

עדאל לרי

- מרחבים -

לשטתו הייחודית של ה"חינוך" במצוות "גיד הנשה"

ה ק ד מ ה

צורת הנסוח של אסור אכילת גיד הנשה (להלן: גיה"נ), חריגה ובעיתית.

חריגה, בכך שיש פה הנמקה היסטורית לאסור: "כי נגע בכף ירך יעקב בהאבקו עמו". מבחינה זאת, לפחות, א"א לדמותה למצוה אחרת בתורה ויש להבדיל בינה ובין מצוות שתכליתן זכרון מעשה בעבר, כגון: מצות תפילין, אסור אכילת חמץ וחיוב מצה וכיו"ב, שהרי לא נאמר שבקיום מצוה זו (גיה"נ) יזכר המאורע.

ובעיתית בשתיים. ראשית, בעצם העובדה שמשמע מהנסוח של האסור שמקורו במנהג שקבלו עליהם בני יעקב לאחר מאבק אביהם והמלאך, ואם כן אין זו מצוה לדורות, אלא חיוב שקדם למתן תורה. ושנית - כל הנסוח נושא אופי סיפורי בלתי מחייב, שיש לו ריח של מנהג לכל היותר, או "פולקלור עממי", בודאי לא נגימה של איסור גמור.

את דיוננו בשיטת ספר החינוך במצוה זו - נחלק לשלושה, במקביל לחלוקה הפנימית המצויה בספר לכל מצוה:

- א. הגדרת המצוה
- ב. שרשי המצוה (כאן נרחיב מתוך נסיון לדון בטעמי המצוה)
- ג. דיני המצוה - אלה הלכות הזכיר ה"חינוך" ומאיזה טעם.

א. הגדרת המצוה

שיטת הרמב"ם ונושאי כליו

על-מנת שנוכל להבין את המיוחד בשיטת "החינוך" נציג תחילה שיטת הרמב"ם להשוואה. במסכת "חולין" פ"ז מ"ו, כורכת המשנה זו בזו את התשובות, לבעיה הראשונה ולשניה. המשנה עוסקת במחלוקת ת"ק הסובר שאסור גיה"נ נוהג בבהמה שהורה בלבד, ורבי יהודה האוסר אף גיה"נ של טמאה. ושם שקלא וטריא בהאי לישנא: "אמר רבי יהודה: 'והלוא על בני יעקב נאסר גיה"נ ועדין בהמה טמאה מותרת להם? אמרו לו: 'מסיני נאסר אלא שנכתב במקומו'". הרי לפנינו דין ודברים במשנה, הנסוח על אשר התקשנו בו: חלות האסור ממתי (בעיה I) נבאלה תקופות

(בעיה II). והתשובה: לדעת ר"י - תחילת האיסור מבני יעקב (ומשמע קצת שהוא סובר שהקב"ה אסר עליהם) ומכח איסורם פשט דבר זה בכל ישראל. ולדעת ת"ק - מקור האיסור מסיני, אלא שהקב"ה צוה את משה לסמוך את כתיבת האיסור בתורה, למעשה שעל ידו נתגלגל האיסור.

הרמב"ם בפירושו המשניות למד מן המשנה שהובאה לעיל עקרוֹן חשוב:

"ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה זאת, והוא מה שאמר: 'מסיני נאסר'. לפי שאתה הראית לדעת, שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום איך אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י מרע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים לפניו... וכך גיה"נ איך אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו, אלא אחר מצות מרע"ה".

יוצא א"כ לפי הרמב"ם, שגם לדעת חכמים במשנה הוזהרו בני יעקב על גיה"נ, ויתכן לומר שגם הפסוק רומז לכך, אלא שאין אזהרה זו מחיבת אותנו לאחר מתן תורה, כ"א צו הקב"ה למשה.

שיטה שניה יש, והיא דעת ה"כספ משנה" בהלכות מלכים פ"ט ה"א המדיק בשנוי לשון הרמב"ם:

"... בא אברהם ונצטוה יחד על אלר במילה... ויצחק הפריש מעשר... ויעקב הוסיף גיה"נ", שאכז לא הוזהר יעקב ע"י הקב"ה מאכול גיה"נ, אלא הוא עצמו גזר זאת על בניו. (גם לדעת ה"לחם משנה" בהלכה זו, לא נתכוון הרמב"ם לומר שה' צוה את יעקב על גיה"נ, שהרי משנה מפורשת היא ש"לא נאסר אלא מסיני" ורק ב"מקומו נכתב" - דעת חכמים החולקים על ר"י והלכה כמותם. אלא שרצה הרמב"ם לומר שיעקב אסר על בניו גיה"נ, ועל זאת מקשה הוא: מנין לרמב"ם שאכז כך היה?)

כאמור, איך כל צורך לפרש את דעת הרמב"ם כפי שהבינוהו הכ"מ והמ"מ, ובפירושו המשניות, לכל הפחות, מפורשים דבריו שיעקב ובניו נצטוו ע"י הקב"ה אסור גיה"נ, אלא שאיך אסור זה מחיב לאחר ששנה הקב"ה וצוה את משה בסיני. גם ה"משנה למלך" הביזן כן בדעת הרמב"ם, ועוד הוסיף וכתב שביסוד זה, שאיך מחיב אותנו כיום כ"א תורה מסיני, גם רבי יהודה לא חולק, וכל מחלוקתו עם חכמים היא בהסבר הפסוקים בבראשית (עיין במל"מ פ"י, ה"ז בפיסקה הפותחת: "וראיתי להרב יפה תואר").

שיטת החינוך

מה אפשר להסיק מדברי ה"חינוך" באשר למקור המצוה, ופתרון הקשיים הנלווים למקרא המקור לאיסור בתורה?

אותן שתי בעיות שהצבנו בפתח עיונינו מקבלות תשובה ב"חינוך".

- א. ה"חינוך" התקשה בשאלת הסגנון הסיפורי של הפסוק ועל כן מדגיש הוא: "והאי לא יאכלו", לא נאמר דרך סיפור.
- ב. ה"חינוך" חורג כאן מהרגלו ונוקט לשון הרמב"ם: "יש בה מצות ל"ת אחת והיא אזהרת גיה"נ". הגדרת מצות ל"ת כאזהרה שיכת לטרמינולוגיה של ספר המצוות לרמב"ם, ועד כמה שידנו משגת לא השתמש ה"חינוך" במונח זה אלא במצוות גיה"נ, כדי להבליט את אופיה המחייב של המצוה.
- ג. מול הדרך בה יש, לדעת ה"חינוך", לפרש את הפסוק מעמיד הוא את האפשרות לפרש: "מפני שאירע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול גיד". ואיננו מזכיר לא את הדעה שהובאה לעיל שה' אסר על בני יעקב גיה"נ או שיעקב עצמו גזר עליהם שלא יאכלו. לדעתו, היתה, איפא, הוה אמינא שנביץ את הפסוק כמנהג שקבלו על עצמם - קמ"ל שזו אזהרת הקב"ה.

בדברים אלו מובעת התנגדות עקרונית לגישה שהובאה בראשונים ("חיזקוני" ועוד) ויסודה במדרש, שמחמת צער שנצטער יעקב באותו אבר אנו מרחיקים עצמנו מאכילתו.

להלן נוכיח שגישה זו היא המנוגדת ביותר לתפיסתו החינוכית של החינוך, ולכך מוצא לנכון לשלול דוקא אותה. לדעתו, איך כל ערך חינוכי בזכרון אותה פגיעה והשתתפות בצער...

כשהצבענו על הבעיתיות הכפולה שבניסוח האיסור בתורה, נגענו ב"הגדרת המצוה" - תוקפה ההלכתי וכד'.
ה"חריגה" הנזכרת שם, ענין לה עם המהות, עם התוכן הפנימי של המצוה מה שכינה החינוך "שרשי המצוה".

ב. שרשי המצוה

טעם המצוה לאור פרשנות החנוך והרמב"ן בנושא מאבק יעקב והמלאך

במבט ראשון, נראים דברי החינוך "רמז לישראל שאע"פ שיסבלו צרות רבות בגלויות... שיהיו בטוחים שלא יאבדו... ויבא להם גואל ויגאלם", זהים לשיטת הרמב"ן בפירושו לבראשית ל"ב, 26 על "וירא כי לא יכול לו". וזה לשון הרמב"ן שם: "ואמרו בנ"ר (על "ותקע כף ירך יעקב") נגע בצדיקים ובצדיקות בנביאים ובנביאות שהם עתידין לעמוד ממנו... כי המאורע כולו (מאבק יעקב והמלאך) רמז לדורותיו, שיהיה דור בזרעו של יעקב יתגבר עשו עליהם עד שיהיה קרוב לקעקע ביצתן... ויש דורות שעשו עמנו כזה ויותר רע מזה והכל סבלנו ועבר עלינו כמו שרמז: 'ויבוא יעקב שלט'."

הן לרמב"ם הן לחינוך, מאבק יעקב והמלאך רמז להתנגשות זרע יעקב בזרע עשו. לשניהם "ויגע בכף יריכו" סמל להתגברות זמנית של בני עשו על יוצאי ירך יעקב. הדגשים שונים. הרמב"ן נותן הסבר מטאפורי להיאבקות ותוצאותיה ואינו מפרש טעמי האיסור. לעומתו החינוך מדבר מפורשות בטעמי המצוה, ורק כדרך אגב שופך אור על הרמז במאבק.

והנה במדרש "שכל-טוב" מצאנו: "ותקע כף ירך יעקב" - זחה לבם של מקצת יוצאי בני דור השמד... ונטמאו" מבואר א"כ, שלדעת המדרש נקיעת הירך רמז בה להתגברות האומות בגזירותם, על המעטים שלא עמדו בנסיון ונטמאו. בנגוד להבנת הרמב"ן שהירך הפגועה מסמלת אותם צדיקים שעמדו בצדקותם על אף הגזירות - ונהרגו. ואף שגם לרמב"ן הרקע לגזירות הוא רוחני, מכל מקום סופו כליון פיזי. ועי' ב"תורה שלמה" בראשית ל"ב אות קכ"ו.

מתנשאים לעומת שרפים דבריו של ה"חינוך". איך הוא מסתפק בפענוח המאבק והשלכותיו לדורות: "שהיו בטוחים שלא יאבדו... ויבוא להם גואל", מפני שאיננו מוכן לקבל את ההנחה שמצוה תשמש אמצעי להגדלת אושרו של אדם, או רווחתו גרידא (שלא כאברבנאל המוצא בטעם המצוה - עדוד לעם ישראל שיעמד בצרות העוברות עליו, וקרוב לשמוע שכך סבר הרמב"ן) לכך מוסיף ה"חינוך" תכלית למצוה: "ובזכרם תמיד ענין זה, ע"י המצוה שתהיה לזכרון - יעמדו באמונתם ובצדקתם לעולם", לאמר: לא חיזוקם של ישראל, חיזוק עמידתם בפני הגזירות בלבד הוא הנרצה באיסור זה, אלא השרשת האמונה בקרבם כי יש תקוה לאחריתם ופשר ליסוריהם, ואל ימרדו באביהם שבשמים ח"ו.

מענה נבין גם את סוף דבריהם של הרמב"ן ושל ה"חינוך". בבראשית ל"ב, 26 מסים הרמב"ן פירושו: "והכל סבלנו ועבר עלינו, כמו שרמז ויבא יעקב שלט". ואילו ה"חינוך" בחותמו מזכיר פסוק אחר: "וכמו שמצינו באב שזרחה לו השמש לרפאתו

ונושע מן הצער, כן יזרח לנו השמש" וכו'. והוא שנאמר בל"ב, 32: "ויזרח לו השמש... והוא צולע על ירכו". עובדת השוני במובאות מחיבת אותנו עיון מדוקדק בפרשנותם של שני גדולי ישראל אלו, ולכשנעין נמצא שה"חינוך" מבאר את המאבק כסמל למצב של גלות: "אע"פ שיסבלו צרות רבות בגלויות" וכו', ואילו לרמב"ן - לאו דוקא. "רמז לדורותינו, שיהיה דור בזרעו של יעקב... כדור של רבי יהודה בן בבא" (שחי בא"י כידוע).

הרמב"ן לשיטתו שכל עוד היה יעקב בחו"ל היה חי בפחד מתמיד מפני עשו, ורק לכשהגיע לא"י סר מעליו פחדו של עשו. על כן הביא את הפסוק שלאחר הספגש עם עשו ולאחר הכניסה של יעקב לארץ. "ושבתי בשלום אל בית אבי" קוים בו ביעקב רק כאן - "ויבוא יעקב שלם עיר שכם" (ל"ג, יח). ומכיון שכך קרה, קים את הנדר שבסיום הפסוק "והיה ה' לי לאלוקים" - "ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלקי ישראל".

הרמב"ן יפרש את ל"ב, 31: "ויזרח לו השמש... והוא צולע על ירכו" כהמשך מצב הצליעה, ולא כציון של גאולה מיסורים ורפוי המכה, ולפיו "על כן לא יאכלו בנ"י את גיה"נ" שבפסוק ל"ב מוסב על מה שלמעלה ממנו בסוף פסוק ל"א: "והוא צולע על ירכו".

ואולם, ה"חינוך" נאמן לתפיסתו את המאבק כרמז לצרות הרבות שיסבלו ישראל בגלות. לכך מבדא הוא את הפסוק שבסוף מאבק יעקב והמלאך, טרם שוב יעקב לא"י וסוגר מעגל שראשיתו עם יציאת יעקב לגלות - "כך בא השמש" - המשכו, במעקשים בית לבן הארמי ובבריחה ממנו עד להסכם ההפרדה וחרזה השלום איתו. מבחינה מסוימת, סיום מצב הגלות על מאפיניו השונים - בעצם ההתמודדות עם המלאך (ההתקוממות היהודית) קל וחומר הנצחון ועמו ההכרזה: "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל" הנאמרת עת נשלחים קוי אורה ראשונים כי עלה השחר. ועדין איך השמחה שלימה, אילת השחר כאילה זו שעיתים נגלית ועיתים נכסית "והוא צולע על ירכו ויזרח לו השמש", סרס המקרא ודרשהו: שמש צדקה ומרפא בכנפיה שרפאתו מצלעתו.

ה"חינוך" מיסב את מילות ההנמקה "על כן לא יאכלו בנ"י" לתחילת הפסוק הקודם "ויזרח לו השמש", שהרי טעם המצוה "שיהיו בטוחים שלא יאבדו ויבוא להם גואל", וחולק על הרמב"ן הקושר את ההנמקה, בסוף הפסוק שקדם לה "והוא צולע על ירכו".

מיקומו של האיסור בפרק, מסיע ל"חינוך", כי לרמב"ן ראוי היה שהאיסור יוצמד לסיפור נקיעת הירך (פסוק 25). העובדה שהתורה כתבה את האיסור לאחר ברכת המלאך את יעקב, שנוי שמו לישראל, ורפוי מצליעתו! מוכיחה שהאיסור גם הוא לעדוד, כמודגש בחינוך.

(לפי דרכנו נאמר ש"כי נגע בכף ירך יעקב בגיה"נ" איננו סיבת "לא יאכלו בני" את גיה"נ", אלא תוספת ביאור מה טעם צונו על הגיד, שכך לא נאמר עד עתה שהגיד הוא שנפגע, כי אם שהירך ננקעה).

הדעות השונות בטעם המצוה - סווגן ואפיונגן

כדי שנוכל לעמוד על המיוחד בגישתו של ה"חינוך", מחובתנו לערוך מלה את גישות הקדמונים למן התנאים שבמדרשי האגדה ועד לאחרונים בני תקופתנו. למעשה, אפשר לכלול את דעות הפרשנים בטעם המצוה, בשלוש קטגוריות עיקריות. הראשונה - רואה באזהרת גיה"נ, אחת מן האזהרות שענינן הגבלת המותר באכילה. הרעיון המאחד איסורים אלו, נוסח לראשונה במסכת יומא ל"ט. "תניא דבי רבי ישמעאל, עבירה מטממת לכו של אדם שנאמר 'ולא תטמאו בהם ונטמאתם בס' - אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמאתם בס". במרוצת הדורות פותח עקרון זה בידי גדולי המחברים ובהם הרמב"ם וה"חינוך" עצמו. לדעתם, הזהירה התורה לבל נאכל מאכלות אסורים ובכך נחדיר לגופנו מיני מזיקים מולידי חולי ו/או נקנה מידות מגונות המיוצגות בכ"א מן המאכלים הללו.

אך לכולם מדרש לקח טוב (נזכר לעיל) המפענח סמליות הירך הפגועה, באותם יוצאי בני דור השמד שנטמאו. לדבריו יש לומר, שהתורה הרחיקה אותנו מאכול אותו אבר המציץ חולשה גופנית, כניעה לגזירות וכד'.

בדרך אחרת אחז הנצי"ב ב"העמק-דבר" ומסיק שטעם האיסור "בשביל שמידתו של יעקב היתה אהבת השלום במידה גדושה ... ועבר על מידתו, משום הכי נענש ... ומעשה אבות אות לבנים .. שלא יהא אדם קשה כגיד" (פרושיו לל"ב, 26 ו-33). ופרושו מדוקדק בפסוקים שהרי בהנמקת האיסור כי נגע בכף ירך יעקב בהאבוק עמו רומזת התורה ל"ותקע כף ירך יעקב בהאבוק עמו" וחז"ל עמדו על יתור שתי מילים אלה שבסוף הפסוק מפני שכבר נאמר: "ויאבק איש עמו", ולכן פרשו: בהאבק יעקב עם המלאך. כוונת התורה לגנות את מידת העקשנות וקשיות העורף באשר היא שהביאה על יעקב צליעה בחדשו את המאבק במלאך. הגיד מסמל, לדעתו, את עקשות הלב אותה חפץ ה' לעקור מתוכנו "מדעתי כי קשה אתה, וגיד ברזל ערפך" (ישעיה מ"ח, 4).

כיוצא בזה ב"נועם-אלימלך" אלא בשנוי גוון. לא עקירת קשיות העורף היא הנרמזת בגיה"נ, כי אם הרחקת יצרא דעריות. ומצאנו במדרש שהמלאך בנוגעו בירך, מקום המילה, רמז על הנסיונות הבלתי פוסקים להוציא את יוצאי ירך יעקב (אותה ירך פגועה) מיחודו של מקום. ובדומה ברבנו בחיי עה"ת

"... יאמר הכתוב כי בקש המלאך למצוא בו עוץ אשר יתגבר עליו ולא מצא... כלומר לא היתה לו יכולת להתגבר עליו... רק מצד שתי אחיות שנשא".

המכנה המשותף לרבנו בחיי, לנועם אלימלך ולמדרש "לקח-טוב", הוא שכולם מתיחסים לגיד כאבר ההולדה ולפגיעה בו - קלקול בעריות הבא על תקונו ע"י איסור גיה"נ.

המסייע לשיטתם הוא, הצד השהה שבשלוש המצוות שבספר בראשית, מצוות שנכתבו במסגרת סיפורי האבות טרם היותנו לעם. "פרו ורבו", "מילה", ו"גיד-הנשה", שלושתן מצוות להכוונת יצר המין של האדם, לצמצום התאוה והפנייתה למשור החיובי של בנין העולם והתמדת קיום המין האנושי. ובדין הוא שתבואנה שלוש מצוות אלה שהן ביסוד כל עולם הנבראים בספר בראשית בו איך יחוד עם ישראל בולט כ"כ כבשאר החומשים.

לקטגוריה זו יש לצרף את הדעה החריגה המובאת בחיזקוני: "דבר אחר: 'על כן' - שהזק יעקב בגיה"נ קבלו עליהם בניו משם ואילך שלא יאכלו ממנו. משל לאדם שחש בראשו - או באחד מאבריו שמקבל עליו שלא לאכול מאותו אבר מעולם, כדי שיהא לו אותו אבר לרפואה". משמע קצת שהסיבה גופנית-רפואית.

קטגוריה שניה - נכללים בה כל אותן דעות שאיסור גיה"נ הועד להנציח מאבק זה של יעקב עם המלאך. רשב"ם בפרוש ל"ב, 32 אומר כדברים הללו: "לזכרון גבורתו של יעקב ונס שעשה לו הקב"ה שלא מת" ולעומתו ספורנו למרות שרואה בכל הפרשה רמז לדורות, סובר שהאיסור, כמוהו כקביעת עמדה באשר לתוצאות ההאבקות "כדי שיהיה ההיזק אשר הורה בנגיעת כף הירך, היזק בדבר בלתי נחשב אצלנו". ורחוקים דבריהם מן הפשט. משום שרוח הפסוק היא ההנזרות ממה שהוזקנו בו, ממה שגרם לנו צער, ולא הודיה על נצחון וכיו"ב. אכן, מתוך נאמנות ל"אורת הפרשיה" מבאר הטור את הפרוש שהוזכר לעיל בשם החיזקוני. בנ"י קבלו על עצמם לבל לאכול מגיה"נ בו נפגע אביהם יעקב "כאדם המתענה ביום שמת בו אביו". יש לשייך לכאן גם את דעת ר"י מורינא שה' צוה את בנ"י להפריש עצמם מגיה"נ, כתיקון להשתמטות מלווי אביהם, עצלנות שגרמה לו, בסופו של דבר, צליעה. כמעט ואיך מצוה המחיבת כ"כ הרבה עמל כניקור הגיד, וחזקה על מי שנתנסה בכך ששוב לא יתרפה ממלוי חובה פשוטה שאיך בה טירחה כלווית אורחים, תלמידי חכמים וכד'.

לעומת שתי המגמות, זו הרואה את גיה"נ כמשתייך למאכלות האסורים, וזו הבוחנת את האיסור מן ההיבט ההסטורי שלו, ניצבת אסכולה שלישית של פרשנים המבקשים לראות במאבק סמל לדורות וממילא מחפשים לאיסור משמעות כוללת לעם כצבור, ולא ליחיד כפרט.

דעתו של הרמב"ן בטעם המצוה לא נמסרה לנו, סביר להניח על סמך פרשנותו למאבק שהוא אוחד בשיטה שלימים יאמצנה האברבנאל: הרחקת הגיד היא עדוד לישראל לבל ישקעו ביאוש בראותם התגברות הצרות עליהם. ההרחקה תזכיר לכל שלמרות הפגיעה ביעקב, סופו שנצח.

באריכות ובהדגשה שולל גם ר' שמשון רפאל הירש (רשר"ה) את האפשרות להסביר בטעם גיה"נ שנועד להנציח המאורע ביעקב והמלאך, כשם שא"א לקבל את ההנחה שמצות אכילת מצה נועדה להזכיר לנו את הלחם שאכלו אבותנו בצאתם ממצרים. "הנצחתך (של העובדות ההיסטוריות) ע"י מצוה אלקית תתבאר רק אם נניח שקשורות בהן אמיתות בעלות משמעות לכלל תעודתנו". בשתי המילים האחרונות, קבע הרשר"ה את הכוון לחפושנו אחר משמעות למצוה.

ומענין לשמוע מפיו בענין זה, הד מן התפיסה הגלותית שיש בה יותר מקורטוב של נאיביות. זו התפיסה הגורסת שעם ישראל חייב לעשות כל שביכולתו ע"מ לקיים את יעודו הנצחי להיות "אור לגויים" בגלות. כל גלוי של כח פיזי מצדנו מגרה בנו את הדב, ומפריע להתגשמות יעודנו.

"על כן לא יאכלו בנ"י (שדוקא בזכות חולשתו החומרית, יהיה לישראל ויעיד על האל הגובר בכחו על הכל!!!) על כן לא יאכלו את גיד הכניעה והחולשה החומרית. מדי הסיבם לאכול תתיצב האזהרה... לוותר מרצון על הגיד הזה ולוותר על כוחם הנמסר ביד עשו. אל יתלו בו את קיומם... בשעה שיעקב נופל הרי סיבת נפילתו אינה במעוט כוחו החומרי, הוא נופל מתוך שלא השכיל לקיים בעצמו את שמירת אלקיו".

(וכמה שונה הוא מרן הרב זצ"ל בהגיגיו, ממש קוטבי לרשר"ה ובית מדרשו בעמדתו. "צריכים לעורר את תחית ישראל בכל הכוחות המכונסים באומה... הטבת מצב החיים בכל תיאור ובכל אופן הוספת עזוז גופני ועזוז מוסרי... חלוץ עצמות והברקת העיון" וכו' - "ישראל ותחיתו" פיסקה ל').

"גדולה היא תביעתנו הגופנית גוף בריא אנו צריכים... שכחנו שיש לנו בשר קודש לא פחות ממה שיש לנו רוח קודש. כל תשובתנו תעלה בידינו רק אם תהיה... גם תשובה גשמית יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים רוח לווהט זורח ע"ג שרירים חזקים ובגבורת הבשר המקודש תאיר הנשמה שנחלשה, זכר לתחית המתים הגופנית. ההתעמלות שצעירי ישראל עוסקים בה בא"י... היא משכללת את הכח הרוחני של הצדיקים העליונים" וכו' - "אורות התחיה" פיסקה ל"ג-ל"ד).

יחודיותה של שיטת ה"חינוך" בטעם המצוה

נחזור לדברי ה"חינוך" - "... שיהיו בטוחים שלא יאבדו אלא לעולם יעמד זרעם ושמם". צרוף מילים זה לקחו ה"חינוך" מן האמור בישעיה ס"ו, 22: "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה ... עומדים לפני נאם ה', כן יעמד זרעכם ושמכם" ומפרש המלבי"ם על אתר: "כך יעמד זרעכם ושמכם" - זרעכם לא יכלה ע"י הריגות וחרב, ושמכם לא יכלה ע"י שנוי דת לעבודת כו"ם, כי תשארו קימים בין באושר הגוף בין באושר הנפש". המלבי"ם למד חילוק זה בין "זרעכם" ו"שמכם" מן הדמוי "שמים חדשים וארץ חדשה" המורים על השגת הבורא בבהירות גדולה ("שמים חדשים") ועלוי המציאות הפיזית לע"ל, עד שידמה כאילו נבראו מחדש ("ארץ חדשה").

לפי זה תואם הפסוק להפליא את כפל המשמעות עליו הצביע ה"חינוך" ברמז המצוה:

- א. המשך קיומו הפיזי של עם ישראל - התמדת הופעתו בכל הדורות
- ב. יכולת שימור מהותו הרוחנית בכל המצבים.

נדמה, כי בנתחו את המשמעות לדורות העולה מכל פרט בספור המאבק ובעצם האיסור, חפץ ה"חינוך" להביע רעיון. שלוש מצוות בספר בראשית. הראשונה הרי היא בסיס הקיומי למיץ האנושי כולו - פריה ורבייה.

בראשית עלתה במחשבה לברוא עולם שיהיה ראוי ל"ענין האלקי" כל יחיד ויחיד באנושות. אך לאחר שגם המבול לא עזר, והעולם שלאחר המבול מרד בבורא עולם, והבל הביא גם הוא, בחר ה' באברם. ולו, לאביה הראשון של אומתנו, נמסרה מצוה שניה שב"בראשית" - ברית המילה "לפי שרצה השי"ת לקבוע בעם אשר הבדיל להיות נקרא על שמו, אות קבוע בגופם, להבדילם משאר העמים בצורת גופם" (ל' החינוך בטעם מצות מילה וחולק על הרמב"ן הגותן טעם פרטי למצוה - הגבלת יצר המיץ). דוקא הבדלתו של העם אשר בחר לו י-ה לסגולתו, היא-היא מקור כל הרדיפות שעברו עליו מאת הגויים עד אחרית הימים. האב אשר בקורות חייו מקופלים כל המהמורות של צרות ורדיפות, נדודים בגלות, הלוא הוא יעקב המעיד על עצמו "המלאך הגואל אותי מכל רע" שעברו עליו כל צרות שבעולם (מדרש חז"ל) בדין הוא שדרכו יצטוה עמ"י על איסור גיה"נ המבטא את יכולת העמידה בגזירות בכח האמונה. ובלשון פיוטית, כפי שנוסח ע"י מחבר בן זמננו: "אברהם מסמל את יעוד ישראל, יעקב מסמל את גורל ישראל" (א. קריב, "שבעת עמודי התנ"ך" עמ' 30).

עלינו לשים לב שה"חינוך" כופל ענין הזכרון בטעם המצוה: "ובזכרם תמיד ענין זה, ע"י המצוה שתהיה לזכרון" וכו' ודברים אלו מעוררים פליאה, שהרי בכל התורה לא מצאנו זכירה באמצעות מניעת מעשה, ואפילו לא במחשבה גרידא, ותמיד הדרך לזכרון קשורה בעשיה. כך במצות "זכור את יום השבת לקדשו - שתהא שונה בפה", בדבור ובשתית יין. זכר מחית עמלק - קריאה בתורה דאוריתא. חיב אדם לספר ביציאת מצרים שנאמר למען... תזכר את יום צאתך מארץ מצרים" וכו', "למען תזכרו ועשיתם

את כל מצוותי" - נמוק לציצית ועוד רבות.
לכאורה, קושיה מיניה רביה לשיטת ה"חינוך" הדוגלת בפעלתנות
כגורם מחנך, הכיצד יתעורר האדם, בכך שחוסך מפיו חתיכת
גיה"נ?

ארשה לעצמי להעלות השערה שתוביל אותנו לפתרון הקושיה
ולהבנת המיוחד בשיטת ה"חינוך".
שלא ככל קודמיו והמאחרים ממנו, אין ה"חינוך" שם את הדגש
על איסור האכילה שבגיה"נ. לדעתו, איסור האכילה הינו
פונקציה של החיוב הבסיסי להתרחק מגיה"נ. אלא, ופה חדושו
הגדול של ה"חינוך", שהמתבקש מן האדם הוא, לטרוח בנקור הגיד
ליגע עצמו בחטוט אחריו, וזו מלאכה שאיננה קלה לבצוע כלל
ועיקר.

ג. דיני המצוה

פירוט ההלכות שהזכיר ה"חינוך" והנמוק להזכרתן

בפרק הקודם, העלינו השערה המסבירה את הרעיון המיוחד שעומד
מאחורי אסור גיד הנשה לפי ה"חינוך". לאור זה, נוכל גם
להביין מהו הקריטריון לפיו בחר את דיני המצוה. פתח בשאלה
הבסיסית: מהו הגיד האסור? אך מיד הזכיר "והחטוט שאנו
חיבין לחטט אחריו", כי כאמור זוהי מהות המצוה, כמו-כך ברר
לעצמו מכל ההלכות הנלמדות בפ"ז דחולין "גיד-הנשה" בעניני
"איסור והיתר" דוקא את הפחות חשוב מבחינה זו, "מי נאמן על
ניקורו", שאלה שאיננה נוגעת בעצם איסור האכילה. מפני,
שאינן ה"חינוך" רואה באיסור עיקר כי אם בפעולת האדם: הנקור,
החטוט. אפילו דיון בשאלה: האם גיה"נ של אדם - אסור?
והנמוק, המענין כשלעצמו, מצד האוסרים "מפני שכך היה מעשה"
(שירך אדם נפגעה) אינו מענינו של ה"חינוך". לשאלה זאת אין
נפ"מ בתחום עשית האדם (הניקור) אלא בתחום האיסור במי
שאכל כבר - מה דינו? ולכך קובע בסתם "ובאיזו בהמה נוהג".

חלות האיסור (הזמן)

קביעתו של ה"חינוך" "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן", לא היתה
מצריכה תשומת לב מיוחדת מצדנו, מפני שזו מטבע לשון אופינית
לו, אלמלא היתה בזה סטיה מלשון המשנה: "גיד הנשה נוהג ...
בפני הבית ושלא בפני הבית". ובאמת במשנה הוזכר זה (בפני
הבית ושלא בפני הבית) אגב אורחא לדינים האחרים שהושמעו בה
"בחולין ובמקודשין", משום שאין הו"א שלא תנהג בחורבן הבית
שהרי אין האיסור קשור במקדש וקדשיו. ויש לומר שגם ה"חינוך"
לא חש לסגנון המשנה, ונקט במה שרגיל אצלו "בכל זמן".

אלא שיש להעיר כאן מה שהובא ב"שדה-חמד" מערכת גימל סימן ו', שם נושא ונותן המחבר במאמר "גיד-הנשה עתיד לחזור ולהתירו הראשון" על סמך השוואתן למדרש השמות "מפני מה נקרא שמו חזיר? שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל". ונראים הדברים כסותרים את עקרון נצחיותה של התורה וכלשון הרמב"ם בי"ג עיקרים שלו: כל התורה הזאת המצויה בידינו, כולה מפי הגבורה", וביתר פירוט בהלכ' יסודי התורה פ"ט ה"א: "דבר ברור ומפורש בתורה, שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שנוי, לא גרעון ולא תוספת". ומביא שם בעל השד"ח שלושה פירושים למאמר זה, "חזיר עתיד הקב"ה להחזירו לישראל", כשהמכנה המשותף לכולם הוא שאין לפרש כפשוטו שאות אחת מן התורה תעקר ח"ו ממקומה לע"ל.

1. שעתיד הקב"ה להטעימן לצדיקים דבר היתר ערב כחזיר;
2. שטבע החזיר ישתנה - יולד בו סימן טהרה;
3. (ודרך זו היא החשובה בנדון דידן) שכל המאמר הוא ע"ד הדרש.

שכבר מובא באבות דר"נ פל"ב על הפסוק "יכרסמנה חזיר מיער - לא זכו 'חזיר מער' וכו'", שעשו משול לחזיר ועתיד הקב"ה להחזירו לישראל הינו שיתן בלבם עצת שלום. וזה שנאמר בו "ועברתו שמרה נצח" ישוב בכל לבבו לאהבת אהיו. כדברי רשב"י "שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל "לבו", כן יהא לע"ל לא מרחמנות על יעקב, כי אם מתוך גדולת ישראל.

מעתה נאמר שמצות גיה"נ לא תתבטל לע"ל ח"ו, אך טעמה ישתנה. במצב של גלות הרי היא זכרון לבנ"י "שיהיו בטוחים שלא יאבדו", ובימות המשיח כשיד ישראל תקיפה על או"ה ענינה, הרחקה ממידות מגונות: עקשנות, תאוה וכיו"ב.

"כמו שמצינו באב שזרחה לו השמש לרפאותו ונושע מן הצער, כן יזרח לנו השמש של משיח וירפאנו מצערנו ויגאלנו בב"א". אחרית כראשית.