127, 133, 138, 185, 189, 194,	צידוק הדין, 347, 243
224	ציון קבר בסיד, 224
שוחד דברים, 180	ציפורי, 236
שורש עבודה-זרה, 133, 135, 138,	צניעות, 346, 264, 261, 259, 242
161, 163, 164, 173	צפון אפריקה, 47
שחיטה, 279, 298	צרפת, 236, 232, 186, 168, 98
שחיקת סממנים, 215	קאסטיליא, 49
שטן, 122, 127	קבורה בארץ-הקודש, 58
שינוי בעלים, 191, 196	קבורה זמנית, 264
שכר ועונש, 56, 68, 89, 112, 129,	קביעת הלכות מתוקף שמועות, 96,
140, 143-145, 150, 160, 177,	97
182, 193, 194	קבל האמת ממי שאמרו, 35, 70,
שליח ציבור, 185	276, 265, 171, 119
שלילת הגשמות, 181	קברי צדיקים, 226
שלילת השלייים, 14	קדיש, 195, 194, 187-183, 179
שלילת התארים, 155-157	קוסם, 160, 149, 119, 115, 108
שמות קדושים, 116, 123, 187	קיבעון מחשבתי, 77
שמחת יום טוב, 94	קידוש החודש, 260
שמעתא אליבא דהלכתא, 57	קים לי, 47
שעת חימום, 243-247	קל וחומר, 332, 81, 70, 50, 30
שררה, 28, 33, 40, 53, 71, 108	קמיעות, 134, 123, 120, 105, 104,
תהליך שבחת השם, 165	189, 187, 137
תהלים בבית-הקברות, 229	קנאת הכתיבה, 69
תונים, 47, 49	קנאת הנגידה, 71-69
תוספתא, 16, 18, 51, 62, 64, 67,	רבני תימן, 342, 217, 173-171, 104
74, 312	רדיפת ישראל בימינו, 88
תופעה על-טבעית, 130	רוח המת, 237, 224, 119

,251 ,250 ,245 ,210 ,209 ,191	תורה שבעל-פה, 9, 13, 15, 17-19,
360 ,273	,21, 25, 29, 31, 32, 53, 55, 56,
,41 ,25 ,22 ,18 ,15 ,15	,60-69, 72-77, 79-83, 86, 91,
191 ,74 ,62	101, 102, 232, 290, 291, 309,
תמות נפשי עם פלשתים, 88	תורת חיים, 230
תנאי בית דין, 30	תימן, 9, 11, 47-49, 71, 104, 147,
תעניות, 151, 226, 227	,166, 167, 171, 172, 211, 213,
תפילין, 227, 284	,219, 236, 252, 256, 257, 260,
תקנות, 15, 20, 52, 63, 67, 101,	261, 352-350, 356, 357, 364,
215, 209, 157	תכלית החכמה בתורה, 79, 81,
תקנות הגאונים, 67	תכלית המדרשים, 61, 105, 123,
תקנת טולידו, 49	180, 184, 188, 191, 341,
תרומות, 175, 179, 183	תכלית התורה, 108, 135, 138, 173,
תשובה, 56, 90, 138, 145, 176,	תלונות על הרמב"ם, 14
228, 227, 192, 178	תלמוד בבלי, 9, 11, 15, 16, 18-22,
תשובות הגאונים, 15, 25, 42, 62,	25, 27, 41, 62, 68, 74, 81, 187,
74	

תודה מקרב לב לנדיבי הלב ישרי המחשבה אוהבי האמת, השרידים אשר ה' קורא בכל דור ודור, אשר היו שותפים להוצאתו לאור של ספר זה:



<p>טביב ברק (נתנאל), נס ציונה טביב יאיר, נס ציונה טובי שלמה, אלון שבות ימיני בן-ציון, הזרעים ישועה עידו ורעות (לרפואת בתם שקד), קרני שומרון כהן יואל, ירושלים כתבי רותם, נתניה לביא אמיר, עזריאל לוי אבי ומיקה, מודיעין לוי נועם ואפרת, נתניה לוי תומר, רבבה מדמון אבינועם, כפר סבא מורי אהוד, תל אביב מזרחי דניאל ומזל, נתניה מזרחי עמנואל, אלקנה מליחי בועז, פתח תקוה מנצור עוזיאל, גן יבנה מעודד אבישי, אלעד נתנאל יוסף, תנובות סוטחי יוחנן, גן יבנה סרי-הלוי חיים, רמת גן עוזרי שמעון, ירושלים עטיה משה, עלי עמר-הלוי אליהו ושרה, פתח תקוה ענבי עזרא, נתניה עפג'ין יזהר, מודיעין ערוסי אלעד ושירן, ראש העין ערוסי זוהר, אשקלון ערוסי יחיאל, אלקנה ערוסי יחיאל, רמת גן פרג'ון יצחק וקורין, נתניה צארום יואב ורונית, רמת גן צארום רוני, חדרה צברי הדר, גבעת שמואל צדוק יובל, אלקנה</p>	<p>אורן דוד, מודיעין אריה ישי, צורן בדיחי בועז ומזל, הרצליה בשארי אליהו, נתניה בשארי גדעון, נתניה בשארי דניאל ודבורה, נתניה גואל שמחי יואל, צורן גיאת יובל ורננה, נתניה גיאת יוסי, רחובות גימדני דניאל ויעל, פרדס חנה גמליאל אבישי ונחמה, מושב גאולים דאר עזרא וחנה, שוהם דוראני יאיר, נס-ציונה דחוח-הלוי יהונתן, טורונטו-קנדה היקרי לירן וליטל, רעננה הלוי דוד, אבן שמואל והב יהודה, אלון שבות ויטרי מתן, הוד השרון וקס צפניה, כפר סבא ושדי אילן, רחובות ושדי אלירם, קדומים ושדי יוסי, אלון שבות זהבי אורי, קריית אונו זהבי בועז, קריית נטפים זהבי מיכאל, בני ברק זנדני ניב, מושב ינון חמדי דוד, רמת גן חמדי יוסף, רמת גן חמדי ליאור, פתח תקוה חמדי מאיר, בני ברק חמדי משה, רמת גן חמדי ערן, פתח תקוה חמדי רועי ורננה, פתח תקוה חמדי שלמה, אלקנה טביב אברהם, קדומים טביב אורי, נס ציונה</p>
---	---



רביב שמעון, רבבה
 רענן עזרא וצביה, נתניה
 שבח רוקן, נתניה
 שמעוני עמירם, תפוח
 שמרי דוד, שוהם
 שרוני בן-ציון ורבקה, רעננה
 תם ציון וברכה, רעננה

צדוק שמעון, בני ברק
 קיסר משה, רחובות
 קדיס אביחי ושרה, רבבה
 קחזם רוני, תנובות
 קייסי אלעזר, רמת גן
 קיסר עזרי, רחובות
 קרני ירון, כפר סבא

כבוד תורה

רבנו פוסק בהלכות תלמוד תורה (ג, ט-י):

כָּל הַמְּשִׁימִים לְבוֹ שִׁיעֶסוּק בְּתוֹרָה וְלֹא יַעֲשֶׂה מְלָאכָה, וְיִתְפַּרְנֵס מִן הַצַּדִּיקָה – הָרִי זֶה חָלַל אֶת הַשֵּׁם, וּבָזָה אֶת הַתּוֹרָה, וְכִבְּהָ מְאֹד הַדָּת, וְגַרְם רַעָה לְעַצְמוֹ, וְנָטַל חַיִּיו מִן הָעוֹלָם-הַבֵּא. לְפִי שֵׁאֲסוּר לִיהִנּוּת בְּדַבְרֵי תּוֹרָה בְּעוֹלָם-הַזֶּה. אָמְרוּ חַכְמֵי: 'כָּל הַנְּהַנֶּה מְדַבְרֵי תּוֹרָה נָטַל חַיִּיו מִן הָעוֹלָם' [אבות ד, ז].

ובפירושו למשנה באבות שם אומר רבנו כך:

דע שזה שאמר [ר' צדוק]: 'אל תעשה את התורה קרדום לחפור בה', כלומר אל תחשבנה כלי לפרנסה, ופירש ואמר: שכל הנהנה בעולם הזה בכבוד תורה הרי זה הכרית את נפשו מחיי העולם-הבא, והתעוורו בני אדם בלשון הזה הברור והשליכוהו אחרי גֵּם.

בשל האיסור החמור ליהנות מדברי תורה, כל התרומות שנתקבלו וכל ההכנסות העתידיות מן הספר הוקדשו ויוקדשו אך ורק להוצאת ספר זה ופרסומו, לפרסום ולשכלול אתר אור הרמב"ם, ולהוצאת ספרים נוספים במשנת הרמב"ם.

"ומנחה אל התלמידים שלחתיהו" (מתוך הקדמת רבנו לפיהמ"ש).

