

שמואל יששכר שפרוכר

דברי חז"ל וידיעות מדעיות

דיון במבחר סוגיות

אין לצפות שחז"ל ידעו לאשורן עובדות מדעיות, היסטוריות, גיאוגרפיות וכדומה, במקרים שלא היו בידם הכלים הדרושים לקבוע אותן. לפיכך נמצא בדבריהם, פה ושם, הנחות עובדתיות שאינן תואמות את הידוע היום. מאידך, כאשר נתקלים במקרה לכאורה של חוסר התאמה כזה בנושא אשר בו הידיעות העובדתיות הנכונות היו בהישג ידם של חז"ל, אין להניח שלא התייחסו להן, אלא חובה לבדוק את העניין היטב לעומק על כל צדדיו, כדי לאתר את מקור הבעייתיות. מוצעות שלוש דוגמאות, שבהן ניתוח מקיף של המקורות מביא למסקנה שההבנה המקובלת של הנאמר ע"י חז"ל היא לקויה בחסר, והבהרת העניינים מסלקת את הקשיים. בסיכום: א. המאמר "אשה מזרעת תחילה יולדת זכר וכו'" מכוון במקורו כהבטחת שכר למי שמתחשב בצורכי אשתו, ולא כקביעה של תופעת טבע. ב. בעניין איסור כלאי זרעים, הגדרת מין מבוססת על התייחסותם של רוב בני-אדם לצמחים הנידונים, והאיסור הוא לזרוע תערובת בכוונה לגדל כלאים או לזרוע תערובת המצמיחה ערבוב שבני-אדם רגילים לראותו ככלאים. ג. הגדרת צורת אות כשרה בספר תורה היא צורת אות שהאדם הממוצע באותה חברה (באותו מקום ובאותו זמן) מכיר אותה וחושב אותה כצורה נכונה לאות במסגרת "הכתב המרובע". לפיכך, כשרות עתה אותיות שונות ששינו צורתן באופן ניכר במשך הדורות. גישה זו מסבירה גם את היסוד ההלכתי לשינוי כתב התורה מכתב עברי עתיק לכתב "אשורית" בראשית תקופת בית שני.

מבוא

המצוי בספרות חז"ל והלומדה על-פי הפרשנות המקובלת, נחקל לפעמים במה שנראה כחוסר התאמה בין הנאמר במפורש בטקסט, או המונח ביסוד הנאמר, לבין עובדות כפי שהן ידועות לנו היום עם התקדמות המדע והטכנולוגיה. אם היגד חז"ל הנידון הוא בתחום האגדה, אין הדבר נחשב בדרך כלל כבעייתי. כוונות דברי אגדה אינן תמיד לפשטותו של הנאמר. אם הקשר המאמר האגדי מתייב פירוש בדרכי הדרוש והאלגוריה, אין קושי במסגרת פרשנות כזו גם להרחיק את חוסר ההתאמה שבין המציאות כפי שהיא ידועה לנו

לבין המשתמע לכאורה מדברי חז"ל.¹ מאידך, אם היגד חז"ל הנידון הוא בתחום ההלכה, הרי עלינו להתייחס לדברים, ולפירושים על-ידי המפרשים המקובלים, כפשוטם. אם הנאמר אכן מבוסס על טעות בעובדות, עולה השאלה אם ההלכה נשארת בעינה על אף הטעות, או שמא היא משתנה מניה וביה בהתאם לעובדות הנכונות ואולי יש להבחין בין מקרה למקרה; ואם כן, אילו הן אמות המידה שעל-פיהן יש להבחין בין מקרה למקרה. כידוע, שאלות כבדות משקל אלו אינן חדשות. מצויה התייחסות לכגון דא כבר בדברי ראשונים, וכן בהמשך הדורות.² בדרך כלל ההתייחסות היא במסגרת פרטנית, אבל לפעמים יש התייחסות בגישה יותר כוללת. כרגיל, אין הדעות אחידות, ואין זה מענייננו כאן להתעמק בפן זה של הנושא. די לנו בדברי מבוא להצביע על הבעייתיות. בעניין זה נשאר הרבה מקום להתגדר בו.

מעבר לצד ההלכתי, אין להתעלם מן האי-נוחות הנוצרת לרוב אצל שומרי מצוות הסמוכים על שולחנם של חז"ל, והמתקשים נפשית להשלים עם עצם המסקנה שדברי חז"ל מבוססים על טעות בעובדות. יש אף שהקושי האמור לובש אצל שלומי אמתי ישראל מסוימים איצטלא של התנגשות עם קביעה מחויבת בעיניהם, והיא שלא תיתכן טעות בעובדות אצל חז"ל או אצל גדולי ראשונים כמו רש"י. כדי להינצל מסתירה מן הסוג האמור, יש שמטילים ספק בעובדות בטענה שאין לסמוך על קביעות מדעיות, שהלא ידוע שתיאוריות מדעיות משתנות מפעם לפעם, וכן המסקנות הנובעות מהן. הנוקטים דרך זו אף מצביעים על גישה כזו אצל כמה קדמונים.³ אבל האמת ראויה להיאמר. אם אמנם היה מקום לגישה כזו בעניינים מסוימים עד קרוב לתקופתנו, בזמנים שלא הקפידו להבחין בין תצפית ניסויית לבין תיאוריה, בזמנים שבהם כלי התצפית שבידי החוקרים היו דלים, כללי דיסציפלינה ודרישות של ביקורת ניסויית לא היו נהוגים, ו"המדע" היה אכן בנוי במידה ניכרת על "סברה" ואינטואיציה גרידא — לא כך הוא המצב היום. במיוחד יש להדגיש שענייננו בדיון זה אינו בתיאוריות ומסקנות מהן, אלא בתצפיות בדוקות. בכגון דא אין לנו אלא לקבל את העובדות כמות שהן.⁴

גישה אחרת המשמשת להינצל מבעיית הסתירה, היא הטענה "השתנו הטבעים". גם טענה זו מופיעה כבר בפי קדמונינו לגבי נושאים מספר.⁵ אמנם לא מוכר לי מקרה שבו הוצגו ראיות בלתי תלויות, שאכן היה "שינוי בטבע" בעניין הלכתי שבו הועלתה טענה זו; מכל מקום, בהחלט ייתכן שבמקרים מסוימים, התצפית השכיחה עתה שונה מזו שהיתה שכיחה בימי חז"ל. למשל, ייתכן שעקב תנאי חזונה משופרים ותנאי אקלים וסביבה שונים, מקדימות היום בהמות מזן מסוים להגיע לבגרות מינית ולהמלטה. גם תהליך ממושך של בחירה גנטית הוא גורם אפשרי חשוב ב"שינוי הטבעים". למשל, ביצת תרנגולת ממוצעת בשוק בארצות מפותחות, גדולה היום במידה משמעותית ממה שהיתה אפילו לפני מאה שנה. בדומה גם תנובת החלב של פרה ברפת. עם כל זה, לפי ידיעותינו היום, אין התשובה "השתנו הטבעים", במשמעותה המילולית, יכולה להתקבל כדרך סבירה לסלק את כל הסתירות מן הסוג האמור, או אף את רובן.

עוד דרך מצויה בנסינות לסלק סתירה היא הבריחה לעולם הנסתר. דברי חז"ל המוקשים מיוחסים ל"פנימיות" של הדבר, בעוד שהעובדות כפי שאנו מכירים אותן הן רק "החיצוניות". דרך זו מצויה בעיקר אצל אחרונים. עם גישה כזו קשה להתמודד, כמוכח, ובמיוחד כאשר אין הסבר נהיר מה היא "פנימיות" של דבר. נסתפק בכך שדרך זו אינה מספקת, משום שאינה מסבירה למה ראו חז"ל להשתמש במינות של "חיצוניות" כדי לתאר

"פנימיות" בלי להזהירנו שמדובר ב"פנימיות", ובמיוחד במקרים שבהם (לפי הטענה) ידעו ש"החיצוניות" אינה תואמת את דבריהם. לשם מה להטעות אותנו ביודעין? סביר יותר להניח, שכוונת דברי חז"ל היתה כפשוטם. ואשר לחוסר ההתאמה לעובדות לאשורן, לא מצאתי אצל חז"ל קביעה לגבי עצמם שתמיד "סוד ה' ליראיו"⁶, וכי לא ייתכן שאי-פעם יטעו בידיעת עובדות. ההיפך הוא הנכון: כאשר היה נראה להם שטעו, לא היסטו להודות בטעותם, הן לגבי טעות בעובדות⁷ והן לגבי טעות בהלכה.⁸ האמת ולא הכוונות היתה נר לרגליהם. וכן אנו מוצאים גאונים וראשונים שייחסו לחכמי הגמרא טעויות בידיעת עובדות מדעיות.⁹ אם כך היו מוכנים לומר על חז"ל, על אחת כמה וכמה על עצמם.¹⁰ כל המתעקש לקיים בידי חז"ל או גדולי ישראל קביעות עובדתיות, שכבר הוכחו בעליל כלא נכונות, אינו אלא סוטה מדרכם-הם ופוגע בכבודם. לא זו הדרך הראויה לשלומי אמוני ישראל היודעים פרק בתופעות הטבע ואינם רוצים לרדת מדרך האמת ולחיות בנפש חצויה. הכלל הראוי להנחתם הוא, שאין לצפות מחז"ל שידעו אל-גכון עובדות שהכלים הדרושים לבירורן לא היו בידם.¹¹

מן המקורות והמסורות שבידנו מסתבר, שחז"ל וגדולי תורה בדורות שאחריהם (כמו האנושות בכללותה באותן תקופות) עסקו אך מעט בניסויים יזומים לחקירת תופעות טבע.¹² ידיעותיהם בשטח זה נבעו בעיקר מן הנסיון היום-יומי ופירושו במגנטים ומודלים שהיו מקובלים אז. כמו כן אימצו "ידיעות" ו"הסברים" שהיו נפוצים ומקובלים בימיהם בעמים שסביבם, וכבר אמרו חז"ל: "יש חכמה בגוים תאמינן".¹³ מסתבר שאף ידיעות ותוצאות ניסויים שהיו בידי בודדים מבין חכמי האומות — כפי שידוע לנו היום — ולא זכו להפצה באותה תקופה כנתונים מקובלים, לא הגיעו לתשומת לבם של חכמינו דאז.¹⁴ לפיכך אין להתפלא כלל, שנמצאים עניינים שבטבע שבהם שגו חז"ל והבאים אחריהם.¹⁵ אין לדרוש מהם שידעו מה שלא יוכלו לדעת בדרך הטבע. לא מעמדם ולא סמכותם נפגמת עקב כך. אין מקום להרגשות אי-נחת כל שהן, ועל אחת כמה וכמה שאין מקום לתרגילי התחמקות ועיוות המקורות.

דברים אלה שאמרנו הם באמת מובנים מאליהם, ולכאורה מיותרים. לא הארכנו בהם אלא כדי לשכנע את הקורא, שאין אנו רואים צורך להצדיק בכל מחיר דברי חז"ל והנחותיהם בענייני טבע ועובדות. לעומת זאת, כאשר נתקלים בעניין הנראה לכאורה כבנוי על הנחה עובדתית שגויה או לא מדויקת, והמדובר הוא בשטח שבו מידע נכון או מדויק יותר היה אמור להיות בהישג ידם של חז"ל על-פי הנסיון היום-יומי או על-פי הידיעות שרווחו באותם ימים, אז אין להתפתות ולתלות בקלות את הדבר בטעות מצדם מתד, ולא "לטאטא את העניין מתחת לשטיח" מאידך. במקרים כאלה ראוי לחקור את העניין היטב ומכל הצדדים. חזקה עלינו שפתרון הבעיה יוכנו כהכנה מעמיקה ונכונה יותר של העניין. אף-על-פי שכל מקרה עשוי להיות ייחודי וייתכן בו פן או פנים שאין באחרים, מכל מקום ראוי בכל מקרה לברר כמה צדדים כלליים, כגון:

- א. האם הגירסה שבמאמר הבעייתי מקורית ומדויקת;
- ב. האם אפשר לאתר את המקור הראשון של הניסוח הבעייתי של המאמר. אולי קדם לו ניסוח לא בעייתי, ואם כן — איך התגלגל העניין לניסוח הבעייתי;
- ג. האם קיימים מקורות אחרים של חז"ל שמהם ניתן להסיק, שהעובדות לאשורן היו ידיעות (או לא היו ידיעות) להם;
- ד. האם הקושי שבמאמר נובע בהכרח מנוסת הדברים, או האם הוא תוצאה של פרשנות

— תהיה מקובלת כפי שתהיה — והאם קיימת, או אפשרית, פרשנות אחרת על דרך הפשט, שאינה מניחה הנחות עובדתיות שגויות. (ייתכן שהכירור יעלה אפשרות הכרעה בין שיטה המסתמכת בפרשנותה על הנחה שגויה באשר למציאות, לבין שיטה שאין בה הנחה כזו);

ה. האם הבעיה היא מדומה, ונובעת מהנחה בלתי מוצדקת שהקריטריונים לסיווג הלכתי ששימשו את חז"ל הם אותם סוגי קריטריונים הנהוגים לסיווג באותו שטח היום. האם ניתן לברר קריטריונים עקיבים אחרים ששימשו את חז"ל (ולהביא ראיה לכך) שיסלקו את הבעייתיות.

בעקבות האמור נבחן שלש דוגמאות שונות בטבען זו מזו. שתיים נוגעות למדעי הטבע (ביולוגיה), ואחת לפאליאוגרפיה.

א

כדוגמה ראשונה לסתירה לכאורה בין מאמר חז"ל לבין המציאות, נתייחס למאמר ידוע באגדה דווקא. דוגמה זו גם תרגים, לדעתנו, את נקודות ב-ג דלעיל. במסכת נידה לא ע"א נאמר:

אמר רבי יצחק אמר רבי אמי: ¹⁶ אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזריע תחילה יולדת נקבה, שנאמר "אשה כי תזריע וילדה זכר וכו'" (ויקרא יב, ב) תנו רבנן: בראשונה היו אומרים אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזריע תחילה יולדת נקבה, ולא פירשו חכמים הדבר עד שבא רבי צדוק ופירשו. "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפרך ארם ואת דינה בתו" (בראשית מו, טו). תלה הזכרים בנקבות ונקבות בזכרים. "ויהיו בני אולם אנשים גבורי חיל דורכי קשת ומרבים בנים ובני בנים" (דה"א ח, מ). וכי בידו של אדם להרבות בנים ובני בנים. אלא מתוך שמהיין עצמן בבטן, כדי שיזריעו נשותיהן תחילה שיהיו בניהם זכרים, מעלה עליהן הכתוב כאילו הם מרבים בנים ובני בנים. והיינו דאמר רב קטינא, יכולני לעשות כל בני זכרים. אמר רבא: הרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעל וישנה.

ברור שהביטוי "אשה מזרעת תחילה" אינו מתייחס להזרעה ממש, דהיינו ביוץ, אלא לאורגזמה של האשה. פרטי תופעת הביוץ בנקבות לא הובררו עד לפני כמאה ושבעים שנה. המחלוקת בין רבי אמי האומר שאין אשה מתעברת אלא סמוך לווסתה, לבין רבי יוחנן רבו האומר סמוך לטבילה (נידה לא ע"ב), ¹⁷ מוכיחה שלחז"ל, ובוודאי לא לרבי אמי, לא היתה ידיעה ברורה על ביוץ. מכל מקום, לעניין ביוץ אין מקום לומר "שמהיין עצמן בבטן". המימרה של רבי יצחק בשם רבי אמי והברייתא שלאחריה עומדות, כידוע, בסתירה לנסיון. אין קשר מחייב בין מין הוולד לבין אורגזמה של האשה, בין שהגיעה לכך לפני הגבר, ובין שלא הגיעה לכך בכלל. ¹⁸ מבחינתנו, הבעיה הדורשת עיון היא, שמנסחי הקביעה האמורה ומוסריה, אם התעניינו, כפי שאמנם התעניינו, בקשר אפשרי שבין עיתוי האורגזמה של האשה לבין מין הוולד, יוכלו, אם כי בהשקעת מאמץ מסוימת (דהיינו ע"י כירור אצל מספר סביר של משפחות), לעמוד על העובדה שאין יחס קבוע של סיבה ומסובב ביניהם.

עיון בסוגיה אחרת הדנה בעניין זה מעלה תמונה אחרת. במסכת נידה ע"א ע"ב

מסופר, שאנשי אלכסנדריה שאלו את ר' יהושע בן חנניא שלושה דברי דרך ארץ. אחד מהם היה:

מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים. אמר להם: ישא אשה ההוגנת לו ויקדש עצמו בשעת תשמיש. אמרו: הרבה עשו כן ולא הועילו. אלא יבקש רחמים ממי שהבנים שלו, שנאמר "הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן". מאי קא משמע לך, דהא בלא הא לא סגי. מאי "שכר פרי הבטן". אמר ר' חמא ברבי חנינא: בשכר שמשהין עצמן בבטן, כדי שתזריע אשתו תחילה, נותן לו הקב"ה שכר פרי הבטן.

מן הברייתא שבסוגיה הראשונה (נידה לא ע"א) מסתבר, שהאמירה "אשה מורעת תחילה וכו'" מקורה מתקופת חורבן בית שני או לפני כן. שכן כבר "בראשונה היו אומרים... ולא פירשו... עד שבא ר' צדוק" והסמיכו לכתובים. רבי צדוק, כידוע, האריך ימים לפני ואחרי החורבן, והוא אף העיד עם רבי יהושע על פדיון פטר חמור שמת (עדיות ז, א). אפילו אם יטען הטורח שהיה זה ר' צדוק אחר, אביו של רבי אלעזר ב"ר צדוק השני, שהסמיך את הנידון לכתובים, עדיין סביר שימיו חפפו את ימי ר' יהושע. מכל מקום, אמירה זו היתה נפוצה הרבה לפניו ("בראשונה היו אומרים"), ויש להניח שהיתה ידועה לר' יהושע. לו היו מתייחסים לעניין כמתכון בטוח ומדרכי הטבע להולדת זכר, היה על ר' יהושע להציע זאת מלכתחילה, ובלשון ברור, ליהודי אלכסנדריה. הוא לא עשה זאת, אלא הציע "ויקדש עצמו בשעת תשמיש", והוסיף "יבקש רחמים ממי שהבנים שלו" תוך הסתמכות על הכתוב "הנה נחלת ה' בנים שכר פרי הבטן"¹⁹ ור' חמא ברבי חנינא, אמורא ארץ-ישראלי מן הדור השלישי, מסביר שבפסוק זה רמז (ולפי הש"ס לרמז זה רמז ר' יהושע) "שבשכר שמשהין עצמן בבטן כדי שתזריע אשתו תחילה נותן לו הקב"ה פרי בטן". הווי אומר, אין לפנינו קביעה של חופעת טבע, אלא ביטוי לראגתם של חז"ל שהבעל יתחשב בצורכי אשתו (כפי שגם פירטו חובות עונה) וידאג גם להנאתה,²⁰ ולא יתנהג בדרך אנוכית (בכך, כמובן, יתחזק הקשר המשפחתי). אם יתנהג הוא תוך התחשבות זאת, הבטיחו לו חז"ל שגם הקב"ה יתחשב בו ויביאהו על שכרו בכך זכר — מידה כנגד מידה. אבל הלא ידוע שעניין זכות וחובה — שכר ועונש, אינו עניין חד-ממדי. הוא תלוי בכלל זכויותיו של אדם, ומתפרס לעולם הבא. לפיכך ייתכן "שהרבה עשו כן ולא הועילו". קרוב אפוא לומר, שגם רבי יצחק בשם רבי אמי (נידה לא ע"א)²¹ לא התכוון בדבריו לתיאור של תופעת טבע, אלא להמרצה להתנהגות ששכרה בצדה. על כך מעיר גם הניסוח "וכי בידו של אדם להרבות בנים ובני בנים, אלא מחוץ שמשהין עצמן... מעלה עליהן הכתוב כאילו הם מרבים וכו'". דברי רב קטינא (דור שני, בבבלי) "יכולני לעשות כל בני זכרים" מתפרשים כניסוח בלשון נקייה שמשמעו המכוון הוא — 'כמו שאני מסוגל לשלוט בעצמי, יש מקום שכל אחד ינסה'. אחריו הוצבו דברי רבא (דור רביעי, בבבלי) המציע עצה למי שלא הצליח להביא אשתו לירי סיפוק בתחילה.

עד כאן דנו ברובד התנאי והאמוראי. כאשר עוברים לרובד של סתמא דגמרא (סתמאים ו/או סבוראים), מוצאים התייחסות למאמרו של ר' יצחק בשלושה מקומות: ברכות ס ע"א, נידה כה ע"ב, שם כה ע"א. מן ההקשרים בשלושתם משתמע, שהמתייחסים למאמר שם הבינו אותו כקביעה מוחלטת של סיבה ומסובב (או לפחות ראו בכך פירוש אפשרי למאמר). מכיוון שהרברים במסכת ברכות מנוסחים ניסוח פסקני יותר, נצטט אותם:

...כדתניא, שלשה ימים הראשונים יבקש אדם רחמים שלא יסריח (רש"י: הזרע, אלא יקלוט ויהיה ולד). משלשה ועד ארבעים יבקש רחמים שיהא זכר. מארבעים יונו ועד שלשה חרשים יבקש רחמים שלא יהא סנדל. משלשה חרשים ועד ששה יבקש רחמים שלא יהא נפל. מששה ועד תשעה יבקש רחמים שיצא בשלום. ומי מהני רחמי (רש"י: תפילה לזכר אפילו בתוך ארבעים יום והלא הדבר תלוי בהזרעה תחילה) והא"ר יצחק בריה דרב אמר²² איש מזריע תחילה יולדת נקבה אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, שנאמר "אשה כי תזריע וילדה זכר". הכא במאי עסקינן, כגון שהזריעו שניהם בבת אחת.

נראה אפוא שהדברים ברבר הולדת זכר אם האשה מזרעת תחילה, שנאמר במקור כהבטחת שכר, הובנו ברבות הימים, לפחות על-ידי חכמי גמרא מסוימים, כקביעה מוחלטת, שאם לא כן לא היה מקום לשאול "ומי מהני רחמי". יש להדגיש, שמפשוטותה הכוללת של הברייתא שבראש סוגיה זו (הברייתא שלשה ימים וכו') התולה את הדבר בתפילה בלבד, משמע שאין בידי האדם טכניקה פשוטה (כגון סדר "ההזרעה" של איש ואשתו) לקבוע את מין הנוולד — וזה תואם את פירושו של כוונת העניין בתקופת התנאים. האוקימתא של הגמרא "שהזריעו שניהם בבת אחת", שינויא הוא.²³ חכמי בית המדרש של התקופה המאוחרת שחשבו (שייתכן) שלפניהם קביעה עובדתית,²⁴ סמכו על כך שהחכמים הראשונים ערכו את הבירור העובדתי הנחנך, ואולי מטעמי צניעות נמנעו מלערוך בעצמם סקר משפחות כדי לעמוד על העובדות.

ב

כדוגמה שנייה להבהרה נתייחס להלכות כלאים (כלאי זרעים ואילן). בעזרתה נדגים נקודה ה במבוא.

כבר עמדו יודעי ביולוגיה על כך, שהחלוקה למינים שונים שאסור לזרעם יחד (או להרכיבם זה על זה, הכל לפי העניין), המפורשת במשנה מסכת כלאים ובמקורות נלווים, אינה תואמת את החלוקה של המדע הביולוגי. יש ששני מינים רחוקים זה מזה מבחינה בוטאנית (כגון חטים וזונין, התרדס והלענונים, הפרישים והעוזררים) אינם נחשבים כלאים זה בזה, ויש ששני מינים קרובים זה לזה מבחינה בוטאנית (כגון השיזפין והרימון) כן נחשבים כלאים זה בזה, ואילו מקרים אחרים של קירבה בוטאנית כזו אינם נידונים ככלאים.²⁵ ברור אפוא — ואמירה שגורה בפי הלומדים היא — שאמות המידה לחלוקה למינים בהלכה שונות מאמות המידה המדעיות. אבל קביעה זו כשלעצמה אין בה כדי לצאת ידי תובה. יש להבהיר אילו הן אמות המידה ההלכתיות. במקורות הזכר דמיון או שוני בפירות, בעלים ובטעם הפירות, כאמות מידה²⁶ (אגב, גם בטקסונומיה הקלאסית מובאים בחשבון, בין היתר, שיקולים של דמיון בפרי ועלים), אבל ברור למי שמעיין בפרטי הדינים שעצם מניית אמות מידה אלו אין בה די לברר ולהקיף את הנושא.

את הצעתנו לבירור הנושא נתחיל בקביעה שערורייתית לכאורה: יש נסיבות שבהן מותר לזרוע יחד גם זרעים הנחשבים כשני מינים על-פי הלכה, כגון חטים ושעורים. ומשנה מפורשת אמרה כן. במשנת כלאים ב, א שנינו: "כל סאה שיש בה רובע ומין אחר, ימעט. רבי יוסי אומר: יבור. בין ממין אחד בין משני מינים... ורחמים אומרים:

כל שהוא כלאים בסאה מצטרף לרובע". הרי שמותר לחקלאי לזרוע תערובת שיש בה עד (ולא עד בכלל) חלק אחד מעשרים וארבעה של מין(ים) אחר(ים) ("תבואה בתבואה או קטנית בקטנית או תבואה בקטנית או קטנית בתבואה" – כמבואר שם במשנה ב), ובלבד שלא ערבבם בכוונה ואין מטרתו לזרוע כלאים דווקא, כמבואר בירושלמי פ"ב ה"א וברמב"ם הלכות כלאים פ"ב הל' ו-ח. אין להבין את ההיתר על-פי הכללים הרגילים של ביטול ברוב.²⁷ ביטול ברוב שייך רק אם אין המיעוט ניכר בתערובת. כאן, לעומת זאת, ברור שזרוע המיעוט ניכר, שכן אם יש ממנו רובע או יותר לסאה, התנא קמא מורה למעט ור' יוסי מורה לבור – דהיינו לברור ולהרחיק את כל זרע המיעוט. ההסבר לעניין הוא שחקלאות אינה עיסוק של מלאכי השרת. בעבודה חקלאית רגילה מצוי שביכול של מין כל שהוא מתערבבות, מדרך הטבע ובלא מתכוון, כמויות קטנות של מינים אחרים.²⁸ שיערו חז"ל, שאין דרכם של רוב רובם של בני-אדם להקפיד על כמויות קטנות – עד חלק 1/24 – של זרעים זרים ביבול, ואין הם רואים זאת כ"תערובת" אלא כמצבו ה"טבעי" של היבול הנידון. וכן לגבי מיקח וממכר שנינו בבבא בתרא צג ע"ב: "המוכר פירות לחברו הרי זה מקבל עליו רובע טנופת לסאה", וכן כבריייתא שם צד ע"א: "המוכר פירות לחברו חטין מקבל עליו רובע קטנית לסאה". גם הרואה שדה זרוע חטים, למשל, שיש בו פחות מחלק אחד מעשרים וארבעה של שעורים, לא יראה בכך שדה כלאים ולא יחשוב שבעל השדות התכוון לזרוע ולגדל כלאים בשדהו,²⁹ אלא ינית שזרוע חטים, וכדרך הטבע שלא כמתכוון התערבבו בחטים קצת שעורים שאין דרך להקפיד עליהם.

הנה כי כן, חז"ל פירשו את הלאו "שדך לא תזרע כלאים" כמתייחס למי שזרוע תערובת בכוונה לגדל כלאים, ולמי שזרוע תערובת המצמיחה ערבוב שבני-אדם רגילים לראותו ככלאים³⁰ (אע"פ שהזרוע לא היה לו עניין בגידול כלאים, בטלה דעתו אצל כל אדם).³¹ כיוון שהגענו לכך שאיסור כלאים הנידון חל רק על תערובת שדרכם של בני-אדם להתייחס אליה ככלאים – נצמד עוד צעד. עצם ההגדרה של מין אחד או מינים שונים בהלכה, תלויה, על-פי הצעתנו, בהחייחטותם של רוב רובם של בני-אדם.³² אפילו יהיו שני מינים מבחינת סיווג ביולוגי, אבל דרכם של בני-אדם להתייחס אליהם כשני זנים של מין אחד – ויהיה זה מכל סיבה שהיא, כגון דמיון בעלים או בפירות, ואף אם ההתייחסות נובעת מטעות גסה עקב העדר ידיעה בביולוגיה – לא ייחשבו על-פי ההלכה כלאים זה בזה, ויהיה מותר לזרועם יחד.³³ ולהיפך, אם יהיו שני זנים של מין אחד על-פי הסיווג הביולוגי, אבל דרכם של בני-אדם להתייחס אליהם כשני מינים, ויהיה זה אפילו עקב טעות, דינם על-פי ההלכה כשני מינים שהם כלאים זה בזה. כדי שדברינו אלה לא ייראו לקורא כמרחיקי לכת ובלתי מבוססים, הרינו מביאים לפניו מדברי הרמב"ם הלכות כלאים פ"ג: א. יש מינין בזרעין שיהיה המין האחד נפרד לצורות הרבה מפני שינוי מקומות והעבודה שעובדין הארץ עד שיראה כשני מינין, ואע"פ שאין דומין זה לזה הואיל והן מין אחד אינן כלאים זה בזה (הלכה א).

ב. ויש בורעים שני מינין שהן דומין זה לזה וצורת שניהן קרובה להיות צורה אחת ואעפ"כ הואיל והן שני מינין הרי אלו אסורים זה עם זה (ה"ב).

ג. וכן באילן שיש שני מינין שדומין זה לזה בעלין או בפירות הואיל והן שני מינין הרי אלו כלאים. כיצד וכו' (ה"ד).³⁴

ד. וכן אם יש שם זרעים ואילנות אחרות אע"פ שהן שני מינין בטבען הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון גדול עד שיראו כשני גוונים

ממין אחד לא חששו להן לכלאים זה עם זה שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין (ה"ה).³⁵

"מראית העין" מה היא? הלא היא התייחסותם של בני-אדם לאשר הם רואים. אין דברינו לעיל אלא הרחבה של דברי הרמב"ם בסוף הלכה ה בניסוח אחר. בעקבות הדברים האמורים עולה, כמובן, מיד השאלה: מה יהיה הדין, אם ברבות הימים השתפר החינוך הביולוגי-טקסונומי של כלל החקלאים או כלל בני-האדם, ושני מינים שנחשבו בימי חז"ל כמין אחד מוכרים לכולם כשני מינים, ומקפידים עליהם? או להיפך: אם עקב התפשטות ידע ביולוגי-טקסונומי, רואים עתה כלל בני-האדם כשתי צורות של מין אחד, צמחים שבימי חז"ל ראו אותם כשני מינים?³⁶ האם משתנה הדין בהתאם, ללא צורך בהחלטה של גוף סמכותי כגון סנהדרין, או לא? כנאמר בתחילת המאמר, הנושא ראוי לכירור, אבל אין זה ענייננו כאן.

ג

כדוגמה שלישית שתדגים נקודות ג-ה במבוא, נתייחס לעניין אותיות של כתיבת ספר תורה תפילין ומזוזות.³⁷ כאן הבעייתיות מקורה בנתונים פאליאוגראפיים היסטוריים. נתחיל בפר ההלכתי.

במסכת מגילה א, ה (ח ע"ב) שנינו: "אין בין ספרים לתפילין ומזוזות, אלא שהספרים נכתבים בכל לשון, ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רשב"ג אומר: אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית". נפסקה הלכה כרשב"ג, והוסיף הרמב"ם בהלכות תפילין פ"א הי"ט: "וכבר נשקע יוני מן העולם ונשתבש ואבד, לפיכך אין כותבין היום שלשחן (דהיינו סת"ם) אלא אשורית". וכן במסכת ידים ד, ה שנינו: "תרגום (דהיינו לשון ארמית) שבעזרא ושברניאל מטמא את הידים. תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום וכתב עברי אינו מטמא את הידים. לעולם אינו מטמא עד שיכתבו אשורית על העור ובדיו".

ובמסכת שבת קג ע"ב שנינו בברייתא: "וכתבתם שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפין עיינין עיינין אלפין ביתין כפין כפין ביתין וכו'". במסכת מנחות כח ע"א שנינו: "שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו, אפילו כתב אחד מעכבן. ד' פרשיות שכתפילין מעכבין זו את זו, אפילו כתב אחד מעכבן". ובגמרא שם כט ע"א ושוב לד ע"א על הפיסקאות "ואפילו כתב אחד מעכבן", נאמר: "פשיטא, אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יוד, והא נמי פשיטא, אלא לכאידך דרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה".

בשבת קד ע"א ובמנחות כט ע"ב יש בגמרא דברי אגדתא המבוססים על צורותיהן של אותיות מסוימות. בין היתר מוזכר, שתולין רגלה של האות ק' ושל האות ה' (אין מחברין אותה לגג האות) "וחוסרין" גגה של האות ח'.

מן המקורות שהזכרנו מתברר, שחייבים עתה לכתוב ספר תורה (וכן תפילין ומזוזות) בכתב אשורית, והאותיות של כתב זה חייבות להיכתב בצורה נכונה, ואם לא עשה כן פסול. אלא שהביטוי "בצורה נכונה" דורש הבהרה. הרמב"ם בחידושיו לשבת קג ע"ב מטיק מסקנות לגבי צורות האותיות מן הברייתא שם ומדברי האגדתא שהזכרנו לעיל, ומסיים: "ומפני שצריך ליהרר בכל זה בכתיבת ס"ת תפילין ומזוזות לפיכך כתבתי דברים הללו, שכל הטועה בצירוף האותיות פסול והפסיד הכל".

בניגוד לגישה מחמירה זו של הרמב"ן, הפוסל כל סטייה משמעותית מצורות האותיות כפי שתיאר אותן שם,³⁸ אנו מוצאים את גישת הרמב"ם שפוסק בהלכות תפילין פ"א הי"ט: "וכל אות שאין התינוק שאינו לא חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול, לפיכך צריך להזהר בצורת האותיות שלא תדמה היר"ד לוא"ו ולא וא"ו ליר"ד ולא כ"ף לבי"ת ולא בי"ת לכ"ף ולא דל"ת לרי"ש ולא רי"ש לדל"ת וכן כל כיוצא בזה, עד שיררן כל הקורא בהן". משמע מדבריו, שאין האות פסולה אלא אם דומה לאות אחרת ו/או לא ניתנת לקריאה ברורה. אף-על-פי שהרבה ראשונים ופוסקים מדורות עברו נקטו שיטה מקילה דומה לזו של הרמב"ם,³⁹ מוצאים אנו בדורות האחרונים גם נטייה כללית לכיוון השיטה המחמירה של הרמב"ן.⁴⁰ להלן נציע הבהרה של הגישות המונחות ביסוד שתי השיטות החלוקות, אבל תחילה נתייחס לנתונים היסטוריים מסוימים הנוגעים לדיוגנו.

כדוגמאות המייצגות את הבעייתיות העולה מן העינין במה שקרה לצורות האותיות מאז ימי התלמוד ואף לפני כן, נבחר באות ה"א ובאות תי"ת.⁴¹

נתחיל באות ה'. מן הכתבים השונים שנשארו בידינו מימי קדם⁴² עולה שהאות ה' היתה נכתבת בצורה כזו [ת], באופן שהרגל השמאלית הוצבה מתחת לגג כשליש עד חצי רוחבו של הגג מקצהו השמאלי. גם על-פי פירוש רש"י במנחות כט ע"א ד"ה תוכו של ה', וע"ב ד"ה ותלו כרעיה דה"י, זהו מקומה של הרגל השמאלית. כימים קדומים נהגו לחבר גם רגל זו לגג, וכימי הגמרא היו שחיברו והיו שלא חיברוה. כך נאמר במנחות כט ע"ב: "אמר רב אשי חזינא להו לספרי דווקני דבי רב דחטרטי להו לגגיה דתי"ת ותלו ליה לכרעיה דה"י". משמע שסופרים אחרים לא נהגו כך, או לפחות לא הקפידו על כך.⁴³ כרבות הימים השתנתה כתיבתה של האות ה', והיא עתה שונה מן הנהוג בעבר הרחוק בשלושה: 1. הרגל השמאלית תמיד תלויה;⁴⁴ 2. הרגל השמאלית הועתקה שמאלה לקצה הגג;⁴⁵ 3. הגג תמיד ישר ואופקי, ולא קצת גלי כפי שנכתב לעתים בעבר. לפי זה, לכאורה הדבר תמוה ודורש בירור למה באמת פוסלים עתה אות ה' שרגלה השמאלית דבוקה לאמצע הגג (שור"ע אר"ח הלכות תפילין סי' לו סעיף ב) אע"פ שבזה היא שונה מן האות תי"ת, והלא כך היתה צורתה המקורית של האות. ואדרבה, היה צריך לכאורה לפסול את האות ה' של ימינו, השונה בהחלט מן הצורה המקורית בכך שהרגל השמאלית איננה תחת אמצע הגג. האם הפסיקה המקובלת בטעות יסודה, ונובעת מכך שהפוסקים אינם מודעים דיים לעובדות ההיסטוריות?⁴⁶

ועתה לאות ח'. שיטת רש"י במנחות כט ע"ב היא, שגג הח' הוא קו אופקי ישר, ושתי רגליה משני קצות (או כמעט משני קצות) הגג. את האימרה "חטרטי להו לגגיה דתי"ת" הוא מפרש מלשון "חוסר": "לגגו של תי"ת עושיין למעלה כעין חוסר כזה [ת],"⁴⁷ ובתוס', ד"ה דחטרטיה, מביאים שיטת רש"י: "פי' בקונטרס שהגביה רגל שמאלו של ח' עד למעלה". אבל כאמור לעיל, רק ספרי דווקני דבי רב דייקו לעשות חוסר, ולא כל הסופרים. רבנו תם, בתוס' שם, חולק על רש"י ומפרש חטרטי מלשון חטוּרְתָה, ולדעתו צורת הח' הנכונה יש לה גגון העולה באמצע גג הח' — וזאת צורתה [ת] (לדעתו, גג הח' גם נמשך בכל צד מעבר לרגליה). הוא מביא ראיה לשיטתו מן הנאמר בשבת קד ע"ב "נטלו לגגו של תי"ת ועשאו שני זיינין" — דבר שעל-פי הצעתו מתקיים אם מוחקים את הגגון של הח' (ואולי עוד משהו מן הגג), אבל לדעתו אינו מתקיים עקב מחיקת הגג של הח' לפי צורת רש"י. אף-על-פי שגם אחרי תקופת ר"ת המשיכו הרבה לכתוב ח' כגג אופקי ישר,⁴⁸ לאט לאט כבשה הח' של ר"ת כמעט את כל העולם כולו. וכעת גם סופרים אשכנזים גם ספרדים,

ואפילו סופרים תימנים, כותבים ח' עם גגון באמצע (בהכרלי סגנון קלים בלבד), וגדיר שייכת כיום ספר תורה ובו ח' שלה גג אופקי ישר.

הבודק את הנתונים ההיסטוריים שבידנו מוצא שלפני ימיו של ר"ת אין לח' גגון באמצע הגג, אלא גג הח' ישר. לפי הנתונים שבידנו, אין מנוס מן המסקנה שהח' של ר"ת הוא-הוא שחידשה. בכתבים עתיקים נכתבה הח' כך □ — שתי רגלי הח' היו בקצות הגג ועלו קצת מעל לגג. לפעמים לא הקפיד הכותב, והרגליים בלטו רק במשהו מעל לגג. אם כן, אולי יש לפרש את דברי רב אשי, שכוונתו שסופרים דווקנים הקפידו שראשי שתי רגלי הח' יעלו מעל לגג האות (מעין פירוש רש"י, אבל משני הצדדים). אחרי העיון בצורת הזי"ן העתיקה נבין גם את דברי הגמרא בשבת קד ע"ב: "ננלו לגגו של חיי"ת ועשאו שני זינין". צורת הזי"ן היתה קו אנכי עם או בלי עיבוי קל של ראשו. מובן אפוא שאחרי מחיקתו של הגג (הישר) של החי"ת נותרו שני זינין,⁴⁹ ואין מכאן ראיה לר"ת (הוא כנראה הכיר רק את הזי"ן שהיתה נהוגה בימיו, שהיה לה ראש שעבר את הרגל משני צדיה). מכל מקום, ברור שחי"ת עם גגון באמצע שונה באופן משמעותי ביותר מחי"ת בעלת גג ישר. מי שהורגל רק לח' האחרונה, בעלת הצורה המקורית, יתפלא בוודאי בראותו את הראשונה, ואולי אף לא יכירנה. האם אין לפסול, לפי שתי השיטות שהזכרנו, כמעט את כל ספרי התורה בימינו בשל האותיות ח' הנמצאות בהם?

במסכת מנחות כט ע"ב מובא מקרה שבו התעורר ספק אם אות ו"ו מסוימת עדיין כשרה או נפסלה מחמת נקב שנוצר בה, ולא נשאר ממנו אלא כעין יו"ד. "אתא לקמיה דרבי זירא אמר ליה זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש אי קרי ליה 'ויהרג' כשר, אי לא, 'ייהרג' הוא ופסול".

נראה שלפנינו לא הצעה טכנית בלבד, שהתינוק ישמש כעין סרגל למדוד את אורך האות שנשאר, אלא יש כאן ביטוי להגדרה של אות (להלן "הגדרה תפקודית"). אות היא מה שהאדם הממוצע מכיר כאות — ורואה אותה ככתובה בצורה נכונה.^{50,51} (במקרה הנידון הורה ר' זירא לפנות לתינוק ממוצע, ולא למבוגר, כדי שההכרעה לא תושפע מן הקונטקסט והידיעה של מה האות אמורה להיות. וכך ההלכה והנהגה הידועה היום בכגון דא). הנובע מן ההגדרה האמורה הוא, שגם אם צורת אות השתנתה ממדינה למדינה ומתקופה לתקופה, ואפילו שינוי משמעותי, כל עוד שהאדם הממוצע באותה מדינה ובאותה תקופה מכיר את הצורה ההיא של האות, וחושב אותה כצורה נכונה לאות זו, הרי האות כשרה.⁵² גם ייתכן כי לאות מסוימת תהיינה צורות שונות — כל עוד האדם הממוצע רואה את הצורות האמורות כצורות חלופיות נכונות של אותה אות, כולן כשרות. יחידה מזו, ייתכן אפוא שצורת אות מסוימת תהיה כשרה במדינה או בתקופה מסוימת שבה האדם הממוצע מכיר אותה, ותהיה פסולה במדינה או בתקופה שלא מכירים אותה.⁵³ זה הוא, לדעתנו, ההסבר המונח ביסוד שיטת הרמב"ם והמקלים כמוהו (כגון המאירי, הרא"ש, המחבר ביו"ד, הרמ"א, הנודע ביהודה, ועוד הרבה אחרים), שאינם פוסלים אות אלא אם כן אינה נקראת או אם דומה לאות אחרת. לפי זה אפשר להבין מדוע אות ה"א שתיכתב היום באופן שרגלה השמאלית מחוברת לגג או מוצבת תחת אמצע הגג תיפסל (צורות אלו אינן מוכרות היום, והראשונה אף דומה לחי"ת של ימינו), ואילו החי"ת של ר"ת בעלת הגגון תהיה כשרה היום כמו זו עם הגג הישר, שכן האדם הממוצע כבר התרגל גם לה. ומובן גם נוהג העולם למעשה ("מאי דעמא דבר") להכשיר קריאה בציבור בספר תורה בין שאותיותיו על-פי כתב בית יוסף, או כתב האר"י, בין שהאות צד"י שראשה הימני פונה

ימינה אל שמאלה, בין כתב ספרדי לאשכנזים וכין כתב אשכנזי לספרדים. האדם הממוצע היום מכל העדות מכיר, קורא ומקבל את כולם כחלופות נכונות במסגרת כתב אשורית. מאידך, דברי הרמב"ן המחמירים נשמעים כקביעה שכאשר אמרו חכמים שספרי תורה תפילין ומזוזות ייכתבו אשורית, התכוונו לצורה תקנית מסוימת של כל אות ואות שכל סטייה משמעותית ממנה פוסלת. אם הבנתנו את שיטת הרמב"ן וההולכים בעקבותיו היא נכונה, הרינו באמת אובדי עצות איך להכשיר ספרי תורה תפילין ומזוזות של היום שצורות האותיות ה"א וחי"ת שבהם שונות משמעותית מצורתיהן בימי חז"ל (וכן תלו שינויים פחות או יותר משמעותיים גם בצורות אותיות אחרות^{54,55}). לאמיתו של דבר, עניין שינוי כתב של ספר תורה (ומן הסתם, בעקבות זאת גם של תפילין ומזוזות) אינו עניין שהתחדש מתקופת חז"ל ועד ימינו. יש לו תקדים הרבה יותר מרחיק לכת – מימי עזרא הסופר ואנשי כנסת הגדולה. מפורסמת הגמרא בסנהדרין כא ע"ב, המביאה דעות תנאים ואמוראים, שעזרא הסופר שינה הכתב של ספרי תורה מן הכתב העברי⁵⁶ העתיק לכתב אשורית:

אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי. ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. מאן הדיוטות, אמר רב חסדא: כותאי. מאי כתב עברית, אמר רב חסדא: כתב ליבונאה. תניא, רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל אילמלא קדמו משה. במשה הוא אומר "ומשה עלה אל האלקים". בעזרא הוא אומר "הוא עזרא עלה מבבל". מה עלייה האמור כאן תורה אף עלייה האמור להלן תורה. במשה הוא אומר "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים". בעזרא הוא אומר "כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט". ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב, שנאמר "וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית", וכתוב "לא כהלין כתבא למיקרא ופשרא להודעא למלכא", וכתוב "וכתב את משנה התורה הזאת", כתב הראוי להשתנות. למה נקרא אשורית, שעלה עמהם מאשור. תניא, רבי אומר: בתחלה בכתב זה ניתנה תורה לישראל. כיון שחטאו נהפך להן לרועץ. כיון שחזרו בהן החזירן להם, שנאמר "שובו לביצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך". למה נקרא שמה אשורית, שמאשרת בכתב. רשב"א אומר משום ר' אליעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר, שנאמר "ווי העמודים", מה עמודים לא נשתנו, אף וויים לא נשתנו. ואומר "ואל היהודים ככתבם וכלשונם", מה לשונם לא נשתנה אף כתבם לא נשתנה.

הרי שלדעת האמוראים מר זוטרא (ואיתימא מר עוקבא), ורב חסדא, והתנאים רבי יוסי (בן חלפתא⁵⁷) ורבי, שונה הכתב בימי עזרא, כאמור. לביסוס ההלכתי של צעד מהפכני זה מביא ר' יוסי את הפסוק "וכתב את משנה התורה הזאת" (דברים יז, יח), ומוסיף פירושו: "כתב הראוי להשתנות". רש"י שם מפרש: "את משנה התורה. רמז לנו משה רבינו שכתב שבימיו עתיד להשתנות מן עברי לאשורית שנתן להם בימי דניאל, וכא עזרא וכתב בו את התורה בכתב אשורית". לכאורה משמע מרש"י, שפסוק זה יש בו רמז לשינוי חד-פעמי של הכתב שהתקיים בימי עזרא. אבל לא כך הבינו הגאונים רב שרירא ורב האי את הרמז שמביא ר'

יוסי מפסוק זה. בתשובת גאונים⁵⁸ המפרשת את כל הסוגיה בסנהדרין נאמר: "וכתב לו את משנה התורה הזאת, כתב שעתידי להשתנות. כלומר יכתב כל זמן בכתבו". הרי מפורש שהיסוד ההלכתי לשינוי הכתב בידי עזרא היה, שאשורית היתה כתב של זמנו, והיינו שבני תקופתו הכירו צורות האותיות של כתב האשורית, ולפיכך היו כשרות לכתובת ספר תורה. וכן כל זמן בכתבו⁵⁹ (אבל ראה להלן). הרי דברים מפורשים התואמים את אשר כתבנו לעיל ביחס להגדרה התפקודית ושיטת המקילים.

כדי ששיטת ר' יוסי על-פי הסכרם של הגאונים תוכן כראוי לה, טוב שנסקור בקצרה ובקווים כלליים את הממצאים ההיסטוריים ביחס לכתבים שכנידון. לאורך הדורות היתה החברה היהודית חברה שעיקרה ידעה קרוא וכתוב. בימי בית ראשון השתמשו באזורי ארץ ישראל בכתב העברי העתיק לכתובת עברית, ובהמשך — בכתב אלפביתי שונה, שנקרא לו כתב ארמי, לכתובת ארמית.⁶⁰ כשכבשו האשורים את האזור המערבי, כולל א"י, אימצו את הכתב הארמי האלפביתי — שהוא היה פשוט בהרבה מכתב היתדות שלהם — למטרות תקשורת רשמית ובין-לאומית בארמית (ארמית שימש אז כ-Lingua Franca). גם באימפריות הכבלית והפרסית שאחרי האשורית הגיע הכתב הארמי למצמד של כתב רשמי. הכתב היהודי, הידוע היום ככתב המרובע, הוא ענף פיתוח יהודי קדום של הכתב הארמי, והגיע לעיקר גיבושו (הדומה לכתב המרובע של ימינו) כבר בראשית התקופה היוונית. האשורים הם שהגלו את שבטי ממלכת ישראל וחלק מחושבי יהודה. השלמת גלות יהודה היתה אמנם על-ידי הבבלים, אבל כאשר בשנות גלותם הודקקו היהודים לא"י הארמי (או לפיתוח היהודי שלו) לכתובת ארמית, שהיתה שפה שהרכבו להשתמש בה בארצות הגלות, מסתבר שייתסו את הכתב לאשורים, שהרי האשורים הם שאימצוהו והביאוהו לארצות המזרח — ארצות גלות היהודים. לפיכך זכה הכתב הארמי, על הפיתוח היהודי שזכה לו, לכינוי "אשורית", ונאמר עליו שהשבים מן הגולה העלוהו אתם מאשור. זהו הסבר דעתו של ר' יוסי לכינוי זה.⁶¹

נראה שבתקופת עזרא הסופר שלטו שבי הגולה בא"י "האשורית" שהיה בשימוש למטרות מסחר וכר' לא פחות, ואולי אף יותר, מכא"י העברי הקדום.⁶² לפיכך, על-פי הגישה התפקודית כנ"ל, לא היה כל מניע הלכתי לעבור לשימוש בא"י "האשורית" לכתובת ספר תורה אף במקור העברי, ולא רק בתרגומו הארמי. אין זה מפורש במקורות מזה היה המניע לאימוץ הכתב האשורי ולנטישת הכתב העברי הקדום: אם היה זה הרצון להינתק מן הכותים שאימצו את הכתב העברי הקדום, כניחושם של היסטוריונים מסוימים,⁶³ וכרמז שניתן למצוא בנאמר "והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית. מאן הדיוטות אמר ר' חסדא כותאיי", או אולי היה מניע או מניעים אחרים.

גם אין זה חדר-משמעי בסוגיה, שפסילת כתב עברי לכתובת ספר תורה מקורה עוד מימי עזרא. ייתכן שהוא רק יזם והתיר כתיבה ב"אשורית" והשאיר את החלופה של כתב עברי במקומה, והיה זה רק בשלב יותר מאוחר שהכתב העברי נפסל מכל וכל. כך ניתן אולי להבין מן הניסוח "ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש". מכל מקום, בשלב מסוים נקבע שהמקור, בלשון הקודש, ייכתב רק בכתב אשורית, אחרת אינו מטמא את הידיים, ומן הסתם אינו כשר לקריאה בהקהל או לצאת בו ידי קריאה בציבור. אחרי קביעה זו התבטלה האפשרות לכתוב בעתיד ספר תורה בכל כתב אחר, למשל בכתב רש"י, גם אם נוכיח שהאדם הממוצע מכיר את כתב רש"י. עתה ההגדרה התפקודית של צורת אות הכשרה בספר תורה, היא: צורת אות שהאדם הממוצע מכירה, ותושב אותה

כצורה נכונה לאות במסגרת כתב "אשורית" (הכתב המרובע). אבל עדיין נשאר מקום, במסגרת הגדרה זו, לשינויים – בדרך כלל יהיו הם הדרגתיים – מדור לדור וממקום למקום. מובן שהצטברות שינויים הדרגתיים עשויה להביא לשינוי משמעות. דיוננו זה התייחס לשיטת ר' יוסי כפי שפירשוה הגאונים בתשובתם. אמנם באותה תשובה אמרו הגאונים: "ולאו היל' כמר עוקבא... וקסבר ר' יוסי כמר עוקבא שניתנה תורה בכתב עברי שהוא דעץ והוא הכתב שהחזיקו בו הכותים הנקראין הדיוטות, והוא שאמר ר' חסדא כתבא ליכונאה... ואין הלכה כר' יוסי... אלא הלכה כר' שמעון בן אלעזר שאמר משם ר' אלעזר בן פרטא שאמר משם ר' אלעזר המודעי כתב זה לא נשתנה מעולם". לכאורה מרור: מה המשמעות של פסיקת הלכה במחלוקת היסטורית – מאי דהווי הווי. אלא שבלשון הגאונים משמש הביטוי "הלכה" לא רק לפסיקת דין, אלא גם כמובן הכללי יותר של "הנכון הוא". לדעת הגאונים, צודק ר' אלעזר המודעי שהתורה ניתנה בכתב אשורית, וכתב זה לא נשתנה כל עיקר". נראה שדעה זו, ששיטת ר' אלעזר המודעי היא הצודקת, היתה מקובלת בבבל עוד מימי סתמא דגמרא, לפחות (ראה להלן).

ר' יוסף אלבו⁶⁴ כבר הצביע על סתירה לכאורה בין דברי רב חסדא בסוגיה בסנהדרין (כא ע"ב), ששם נראה שדעתו כדעת מר זוטרא, ואיתמא מר עוקבא, שתורה ניתנה בכתב עברי (ובשיטת ר' יוסי), לבין דברי רב חסדא בשבת קד ע"א ומגילה ב ע"ב: "מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין". דבר זה יכול להתייחס רק למ"ם (סופית) ולסמ"ך בכתב אשורית ולא לאותיות אלו בכתב עברי, שבו אין הן אותיות "סגורות". משמע, שתורה (לוחות) באשורית ניתנה, כדעת ר' אלעזר המודעי. בירושלמי מגילה פ"א הי"א יש מאמר מקביל אבל בנוסח שונה: "אמר רבי לוי: מאן דאמר לרעץ ניתנה התורה, עי"ן מעשה ניסים; מאן דאמר אשורי ניתנה התורה, סמך מעשה ניסים". אם נניח שדברי ר' חסדא נוסחו במקורם במקביל לדברי רבי לוי בירושלמי, אלא שבהמשך הושמט בבבל החלק שהתייחס למאן דאמר שבכתב עברי ניתנה תורה, משום שבבבל ראו את שיטת ר' אלעזר המודעי כעיקר, תיפטר בעיית הסתירה בשיטת ר' חסדא עצמו. מכל מקום, מניסוח דברי ר' חסדא כפי שהם, יוצא שהסוגיות בשבת קד ע"א ובמגילה ב ע"ב הן אליבא דשיטת ר' אלעזר המודעי.

שיטת ר' אלעזר המודעי, שתורה ניתנה בכתב אשורית, כשלעצמה ניתן היה לפרנסה במסגרת ההגדרה התפקודית (אם נתעלם מן המשתמע מן הממצאים ההיסטוריים), וכך ניתן היה גם להכשיר את השינויים שחלו בכתב האשורית בחקופה שיש לנו ממצאים עליה, ובין מקום למקום, כעדות הרא"ש והמאירי. אמנם במקרה כזה הביטוי "כתב זה לא נשתנה כל עיקר" יהיה אולי קצת חריף מדי. אבל ספק אם הכבלי הכין את שיטת ר' אלעזר המודעי במסגרת הגדרה תפקודית של האותיות. בסוגיה בשבת קד ע"א שכבר הזכרנו, אחרי המאמר בשם ר' חסדא שמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, מביאה הגמרא מאמר בשם ר' ירמיה ואיתמא ר' חייא בר אבא: "מנצפ"ך (דהיינו הצורה השנייה של האותיות שיש להן שתי צורות – רגילה וסופית) צופים אמרום, ותיסברא והכתיב 'אלה המצות' (ויקרא כז, לד) שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה.⁶⁵ אלא מיהוה הואי, מידע לא הוה ידעינן הי באמצע תיבה הי בסוף תיבה, ואתו צופים תקנינהו. ואכתי 'אלה המצות' שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. אלא שכחום וחזרו ויסדום". אין דרך נוחה לפרש גמרא זו במסגרת ההגדרה התפקודית של אות. אם שתי הצורות של האותיות מנצפ"ך היו מוכרות ("מיהוה הואי") אלא שלא הקפידו לכתוב צורה מסוימת דווקא תמיד באמצע והצורה השנייה תמיד

בסוף, מדוע לא יהיו נביאים (או חכמים) רשאים להנהיג שימוש עקיב כאמור. במסגרת ההגדרה התפקודית לא היה בכך משום חידוש שאין נביא רשאי לחדש. הלא בוודאי זה דבר פחות מרחיק לכת ממה שעשה עזרא אליבא דר' יוסי. המסקנה המתבקשת היא, שסתמא דגמרא זו פניחה הגדרה תקנית נוקשה של אות, ולפיכך היתה תייבת להגיע למסקנה "שכחום וחזרו ויסדום". מכיוון שכבר הסברנו לעיל שסוגיה זו היא אליבא דר' אלעזר המודעי, יוצא לנו שהבבלי כאן פירש את שיטת ר' אלעזר המודעי במסגרת הגדרה תקנית של אותיות. אפשר אפוא לחזור ולפרש את דברי הגאונים שהלכה כר' אלעזר המודעי, כמתייחסים לא רק לקביעה ההיסטורית, אלא גם לפן ההלכתי של הגדרה תקנית של אותיות. וכן ניתן לראות בסוגיה זו תמיכה לשיטת הרמב"ן וההולכים בעקבותיו.⁶⁶

בירושלמי מגילה פ"א ה"ט מובאות שתי דעות בעניין מנצפ"ך: "משם ר' מתיא בן תרש אמרו מנצפ"ך הלכה למשה מסיני. מהו מנצפ"ך. ר' ירמיה בשם ר' שמואל רב יצחק: מה שהתקינו לך הצופים. מאן אינון, אילין צופין. מעשה ביום סגריר וכו'". ובאה התשובה שאותם צופים הם ר' אלעזר ור' יהושע וחכמים בני דורם. שיטת ר' מתיא בן תרש כשיטת ר' אלעזר המודעי. אבל ר' ירמיה והאחרים המזהים את "הצופים" כר' אלעזר ור' יהושע וסיעתם, ולא כנביאים כסוגיית הבבלי שכתב ע"א, לא ראו כנראה את "מה שהתקינו לך הצופים" ביחס למנצפ"ך כעניין שנוגע לאותיות תקניות מימי משה. דעתם כר' יוסי ועל-פי ההגדרה התפקודית לאותיות. כבר ייחסנו שיטה זו לראשונים המקילים – הרמב"ם, המאירי, הרא"ש וכו', ונראה אפוא שדעתם כר' יוסי.⁶⁷ כך גם דעתם של האמוראים שהביעו עמדה מפורשת חד-משמעית בנידון.⁶⁸ כך גם עמא דבר במשך הדורות, והממצאים ההיסטוריים מסוגים שונים מתפרשים יפה בדרך זו.⁶⁹

הערות

- * מאמר זה מוקדש לזכר אמי מורתי אסתר בת רב אהרן ז"ל הכ"מ שעלתה למרום בערב ר"ה תשנ"ו, תנצב"ה.
- 1 קיימת ספרות רחבת ידיים, כבר מימי תז"ל והגאונים, כאשר לדרכי פרשנות הראויים לדברי אגדה ובאשר למעמדם המחייב או הבלתי מחייב. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ערך "אגדה", ובהפניות למקורות שבהערות שם; ר' משה חיים לוצאטו, ילקוט ידיעות האמת, מאמר על ההגדות; יצחק היינמן, דרכי האגדה, הוצאת מאגנס, ירושלים, תש"י, ומראה מקומות שם.
- 2 א. חנינה בן-מנחם, נתן הכט ושי רזנר (עורכים), המחלוקת בהלכה, נבו הוצאה לאור בע"מ, ירושלים, תשנ"ד, פרק כא, עמ' 967-1070, אוסף של מקורות ודעות בעניין "מחלוקת חכמים ומדענים". וכן נוגע לענייננו פרק כב שם, "מחלוקת במציאות". ב. נריה משה גוטל, ספר השתנות הטבעים בהלכה, מכון יחדיו, ירושלים, תשנ"ה. ג. שלמה אומן, "בין תורה למדע", המעין, כרך כג (תשמ"ג), גליון ג, עמ' 7-1. ד. יהודה לוי ואריה כרמל, "פירוש 'קב ונקי' על ירושלמי מס' תרומת", קונטרס א – ראות העינים בקביעת ההלכה, הוצאת פלדהיים, ירושלים. ה. D.I. Frimer, "Jewish Law and Science in the Writings of Rabbi Isaac Halevi Herzog", *Jewish Law Association Studies*, V, 1991, pp. 33-47.
- 3 ראה בין המובאות במראה מקום 2 א, עמ' 1027-981.
- 4 השווה רמב"ן בראשית ט, יב.
- 5 ראה איסוף המקורות והדיון בהם בספר המוזכר בהערה 2 ב.
- 6 רוטה ד ע"ב, י ע"א. גם שם היא רק תשובה אפשרית אתה מבין חלופות. השווה גישה אחרת של

דברי חז"ל וידיעות מדעיות

- הסתמכות חז"ל על קביעת "מדענים" (=רופאים) שבימיהם ועל בדיקה אמפירית לשם קביעת הלכה במקרים חדשים: תוספתא נידה פ"ד הל"א, ומובא גם בבבלי נידה כב ע"ב.
- 7 א. פסחים צד ע"ב, כפשוטם של דברים וכפירוש הגאון (אוצר הגאונים, חלק התשובות, על אחר), הרמב"ם (מורה נבוכים ב, ח), ר' אברהם בן הרמב"ם (מאמר אודות דרשות חז"ל) ולא כפירוש המובא בשיטה מקובצת (כתובות יג ע"ב, ד"ה השבתנו) בשם ר"ת, ולפלא בעיני הערה ר' עקיבא איגר זצ"ל בגליף הש"ס המפנה לדברי השיטה המקובצת האלה, ומשמע כאילו הוא רואה בהם ממש. הייתכן שבימיו עוד יחשוב "שביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע". ב. ר' טרפון, בכורות ד; ד (בבלי כח ע"ב). מהבאת דברי תודוס הרופא במשנה משמע שיסוד טעותו של ר' טרפון לא היה רק כפן ההלכתי, אלא כפן העובדתי אם בהמה שניטלה הרחם שלה יכולה לחיות חיים רגילים. ג. במקומות שונים דוחה הש"ס קביעות עובדתיות של חכם. משמע שהחכם טעה בעובדה הנידונה, ראה לדוגמה את "התייבות" השונות כפסחים צד ע"א בענייני מידות העולם, הארץ, הרקיע.
- 8 א. עדיות א, ד (כפירוש התוספתא שם פ"א ה"ג), שם משנה יב, יג, יד; כלים ב, ב. ב. השווה התבטאויותיו של ר' יוחנן בן גוריון, בלאים ו, א, "טועים כל האומרים וכו'". ג. כל עניין פר העלם דבר וכמפורש במס' הוריות מושחת על אפשרות טעות של הסנהדרין. ראה גם דברים מפורשים, שנים עשר דרושים לר' ניסים ב"ד ראובן, בדרוש האחר-עשר בקטע ד"ה ויש לאמר בזה.
- 9 א. חדים וקולעים במיוחד הם דברי ר' שרירא גאון (אוצר הגאונים גיטין סח ע"ב, חלק התשובות) כאשר נשאל על הרפואות שבתלמוד. מאז ימי הגאונים ועד ימינו אנו, עם התקדמות הרפואה, דור אחרי דור, נשאלו חכמים שונים אם יש עדיין לסמוך על הרפואות שהוזכרו בתלמוד. התשובות הן תמיד לשלילה. אבל בניגוד למשיבים רבים אחריו המנסים להצדיק את תשובותיהם השליליות בכך שכבר לא ידוע לנו בדיוק לאלו תרופות או דרכי הכנה ושימוש התכוונו חז"ל, או בכך "שהשתנו הטבעים", פותח רש"ג את תשובתו בקביעה החד-משמעית: "צריכינן אנן למימר לכוון דרבנן לאו אסותא אינון ומילין בעלמא דחזונין בזמניהון וכחד חד קצירא אמרונין ולא דברי מצוה אינון" (פ' — תז"ל אינם רופאים והם מסרו סתם דברים שראו בימיהם וכו', ואינם דברי מצווה). ב. הרמב"ם באגירתו אל חכמי מונטפלייר על גזירת הכוכבים (איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, הרצאת מעליות, ירושלים, תשמ"ח, עמ' תער-הצ) מאריך בעניין אסטרוולוגיה ומכנה אותה, בין היתר, "טיפשות" "שקר" "כזב" ודוחה "דברי יחידים מן החכמים בתלמוד ובמדרשים" שדבריהם מצביעים על אמונות אסטרוולוגיות. ועיין דברי הר"ן על כך בשנים עשר דרושים, דרוש יא, בקטע ד"ה אבל יש לך. ג. רמב"ם, מורה נבוכים ב, ח; יד, שם הוא מייחס טעויות לחז"ל בעניין "הגלגלים", והוא מוסיף: "ואל תבקשני לתאם כל מה שאמרו מעיני התכונה עם המצב כפי שהוא, לפי שהמדעים באותו הזמן היו חסרים, ולא זכרו בכך משום שיש להם מסורת באותם הדברים מן הנביאים אלא מצד שהם ידעני אותם הדורות באותם המקצועות או שמעום מידעני אותם הדורות. ולא בגלל זה נאמר על דברים שמצאנו להם שהם מתאימים עם האמת שהם בלתי נכונים או שתאמו במקרה, אלא כל מה שאפשר לבאר דברי האדם כדי שיהא תואם את המציאות שהוכחה מציאותה הוא יותר עדיף ונכון לבעל הטבעים הנעלים ואיש הצדק". ד. ר' אברהם בן הרמב"ם, מאמר על אודות דרשות חז"ל (מודפס כמבוא לעין יעקב): "ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד... שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע והתכונה ולהאמין אותן וכו'", ועוד שם באריכות. ה. תוס' עירובין עו ע"ב, ד"ה ורבי יוחנן, מייחסים לש"ס שם טעות בהבנת כלל גיאומטרי המובא בשם דייני (או רבנן) דקיסרי. ו. לדוגמאות נוספות עיין הערה 2 א.
- 10 לדוגמה: רש"י חולין קטז ע"ב, ד"ה הרי זו. תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, הרצאת מקיצי נרדמים, ירושלים, תש"ך, סי' רפט. וכאלו מקרים רבים מאוד, שבהם ראשונים ואחרונים שינו דעותיהם והתייחסו לדעותיהם הראשונות כאל טעויות, ואכמ"ל.
- 11 י' לנדא בספרו תורה ומדע (באנגלית), הרצאת כתב, ניר-יורק, תש"נ, שם פניו לקיים דברי תורה וסמכותם של חז"ל בהם, בעוד שהוא מתאמץ להוכיח, לדעתנו לפעמים בתוסר איפוק וסגנון ראוים, "כי מדע (מדעי הטבע) לא היה הצד החזק של חז"ל". ראה ביקורתו של ב' אביעזר על הספר, ב"ד, 1 (תשנ"ה), חלק אנגלי, עמ' 59-63. על הערותיו יש להוסיף, ובעיקר יש עוד לבקר את לנדא על גישתו הלא מדעית לטקסטים תלמודיים, ללא הבחנה בין דורות ותקופות, והוך התייחסות לפרשנות אחת בלבד (בד"כ זו של רש"י).

שמואל יששכר שפרכר

- 12 עמד על כך בהקשר אחר א' הלוי, מדע, כך כב (תשל"ח), עמ' 161. הוא מציג תזה שחוסר עיסוק "במדע בסיסי" (להבדיל ממדע שימושי) מאפיין את המסורת היהודית העתיקה דווקא, בניגוד לתרבות היוונית. קביעה כזו טעונה חקירה מקיפה, ולא כאן מקומה. הלוי מציין, כמוכח, ליוצאים מן הכלל המפורסמים — ניסיון של ר' שמעון בן חלפתא (תולין נז ע"ב), ועיסוק של שמואל באסטרונומיה (ברכות נח ע"ב).
- 13 איכה רכתי ב, ח.
- 14 ראה הערה 11. לנדא מזכיר את הצעתו של האסטרונום היווני אריסטרכוס מסמוס, שהשמש היא מוקד הסיבוב של כוכבי הלכת, ואת קביעת היקף הארץ ע"י ארטוסטגס, וכאילו בא בטענות לחז"ל שלא אימצו את הדברים. אבל באמת הדברים לא התקבלו בשעתם ע"י אסטרונומים יוונים אחרים, וטפק רב מאוד אם הם בכלל הגיעו לידיעת חז"ל.
- 15 ראה הערה 9 ג, ד.
- 16 כברכות ס ע"א הגירסה בדפוס היא "ר' יצחק בריה דרב אמר", אבל בדקדוקי סופרים מובאת גירסת כ"י "ר' יצחק דבי ר' אמר", והוא מכריע כמות. אבל עיין דבריו של ח' אלבק, מכאן לתלמודים, הוצאת דביר, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 366. לפי הגירסה, "אמר רבי יצחק אמר רבי אמר", מדובר בשני אמוראי א"י מן הדור השלישי. לפי הגירסה "ר' יצחק דבי ר' אמר" מדובר באמורא בבלי, כנראה מן הדור הרביעי. שאר שינויי נוסח בקטע הנידון אינם משמעותיים לענייננו.
- 17 לקט מקורות לעניין מחלוקות בחז"ל בשאלות של מציאות, ימצא הקורא בספר המחלוקת בהלכה (לעיל הע' 2), עמ' 1071-1081.
- 18 אפמגן יש טענה לממצא של הבל סטאטיסטי קטן לטובת ילוד זכר במקרים שבהם האשה הגיעה לאורגזמה, והדבר מתפרש ע"י הפרשת נוזלים באשה והצמידות והניידות היחסית של ורע "זכרי". אבל אין ההבדלים הקטנים, גם אם יתבררו כנכונים, יכולים לשמש יסוד לפירוש דברי הגמרא בפי שהם נראים לכאורה, והיינו תיאור תופעת טבע של סיבה ומטובב ביחס אחד לאחד.
- 19 הנחתה שר' יהושע עצמו הוא שהביא את הפסוק. אם הוא הוסף לדבריו אחריו כאסמכתא, היה זה עוד לפני הערתו של ר' תמא ברבי חנינא.
- 20 לפני כעשרים שנה או יותר טען רב מסוים מירושלים בפני ועדה ממלכתית, וגם נתן לדברים פרסום בעתונות, שלפי התפיסה היהודית המסורתית יש לקיים מצוות עונה לשם קיום פרו ורבו בלבד ולא לשם הנאה. גישה כזו מנוגדת, לדעתנו, לגישתם של חז"ל ונסתרת מפרשנות ע"י גמרא ע"ז ה' ע"א: "אמר ר"ל בדאו ונחזיק טובה לאבותינו שאלמלא הן לא חטאו אנו לא באנו לעולם, שנאמר אני אמרתי אלקים אחס ובני עליהן כולכם, חבלתם מעשיכם, אכן כאדם תמותון וגו'. למימרא דאי לא חטאו לא הו מולדו, והא כתיב ואתם פרו ורבו. עד סיני. בסיני נמי כתיב לך אמור להם שובו לכם לאהליכם. לשמחת עונה". הווי אומר, גם בנסיבות שאין כבר הולדה, מצווה ה' לשוב לאוהל לשמחת עונה. וגם הלכה למעשה, חייב קיום מצוות עונה קיים גם כלפי זקנה או מינקת.
- 21 ראה הערה 16.
- 22 ראה הערה 16.
- 23 הסוגיה בניה כב ע"א מוסבת על המשנה שם ושואלת על ייתור לכאורה כלשון המשנה: "השתא טומטום לחודיה ואנדרוגיניוס לחודיה אמר תשב לזכר ולנקבה, טומטום וזכר אנדרוגיניוס וזכר מיבעיא. איצטרין מהו דתימא הואיל ואמר ר' יצחק אשה מזרעת תחילה וכו'... אימא מדהאי זכר האי נמי זכר, קמ"ל אימא שניהם הזריעו בבת אחת זו זכר וזה נקבה". ובנידה כה ע"ב יש צריכותא דומה על הייתור לכאורה במשנה "המפלת סנדל תשב לזכר ולנקבה". והלא אין סנדל שאין עמו ולד. יש לציין שאותה שאלה, למה הזכירו סנדל, מופיעה כבר בתוספתא ושם אין תשובה מבוססת על "שניהם הזריעו בבת אחת". ראוי לשים לב שאותה תשובה "שניהם הזריעו בבת אחת" היא בעלת משמעות שונה במס' נידה — פ' שנוצרו שני ולדות — זכר ונקבה, ובמס' ברכות — שנוצרו ולד אחד שעל מינו ניתן להשפיע ע"י תפילה.
- 24 לתופעה זו, שדברים הנאמרים ע"י בעל סמכות מוכרת במשמעות "חלשה" זוכים ברכות הימים למשמעות "חזקה", יש דוגמאות אחדות. למשל, במנחות מג ע"ב: "היה ר' מאיר אומר הייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום". מניסוח הדבר בירושלמי סוף ברכות: "תני בשם רבי מאיר אין לך אחד מישאל שאינו עושה מאה מצות בכל יום קורא את שמע ומברך לפניו ואחריה... וכן היה רבי מאיר אומר אין לך

דברי חז"ל וידיעות מדעיות

- אדם מישראל שאין המצות מקיפות אותו תפילין בראשו...", ומניסוח דומא בתוספתא (סוף מסכת ברכות), נראה שלא בא ר' מאיר אלא לקבוע עובדה בשבחן של ישראל, שמי שמקיים את המצוות שהוא חייב בהן נמצא מברך מאה ברכות ביום. בא ר' חייא בריה דרב אויא בבבלי שם, ומחמיר על עצמו וטורח להגיע למאה ברכות גם בשבתות וימים טובים ע"י ברכות על בשמים ומיני מגדים. בכך מקבלים דברי ר' מאיר את המשמעות שיש חובה כשלעצמה לכרך מאה ברכות ביום.
- 25 בעניין זיהוי המינים המוזכרים במשנה הלכנו בעקבות י' פליקס, כלאי ורעים והרכבה, הוצאת דביר, תל-אביב, תשכ"ז. אבל באמת אין הגישה הכללית המוצעת על-ידינו תלויה בזיהוי הנכון של מין זה או אחר. במבוא לספרו זה, עמ' 12, מזהה פליקס שתי שיטות פרשניות שמצא בעניין הרחקה בין מינים שהם כלאים זה בזה. ביחס לשיטה השנייה, "האחרונה", שהוא סוקר שם, כותב פליקס: "לדעת פרשנים אלה איסור כלאי ורעים אינם אלא מפני מראית העין". לאחר בירור מקיף של ההלכות הדנות בשאלת כלאי ורעים... מצאנו את עצמנו עומדים לצד השיטה האחרונה". הקורא ייווכח להלן שגם הצעת הבירור שלנו היא על דרך זו, וניתן לומר שלא באנו אלא לחדד את ניסוח הדברים, וע"כ כף להוסיף הבהרה.
- 26 ירושלמי כלאים פ"א ה"ה.
- 27 מפרשי המשנה על אחר כבר התלכטו כזה.
- 28 אם מספיקים של גירולי שנים קודמות, שההכנה הרגילה והמקובלת של השרה לא ביערם, אם מזרעים שנשאם הרוח, ואם מסיבת אחרות המצויות בעבודה הקלאית מקובלת.
- 29 בדרך זו יש להבין את תשובת הירושלמי על אחר: "ימעט, באי זה צד הוא ממעט, או פוחת מן הרובע או מוסיף על הסאה. לא כן אמר ר' אבהו בשם רבי יוחנן כל האיסורין שריבה עליהן שוגג מותר מזיד אסור. תמן את מרבה לבטל איסור תורה, ברם הכא את מרבה לבטל מפני מראית העין".
- 30 השוה ירושלמי שם: "עד כאן חשו למראית העין מיכן ואילך לא חשו למראית העין". דברינו הם ע"פ שיטת הרמב"ם הלי כלאים פ"א ה"א, שאם זרע זרע שמעורב בו אחר מעשרים וארבעה מזרע אחר, לוקה. ז"א שלא מדובר באיסור מראית עין דרבנן, אלא באיסור תורה.
- 31 השוה: רמב"ם הלי כלאים פ"ה ה"ח.
- 32 התייחסותם של בני-אדם" היא יסוד להגדרות הלכתיות בהרבה שטחים אחרים, וסקירתם חשובה ומעניינת, אבל מצריכה יריעה רחבה, ולא כאן מקומה. לעניין דידן, ואע"פ שאין הנידון זהה לראיה, השוה את הנושא של "מקיים קוצים בכרם", כלאים ה, ח, בבלי שבת קמד ע"ב, ירושלמי כלאים פ"א ה"א, שהקביעה אם קוצים הם מין המהווה כלאים בכרם תלויה במנהגם של בני המקום ועשויה, לדעת חכמים, להשתנות ממקום למקום.
- 33 לפיכך חטים זונגין אינם כלאים זה בזה. קיימת אמנם מחלוקת בין החוקרים המודרניים באשר לזהותם של הזונגין (ראה: פליקס, לעיל הערה 25), אבל בכל מקרה מדובר בצמח שהוא מבחינת סיווג ביולוגי רחוק מן החטים. אלא שלפי הדעה שהיתה רווחת בימי חז"ל, זונגין הם זן חטים "שזנו" (ז"א קלקלו את התנהגותם, מלשון "ותזנה הארץ") – ירושלמי כלאים פ"א ה"א, בראשית רבה כח, ח. עוד התייחסו בירושלמי לעניין שזונגין אינם צמח מאכל, ואיך בכלל ייתכן לגביהם איסור כלאים, וענו שיש מקיימים אותם להאכילם ליונים.
- 34 את הביטויים ברמב"ם: "שיהיה המין האחר... הואיל והן מין אחד" שבהלי א, "שני מינין... הואיל והן שני מינין" שבהלי ב, יש להבין כמתייחסים לכך שבני-אדם חושבים אותם למין אחד או לשני מינין (בהתאמה) ולא לקביעה טקסונומית מדעית (שאינן הרמב"ם מפרש את הקריטריונים שלה). אין הרמב"ם בא אלא לומר שחוסר הדמיון שבהלי א, או הדמיון שבהלי ב אינם מבטלים את הסיווג שדרכם של בני-אדם לסוגם. וכן בהלכה ד.
- 35 בכלאים ג, ה מופיע הביטוי "שכל מה שאסרו חכמים לא גזרו אלא מפני מראית העין". אלא ששם מדובר בדין הרחקה, וייתכן שבאמת הכוונה שם לאיסור דרבנן.
- 36 ראה הערה 32.
- 37 כוונתנו ויכולתנו ללכת בדרך הפשט בלבד. אין ענייננו בייחוס משמעות ע"פ הסוד לצורות האותיות.
- 38 כגון אם כתב את תחתית (מושב) האות ש' רחבה במקום חדה, או לא כיפף את ראש הקו הימני של האות ט' לתוכה כלפי מטה, או אם חיבר את הרגל השמאלית של ה' או את הרגל של ק' לגג.
- 39 שו"ת הרא"ש כלל ג, יא, ובתשובת הרא"ש שהובאה בטור אה"ע סי' קכה. מאירי, קרית ספר, מאמר

שמואל יששכר שפרכר

- השני, חלק ראשון, מהדורת הרש"ר, ירושלים, תשט"ז, לה ע"ב. מאירי, בית הבחירה שבת קד ע"א, ר"ה בטוגיא זו. ספר תשב"ץ, ח"א, סי' נ. שו"ע יר"ד סי' רעד סע' ה, אבל באר"ח סי' לו סע' א ניסוח דברי המחבר פחות ברור. רמ"א בהגהה אר"ח סי' לו סוף סע' א. שו"ת נודע ביהודה, מהדורה קמא, יר"ד, סי' פ. ועוד ראה סיכום שיטות ע"י א"ל פרידמן בספרו צדקת הצדיק, עמ' ז-ב.
- 40 מפורסמת היא המחלוקת על צורת הצד"י. ראה העמדה המחמירה של החזון איש כמסופר ע"י ר"ש כהן, פאר הדור, ח"ג, בני ברק, תשל"ל, עמ' רא, ובספר צדקת הצדיק של א"ל פרידמן. סיכום והפניות ראה: ש"י הבלין, "ספר תורה שכתב לעצמו רבנו נסים מגירונדי", עלי ספר, יב (תשמ"ו), עמ' 5. וראה: חי"ד אזולאי, שו"ת יוסף אומץ, סי' יא אות ב: "לנו לספרדים אין לקרות בס"ת שכתוב בכתב אשכנזי". ראה גם ההתמודדות ההלכתית של ר"מ שטרנבוך, מצות היום, ירושלים, תשל"א. עם הבעיה.
- 41 א. אנציקלופדיה תלמודית, כרך ה, ערך ה, עמ' כז-לד. ב. שם, כרך יב, ערך ה, עמ' תמה-תנ. ג. רמ"מ כשר, תורה שלמה, כרך כט, חלק א, פ' א-יג.
- 42 א. י' נוה, ראשית תולדותיו של האלפבית, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשמ"ט. ב. ע' ירדני, ספר הכתב העברי, ירושלים, תשנ"א. ג. נ' אביגד, מחקרים במגילות הגנוזות (י' ירין וח' רבין, עורכים), הוצאת היכל הספר, ירושלים, תשכ"א, עמ' 107-137.
- 43 עדיין בימי הראשונים היו דעות שהאות ה' נכתבה באופן שהרגל השמאלית מתחת לאמצע הגג ואף מחוברת לו. עיין בהפניות שבהערה 41 א.
- 44 ואם היכורה היא פסולה, טשו"ע אר"ח סי' לו, והפניות לשיטות הראשונים שכך דעתם, בהערה 41 א.
- 45 ואם כתבה תחת אמצע הגג פסולה, משנה ברורה שו"ע אר"ח סי' לו.
- 46 מעניין המסופר בשו"ת הרדב"ז, ח"ב, סי' תקצו, שעוד לפני ימיו (דהיינו לפני יותר מתמש מאות שנה) נשאלה שאלה על ספרי תורה ממדינת עדן שבכל ספריהם היתה רגל שמאל של ה' דבוקה בעוקץ דק לגג, וכן נמצא אז בספרי תורה עתיקים במצרים, ונמנו על כל אותם הספרים ופסלום.
- 47 ויש מפרשים שעושין את הקו הקטן, החוטר, מאמצע גג החי"ת.
- 48 א. ר' נסים גירונדי בספר תורה שכתב לעצמו לפני יותר משבע מאות שנה, הנמצא כיום בספרייה הלאומית בירושלים. ראה הערה 40. בספר זה יש לחי"ת חוטר דק מאוד באמצע גגה השטוח. ב. ספר תורה של ר' יצחק אברהם הנמצא בצפת, ביריעות ישנות שמלפני כשש מאות שנה (עם חוטר מצד שמאל). אבל ביריעות חדשות נמצא כבר חי"ת של ר' תם. ג. כתב ס"ת מלפני כארבע מאות שנה של ר' סרילמן אוחנה, מגורי האר"י (חוטר מצד שמאל). ד. ספרים בקהילות ספרדיות שונות, קהילות תימן.
- 49 לאות וא"ו העתיקה היה כיפוף (עוקץ) קטן לצד שמאל, ובכך היא שונה מו"י. יש בראש הזי"ן, בליטה קטנה לצד ימין דווקא, ובכך מודגש השוני מו"י. אורכה של הגי'ן הסופית הבריל אותה באופן ברלט מן הזי"ן.
- 50 הסיפא של ההגדרה נחוץ כדי למעט אות הכתובה בצורה משובשת, אבל הקורא יודע לקרוא אותה משום שהשיבוש הוא כזה שקל "לנחש" למה התכוון הכותב.
- 51 גישה דומה מתבקשת כמוכן לגבי "הברה נכונה" בקריאת התורה, וכך באמת עמא דבר בקהילות ישראל השונות כמשך הדורות, אבל לא כאן המקום להאריך בנושא זה.
- 52 עיין בהפניות שבהערה 39 בדברי המאירי בקרית ספר, ובדברי הרא"ש שמביא הטור.
- 53 עיין הערה 46.
- 54 כידוע אותיות סת"ם הנהוגות היום מסוגגנות מאוד, משום "זה א"לי ואנהו", אבל פן הסגנון אינו מעכב לכל הדעות.
- 55 תשומת לב הקורא מופנית לשינוי המתפתח בדורות האחרונים ממש. בספרים הספרדיים, וכמוכן בספרים העתיקים שהוזכרו בהערה 48, רגל הקו"ף היא קו בלבד ללא ראש. בכתביה האשכנזית נהוג לעבות את ראש הרגל שיעבור את עובי קו הרגל משני צדדיו. זה כשני דורות גדל והולך "עיבוי" זה של הראש עד שרגל הקו"ף של הרבה סופרים נראית כפטיש בעל ראש גדול, ועקב כך האות שונה מאוד מן הקו"ף הנפוצה שבדפוס. התפתחות זו מקורה כנראה בתיאור שבכתובים (ראה למשל: משנה ברורה ש"ע אר"ח סי' לו) שהרגל תהיה כמו גו"ן פשוטה, ועם גידול ראש הגו"ן גדל גם ראש רגלה של הקו"ף, וצ"ע.
- 56 במקורות שונים אנו מוצאים שמות נוספים לכתב זה: ליכונאה, רעץ, דעץ.
- 57 ר' יוסי בן חלפתא ידוע במסורתיו ההיסטוריות, וכמחבר סדר עולם (רבה), עיין יכמות פב ע"ב.

דברי חז"ל וידיעות מדעיות

- 58 תשובת הגאונים, מהדורת הרמב"ם, ברלין, תרמ"ז (מהדורה שניה ירושלים, תשכ"ו), מקובץ שאלות בני קאבס לר' שרירא ור' האי, סי' שנה, קמג, ט, עמ' 181.
- 59 בתורה שלמה (ראה הערה 41) הביא את תשובת הגאונים הזאת, ומציג אמנם את משמעותה זו שהדגשנו, אלא שהסגנון האקלקטי של המחבר, אשר בו מעורבים עובדות וסברות, נתונים מבוססים והשערות בלתי מבוססות, מקשה על הסקת מסקנות ברורות ע"פ פשוטם של דברים.
- 60 בתקופה שבה אנו דנים היו הכתב העברי והכתב הארמי שני כתבים גפרדים ולכל אחד היתה זהות משלו, אע"פ שהיה רמיון מסוים ביניהם באותיות שונות. לדעת החוקרים, היה לכתבים אלה אב משותף שממנו התפתחו מאות בשנים לפני התקופה הגידונה. ראה הפניות שבהערה 42.
- 61 פירושו של רבי לבינוי בבדייתא הגידונה בסנהדרין הוא "שמאשרת בכתב". א' דמסקי, *MIKRA*, Sec. 2, פילדלפיה, ארה"ב, תשמ"ח, עמ' 10, מציע לפרש "מאשרת בכתב" — authorized script, אבל הרבה יותר נראה לפרש "מאשרת" = מיושרת, דהיינו שקווי הכתב ישרים ("כתב מרובע"). השווה: בראשית רבא טו, ויטע; תנחומא תרומה, סימן ט. אני מודה לפרופסורים י' קליין ושי' שרביט על עצותיהם בנידון.
- 62 השווה: חרושי ר' נסים מגירונדי למס' סנהדרין כא ע"ב, ד"ה חזרה ונתנה.
- 63 עיין: תורה שלמה (הערה 41), כרך כט, פרק ו אות ט, עמ' 27, שמביא שכך גם דעת הרד"ל והמאור עינים.
- 64 ספר העקרים, מאמר ג, פ' טז.
- 65 בזכחים סב ע"א יש ברייתא: "תנא ר"א בן יעקב אומר שלשה נביאים עלו עמהן מן הגולה... ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית". ואין הגמרא שואלת "שאיין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה". זאת משום ששיטת ר' אלעזר בן יעקב כשיטת ר' יוסי, שתורה ניתנה בכתב עברי, ובמסגרת ההגדרה התפקודית אין מקום לשאלה זו.
- 66 אבל ראה הערה 65.
- 67 אולי משום שפסקו כר' אלעזר בן יעקב "שמשתו קב ונקיי", וכבר העיר על כך בתורה שלמה (הערה 41) סוף פ' ד.
- 68 כך כבר העיר ר' יוסף אלכו, ראה הערה 64.
- 69 דוגמה רביעית, שבה התמודדות עם העובדה שגר של חרט אע"פ שטרם נצרך בתנור עמיד הוא נגר שמן, בניגוד לפרשנות המקובלת של סוגיה בביצה לב ע"א, והמדגימה בצורה בולטת נקודה ד' במבוא, ימצא הקורא המיומן בדברי החלמוד במאמרנו "על פחיתת הנר", ספר יובל לכב' ר' יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ד, עמ' המו.