טורו קולג׳, השלוחה בישראל
התכנית לתואר שני בלימודי יהדות

ספר ׳בית יוסף חדש׳

שיטתו ההלכתית של ר׳ עקיבא יוסף שלזינגר
ביחס ל׳חדשים׳ ויסודותיה הרעיוניים

עבודת גמר
מוגשת כחלק מן החובות לתואר שני (M.A.) בלימודי יהדות
במסלול הסטוריה יהודית

מוגשת על ידי:
בועז הוטרר

בהנחית ד״ר מיכאל ק׳ סילבר

מרץ 2006

תוכן עניינים:

1. הקדמה 4

2. מבוא: הרקע לכתיבת הספר ותולדות המחבר 7

2.1 הופעת ניצני ההשכלה והאמנציפציה 7
2.2 הופעת הרפורמה בגרמניה 8
2.3 החתם-סופר 9
2.4 ניצני הרפורמה בהונגריה - תקופת החתם-סופר 9
2.5 השינויים בחברה היהודית-הונגרית 10
2.6 הזרם הניאולוגי 13
2.7 תגובת האורתודוקסיה 13
2.7.1 הניאו-אורתודוקסיה 14
2.7.2 המרכז האורתודוקסי 15
2.7.3 האולטרה-אורתודוקסיה 15
2.8 פסק הדין באסיפת הרבנים בעיירה מיכאלוביץ 20
2.9 חוק האמנציפציה והקונגרס היהודי שבעקבותיו 20
2.10 עלייתו של ר' עקיבא יוסף שלזינגר לארץ ופעילותו בה 21

3. משנתו הרעיונית של ר' עקיבא יוסף שלזינגר 23

3.1 מהותו של עם ישראל - הייחודיות הלאומית 23
3.2 היחס לניאו-אורתודוקסיה - הצדוקים החדשים 29
3.3 ערב רב 34
3.4 אחרית הימים 36

4. העיגון ההלכתי של של"ם ואיסור חכמות חיצוניות 38

4.1 ראיות מן המקורות 41
4.1.1 חכמות חיצוניות 41
4.1.2 של"ם 41
4.2 מעמדה של צוואת החתם-סופר 45
4.3 פסק בית דין מיכאלוביץ 46

5. משנתו ההלכתית של ר' עקיבא יוסף שלזינגר בספרו 'בית יוסף חדש' 52

5.1 הקדמה 52
5.2 המעמד הסוציו-הלכתי של ה'חדשים' 57
5.2.1 הקדמה 57
5.2.2 יחסם ההלכתי של חז"ל לכותים ולצדוקים 58
5.2.3 יחסו ההלכתי של הרמב"ם לכותים, לצדוקים ולקראים 61
5.2.4 יחסם ההלכתי של בעלי התוספות לכותים, לצדוקים ולקראים 67
5.2.4.1 תשובת רבינו שמשון 68
5.2.5 הפסיקה המאוחרת בענין 70
5.2.5.1 שיטת הרדב"ז והמבי"ט 70
5.2.5.2 שיטת ר' יוסף קארו והרמ"א 74
5.2.5.3 שיטת הש"ך 74
5.2.6 ה'חדשים' 75
5.2.6.1 גישת הר"י עטלינגר 76
5.2.6.2 גישת רעי"ש 78
5.2.6.2.1 הכלים הלכתיים 78
א) בין חוטא לכופר 78
ב) ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא 86
ג) מינים 87
ד) מומר לתיאבון ואנוס 89
ה) מנודים 92
ו) מוסרים 93

	ז) תינוק שנשבה	93
	ח) חובת תוכחה	96
	ט) 'זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא'	98
	י) סיכום	101
5.2.6.2.2	הראייה ההיסטוריוסופית של רעי"ש	103
	א) הכותים	103
	א.1) מעמד הגר ביהדות	105
	ב) הקראים	109
5.2.6.2.3	מסקנות גישתו של רעי"ש	112
5.2.6.3	סיכום	113
5.3	מעמדם האישי של ה'חדשים'	115
5.3.1	בעיות חיתון סוציו-הלכתיות	117
5.3.1.1	איסור חיתון עם חייבי מיתה	117
5.3.1.2	איסור חיתון עם בת עם-הארץ	117
5.3.1.3	משום חשש נדה	122
5.3.1.4	לא תתחתן בם	123
5.3.1.5	סיכום	125
5.3.2	בעיות חיתון הלכתיות מובהקות	126
5.3.2.1	ספק ממזרים	126
5.3.2.1.1	הקדמה	126
5.3.2.1.2	משום פסול גרושי וגיטי החדשים	132
	א) פסול עדי הגירושין	132
	ב) פסלות בית הדין	135
	ג) אי בקיאות בטיב גיטין וקידושין	136
	ד) המסקנות הקרדינאליות	139
5.3.2.1.3	משום ממזרים ופסולים שהתערבו בהם	141
5.3.2.2	משום 'שום פיסול'	144
5.3.2.3	סיכום	145
5.3.3	אפשרות חזרה בתשובה והצטרפות לקהל	146
5.3.4	בעיית 'הנשים החדשות' - אפשרות נשיאת אשה שניה	148
5.4	משמעויות הלכתיות נוספות	154
5.4.1	הקדמה	154
5.4.2	איסור יינם	156
5.4.3	איסור פתם	159
5.4.4	ספריהם	160
5.4.5	'דברים אחדים'	163
5.4.5.1	מילה	163
5.4.5.2	ביטול רשות	166
5.4.5.3	שחיטה	167
5.4.5.4	לימוד תורה לבניהם	168
5.4.5.5	קבורה	169
5.4.5.6	צירופם למנין לתפלה ולברכת המזון	169
5.4.6	סיכום	169
6.	תוכן ומבנה הספר	171
6.1	הערות על מבנה ותוכן הספר	173
7.	סיכום	180
8.	ביבליוגרפיה	187

1. הקדמה

לא לרבים ידועים דמותו ופועלו של הרב עקיבא יוסף שלזינגר (להלן: רעי"ש) עוד פחות מכך ידוע ספרו 'בית יוסף חדש',[1] כאשר החרמת הספר ומניעת הפצתו,[2] הפכוהו לנדיר כבר בזמנו. ואכן כמעט אין אזכורים ממנו בספרות ההלכתית בת זמנינו, גם בנושאים אקטואליים, שנידונו בו בהרחבה.

רעי"ש פעל בשנות ה-60 של המאה ה-19, עם חותנו הרב הלל ליכטנשטיין, במלחמה כנגד התפשטות ההשכלה והמגמות של התרופפות החיים הדתיים – בהונגריה. הוא פרסם פרסומים שונים בנושא, והידוע מביניהם: ספר 'לב העיברי'.[3] בספר זה הוא מנתח את שרשי הסיבות להתרופפות הדתית, הנובעים, לדבריו, מן ההשכלה והרצון להדמות לגויים, והוא מונה בו את האיסורים ההלכתיים הנוגעים לעניינים אלו. כן סימן רעי"ש בספר זה את הדרך הרצויה לפתרון: הפירוד מן ההולכים בדרכים אלו.

פעילותו ועמדותיו של רעי"ש, היו בעלי השפעה בעיצוב אופייה של הקהילה היהודית האורתודוקסית בהונגריה בכלל, ובייסוד הזרם ה'אולטרה-אורתודוקסי' בפרט. כבר באותה תקופה הגה רעי"ש את הרעיון לייסד חברה בשם "המעל"ה - חברת מחזירי עטרה ליושנה הקדושה" שעניינה לארגן את היהדות הדתית הנאמנה, כחברה יהודית שלמה, המנותקת ממגמות ההשכלה והרפורמה, ואף השתדל בעניין זה אצל רבנים חשובים, אך לא הצליח להשיג רישיון ממלכתי להקמת חברתו.[4] בשנת תר"ל (1870) עלה רעי"ש לארץ ישראל, תוך מגמה להשתית בה את חזונו. בשנות ה-70 הוא פרסם את הספר 'חברת המעל"ה - כולל העברים',[5] והתמקד בדחיפה

---

[1] ר' עקיבא יוסף שלזינגר, בית יוסף חדש, ירושלים, תרל"ה ד"צ ניו יורק, תשנ"א. **ציון סתמי במהלך העבודה ללא אזכור שם החיבור, מכוון לספר 'בית יוסף חדש'.**

[2] ראה להלן הערה 42.

[3] הספר יצא בשני חלקים. חלקו הראשון יצא בתרכ"ה (1864), וחלקו השני כ-4 שנים אחר כך. הספר יצא עד היום במהדורות רבות שהעיקריות שבהן: 1. אונגוואר תרכ"ה (החלק הראשון) 2. לבוב תרכ"ט 3. ירושלים תרפ"ד 4. ירושלים: מכון "לב העיברי", תש"ן. **הציטוטים בעבודה זו הם מן המהדורה האחרונה.**

[4] ראה להלן הערה 25.

[5] על הספר ותוכנו ראה למשל: א"י שחראי, רבי עקיבא יוסף שלזינגר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ב (להלן: שחראי) עמ' טו-מד; ש' הלוי, 'הרב ר' עקיבא יוסף שלזינגר וחזון מדינת היהודים שלו לפני הופעתו של הרצל' בתוך:

לפעולה מעשית של הקמת אותה חברה נפרדת בארץ ישראל. ספרו 'בית יוסף חדש', יצא למעשה במקביל לפעילות של 'חברת המעל"ה'.[6]

מטרתו העיקרית של הספר היא, כפי שכבר מנוסח בשערו: "ועתה עיניכם הלא רואות מתוך דברי הספר הזה **באר היטב איך יצאו מן הכלל, ונאסרו באיסר חית[ו]ן פתם יינם וכו' כצדוקים וכותים**[7] בגופי הלכות במחוקק במשענותם".

דהיינו עיסוקו של הספר הינו:

- היחס החברתי-הלכתי אל ה'חדשים'[8] - כמי שיצאו מכלל ישראל.
- מעמדם האישי של ה'חדשים' - כפסולי חיתון.

תפיסה רדיקלית זו שונה מאד ממה שהתקבל על ידי רבני הניאו-אורתודקסיה בזמנו ואף על ידי המרכז הדתי והחרדי עד ימינו אלה.

בעבודתי אתמקד:

- בעמידה על העקרונות הרעיוניים של רעי"ש בתפיסתו את מהות היהדות ואת מאפייני דורו, וכפי שעולים אף מספר 'בית יוסף חדש' עצמו (בכך כבר מתבטא פן ייחודי בספר, והוא: המאפיינים הרעיוניים הרבים, המופיעים בו בצורה גלויה, למרות היותו ספר הלכתי!).
- בסקירת ניתוחיו ההלכתיים של רעי"ש את המקורות, העוסקים בעיקר בהשוואת התופעות בנות דורו לכיתות הכותים והקראים, ובמסקנות ההלכתיות הייחודיות

ש' הלוי, פרשיות בראשית בתולדות הישוב, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 153-161; י' פריידין, "הרב עקיבא יוסף שלזינגר ו"חברת ישוב הארץ הקדושה" תרל"ו (1876)", שלם 6, תשנ"ב (להלן: פריידין, חברת) עמ' 351-352.

[6] ראה פריידין שם, המסכם: "בשלב ראשון פרסם שלזינגר את תכניתו בתרל"ג {1873} בקונטרס "חברת המעל"ה". הוא ניסה לתת לה ביסוס הלכתי בשו"ת "בית יוסף חדש" בתרל"ה {1875}, ולהגשימה מעשית ב"חברת ישוב הארץ הקדושה בתרל"ו {1876} (...)ייתכן שרק מאוחר יותר הבין שתכניתו אינה ניתנת למימוש, ואז צמצם את שאיפותיו להגשמה עצמית בפתח תקוה" (שם עמ' 355).

[7] **ההדגשות בעבודה זו הינן שלי, אלא אם כן צויין אחרת. כמו-כן הערות שלי יצויינו בסוגרים מרובעים: [-] או עגולים (-). במידה ובמקור נמצאו סוגריים מרובעים או עגולים, אציינם בסוגרים כאלו: {- }.**

[8] להלן יבואר מי למעשה כלול ב'חדשים'.

והרדיקליות שהציג, ועמידה על המבנה השיטתי שבנה, בצורה מחושבת, שלב אחרי שלב.

- בנוסף אסקור את מבנה הספר לחלקיו השונים.

עיקר חידושה של העבודה הוא: לעמוד על הקשרים בין תפיסתו הרעיונית של רעי"ש, לבין ניתוחיו ההלכתיים ומסקנותיהם.

הנחתי היא, כי על אף שספר 'בית יוסף חדש', הוא ספר הלכתי מובהק, הן מצד תוכנו והן מצד יומרנות מחברו, העוסק בניתוח מקורות תלמודיים ובהסתמכות על ספרות הפוסקים והשו"ת והסקת מסקנות הלכתיות חד משמעיות, רבה בו ההשפעה המטא-הלכתית של הגותו של רעי"ש, על הניתוח ההלכתי ועל המסקנות ההלכתיות. בעבודתנו ננסה ממילא, לעמוד על השפעות אלו - הגלויות והסמויות. ולהוסיף, אולי, נדבך נוסף בניתוחה ההגותי וההלכתי של משנת רעי"ש.

ד"ר מיכאל סילבר נעתר לבקשתי להנחותני בעבודה זו, ואני מודה לו על כך וגם על המלצתו לעסוק בחקר ספר 'בית יוסף חדש'.

2. מבוא: הרקע לכתיבת הספר ותולדות המחבר

2.1 הופעת ניצני ההשכלה והאמנציפציה

עם הופעת ניצני ההשכלה באירופה החל מאמצע המאה ה-18, הועלה הרעיון של אמנציפציה ליהודים, קרי, השתלבותם של היהודים במדינות מגוריהם, כאזרחים שווי זכויות. אלא שתהליך מימוש רעיון זה לא היה פשוט והיה שונה ממקום למקום. כמו-כן אף במקומות בהם ניתנה אזרחות ליהודים, לא בוטלה, ברוב המקומות, חובת השתייכותם לקהילה היהודית.[9]

תהליך מתן האמנציפציה ליהודים צבר תאוצה, החל מן המהפכה הצרפתית, ברחבי מערב ומרכז אירופה. המגמה של השלטונות הייתה, להסיר מהיהודים את הסממנים המבדילים בינם לבין אזרחי הארץ האחרים, ואולי להביא אף להתבוללותם, בסוף התהליך. מגמה זו נענתה בשיתוף פעולה מצד גורמים שונים בקהילה היהודית. אם אלו אנשים בעלי ממון ובעלי קירבה לשלטונות, ששאיפתם הבסיסית הייתה קידומם ושילובם של היהודים בחיי המדינה, ואם אלו אידיאולוגים רפורמיים, מבחינה דתית-השקפתית.

תופעה זו, יחד עם ביטול יכולת הכפייה על קיום המצוות של רבני ופרנסי בקהילה,[10] מצד השלטונות, הביאו לתופעה הולכת וגוברת של יהודים הפורקים, ברמות שונות, את מנהגי המסורת היהודית.

---

[9] על הרקע לתקופה ראה: ר' י"י גרינוואלד, לתולדות הריפורמציאן הדתית בגרמניא ובאונגריא, ירושלים: הוצאת הוד, תשל"ב (להלן: גרינוואלד); יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה - פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, תשנ"ה (להלן: כ"ץ, הקרע); מאמרו של מיכאל ק' סילבר: "ראשית צמיחתה של האולטרה-אורתודוקסייה: המצאתה של מסורת" (להלן: סילבר, ראשית) עמ' 1-69. שהינו תרגום של מאמרו: "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition", *The Uses of Tradition*, edited by Jack Wertheimer ,NY, 1992, pp. 23-84. (תורגם על ידי יאיר צורן). הנני מודה לד"ר סילבר על שהמציא לי את תרגום המאמר מאנגלית, שהיה לי לעזר רב. הציונים והציטוטים בעבודה זו יהיו מן המאמר בתרגומו העברי.

[10] ראה, לעומת זאת, את המצב בהונגריה בתקופת החתם-סופר: "נדרשתי לאשר שאלוני אלופי יהודא נגידי אצילי בני ישראל דק"ק [דקהילת קודש] ווערדיין שאלות אלו, (...)להודיע עונש המחלל שבת (...)אם נמצא בקהלתינו ק"ק פ"ב [קהילת קודש פרשבורג] אנשים המקילים כיוצא בזה: תשובה: א' עונש המחלל שבת אין בידנו לדון דיני נפשות **כ"א [כי אם] לכופו על יד השרי'[ם]** לקיים דת ישראל ואם לא ישמעו וא"א [ואי אפשר] לכופו הרי הוא מובדל מקהל ישראל ונידו]ן כיוצא מן הדת ואיננו לא ישראל ולא נוצרי ולא תוגר (...)כללא דמלתא כאלו נמחה שמו מישראל עד

2.2 הופעת הרפורמה בגרמניה

עיקר התאוצה של תהליך זה החל בגרמניה. וכך אנו מוצאים שכבר בשנת תקס״ז (1807) הוקם בעיר סעסן שבגרמניה בית ספר רפורמי ובית כנסת שהתפילות נוהלו בו בגרמנית, בליווי עוגב ופעמונים. בשנת תקע״ח (1818) הוקם בהמבורג שבגרמניה ה׳היכל׳, מן הסידור ששימש שם לתפילות הושמטו אזכורי המשיח, בית המקדש והחזרה לציון. כנגד ה׳היכל׳ יצאו רבנים חשובים בקובץ ׳אלה דברי הברית׳ (אלטונא תקע״ט).

הרפורמים החלו יותר ויותר לפעול במאורגן, תוך כינוס ׳אסיפות רבנים׳ בהן באו לידי ביטוי החלטות שונות בדבר השינויים הנדרשים, לדעתם, בנוהגי הדת היהודית.

הפילוג בקהילות יהודיות שונות נראה היה כבר בלתי נמנע. היהודים היראים לא יכלו לסבול את הפגיעות הגסות במנהגי ישראל, שכללו חילול שבת ופריצת גדרי הכשרות, אי הקפדה במקומות מסוימים אף על ברית מילה וחינוך הנוער לאוירה נטולת תורה ומצוות, אלא שמימוש רעיון הפילוג לא היה פשוט כלל ועיקר, הן מסיבות חיצוניות - משום שהשלטונות לא הכירו אלא בקהילה יהודית אחת, והן מסיבות פנימיות – הן בשאלת הגדרת הסוטים מדרך ההלכה כמתנתקים מכלל ישראל והן בהתויית אופי הפילוג ורמתו.

בכל אופן, עם התגברות התנגדות היראים למהלכי הרפורמים, החלו היראים להתאגד בתוך הקהילה כעדה דתית נפרדת. בתחילה לא התקיים הפילוג אלא בכל הנוגע למוסדות הדתיים ואילו בשאר הפעילויות של הקהילה, הסוציאליים ואחרים, פעלו כקהילה אחת. במשך הזמן נפרדו הקהילות במקומות מסוימים לחלוטין, וגם זה תוך ויכוחים פנימיים.

שישוב אל ה׳ וירחמהו. (...)אם נמצא בקהלתינו פ״ב מי שמקיל ראש בכיוצא בזה תמהתי על שאלה זו איך יעלה על הדעת בקהל עדת ישראל ימצאו מחללי שבת בפרהסי׳[א] חלילה וחלילה לא תהי׳[ה] כזאת בישראל ולא זו בלבד שמנהיגי ישראל עומדי׳[ם] בפרץ תלי״ת [תודה לה׳ יתברך] **הלא שרי הקומידאט ושרי העיר אין מניחים לעבור על הדת** ועובדא הי׳[ה] זה שבועות שתים מנערי׳[ם] המנוערי׳[ם] פתח חנותו ביום אבלו ושלח האדון פישגאל והסגירה והתרה בו בהתראת עונש אם יפתח עד שימצא לו היתר ממורי הוראה וזה באבל הקל ק״ו [קל-וחומר] בשבת החמור והאומר והחושב כן יסכר פה דוברי שקר הדובר על צדק עתק וה׳ יתן בלב בניו ועבדיו לשמור מצותיו חוקיו ומשפטיו וטוב לנו כל הימים״ (שו״ת חתם-סופר, חלק ה - השמטות סימן קצה).

2.3 החתם-סופר

הרב משה סופר (שרייבר), המכונה על שם ספריו ה'חתם-סופר', היה מגדולי התורה שבזמנו, ונחשב למעשה לסמכות הרוחנית וההלכתית בכל רחבי הונגריה. הוא נולד בפרנקפורט דמיין שבגרמניה בשנת תקכ"ג (1762), הגיע לפרשבורג שבהונגריה בשנת תקס"ו (1806) וכיהן בה כרב המקום עד פטירתו בכ"ה בתשרי ת"ר (1839). בה עמד בראש ישיבה חשובה, שלמדו בה מאות תלמידים והצמיחה רבנים חשובים, שכיהנו בכל רחבי הונגריה ומחוצה לה. החתם-סופר ראה ברפורמה ובמגמותיה סכנה ליהדות. הוא הדגיש את היתרונות של סולם הערכים המסורתי, 'שבח והעדיף את תכנית הלימודים המסורתית על זו של ה'השכלה'; תחושות של גלות וניכור על שוויון זכויות והשתלבות בחברה; יידיש 'משובשת' על גרמנית טהורה; היבטה הפרטיקולריסטי של היהדות על פירושה האוניברסליסטי; מסורת על פני תבונה'.[11]

2.4 ניצני הרפורמה בהונגריה - תקופת החתם-סופר

אף שכבר החתם-סופר התמודד עם הופעתן של תנועת ההשכלה והרפורמה, התמודדות זו הייתה בעיקרה כלפי הנעשה בגרמניה וכלפי יחידים בקהילתו, וכן כלפי ניצנים של התאגדות רפורמית שהופיעו בהונגריה.[12]

הגורמים שהביאו לתמורות המפליגות באופי הקהילות היהודיות במערב ומרכז אירופה, הגיעו להונגריה באיחור דור או שניים, ובהופעה שונה, מחמת התנאים המיוחדים ששררו בהונגריה.

כבר בימי החתם-סופר החלו להופיע ניצני פריצה במנהגי ישראל. ב-1820 הוקם בפרשבורג ה'פרימער שולה', בית ספר שהקימו משכילים כנגד רצונו של הרב וכנגד רצון רוב הקהילה, שלמדו בו לימודים כלליים ושפת ההוראה הייתה גרמנית. אך 'למעשה לא הייתה בפרשבורג רפורמה. היו אמנם מתקדמים משכילים הנוטים ומוכנים אף ליותר מריפורמה וכמה משפחות גם נפגעו ע"י [על ידי] מעשה שמד של אחד מבניהן, אך מספרם היה מועט והרוב הגדול של האוכלוסיה היהודית,

---

[11] סילבר, ראשית עמ' 6.

[12] ובעיקר כנגד אהרון חורין ששימש כרבה של אראד, אשר פעל לשינויים שונים ברוח הרפורמה, ראה למשל בשו"ת חתם-סופר ח"ו - ליקוטים סימן צו.

היה נאמן לתורה ולמצוות. המתקדמים היו עשירי העיר ומתוך המציאות של "הכסף יענה את הכל" היו אלה מקורבים לשרי הקומידאט ומתוך כך גם בעלי הדעה במוסדות הקהלה'.[13]

השפעתו של החתם-סופר הייתה רבה בקהילתו, כך ש'נוצרה אווירה שיהודי היה מתבייש שלא להימנות על אחת החבורות ללימוד תורה, ואווירה זאת עמדה לה ליהדות פרשבורג, שאנשי הריפורמה המעטים הסתפקו בעל כרחם בבית הספר שיסדו וסביבו התרכזו כל פעולותיהם'.[14]

2.5 השינויים בחברה היהודית-הונגרית

אלא שמצב זה השתנה מאד, בפרט בעשורים הראשונים הסמוכים לפטירתו של החתם-סופר בשלהי 1839.

החל משנות ה-30 של המאה ה-19 חלו שינויים משמעותיים בסדרי החברה והכלכלה ההונגרית. הכלכלה הלכה ויצאה משליטת בעלי האחוזות וממילא גם מצב החזקת היהודים כנתיני האחוזות הלך והשתנה. התמורות בכלכלה היו מלוות גם בתמורות בחשיבה החברתית והלאומית. תהליך פיתוחה המואץ של הונגריה הביא גם להגירת יהודים רבים לתחומה מרחבי גליציה, בוהמיה ומורביה. עקב כך קמו קהילות חדשות, וגם הישנות שינו למעשה מאופיין. החל משנות ה-40 הותר ליהודים להתיישב במרבית המקומות במדינה, תחת תיחומם לחומות הגטו, בעבר.

מציאות חדשה זו טמנה בחובה, גם כאן, את הלכי הרוח של שוויון הזכויות, ויהודים והונגרים כאחד החלו לחשוב על חובתם של יהודים להשתלם בלשון המדינה ועל תיקונים יסודיים בנוהגים המדגישים את שונותם של היהודים.

רוחות מהפכת 'אביב העמים' (שהתחוללה בשנים 1848-1849) החלו מנשבות גם אצל מקצת היהודים, ונוסדו אף חבורות צעירים שהכריזו על הסתלקות מחיובן של מצוות כשבת ומילה, אשר חבריהן פרשו מן הציבור הכללי ובנו בתי כנסת בנוסח הרפורמים שבגרמניה. אך מגמה זו נבלמה עם דיכוי המהפכה על-ידי השלטונות האוסטריים, שפעלו למגר כל שריד מן המהפכה, וככזה נתפס גם הלך הרוח של היהודים הלאומניים.

---

[13] ש"ה וינגרטן, ערים ואמהות בישראל: כרך שביעי ברטיסלבה (פרשבורג), ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ד (להלן וינגרטן) עמ' 73.

[14] שם

אף-על-פי-כן לא היה בדיכוי המהפכה כדי להחזיר את הגלגל אחורה, מבחינת מבנה הקהילה היהודית. להיפך, דוקא אז החלו השלטונות האוסטריים לפעול לפיתוחה הכלכלי והחברתי של הונגריה במאמץ להופכה למחוז ממחוזות הקיסרות. הדבר הביא לפיתוח אמצעי התחבורה, פיתוח החקלאות, החרושת ויוזמות הון. מהלך שהביא, בין היתר, לעלייה כלכלית וחברתית של שכבה גדולה של יהודים.

התמורות הכלכליות גרמו ליהודים רבים לפרוק עול 'לתיאבון'. כניסת היהודים לתחרות בשוק הכללי, הביאה לפיתויים ניכרים מבחינת חילול שבת ועניינים הלכתיים נוספים, ופירצה זו התרחבה, מטבע הדברים, לפריצת גדרים נוספים. כמו-כן התאגדויות חברתיות שונות שהתאפשרו ליהודים עם שכניהם הנכריים, גם כן השפיעו בכיוון זה.

כמו-כן אף שהשלטונות הסתייגו, כאמור, מגישת הרפורמה, עם זאת הם הסתייגו גם מן המגמות השמרניות של היהודים, וראו בהן מעצור משילובם בחיי החברה והכלכלה. השלטונות החלו להתערב, באופן מובהק, בסדרי החינוך של היהודים. עד תקופה זו התנהלו מוסדות החינוך היהודיים במתכונתם הקלאסית. לימוד ב'חדר' לכלל האוכלוסיה, ולימוד בישיבות לאליטה, שממנה יצאו המנהיגים הרוחניים והמשמשים כ'כלי קודש'. אמנם היו במקומות מספר בתי ספר שלימדו גם לימודים כלליים, אך אלו היו מעטים (כ 30-40) ורמתם נמוכה. והנה החל מ-1850 חויבו מוסדות החינוך היהודיים להפוך לבתי ספר. דבר זה הביא לשינוי מהפכני בחינוך הנוער היהודי.

> "קם דור שלם שלא הכיר עוד את אווירת ה"חדר" ספוגת ערכי המסורת היהודית האינטימית. שלוש עד ארבע שנות חינוכו של הילד עברו תחת ידו של מורה משכיל, שקירבו אמנם למקורות היהדות הבסיסיים, אך לא בשפה היהודית המיוחדת, ולא כמעיין היחיד שממנו שאב הילד את מרכיבי תודעתו הראשוניים ושעל פיהם כיוון את תגובותיו הרגשית. שלא כמו ב"חדר", בבית הספר נוספו על לימודי הקודש, מקצועות של חול, כדי לסייע לילד להתמצא בעולם שמחוץ לתחום היהודי, אך גם להזדהות עם אישיו ועניניו של עולם זר זה. ההיחלצות מן העולם היהודי הסגור הייתה כמובן מטרתו של החינוך החדש, ואם הנוגעים בדבר, ההורים ומנהיגי הציבור הדתיים, חשו בסכנה שהוא מציב לדבקות ביהדות, ספק אם היה ביכולתם להתנגד לו. כאמור יד השלטונות הייתה תקיפה בשנים אלה על הבריות, ולאו דוקא על היהודים בלבד. משיצאה הפקודה להחליף

את ה״חדרים״ בבתי הספר, נשמעו לה המופקדים על ענייני הציבור אף שלא בטובתם״.[15]

וכך במשך שנות ה-50 עלה מספרם של בתי הספר מכ- 30-40 לכ- 300!

השינוי גם התבטא בשפה. אם עד אז דיברו היהודים בשפתם המיוחדת, היידיש, הרי שמגמת השלטונות להכפיף את הונגריה לגרמניה, התבטאה ברצונם להשליט את השפה הגרמנית, כאשר, אדרבה, היידיש נתפסה כדיאלקט של הגרמנית. מכאן קצרה הייתה הדרך, להשלטת השפה הגרמנית עצמה בבתי הספר. בשנות ה-60, עם עלייתה של הלאומיות ההונגרית, העתיק מיעוט ניכר ביהדות הונגריה את נאמנותו הלשונית, הפעם מן הגרמנית אל ההונגרית. תהליך שהתעצם החל משנת 1867 כשהשפה ההונגרית הפכה לשפת ההוראה הרשמית היחידה.[16]

מיכאל סילבר מסכם את התמורות שחלו בשנים אלו, כך:

״בשנים שבהן חי שלזינגר בהונגריה עברה יהדות ארץ זו תמורות מרחיקות לכת. ארבעה אתגרים, שהם למעשה חמישה, עמדו בפני קהל האורתודוקסים: חינוך, לימודי חול, אקולטורציה לשונית, בעיית הזהות הלאומית ותנועת התיקונים בדת״.[17]

יש להוסיף, שיש להבדיל בהתפתחות תהליכים אלו בין אזורים שונים בהונגריה. בעוד שתהליך זה הואץ במחוזות המערביים של הונגריה (שכונו: - 'אוברלנד' (דהיינו הגליל העליון)), הרי שבמחוזות הצפון-מזרחיים של הונגריה (שכונו 'אונטרלנד' (דהיינו הגליל התחתון)) תהליך זה למעשה התעכב מאד. תושבים יהודים רבים היו יוצאי גליציה השכנה, שסבלה ממצוקה כלכלית קשה, ושפתם יידיש, כאשר, רבים מהם היו חסידים, שאורח חייהם ביטא שמרנות יתרה במנהגים. אזור זה פיגר מבחינת התפתחותו אחרי ה'אוברלנד' ושמר עדיין על אופי פיאודלי, ועל-כן רוב היהודים בו היו קשורים למכירת התוצרת החקלאית של האחוזות ולא הייתה שם עדיין

---

[15] כ״ץ, הקרע עמ' 50, וראה גם דבריו שם בעמ' 84 על חובתו של ה'כתב סופר' לדרוש בפני תלמידי בית הספר התיכון הריאלי שהוקם בפרשבורג בחסות העירייה (בית הספר הוקם בשנת 1850, עם ראשית השלטון האבסולוטי החדש במדינה, והתקבלו אליו תלמידים מן העדות הדתיות השונות), כאשר הוא מזהירם על קיום מצוות בסביבה הזרה!

[16] סילבר, ראשית עמ' 5.

[17] מיכאל ק' סילבר, ״פעמי לב העיבר״י בארץ הגר - ר' עקיבא יוסף שלזינגר בין אולטרה-אורתודוקסיה ולאומיות יהודית בראשיתן״, בתוך: מאה שנות ציונות דתית: כרך א' אישים ושיטות (עורכים: אבי שגיא ודב שוורץ), רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשס״ג (להלן: סילבר, פעמי) עמ' 232.

נהירה לערים. כך שהתנאים שרווחו ב׳אוברלנד׳ לפריצת גדרי הדת מלחץ השוק הכלכלי והחברתי נעדרו כאן. עקב אופיו הפיאודלי עדיין של האזור, גם הפיקוח של השלטונות היה רופף יותר, ועל-כן אופי החינוך שם עוצב ברובו בצורה הישנה של ה׳חדר׳ והישיבות.[18]

2.6 הזרם הניאולוגי

השינויים בהונגריה הביאו להופעת ׳הזרם הניאולוגי׳. חסידי הזרם הזה, שאפו לביצוע תיקונים במבנה בית הכנסת ובסדריו הפנימיים. אף שרבים מהם היו מתונים מחבריהם הרפורמים, בכל הנוגע לפגיעה מהותית בדינים הבסיסיים של ההלכה, ככשרות, טהרת המשפחה ואופי השבתות והחגים, הרי שגם בתחומים אלו הם היו בעד סובלנות ביחס לפורקי עול,[19] ובמצבים רבים הביא הדבר לפריקת עול ממש, או לפריצה משמעותית של גדרי הלכה יסודיים.

זרם זה, הלך הלוך וגדול. הפיתוח כלכלי, העיור והחינוך הכללי, הרחיבו מאוד את קהל חסידיהם הטבעי. וכן האהדה לה זכו, העשירים והמשכילים שדגלו בשינויים, בממשלה החדשה ובדעת הקהל, גרמו להשפעתם הלא פרופורציונלית בענייני הקהילה.

2.7 תגובת האורתודוקסיה

לאחר פטירתו של החתם-סופר לא קם לאורתודוקסיה בהונגריה מנהיג מוסכם על הכל. רוב תלמידי החתם-סופר היו אנשים בשנות העשרים או בראשית שנות השלושים לחייהם כשמעטים מהם שימשו כרבני קהילות גדולות בהונגריה. וואקום זה, מצא את ביטויו בין היתר בהשפעתו הרבה של הרב עזריאל הילסדהיימר בהונגריה, בתקופה זו.

---

[18] ראה: כ״ץ, הקרע עמ׳ 52; סילבר, ראשית עמ׳ 15-16.

[19] כך אנו מוצאים את רבה של פשט, ליב שוואב, שהיה מהאידיאולוגים של הזרם הזה, שהתייחס, בקיץ 1848 בתקופת המהפכה, לרפורמיים קיצוניים שהכריזו על ביטול ברית המילה והעברת יום השבת ליום א׳, שהם, לדעתו, מוצאים מכלל ישראל, לעומת פורקי עול פרטיים ׳לתיאבון׳ שגם אם מעשיהם פסולים אין להפקיעם מן העדה. ראה: כ״ץ, הקרע עמ׳ 55.

2.7.1 הניאו-אורתודוקסיה

הרב הילדסהיימר (1820-1899) היה ייחודי בדעותיו ובפעילותו בהונגריה. הוא גדל והתחנך בקרב האורתודוקסיה היהודית בגרמניה, שנלחמה זה מכבר ברפורמה. הוא השתלם הן בתורה והן בחכמות כלליות ונמנה עם מנהיגי ופעילי הזרם ה'ניאו-אורתודוקסי'.[20]

בעוד שהאורתודוקסיה של החתם-סופר ותלמידיו הושתתה על דחיית ההשכלה, הפנימה הניאו-אורתודוקסיה הגרמנית, רבים מעקרונותיה של ההשכלה. יתרה מזו, היא אימצה שינויים שונים שהושפעו מן החברה הסובבת, שנגעו, בעיקר, לצדדים האסתטיים וההתנהגותיים, כל עוד לא סתרו את ההלכה. יותר ויותר רבנים היו בעלי השכלה אוניברסיטאית ונשאו את דרשותיהם בגרמנית. התרבות האירופית נתפסה אצלם כמשלימה למסורת ישראל. הדבר התבטא גם ביחס החיובי ביסודו שנקטו הניאו-אורתודוקסים כלפי הלאום שבקרבו ישבו.

בשנות רבנותו באייזנשטאט שבהונגריה (תרי"א-תרכ"ט 1851-1869) עמד הרב הילדסהיימר בראש ישיבה, שבה למדו חכמות כלליות לצד לימוד התורה. למעשה זו הייתה הישיבה הראשונה באירופה שתכנית הלימודים שלה כללה גם לימודי חול של גימנסיה קלאסית.[21]

---

[20] הרב הילדסהיימר נולד בשנת תק"פ (1820) בהלברשטאט שבגרמניה. עוד מנעוריו התחנך במוסדות שכללו לימודים כלליים יחד עם לימוד התורה. היה מבחירי תלמידיו של הרב יעקב עטלינגר בעל 'ערוך לנר' רבה של אלטונה, ובתקופת לימודיו שם גם רכש ידיעות כלליות ועמד בהצלחה בבחינות הבגרות. בבגרותו למד באוניברסיטת ברלין והוכתר כד"ר לפילוסופיה, שם גם נחשף בצורה קשה לתוצאות הרפורמה שבארצו, כאשר כדבריו: "השכלה והתכחשות לדת היו אז למושגים זהים" (מ' אליאב, "תורה עם דרך ארץ בהונגריה", סיני נא, תשכ"ב (להלן: אליאב 'תורה'), עמ' קכח). את הפתרון לכך, ראה בסגנון קרוב לזה של רש"ר הירש 'תורה עם דרך ארץ'. וכפי שכתב שנים מאוחר יותר: "אין שום תקוה אלא על שולען (=בתי ספר) אשר לומדים הילדים חוץ מהעיקר תוה"ק [תורתינו הקדושה], גם כל החכמות, אשר ילמדו בשולען של הנוצרים והמשמאילים (=רפורמים)" (מ' אליאב, "מקומו של הרב עזריאל הילדסהיימר במאבק הרוחני של יהדות הונגריה", ציון כז, תשכ"ב (להלן: אליאב 'מקומו') עמ' 77). לאחר סיום לימודיו נתמנה למזכיר הקהילה בהלברשטאט. ובשנת תרי"א (1851) קבל על עצמו, בעצת רבו, את רבנות אייזנשטאט שבהונגריה. בשנת תרכ"ט עזב את הונגריה לאחר שחש שהוא בודד בגישתו ושב לגרמניה, בה עמד כראש בית המדרש לרבנים בברלין, עד סוף ימיו.

[21] כבר בהגיעו לעיר, החל בהקמת מוסדות חינוך המשלבים לימוד תורה עם לימודים כלליים. בישיבתו למדו, נוסף על לימוד תלמוד ותנ"ך, גם דקדוק עברי, גרמנית, לטינית, יוונית והונגרית (בהם כתבי גיתה בגרמנית, ווירגיל וקיקירו בלאטינית והומרוס ביוונית), וכן גיאוגרפיה, היסטוריה, מתמטיקה ופיסיקה. כמו-כן שיעוריו ודרשותיו של הרב הילדסהיימר ניתנו בגרמנית.

2.7.2 המרכז האורתודוקסי

התלהבותו של הרב הילדסהיימר מהשילוב התרבותי של תורה עם חכמות החול, לא אפיינה את רוב רבני הונגריה. אך עם זאת הוא זכה להערכה ולשיתוף פעולה של רבנים חשובים בהונגריה, בהם בנו של החתם-סופר, ר׳ אברהם שמואל בנימין סופר - הכתב-סופר, ר׳ יהודה אסאד ור׳ משה שיק - המהר״ם שיק.[22] הדבר נבע הן מן ההשלמה, בעל כרחם, עם התנאים המשתנים (המעבר לגרמנית ב ׳אוברלנד׳ היה כמעט בבחינת עובדה מוגמרת וההתנגדות למערכת החינוך הממשלתית נראתה חסרת סיכוי, כך גם הוכר הצורך בחינוך בסיסי כללי לצורך עיסוק בתחום העסקים שהיה הנפוץ בקרב הצעירים היהודים), והן עקב החלל המנהיגותי שנוצר לאחר הסתלקות החתם-סופר.

2.7.3 האולטרה-אורתודוקסיה

בשנות הששים החלה להתבלט בהונגריה ה׳אולטרה-אורתודוקסיה׳. יעדיה העיקריים היו מלחמה בלתי מתפשרת בכל התופעות החדשות, תוך ראיית דרכם הם, כהגשמה למעשה של תפיסותיו של החתם-סופר. עיקר מאבקם לא היה בניאולוגים וברפורמים, אלו נתפסו כבר כנמצאים מחוץ לגדר. ההתקפות הקשות ביותר כוונו דווקא כלפי הניאו-אורתודוקסיה. הרב הילדסהיימר נתפס כאיום מסוכן בהרבה מן הרפורמה, מאחר שהיותו אורתודוקסי העניקה לגיטימיות לחידושים. דבריהם היו מכוונים בעיקר למניעת השפעת הניאו-אורתודוקסיה על המרכז האורתודוקסי שהיה פסיבי ביסודו. מראשי אסכולה זו ומראשיה דָּבַּריה הספרותיים, היה ר׳ עקיבא יוסף שלזינגר.

רעי״ש נולד בפרשבורג, בה׳ בכסלו תקצ״ח (3.12.1837) לאביו הרב יחיאל שלזינגר, שהיה מתלמידי החתם-סופר. בצעירותו למד אצל אביו ואחר-כך בישיבת הכתב-סופר ובישיבת המהר״ם

---

[22] ראה במאמרו של מ׳ הילדסהיימר, ״רבני הונגריה ואסיפת מיכאלוביץ״, קרית ספר ס״ג, תש״ן-תשנ״א (להלן: מ׳ הילדסהיימר), עמ׳ 941-951 ובמקורות שציין בהערות 88-91, על פניית הכתב-סופר, במכתב חסוי, כבר בשנת תרכ״א (1861) לרב עזריאל הילדסהיימר, לשמש לצידו בפרשבורג ועל פניה נוספת גלויה אליו על ידי נציג הקהילה בפרשבורג. אנו מוצאים שר׳ יהודה אסאד ומהר״ם שיק שלחו את בניהם ללמוד בישיבה באייזנשטאט; הרב הילדסהיימר גם היה מהיחידים שנקראו להספיד את הכתב-סופר בפרשבורג! הוא אף היה הכתובת כאשר חוגים יהודיים וממשלתיים ביקשו ליישב מחלוקות שזעזעו את קהילות הונגריה בשנות ה-50 וה-60 ראה: אליאב ׳מקומו׳ עמ׳ 63-65. סילבר, ראשית עמ׳ 7 הערה 13. וראה עוד להלן בהערה 59.

שיק[23] והוסמך על ידם לרבנות. בשנת תר״ך נשא לאשה את בתו של הרב הלל ליכטנשטיין (נולד בווּעץ בשנת תקע״ד ונפטר בקולומיאה בשנת תרנ״א), אשר שימש כרב בקהילות בהונגריה, ולימים כרבה של קולומיאה שבגליציה, אף הוא מתלמידי החתם-סופר, שהיה מפורסם מאד במדינות גליציה והונגריה בצדקותו ובקנאותו לשמירת היהדות.[24]

רעי״ש תקף בחריפות את גישתו ופעילותו של הרב הילדסהיימר וראה בישיבתו ובשיטתו, הרס היהדות.

החל משנת תרכ״ג (1863) פעל רעי״ש להקמת ארגון אורתודוקסי על-קהילתי שנקרא בשם ״המעל״ה - חברת מחזירי עטרה ליושנה הקדושה״ במטרה לארגן את היהדות הדתית האורתודוקסית, כחברה יהודית המנותקת ממגמות ההשכלה והרפורמה, ואף השתדל בעניין זה אצל רבנים חשובים, אך לא הצליח להשיג רשיון ממלכתי להקמת חברתו. לאי ההצלחה תרמה, בין היתר, עמדתו הפסיבית של המרכז האורתודוקסי, שעדיין קפא על שמריו.[25]

---

[23] כן למד תקופות קצרות בישיבת הרב חיים סופר בעל ה׳מחנה חיים׳ ובישיבת הרב שלמה קווּעטש בעל שו״ת ׳חכמת שלמה׳ (ראה: ר׳ הלל מ״א שלזינגר, ״לתולדות רבינו המחבר״, בתוך: ר׳ ע״י שלזינגר, תורת יחיאל: בראשית, ירושלים, תשל״א (להלן: ר׳ הלל שלזינגר) עמ׳ טו).

[24] הרב הלל ליכטנשטיין גם נשא, בזיווג שני, את אחותו של רעי״ש.

[25] לימים יתאר רעי״ש את הנזק העצום שנגרם בדיעבד, בגין אלו שלא ראו את הנולד. ב׳פתח דבר׳ של ספרו ׳חברת מחזירי עטרה ליושנה עם כולל העברים׳, שיצא לאור בשנת תרל״ג, הוא מספר כיצד כבר ׳יותר מעשר שנים׳ קרא בחוברת קטנה בשם זה (׳חברת מחזירי עטרה ליושנה׳) להקים קהילה של יראים מפני שראה את מעשיהם של המתפקרים, וכתת רגליו מעיר לעיר ל׳ראשי ההרים אשר בית ישראל נשען עליהם והצעתי הדברים לפניהם׳ אבל מסיבות וטענות ומענות שונים לא יצא מזה דבר מעשי - ״מהם אשר אמרו גם מה לנו לעשות חדשות בארץ הנח להם לישראל, ולא שמו על לב כי חדשים מקרוב באו וזה לעומת זה עשה אלקים לך מנגד וגו׳ חדשו מעשיכם שפרו מעשיכם, **ובימים ההם ישבו עוד שלוים ושקטים ויד ישראל תקיפה ע״כ [על כן] לא שמו על לבם את אשר יבא אחריהם, ואם כי הגדתי את כל המעשה מראשית טרם הצמיח השמעתיו (...)דברתי וצעקתי ככרוכיא, למען השם עשו אחרונה ראשונה, כל זמן אשר עוד בכחכם לעשות, להקדים רפואה(...) ביני ביני עברו ימי שלוה, המה לא עשו, והרשעים עשו, ועלו עליהם מעלה מעלה והמה ירדו מטה מטה בעוה״ר [בעוונותינו הרבים]**, ואחרי שראו כי באו מים עד נפש אז החלו לעשות אך פנה היום עבר זמנו, ולא היה עוד ביכלתם, אחרי כי אזלת ידם, ע״כ אחרי סכנות ומלחמות רבות אין מספר, זכות אבות ומעשי נסים, עמדה להם עד שהגיעו להצלה פורתא אשר לא נפלו שדוד תחת רגלי הרשעים ה״י [ה׳ ישמור]״ (שם עמ׳ א-ב), וראה עוד: ״תולדות רבינו״ יצא על ידי גולדברג, בתוך: ר׳ ע״י שלזינגר, שלושה ספרים נפתחים: ברית עולם האחרון, חברה מחזירי עטרה לישנה עם כולל העברים, שמרו משפט, ירושלים, תשנ״א 1991 עמ׳ י; ב׳ מרגלית, רגלי מבשר: קורות חייו ופעלו של רבי עקיבא יוסף שלזינגר – תולדות חיים ומחקר, ירושלים, תש״ס 1999 (להלן: מרגלית) עמ׳ 42,38.

חיבורו המפורסם ביותר הוא ספרו 'לב העיברי'. רעי"ש הגדיר את חיבורו זה, כ-"פירוש על צוואת רבינו הגדול, רבן של ישראל וראש כל בני הגולה מו"ה [מורנו הרב] משה סופר זצ"ל, בעל מחבר שו"ת חת"ם סופר על ארבעה חלקי ש"ע [שולחן ערוך], ונכלל בו דברי מוסר בפרט בעניינים הנוגעים לפרצת דורנו בעו"ה [בעוונותינו הרבים] נגד המשנים והמתחדשים".[26] ובו הוא פורס את משנתו הערכית, החינוכית וההלכתית בנוגע לתופעת הפריצה בחומות היהדות שהואצה בתקופתו, ולדרכי ההתמודדות עמה.

זרז לכתיבת ספרו הייתה פרשיית מינויו של הרב שרגא פייש פישמן רבה של קלויזנבורג,[27] שהיה ידוע 'כדרשן מלהיב, שלשונו הלשון הגרמנית הגבוהה, אך תוכן דרשותיו כשל מי שמושרש ביהדות הישנה ועושה נפשות למען עיקריה וערכיה',[28] על-ידי הכתב-סופר, כדרשן לימינו.

כבר חותנו של רעי"ש הביע התנגדות נמרצת למינוי זה,[29] וחתנו רעי"ש החרה החזיק אחריו. בספרו 'לב העיברי' תוקף רעי"ש בחריפות, את המינוי, תוך ביקורת מרומזת אף על הנהגתו של הכתב-סופר.

---

[26] מתוך שער הספר.

[27] ראה וינגרטן עמ' 96-97.

[28] כ"ץ, הקרע עמ' 86. וראה בהקדמת ספר 'הלכתא רבתא לשבתא', בני ברק, תשל"ב עמ' 14, להרב שבתי שעפטל וייס, אב בית דין שימני שבהונגריה, תלמידו של הרב פישמן: "(...)אזכיר מורי הגאון מהו"ר שרגא פייש פישמאנן ז"ל (...)אכתוב הנה, אשר ראיתי בעיני. היה מתמיד גדול. היה שונא עצלות, וכל עסקיו רק עבור עבודת ה'. (...)והיה אומר תמיד ק"ש [קריאת שמע] במסירות הנפש (...)ומסר נפשו הגם שהיה נגד רצונו לדרוש בלשון לאומים, כאשר אמר לגאון אחד כאשר היה על לוית הגאון מופת הדור בעל מהרי"א ז"ל (=כנראה ר' יהודה אסאד). וכן שמעתי ממנו מאמר כזה, וכן היה מתמיה ואמר על ר' שמשון רפאל הירש הוא הכניס עצמו לסכנה גדולה, נור גערטאן איז עז (תרגום: אבל הצליח להנצל) והיה מלומד בניסים (...)והיה בעל צדקה, בעל תענית ומחבב היסורין, כאשר ידוע שהיה חולה. (...)כללו של דבר כתבתי הנה רק זעיר מעט מתרומות מדותיו, כאשר ראיתי בעיני כאשר למדתי אצלו ג' שנים". וראה עליו גם: וינגרטן שם.

[29] במכתב חריף לר' קלמן בטלהיים, מראשי הקהל בפרשבורג, אחרי שהוא נוזף בו ובחבריו קשות על שבחרו בדרשן הדורש בגרמנית, הוא כותב: "הגם ששאלו אותי ואמרתי לבחור אותו, מאותו - הידוע אדע והיעלה על דעתי **שאיש כזה אשר נראה סימני טהרה והוא מהמתקדשים והמטהרים** והי' לו מצח אשה זונה, ויה'[יה] חציף כולו האי לעבור על גזירת רשכבה"ג [ראש כל בני הגולה] ולא יחוש לקללתו שאמר ולא ידרוש בלשון לאומים ולא יאריך ימים (...)ואני הזהרתיו והוכחתיו בנחת ובחנופה ובבקשה יותר משעה גדולה כשהייתי בקלויזענבורג קודם שבועות **ואמרתי לו כוונתך ודאי לש"ש [לשם שמים] הוא, - אבל מה יעשו התלמידים, הלא התמדתך בתורה ולהתפלל בהתלהבות לא ממך ילמדו - אבל להיות משפיק בילדי נכרים ממך ילמדו** - וכל זה אני קובל עליכם (...)עליכם לכוף אזניכם ולשמוע בקולו - מכש"כ [מכל שכן] שזה עון פלילי **והיא סיבה להירוס הדת ופוק חזי - והטרם תדע כי זאת הרשעה החריבה**

רעי״ש סוקר את הנעשה בפרשבורג ואומר שאף-על פי שעדיין ביחס למקומות אחרים ׳עוד טעמה בה, מלאה חכמים וסופרים, יראים ושלמים׳, וכמו-כן ׳יש ביניהם תלי״ת [תודה לה׳ יתברך] גם עתה קברניטר, אביר הרועים, המקום יהיה בעזרו,[30] מכל מקום הוא בתוך ספינה אשר חשבה להשבר (...)וגם שם שלט החולי המחדש הזה׳ (לב העיברי ח״א עמ׳ צו).[31] הוא מבקר קשות את הדרך שנקטו בקהילה ׳להביא עדה קדושה לידי סכנה הגדולה מכל הסכנות (...)לפתוח להם פתח חטאת ע״י [על ידי] תערובת כלאים׳ (שם).

לשיטת רעי״ש, אדרבה, אם היו מנהיגי הקהל מרחיקים כל גילוי של התחדשות בקהילה היה הדבר שומר מכל משמר את חוסנה של הקהילה, על כל מוסדותיה.

> ״אז היו נשמרים היראים השלמים והתמימים, ולא היו בסכנה גם האברים הפנימיים, אשר כל חיי העדה עדת ד׳ תלוי בהם, והן הנה הראשים המנהיגים, הרב ובית דין, ובית הספר, עוסקי תורה ותלמידיהם (...)ואשר על ידיהם בעלי בתים היראים ובניהם, נשארו כולם תמים לה׳ צבאות״ (שם עמ׳ צו-צז).

הדרך שנקטו בה בקהילת פרשבורג, משולה לנסיון לרפא חולי קשה על ידי משחה, הנראית כביכול מרפאת ולאמיתו של דבר גורמת לחולי להתפשט בתוך הגוף, וזאת בניגוד לפעולה חריפה

מה שהחריבה - וכעת, והא הוא הצר הצורר לכל הרבנים שהמה יראי השי״ת [ה׳ יתברך] דמדינת {**אונגארן**} **אשר רוצים להעמיד הדת כמקדם**״ (הרב הלל ליכטנשטיין, תשובות בית הלל, סאטמר, תרס״ח (להלן: תשובות בית הלל) תשובה לד. וראה שם גם בתשובה לה: ״וכהיום הזה תאמרנה, אם בפרעשבורג מקבלין עליהם פרעדיגר הדורש לשון לאומים במקום קדוש אשר דרך בה מלאך אלקים ואמר והזהיר שלא לעשות כן. ע״כ [על כרחך] נשתנה הזמן, או לא בסבא טעמא - ועתה הוא דור שטהור בעיניו - מה נעשה אנחנו - קאהר ושנים עשר שרצים, וארגעל, הוא מהקלות ורק חסר להכניס ע״ז [עבודה זרה] בבהכנ״ס [בבית הכנסת]״.

[30] דהיינו הכתב-סופר.

[31] על אף הכבוד הגדול שרכש רעי״ש לרבו ה׳כתב-סופר׳, מכל מקום לא חת לבקר את דרכו בעניין זה. משום ש׳אין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה׳. כל מקום שיש חלול השם, אין חולקין כבוד לרב, ואין בו משום מורה הלכה לפני רבו׳ (לב העיברי ח״א עמ׳ צח). וינגרטן (עמ׳ 97) כותב, שרעי״ש, אחר שדיבר עם רבנים אחדים, פנה בשמם ׳אל רבו בבקשה שיעמוד בכל תוקף נגד חפצם של משכילי עירו ובשום אופן לא יתן להם להפיק זממם׳. והוא מודיע לו בשם קהלת מונקאטש, כי ׳כסא הרבנות שבמונקאטש נכון לפניו. (...)ומוטב לו לעזוב את מקום אביו ולא יניח לעבור על צוואת אביו׳ (וראה כבר: שחראי עמ׳ כא). בנוגע לשאלה אם אכן מינוי זה היה לרצונו של הכתב-סופר ותאם את גישתו העקרונית, או שעשה כן בתחושת אילוץ וכורח, ראה: מ׳ הילדסהיימר ובמקורות שציין בהערות 88-91 וראה עוד להלן בהערה 59].

אשר תוציא את החולי מן הגוף, אף שבשלב ראשון יתפשט לכאורה יותר. בדרך זו יש להפריד את המתחדשים גם אם לכאורה יש בזה כריתה של אותם איברים מדולדלים הפוסחים על שתי הסעיפים, אבל בזה לאמיתו של דבר תהיה הצלה לכל האיברים הפנימיים.[32] ואכן ציין רעי"ש במילים ברורות:

> "דעו לכם אחי, שכל פרי מבוקשנו בעשות הספרים האלו, הוא רק למען הבדל את אחינו שלומי אמוני ישראל, מאנשי שחת האנשים הרשעים, המתחדשים, המשכילים, הלועזים הללו, ואין כונתינו בחבורים האלו לנצח עמהם, מה גם לכבוש אותם תחת ידינו, וגם לא עלה על דעתינו לתקן אותם, כי אמרה תורה כל באיה לא ישובון" (שם ח"ב עמ' רפא).

לסיכום:

> "בעוד שהזרם האורתודוקסי המרכזי תפס את הקרע כגירושו של מיעוט סוטה בידי רוב אורתודוקסי, צפו האולטרה-אורתודוקסים כבר בשנות הששים הראשונות כי במוקדם או במאוחר תהיה השאלה לא זו של הרחקת הסוטים, כי אם זו של היבדלות המאמינים. השלימו עם כך - היה המסר של שלזינגר, ולו במחיר הפיכתכם למיעוט. (...)עליהם להקים בית כנסת ומוסדות חינוך נפרדים ולהעסיק שוחט משלהם".[33]

---

[32] כנגד ביקורתו של רעי"ש יצא בשנת תרכ"ה גילוי דעת חריף ובוטה בשם: 'כתב יושר דברי אמת' שחובר על ידי 'ר' ליב כהן בנו של ר' מנדל כהן, נאמן {=מזכיר} הקהילה' (וינגרטן עמ' 97). שם נטען בין היתר: "לא נכחד שמר"ן ז"ל היה שונא החדשות, אבל מעולם לא שמענו ממנו על איש אשר היה מוחזק בתורה וביראה ולא נמצא בו שום דופי, רק שמדבר דייטש צח, לומר עליו שהוא אפיקורס, או צדוקי(...)" (כתב יושר דברי אמת, פרשבורג, תרכ"ה). אין אנו יודעים על תגובה מפורשת של רעי"ש לדברים אלו, אף שודאי הוא, כפי שניכר מכל פעולותיו וכתביו אחר כך, שלא זז כמלוא הנימה מדרכו (ראה וינגרטן עמ' 99). אמנם נתפרסמה תגובה בשם 'תשובה מאהבה' מאת הרב יהושע ברוך רייניטץ 'רב בבאלקני וגאלסעטש' (שם עמ' 98-99) ב'שילהי סיון תרכ"ה לפ"ק'. הרב רייניטץ גם כן קורא לבטל את מינויו של הרב פייש פישמן ומשיב לטיעוני 'כתב יושר דברי אמת'. וראה עוד בעניין זה: ר' הלל שלזינגר עמ' יז; אליעזר כץ, החתם סופר: רבי משה סופר חייו ויצירתו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג, פרק ו' עמ' 101-112 ובפרט בעמ' 109-110.

[33] סילבר, ראשית עמ' 44-45.

2.8 פסק הדין באסיפת הרבנים בעיירה מיכאלוביץ

הפולמוס בעניין הדרשן בפרשבורג, היווה קטליזטור לפעילות מצידו של הרב הלל ליכטנשטיין ועל ימינו חתנו רע״ש, אשר הביאה, לכינוס רבנים גדול בעיירה מיכאלוביץ בי׳ בכסלו תרכ״ו (28.11.1865).[34] בכינוס יצא פסק דין,[35] עליו חתמו בתחילה עשרים וארבעה רבנים ואחר כך הגיעו החתימות לכ-70 (כמספר חברי הסנהדרין!), ואשר עסק בנושאים העומדים על הפרק, בו הוחלטו מספר סעיפים, כאשר החידוש העיקרי שבהם הוא, הסעיף הראשון שעמד ברקע הפולמוס בפרשבורג והוא האיסור לדרוש בלשון האומות ו׳ע״כ [על-כן] צריך כל בר ישראל אשר ישמע, שרב או אחר דורש בלשון נכרי, לעזוב בהכנ״ס [בית הכנסת] ולצאת חוצה׳. וככלל היתה בו התייחסות חריפה לפשרות שאיפשר המרכז האורתודוקסי.[36]

2.9 חוק האמנציפציה והקונגרס היהודי שבעקבותיו

כשנתיים אחר כך, בסמוך לחנוכה תרכ״ח (1867) נחקק בפרלמנט ההונגרי ׳חוק האמנציפציה׳ בו הוכרזו היהודים ׳כזכאים להנות מכל זכות אזרחית או פוליטית בשווה עם התושבים הנוצרים׳.[37] הענקת האזרחות, הביאה לדיון מחודש במעמדה של הדת היהודית במדינה, ובמעמדה החוקי של הקהילה היהודית. הכיוון של השלטונות היה בעיקרו, להביא להקמת ארגון מרכזי ליהדות הונגריה, דבר שתמכו בו גורמים משכיליים וחששו מפניו הגורמים השמרנים יותר. הדבר הביא לדיונים רבים, אשר הביאו לכינוס הקונגרס היהודי, שנערך כשנה אחר חקיקת החוק, ואשר התנצחו בו הצדדים השונים ביהדות הונגריה.

---

[34] וראה במאמרו של נ׳ קצבורג, ״פסק דין של מיכאלוביץ תרכ״ו״, בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הבינים ובעת החדשה: מוקדשים לפרופ׳ יעקב כץ עם מלאת לו שבעים וחמש שנה בידי תלמידיו וחביריו (עורכים: ע׳ אטקס וי׳ שלמון), ירושלים, תש״ם עמ׳ רנט-רפט (להלן: קצבורג) בעמ׳ רפה הערה 39: ״הפולמוס, שהחל כשתי שנים קודם פסק הדין של מיכאלוביץ, היה נמשך והולך בחודשיים שקדמו לפרסומו, ואין ספק שהוא היה מהגורמים הישירים שעוררו את הרב ליכטנשטיין לנקוט יזמתו״.

[35] אשר גם נוסח בעיקרו, על ידי הרב הלל ליכטנשטיין, אשר, כאמור, היה הרוח החיה מאחורי יוזמת פסק הדין, ראה קצבורג עמ׳ רעד; מ׳ הילדסהיימר עמ׳ 941-943.

[36] דיון נרחב יותר בפסק הדין ראה להלן פרק 4.3.

[37] כ״ץ, הקרע עמ׳ 103. וראה שם בפרקים ט והלאה. זכות זו אפשרה להם לבחור ולהיבחר לפרלמנט, נוסף על הזכויות שהוקנו להם בעבר, אשר ביטלו הגבלות שונות שהיו מוטלות על היהודים, כמובא לעיל.

דיונים אלו הביאו בסופו של דבר, להפרדת הקהילות בהונגריה ל: אורתודוקסים, ניאולוגים וקהילת סטאטוס קוו,[38] אשר הוכרו בחוק כארגונים נפרדים. תהליכים אלו הסתיימו כעבור כשלוש שנים.[39] אלא שלמעשה בראשות ההנהגה של הארגון האורתודוקסי עמדו האורתודוקסים מן המרכז.

> "למעשה היווה הפילוג אות לשקיעתן המהירה של הניאו-אורתודוקסייה והאולטרה-אורתודוקסיה. (...)אין ספק כי לא מקרה הוא ששני האישים המייצגים תנועות אלה יותר מכל אחד אחר שהיו מתוסכלים מן המאורעות גמרו אומר, בערך באותו זמן, לצאת את מהונגריה. כבר בשנת 1869 נעתר עזריאל הילדסהיימר לבקשה לשמש כרבה של קהילה אורתודוקסית קטנה בברלין ושם עלה בידו לבסוף להגשים את משאת נפשו ולייסד סמינר-לרבנים אורתודוקסי וכעבור שנה שם שלזינגר פעמיו לירושלים".[40]

2.10 עלייתו של ר' עקיבא יוסף שלזינגר לארץ ופעילותו בה

בחודש אב תר"ל (1870) עלה רעי"ש עם משפחתו ירושלימה. כאן החל לפעול במשנה מרץ להגשמת רעיונו מזה שנים להקים את חברת המעל"ה. הוא פרסם את ספרו 'חברת המעלה - כולל העברים' בשנת תרל"ג (1873) והיה מן הפעילים להקמת יישוב חקלאי בארץ ישראל, שהתגשם אחרי מאמצים רבים, וניסיונות כושלים, בהקמתה של פתח-תקוה. במקביל לפעילותו המעשית טרח רעי"ש בהפצת פסק בית דין של מיכאלוביץ וקבלת הסכמות עליו מרבני הארץ, ובמלחמה בהשפעות ההשכלה והרפורמה שהחלו לחדור לארץ. בתקופה זו (תרל"ה) הוציא לאור את ספרו 'בית יוסף חדש'. פעילותו נתקלה בהתנגדות ובקשיים רבים מסיבות שונות.[41] ספרו אף הוחרם

---

[38] על טיבה, ראה: כ"ץ, הקרע עמ' 215.

[39] האישור החוקי לקהילות הנפרדות ניתן ב' בחשון תרל"ב, כאשר הידיעה עליו הגיעה לציבור סמוך לחנוכה (ראה כ"ץ, הקרע עמ' 214, ובהערה 51 שם).

[40] סילבר, ראשית עמ' 20-21.

[41] בעיקר הוא נרדף על ידי ממוני כולל אונגארין שראו בפעולותיו של רעי"ש ובביקורתו על ההתנהלות של כולל אונגארין ומגמותיו בכלל - איום על הכולל. בעניין זה ראה שחראי עמ' נה-סו; ר' הלל שלזינגר עמ' כג-כח; ש' הלוי, הספרים העבריים שנדפסו בירושלים, בחמישים השנים הראשונות, תר"א-תרנ"א (1841-1891), ירושלים, תשכ"ג (להלן: ש' הלוי) עמ' 98-104 (מס' 231-234).

וכנראה גם נשרף.[42] רעי״ש המשיך להפיץ את רעיונותיו, הן בנושאי החינוך והמלחמה בהשכלה והן בנושא יישוב ארץ ישראל, בספרים שונים ואף בבטאון שהוציא. כמו-כן יצא לחוץ לארץ לעורר את הלבבות לטובת ההתיישבות בארץ בכלל ובפתח תקוה בפרט. לבד מזאת עסק רעי״ש בנושאים עיוניים והלכתיים רבים ומגוונים,[43] וכתב מאמרים וספרים רבים, אשר חלקם ראה אור,[44] וחלקם עדיין מצוי בכתב-יד.[45] רעי״ש נפטר בירושלים בשבת קדש א׳ באייר תרפ״ב (29.4.1922), ומנוחתו כבוד בהר זיתים בירושלים.

---

[42] מתנגדיו הוציאו מספר קונטרסים התוקפים אותו ואת ספרו ׳בית יוסף חדש׳, בהם: קונטרס ניתוץ הבית, ירושלים, תרל״ה; קונטרס שומר ישראל, ירושלים, תרל״ה. בתגובה פרסם רעי״ש מספר תגובות להגנתו ולהגנת ספרו. כמו-כן הופיעו מספר תגובות מרבנים ובתי דין התומכים ברעי״ש. בענין החרמת הספר ושריפתו ראה: א״ר מלאכי, ״לתולדות הישוב הישן (מסע מירושלים לצפת בשנת תרכ״ו)״, שנה בשנה: ספר השנה להלכה, למחשבת ישראל ולבעיות יהדות, ירושלים, תשל״ח עמ׳ 298-303; ש׳ הלוי עמ׳ 100 (בסוף מס׳ 231); י׳ פריידין, ״״חרב פיפיות״ ו״צעקת הדל״ קונטרסים אבודים מפולמוס בית יוסף חדש״, קרית ספר ס״ג, תש״ן-תשנ״א עמ׳ 991 הערה 17.

[43] ביניהם חידוש התכלת על פי שיטת הרבי מראדזין (ראה על כך: ר׳ מנחם בורשטין, התכלת, ירושלים: ספרייתי, תשמ״ח, נספח ב׳ ׳משנת רבי עקיבא׳ (עמ׳ 323-345)). ענייני השמיטה ועוד, וידועה דעתו בעניין תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת (ראה: רש״י זוין, המועדים בהלכה, ירושלים[7] עמ׳ נג).

[44] כגון ׳תורת יחיאל׳ על החומש. פירוש ׳תוספות בן יחיאל׳ על תנא דבי אליהו, פירוש ׳לב העיברי׳ על הגדה של פסח ועוד, וראה במקורות שבהערה הבאה.

[45] ראה: פ׳ גראייבסקי, זכרון לחובבים הראשונים: יט, ירושלים, תרפ״ט, עמ׳ 442 בהערה; מרגלית עמ׳ 141-142.

3. משנתו הרעיונית של ר׳ עקיבא יוסף שלזינגר

הדבר המרכזי שעסק בו רעי״ש בכתביו היה, ההתמודדות הרצויה עם תופעת התרופפות שמירת המצוות והרפורמה. הממדים המבהילים של התופעה, השינויים באורחות החיים היהודיים, הציבוריים והפרטיים, מכפי שהיו מזה מאות בשנים, והמהירות בה התפשטו ברחבי מערב אירופה ומרכזה, הביאו את רעי״ש להציג את המענה היהודי הרצוי, תוך ניתוח הגורמים לתופעה.

בכך עסק כבר בכתביו המוקדמים, וכפי שהוא מציין ב׳בית יוסף חדש׳:

> ״ואני הגבר ראיתי עני[46] ואמרתי איכה אראה ברעה אשר מצא את עמי איכה אראה באבדן וגו׳ ר״ל [רחמנא ליצלן] ופני לא הסתרתי מכלימות וריק(!) ובאתי השכם ושלוח בדבר ה׳ מפי עבדיו בספר נ״ע ול״ע וא״ה [נער עיברי ולב העיברי ואל העדרים] וכו׳ (...)בכחם של הזקנים נחי נפש ז״ל בדבריהם גחלי אש גחלי רתמים על ראשם של רשעים יחולו להכות על קדקדם ולרצץ את מוחם ועוד ידי נטויה בימין ה׳ תרעץ״ (דף סח ע״ב).

ואמנם גם ב׳בית יוסף חדש׳, על אף היותו ספר הלכתי מובהק, רבים האזכורים והניתוחים הרעיוניים.[47] נושאים רבים שנידונו בכתביו הקודמים מצאו גם בו את מקומם.[48]

3.1 מהותו של עם ישראל - הייחודיות הלאומית

היסוד המרכזי במשנתו של רעי״ש בתפיסת מהות היהדות, הוא ייחודו של עם ישראל, בשונותו מן העמים.[49] אחד המקומות בהם מציג רעי״ש את שיטתו הדתית-לאומית בבהירות רבה, מצוי בדרשה שהיה נושא ׳בכל מקום ומקום אשר בקשו ממני את דבר ה׳ ודרשתי להם ברבים

---

[46] אולי צריך להיות: ׳עני עמי׳ (על-פי הפסוק בשמות ג, ז).

[47] הדבר בולט באזכורים הרבים של המילים: ״ונחזור להלכה״ וכד׳, ראה למשל בדפים: ע ע״ד, עט ע״א, פא ע״ג, פו ע״ג, צ ע״ב, קז ע״ד.

[48] בהם, היחס לחכמות חיצוניות, היחס למנדלסון, חשיבות שם לשון ומלבוש יהודיים, חשיבות הנישואין בגיל צעיר, השגחה על הספרים הנדפסים, חשיבות ההפרדה בין היראים למתפקרים ועוד.

[49] בלב העיברי (ח״א עמ׳ עג) ציין רעי״ש את ביאור החתם-סופר לפסוק ״ודתיהם שונות מכל עם״ (אסתר ג, ח) - ״כלומר שדת יהודית להיות תמיד רק משונה מאוה״ע [מאומות העולם]״.

בבתי כנסיות בשבתות' (דף סח ע"ג), ואשר הועלתה על ידו על הכתב בספרו 'בית יוסף חדש' (דפים סח ע"ג-ע ע"ד). בדרשה זו הוא מבאר את המדרש התלמודי:

> "אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו', היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה" (בבלי נדרים פא ע"א).

שאלת הנביא על-פי התלמוד, מבאר רעי"ש, אינה מהם החטאים שבגינם נחרב הבית הראשון (אלו ברורים וידועים: עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים) אלא, מה גרם להדרדרות החמורה הזו, עד שהגיעו ישראל מאיגרא רמא לבירא עמיקתא?! שאלה זו, אומר רעי"ש, יפה גם לדורו:

> "והרי מדינות אלו (...)מהם אשר עוד זמן לא כביר היו שתולים בנווים על צבי תפארת ישראל תורה ויראת שמים, וזאת המדינה אשר ממנה יצאתי, זה עשרים שנים הייתה עוד מלאה חכמים וסופרים ולא האמינו כל יושב תבל כי יעלה כן צר ואויב בשעריה" (דף סח ע"ב).

מבאר רעי"ש:

> "(...)עד שפרשו הקב"ה בעצמו על שלא ברכו בתורה **תחילה** (ההדגשה במקור), הענין כי ברכות על התורה שנים הם ברכה ראשונה אשר בחר בנו מכל עם וברכה אחרונה אשר נתן לנו (...)אשר בחר בנו מכל עם ענינו זה הוא נגד אבדיל אתכם מן העמים ואשר נתן לנו תורתו היא נגד להיות לי (...)ופירש להם הקב"ה (...)על מה אבדה הארץ על שלא ברכו בתורה **תחלה** (הדגשה במקור) לא שמו על לבם על תחילת ברכה ראשונה של התורה להקדים נעשה לנשמע **לקיים אשר בחר בנו מכל עם שהוא ואבדיל אתכם מן העמים תחילה** ע"כ [על כן] עלה שודד וע"כ המה כרעו ונפלו וע"כ אבדה ארץ" (דף ע ע"א-ע"ב).

כאן עובר רעי"ש לדון בדורו:

> "ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם על שלא ברכו בתורה **תחילה** (ההדגשה במקור), אשר אמרתם מראשית לקיים את כל התורה ולשקוד על דלתותיו יום יום ולקיים כמה שנא'[מר] {יומא דף ט} שהיו עוסקין בתורה

ומצו׳[ת] וגמ״ח [וגמילות חסדים] וכו׳ ע״ש [עיין שם], **אך יען וביען שלא ברכתם בתורה תחילה אשר בחרתם להיות כגוים סביבותיכם לאחוז החבל בשני ראשין לשנות שם לשון ומלבוש ולילך אחרי צו למודי גוים וספריהם ולחברם לתורה, הטמא והטהור יחדיו לדור עם נחש בכפיפה אחת, וה׳ אמר ראשית דבר ואבדיל אתכם מן העמי׳[ם] ואחר כל להיות לי, וחכמים צוו לברך אשר בחר בנו מכל תחילה** (...)שימו דברי אלו לזכרון בין עיניכם להציל עוד הנשאר לבית יעקב ידעו **אם פגע בכם מנוול זה ליתן לכם תורה ומצות מעש״ט [מעשים-טובים] וזכות רבים וכו׳ ע״י [על-ידי] שתפגם בשל״ם** {**שם לשון מלבוש**} **או שתגע בחצוניות שוב תשוב(!) לו שנוח לך יותר לוותר על כל התורה כולי** {ח״ו} **ולא לזיז(!) מדרכי אבותיכם אלו כי גם אבותינו במצרים ערום ועריה היו ובזכות אלו הדברים נגאלו** ע״כ [על כן] לא אחלפנו ולא אמנ[י]רנו להפר בריתו בכל ארץ {תדב״א [תנא דבי אליהו] כנ״ל} ואת המפתח הזה אשר בידינו מסורה מאבותינו לא נמסר לזר עדו׳[ת] הוא לישראל מעשה אבות סימן לבנים כי זהו המפתח לגאולתינו ולפדות נפשינו עדי ישראל נושע בה׳ תשועת עולמים **ולא יבושו עמי** (ההדגשה במקור) לעולם, ויבא יעקב של״ם בב״א [במהרה בימינו אמן]״ (דף ע ע״ג-ע״ד).

הבסיס, אם כן, לקיומו של עם ישראל כעם שומר תורה ומצוות, ולקיומו כעם בכלל! נעוץ בשמירת הלאומית הייחודית של ישראל, כפי שהתבטא כבר ביציאת מצרים, המתבטאת ביסודה ב״שם לשון ומלבוש׳ והרחקה מחכמות חיצוניות. ואכן רעי״ש מרבה להביא את המדרש המובא בתנא דבי אליהו:

״אף דוד היה משבח את יוצאי מצרים כי אפילו המצוה האחת שהייתה בידם נוח לפני הקב״ה הרבה יותר מן כמה מצות שלנו. ומהו המצוה האחת שהייתה בידם? שנתקבצו כולם באגודה אחת וכרתו ברית שיעשו גמילות חסדים זה עם זה וישמרו ברית המילה שהיא ברית אברהם יצחק ויעקב ושלא יניחו לשון של יעקב

אבינו ושלא ילמדו לשון של מצרים מפני דרכי ע״ז [עבודה זרה], שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״.[50]

כאשר מיטשטשים המאפיינים הלאומיים היהודים הנ״ל, המבטאים את ׳ואבדיל אתכם׳, הרי שבמוקדם או במאוחר גם לא יהיה קיום ל׳להיות לי׳, ושמירת התורה והמצוות תלך ותתפורר.[51]

״ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי וגו׳ {קדושים סי׳ כ׳} ודרשו שם רז״ל מובא ברש״י ז״ל במקומו אם אתם מובדלים מן האומות הרי אתם שלי, ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחבריו (...) **ולמה לא נאמר אם אתם מובדלין ומקיימין תורה ומצוה כ״א [כי אם] סתם ואמר בלא תנאי, ואמר כללא בזה אם אתם מובדלין מן האומות כבר הרי אתם שלי, עכ״פ [על כל פנים] (...)מאחר שאתם בדלים מן העמים ומצויינים בסימני בני ישראל בשל״ם כבר אתם שלי,** הרי הוא נכנס בין צבאות ה׳ וסופו להיות כיוצא בם ואם לא הוא יהי׳[ה] בנו או בן בנו בין גבורי כח עושי דברו ית״ש [יתברך שמו], ואם לאו שאין אתה מובדל ומצויין מן העמים **גם כי תרבו לך בורות במצות תורה ומעש״ט [ומעשים טובים] תהי׳[ה] בטוח שאתה של נבוכדנצר וחבריו** (...)ודבר ברור שסופך שתצא אתה או בנך או בן בנך לתרבו׳[ת] רעות ר״ל [רחמנא ליצלן], וכאשר גם הנסיון יוכיח (...)אלו אשר החלו לפגום בשל״ם וחצונות אם לא הם עכ״פ זרעיהם בטלו ועברו בין העמים והיו כלא היה״ (דף סט ע״ג-ע״ד).

במשל נאה מגדיר רע״ש את הדברים:

״והנה התורה הנמשלה ליין למים לדבש וחלב ואלו הן עשות ול״ת [ולא תעשה] אגדה פלפול נגלה נסתר וכו׳ כדרשת רז״ל בכ״מ [רבותינו זכרונם לברכה בכמה מקומות], וכלו משקה, וצריך כלי קיב[ו]ל לשמרם שלא יאבדו כמים נגרים עלי

---

[50] תנא דבי אליהו, עם פירושו של ר׳ ע״י שלזינגר: תוספות בן יחיאל, ירושלים, תרס״ו דף צב ע״א. וראה סילבר, ראשית עמ׳ 39-40.

[51] כך ציין כבר בלב העיברי (ח״א עמ׳ עו) שכך פירש החתם-סופר את הפסוק ״ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו״ (בראשית לב, כו): ״דכשם שהגוף נסמך על כף הירך, **כן גוף הישראלי תורתו ואמונתו, עיקר הסמיכה שלו היא על זה**

ארץ, ומאי הוא הכלי קיב[ו]ל לשמור את אלו, הכלי קיב[ו]ל הוא **היהדות** (ההדגשה במקור) נמוסי ומנהגי ישראל שם לשון ומלבוש וכו״ (דף סח ע״ד).

וממילא:

״כל זמן שהכלי של״ם כל זמן שישראל מצוינים בנמוסם בשם לשון ומלבוש אז תקותם לא תכרת, משא״כ [מה שאין כן] אם פוגמים בקבלה כיון שהכלי קיב[ו]ל מנוקב אפילו רק כמחט סידקית אז פוחת והולך ואין עוד תקומה ר״ל [רחמנא ליצלן] כי סופו לצאת ותאבד כל זכר למו״ (דף סח ע״ד).

אכן כפי שציין מיכאל סילבר:

״מבין כל הקבוצות השונות בהונגריה, הייתה זו דווקא האולטרה-אורתודוקסייה שהתקרבה ביותר לרעיון הלאומיות היהודית המודרנית, וזאת בשעה שבאירופה כולה ניתן היה למנות את היהודים בעלי תודעה לאומית על אצבעות יד אחת. (...)לדעתי שלזינגר ואולי אף כמה מחבריו, אימצו לאומיות יהודית של ממש כבר בשנת 1863. (...)בתשובתו לר׳ הלל ליכטנשטיין התנגד ר׳ משה שיק, מהר״ם שיק, בתוקף לתפיסה כי אם יהודי משנה את לשונו אינו יכול להיקרא עוד יהודי: ״ואיש הזה בין הוא אשכנזי או צרפתי, אינו נקרא צרפתי או לועזי, ששם נקרא על התכלית, ועיקרו איש יהודי בין יאיר ובין שמעי, לאיש כזה א״א [אי אפשר] לקרוא לועזי״.[52] אלא שזו בדיוק הייתה טענתם של האולטרה-אורתודוקסים: מרגע שאדם חדל מלשמור על של״ם, לא זו בלבד שהוא חדל להיות יהודי אורתודוקסי, כי אם חדל להיות יהודי בכלל״.[53]

שאמר הקרא (ויקרא כ) ואבדיל אתכם מן העמים, הוא השורש ומעמד ״להיות לי״, אך אם ישראל עושין פעולות לדמות עצמם **בנימוסיהם לשונם ומלבושם וחכמתם**, ע״ז [על ידי זה] נזדעזע האילן משורשו״.

[52] ליקוטי שאלות ותשובות חתם-סופר, עד סעיף יא סוף עמודה ב (ההערה במקור).

[53] סילבר, ראשית עמ׳ 41. סילבר מצטט דברים שכתב רע״ש: ״אם ח״ו [חס וחלילה] תסירם מישראל הרי שכל המצוות תהיינה כלבוש בלא גוף כי דברים אלה הם גוף היהדות שבגינם הוא יהודי כמו שנאמר: ׳עברי אנכי ואת ה׳ אלהי השמים אני יראׄ (יונה א, ט)״ ומעיר: ״סדר הדברים רמוז בפסוק: ראשית נזכרת הלאומיות העברית ורק אחר כך דת היהודית. כאן ובהמשך יבחין שלזינגר בין מה שהוא מכנה ״דת ולאומי״, בין המרכיב הדתי לבין המרכיב הלאומי-האתני של היהדות. המדרש ממשיך ומביא את דברי דוד המלך: ״ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר

טעותם הבסיסית של הניאו-אורתודוקסים, לדעת רעי״ש, היא, שהם מזהים את בסיס היהדות עם שמירת התורה והמצוות בלבד. לעומת זאת האמת היא, ש׳ישראל קדמו לתורה׳. רעי״ש מצטט בהקשר זה את מדרש תנא דבי אליהו רבה (פרשה טו):

> ״אמר לי, רבי שני דברים יש לי בלבבי, ואני אוהבן אהבה גדולה, תורה וישראל, אבל איני יודע אי זה מהן קודם, אמרתי לו, דרכן של בני אדם שאומרים, תורה קדומה לכל, שנאמר ה׳ קנני ראשית דרכו (משלי ח׳ כ״ב), אבל הייתי אומר, ישראל קדושים קודמין, שנאמר קודש ישראל לה׳ ראשית תבואתו (ירמיה ב׳ ג׳), משל למלך בשר ודם, שהיו לו אשה ובנים בתוך ביתו, וכתב את האיגרת, אילמלי אשתו ובניו של מלך שעושין לו רצונו בתוך ביתו לא חזרה האיגרת, ביד שליח, קודש ישראל לה׳, ואומר ה׳ קנני ראשית דרכו מדה אחת, בישראל מהו אומר מרחוק ה׳ נראה לי וגו׳ (ירמיה ל״א ב׳)״.[54]

הלכו אלהים זה משה ואהרן לפדות לו לעם ולשום לו שם ולעשות לכם הגדולה ונוראות לארצך מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוים ואלהיו (שמואל ב׳ ז, כג)״. וכך פירש שלזינגר את ״גוים ואלהיו״: ״זה הלשון גורם שני דברים, הן מצד להיות לעם גוי ולאומי(...) והשני מצד אחדות הדת שהוא אלקיו {תוספות בן יחיאל צא ע״ב}״.

[54] כאן המקום לציין את הדמיון בין דברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק וכן דברי בנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק ותלמידיו, לדברי רעי״ש. הדגשת ברכת ׳אשר בחר בנו׳ מודגשת אצל הרב צבי יהודה קוק. ראה: הרצי״ה קוק, לנתיבות ישראל א: ׳לדרכה של תורה׳, ירושלים, תשמ״ט[3], עמ׳ קסו-קסז, ובהמהדורה החדשה: בית אל: מאבני המקום, תשס״ב, עמ׳ רכו-רכז; ר׳ חיים אביהוא שורץ, מתוך התורה הגואלת: ח״א, ירושלים: מכון ׳נחלת צב״י׳, תשמ״ט עמ׳ ב-ג (פרק א: הגישה לתורה – מתוך קדושת הכלל פס׳ ב). כמו-כן דברי תנא דבי אליהו הנ״ל, הובאו על ידי הראי״ה קוק (בתשובה הלכתית!), ראה: הראי״ה קוק, שו״ת משפט כהן, ירושלים, תשכ״ו סימן קמד ד״ה ו: ״וממליץ אני ע״ז [על זה] מש״כ [מה שכתוב] בתנא דבי א״ר [אליהו רבא] פי״ד: שני דברים יש בעולם ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה, ואלו הן תורה וישראל, אבל איני יודע איזה מהם קודם, אמרתי לו בני דרכם של בנ״א [בני אדם] אומרים התורה קדמה שנאמר ד׳ קנני ראשית דרכו וגו׳, אבל אני אומר ישראל קדמו שנאמר קודש ישראל לד׳ ראשית תבואתו ע״כ [עד כאן] (וראה הערת הרצי״ה קוק שם: וע׳[יין] מד״ר [מדרש רבה] קהלת פ״א [פרק א] הארץ לעולם עומדת, ארשב״י [אמר ר׳ שמעון בר יוחאי] וכי מי נברא בשביל מי התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל התורה לא התורה בשביל ישראל, אלא תורה שנבראת בשביל ישראל הרי היא קיימת לעולמי עולמים, ישראל שנבראו בזכותם עאכ״ו [על אחת כמה וכמה]. ובבראשית רבה פ״א ר״ה ור׳ ירמיה בשם ר׳ שמואל ב״ר יצחק מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר״י), וראה להלן הערה 158.

3.2 היחס לניאו-אורתודוקסיה - הצדוקים החדשים

כאמור, ראה רעי״ש את הניאו-אורתודוקסים כמסוכנים ביותר, אף יותר מן הרפורמים. זאת משום שהרפורמים כבר הוכיחו במעשיהם שהם 'מחוץ לגדר', ולכן ממילא האיום בהשפעתם על שלומי אמוני ישראל קטן. לעומת זאת הניאו-אורתודוקסים, דוגמת הרב הילדסהיימר, טוענים לאורתודוקסיות, ובכך מסכנים את היהודים שנשארו עד עתה נאמנים.

> ״ואין חיל[ו]ק בין אפיקורסים לצדוקים[55] כלל כ״א [כי אם] על המשך זמן כשיש נקב גדול מאפיקורס[ו]ת אז היציאה מתקרבת וכשיש נקב דק כזה אשר משנה מדרכי אבותינו פוגם בשל״ם או בחצוניות ולעוזית כמעשה צדוקים בראשיתם אז מאחר יציאתו, ואלו ואלו עברו ובטלו בזה הכלל אשר קיימ״ל [קיימא לן] מחוסר זמן לא הוי מחוסר מעשה כי הזמן ממילא אתי[א] אמרו רז״ל״ (דף סט ע״ג).

רעי״ש ראה בישיבתו ובשיטתו של הרב הילדסהיימר, הרס היהדות, משום שיש בהן משום מתן לגיטימציה חרדית להשכלה. טענת הרב הילדסהיימר ובעלי שיטתו, כי, אדרבה, גישתם היא הכרח שהזמן גרמו להצלת היהדות הנאמנה ולמניעת הדרדרות ועזיבת הדת, הוכחה כבר בגרמניה ככשלון חרוץ, ועלולה להמיט אסון על יהדות הונגריה.[56]

אך רעי״ש לא הסתפק בהתנגדות לאסטרטגיה הניאו-אורתודוקסית. הוא לא ראה בה רק אי הבנה חמורה של המציאות, על ידי אנשים יראי שמים ביסודם. אלא הוא ראה בה פעילות של יצר הרע, המונעת מכוחות הרסניים ביותר, דוגמת הנוצרים הראשונים, הבאים להרוס את עם ישראל מבפנים. הוא ניסה לערער לחלוטין את טוהר כוונותיהם של הניאו-אורתודוקסים. אם אכן היו כוונותיהם של הניאו-אורתודוקסים טהורות, טען רעי״ש, הרי היו רואים כיצד מעשיהם ושיטתם החינוכית גורמים רק נזק, הרס ושמד:

---

[55] הרפורמים מכונים 'אפיקורסים' והניאו-אורתודוקסים 'צדוקים' על משמעותם של המושגים ראה להלן.

[56] רעי״ש הוציא בהונגריה 'ירחון בשם: 'עמוד היראה ועמוד התורה', שעסק בענייני השעה ובחידושי תורה (ראה: ר' הלל שלזינגר עמ' יט, מרגלית עמ' 41), וגם בו יצא בחריפות כנגד הרב הילדסהיימר. הרב הילדסהיימר כתב תגובה לספר 'נער עיברי' בשם 'עבד לשר הטבחים' (שם שעוקצנותו ברורה, על פי הפסוק ״נער עברי עבד לשר הטבחים״ (בראשית מא, יב)) אלא שלא פירסמה, ראה: אליאב 'מקומו', עמ' 67 ובהערה 28).

״וכן נמי אלו אשר חפצים להיות צדיקים והם לועזי״ם בלע״ז, אם לא היה להם עורון השוחד של פרנסה גאוה גאון וכבוד, היו מכירין בעצמם רצון ה׳ לאמתה של תורה, עכשיו שהם משוחדים יש להם די להשיב ולסלף דברי צדיקים. (...)כיון שרואין בעיניהם, וכל מי שמוח בקדקדו, איך קלקולם רבה על תיקונם, ונותנים מכשול לרבים, ופורצים גדרו של עולם, חוץ מהאיסור בעצם, אלו היה כונתם באמת רק לשם שמים וודאי היו שומעים לעצת זקנים ולקול מורים הראשונים, ולבטל דעתם נגד דעת רבן של ישראל וסיעתו מקודש (...)אמנם יען וביען אשר חפצים ומשוחדים באמת רק בשביל כבוד וגדולה ופרנסה, וחלק לבם מרצון ה׳ באמת מודה במקצת, או כופר הכל, ע״כ [על כן] בודאי לא יעזבו דרך הרשע ולא יפרשו מן המינות״ (לב העיברי ח״א עמ׳ קמה-קמז).[57]

כבר בספרו ׳נער עיברי׳ (דף יז עמ׳ ב), תקף רעי״ש, בחריפות יוצאת דופן, את הרב הילדסהיימר:

״ותבינו אתם המעמידים צלם בהיכל, אתם המעמידים על עצמכם ועל בניכם, מנהיגים כאלו, וקו״ח [וקל וחומר] **הדאקטארען איש אשר שמו יגיד עליו דאקטער דער פילאזאפיא, וכל הוייתו ע״י [על ידי] טומאה נגד חוקי ה׳ ותורתו,**[58] זה יהיה לכם לראיה ולמופת לבני ישראל, ואלו אשר בשם צדיקים יקראו, הם היותר רעים לה׳, להיות לאבן נגף ולצור מכשול לבית יעקב (...)ועל

---

[57] ראה מה שמביא: אליאב ׳מקומו׳ (עמ׳ 66) מזיכרונותיה של בתו של הרב הילדסהיימר: ״ידוע שרבנים שונים ברחבי הונגריה היו נוהגים לומר לבחורים שרצו ללמוד באייזנשטאט: למה אינך משתמד מיד?״.

[58] באופן דומה התבטא חותנו של רעי״ש. במכתב שנכתב בתרל״ג, לרב מאיר אוירבאך אב בית דין ירושלים, מזהירו הרב הלל ליכטנשטיין לבל יאותו רבני ירושלים, להסכים להקמת בית ספר על פי תכנית של הרב הילדסהיימר: ״שיש אחד מעיר בערלין ע׳ דר׳ הילדעסהיימער. רצונו לייסד {שקאלליס} בירושלים עה״ק [עיר הקודש] ...לכן אדברה וירוח לי, לספר מעשיו הרעים בפרטיות תקצר היריעה מהכיל, רק זאת אני מפרסם (...)וזה דרכו כל היום לצודד נפשות נקיים ולקצץ נטיעות טובות, וכל מגמתו לעקור התורה והיראה ולשרש אחריה, ולהרבות כפירה ואפיקורסת בישראל. וז״ל [וזה לשון] אחד מיוחד ראש המדברים העומד בפרץ לחזק הדת ולהקים עולה של תורה הגאון המפורסם החריף כש״ת מו״ה [כבוד שם תורתו מורנו הרב] חיים נ״י בעהמ״ח [בעל המחבר] מחנה חיים, פלס חיים, שערי חיים, אב״ד דק״ק [דקהילת קודש] מונקאטש במדינת הגר: (...)כל הפושעים אשר קמו ממאד(!) שנים לא פעלו להחריב הדת והאמונה כמהו (...)לולי ד׳ צבאות הותיר לנו שריד כמעט נתהפך כל מדינת {(אונגארן} למינות על ידו ושליחיו הרעים״ (תשובות בית הלל תשובה יג).

שפתם יעטנו שזה הוא טוב תורה עם דרך ארץ, אשר לדעתם התורה תהיה משועבדת לדרך ארץ, לעשות כרצון איש ואיש נגד דת ה' ".[59]

---

[59] כאן המקום לעמוד על יחסם של גדולי תורה מהזרם האורתודוקסי המרכזי בהונגריה, לרב הילדסהיימר ולישיבתו. כאמור לעיל (הערה 22) אנו מוצאים שר' יהודה אסאד ומהר"ם שיק שלחו את בניהם ללמוד בישיבה באייזנשטאט; ושהכתב-סופר אף פעל לכך שהרב הילדסהיימר ישמש כמשנה לו. כן היה הרב הילדסהיימר מן היחידים שבמספידי הכתב-סופר בפרשבורג. מאידך אנו מוצאים שאינם תמימי דעים עמו. דבר זה התחדד בזמן הקונגרס כאשר הניאולוגים פעלו להקמת סמינר לרבנים, ורוב רבני הונגריה שהשתתפו בקונגרס התנגדו לכך נחרצות ואילו הרב הילדסהיימר, אף שכמובן התנגד להקמת מוסד ניאולוגי, תמך בהקמת סמינר לרבנים בעל אופי אורתודוקסי, כפי אופי ישיבתו (וכדבריו במכתב: "כי אנו רואין רק פרי סעמינאר אשר בראשם הם פושעים, אבל אם יהיה הסעמינאר אשר יראים בראשה, יהיה קידוש השם גדול והתרופה היחידית אשר לנו" (אליאב 'מקומו', עמ' 71 וראה שם בעמ' 79-80 על המחלוקת עם הרב הילדסהיימר, וכן ב: אליאב 'תורה' עמ' קמ-קמא)). דבר זה גרם בסופו של דבר לרב הילדסהיימר לעזוב את הונגריה ולעבור לברלין. נראה שאף שרבנים אלו ראו ברב הילדסהיימר תלמיד חכם צדיק וירא שמים, מכל מקום לא היו תמימי דעים איתו בנוגע למקום שבו תפסו במשנתו החכמות החיצוניות. אף אם לדידם יש מקומות וזמנים בהם ניתן להקל בכך (והם אכן לא חתמו על פסק הדין של ועידת מיכאלוביץ; ראה מ' הילדסהיימר עמ' 942, 946-947), הרי זה משום ש'ההכרח לא יגונה' בלבד, וגם זאת צריך בדיקה. ביטוי לכך נמצא בדברים שסיפר אחד מתלמידי הרב הילדסהיימר, הרב מרדכי הורוביץ מפרנקפורט: "ביקר אצלו אחד מגדולי הרבנים בהונגריה. אחר שהות-מה פנה ושאל: אנחנו רבני הונגריה מדברים מדי יום ביומו שעות אחדות בכבודו, כי דרכו מופלאה בעינינו. מופלג בתורה, ירא שמים, חכם ומלומד - איך אפשר שצדיק כמותו יורה שעות שלמות יוונית ורומית? אין אנו רוצים לדון עמו, אם דבר זה מותר או אסור, אנחנו אומרים אסור, וכבודו אומר מותר. אבל שואלים אנו: איך יכול כב'[ודו] לגרוע כל כך הרבה שעות מלימוד תורה? השיב ר"ע הילדסהיימר בחיוך, שהינו חוסך את כל השעות שמדברים עליו, ואין הוא מדבר גם באחרים, ובשעות אלה הוא משתמש להוראת יוונית ורומית" (אליאב 'תורה', הערה 35). עוד בענין זה ראה במאמרו של: מלך שפירא, "איגרת ביקורת על ישיבת אייזנשטט", המעין: מוסד יצחק ברייער של פועלי אגודת ישראל, ל"ד (א'), תשנ"ד עמ' 15-25, המביא מכתב שכתב תלמיד ישיבת פרשבורג לרב הילדסהיימר. כאשר הכותב, הנוהג כבוד רב ברב הילדסהיימר, מבקר, עם זאת, קשות, את אופיה ואופי חלק מתלמידיה של ישיבת אייזנשטאט. נראה שמורכבות זו הביאה למסורות השונות בנוגע ליחסם של הרבנים הנ"ל, אל הרב הילדסהיימר בפרט, ואל הנושא של חכמות חיצוניות ושימוש בשפה הגרמנית בכלל. בספר 'אגרות סופרים' שכתב נכדו של הכתב-סופר, ישנה נטיה מובהקת כנגד הרב הילדסהיימר. כך מובא שם מכתב שכתב ר' יהודה אסאד לכתב-סופר בו הוא קובל על הרב הילדסהיימר: "ולדעתי לא טוב עשה בעמיו הרב דא"ש [דאייזנשטאט] נ"י והיטב חרה לי מיד על מכתבו (...)והיה לו להתייעץ עם אבירי הרועים תחילה (...)ואחרי ראותי לדעתו (...)לעשות ראבבינער ולערער סעמינארים, אשר ידענו מהותו מני אז בשנת תר"ה ...והנה הרבנים שיצאו משם באיטליה יוכיחו **וכן תלמידיו של הרב דא"ש שהעמיד לרבנים יוכיחו**". כן מסופר שם שכאשר עזב הרב הילדסהיימר את הונגריה אמר על כך הכתב-סופר: "כאן (בהונגריה) קלקל, שם (בברלין) יתקן". כנגד מגמה זו של 'אגרות סופרים' טען הרב י"י גרינוואלד (גרינוואלד עמ' 73 הערה 30) ש"באמת שאין לקבל דבריו בכל פעם, כי בספרו "חוט משולש" ובהערותיו למכתבים

רעי״ש תיאר את ישיבתו של הרב הילדסהיימר ככשלון חינוכי ממדרגה ראשונה וכטעות פטאלית:

> ״וכי לא ידעו ולא ראו, מה שיצא להאי ראש לראשונים צדוקי לועז אשר השריש הרשעה הזאת במדינתינו, על מסילת יראת שמים וצדקות, ועשה לעצמו ישיבה מלומדת לחבר תורה וחכמת חיצונית לש״ש [לשם שמים] ביד רמה, נגד דעת

שפרסם מרבה בגוזמאות וכמה פעמים בספורי הבל״, במיוחד לאור המובא לעיל על יחס הכתב-סופר לרב הילדסהיימר (ראה גם בהקדמה (מאת נכדו של הרב הילדסהיימר) ל׳חידושי רבי עזריאל׳ על יבמות-כתובות, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ״ד, הערה 8). בנוגע לציטטה בה ר׳ יהודה אסאד טוען כנגד הרבנים שהעמידה ישיבת אייזנשטאט, כותב אליאב שספק אם אמנם ר״י אסאד כתב כך, ואולי אין כאן אלא ׳תוספת העורך׳. מה עוד ש״יש להתייחס בזהירות למסופר ב״אגרות סופרים״, המבוסס בעיקר על מסורות משפחה ואינו תמיד מקור מהימן״ (אליאב ׳מקומו׳, עמ׳ 70). לעומת זאת, המוציא לאור מחדש של ספרו הנ״ל של הרב גרינוואלד ב׳תיקונים והערות׳ שהוסיף בסוף הספר, מגן על גישת ׳אגרות סופרים׳. בין היתר הוא טוען שהיוזמה לקרוא לרב הילדסהיימר להספיד את ה׳כתב סופר׳ היתה רק של כמה מאנשי הקהילה, מאוהדי הרב הילדסהיימר ושיטתו (ראה שם בעמוד האחרון). בדומה, ישנן מסורות שונות לגבי נוהגו של המהר״ם שיק בנוגע לשימוש בגרמנית. כאשר יש המוסרים שהמהר״ם שיק נשמר מלומר אפילו מלה אחת בלשון הגרמנית או שפה לועזית אחרת, ודיבר רק ביידיש, ומלה שביטאוה כבגרמנית עיקם את מבטאה! לעומת אחרים שהעידו שהמהר״ם שיק נשא דרשותיו בגרמנית רהוטה והתרעם על תלמידים שלא היו בקיאים בכתיבה ובדיבור בשפה זו! (מ׳ הילדסהיימר עמ׳ 946, וראה הערתו שם ש׳למעשה יש בתיאורים אלו אף ביטוי להשקפותיהם האישיות של אומריהם׳). אכן על אף יחסו החיובי של המהר״ם שיק לרב הילדסהיימר, לא הקל ראש בהחלטות ועידת מיכאלוביץ (ראה להלן הערה 94). דומה שמבחינת הגישה הבסיסית ללימוד בתורה, היו רוב רבני הונגריה מזוהים עם דרכו של רעי״ש, אף שלא קיבלו (או שהתקשו לקבל, ראה למשל: גרינוואלד עמ׳ 88; אליאב ׳מקומו׳, עמ׳ 75 ובהערה 67) את קנאותו בנוגע ללימודי חול ושפת המדינה, יותר מאשר עם גישתו היסודית של הרב הילדסהיימר (וכך כתב הרב הילדסהיימר בתשובה ששלח לו אחד מהרבנים המקורבים לכתב-סופר, בעת הפולמוס בנושא הסמינר: ״לא נכחש זה לזה, כי אף שתכליתנו בכלל שווה לכולנו להגדיל תורה ולהאדירה, אבל דרכינו להתכלית הוא כרחוק מזרח ממערב״ (אליאב ׳מקומו׳, עמ׳ 77)). וכך מסכם אליאב: ״איתרע מזלו של הילדסהיימר והתפתחותה של הישיבה באי״ש [אייזנשטאט] חלה בימי המאבק הנמרץ בהונגריה נגד התכנית להקמת סמינר מרכזי להכשרת רבנים. החרדים שנלחמו מלחמה נמרצת בתכנית זו, לא יכלו להתעלם מן הקשר המהותי של הסמינר המוצע, לישיבה באי״ש, שבה מלמדים לימודי חול בהרחבה. וכך פגעה המלחמה בסמינר בעקיפין גם בישיבה באי״ש, ובמיוחד בהילדסהיימר, שנודע ביחסו החיובי ללימודים כלליים ולשימוש בלשון לעז. סמיכות הפרשיות החריפה את המערכה נגדו ונגד מפעלו, ואף רבנים, שהתייחסו אליו בתחילה באהדה שקטה ובידידות הסתייגו עתה משיטתו, ולא הגנו עליו מפני התקפותיהם הנמרצות של הקיצונים. הפולמוס הציבורי החריף בשאלת הסמינר, הביא איפוא לערעור מעמדו של הילדסהיימר בהונגריה ולביטול מאמציו להחדרת שיטתו החינוכית ברוח ״תורה עם דרך ארץ״ בהונגריה״ (אליאב ׳מקומו׳, עמ׳ 67).

התורה, איזו ת״ח [תלמידי חכמים] צדיקים יצאו משם, הלא רובם יצאו משם לתרבות רעות, וכמה מחבלי כרמים יצאו משם, חוטאי ומחטיאי רבים, איזו רבנים נסמכו משם, מי גרם את הכליון הגדול הזה, לכלות קרן התורה בקרב איזו שנים במדינת אונגארן, מי יכול לפרוט את כל״.[60]

ממילא גם אם כביכול נמצא תלמיד חכם ניאו-אורתודוקסי, ירא שמים מרבים, הרי עצם זה שהוא מתווה דרך לציבור בצורה זו, מעיד כאלף עדים שיסודו מקולקל.

״וכבר מלתי אמורה כלפי אלו שנים או שלשה גרגרים אשר נשארו ביניהם אשר קורין על עצמן מזה ומזה אל תנח ידיך {כפיר[ו]ש הצדוקים ולא כפירש״י [כפירוש רש״י] ז״ל שם} אמרתי לו יהי כדבריכם, אני אומר אתה **צדוק** (ההדגשה במקור) ואם כדבריך כי אתה צדיק {ע״ז [עבודה זרה] במשהו} הלא כזה אתה מודה שאין כדומה לך כמעט בכל המדינה גבר בעוז לעשות חיל לאחוז החבל בשני ראשים ולהיות ארכביה על תרי רכשי מכ״מ [מכל מקום] הלא גם אתה רואה שאחרי[ך] לא יוכלו עמוד לעשו[ת] כיוצא בכך בחריפות ואיך אתה מסיר עם ה׳ לדרכך זה אשר לא יוכלו שאת״ (דף מח ע״ד- מט ע״ב).

רעי״ש ממשיל את דרך הניאו-אורתודוקסיה, למעשה שצויין בעיתונות זמנו. איכר שתה רעל במקום משקה ובכל זאת לא נפגע מכך כלל, ושואל רעי״ש האם על איכר זה יסמכו השותים או המוכרים, לשתות ולמכור רעל?!

״כן גם אתם גם לדבריכם איך אתם מוסרים עם ה׳ להרגה ר״ל [רחמנא ליצלן] (...)וע״כ [ועל-כן] על אלו שנים או שלשה גרגרים המחזיקים בדרכם עליהם אמרו רז״ל {סוטה דף כ״א} איזהו רשע ערום אמר ריב״ח [ר׳ יוסי בר חמא] אמר רב

---

[60] לב העיברי ח״א עמ׳ קיח-קיט. אליאב (׳מקומו׳ עמ׳ 65) מציין, שאכן היו טענות כי תלמידים רבים באים לישיבת הרב הילדסהיימר בעיקר בשביל הלימודים הכלליים, וש׳על אף הכחשותיו של הילדסהיימר, מסתבר כי חשדות אלה היה להם על מה לסמוך׳. כמו-כן הוא מצטט תלמיד (שאכן סולק בשל זלזולו במצוות) המעיד: ״כחברים רבים באתי לאייזנשטאט, לא לשם הרחבת ידיעותי התלמודיות, אלא כדי להשתתף בלימודי-חול״ (שם הערה 22). אליאב (שם עמ׳ 76) מצטט מביטאונו של רעי״ש ׳עמוד היראה׳ (תוספת לעמוד היראה, תשרי-חשון תרכ״ז, מעמ׳ 8 ואילך) פנייה לרב הילדסהיימר: ״אם יש את נפשך לשוב אל ד׳ באמת, קח את ספר ״לב העיברי״ והתבודד בעצמך בחדר מיוחד (...)ותמצא בו את אשר חטאת כל ימי חייך״.

ששת זה המכריע אחרים בארחותיו, פרש״י [פירש רש״י] ז״ל ראו ועשו כרצוני ולכו בדרכי ולא נתכוין זה אלא להראות את עצמו ככשר בעיני הבריות ואין תוכו כברו אלא שלא ידקדקו אחריו לבדוק בתועבותיו עכ״ל [עד-כאן-לשונו] ותבינם, ודי במה דקמן בדברי רז״ל אלו בימים הללו, איזהו רשע ערום המכריע אחרים באורחותיו״ (דף מט ע״ב).

רעי״ש מפקפק בכלל, בדבר יכולתה של קהילה ההולכת בדרך כזו, להתקיים לאורך זמן:

״ודעו וראו במקומות כאלו אשר עמד עליהם רב מכאלה אשר בחרו חדשות אשר דורש דרשותיו בלע״ז כולו או מקצתו אם גם עדה כזאת תעמוד מאה או גם חמשים שנים בקרב שלומי אמוני ישראל (...)ע״פ [על פי] רוב ע״י [על ידי] רבנים הללו רשעי׳[ם] גמורי׳[ם] ופניהם כפרושים משתמשים בלע״ז משנה שם ולשון כולו או מחצה או כ״ש [כל-שהוא] {לא נ״מ [נפקא מיניה] בין צלם גדול או צלם קטן}״ (שם).

3.3 ערב רב

חריפותה של תפיסתו של רעי״ש מוצאת את ביטויה בשימוש הנרחב שהוא עושה במושג ׳ערב רב׳. משמעו המקראי של הביטוי, הוא: גויים שהסתפחו לעם ישראל ביציאת מצרים. אך אצל רעי״ש משמעותו, שישנם אנשים או קבוצות מעם ישראל שלמעשה בשורש נשמתם אינם יהודים ואפילו הם בניהם הפיזיים של צדיקים!

״מזרעיהם של גדולי דור נפלו במכמורת רשעים ונתפסו בהאי עון[61] ר״ל [רחמנא ליצלן] (...)ע״פ [על פי] סימניהם הנו מערב רב קא אתו (...)והבקי בנסתרות בשרשי הנשמות יבין יותר״ (דף מו ע״ד).

תפיסה זו מקורה בתפיסות קבליות ובפיתוחן במשנת האר״י ובתורות חסידיות.[62] אך מי הם אותם ׳ערב רב׳ עליהם דברו חז״ל והמקובלים? רעי״ש עומד על כך שכבר בתלמוד מזוהים אנשים כ׳ערב רב׳ או כ׳עבדים׳ לאור סימנים מהותיים שנמצאו בהם.

---

[61] של עיסוק בחכמות חיצוניות.

״הרי מוכח מגמ׳ {קדושין דף ע׳ ו׳[ף] ע״ד וכו׳} דכמה וכמה עבדים ופסולים נטמעו בישראל ומצינ(י)ן שגזרו על הנתינים רק מכח סימנים שאמרו ג׳ סימנים יש באומה זו וכו׳ {יבמות דף ע״ט} **ורב יהודה היה מכריז על עבדא רק מכח סימן דכל הפסול** וכו׳ {קדושין דף ע׳}[63] וזה כלל הוא שתולין את המקולקל בפסולים (...)**ועד״ז [ועל דרך זה] אמרו בסימנים הנו מערב רב קא אתו** {**ביצה דף ל״ב**}[64]״ (דף עד ע״ג).

זיהוי הערב-רב, נעשה אם-כן, על ידי סימנים מהותיים. ממילא ברור, לאור העמידה על מהות עם ישראל, מי הם אלו שהינם מערב-רב.

״דוד מלך ישראל משיחו (...)כאשר ראה מעשה גבעונים (...)אמר שלשה סימנים ישנו באומה זו רחמנים ביישנים וגומלי חסדים כל שיש בם שלשה סימני׳[ם] הללו אלו ראוי׳[ם] לדבק באומה זו ואם לאו אסר לדבק בם וגזר עליהם חתון, כדאיתא ביבמות דף ע״ט וכן קיימ״ל באה״ע [קיימא-לן באבן-העזר] סי׳ ד׳ (...)**ואנן מה נענין בתריה שלשה סימנים יש לאומה זו שם לשון ומלבוש כאשר שמענו וראינו מאבות אבותנו וכנמסר לנו מפי אליהו (תנא דבי אלי׳[הו] פכ״א וכ״ב**} **וכמפורש במדרשי חכמים כהנ״ל כל שיש בו שלש׳[ה] סימנים הללו ראוי׳[ם] לדבק בו ואם לאו אסור לדבק בו**, מה גם כי גם בחרו להם באלו דרכי גוים ולמודיהם וסרו מדרכי אבותיהם וכו׳ וכו׳ וכמה מעשים נוראים גרועים ומכוערים שמענו וראינו מהאי משפחה רעה **עם לועז** (ההדגשה במקור) מנהו והלאה״ (דף מו ע״ב).

כאמור הביטויים הללו מכוונים בעיקר לניאו-אורתודוקסים, המעמידים פני צדיקים העוסקים בתורה ובמצוות, והחותרים, למעשה, תחת אושיותיה היסודיות של היהדות.

---

[62] ראה סילבר, ראשית עמ׳ 47 ואת המקורות שציין שם בהערה 123.

[63] התלמוד (בבלי קידושין ע ע״א-ע״ב) מספר על אדם גס רוח, שהיה רגיל לקרוא לאנשים ׳עבדים׳ ורב יהודה הכריז עליו שהוא ׳עבד׳ משום הכלל ׳שכל הפוסל במומו פוסל׳, ואכן התברר שהוא צאצא של עבדים.

[64] התלמוד (בבלי ביצה לב ע״ב) מספר על שבתאי בר מרינוס שהגיע לבבל ועשירי המקום לא ריחמו עליו ולא הסכימו אפילו לזון אותו: ״אמר: הני מערב רב קא אתו, דכתיב ונתן לך רחמים ורחמך, כל המרחם על הבריות - בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו, וכל מי שאינו מרחם על הבריות - בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו״.

3.4 אחרית הימים

רעי"ש רואה במצב את המציאות שתיארו חז"ל בעקבתא דמשיחא: "אין בן דוד בא עד שיהיה העולם כולו זכאי או כולו חייב", על פי ביאור האר"י ז"ל:

> "שלא יהי'[ו] עוד בישראל פוסחין על שתי הסעיפים חציו זכאי וחציו חייב איש הפכפך ומעורב וצבוע, פעם מאמין ופעם אינו מאמין, בזה הוא חסיד ובזה הוא רשע, אנשים כאלו בזמן עקבות המשיח יחדלו, אלא יצרפו ויבדילו עצמם, הזכאי מהחייב מכל וכל, והנשארים בישראל או שיהי' צדיק גמור מכל וכל או רשע גמור, **וזה עד שיהי'[ו] ישראל נפרדים צד אחד כולו חייב וצד אחד כולו זכאי** ע"כ [עד כאן] דברי האר"י הקדוש ז"ל. ונכרין ממש דברי רוח הקודש על צירוף דורינו מי לה' כולו לה' באמת ובתמים ומי לבעל לבעל".[65]

כאשר, ככל שהגאולה מתקרבת, כך מתקרב המירוק, בו יובדל בין ה'ערב רב' לבין עם ישראל.

> "ורבת שבעה לה נפשינו אשר סבלנו את סבלינו מהאי מינא הערב רב אשר עלו ממצרים ומזרע עמלק וכו' ככתב במדרשים וקוד'[ם] ביאת הגוא'[ל] הבטיח לנו בוראינו יתבררו וילבנו וגו'" (דף מד ע"ב).[66]

> "אלו אשר פרשו מדרכי ישראל ואינם נטמעים בתוכם וניכרים בסימניהם אותות לבני נכר עד קרוב יותר להיות מטומעים בין העמים מאשר בין ישרא'[ל] ה'י [ה' ישמרם] (...)ועל כאלו נאמר ואצרוף כבור סיגיך ואיסר'[ה] כל בדיליך וגו' וזה עיקר הצירוף כנא'[מר] וישב מצרף ומטהר וגו'" (דף עה ע"ב).

---

[65] לב העיברי ח"א עמ' ז-ח. וראה גם: שם ח"ב ב' עמ' רפב הערה א: "וכל הנביאים התנבאו על הפירוד זה, לפני בא הגואל, וירמי'[הו] היה מנחם עצמו {סי' ל"א} ואמר בשובי את שבותם וגו' ושנתי ערבה לי, הנה ימים באים נאום ה' וזרעתי את בית ישראל, ואת בית יהודה, זרע אדם וזרע בהמה, אמרו רז"ל {חולין דף ה:} זרע בהמה אלו פושעי ישראל, חלקו קרא זרע אדם, וזרע בהמה לחוד עכ"ל [עד כאן לשונם], והבן מאוד רמז זה שרמזו לנו רז"ל".

[66] ראה גם לב העיברי ח"א עמ' רכג: "אחי ורעי הגיע העת אשר נתקיים הצירוף הגדול לפני ביאת הגואל, אשר התנבאו עליו כל הנביאים וחכמינו ז"ל על עקבתא שמשיחא (...) והתפללו בכל יום עליכם ועל זרעיכם (...)נגד המסיתים, ראשי בני אספסוף, דין אינון ערב רב, אשר הגיע זמנן בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד"; ראה גם: שם עמ' קכט-קל.

רעי״ש, אגב, צופה שהיישוב היהודי בחוץ לארץ לא יימשך יותר משלשה דורות.[67]

המאבק הוא, אם כן, המאבק של 'עקבתא דמשיחא', ואלו הרגעים האחרונים בהם ה'ערב רב' מתגבר בכוחותיו האחרונים:

> ״שמעתי ממורי,[68] כשם שלפני ביטול כל כח, אז מתגבר ביותר, למשל לפני בקר אור אז חשכת לילה מתגברת, הנר טרם שיכבה מעלה להבה יותר גדולה וכו', כן בעקבא דמשיחא לפני בטולו של הצפוני {סוכה נ״ב:}, לקיים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ {זכרי'[ה] י״ג}, מתגברין האפיקורסים וצדוקים ועושים מזימת רשעים(...)״ (לב העיברי ח״ב עמ' ריט בהערה).

עיקר המאבק והדרך לנצחון הם ב'עזות דקדושה':

> ״ומזה תבין מה שכתבו בספרים שעיקר היסוד לעבודת ה' הוי עז כנמר, אשר במקום שיש חילול ה', אין חולקין כבוד לבעלי זרוע ולא לרב ולא לבת קול, וכל מקום שלא הגינה עזות דקדושה על החכמים בא כליה ר״ל [רחמנא ליצלן] עליהם ועל העולם״ (שם ח״א עמ' ל).

וכך מתאר רעי״ש כיצד נהג החתם-סופר עצמו, שעם כל זה שהיה מופלג בענוה, כאשר היה צורך לצאת כנגד 'כת של פריצים', 'הלך לפני ארון הקודש ונתן קולו בכח ואמר (...)אני אצא לקראתכם בחרב פיפיות של תורת ה' צבאות ש״ס ופוסקים אשר למדתי מנעורי לשמה וחרב ה' נוקמת נקם ברית, וכל אשר לא יראו את דבר ה' דמו ודם זרעותיו בראשו, וכן הרבה לדבר דברים קשים ושם מצחו נחושה נגד עזי פנים ובני פרץ' (שם עמ' לב בהערה כח). וכי החתם-סופר אמר בזקנותו שרק מסירות נפשו נגד המתפקרים ומלחמותיו נגדם, הם שסייעוהו להעמיד את קהילתו בצורה איתנה (שם).

---

[67] בהערותיו לספר, בחלק 'בדק הבית', הוא מביא מספר 'גליא רזיא {מובא ילקו[ו]ט ראובינו(!) בסוף אות א״י [ארץ ישראל]} מפורש ר״ם שנים קודם אלף הז' יעלה התהום לכסות פני תבל חוץ א״י [ארץ ישראל] ע״ש [עיין שם] וכעין {סוכה נ״ג} מעת'[ה] כמי נח זאת לך לא יעברו עוד ג' דורות בישיבת חו״ל וכעין ק״כ שנים היה נח מתרה לדור המבול' (דף קכד ע״ב). דהיינו ישיבת חוץ לארץ תתבטל, לפי מקור זה, בשנת תש״ס (2000), שזה כ-125 לאחר זמן כתיבת הספר בתרל״ה (1875).

4. העיגון ההלכתי של של״ם ואיסור חכמות חיצוניות

המעניין הוא שהבסיס הראשוני להוכחת דבריו של רעי״ש, אינו המקורות, אלא הסברה והמציאות![69] כך למשל, את טענתם של הניאו-אורתודוקסים להצדקת דרכם על ידי הבאת העובדה שישנם יהודים יראים העוסקים גם בתורה וגם בימודי חול, דוחה רעי״ש לחלוטין, על-ידי השוואת אותם מתי-מעט יראי-שמים העוסקים גם בחכמות חיצוניות (שלמעשה רעי״ש מפקפק בקיומם), למי שנלחם באריות ודובים וניצח, שוודאי אינו מעיד על הכלל ועל דרך המלך, אלא על מציאות ניסית ויוצאת דופן, שאינה יכולה לשמש כלל כדוגמה ודרך. דבר זה, אומר רעי״ש, כל-כך פשוט מסברה ומוכח מן המציאות במערב אירופה, שלמעשה הוא אינו זקוק להוכחות נוספות.

גם את מרכזיות ענייני השל״ם היהדות, לומד קודם כל רעי״ש מן הסברה. וכך הוא מציין בדרשה שצויינה לעיל:

> ״ואם תאמר רמז מן התורה לזה מנ״ל [מנא לן], איבעית אימא קרא, איבעית אימא גמרא, איבעית אימא סברא, **ונבא מן אחרונה לראשונה איבעית אימא סברא**״ (דף סח ע״ד).

הוא מדמה זאת לנימוסי הצבא והמדינה (׳מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע׳ (שם)), כאשר על אף שמטרת הצבא היא לכבוש ולנצח את האויב וזה ייעשה בתחבולות המלחמה, מכל מקום הדגש הראשון בצבא הוא על ההופעה הצבאית והסממנים המאפיינים את אותו הלאום.

> ״אם גם כי לבם יודע אשר באלו וכאלו לא יעשו חיל לשבור מוטות עול הנוגש ולא ישליכו עבותיהמו(!) כ״א [כי אם] בעצה וגבורה למלחמה (...)**ולא הלבוש ולא הלשון עושה זאת, ולמה פותחין באלו תחילה אשר שמם לשונם ומלבושם מנם יהלך לאותות בית אבותם, מפני כי כולם יכירו וידעו ויבינו לאחריתם כי רק זהו הוא מפתח לגאולתם,** משם שורש יסוד פתח תקוה לדור דור אשר לא יפרדו איש

---

[68] סילבר מציין שהכוונה, קרוב לוודאי, לר׳ הלל ליכטנשטיין (סילבר, ראשית עמ׳ 48).

[69] ראה גם דברי חותנו ר׳ הלל ליכטנשטיין: ״ (...)הלא כל מי שיש לו מוח בקדקדו יראה שזאת, לדרוש בלשון לאומים ולחבק חיק נכריה, היא החריבה מדינת אשכנז, ובעהמען ומעהרין (...)וכל באיה לא ישובון בלי ספק, **והלואי יהי׳[ו] כל שמעתתא ברירין לי כמו שברור לי שזו הדרך הוא ראש פרעות אויב לצודד נפשות ישראל**״ (תשובות בית הלל תשובה לה).

> מעל אחיו, ומזה תקותם לדורות עולם להיות לעם אחת(!) גוי אחד בנחלת מורשת אבותיהם, זאת הברית וזאת הקשר אשר יקשרם זה אל זה(...)ע״כ [על כן] עושין לזכרון בין עיניהם ללשונם ומלבושם וע״כ עיניכם הלא רואות כל עם ועם שמו להם לראש יסוד ושורש להיו׳[ת] לעם נחלה בקרב הארץ אשר עם אחד ושפה אחת לכולם״ (שם).

אין ספק שההתעוררות הלאומית באירופה תרמה לתפיסתו זו של רעי״ש, וכפי שהוא מציין שם:

> ״וכן על דרך זה אנו רואים כל עם ועם אשר שמים פניהם לעלות על במתי על, ראשית דבר הוא אשר התקשרו בקשר אמיץ למען כל איש ואיש ידבר בלשון עמם ועל שפתם יעטו, ומלבושי כבוד ילבשו לתפארת רק את אלה אשר בתוך עמם ינחלו נחלה מנחלת אבות אל בנים, כן תהלכנה הם נשיהם בניהם ובנותיהם, ואת ילדיהם יחנכו ללשונם ולארצם וזה כל כבודם **להיו׳[ת] נאמן לנמוסי אומותם הנקרא נאטי״אנאליטהמ״ט** [=לאומיות] **בלע״ז**״ (דף סח ע״ד-סט ע״א).

הסיבה לשימוש הבסיסי בסברה הינה, כפי הנראה, משום המתח הגדול בין הבהירות בדבר חומרת הדברים ויסודיותם ביהדות, אצל רעי״ש, מול הקושי האמיתי לעגן את הדברים בבסיס הלכתי מוצק. נושאים אלו הם מהפחות חתוכים ומוחלטים במסורת היהודית. השינויים שנעשו בלשון, בלבוש ובשמות, אצל היהודים, כמו-גם העיסוק בחכמות חיצוניות, לא היו תופעות שוליים כלל ועיקר בהיסטוריה היהודית. רעי״ש אמנם עושה מאמץ ניכר לעגן את דבריו במקורות ההלכתיים, כפי שנראה להלן, אך ״ובקוצר דברים״ - מסכם רעי״ש דיון הלכתי בנושאים אלו - ״אני אומר הנח כל שרשי האיסור אף אם תוכל לטהר השרץ מן התורה, צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם״.[70] ״וגם אם לא תאמינו לדברי רבותינו ז״ל, כי לא תאמינו, מי זה העור עורין היצרי אשר לא יראה ולא יבין שאם את אלה תקח ח״ו [חס וחלילה] את הכל תקח, כי אם אין כאן שרשים, רוח בא ועקרתו והפכו על פניו ח״ו. כך אנו רואים בעינים, בכל המדינות ובכל המקומות,

---

[70] לב העיברי ח״א עמ׳ סו; ראה גם בנער עיברי עמ׳ יא.

אשר עקרו אלה השרשים נשכח מהם תורת ה׳ ולבסוף יצאו מכלל הדת, ונעשו מינים אפיקורסים צדוקים״.[71] כאשר במקביל הוא רואה בסברה מקור הלכתי מן התורה!

> ״נוסף על אלו הלא לכם לדעת זאת אם גם לא ע״פ [על-פי] גמרא, ולא ע״פ הלכה ולא ע״פ ראיה ולא מפי שמועה כ״א [כי אם] אך ורק ע״פ סברא עליהם תדון הנה כי כן יצא לאור משפטם **בסברא מכרעת גם ע״פ כח התורה כדאמרינן בעלמא סברא הוא** {**ברכות דף ל״ה**} **ועוד יותר למה לי קרא סברא הוא** {**כתובות דף כ״ב**} **וכמבואר לעיל כח סברא כדבר מפורש בתורה לאסור כאיס[ו]ר דאורייתא בכ״מ [בכל מקום]**״ (דף עט ע״ד).

רעי״ש מפתח כאן נקודה נוספת[72] והיא: **משמעותה של התורה שבעל פה**. יסודה של תורה שבעל פה הוא **קבלת המסורת**. הצדוקים החלו לפקפק במסורות שונות של חז״ל וזה מה שהוציאם מכלל ישראל. מאז ההיתר לכתוב תורה שבעל פה, רוב ההלכות והמסורות כתובות, ׳ולא נשאר בידינו הקבלה[73] זולת באלו מנהגי ישראל ונמוסי יהדות אשר בהם קבלות אבותינו בידינו איש מפי איש אשר כולנו אני ואתם הראיתם לדעת מראשיכם זקניכם דור אחר דור להיות ישראל מצוינים בלמודם ובשם לשון ומלבוש ומנהגי בתי כנסיות והיהודות(!) כנהוג. (...)כי זה א״א [אי אפשר] להכחיש עכ״פ [על כל פנים] שכך קבלנו מאבותינו ואבות אבותינו נחי נפש נמוסי ישראל אלו׳ (דף סט ע״ב-ע״ג). מחלוקת על מסורת זו, כמוה ככפירת הצדוקים במסורת חז״ל. זהו גם הסבר לכלל ההלכתי ׳מנהג עוקר הלכה׳:

> ״מפני שהיסוד שורש קיב[ו]ל לכל התורה צוה לנו משה מורשה וכו׳ הוא קבלת אבות, ובשביל זה רמז לן מרן ז״ל הזהרו בשנוי שם לשון ומלבוש וסימנך ויבא יעקב של״ם {ר״ת שם לשון מלבוש}אם גם שרק מקבלת אבות קבלנו לשון זה וכדומה שם ומלבוש הורה שבזה תלוי קיומו של ישראל ובזה ויבא יעקב של״ם בכל התור׳[ה] והמצות״ (דף סט ע״ג).

אך רעי״ש שקד, גם להוכיח ולבאר שדרכם של הניאו-אורתודוקסיים אסורה גם מבחינה הלכתית צרופה. כאשר את המבנה ההלכתי בנה רעי״ש במספר רבדים.

---

[71] לב העיברי ח״א עמ׳ קד בהערה. בעניין הבעייתיות הזו ראה: סילבר, ראשית עמ׳ 38-39.

[72] אותה הוא רואה כמקור ׳מן הגמרא׳ (דף סט ע״ב).

[73] דהיינו המסורת שבעל פה.

4.1 ראיות מן המקורות

4.1.1 חכמות חיצוניות

לצורך הגדרת האיסור מביא רע״ש מקורות מחז״ל ומן הפוסקים, לאיסור העיסוק בחכמות חיצוניות. הוא עסק בכך כבר בכתביו הקודמים. נביא את הסיכום התמציתי מ׳בית יוסף חדש׳:

> ״והוא השורש לכולם מאחר שקובע עצמו או זרעו לעבירה לעבור על מדרש חכמים בשאט נפש ולעשות היפך הלכה פסוקה כגון הא דקיימ״ל [דקיימא לן] סי׳ רמ״ו[74] וסי׳ של״ד[75] כמדרש חכמים ללכת בהם ולא בחכמות האומות וכהלכה פסוקה או״ח סי׳ ש״ז כמדרש חכמים על אלו העוברים בזה על שני ל״ת [לא תעשה] אל תפנו אל האלילים ובמושב לצים לא ישב וכו׳ כמבואר שם[76]״ (דף פז ע״ג).

4.1.2 של״ם

שינוי הלשון ל׳לשון לאומים׳, שינוי השם לשמות נכריים,[77] כמו גם שינוי המלבושים היהודיים,[78] אסורים, כפי שהוזכר במדרש תנא דבי אליהו וכפי שהובא להלכה על ידי הסמ״ג.[79]

---

[74] שו״ע יו״ד רמו, ד: ״ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא, משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם, ובזה יקנה העולם הזה והעולם הבא, אבל לא בלמוד שאר חכמות. {ריב״ש סימן מ״ה ותלמידי רשב״א} ומ״מ מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים, וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס. ואין לאדם לטייל בפרדס רק לאחר שמלא כריסו בשר ויין, והוא לידע איסור והיתר ודיני המצות {רמב״ם סוף מדע ס״פ [סוף פרק] ד׳ מהל׳ יסודי התורה}״.

[75] שו״ע או״ח שלד, כא: ״האפיקורסים, דהיינו האדוקים בעבודת כוכבים, וכן מומרים לעבודת כוכבים שכתבו להם כתבי הקודש, אין מצילים אותם; ואף בחול שורפן עם האזכרות שבהן״.

[76] שו״ע או״ח שז, טז ״מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק, כגון ספר עמנואל, וכן ספרי מלחמות, אסור לקרות בהם בשבת; ואף בחול **אסור משום מושב לצים** {תהילים א, א}, **ועובר משום אל תפנו אל האלילים** {**ויקרא יט, ד**} **לא תפנו אל מדעתכם**; ובדברי חשק, איכא תו משום מגרה יצר הרע; ומי שחיברן ומי שהעתיקן, וא״צ [ואין צריך] לומר המדפיסן, מחטיאים את הרבים(...) ״.

[77] רע״ש מדייק בלשונו של החתם-סופר: הזהרו משינוי **ה**שם׳ שהכוונה הינה דווקא ׳על שם העצם׳ דהיינו שמות פרטיים, ולא לשמות משפחה (לב העיברי ח״א עמ׳ סב).

[78] רע״ש מודע לכך שהבגדים השתנו במהלך הדורות ׳ואף שאנו בני אשכנז כל הבגדים שלנו הם כעין מלבושי נכרים הקודמים׳. הסיבה לכך שאבותינו החלו ללבוש את בגדי הגוים הייתה, משום גזרות וכפייה של הגויים, אבל אף על פי

המשנה בהם עובר על האיסור של הליכה בחוקות הגויים, 'שהוא אביזרי'[הו] דע"ז [דעבודה זרה] ככתב הר"ן ז"ל פ"ק [פרק קמא] דע"ז [דעבודה זרה]' (דף פז ע"ד).

בנוגע ללשון הגויים מוסיף רע"ש:

"זה כ"ג שנים אשר רבינו הגדול רבן של ישראל עזב אותנו ואת עדרו הקודש, וצוה להם צואת שכיב מרע כתוב ומסר ואל תדרוש לאומים וכו', **וסמך דעתו בתשובותיו** ברמה {אה"ע סי' יב} אשר מברר שם **שעוברים בשנוי לשון יהודית, על גזירת י"ח דבר** אשר אליהו ובית דינו אין יכולים לבטל, ובתשובותיו {חו"מ סימן קצ"ז} אשר פסק "והלועזים בלע"ז אסור לבקש תורה מפיהם וכמעמיד אשירה בהיכל ה' "" (לב העיברי ח"א עמ' קט).

רע"ש תומך כאן את שיטתו, מבחינה הלכתית, בשני יתדות שתקע החתם-סופר:

א) 'גזירת י"ח דבר'.

בתלמוד הירושלמי (שבת פ"ו ה"ג) נאמר:

"דתני ר"ש בן יוחי בו ביום גזרו על פיתן ועל גבינתן ועל יינן (...)**ועל לשונן** ועל עדותן ועל מתנותיהן על בניהן ועל בנותיהן ועל בכוריהן".

כן 'כיון שאינו מחדש עצמו בכל עת ובכל זמן להיות דומה ממש לבגדי נכרי'[ם]' (לב העיברי ח"א עמ' עא) כבר בכך מקיים את המצוה שלא להדמות לגויים. ממילא בזמן שאין גזירות, כאשר הגוים מחדשים את האופנה בלבושם, אסור על ישראל לנהוג כמותם. רע"ש מציין שלבוש יהודי פולין אופייני יותר ליהודים ולכן 'אשרי להחרד על דבר ה', המלביש עצמו בבגדי יהדות לגמרי כבגדי פולין, ואף אם אבותיו היו מאשכנז, אשר שם גבר עליהם עול השעבוד, לשנות את לבושם, אבל לעת כזאת שתל"י [שתודה לה' יתברך] כל איש הישר בעיניו יעשה, בודאי בזה יכבד את אבותיו (...)ונכנס בזה תחת כנפי השכינה לקיים ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" (שם עמ' עב ביד העיברי הערה יד). וראה דברי סילבר: "שלזינגר ניסה להתמודד בכנות עם היבט בעייתי אחר בטיעוניו שלו והוא העובדה שהלבוש היהודי והלשון היהודית לקוחים ממקורות לא ייהודיים. נכון הדבר, הוא מודה שהיהודים אינם לובשים עוד את לבושם הלאומי המקורי ואינם דוברים בשפתם המקורית העברית. מכל מקום, כל מה ששאלו מהגוים הם טרחו באופן מודע לשנות ולהפוך לייחודי, לדבר משלהם ...מה שחשוב הוא שהיהודים תמיד שמרו על ייחודם באמצעות שמותיהם, לבושם, לשונם ומנהגיהם אשר הבדילום משאר העמים" (סילבר, פעמי עמ' 245).

[79] ראה: דף מ' ע"א; דף קיב ע"ד; לב העברי ח"א עמ' קפד בהערה. על הצורך להזדקק לספר הסמ"ג, ראה: סילבר, ראשית עמ' 39.

החתם-סופר בתשובה לרב העיר פשט[80] מעיר על שימוש בית הדין, בשמה הלאטיני של עירם, לצורך כתיבת גט: "(...)שוב תמהתי על חכמים שכמותם היות שבהרשאה נכתב פעסט דמתקריא פעשט **ולא הוזכר שם לאטי"ן** פעסטה(...) א"כ [אם כן] מה הי'[ה] למעלתם לחתום בקיום באנפנא חתמו וכו' בק"ק [בקהילת קודש] פעסטה (...)מה לכם לחתום עצמכם אפי'[לו] בשטרי הדיוטות או בהכשרים בשם לטין אשר לא שערו אבותינו ורבני'[ם] קדמוני'[ם] שלפני פר"מ [פאר רום מעלתו] **ולדעתי גם הקדמוני'[ם] היו בקיאי'[ם] ללועזי'[ם] בלע"ז אך בכוונה שבשו הלשונות מפני גזירת י"ח דבר שבירושלמי פ"ק [פרק קמא] דשבת דפוס וויען דף וי"ו ע"א ועל לשונם יע"ש [יעוין שם] ואין להאריך בזה בעו"ה [בעוונותינו הרבים]**" (שו"ת חתם-סופר חלק ד (אה"ע ב) סימן יא).

רע"ש מתייחס לקביעה זו של החתם-סופר בכל חומר הדין, כהלכה מחייבת, המדגישה את הצורך של היהודים להתרחק מדרכי הגוים: "**שכל הנגזר בי"ח דבר, אפילו גדול בחכמה ובמנין אינו יכול לבטלן,** מפני שעמדו עליהם בנפשותיהן, וכן הוא בתוס'[פות] ע"ז {דף ל"ו} אפילו אליהו ובית דינו אינו יכול לבטלן, מפני שנעצו חרב בבהמ"ד [בבית המדרש]" (לב העיברי ח"א עמ' סד).[81]

ב) גדר החתם-סופר

החתם-סופר גדר זאת בצוואתו ובתשובה הלכתית (לענין העמדת דרשן 'הלועז בלע"ז') ואדרבה דברים שנאסרו משום עשיית גדר וסייג חמורים עוד יותר ולכן:

---

[80] רבה של פשט, ליב שוואב, היה אכן מן הרבנים שנטו להשכלה ומאבות הזרם הנאולוגי, ראה עליו: כ"ץ, הקרע עמ' 53-55, 60.

[81] לעומת זאת ראה את הספק שמעלה המהר"ם שיק בדבר תוקפם המחייב של הגזרות המנויות בירושלמי ובהם גזירת 'לשונן'. במכתב תשובה לרב הלל ליכטנשטיין (מ'יום ג' ב' באב תרכ"ה לפ"ק [לפרט קטן]' (5.7.1865)) עם ההיערכות לועידת מיכאלוביץ הוא כותב: "ועוד אחרת כתב (...)דאסור לדרוש בל"א [בלשון אשכנז] ואסור לשמוע בכל אופן ובר ישראל השומע דורש בל"א צריך לעזוב הבה"כ [הבית הכנסת] ולצאת חוצה עכ"ל (...)**לא ברור איסורא וודאי מעליותא וזכות איכא שלא לדבר אלא בלשוננו, וחז"ל אמרו שבזכות זה נגאלו ממצרים אבל שיהי'[ה] איסור אינו ברור,** אמת שבירושלמי פ"ק [פרק קמא] דשבת אמרו שגם על הלשון גזרו בי"ח דבר ופי'[רש] הקרבן עדה כן, וכן מרן זצ"ל בח"ס [בחתם-סופר] תאע"ז [חלק אבן העזר] סי' יא שלדעתו גם הקדמונים היו בקיאים ללועזים בלע"ז אלא שבשו בכיוון, משום הירושלמי. **ולא אמר שברור לו איסורא בזה,** ואולי יאמר האומר שאין הפי'[רוש] בירושלמי כק"ע [כקרבן עדה] אלא כפי'[רוש] בעל שלום ירושלים דקאי על חכמת יונית, **ואפי' אם הפי'[רוש] כק"ע כיון שאינו מוזכר בש"ס שלנו ובפוסקים אולי לא קבלו או לא פשט**" (לקוטי שו"ת חתם-סופר סימן פב). וראה בענין זה: כ"ץ, הקרע עמ' 93; סילבר, ראשית עמ' 30. וראה להלן בהערה 359 על ההשוואה המעניינת בין אופיה המקורי של גזירת י"ח דבר לבין גישתו של רע"ש).

״ממה נפשך אם אתה אומר שיסודתו של רבינו וסיעתו הוא בהררי קודש ש״ס ופוסקים א״כ [אם כן] מאין תתיר, ואי משום גדר גזר ואסר, מאין תעקור״ (שם עמ׳ סז).

מטעם חומר האיסור ומשמעותו הרי ש׳אבותינו הקדושים עמדו על נפשם אף שהיו מוכרחים שלא לדבר בשפת עברי, **עכ״ז [עם כל זה] שינו את לשון לאומים ללשון עצמו של היהודית**׳ (שם עמ׳ סג-סד). מן הטעם הזה קובע רעי״ש ׳דלשון היהודית דילן, יש לו דין כלשון הקודש׳! ושאומרים בשם האר״י ז״ל ׳דבלשון שהסכימו היהודים והוא מיוחד ביניהם יש לו קדושה, ודינו כעין לשה״ק [לשון הקודש]׳ (שם עמ׳ סה).[82]

האיסור חמור עוד יותר, בלימוד התורה בלשון הגוים וכן בתרגומה ללשונם. ואילו הלשון היהודית המקובלת שאינה ׳לשון מיוחד של אומות, רק לשון משובשת הוא׳ (שם), ממילא אינה כלולה בלשונם של הנכרים. לדברי רעי״ש, הדגש העולה מן המקורות, אינו על דיבור בלשון הקודש דוקא (אדרבה כבר בדורות קדומים, היה לישראל ׳לשון מיוחד לחול, וכן כתב מיוחד לחול׳ (שם עמ׳ קלז),[83] אלא שלא לדבר בלשון הגויים.

בעייתיות הלכתית נוספת שרואה רעי״ש בשימוש בלשון הגוים בדרשות היא, שכיון שהדרשן דורש בלשון המובנת לגוים, ׳ממילא כמה פעמים באים מאוה״ע [מאומות העולם] לשמוע דבריו ויבינו, וא״כ [ואם כן] עובר על עשה ולא תעשה דלמוד תורה לנכרי ועל לאו דלפני עור׳ (שם עמ׳ קלח-קלט),[84] וכמו-כן הדבר מביא לידי התקרבות עם הנכרים, ׳והתורה הזהירה שלא להתקרב׳ (שם).[85]

---

[82] כמו-כן הוא מציין שם שהאר״י ז״ל, אף שלא דיבר בשבת דיבור חול, מכל מקום ׳בלשון שלנו, דיבר ואמר מוסר ותורה׳.

[83] על השימוש בלשון מיוחדת לחול, מביא רעי״ש ראיה מהתלמוד (בבלי שבת דף מ ע״ב): ״ (...)אמר אביי: דברים של חול - מותר לאומרן **בלשון קודש**, של קודש - אסור לאומרן **בלשון חול**״, ומפנה לעיון בספר מגדול עוז לר׳ יעקב עמדין שדן בענין זה.

[84] וראה שם גם בעמ׳ קנג.

[85] ראה גם ב׳נער עיברי׳ עמ׳ יד-טו שדן באריכות באיסור לדרוש וללמוד תורה בפני הגוים, שבזה ׳מעלו בני פרץ נגד ה׳ ותורתו, לעבור על עשה מפורשת ללמוד תורה עם אוה״ע [אומות העולם]׳.

4.2 מעמדה של צוואת החתם-סופר

צוואת החתם-סופר, נכתבה ב׳יום ה׳ ט״ו כסלו זכור אזכרנו עוד לפ״ק׳ דהיינו בשנת תקצ״ז (נובמבר 1836), פחות משלש שנים לפני פטירתו. החתם-סופר סידר את צוואתו במספר פרקים, המיועדים לצאצאיו ולבני קהילתו. כאשר מלבד הדרכות בענייני צניעות לנשים, בענייני מוסר ומידות, וחיזוק בלימוד התורה, הוא עוסק, בחלק נרחב ממנה, בהתמודדות עם הרוחות המנשבות בחלל העולם היהודי, תוך חשש מן הבאות, בכל הנוגע לתחומים היסודיים של החינוך, ההנהגה וחיי האמונה.[86] בין יתר הדברים מזהיר החתם-סופר מפני שינוי שם, לשון ומלבוש וכן מפני עיסוק בספרים לא רצויים דוגמת ספריו של מנדלסון. כמו כן הדרכותיו נוגעות לאופיו והנהגתו של הרב שיבוא אחריו. תוך הדגשה שהרב יהיה ירא שמים, שלא ידרוש בלשון לאומים ושאין לו יד בספרי מינות.

צוואת החתם-סופר פורסמה מספר פעמים על ידי רעי״ש, כאשר ספר ׳לב העיברי׳ בנוי למעשה כפירוש לצוואה. רעי״ש רואה בחתם-סופר, גדול הדור וכן מדריכו של הדור בענייני השעה והזמן ובצוואתו הוא רואה את הדגם והתמצית ליחס הראוי לפריצת חומות הדת שבימיו,[87] ולכן מובן שהיא משמשת כבסיס להתייחסות ל׳ענינים הנוגעים לפרצת דורנו בעו״ה [בעוונותינו הרבים] נגד המשנים והמתחדשים׳ (מתוך שער ספר ׳לב העיברי׳).

רעי״ש ראה בצוואה, ממש ספר מוסר והדרכה: ״נראה לי שראוי לכל ירא אלקים, שלא יעבור עליו שבוע מלקרא הצוואה של רבינו בעצם הפנים עכ״פ [על כל פנים]״ (׳לב העיברי׳ ח״א עמ׳ רכו). אך יותר מכך, הוא קובע, שלצוואה תוקף הלכתי מחייב, לכל ישראל! הוא סובר שלא רק זרעו של החתם-סופר מצווה בקיום הצוואה (אם מכח מצוות כיבוד אב ואם, ואם מצד המצוה לקיים דברי המת), אלא שעל-פי העולה מסוגיות שונות בגמרא ובפוסקים, כאשר מדובר בגדול הדור, הרי ש׳צוואה כזאת הוא הלכה ברורה, ומוטל על כל ישראל לקיים אותן דברים׳.[88] רעי״ש מוסיף שם, כי גם מצד ההגיון הפשוט ראוי שכל אחד יקיים את הצוואה, שהרי ׳למה צוה כן לזרעו, מפני שהם

---

[86] הדרכותיו בעניינים אלו עוסקות ב: התרחקות מ׳אנשי פועלי און׳, הדרכה ללימוד תנ״ך בצורה הנכונה ולהתרחקות מספרים לא רצויים, התרחקות מתיאטראות, הזהרה משינוי שם, לשון ומלבוש. כמו כן הדרכותיו נוגעות לאופיו והנהגתו של הרב שיבוא אחריו ולכך שלא ישונו סדרי התפילה, בית הכנסת ותלמוד התורה.

[87] ״וראה ברוח בינתו כבר מה שאנו רואים בעוה״ר [בעוונותינו הרבים] עתה בפועל והורה לנו מה לעשות בעת הזו״ (לב העיברי ח״א עמ׳ לג).

[88] מתוך ההקדמה השניה לספר, עמ׳ 12-14.

חביבים ואהובים והיה שומר וחס על נפשם. אמנם אין להאריך כעת בזה, כיון שכבר הבאתי ראיות ברורות, שמן הדין מחויבים כל ישראל לקיים צואת מרן רבינו ז"ל.

4.3 פסק בית דין מיכאלוביץ

שלב נוסף וחשוב בעיגון ההלכתי, היה פסק בית דין מיכאלוביץ. כאמור בשנת תרכ"ו (1865) נערך כינוס רבנים גדול בעיירה מיכאלוביץ אשר הוציא פסק דין בנושאים העומדים על הפרק. פסק הדין כלל מספר סעיפים:

א) אסור לדרוש דרשה בלשון אוה"ע [אומות העולם] וכן אסור לשמוע דרשה האמורה בלשון אוה"ע, ע"כ [על כן] צריך כל בר ישראל אשר ישמע, שרב או אחר דורש בלשון נכרי, לעזוב בהכנ"ס [בית הכנסת] ולצאת חוצה, והדורש צריך לדרוש בלשון יהדות שמדברים בו ישראל הכשרים, אנשי המדינה הזאת.

ב) אסור לכנוס להתפלל בבית הכנסת אשר אין לה בימה באמצע.

ג) וכן אסור לעשות בית הכנסת במגדל.[89]

ד) אסור לעשות מלבושים מיוחדים לש"ץ [לשליח ציבור] באופן שיהיו דומים לשאר נמוסי דתות.

ה) אסור לעשות המחיצה המבדלת בין עזרת נשים ואנשים, רק באופן אשר לא יוכלו להסתכל אנשים בנשים, רק יעשו כנהוג מימי קדם, וכן אם כבר נעשה לא יכנסו בה.

ו) אסור לשמוע תפילת קאה"ר [=מקהלה] קו"ח [קל וחומר] להתפלל עמהם(...).

ז) בתי כנסיות הנקראים "קאהר שולען" מאחר שהוא בית אפיקורסות, אסור לכנוס לתוכם(...).

ח) אסור להעמיד החופה בבית הכנסת רק תהיה תחת השמים.

ט) אסור לשנות שום מנהג יהדות או נימוס בהכנ"ס אשר מקובל מאבותינו ואבות אבותינו.

---

[89] סעיף זה נבע מבניית מגדל בבית הכנסת בפרשבורג, דבר שרעי"ש יצא כנגדו בחריפות, משום שראה בו דמיון לבתי התפלה הרפורמיים. ראה על כך: לב העיברי ח"א עמ' קפ"ב-קפ"ח; קונטרס 'תשובה מאהבה' (אודותיו ראה לעיל בהערה 32) עמ' ג-ד; וינגרטן עמ' 97-98.

על פסק הדין חתמו בתחילה עשרים וארבעה רבנים ואחר כך הגיעו החתימות לכ 70 (כמספר חברי הסנהדרין!) עיקר חידושו של פסק הדין, וזו הייתה כנראה למעשה מטרתו, הוא עיגון באיסור ברור את השימוש בלשון הגויים, זאת במטרה למנוע את השפעתה ההולכת וגוברת של הניאו-אורתודוקסיה על המרכז האורתודוקסי.[90]

בספרו 'בית יוסף חדש' (דף ז ע"א-ע"ב) מציין רעי"ש, שבפסק הדין היה למעשה סעיף נוסף, שהוא, לדבריו, החשוב ביותר:[91] "אסור ללמד או למסור בנו לשום למוד חוץ תורה, או אמנות שהיא מלאכה ולא חכמה, ולא כתב ולשון כשדים(...) שהוא בכלל יהרג ואל יעבור(...)". סעיף זה לא הוזכר בפסק הדין עצמו וכן לא הובא במהדורות הראשונות של 'לב העיברי'. רעי"ש מציין שם, שהוא הושמט בפומבי, משום אימת המלכות.[92]

פסק דין זה היה חשוב מאד מבחינתו של רעי"ש, משום שהוא מקבע חלק נכבד מהאיסורים שרעי"ש טרח לבססם, כפסק דין מחייב.

אין צורך לומר, שהפסק לא היה מקובל כלל ועיקר על הניאו-אורתודוקסיה[93] וגם במרכז האורתודוקסי הייתה אי נחת ממנו, אם כי שם היה לו משקל משמעותי.[94] אך לדידו של רעי"ש היה הפסק, הלכה פסוקה לכל ישראל.[95]

---

[90] ראה סילבר, ראשית עמ' 14.

[91] הוא מעיר שם: "עוד אחרת הייתה שהיא כנגד כולם, פתח חטאת מקור כל הרעות ה"י [ה' ישמור]".

[92] סעיף זה הוכנס במהדורה האחרונה של ספר לב העיברי, ח"ב עמ' קסג-קסד. וראה עוד בעניין זה: קצבורג עמ' רעז.

[93] על יחסו של הרב הילדסהיימר לפסק הדין, ראה למשל בתשובה משנת תרל"ט [כעשר שנים אחרי עזיבתו את הונגריה]: " (...) וש"ס ופוסקים ראשונים והאחרונים הוא הבאר אשר מימי'[ה] אנו שותים **ולא בדינים החדשים שהמציאו באסיפה במיהאלעוויץ, בהפרזתם וכדומה בהפחדתה על המדה בלי שום יסוד**" (שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, חלק א - יו"ד סימן קלג). אליאב מציין שהרב הילדסהיימר 'במאמר מקיף ערער על החלטות הועידה, הסתייג מכמה מהן מטעמי הלכה, ואף דחה את הטענה כי "פסק בית דין" זה מחייב את כל הציבור. ובעיקר התנגד לאיסור הדרשה בלועזית, שלדעתו אין לאיסורה כל יסוד בהלכה. (...)ולא עוד אלא שלדעתו אף חובה לדרוש בלשון המדינה כי רק בדרך זו אפשר יהיה לפעול 'נגד הפיתוי של מפלגה הרסנית ומשחיתת נפשות". וכן שפרסם קול קורא כנגד ההחלטות (אליאב 'מקומו' עמ' 75-76).

[94] כאמור לעיל (הערה 81) המהר"ם שיק כתב מכתב תשובה (בתאריך ב' באב תרכ"ה) לרב הלל ליכטנשטיין עם ההערכות לוועידת מיכאלוביץ, בו הוא משיג על התוקף ההלכתי של כמה מן האיסורים שציין בפניו הרב ליכטנשטיין. כך כאמור בענין איסור הדרשה בגרמנית לדעתו: "אם הדורשים בלע"ז הם יראי ד' ולא נמצא עליהם שום נדנוד איסור, חלילה לי לומר עליהם שהם עבריינים הואיל ודורשים בל"א [בלשון אשכנז]". אמנם אף הוא אינו מקל ראש בדבר וסובר שהדבר טעון בדיקה "וע"כ [ועל-כן] **נהי דצריך בדיקה אחריהם ויצאו מסתם ישראל ובעי' אתחזק**

בכשרות משום דשכיחי טובא שאינו טובים וצבועים אבל אי אתחזק אתחזק״. הוא מציין שם: ״ואם כוונת פר״מ נ״י [פאר רום מעלתו נרו יאיר] לא הי׳[ה] שמן הדין אסורין דברים הנ״ל **אלא למגדר מילתא בזה צ״ע [צריך עיון] וצריכין רוב הציבור לקבל**״. על יחסו המעשי לפסק הדין אנו למדים מתשובות מאוחרות יותר. בתשובה לא מתוארכת, שמתוכנה עולה שנכתבה לאחר וועידת מיכאלוביץ, נשאל המהר״ם שיק ״ע״ד [על דבר] אשר נשאלתי ממנו ע״ד פסקי הדינים אשר נדפסו מחדש מאת הרב הצדיק המופלג מוה׳ [מורינו הרב] הלל ל״ש [ליכטנשטיין] נ״י [נרו יאיר] ואין ביכולתכם לאשרם ולקיימם שלא לדרוש בלשון אשכנ״ז שאצליכם אין שומע בענין אחר, ועוד כמה דברים כאלו״, מציין המהר״ם שיק: ״כבר נשאלתי מאת הרב הנ״ל על רוב או אפשר על כולם, ומקצתם הסכמתי עליהם עפ״י [על פי דין תוה״ק [תורתינו הקדושה], ומקצתם לא הסכמתי עליהם כאשר חנני ה׳ ית״ש [יתברך שמו] (...)**אבל חברי רבו עלי והסכימו שלא כדברי וצריך ומוכרח אני לקבל דבריהם באימה וביראה, וחלילה לסור מדבריהם**״ (שו״ת מהר״ם שיק חאו״ח סי׳ ע). אלא שמתשובה משנת תרל״ו עולה שהקל גם למעשה בפרטי פסק הדין, זאת כיון שלדעתו הגזירות שהוטלו שם לא פשטו בציבור! בתשובה הנוגעת לכשרותם של שוחטים פוסק אמנם המהר״ם שיק ש׳איש שהי׳[ה] שליח ציבור ושו״ב [ושוחט בודק] במקום שיש להם קאהר שיהל׳ אין לאכול משחיטתו, אלא שהוא מוסיף שם: ״אלא שנשאלתי שאם נכנס לביהכנ״ס [לבית הכנסת] שאין הבימה באמצע אם הוא ראוי להיות שוחט והתרתי **ואף דבאסיפה יותר מעשרים רבנים אסרו ליכנס שם היינו מצד סייג וגדר ולא נתפשט האיסור בכל המקומות וגם אין כל הציבור יכולין לעמוד בזה** במקצת מקומות שבנו וקבעו ראשי הציבור הביהכנ״ס כן שלא ברצון המון ועכ״פ [ועל כל פנים] כיון שלא נתפשט האיסור לא עבר עבירה ושרי להיות שליח ציבור ושו״ב״ (שו״ת מהר״ם שיק יו״ד יט) (יצויין שבאותה תשובה לא מתוארכת, שנכתבה כנראה זמן קצר אחרי וועידת מיכאלוביץ, מבהיר המהר״ם שיק שגם לשיטתו ההדרדרות הגדולה בשמירת תורה ומצוות, נובעת מהפתיחות לחכמות ולשונות הגוים: ״אמת נכון הדבר לכל מי אשר יבחן קורות ומעמד דורינו עין בעין. יראה שמעת שנטו ישראל מדרך אבותינו וחשקו בידיעות נכריות וחכמות חיצוניות ובילדי נכרים יספיקו ולשונות לאומים יהגו, נתמעט התורה מישראל ונשתכחה מהרבה נערי בחורי בני ישראל, והמצות והיראת שמים פרחה מלבם ...וכלם לא התחילו ברשעות ההם, אלא בלשונות לאומים וחכמת נכרים להם, הם גרמו את כל הרעה הזאת. הם הם שחנקו ונטלו חיי התור׳[ה] והמצות״. הוא גם מביע שם חששות רבות על דרך רעי״ש, אך הוא גם מביע חשש נגדי מכריע, שבמקומות שבהם ״אין ביכולתכם ...שלא לדרוש בלשון אשכנ״ז, **שאצליכם אין שומע בענין אחר**״! יש חשש גדול ״שהצדיקים יקבלו הגזירות והתקנות ככתוב, והבינונים והרשעים ישארו על עמדם במעשיהם, והרשעים יתאמצו ולשונם תגבר בארץ אצל השרים ובשאר פיתויים(...) ואין איש מהצדיקים שיהא יכול לעמוד נגדם(...) **עתה שבעו״ה [שבעוונותינו הרבים] כבר הרבה יותר מדאי נמצא בבני ישראל הפוסחים על שתי הסעיפים (...)ואם ירחיקום מעל גבול ישראל, יבדלו מקהל הגולה**״ ולכן לדעתו, אף שאין מצד טיעונים אלו לכתחילה להדריך ללמוד חכמת ולשון הגוים, אבל ״אם נמצא אדם צדיק שהכניס עצמו לזה דקים לי׳[ה] בנפשי׳[ה] שלא יכשל ...ומוחזקין אנו בו שהוא ת״ח [תלמיד חכם] וירא ה׳ מרבים **ודורש בלשון לאומים** וכל כוונתו להרחיב גבול הקדושה ולהמשיך קלי הדעת לתורת ה׳ ויראתו, וללחום מלחמות ה׳ (...)וכל המזכה את הרבים אין חטא בא לידו, לחוש ח״ו [חס וחלילה] שיחטאו אחרים על ידו, אם מעשיו באמת ואמונה כוונתו רצוי׳[ה] **לא מצאתי מקום לאסור לא במקום שאין רוצין לשמוע כי אם בל״א, ואם לא ידרוש בל״א יקבלו אחר אינו הגון וכו׳ לא מצאתי איסור לירא ה׳ לדרוש בל״א״**).

הצורך לעגן את הדברים בהלכה, ולא רק בסברה, נובע מהתוקף שנתנו האורתודוקסים כולם לדומיננטיות של ההלכה, וכפי שמציין רעי״ש:

״נקוט האי כללא בידך, מן הש״ע [השולחן ערוך] שלנו לא תזוז אפילו זיז כ״ש [כל שהוא], כי הוא חייך, וכל הפורש ממנו כאלו פורש מן החיים״ (לב העיברי ח״ב עמ׳ ריב),

וכפי שהוא מצהיר:

״ואנשי ש״ע [שולחן ערוך] אנחנו״ (שם עמ׳ רמה).

היכולת לשכנע יהודים אורתודוקסיים בחשיבות הדברים תלויה, פעמים רבות, במידת ההוכחה של תוקפם מבחינה הלכתית. אך יתר על כן, קביעות הלכתיות מחייבות, הופכות את העובר עליהן לעבריין!

״וכל החולק כעת על ש״ע [שולחן ערוך] ופוסקים, הלכה מרווחת בישראל, דינו כזקן ממרא בשאט נפש, כאשר כבר מבאר הגאון רבי דוד ז״ל[96] בספריו״ (לב העיברי ח״א עמ׳ קצד בסוף הערה קט).

דבר שיש לו השפעות הרות גורל מבחינת היחס ההלכתי והחברתי לאותו עבריין.

״אם גם ימצא מקום לתלות כיחידאי או כרבים מאחר שאינו כן הלכה מרווחת בישראל והוא בונה בנה לעצמו היפך מדרש חכמים והיפך הלכה פסוקה ה״ז [הרי זה] צדוקי ואין לו חלק עוד באלקי ישראל״ (דף פז ע״ג).

כפי שנראה, ספר ׳בית יוסף חדש׳ חושף למעשה את ׳השלב הבא׳ והמשמעותי לחשיבות העיגון ההלכתי. ואכן בפתח ספרו ׳בית יוסף חדש׳ מובא פסק בית דין מיכאלוביץ במלואו. מעיון בדפים הפותחים את הספר מתברר, שכבר בשנים הראשונות לבואו ארצה, טרח רעי״ש להפיץ את הפסק,

---

[95] במכתב גלוי שפרסם רעי״ש כנגד החרמת ושריפת ספרו בשם: ׳צעקה הנערה בעיר הקודש׳ (ירושלים, תרל״ה) הוא קורא לקיים דיון בעניין ספרו בפני בית דין והוא מציין ״עשו משפט צדק, ה[ו]שיבו ב״ד [בית דין] אשר תבחרו כד״ת [כדין תורה] {שאינם נוגעים ע״י [על ידי] קרובים בא״י [בארץ ישראל] או לגאוני הנשיאים הי״ו [ה׳ ישמרם ויחייהם] **או עוברי פב״ד [פסק בית דין]** דשם (...)}.

ולאשררו בהסכמות ובחתימות של רבני הארץ.[97] הוא מספר כי למעשה המהדורה הראשונה של ספר 'בית יוסף חדש' שטרם נדפסה, עניינה היה ביסוס פסק הדין על פי מקורות רבים! "ואני עם לבבי להדפיס עליו ביאורו מהד"ק [מהדורה קמא] באר רחובות על כל דיבר ודיבר יצאו שרשים משי"ס וש"ע [ושולחן ערוך] ומדרש חכמים טעמי פשט וטעמי סוד כאשר הם בכתובים" (דף ז ע"א).[98] אמנם למעשה הוא הוציא לאור דווקא את המהדורה השניה שעניינה: "לאפרושי מאיסורא מבני התערובו'[ת] ממזרות חלילה" (שם). זאת מפני נחיצות הענין, והוצאת המהדורה קמא נדחית לעת רצון.

את הצורך בהבאת פסק הדין בספרו כאן הוא מנמק: " (...)וכעת הבאתיו פה רק תוכן דברי פב"ד למזכרת אחרי כי גם בספר הזה נרמז עליו כמה פעמים" (שם). אך כאמור החשיבות של הפסק אינה שולית כלל ועיקר, זאת משום שתוקפה מגדיר את הניאו-אורתודוקסים (ואין צורך לומר את הרפורמים), בצורה ברורה ופסקנית, כעבריינים מבחינה הלכתית, ומאפשר להחיל

---

[96] הכוונה לר' ישראל דוד מרגליות-יפה שלזינגר, מחבר ספר: "מחולת המחנים", עליו ועל ספרו ראה: סילבר, ראשית עמ' 25-28.

[97] הוא מביא (בדפים ח ע"א- י ע"ב) הסכמות מרבני ירושלים (מבתי-הדין של: האשכנזים, המרוקאים, הספרדים, וכן חתימת החכם באשי הרב אשכנזי, והרבנים פירירא וששון מישיבת בית אל ועוד); חברון (בתי הדין האשכנזי והספרדי); צפת (בתי הדין האשכנזי והספרדי) ובית הדין ביפו. לא כל ההסכמות נוקבות תאריך והמתאורכות הן בין אייר תרל"א (מאי 1871) לתרל"ב (1872).

[98] ראה גם בדף י ע"א: "עד כאן פב"ד [פסק בית דין] בקיצ[ו]ר ויתר תקפו וגבורתו הלא כתוב על הספר מהד"ק [מהדורה קמא] על הבאר חפרוהו במחוקק במשענתם(!) מש"ס ופוסקים ומדרש חכמים כתורה צוה לנו". **זאת גם הסיבה שהספר נקרא 'בית יוסף חדש'**: "על אלו ההלכות המבוארים והמנוים בפב"ד [בפסק בית דין] זה משם בארה לידע ולהודיע מנהג ישראל תורה כאשר שלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם כי מהם תצא תורה לרומם בית אליקינו אשר עליו נבנה בית יוסף לשמור את דרך עץ החיים הוא הש"ע [השולחן ערוך] זאת תורת ישראלי" (וראה עוד בדף פז ע"ד: "הלא הוא כתוב מפור'[ש] בח"א [בחלק א] חלק הביאורי'[ם] מן ספר זה איך גדול עונם מנשוא (...)וכמה שמות איסורי תורה וכמה דרשות חז"ל אשר נקבעו עליהם באיס[ו]ר יותר מארבעים שמות ושרשי איס[ו]ר רק על פרט ראשון זה, המו שם בכתובי'[ם]"). הווי אומר, כשם שספר בית יוסף לר' יוסף קארו, מבאר את שרשי המסקנות העולות מן החיבור הפסקני השולחן ערוך, כך בא גם חיבורו במהדורה קמא לבאר את שרשי הפסק (כן הוא מציין שהוסיף במהדורה קמא חיבור בשם "דרכי משה חדש" שהוא ליקוט "מח"א כ"י [מחדושי אגדות כתב יד] של מרן חת"ס זי"ע [חתם-סופר זכותו יגן עלינו] (...)להאיר דברי פב"ד [פסק בית דין] באור החיים" (כמובן שכשם שהשימוש בשם 'בית יוסף חדש', המרמז על שמו של המחבר, יוצר את הקונוטציה לספרו של ר' יוסף קארו, כך השימוש בשם 'דרכי משה חדש', המרמז את שמו של החתם-סופר, יוצר את הקונוטציה לחיבורו של הרמ"א 'דרכי משה' שנכתב על הבית יוסף של ר' יוסף קארו).

עליהם פרמטרים הלכתיים שונים, שניתנו בקבוצות שונות שסטו מן היהדות. פסק הדין נתן למעשה את החותמת החזקה ביותר לטשטוש ההבדלים בין הרפורמים לניאו-אורתודוקסים, מעתה כולם בחזקת פסולים ושמם לעולם: ה'חדשים' או 'כת לועז'!

ואכן פעמים רבות יציין רעי"ש ב'בית יוסף חדש', את הפסק, כבסיס להוקעת הניאו-אורתודוקסים. כך למשל הוא מציין:

> "אלו העוברים על הפס"ד [הפסק דין] הנ"ל על הכלל או על הפרט אע"ג [אף על גב] דאינם מחללי שבת אם גם כארזים גבהם הן והמצורפים עמהם ומנהיגם בראשיהם אע"פ [אף על פי] שאינם עבריינים לשאר ד"ת [דיני תורה] ואע"פ שעושין כן לש"ש [לשם-שמים] ועושין גם הרבה צדקות ומצות דינם כצדוקים גמורים לכל הדברים {ופתחנו באלו תחילה מפני שהם מכריעין עבירות חמורות שבחמורות כי נעשה בציבור ובאגודה ובבתי כנסיות ונוגעין למדרשי חכמים והיהודית וכו' כמבואר}" (דף לח ע"ב).

המשמעויות ההלכתיות הצומחות מכך הם לב לבו של ספר 'בית יוסף חדש'.

5. משנתו ההלכתית של ר׳ עקיבא יוסף שלזינגר בספרו ׳בית יוסף חדש׳

5.1 הקדמה

את מגמת הספר הגדיר המחבר, במפורש, בשער ספרו:

> ״מרן ב״י זיע״א [בית יוסף זכותו יגן עלינו אמן] הראה פנים בהלכה, ואני בזכותו מראה פנים במנהגא, שהיא שורש יסוד ומשמרת על ההלכה, כאשר שלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם כי מהם תצא תורה, ולפקוח עיני עברים, עד מה הגיעו אלו חדשים מקרוב באו אשר החלו לשלח יד בנמוסי יהדות״.

כאשר הוא מפרט את מטרות הספר למעשה:

1. ״ועתה עיניכם הלא רואות מתוך דברי הספר הזה **באר היטב איך יצאו מן הכלל, ונאסרו באיסר חית[ו]ן פתם יינם וכו׳ כצדוקים וכותים** בגופי הלכות במחוקק במשענותם״.
2. עמידה על המכשלות הרבות בסידורי גטים של ה׳חדשים׳, הגורמות לבעיות ממזרות.
3. חידושים ב׳בירור יסוד מלכות בית דוד זיע״א׳.
4. האם אפשר לקבל הלכה מן השמים.
5. האם יש אפשרות לטהר ממזרים לעתיד לבוא.
6. ביאור שעיכוב הגאולה הינו גם בגלל עמידה לא צודקת על חדר״ג בענין נישואי אשה שניה.

כאמור המטרה הראשית והעיקרית של הספר, להביא למצב בו ה׳חדשים׳ יוצאו למעשה מ׳כלל ישראל׳![99] ויוגדר ויובחן בין קהילת ׳היהודים הכשרים׳ לקהילת ׳הכופרים׳. וכלשונו, כבר בתחילת הדיון במעמדם:

> ״כאלו אשר בפרהסיא יצאו למרוד עיני ה׳ לנתק מוסרות יהודית לנטש תורת אמם לעקור מנהגי ישראל הראשונים ולשנות לשון ישראל ולדרוש גם את תורת ה׳ בלשון הגוים. ויבאו כתות רעות הללו לשמוע מהם למודים לחזק ידי עוברי

---

[99] על משמעויותיו של מושג זה ראה להלן.

עבירה שומע כעונה ושמחים אלי גיל ישישו כי מצאו קבר פתוח גרונם נגד אבותיהם עשו פלא וכיוצא **הם כת בפ״ע [בפני עצמה] ויבדלו מקהל הגולה ודינם ככותים וכצדוקים לכל דבריהם כן הלכה למעשה לפני ה׳** אשר חותמו אמת וכאשר יבוא׳[ר] לפנינו בס״ד [בסיעתא דשמיא] וחס לי׳[ה] לזרעא דאברה׳[ם] יצחק ויעקב שלומי אמוני ישראל להתערב עמהם בכל דבריהם **פתם פת כותי יינם יי״נ [יין נסך] וק״ו [וקל וחומר] על בנותיהם הוא אומר וכו׳ ולחוש לשדוכים להיות בודק וחוקר אם אינו מהם והמונם כדי שלא לפסול זרעם לעולם**״ (דף כו ע״ד).

וכפי שגם ניסח זאת בשער הספר, כמובא לעיל.

כפי שנראה טוען רעי״ש:

א. דרכה של היהדות היה להקיא את הסוטים ממנה מכללה, כפי שהתבטא בהוצאת הכותים והקראים מכלל ישראל.

ב. כל הפרמטרים שניתנו בכותים ובקראים, נמצאים בצורה מלאה ב׳חדשים׳, ואלו האחרונים עוד עולים על קודמיהם אלף מונים בסטייתם.

בדברים אלו יש ביטוי לדרך ההתמודדות ההלכתית עם ה׳חדשים׳.

דרך זו מאופיינת למעשה בשני מישורים:

א. **הגדרת מעמדם ה׳סוציו הלכתי׳** – **ככופרים, מומרים** וכד׳. לדבר זה, מצד עצמו, יש כבר משמעויות מרחיקות לכת, בנוגע למעמדם המשפטי והחברתי של ה׳חדשים׳.

ב. **עמידה על בעיות הלכתיות מובהקות, בעיקר בעיות חיתון וממזרות** (וכן בעיות, הנוצרות, הן כתוצאה מאי הקפדתם בפרטי ההלכות שונות, והן מצד מערכת האמונות ודעות שלהם).

צריך לומר שעל אף ששני המישורים אינם תלויים בהכרח אחד בשני, למעשה, בדרך כלל, רק שילוב של שני המישורים מביא להתייחסות גורפת ושוללת לחלוטין.[100] וכפי שנראה ביחס לקראים.

דרך זו, כאמור, מאפיינת את ספרו של רעי"ש: הגדרת 'חדשים' ככופרים וכמינים, והחלת איסור חיתון עמם, הן לכתחילה והן בדיעבד, תוך התייחסות אליהם כספק ממזרים (שהוא כפי שנראה הכלי ההלכתי אולי המשמעותי ביותר שמשתמש בו רעי"ש ואכן העיסוק בו תופס את רובו של הספר). בהקשרים אלו באו גם שאר הנושאים המוזכרים בשער הספר.

יש לציין שהשוואת הסטיות במאה ה-19 מן היהדות המסורתית, לכותים ולקראים, אינה חידושו של רעי"ש. כבר עם הופעת הרפורמה בגרמניה, ברבע הראשון של המאה ה-19, ובפרט החל מאמצע שנות ה-40 של אותה מאה, נעשו השוואות בין הכותים והקראים לבין הרפורמים.

כך לדוגמה, הקטע החריף הבא, שנכתב על ידי המהר"ץ חיות, לגבי הרפורמים, כמה עשורים לפני 'בית יוסף חדש', יכול היה להישמע כאילו בא מפי רעי"ש:

> "ומפני זה לא נשאר לפנינו דרך אחר נגדם, רק להחריץ משפט אלו האנשים, על פי התורה, והתנהגות חז"ל נגד הכתות אשר צמחו בימיהם, תהיה לנו לעינים למען נלך גם אנחנו בעקבותם, להחריץ המשפט נגד אלו המתחדשים בעלי אסופות, (...)וכמו שדחו את הכתות הקודמות שיהיו נפרדים מאתנו לכל דבר, שלא יבואו בקשורי החיתון עמנו, שחיטתן פסולה, ואין מזמנים עליהם, ואין משתתפים עמם בעירוב, ואסור להתארח אצלם ואין מתאבלין עליהם ואין מספידים אותם, ופסולים אצלינו לעדות ולשבועה, ואין מלין בניהם בשבת. גם עתה בניהם (...)המה ממזרים גמורים איסורם איסור עולם. צאו וראו איך התנהגו חז"ל עם הכותים, גזרו על פיתם(...)רבן גמליאל גזר על שחיטתן, ור'

---

[100] באופן עקרוני סעיף ב' אינו בהכרח מביא להרחקות של סעיף א', שהרי יכול להיות ממזר שהוא יהודי נאמן, וכבר נאמר במשנה בהוריות (ג, ח) ש"ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ". כמו-כן סעיף א' אינו מחייב שייווצר מצב של ממזרות (דוגמה בולטת לכך היא, היחס לגויים, שכידוע אין בקשרי אישות עמם משום בעיית ממזרות, ויחד עם זה נעשו פעולות הרחקה רבות בנוגע עליהם). אלא שכפי שנראה, עצם מציאות של קהילה שסטתה מגדרי היהדות,

מאיר על יינם(...) ועשאום כעובדי עבודה זרה גמורים, דאין מועיל ביטול רשותם לענין עירוב ושיתוף(...) וכן הלכה דכותי אחרי גזרה אין לצרפו לזימון ואין לענות אחריו אמן״.[101]

אלא שאף על פי כן, דבר זה לא אירע אז, בגרמניה, בשני המישורים שנשנו לעיל!

א. ביחס להגדרה הסוציו-הלכתית של הרפורמים. למעשה, בשנות הששים נוצרה אבחנה בקרב רבני הניאו-אורתודוקסיה הגרמנית, בין הרפורמה שהוגדרה ככפירה וכן בין המנהיגים הדתיים של הרפורמים שהוגדרו ככופרים, לבין המוני העם. תפיסה זו עוגנה הלכתית, בעיקר, על ידי הגדרת אלו האחרונים, כ׳תינוקות שנשבו׳, זאת על פי התקדים שקבע הרמב״ם ביחס לקראים.[102] אכן כבר המהר״ץ חיות במסתו הנ״ל ׳תבריה לגזיזיה׳ בדרך זו.[103] מפורסמת יותר, בעניין זה, תשובתו, משנת תרכ״א (1860), של רבי יעקב עטלינגר (1798-1871), רבה של אלטונא, מראשי יהדות גרמניה, ומורם ורבם של הרב הילדסהיימר ורש״ר הירש. כך למשל, הבחין רש״ר הירש, בין התחום החברתי לבין

יכול להוות בסיס לחשש ממזרות, וכן להפך חשש ממזרות יכול להוות קטליזטור להחרפת היחס לקהילה כזו, אם מטעמי הרחקה שנשנו בסעיף א׳ ואם כדי שלא יביאו לידי תקלה בענייני ייחוס.

[101] ר׳ צבי הירש חיות, ״מנחת קנאות״, בתוך: כל כתבי מהר״ץ חיות, ירושלים, תשי״ח, כרך ב׳ (להלן: מנחת קנאות) עמ׳ תתרח. הדברים פורסמו בשנת תר״ט, אך לפי עדות מחברם נכתבו כבר בשנת תר״ה, ראה שם עמ׳ תתקעה. ראה גם תשובתו של המהר״ם שיק לרבי אברהם שמואל בנימין סופר: שו״ת מהר״ם שיק או״ח סי׳ שה: ״א״כ [אם כן] הרי הם אינם יהודים וכגויים גמורים(...) וא״כ כיוון שכגויים גמורים הם בנותיהם ובניהם אסורים לנו״ (כנראה מאביב 1845, ראה: סילבר, ראשית עמ׳ 67 הערה 111. סילבר מוסיף שם ש׳עם אלה שביקשו להוציא את הרפורמים מכלל ישראל נמנה גם רבי שלמה איגר מפוזן שחיבר קונטרס בעניין זה. ראה איגרתו לאברהם אחיו, איגרות סופרים בעריכת רבי שלמה סופר (תל אביב תש״ל) חלק ראשון עמ׳ ס. האיגרת בלתי מתוארכת אך לפי עדות פנימית נכתבה באוגוסט או בספטמבר 1847׳ (שם הערה 112). וכבר כתב החתם-סופר בשנת תקע״ט (1819): בתגובתו לרפורמות ב׳היכל׳ בהמבורג: ״ואלו הי׳[ה] מסור בידינו הי׳[ה] דעתי להפרישם מעל גבולינו לא יותן מבנותינו לבניהן ומבניהם לבנותינו כי היכי דלא ליתי לאמשוכי אבתרייהו ויהי׳[ו] עדתם כעדת צדוק ובייתוס ענן ושאול אינהו בדידהו ואנן בדילן כ״ז [כל זה] ר״ל [רצוני לומר] להלכה ולא למעשה מבלי רשות והורמנא דמלכא יר״ה [ירום הודו] וזולת זה יהי׳[ו] דברי בטילין כלא חשיבי״ (שו״ת החתם-סופר חלק ו, פט).

[102] וכפי שיידון בהרחבה להלן.

[103] ראה: מנחת קנאות שם עמ׳ תתריג-תתריד. סילבר (סילבר, ראשית עמ׳ 67 הערה 113) מציין שעל אף התייחסותו של המהר״ץ חיות כך, תוך ציטוט הרמב״ם שיובא להלן, הוא השמיט את המלים ׳כתינוק שנשבה לבין הגוים׳.

התחום הדתי. אמנם, טכנית לא היו הרפורמים מבחינתו כופרים, זאת משום ש'הרפורמים של היום הם כבר דור שני ושלישי של אלה שהמציאו את הבגידה ופרסמו אותה ולגביהם שייך מה שהורה הרמב"ם ז"ל בענין האפיקורסים והקראים של דורו' (שמש ומרפא יו"ד סימן מו), ועל כן היה מוכן להתיר קשרי ידידות עמם. אך בעניינים דתיים הציב גבול חד וברור, הרפורמה היא בלא ספק כפירה 'וכשם שיש חוב עלינו שלא לרחקם אלא למשכם בדברים כדי להחזירם למוטב (...) כך יש חובה עלינו להתרחק בתכלית הריחוק משיטותיהם וממוסדות האפיקורסות והמינות שבם גודלו' (שם).[104]

ב. הוא הדין בנושא הנישואין והגירושין, על אף שאלות רבות שעלו הן בנוגע לנישואים הרפורמיים והן בנוגע לנישואים אזרחיים, כמו גם שאלות שונות ומשונות בענייני אישות, גיטין וקידושין, לא מצאנו החלה כללית של איסורי חיתון וממזרות גורפים, אלא דיון לגופו של עניין בכל פרט. בפרט אותן דרכים שראו ורואים נישואים כאלו, כבלתי משמעותיים מבחינה הלכתית, וממילא פוטרים, באופן עקרוני, את הצורך בגט ואת הבעיה העיקרית של הממזרות.[105]

כאן מתבטא ההבדל היסודי בין גישתם לגישת רעי"ש:

א. לדעתו, כל הבעיות ההלכתיות רלוונטיות לגבי ה'חדשים', בשני המישורים שהוזכרו לעיל, במלוא עוזן. המעמד ה'סוציו הלכתי' של ה'חדשים' - הינו ככופרים וכמומרים וכדי והבעיות ההלכתיות הנוגעות אליהן, עולות, ממילא, הן מסיבה זו והן מסיבות הלכתיות מובהקות, שמצד אורחם ורבעם של ה'חדשים'. ובפרט שהם אסורים בקהל, לעולם ועד!

ב. כמו-כן, הגדרות הכפירה והעבריינות, רחבים הרבה מעבר לדעותיהם ולמעשיהם של מי שנקראו 'רפורמים'.

---

[104] ראה סילבר, ראשית עמ' 42-43. כאמור דרך זו 'פותרת' את בעיית מעמדם הסוציו הלכתי ואת השלכותיו השונות, אך לא בהכרח את הבעיות ההלכתיות הנובעות כתוצאה מהיותם בפועל עבריינים במעשיהם ובאמונותיהם.

[105] בעניין זה, הנדון גם לאחרונה, ראה למשל: ר' שלמה דיכובסקי, נישואים אזרחיים, תחומין ב; אלון שבות: צומת, תשמ"א עמ' 252-266; ר' חיים ג'קטר, 'קידושין קונסרבטיביים', תחומין יח, אלון שבות: צומת, תשנ"ח עמ' 84-91; ר' אליהו בקשי דורון, "חוק נישואין וגירושין – היוצא שכרו בהפסדו", תחומין כה, אלון שבות: צומת, תשס"ה עמ' 99-107.

באופן סכמטי מתמקד בתחילה רעי״ש, בהגדרת ה׳חדשים׳ ככופרים וכמומרים, ואחר כך דן ממילא, בבעיות ההלכתיות המאפיינות אותם.

5.2 המעמד הסוציו-הלכתי של ה׳חדשים׳

5.2.1 הקדמה

מאז ומקדם קיים בהלכה מתח, בין עצם הגדרת אדם כיהודי מבחינה ׳ביולוגית-הלכתית׳, כבן לאם יהודיה, ללא קשר להשקפותיו ולניהול חייו על פי ההלכה היהודית - מצד אחד, לבין אי שיתופו, בין כיחיד ובין בהיותו חלק מקבוצה, ברמות שונות, בקהל ישראל לענייניו השונים, כאשר הוא אינו מנהל אורח חיים נורמטיבי - מאידך. ואכן כבר במקורות חז״ל אנו מוצאים סיווגים שונים של ׳יהודים בעייתיים׳, שהיו מצויים בימי הבית השני ואחריו. עם הארץ, משומד, משומד לתיאבון, משומד להכעיס, מין, אפיקורס, רועה בהמה דקה, מחלל שבת בפרהסיא, מוסר, כותי, צדוקי ועוד. הדיון לגביהם הוא נרחב והשלכותיו נוגעות לעניינים שונים. ניתן לחלק זאת למספר מאפיינים עיקריים:

א. אי נאמנותם בעניינים המצריכים זהירות ויראת שמים (לעניין שחיטה, כתיבת סת״ם, עדות ועוד).

ב. הרחקה חברתית-הלכתית (איסור בנותיהם, פיתם, יינם ועוד).

ג. אי חובת הערבות כלפיהם בתור יהודים (להשבת אבדתם והצלת חייהם).

ד. התייחסות אליהם כגויים לכל דבר (לגבי אישות).

ה. מעמדם האמוני-רוחני (עולם הבא).

אחת הבעיות הגדולות היא, מהם הקריטריונים להחלת הפרמטרים השונים? השוואת יהודי לגוי בפרמטרים אחדים, אינה אומרת בהכרח חריצת דין בכל הפרמטרים הנ״ל, ומאידך התייחסות אל אדם כאל ׳יהודי כשר׳ בפרמטרים מסוימים, לא מחייבת בהכרח אפשרות שיתוף עמו במצוות או בנישואין. ואכן רבו המחלוקות ביחס למעמדם ההלכתי והסוציו-הלכתי של ׳יהודים בעייתיים׳ שונים ואפילו ביחס לאדם שהמיר את דתו.[105*]

[105*] נושא זה נידון במחקר בעשורים האחרונים. לאחרונה עסק בנושא זה דניאל הרטמן, בעבודת הדוקטורט שלו: ״סטייה וגבולות הסובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה: עיון בפסיקתם של החתם סופר והרב משה

רעי״ש, בבקיאות ובעיון מרשימים, מלקט ודן במקורות הרבים, החל בתלמודים ועד אחרוני זמנו, הדנים באנשים או בקבוצות הנ״ל:

כאשר הוא:

1. דן בביאור שאלות העולות מן הסוגיות.
2. דן בהגדרות השונות שניתנות בתלמוד ובראשונים לחוטאים שונים וביסודות ההבדלים ההלכתיים לגביהם.
3. מיישב סתירות בין סוגיות או בין דברי ראשונים או בין מסקנות שונות העולות מן המקורות.
4. דן בהרחבה בדברי הרמב״ם והשולחן ערוך, הנוגעים לעניינים הנ״ל, תוך עמידה על סתירות בדבריהם וחתירה ליישובם.
5. מציג את המסקנות השיטתיות העולות לדעתו ממכלול הסוגיות.
6. מסיק את הרלוונטיות של המסקנות הנ״ל לגבי ה׳חדשים׳, כאשר מסקנותיו הן חדות וברורות.

כדי לעמוד על שיטתו ועיקריה. נעמוד תחילה על מספר יסודות עיקריים, בפרט בסוגיית מעמדם של הכותים והקראים.

5.2.2 יחסם ההלכתי של חז״ל לכותים ולצדוקים

כאמור, אחת הבעיות הגדולות היא הבנת היחס הבלתי מתפשר, המוצג בדברי חז״ל לגבי חלק מן הקבוצות, לעומת יחס אמביוולנטי אך נסבל לגבי אחרים. דבר זה מוצא את ביטויו, במיוחד בסוגיית הכותים והצדוקים. הן הכותים[106] והן הצדוקים כפרו במסורות שונות של חז״ל, וחז״ל

פיינשטיין ויחסם לספרות חז״ל ופוסקי ימי הביניים״, עבודת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, 2003 (להלן: הרטמן). הרטמן מציין שם את נסיונות קודמיו ואת גישתו הוא, לאפיין את הזהות היהודית, כפי שנידונה בספרות ההלכתית לדורותיה, בקטגוריות שונות. התייחסות לדבריו באופן ספציפי, ראה להלן בסיכום העבודה (פרק 7), בעמ׳ 183-188.

[106] כפי שנראה להלן חלו תמורות במעמדם של הכותים, ואנו מדברים כאן על מצבם ב׳שלב הראשון׳ ראה להלן בעמ׳ 104-106.

מגנים את מעשיהם ואת דרכם[107] ובכל זאת ניתנה להם כשרות כיהודים, במצבים מסוימים, כענייני עדות, עירוב ושחיטה. זאת לעומת היחס החריף ל'מחלל שבת בפרהסיא' שהושווה בתלמוד לגוי, וכן לעומת היחס ל'מינים',[108] עליהם נאמר בברייתא: "ת"ר: שחיטת מין - לעבודת כוכבים, פיתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמין, פירותיו טבלין, וי"א [ויש אומרים]: אף בניו ממזרין" (בבלי חולין יג ע"א).

העיון הפשוט בסוגיות מורה שאף, שהן הכותים והן הצדוקים, היו חשודים על עבירות מסוימות ולא היו נאמנים לעניינים שונים, מאחר ולא הודו בחלק נכבד ממסורות תורה שבעל פה, וכמו-כן כנראה נמנעו מקשרי חיתון עמהם - מכל מקום ראו בהם חכמים, יהודים שניתן "לחיות עמם", ובודאי שלא ראו בהם כמי ש"מורידין ולא מעלין" אותם, שהרי "ישראל גולה ולוקה ע"י [על ידי] כותי" (בבלי מכות ח ע"ב), דהיינו שישראל נענש על הריגת כותי.

יפה תיאר שמואל ספראי את מורכבות החיים היהודיים בזמן חז"ל:

> "התמונה המצטיירת מכל המקורות מראה לנו כי שמירת המצוות הייתה נחלתם של רבים. היו חוגים שלא קיבלו עליהם מסורת זו או אחרת של התורה שבעל פה, כגון הצדוקים שכפרו בכל המסורת של תורה שבעל-פה, או אותה שכבה המכונה "עמי הארץ", שהוחשדו בזלזול בדיני מעשרות ותרומות ובדיני טוהורה(!) וטומאה; אך עם-כל-זאת רשאים אנו להניח ששמירת המצוות הייתה המציאות הרווחת בין כל השכבות בעיר ובכפר. הצדוקים לא נחשדו בזלזול או באי שמירה של המצוות בכלל, כשם ש"עמי הארץ" לא נחשדו אלא במצוות מסוימות ומוגדרות שחלקן העיקרי תלויות בפרשנות ובהרחבה של תורת הפרושים".[109]

מסתבר שעל פי התלמוד לא נתפסו הצדוקים וכן כבר הכותים בשלבם הראשון, כמשומדים לגמרי. כיצד מתיישב הדבר הלכתית? נראה שהביאור שנראה הפשוט ביותר בסוגיות, המתאים

---

[107] ראה למשל לשונו של רבן גמליאל בברייתא (בבלי עירובין סח ע"ב): "(...)ומעשה **בצדוקי** אחד שהיה דר עם רבן גמליאל במבוי בירושלים, ואמר להם רבן גמליאל לבניו: בני, מהרו והוציאו מה שאתם מוציאין, והכניסו מה שאתם מכניסין, עד שלא יוציא **התועב הזה** ויאסר עליכם, שהרי ביטל רשותו לכם".

[108] על מהותם ראה להלן פרק 5.2.6.2 סעיף ג.

[109] שמואל ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה: פרקים בתולדות הבחרה והתרבות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ג[2] עמ' 103.

לתיאור הנ״ל, הוא הביאור שנקט ר׳ שמואל הלוי אבן חכים.[110] ר׳ שמואל הלוי עומד על הסתירה לכאורה בין היחס התקיף למחלל שבת בפרהסיא לבין היחס לצדוקים, ומבאר ׳שהצדוקי שמקיים המצוות שהוא מודה בהם אעפ״י [אף-על-פי] שעובר על גופי תורה מצד טענתו, **אינו נקרא משומד אפי׳[לו] לאותו דבר** אלא שאינו נאמן להעיד עליו׳.[111] ישנו, אם כן, חילוק גדול בין מחלל שבת בפרהסיא שנחשב משומד, לבין צדוקי שאינו רואה עצמו מחלל שבת; ועל-כן צדוקי, אפילו מחלל שבת ׳בגופי תורה שבאים ממדרש חכמים וכ״ש [וכל שכן] בשבותין שלהם אין הצדוקי נעשה משומד (...) עד שיחלל שבת בדבר שבצדוקין מודים בו, שאז נחשד לכל התורה כולה. וזה כפתור ופרח בישוב הסוגיא׳.[112]

מסתבר שעל אף המתחים, בין הכותים והצדוקים לבין הפרושים, התקיים ביניהם סטטוס-קוו. מסתבר שהיה זה שילוב של השלמה עם מציאותם של הכותים והצדוקים בעם ישראל ומתוך התייחסות אליהם, בכל זאת, כחברה של יהודים מקיימי מצוות, ותוך התחשבות בנסיבות של שלטון וכדומה. זאת לעומת יחס פנים-חברתי, או חריג לכולי-עלמא, כמו למחלל שבת בפרהסיא.[113]

---

[110] ר׳ שמואל בן משה אבן חכים הלוי, חי בין סוף המאה ה-15 לאמצע המאה ה-16. פעל במצרים ולאחר מכן בקושטא (מיכאל קורינאלדי, המעמד האישי של הקראים, ירושלים: הוצאת מס, תשמ״ד (להלן: קורינאלדי), עמ׳ 116 הערה 33). דבריו מופיעים בקונטרס שכתב בנוגע למעמדם של הקראים מבחינה הלכתית. עניינו של הקונטרס הוא השגות על תשובת רבינו שמשון, שתובא להלן, בנוגע לקראים. בקונטרסו מציג ר׳ שמואל הלוי גישה סובלנית יוצאת דופן, ביחס לקראים. קונטרסו נדפס לראשונה בשלמותו על-ידי קורינאלדי כנספח לספרו הנ״ל, בעמ׳ 178- 225, תחת השם: ״נספח א׳ - קונטרס ר׳ שמואל הלוי אבן חכים הלוי על הקראים״ (להלן: קורינאלדי, קונטרס). ידועה בעיקר תשובתו הארוכה של הרדב״ז, שתידון בהמשך, כנגד הקונטרס, בתוכה מובאים ציטוטים רבים מן הקונטרס.

[111] קורינאלדי, קונטרס עמ׳ 190.

[112] שם עמ׳ 191-192. דברים דומים מצויים, לכאורה, בשו״ת יהודה יעלה (חלק א - יו״ד נ) לר׳ יהודה אסאד, המציין לגבי הכותים: ״בזה שלא החזיקו במה שאינו מפורש בתורה הם קצת אנוסים מתחלה שטעו בקבלתם כמו הקראים לבם אנסם ואין להם דין מומרים״ ולכן התירו למשל שחיטתם בתחילה על אף שלמעשה היו מחללי שבת באיסורי דאורייתא, ״אלא ע״כ [על כרחך] כותים שאני דלבם אנסם במה שעברו חילול שבת הנ״ל״. לכאורה ביאר כר׳ שמואל הלוי, אלא אם כן נאמר שכוונתו מדין תינוק שנשבה, וכדלהלן.

[113] ראה דברי צחי צויג: ״ראינו שהפרושים אינם משתפים את הבייתוסים בבית הדין הגדול (תוס׳[פתא] רה״ש א יד), אבל מצד שני, העובדה שהיו כהנים צדוקים ובייתוסים {ביניהם גם כהנים גדולים}, ששרתו בבית המקדש בידיעת הפרושים, מלמדת שהייתה נכונות מצד הפרושים לראות ביהודים בעלי דעה צדוקית כחלק מעם ישראל, ובתנאי שינהגו לפי פסיקת ההלכה של הפרושים. **יש להניח שהדבר נבע מכח פוליטי מסוים שהיה לזרם הצדוקי.** יב״מ [יוסף

אלא שבספרות הראשונים הקלאסית, הן האשכנזית והן הספרדית, לא נמצא מתן לגיטימציה כזה, כפי שנראה. ויתכן שתרמה לכך היעלמותן של כיתות בית שני אחר החורבן, והפיכת החברה היהודית כולה לממשיכת דרך הפרושים.[114]

5.2.3 יחסו ההלכתי של הרמב״ם לכותים, לצדוקים ולקראים

מי שדבריו מוצאים מקום מרכזי, בדיונים בנושא זה בכלל ובדיוניו של רעי״ש בפרט, הוא: הרמב״ם, שכפי שנראה הציג תפיסות עקרוניות וכן פרטניות הלכתיות, לגבי כל הקבוצות הנ״ל (ואכן רעי״ש טורח לצטט פסקאות שלמות מדברי הרמב״ם בנוגע למומרים ולכופרים!).[115]

כידוע עסק הרמב״ם רבות בניסוח עיקרי האמונה ובהגדרת י״ג העיקרים, שבהם נבחנת יהדותו של האדם. המעיין בכתבי הרמב״ם יראה שלדבריו מי שאינו עומד בפרמטרים של י״ג העיקרים אינו כלול ב׳**כלל ישראל**׳. כך למשל מציין הרמב״ם, בפירוש המשניות, אחרי שהוא מפרט את י״ג העיקרים:

> ״וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמיתית, **הרי הוא נכנס בכלל ישראל**,[116] וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה׳ אותנו זה על

בן-מתתיהו] מספר לנו, שפרושים ממש היו רק 6000 איש, אלא שכוחם האמיתי בא מתמיכתו של העם {עיין פלוסר תש״ל, 150}. מצב זה, כנראה חייב אותם לקבל את שיתופם של זרמים אחרים במקדש, ובעזרת אהדתו של רוב העם יכלו לכפות את הלכותיהם על הצדוקים״ (צ׳ צויג, ״הבייתוסים״, עבודה סמינריונית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשס״א).

[114] ראה מיד בהמשך דבריו הנ״ל של צויג: ״בספרות חז״ל, אפשר לראות שינוי הדרגתי ביחס לצדוקים ולבייתוסים אשר הולך ומחמיר איתם ככל שהמקור מאוחר יותר. **עם התחזקותו של הזרם הפרושי, והעלמותם של הזרמים האחרים, בייחוד לאחר חורבן הבית, היחס אליהם מחמיר,** ומגיעה לשיאו בימי הגאונים, כאשר הפולמוס עם העדה הקראית היה בשיאו. ראה גם דברי י׳ זוסמן {עמ׳ 72-74} המגדיר את היהדות לאחר החורבן, כ׳יהדות מונוליתית׳ {י׳ זוסמן, ״חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה: הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת ׳מקצת מעשה התורה׳״, תרביץ נט, 76-11}. כלומר, יהדות בעלת הלכה מרכזית אחת, ללא התפלגות לזרמים שונים״.

[115] ״ועתה נסדר דברי הרמב״ם המפוזרים בענין זה והיו לאחדים בידינו״ (דף כט ע״ב). ציטוטים אלו תופסים יותר מארבע עמודות! (כט ע״ב- ל ע״א). לא כולל הדיונים אחר כך בדבריו.

[116] אף על פי שפירוש המשניות מתורגם לעברית, אין ספק שהרמב״ם נקט כאן במושג ׳כלל ישראל׳, כפי שעולה ממקומות מספר ב׳משנה תורה׳. ראה לדוגמא את יחסו לבייתוסים, שכפרו במסורת תורה שבעל פה (ראה בבלי מנחות סה ע״א-ע״ב), שהיא אחת מי״ג עיקרי היהדות, לדעת הרמב״ם: ״אלו הטועים **שיצאו מכלל ישראל** בבית שני, שהן אומרין שזה שנאמר בתורה ממחרת השבת הוא שבת בראשית״ (רמב״ם הל׳ תמידין ומוספין ז, יא). וראה עוד:

זה מן האהבה והאחוה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאותו והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק, והוא מפושעי ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות **הרי זה יצא מן הכלל** וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו ועליו הוא אומר 'הלא משנאיך ה' אשנא וכו' ''.[117]

בדברים אלו מונחים מספר יסודות:

א. יש יהודים שהם ב'כלל ישראל' ויש יהודים שאינם ב'כלל ישראל'. אלו שאינם ב'כלל ישראל' אלו הם בראש ובראשונה אלו הסוטים מעיקרי היהדות.

ב. משמעות הדבר שיהודי, אינו ב'כלל ישראל' היא בשני מישורים:

- במישור האמוני-רוחני: אין לו חלק לעולם הבא.
- במישור האנושי: הסתייגות חברתית מוחלטת, עד כדי חובה לשנאותו ולהשמידו.

דבריו אלו של הרמב''ם מצאו את מקומם גם בספרו 'משנה תורה', בעיקר בהלכות תשובה ובהלכות ממרים.[118]

ידעאל ולדמן, ''משמעות י''ג יסודות התורה במשנת הרמב''ם'', דף קשר: עלון ישיבת הר עציון לתלמידי הישיבה בצה''ל מספר 897, אלון שבות, תשס''ג (להלן: ולדמן) פורסם גם באינטרנט בכתובת:

http://www.etzion.org.il/dk/1to899/897mamar2.htm

[117] פירוש המשניות לרמב''ם סנהדרין י, א, מהדורת ר''י קאפח, ירושלים, תשכ''ה עמ' קמד-קמה. ככלל, הציטוטים מפירוש המשניות יהיו ממהדורת הרב קאפח, ירושלים, תשכ''ג-תשכ''ז.

[118] א. במישור האמוני-רוחני - הרמב''ם בהלכות תשובה פ''ג, הגדיר את אלו שאין להם חלק לעולם הבא, שהם כאמור אלו שיצאו מ'כלל ישראל': ''ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים: **המינים והאפיקורוסין והכופרים בתורה והכופרים בתחיית המתים ובביאת הגואל המורדים ומחטיאי הרבים והפורשין מדרכי צבור והעושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים והמוסרים ומטילי אימה על הצבור שלא לשם שמים ושופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו.** חמשה הן הנקראים מינים (...)שלשה הן הנקראים אפיקורסין (...)שלשה הן הכופרים בתורה (...)שנים הם המומרים מישראל (...)שנים הם המוסרין (...)**כל אחד ואחד מעשרים וארבעה אנשים אלו שמנינו אע''פ [אף על פי] שהן מישראל אין להם חלק לעוה''ב [לעולם הבא]**. (...)כל הרשעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה בין בגלוי בין במטמוניות

אמונת הצדוקים[119] הוגדרה ע״י הרמב״ם ככפירה:

״שלשה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה׳ אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, **וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס,** והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע״פ שהיא הייתה מעם ה׳ כגון ההגרים כל אחד משלשה אלו כופר בתורה״ (הלכות תשובה ג, ח).

ממילא הם אינם בכלל ישראל, אין חלקם בעולם הבא וחובה לרודפם ולשנאותם.[120]

בכל זאת אנו מוצאים כאמור את שיתופם כיהודים, במגבלות מסוימות, לענין עדות, עירוב וכד׳, בחז״ל וממילא בהלכה! כיצד מיישב הרמב״ם את הדברים?! מתברר שלדעת הרמב״ם, יש כאלו שאינם ׳בכלל ישראל׳ ועדיין יתכן שיש להם מעמד כיהודים, במצוות שונות, לעומת אחרים שדינם גם בזה כגויים, או אף חמור מכך. וכפי שכתב הרמב״ם בפירושו למשנה (עירובין ו, ב):

מקבלין אותן שנאמר שובו בנים שובבים, אע״פ [אף על פי] שעדין שובב הוא שהרי בסתר שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה״. המעיין בדברי הרמב״ם הללו יראה, שהוא נאמן בהם לגדרי י״ג העיקרים. יחס דומה מצינו בדברי הרמב״ם במשנה תורה ביחס למינים ואפיקורסים. בהלכות תשובה פ״ג מגדיר הרמב״ם את המינים ואת האפיקורוסים, ומשם עולה כי במידה רבה הגדרה זו מבוססת על י״ג העיקרים. מינים, הם אלו אשר כופרים בחמשת העיקרים הקשורים בא-לוקות, ואפיקורוסים הם אלו הכופרים בקשר שבין הבורא לברואיו (עיקרים ו,ז,י). בנוסף, מנויים שם הכופרים בתורה שבכתב ושבעל פה (עיקר ח). ב. במישור האנושי: הרמב״ם, בהלכות ממרים פ״ג, א-ב, הגדיר את אלו שמצוה להורגם: ״מי שאינו מודה בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל האפיקורוסין [ומיתתו בכל אדם]. מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה [מורידין אותו] ולא מעלין והרי הוא כשאר כל האפיקורוסין והאומרין אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרין, **שכל אלו אינם בכלל ישראל** ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים [אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול]. וראה גם ברמב״ם הל׳ גזלה ואבדה (יא, ב): ״ (...)אפילו היה בעל האבידה רשע ואוכל נבילה לתיאבון וכיוצא בו מצוה להשיב אבידתו, אבל אוכל נבילה להכעיס הרי הוא מין והמינין מישראל והאפיקורוסים ועובדי עבודה זרה ומחללי שבת בפרהסיא אסור להחזיר להן אבדה כגוי״.

[119] הרמב״ם אינו דן כאן במעמד הכותים, משום שלהלכה מעמדם, לדעת הרמב״ם, כגויים גמורים, אך כפי שנראה להלן, הוא משווה את מעמד הצדוקים למעמד הכותים לפני גזירתם.

[120] ראה רמב״ם הל׳ עדות יא, י: ״המוסרין והאפיקורוסין והמומרים לא הצריכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות שלא מנו אלא רשעי ישראל, אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו״ם, שהעכו״ם לא מעלין ולא מורידין ויש לחסידיהן חלק לעולם הבא, ואלו מורידין ולא מעלין ואין להן חלק לעולם הבא״.

"ופסק ההלכה שכל בר ישראל מאיזה כת שיהיה אם היה מחלל שבת בפרהסיא אין עושים עמו ערוב ואינו מבטל רשות ושוכרין ממנו כגוי, ואם לא היה מחלל שבת בפרהסיא ובתנאי שאינו עובד עבודה זרה מותר לנו שיבטל רשותו לנו, אבל אינו נותן רשות אלא אם כן היה מודה בערוב, כלומר, מאמין בו. הנה נתבאר לך מכל זה **שהיוצאים מכלל האומה** אם לא היה מחלל שבת בפרהסיא ולא עובד עבודה זרה מבטל רשות ואינו נותן רשות ולא שוכר, וזהו הפסק הנכון".[121]

לשיטתו של הרמב"ם, אם כן, אף-על-פי שיצאו יהודים אלו כולם מכלל ישראל, הרי שלעניינים שונים הם נאמנים כיהודים. יפה ניסח זאת ר' שמואל הלוי אבן חכים, בעומדו על שיטת הרמב"ם:

"ואף בטועים עצמם שהחמיר הרב והתיר דמם וכתב שאינם בכלל ישראל כשאר כל המינים וכו' אין ללמוד מכאן שהם כגויים ושחיטתן אסורה ויינם יין נסך, שלא אמר שאינם בכלל ישראל אלא לענין שמורידין אותם ולא מעלין בלא ב"ד [בית-דין] ובלא התראה. תדע שהרי מנה את המוסרים עמהם ולא נשמע מעולם שהמוסר שחיטתו ויינו אסורים".[122]

---

[121] יש לציין שעל אף שהרמב"ם בהלכה פסק ששחיטתו של צדוקי מותרת בהשגחת ישראל, כמובא לעיל. לא כן משמע בפירושו למשנה (חולין א, ב): "וכן מתנאי המשומד הזה שמותר לאכל משחיטתו שלא **יהא צדוקי ולא ביתוסי** והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה כמו שבארתי באבות, ונעשה האמת אצלם הבל, ונתיבות האור חשך אפלה, בארץ נכוחות יעול, **והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם,** ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתית". יתכן שהרמב"ם חזר בו מפרט זה להלכה, בפרט לאור מה שרואים בתלמוד, ששחיטת כותי לפני גזירתם מותרת בהשגחת ישראל (וכפי שהוכיח יפה ב'כפתור ופרח', ראה בהערה הבאה), וראה הערת הר"י קאפח, שם. אם כן הוא, שמא באופן טבעי נטה הרמב"ם להתייחס לצדוקים בתנאים חמורים מכיון שיצאו מכלל ישראל, ואחר כך חילק את החילוק בין הוצאה מכלל ישראל לעניינים מסויימים לבין כשרותם כיהודים לעניינים הלכתיים שונים.

[122] קורינאלדי, קונטרס, עמ' 189. הוא מביא לכך שלוש ראיות מן הרמב"ם: א. בהלכות עירובין ישנה הלכה המצריכה את כל בני החצר לעשות עירוב חצרות, לצורך טלטול בחצר. חכמים פסקו שגוי מעכב את העירוב ולכן צריך לשכור ממנו את חצרו, לעומת זאת ביהודי די בכך שיבטל רשותו (ראה גם להלן בפרק 5.4.5.2). את הדיון התלמודי לגבי מעמדם של 'יהודים עבריינים' שונים בעניין זה, מסכם הרמב"ם (הל' עירובין ב, טז): "ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד עבודה זרה הרי הוא כגוי לכל דבריו, ואין מערבין עמו ואינו מבטל רשות אלא שוכרין ממנו

כגוי, אבל אם היה מן המינים שאין עובדין עבודה זרה ואין מחללין שבת כגון צדוקין וביתוסין וכל הכופרים בתורה שבעל פה, כללו של דבר כל מי שאינו מודה במצות עירוב, אין מערבין עמו לפי שאינו מודה בעירוב, ואין שוכרין ממנו לפי שאינו כגוי, אבל מבטל הוא רשותו לישראל הכשר וזו היא תקנתו, וכן אם היה ישראל אחד כשר וזה הצדוקי בחצר הרי זה אוסר עליו עד שיבטל לו רשותו״. נמצא שעל אף שהן מחלל שבת בפרהסיא והן צדוקי, מוגדרים כמי שיצאו מכלל ישראל, עדיין היחס לצדוקי אינו כגוי לכל דבריו, זאת לעומת מחלל שבת בפרהסיא. ב. דבר פשוט הוא שנכרי ששחט, שחיטתו פסולה (רמב״ם הל׳ שחיטה ד, יא-יב). אך מה מעמדם של ״יהודים בעייתיים״? פוסק הרמב״ם: ״**ישראל מומר לעבירה מן העבירות שהיה מומחה הרי זה שוחט לכתחלה** וצריך ישראל כשר לבדוק את הסכין ואח״כ יתננה למומר זה לשחוט בה מפני שחזקתו שאינו טורח לבדוק, **ואם היה מומר לעבודה זרה או מחלל שבת בפרהסיא או אפיקורוס והוא הכופר בתורה ובמשה רבינו** כמו שביארנו בהלכות תשובה **הרי הוא כעכו״ם ושחיטתו נבלה. מי שהוא פסול לעדות בעבירה מן העבירות של תורה הרי זה שוחט בינו לבין עצמו אם היה מומחה, שאינו מניח דבר מותר ואוכל דבר איסור שזו חזקה היא על כל ישראל ואפילו הרשעים מהן. אלו הצדוקין והבייתוסין ותלמידיהן וכל הטועים אחריהן שאינן מאמינים בתורה שבעל פה שחיטתן אסורה, ואם שחטו בפנינו הרי זו מותרת, שאין איסור שחיטתן אלא שמא יקלקלו והם אינן מאמינין בתורת השחיטה לפיכך אינן נאמנין לומר לא קלקלנו**״ (שם הל׳ יד-טז). שוב, על אף הגדרת, הן ישראל מומר לעבירה, הן אפיקורסים, הכופרים בנבואה ובתורה, והן הכופרים בתורה שבעל-פה - בהלכות תשובה, כמי שאין להם חלק לעולם הבא, דהיינו ׳אינם בכלל ישראל׳, מכל מקום מעמדם ההלכתי לענין שחיטה, אינו תלוי בגדר יסודי זה. ג. בהלכות מעשה הקרבנות (ג, ד) פוסק הרמב״ם: ״**ישראל שהוא מומר לע״ז [לעבודה זרה] או מחלל שבת בפרהסיא אין מקבלין ממנו קרבן כלל**, אפילו העולה שמקבלין אותה מן הנכרים אין מקבלין אותה מן המומר הזה שנאמר אדם כי יקריב מכם מפי השמועה למדו מכם ולא כולכם להוציא את המומר, **אבל אם היה מומר לשאר עבירות מקבלין ממנו כל הקרבנות כדי שיחזור בתשובה**, היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון אין מקבלין ממנו קרבן לאותה עבירה, כיצד כגון שהיה רגיל לאכול חלב בין להכעיס בין לתיאבון ושגג ואכל חלב והביא חטאת אין מקבלין אותה ממנו״. מומר להכעיס נחשב בהל׳ תשובה כמי שאין לו חלק לעולם הבא!

הוא הדין בנוגע לאיסור ׳פתם ויינם׳ של היוצאים מכלל ישראל. בעוד שהרמב״ם (הל׳ מאכלות אסורות יז, ט) פסק בלשון ברורה ביחס לגויים: ״ויש שם דברים אחרים אסרו אותן חכמים ואע״פ [ואף על פי] שאין לאיסורן עיקר מן התורה גזרו עליהן כדי להתרחק מן העכו״ם עד שלא יתערבו בהן ישראל ויבאו לידי חתנות, ואלו הן: אסרו לשתות עמהן ואפילו במקום שאין לחוש ליין נסך, ואסרו לאכול פיתן או בישוליהן ואפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהן״. לא כתב דברים אלו ביחס לכופרים. ואכן מסתבר כפי שכתב ב׳כפתור ופרח׳ ביחס לקראים: ״האמנם ממה שכתב הר״ם ז״ל הלכות עבדים פרק ו׳ {ה״ו} יראה שיינו מותר בשתייה, דבר זה לשונו, וכל שטר שיש עליו אפילו עד אחד כותי פסול, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שכשרים בעד אחד כותי, והוא שיהיה כותי חבר, ובזמן הזה שהכותים כנכרים לכל דבריהם, אנו למדים לצדוקין בזמן הזה כמו הכותיים באותו זמן קודם שגזרו עליהם שיהיו כגוים לכל דבריהם, ע״כ [עד כאן]. **ואין לומר שזהו לעניין עדות לחוד ולא לכל מילי, שהרי אמרו ז״ל {חולין ו, א} ג״כ [גם כן] שמבטלים רשות לעניין שבת כישראל.** ויין כותי בזמן ההוא היה מותר, וכדאיתא סוף מסכת דמאי {פ״ז מ״ד}, הלוקח יין מבין הכותיים וכו׳ ומחל ושותה. (...)וכן מסכת חגיגה {כד, ב}, חומר בתרומה, שביהודה נאמנין על טהרות היין והשמן.

שיטה זו קרובה לשיטה הקודמת, בכך שהיא נותנת מקום ליחס הלכתי אמביוולנטי לקבוצות ככותים וכצדוקים, אלא שלדעה זו, הקבוצות הנ״ל כלולות ביסודן, בדין ׳מורידין ולא מעלין׳! מה שאומר בעצם אי סובלנות בסיסית לקיומם.

אך כאן נוסף גורם מחודש ברמב״ם. הרמב״ם בהלכות ממרים פרק ג, לאחר שכתב בהלכות א-ב, שאלו שיצאו מכלל ישראל - מצוה אף לגרום למותם! הוסיף בהלכה ג, הסתייגות משמעותית:

> ״במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכפר בתורה שבעל פה תחלה וכן כל הטועים אחריו, **אבל בני אותן הטועים** ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו, **הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים** וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס. ואע״פ [ואף על פי] ששמע אח״כ [אחר כך] שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם כך אלו **האוחזים בדרכי אבותיהם** הקראים שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגן״.[123]

הוראתו המקורית של הביטוי מצויה כבר בתלמוד (בבלי שבת סח ע״ב). שם נדון מעמדו ההלכתי של יהודי שנפל בשבי הגויים בקטנותו ואינו יודע דבר על מצוות השבת - האם יש לראות בו מזיד - שהרי הוא מחלל שבת כתוצאה מבחירה חופשית, שוגג - שהרי האיסור נעשה שלא

כלומר שהיו חשודין על המעשרות כעם הארץ וכן על טהרה. סוף פרק דם הנדה {נז, א}, זה הכלל כל דבר שחשודין בו אין נאמנין עליו, זה הכלל לאייתויי מאי, לאייתויי תחומין ויין נסך. **וכמה דברים יש בתלמוד שהיו הכותיים אז ראוים להם.** (...)וכיוצא בזה הוא שאמרו ז״ל פרק הכל שוחטין (חולין ד, א) גבי שחיטת כותי מותרת אמרינן, כיוצא בו מצא בידו דקורייא של צפורים קוטע ראשו של אחד ונותן לו, אכלו מותר לאכול משחיטתו ואם לאו אסור לאכול משחיטתו. כלומר שאף על פי שאינו מוזהר אלפני עור מזדהר הוא אנפשיה, וכדאמרינן פרק שלשה שאכלו (ברכות מז, ב), הני כותאי עשורי מעשרי. כלומר דבמידי דאוריתא כשרוצים לאכלו מזהר זהירי אבל למכור לא דלא חיישי אלפני עור״. עוד בעניין זה ראה בדרכי תשובה יו״ד סי׳ ב׳ סע׳ ט סע״ק קא וקד וראה בשו״ת דברי יציב חלק אה״ע סימן סב סע׳ מג. על הבנה אחרת ברמב״ם ראה להלן הערה 125.

[123] נקטו כאן את הנוסח שבמהדורת פרנקל. במהדורה זו וכן במהדורת הר״י קפאח (שבה שינויים קלים ולא משמעותיים בהלכה זו) צויין שהנוסחים הנדפסים משובשים.

בכוונה מודעת, או אנוס - שכן אין הוא יודע כלל ועיקר דבר על שבת ועל איסור חילולה. 'תינוק שנשבה' במקורו הוא, איפוא, ביטוי למציאות נדירה, חריגה וספציפית.[124] אלא שהרמב"ם הרחיב את השימוש במושג זה והחילו על בני הקהילה הקראית![125]

מסתבר שחידוש הלכתי זה נבע מהצורך להתמודד עם מציאותם של הקראים בימיו, ממש כפי שחז"ל נאלצו להתמודד עם מציאותם של הכותים והצדוקים, אלא שמאחר והרמב"ם הציב בצורה שיטתית את הצדוקים כמי שאינם בכלל ישראל ודינם 'מורידין', הרי שסובלנות כלפי הקראים חייבת לחרוג מן הגדרים הרגילים, וכך נוצר הגדר של 'תינוק שנשבה'.

למעשה גדר זה מחזיר, במידה רבה, את הסטטוס-קוו שהיה קיים בימי חז"ל לצדוקים, דהיינו יחס אמביוולנטי אך נסבל לקהילת הקראים. אלא שאם כבר ביחס לגישת התלמוד ה'סובלנית' נשאלת השאלה מי נסבל (כותים צדוקים) ומי לא (כותים בשלב שני, מינים), קל וחומר יש לשאול עד כמה מאפשר הרמב"ם להרחיב גדר זה של 'תינוק שנשבה', בפרט לאור גישתו העקרונית הדוגמתית, המגדירה את אמונת הקראים ככפירה, המוציאה אותם מכלל ישראל! שאלה זו תידון בהרחבה לקמן.

5.2.4 יחסם ההלכתי של בעלי התוספות לכותים, לצדוקים ולקראים

תוספות (עירובין סט ע"א ד"ה כאן) מוכיחים שגם מחלל שבת באיסורי דרבנן, נחשב כגוי לעניין עירוב, ועל-כן הם תמהים על יחס התלמוד לצדוקי:

> "ותימה דהא סתם צדוקי אינו נזהר כלל במילי דרבנן אפי'[לו] בפרהסיא וכותים נמי שהיו מבטלים ונותנים רשות קודם שגזרו עליהם ר' אמי ור' אסי בפ"ק [בפרק קמא] דחולין {דף ו:} **הא סתם כותים אינם מאמינים בדברי חכמים**

---

[124] המובאת בהקשרה המקורי ברמב"ם הל' שגגות ב, ו.

[125] יש שהבינו ברמב"ם, שלשיטתו, הן המקורות התלמודיים והן ההלכתיים בספריו המקילים עם הכותים הצדוקים והקראים, נובעים מגדר זה של 'תינוקות שנשבו'! זאת בניגוד למה שנאמר לעיל. ראה למשל: ר' עידו אלבה "איסור שנאה ומצות התוכחה" בתוך: מלילות: מחקרים תורניים: כרך א', קרית ארבע-חברון, תשנ"ח (להלן: אלבה, מלילות) עמ' 167-169; ר' אהרן סולובייצ'יק, "קידושין שנערכו ע"י רב קונסרבטיבי", תחומין כ, אלון שבות: צומת, תש"ס (להלן: סולובייצ'יק), עמ' 302-303. כאמור על-פי האמור לעיל, דעה זו אינה מסתברת. אם כי היא משקפת, לדעתי, את המצוקה בהבנת דעתו של הרמב"ם על בוריה.

ואפי׳[לו] בפרהסיא ולא מזדהרי וי״ל [ויש לומר] שרגילים הם ליזהר לפי שיראים מחכמים כדאשכחן בנדה פרק בנות כותים (דף לג:) אע״פ [אף-על-פי] שצדוקים אנו מתיראין אנו מפני הפרושים״.

הווי אומר, התוספות מעמידים את היחס הסובלני, כלפי הכותים והצדוקים, במציאות של קיום מצוות כדין בפרהסיא, מחד, וחשדות בסיסיים מאידך ובכך נמלטים מן הקושי ההלכתי. גישתם של בעלי התוספות, אם כן, אינה נותנת לגיטימציה אף לא לגישת הרמב״ם, המרחיבה את גדר ׳תינוק שנשבה׳. ואכן אנו מוצאים, למשל, שרבינו תם אומר במפורש שגדר כופרים חל גם על צאצאי הכופרים.[126]

5.2.4.1 תשובת רבינו שמשון

דבר זה מוצא את ביטויו בתשובת רבינו שמשון, גם הוא כנראה מבעלי התוספות.[127] תשובה מאלפת ויסודית זו עתידה לתפוס משקל מכריע בשאלת מעמדם האישי של הקראים לדורותיהם, זאת משום שרבינו שמשון מחיל עליהם דין ספק ממזרים! כפי שנראה, תשובה זו תשמש את התשתית והדגם ההלכתי-פסיקתי לגישתו ההלכתית-מעשית של רע״ש בנוגע למעמדם האישי של ה׳חדשים׳, אך לענייננו כאן, יש לציין, שמלבד עצם הבעיות ההלכתיות להתחתן עם הקראים, קובע רבינו שמשון את מעמדם הסוציו-הלכתי בצורה חריפה וברורה:

״**הא לא צריכא רבא כי אומה זו טיבה מה מאחר שעוברים על התורה שבעל פה שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית על דברים שבע״פ** ותני׳[א] בת״כ [בתורת-כהנים] מה ענין פרש׳[ת] שבת אצל מועדות ללמדך שכל המחלל את המועדות כאלו מחלל את השבתות ותני׳[א] שומר שבת מחללו כל השומר את

---

[126] ראה דברי הנמוקי יוסף על מסכת בבא מציעא (מב, א מדפי הרי״ף) ש׳נשאל ר״ת [רבינו תם] על בן מומרת לעכו״ם אם מותר להלוות לו ברבית׳, והשיב שמותר. ושם מב, ב: ״וא״ת [ואם תאמר] תינח מומר עצמו שכיון שיודע רבונו ומתכוין למרוד בו כופר הוא, **אבל בן מומרת כיון שנתגדל על דתיהם של עכו״ם שוגג הוא ואין מורידין! לאו מילתא הוא, דכי אמרינן הכי הני מילי בתינוק שנשבה לבין העכו״ם שלא הכיר תורת ישראל מעולם, אבל זה שעומד בין ישראל והולך ומדבק בחוקותיהם של עכו״ם מן המורידין הוא**״.

[127] תשובת רבינו שמשון נעתקה כולה בשו״ת המבי״ט ח״א סי׳ לח. יש המייחסים תשובה זו לר׳ שמשון בן אברהם משאנץ מחשובי בעלי התוספות ויש המייחסים אותה לרבינו שמשון בן יצחק מקינון, מאחרוני בעלי התוספות, ראה: קורינאלדי, עמ׳ 102 הערה 5.

השבת אפי'[לו] עובד ע"ז [עבודה זרה] כאנוש מחול לו ששבת שקולה כנגד כל המצו'[ת] ואלו הקראי'[ם] המחללים את המועדות כאלו מחללים שבתות וכאלו כופרים בכל התור'[ה] כולה ויינם יין נסך כמומרים ואע"פ [ואף על פי] שישראל מומר אמר'[ינן] אע"פ שחטא ישראל הוא וקידושיו קדושין כדאמ'[רי] בריש יבמות גוי שקדש בזמן הזה חוששין לקידושין שמא מעשרת שבטים הוא ואלו קידושיהן קידו'[שין] כתיקון חכמים ובועלי נדותהם ואפי'[לו] על ע"ה [עם הארץ] תניא באלו עוברין ולא ישא בתו מפני שהוא שרץ ובנותיהן שקץ ועליהם הכתוב אומר ארור שוכב עם כל בהמה כ"ש [כל-שכן] על אילו שפי'[רשו] לגמרי מן התורה של חכמים שמצינו שנדו על עובר על כל דברי חכמים על אחת כמה וכמה שמנדין על המדבק בהם שמרבה פסולין בישׂ'[ראל] ומחייבי כריתות ובועלי נדות ואוכלי חמץ בפסח ושאר כריתות של י"ה [יום הכפורים] ואוכלי נבילות ומחללי שבתות ומועדות ועל מילה שמל ולא פרע כאלו לא מל. ומאחר שאלו חייבי כריתות הם כל ימיהם אסור להחיותם דאפי'[לו] מי שלקה ושנה בחייבי כריתות מכניסין אותו לכיפ'[ה] כדאמ'[רי] בסנהדרין כ"ש אלו שחטאו ושנו ושלשו שיש להכניסם לכיפה וכ"ש שאסור לשחוט להם ואפי'[לו] בחול כדי להחיותם כ"ש בי"ט [ביום טוב] וכ"ש שאין ליתן להם אלא לחם צר ומים לחץ עד שיוקטן מעיינן והדר מאכילין אותם שעורים עד שכריסן נבקעת ועוד תניא גבי ע"ה שאסור לאכול בשר בהמ'[ה] ועוף אפי'[לו] בחול כ"ש בי"ט שאין זה יעשה לכם ואפי'[לו] כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בה כ"ש אלו שאינם מודים בשחיט'[ה] שלנו שאין להם חלק בה וקרי'[נן] עליהם לכם ולא לגוים וכדאשכחן גבי ערובין דפליגי בפ'[רק] הדר גבי צדוקי שאינו מוד'[ה] בעירוב איתני הרי הוא כגוי".

דהיינו:

א. רבינו שמשון מדגיש שהקראים, כופרים בדבר היסודי ביותר של עם ישראל - תורה שבעל פה.

ב. עיגון היחס הבלתי מתפשר, נעשה על ידי החלה עליהם, את דין 'מחלל שבת בפרהסיא', משום שהם מחללים את המועדות.

ג. כמו-כן הם מוגדרים כחייבי כריתות, שדינם הכנסה למאסר עד לגרימת מותם.

ד. הם מאוסים כ'עמי הארץ'.

רבינו שמשון כמובן שאינו מעלה כלל את האופציה הסובלנית של 'תינוק שנשבה'![128]

5.2.5 הפסיקה המאוחרת בענין

העמדות השונות מצאו את ביטויין, בדברי הפוסקים המאוחרים לרמב"ם ולרבינו שמשון, שהכירו מחד את הגישה ה'אשכנזית' התקיפה, ומאידך את גישת הרמב"ם המורכבת והתקדימית.

5.2.5.1 שיטת הרדב"ז והמבי"ט

הרדב"ז[129] והמבי"ט[130] דנים בתשובות של מי שהמליצו טובה על הקראים בפרמטרים שונים, בין היתר בטענה שצאצאי הקראים הם בבחינת 'תינוקות שנשבו' ו'מעשה אבותיהם בידיהם'. הם וודאי אינם יכולים להתעלם מגישת הרמב"ם, אך מאידך הם נותנים משקל גדול גם לתשובת רבינו שמשון.[131] שניהם דוחים באופן יסודי את הרלוונטיות של דברי הרמב"ם, בצורה דומה.

---

[128] ניכר כאן ההבדל בין גישת הרמב"ם לגישת רבינו שמשון, המייצגת את גישת בעלי התוספות. בעוד הרמב"ם החיל את דין מורידין ואין מעלין, על מי שכופר בי"ג העיקרים שניסח, רבינו שמשון אינו קובע קטגוריות יסודיות כאלו ואינו מחיל עליהם גדר 'מורידין ולא מעלין', אלא מעגן את מעמדם של הקראים מצד דין מחללי שבת או חייבי כריתות.

[129] הרדב"ז, רבי דוד בן שלמה אבן זמרא, נולד בספרד בשנת רל"ט (1479) ונפטר בשנת של"ג (1573) בצפת. הוא יצא עם הגולה מספרד בשנת רנ"ב (1492) ועלה לצפת. בשנת רע"ג (1513) ירד ר' דוד מצרימה, שם היה לראש קהילת היהודים המקומית, ושימש כרב, אב בית-דין, ראש ישיבה וגבאי קופת הצדקה, וכל זה ללא תשלום עקב עשרו הרב, שבא לו מהצלחתו במסחר. לספרייתו הגדולה יצא שם בעולם. הוא חזר לארץ בשנת שי"ג (1553) והתיישב שוב בצפת (הביוגרפיה לקוחה מתקליטור פרויקט השו"ת 13, אוניברסיטת בר אילן).

[130] המבי"ט, רבי משה בן יוסף טראני, נולד בשאלוניקי בשנת ר"ס (1500) ונפטר בשנת ש"מ (1580)]. למד תורתו בתורכיה, עלה לצפת ולמד אצל המהר"י בי רב ואף הוסמך על ידו. ר' משה היה לחבר בית הדין אשר בראשותו עמד ר' יוסף קארו, ורבו חילוקי הדעות ביניהם בענייני הלכה (הביוגרפיה לקוחה מתקליטור פרויקט השו"ת 13, אוניברסיט, בר אילן).

[131] הרדב"ז בתשובתו (ראה הערה הבאה) מסביר שסיבת כתיבת תשובתו נובעת מערעור על דברי רבינו שמשון: "הציקתני רוח בטני ונערתי חצני להעמיד דברי הראשונים ז"ל על ענין בני מקרא [=הקראים]. לפי שנמצא תשובה לרבינו שמשון ז"ל מחמיר עלייהו טובא, ואחד מן האחרונים ביטל דבריו והכשיר אותם והקל בכל מה שהחמירו הראשונים ז"ל, והריני בא לתרץ קושיותיו ולישב השגותיו(...) והריני כותב על סדר הקונדרס(...)". "אחד מן האחרונים", הוא רבי שמואל בן משה אבן חכים הלוי, שכתב קונטרס על הקראים (ראה לעיל בהערה 110). סיכום שיטת ר' שמואל הלוי ראה: קורינאלדי, עמ' 116-121.

כך כותב הרדב״ז:

״וכ״ת [וכי תימא] מפני שכתב הרמב״ם ז״ל בהלכות ממרים שאלו אנוסים הם כיון שגדלו אותם אבותם על אמונתם וכו׳ הרי הוא ז״ל כתב אין ממהרין להרגן משמע שאם הזהירו אותם ועדיין עומדין במורדן הורגין אותם אם ידינו תקפה״.[132]

וכן המבי״ט בתשובה לרב שטען ש׳אלו הצדוקים כאנוסים הם דמעשה אבותיהם בידיה׳[ם] וכו״ אומר:

״ועו׳[ד] דפשיט דהני צדוקין לאו שוגגין מיקרו אלא מזידים ופסולים מדאורייתא אפילו בני בניהם שהדיחו אותם אבותם דהא מותרין ועומדין הם דידעי דאתו מזרע ישראל ומכחישים בתורה שבעל פה ועוברים כמה עבירות בכל יום ומגלים פנים בתורה ומעיזי׳[ם] פניהם נגד חכמי הדור ואין מזיד גדול מזה **ואי קאמר הרב ז״ל דבתינוק שנשבה לבין הגוים שהוא אנוס וכו׳ היינו שלא להחשיב׳[ם] בכלל המינים שמיתתם בידי כל אדם ולהרגם מיד אלא שימשכ׳[ם] בדברי שלום ולא ימהר להרג׳[ם] אולי יקבלו תוכחה וכשלא קבלו תוכחה ולא חזרו בתשובה הרי הם כאביהם ומיתתם ביד כל אדם מיד** כדדיק הרב ז״ל בסיפא דלישניה דקאמר ולא ימהר להורגם״.

---

[132] שו״ת רדב״ז חלק ב סי׳ תשצו [מובאת לפעמים, בטעות, כתשובת ר׳ בצלאל אשכנזי, תלמידו, זאת משום שהתשובה הנ״ל מהרדב״ז נדפסה בדפוס הראשון (ויניציאה שנ״ה) של שו״ת רבי בצלאל סי׳ ג (בכותרת: ״תשובת מרנא ורבנא כמהר״ר דוד בן אבי זמרא ז״ל״). אמנם בדפוס סדילקאב תקצ״ד השמיטו סימן זה, ובדפוס למברג תרס״ד הדפיסו במקומה משהו אחר. רע״ש עצמו קורא לה בדרך כלל תשובת רבינו בצלאל, אנו ננקוט בדרך כלל בשמו של הרדב״ז, אך לא נשנה, כאשר נקטו המקורות אחרת). דברים דומים כתב הרדב״ז בפירושו על הרמב״ם הל׳ ממרים ג, ג: ״נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראין {שבימיו}, אבל הנמצאים בזמנינו זה אם היה אפשר בידינו להורידן היה מצוה להורידן, שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין [ב]תורה שבע״פ [שבעל פה] והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה, ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע״פ״.

הווי אומר דברי הרמב״ם מתייחסים לפרק זמן מוגבל בלבד, בו ניתנת לבני הקראים הזדמנות לשוב בתשובה, אך לאחריו חוזר דינם להיות דין ׳מורידין ולא מעלין׳.[133]

---

[133] בשו״ת ר׳ אליהו מזרחי סי׳ נז, דחה הבנה זו ברמב״ם: ״ואין לדקדק ממאמר אל ימהר אדם להורגם מכלל שראוי להורגם אחרי שהשתדל להחזירם בתשובה ולא רצו לשמוע **שהרי כבר דמה אותם לתנוק שנשבה לבין הגוים שאינו בן מות כלל ואף על פי שלא רצה לשוב בתשובה** מדקאמר הרי הוא כאנוס ואנוס פטור ממיתה כדנפקא לן מההוא פרט לאנוס. (...)אם כן מכל הני משמע שאין ראוי להרגם אפי׳[לו] אחר שהשתדלנו להשיבם ולא שמעו לקולינו ואם כן על כרחך לפרש מאמר לא ימהר להרגם כמו לא יהרגם וימהר דנקט לאו דוקא אלא לאפוקי מצדוק וביתוס עצמם שראוי למהר ולהרגם נקט לה כאילו אמר שאין ביניהם בכלל ימהר להרגם הראוי לצדוק וביתוס״. ואכן ההבנה הרווחת היום היא כדעת ר׳ אליהו מזרחי, ראה למשל במקור הבא: ״הסברא היא שכיון שגדלו על טעות שיהודי טוב הוא קראי, ואדרבה שאר ישראל לדעתם אינם נוהגים כראוי – מה יעשה הבן שלא יחטא (...)זהו שמסיים הרמב״ם ״ואין ממהרין להורגן״ (הרב אברהם וסרמן, ״תינוק שנשבה-המושג והשלכותיו ההלכתיות״, צהר: כתב עת תורני ד, תל אביב, תשס״א עמ׳ 37-38). אכן רבה המבוכה בדעת הרמב״ם ורבו הדיונים ביחס לפסקה זו, הן בנוגע לזמן כתיבתה, הן בנוגע להיקף חלותה ומשמעותה. נשים לב שהסתייגות זו של הרמב״ם, הוזכרה ביחס לדין מורידין וכו׳, דבר הגורם למעשה להחזירם ל׳כלל ישראל׳, אך כאמור היא לא הוזכרה כגורם משמעותי ביחס להלכות שונות. בשאר המקומות לא הבדיל הרמב״ם בין מייסדי הכת לבין בניהם אחריהם. כמו-כן ישנן סתירות לכאורה בין תשובות שונות של הרמב״ם בנוגע לקראים, כך באגרת תימן הוא קורא לשואליו להשמיד את הקראים. יש לציין שהאזכור בפירוש המשניות של ׳תינוק שנשבה׳ בהקשר זה נוסף במהדורא בתרא של הרמב״ם! כפי שציין הר״י קאפח (פירוש המשניות לרמב״ם, חולין א, ב הערה 33), ואכן היא לא מצויה בנדפס ולא הייתה מצויה לפני פוסקים רבים (יש לציין שהבית יוסף (יו״ד קנט, ג) הפנה לפירוש המשניות דווקא ולא להלכות ממרים! יתכן שלפניו הייתה גירסה ב׳משנה תורה׳ שלא גרסה פיסקה זו ועיין עוד במגדל עוז שם, שאכן משמע ממנו שהדבר תלוי בנוסחאות). הר״י קאפח (שם) רואה בכך שינוי שחל בתפיסתו של הרמב״ם, וראה עוד בעניין זה: י׳ בלידשטיין, ״הגישה לקראים במשנת הרמב״ם: עקרונות והשלכות״, תחומין ח, אלון שבות: צומת, תשמ״ז (להלן: בלידשטיין) עמ׳ 501-510 (אמנם ראה דברי: ר׳ יצחק שילת, איגרות הרמב״ם: כרך ב, ירושלים: הוצאת שילת-מעלה אדומים, תשנה[3] עמ׳ תרסט). כמו-כן יש הסוברים שיחס סלחני זה ננקט על ידי הרמב״ם, דווקא ביחס לקראים, אבל לא ביחס לכופרים חמורים יותר. דהיינו, הרמב״ם בהלכות תשובה פרק ג מנה את אלו שאין להם חלק לעולם הבא: ״המינים והאפיקורוסין והכופרים וכו״ שמות אלו אינם מקריים ברמב״ם. הרמב״ם מפרט שם ש׳המינים׳ הם הכופרים באמונה בבורא ובייחודו, ׳האפיקורסים׳ הם הכופרים בקשר שבין הבורא לברואיו, ו׳הכופרים בתורה׳ הם הכופרים בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה ובנצחיותם (״האומר שאין התורה מעם ה׳ אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, **וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס,** והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע״פ [אף על פי] שהיא הייתה מעם ה׳ כגון ההגרים״). על אף הכנסת כל אלו לקטגורית ׳מי שיצאו מכלל ישראל׳, אין הרמב״ם מטשטש את המדרג ואכן בפירוש המשניות (חולין א, ב) הוא טורח לבאר ביחס לקראים ש: ״(...)**והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, ואינם מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה** כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת **כדין המינים, כלומר שמותר**

כלומר, אם ההבנה המקובלת ברמב״ם מורה, שהרמב״ם נותן לגיטמציה הלכתית, לקראים בכפירתם, ומאפשר למעשה סטטוס קוו עמם,[134] הרי שהרדב״ז והמבי״ט מבינים שהמושג ׳תינוק שנשבה׳ ברמב״ם, הוא הרבה יותר מצומצם, וכוונתו היא: מתן סיכוי לאותם כופרים לשוב בתשובה, אך לא מתן לגיטימציה לקיום קהילתי קראי מתמשך, הרואה דרכו כנכונה ולגיטימית. למעשה בכך ׳נטרלו׳ הרדב״ז והמבי״ט את משמעות דברי הרמב״ם, בכל הנוגע לרוב ככל בני

להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמיתית״. הרמב״ם טורח להבדיל בין הצדוקים והקראים לבין ״המינים האמיתיים״. כמובן ניתן להבין זאת לאור החשיבות הרבה שראה הרמב״ם בטוהר האמונה מכל הגשמה וחסרון פילוסופי, יותר מאשר שאר הדברים. דבר זה עולה יפה מדברי הרמב״ם במורה נבוכים: ״ודע שאתה כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם, שאתה מקנא ומכעיס וקודח אש וחמה, ושונא ואויב וצר, יותר קשה מעובדי ע״ז מאד. **ואם יעלה בדעתך שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות בעבור שגדל עליה או לסכלותו וקוצר השגתו, כן ראוי שתאמין בעובדי עבודה זרה שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל על זה מנהג אבותיו בידיו.** ואם תאמר שפשוטי הכתובים ישליכום בזה הספק, כן תדע שעובד עבודה זרה אמנם הביאוהו לעבודתה דמיונים וציורים חסרים, אין התנצלות אם כן למי שלא יקבל מן המאמתים המעיינים אם יהיה מקצר מן העיון, שאני לא אחשוב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות, אבל אחשוב לכופר מי שלא יאמין הרחקתה, וכל שכן במצוא פי׳[רוש] אונקלוס ופירוש יונתן ב״ע [בן-עוזיאל] עליו השלום ירחקו מן ההגשמה כל מה שאיפשר. וזאת הייתה כוונת זה הפרק״ (רמב״ם, מורה נבוכים, ירושלים, תש״ך ד״צ ווילנא, תרס״ט, חלק א פרק לו). ואכן יפה העיר על כך י׳ בלידשטיין: ״מגמת אותו דיון במו״נ [במורה נבוכים] א,לו היא להוכיח כי יש להבחין בין אמונה באלילות או בגשמיות הבורא, לבין אמונות שקריות אחרות. הרמב״ם מסביר כי הדבר נובע מגודל החטא, שאין עבירה אחרת {באמונות ודעות} המשתווית אליו (...)נמצינו למדים כי הרמב״ם אכן מבחין בין סוגי אמונות כוזבות. הבחנה זו היא ההבחנה שמאחורי המינוח השונה בו כינה הרמב״ם קבוצות אלה בהלכות תשובה ג, ז-ח: ״כאן מינים״ וכאן ״כופרים בתורה״. (...)**מכל האמור משתמע שאם בשאלת האמונה המטפיזית אין כל משמעות לטענה מעין ״תינוק שנשבה״, אין הדבר כך ביחס לכפירה בתורה**״ (בלידשטיין עמ׳ 510). וראה גם דברי הר״י קאפח בהערותיו על דברי הרמב״ם שם בהלכות תשובה: ״ומ״מ [ומכל מקום] גם לדברי התוספת הזו עדין בני המינים הללו מאמינים בתורה שבכתב וכל תעייתם בתורה שבעל פה, אבל אותם המשומדים והכופרים בכל מכל כל, אינם בדין זה, אלא דינם כמ״ש [כמו שכתב] רבנו רבן של כל ישראל לעיל ובהלכות רוצח ושמ״נ [ושמירת הנפש]. (...)והרחמן יצילנו מהם ומהמיהם ומהמונם״ (הערה ב עמ׳ לב). לסיכום, דבריו של הרמב״ם משאירים מקום לעמעום. לאור גישתו הדוגמתית, אכן מפתיע השימוש בגדר ׳תינוק שנשבה׳ שעושה הרמב״ם, לא פלא שהרדב״ז והמבי״ט מצמצמים אותו ובכך מחזירים את עמדות הרמב״ם הדוגמתיות למקומן ׳הטבעי׳.

[134] כמובן שגם להבנה זו ישנה צפייה לחזרתם של הקראים ׳לאיתן התורה׳, אלא שצפייה זו היא בגדר שאיפה כללית או שהיא מוצאת את ביטוייה ביחסים פרטיים כאלו ואחרים, אך למעשה היא מאפשרת השלמה עם קיומם של הקראים (ניתן להשוות זאת, אולי, לאטמוספרה הרווחת אצל רבים בציבור הדתי היום ביחס לחלקים מן הציבור החילוני).

הקהילה הקראית, שאינם חושבים כלל לשוב מדרך אבותיהם, והחזירו למעשה את דין הקראים לגדרים הדוגמתיים שהציב הרמב״ם ולדינו של רבינו שמשון. נימת הריחוק והמאבק בין הקראים לרבנים, ניכרת בדברי הרדב״ז והמבי״ט.

5.2.5.2 שיטת ר׳ יוסף קארו והרמ״א

באופן מעניין, הן ר׳ יוסף קארו והן הרמ״א, קיבלו את הגישה הסובלנית, להתייחס לקראים ככלל, כ׳תינוקות שנשבו׳,[135] ואת גישתו של רבינו שמשון לעניין מעמדם האישי.[136] להפך מגישת הרדב״ז, להגדירם למעשה ככופרים ומאידך שלא להחיל עליהם דין ספק ממזרים.[137]

5.2.5.3 שיטת הש״ך

אף על פי כן, לא היו גם דברי ר׳ יוסף קארו והרמ״א סוף פסוק בעניין זה. הש״ך מנושאי הכלים החשובים של השולחן ערוך[138] העיר על היתרו של השולחן-ערוך, לאכול משחיטת קראי שהושגחה:

---

[135] ראה בית יוסף יו״ד קנט, ג ד״ה ולענין הקראים: ״ולענין הקראים נראה לי דלהרמב״ם בפירוש מתניתין קמייתא דחולין דחשיב להו כתינוק שנשבה בין הגוים אין להם דין משומדים ואסור להלוותם ברבית ואף על גב דלפי מה שכתב בעל נמוקי יוסף {מב: דיבור ראשון} והוא דלא יהבינן דין תינוק שנשבה אלא למי שלא הכיר בתורת ישראל מעולם אבל מי שעומד בין ישראל והולך ומדבק בחוקותיהם של גוים מן המורידים הוא אפשר דהנך נמי דין משומדים יש להם ומותר להלוותן ברבית **לא שבקינן דברי הרמב״ם המפורשים בשביל דברי נמוקי יוסף**״ וכן בשו״ע יו״ד קנט, ג: ״כותים, יש להם דין מומר לעבודת כוכבים. הקראים, אין להם דין מומרים ואסור להלוותם ברבית, ואין צריך לומר שאסור ללוות מהם ברבית. הגה: וע״ל [ועיין לעיל] סימן קנ״ז וקכ״ד דין אנוסין. **תינוק שנשבה לבין העובד כוכבים ואין יודע מתורת ישראל כלל, דינו כקראים** ואסור להלוות לו ברבית {כך משמע מב״י [מבית יוסף] לדעת הרמב״ם}. ולכן מומרת לעבודת כוכבים שיש לה בן מן העובד כוכבים שהבן הרי הוא כמוה ונקרא מומר, אסור להלוות לו ברבית, {מרדכי פ׳[רק] החולץ}, דהוי כתינוק שנשבה לבין העובדי כוכבים״.

[136] וכדלהלן.

[137] בתשובתו הנ״ל וכדלהלן.

[138] הש״ך, ר׳ שבתי ב״ר מאיר כהן נולד בשנת שפ״ב [1621], ונפטר בשנת תכ״ג [1662]. מגדולי הפוסקים. רוב ימיו חי בליטא. נשא לאשה את נינתו של הרמ״א, וישב בווילנא סמוך על שולחן חותנו. למרות גילו הצעיר מונה לחבר ביה״ד של וילנא. בתקופת הגזירות שהחלה בפרעות ת״ח-ת״ט ונמשכה מספר שנים גלה מווילנא ונדד ממקום למקום, עד שהגיע לעיר הלישוי שבצ׳כיה, שם נתקבל לרב, אך נפטר לאחר זמן קצר. ר׳ שבתי הספיק לכתוב ספרים רבים וחשובים, המפורסם בהם הוא הספר ׳שפתי כהן׳ (בקיצור ׳ש״ך׳, ועל שמו כונה ׳הש״ך׳) על שולחן ערוך יו״ד, שר׳

"מיהו כל זה מדינא אבל בתשובות ר' בצלאל סי' ג' כתב דהיינו דוקא בצ"ו [בצדוקים ובקראים] שבזמן הקודם שהיו להן כמה מדות טובות אבל באלו הקראים שבזמן הזה שקלקלו מעשיהם וגם אין אוכלים משחיטת ישראל שחיטתן אסורה אפי'[לו] ישראל עע"ג [עומד על גביהם] וראה ששחט יפה ע"ש [עיין שם]".[139]

דברים דומים כתב הש"ך גם ביחס לדין הלוואה ברבית לקראי ונאמנות קראי בגט, כאשר הוא מתייחס עליהם, כמומרים ולא כ'תינוקות שנשבו'.[140]

יש לזכור שהתשובות של המבי"ט והרדב"ז, עליהן מסתמך הש"ך, הינן בנות דורם של פסקי השולחן ערוך והרמ"א, ובכל זאת הוא מביא אותם להלכה, כנגד פסק השולחן ערוך והרמ"א![141]

5.2.6 ה'חדשים'

כאמור, הרפורמה והתבססות פריקת עול המצוות, במערב ומרכז אירופה, הפכו לתופעה הדומה במימדיה ובחלק נכבד ממאפייניה, לתופעת הכיתות והקראים, ואף עלתה עליהם בפרמטרים רבים.[142]

שבתי פירסם בקרקא בשנת ת"ו [1646], בהיותו בן 24. באותה שנה יצא לאור בלובלין גם הספר 'טורי זהב' ('ט"ז') על יו"ד מאת ר' דוד הלוי, שהיה פוסק זקן ומפורסם; הש"ך כתב עליו השגות בשם 'נקודות הכסף', שעל חלקן השיב הט"ז ב'דף אחרון', ועל תשובות אלו ענה הש"ך בחריפות ב'קונטרס אחרון' ('דף' ו'קונטרס' נדפסו בסוף הכרך הראשון של יו"ד, במהדורות הגדולות של השולחן ערוך). הש"ך והט"ז היו לנושאי הכלים העיקריים של שולחן ערוך יו"ד, והם מודפסים זה לצד זה ברוב המהדורות. למרות קביעת רבני 'ועד ארבע הארצות' בשנת תמ"ג [1683] שיש לפסוק כט"ז כשהוא חולק על הש"ך - כיום מקובל לפסוק ברוב המקרים כש"ך נגד הט"ז. גם על חו"מ חיבר ר' שבתי 'שפתי כהן', שיחד עם 'ספר מאירת עיניים' (הסמ"ע) נחשב לנושא הכלים עיקרי על שולחן ערוך חושן משפט (הביוגרפיה לקוחה מתקליטור פרויקט השו"ת 13, אוניברסיטת בר אילן).

[139] ודבריו אומצו גם על ידי ה'פרי חדש' (שם סע"ק כו). גם ה'פרי תאר' (שם סע"ק יא) החולק על מסקנתם ההלכתית של הש"ך וה'פרי חדש' וסובר ששחיטת קראי כשרה, 'ודלא כהמבי"ט ותשובת הרב בצלאל', הרי זה משום שלדעתו (וכך כאמור מסתבר, ראה לעיל בעמ' 65-66), דעת הרמב"ם והשולחן ערוך היא, שכשרות שחיטת צדוקי אינה תלויה בדין 'תינוק שנשבה', והיא כשרה בכל צדוקי וקראי.

[140] ראה ש"ך על שו"ע יו"ד קנט, ג; שם רסז, מז ובנקודות הכסף שם קכד.

[141] קשה לדעת האם ועד כמה השפיעו, הריחוק בין הקראים לרבנים מזרח אירופה בימי הש"ך, על פסיקתו המחמירה, ראה עוד להלן הערה 262.

כאן מתבטא היטב ההבדל בין גישת רעי״ש לגישת הרבנים הניאו-אורתודוקסים.

5.2.6.1 גישת הר״י עטלינגר

בתשובה למחותנו ׳שהוא הי׳[ה] נוהג לאסור בשתיית יין שנגע בו ישראל מחלל שבת בפרהסיא מפני שהוא מומר לכל התורה כולה והוכיח כן משו״ת המבי״ט שהביא בנקודות הכסף י״ד [יורה דעה] {סי׳ קכ״ד}[143] לאסור בשתיית יין שנגעו בו קראים מפני שהם מחללים את המועדות והמה כמחללי שבתות׳, מצדיק תחילה הרב עטלינגר את הדין המקובל, שמחלל שבת בפרהסיא דינו כמומר לכל התורה כולה ויינו יין נסך, אך הוא מוסיף תוספת חשובה:

> ״והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא **אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם** אחר שבעו״ה [שבעוונותינו הרבים] פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח״כ [ואחר כך] מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע״י [על ידי] תפילה וקידוש ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת **שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ״י [אף על פי] שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי ככבים** כמבואר {סי׳ שפ״ה} וכ״כ [וכן כתב] גם המבי״ט {סי׳ ל״ז} ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזידין וכו׳ יע״ש [יעויין שם]. והרבה מפושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם **שמה שמחמיר ר״ש [רבינו שמשון] בקראים להחשיב יינם יי״נ [יין נסך] אינו מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד אלא מפני שכפרו גם בעיקרי הדת** שמלין ולא פורעין ואין להם דיני גיטין וקדושין שע״ז [שעל ידי זה] בניהם ממזרים. **ובזה רוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו**. ולכן לענ״ד [לעניות דעתי] המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם

---

[142] ראה: A. Ferziger, Exciusion and hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Jewish Identity, Philadelphia, 2005 (להלן: פרזיגר) עמ׳ 5-7.

[143] הכוונה לדברי הש״ך בשם המבי״ט, שהובאו לעיל, שדינם של הקראים ככופרים.

> תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור״.

תשובה זו, כאמור, מהווה עד ימינו בסיס להתייחסות סובלנית לפורקי עול תורה ומצוות. הרב עטלינגר מחיל על ׳בני הפושעים׳ את הגדר של ׳תינוק שנשבה׳. אף שהרב עטלינגר מודע לתשובת רבינו שמשון ולתשובת המבי״ט, והבאתם להלכה על ידי הש״ך, הוא מאמץ גישה מקילה! גישה זו מתבססת על:

1. קבלת דברי הרמב״ם כפשוטם בדין ׳תינוק שנשבה׳, והחלתם על ׳בניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ״י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים׳. זאת תוך הסתמכות על שיטת השולחן ערוך שהחיל דין ׳תינוקות שנשבו׳ על צאצאי הקראים.
2. נטרול הסתייגות המבי״ט, מתוך דברים נוספים שהמבי״ט עצמו כתב בתשובתו הנ״ל ביחס למי ׳שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור׳, בציינו ש׳הרבה מפושעי הדור דומין להם׳.
3. דבריו החריפים של רבינו שמשון נאמרו בעיקר מפני שהקראים ׳כפרו גם בעיקרי הדת׳ וכן עקב בעיית הממזרות הקיימת בהם.

הרב עטלינגר אף הפליג לגבי ׳הפושעים׳ עצמם ׳עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא׳. נראה שבכך הוא מתקרב ממש לשיטתו של ר׳ שמואל הלוי אבן חכים, הנותנת קיום בכלל ישראל, ליהודי עבריין הסובר שמעשיו מותרים מבחינת ההלכה!

כאמור הרב עטלינגר צייר מציאות מורכבת, אנשים שלא ניתקו עצמם לגמרי מן היהדות, אדרבה שומרים על ׳ערכים מסורתיים׳ כתפילה וקידוש, אך אינם נאמנים לגדרי ההלכה, לא כתופעת שוליים פושעת, אלא כנורמת חיים ציבורית, מקובלת ולגיטימית. אם-כן, היקף תהליך החילון, הן במישור המספרי והן במישור תפיסת עמדות ההנהגה המסורתיות, לא איפשר עוד שימוש בכלים ההלכתיים הישנים, הרואים בעוזב התורה והמצוות חריג בחברה היהודית. עיקרה של התגובה הוא הכרה במצב החדש וחיפוש תגובה ראויה למציאות החדשה. למעשה מחיל הר״י

עטלינגר בכלים הלכתיים, את הסטטוס-קוו שהיה קיים, לפחות בתקופות ניכרות, עם הכותים, הצדוקים והקראים, או במונחיו של אדם פרזיגר: הוא מאפשר 'סובלנות הררכית'.[144]

5.2.6.2 גישת רעי"ש

המעניין הוא שרעי"ש מתאר את התהוות תופעת פריקת העול הציבורית בקווים דומים, לאלו של הר"י עטלינגר. הוא מונה שורה של חטאים המצויים בבני הדור: חילול שבת בפרהסיא, גילוח בתער, שתיית יין נסך וכו', ומנגד הוא אינו מתכחש לכך שאותם עוברי עבירה מקיימים אורח חיים יהודי מסורתי!

> "ועינינו רואים כן בצדוקי'[ם] החדשים הללו שלפנינו מצוה שהחזיקו בהן מדקדקין מאוד על צד היותר ואפילו האשה הזאת אשר הולכת בפרוע ראש ואף גם אם לא זהירי בטבילת נדה, כאשר יגיעו ימי פסח זהירי בהו הרבה כ"פ [כמה פעמים] עד אין מספר. וכדומה מצות שונות יש מהם שזהירו בצדקה וגמ"ח [וגמילות חסדים] יש זהירין גם בתעניות וכדומה מצות שהחזיקו הרבה מדקדקין ובשאר דברי'[ם] נכשלים ונעשה להם כהיתר בשרירות לבם ויש שמחללים שבת בפרהסי'[א] בנסיעה או בסחורה וכדומה" (דף כו ע"ב).

אך מסקנתו הפוכה לחלוטין!

אי מתן האפשרות לסטטוס-קוו עם ה'חדשים' נעשה בשני מהלכים, בכלים הלכתיים ובכלים היסטוריוסופיים-הלכתיים.

5.2.6.2.1 הכלים הלכתיים

א) בין חוטא לכופר

ניתן לומר ששורש המחלוקת בין רעי"ש לר"י עטלינגר טמון בנקודה הבסיסית, האם תתכן סובלנות ליחיד, וקל וחומר לציבור, ה'אומר מותר', קרי, שחושב שגם במעשיו (העבריינים על פי דת) ואולי אף מחמתם, הינו יהודי טוב. הר"י עטלינגר סבר לאפשר הלכתית מציאות כזאת. לעומת זאת לדעת רעי"ש זו בדיוק הנקודה המגדירה האם האדם מוגדר 'רק' כ'פושע ישראל',

---

[144] פרזיגר שם, על דרך קרובה לגישת הרב עטלינגר, העולה מדברי ה'חזון איש', ראה להלן בהערה 189.

שההתייחסות אליו מתונה והוא נחשב כחלק מן הקהל, או שהוא נחשב ככופר, הפרוש מן הקהל. המציאות הבעייתית ביותר לדבריו היא, אדרבה, כאשר 'בשאר דברי'[ם] נכשלים **ונעשה להם כהיתר** בשרירות לבם' (דף כו ע"ב).

ואכן כבר בתחילת הדיון ההלכתי בספרו, מעלה רעי"ש עניין מהותי זה:

"ולא עלה על דעתינו בזה לומר **מי שהוא עבריין דינו כותי או כצדוקי** להבדילו מהקהל בזה ח"ו [חס וחלילה] אך ה"מ [הני מילי] אם נהג עצמו **כפושעי ישראל** (...)משא"כ [מה שאין כן] **במרים יד בהפרהסיא**" (דף כו ע"א).

את החילוק היסודי בין 'חוטא' לבין ל'כופר' מסביר רעי"ש כך:

"אך יסוד הדבר כך הוא, עבריין אפילו עובר על גופי תורה ר"ל [רחמנא ליצלן] אין ביכולתינו לומר עליו שאינו ישראל כל זמן שלא יצא מן הכלל אע"פ [אף על פי] שחטא ישראל הוא, וזה אם בחבלי חטאתו יתמך תאות לבו כי אין שליט ברוחו אשר פתאום בא הרוח הולך אחריה וגו' ומי יכלכל מחליהו ר"ל. **אמנם אם הסכימו בהסכמה לעבור על דבר אחד אפילו של ד"ס [דברי סופרים] בקביעות בגלוי פנים אז אפילו אם נעשה כן על ידי יחיד ק"ו [קל וחומר] כשיש בזה חברת פועלי און איש את רעהו יעזרו לרעה חבור עצבים הוא וק"ו אם קבעו לעשות כן בציבור בהסכמת רבים לעבור אפילו על דקדוק קל שבקלים מתורתן של ישראל ומדרכיהם לפני ה' הרי פרשו עצמן מישראל** אשר עכ"פ [על כל פנים] קבלו עליהם והקדימו נעשה לנשמע לעשות ככל דברי התורה הזאת הכתובה ומסורה לנו איש מפי איש משא"כ [מה שאין כן] באלו. ואפי'[לו] פרקו עול בדקדוק קל שבקלים מד"ס [מדברי סופרים] כיון שפרשו מדרכי ציבור לנטות מן הדרך מדרכי ישראל הרי בדלים ובטלים הם מעם ה' עד עולם" (דף לז ע"ב).

על המורכבות הזו הוא חוזר פעמים מספר בהמשך דבריו.[145]

---

[145] ראה למשל בדף כו ע"ד: "ועוד הפעם אני כופל ואומר אם אנו רואין שישנו מי שהולך אחרי תאותו בזה או בזה אז אם גם שהוא עבריין מ"מ [מכל מקום] בכלל ישראל הוא כזה שאמרו אע"פ [אף על פי] שמשחיתים הם בנים".

שורש העניין הינו, אם כן, ההבדל בין הכרה בדבר כחטא, אף כי מעבר עליו, לבין מתן לגיטימציה הלכתית, דתית או אחרת, שאינה עומדת בקנה המידה של היהדות. כיון שכך, הרי שהוא אינו תלוי בחומרת העבירה המבוצעת, אלא במהות התפיסה של החוטא. האם החוטא תופס עצמו למעשה כחוטא, על אף שהוא מתיר לעצמו לחטוא, או שמהותית, אין הוא רואה במעשיו חטא ובמיוחד אם מדובר בהתארגנות חברתית המתירה זאת לעצמה.[146]

זהו למעשה ההבדל בין 'מומר לתיאבון' לבין 'מומר להכעיס'. ההבדל הבסיסי בין סוגי המומרים הנ"ל הוא, האם מדובר בעבריינות ייצרית או בעבריינות שיטתית ואפילו מומר לעבירה קלה אחת בלבד.[147] הבדל מהותי זה, מתבטא גם באבחנה שהבחין הרמב"ם ביניהם, האם זהו יהודי שהינו ב'כלל ישראל' או שיצא מ'כלל ישראל'.

על פי זאת מבאר רעי"ש את היחס הבלתי מתפשר, לדעתו, לצדוקים. הוא שואל:

> "למה כ"כ [כל-כך] דחו אותם בשתי ידים לגזור על בנותיהם פתם יינם וכו' ולדחותם מכלל ישראל ולא חששו לומר אע"פ [אף-על-פי] שחטא ישראל הוא ושמא יהיה נפק מהם זרעא מעליא ובשארי מקומות היפך אמרו ולא כאלישע שדחה לגחזי בשתי ידים[148] וכו' וכאן אנו רואים דחי אחרי דחי בכל מיני תוקף. על הכותים בראשונה ע"פ [על-פי] האי סבא ואחריהם על הצדוקים ואחריהם על הקראים **עד לא זזו משם עד עשאום כעכו"ם גמורים** לכל דבריהם דחיה זו למה" (דף לז ע"א-ע"ב).

הקושיה מתעצמת, כאשר לפי דברי רעי"ש, ממקורות חז"ל עולה, שהצדוקים:

א. בתחילה לא חלקו אלא על דרשות מסוימות של חז"ל.

ב. גם כאשר חלקו על חז"ל, עשו זאת לשם שמים, כי סברו שכך הדין. ובכל זאת 'עמדו עליהם חז"ל בגזירותם כ"כ [כל כך] עד שהרחיקום מישראל' (דף לז ע"א)?!

---

[146] ראה גם מה שכתב בדף נא ע"א.

[147] רעי"ש מאריך אריכות גדולה (בפרט בדפים כו ע"א-לא ע"א; לז ע"א-לח ע"א), בבירור הסוגיות העוסקות במומרים השונים ובניתוח ההבדל המהותי בין שני סוגי המומרים, לתיאבון ('החוטא') ולהכעיס ('הכופר'). ראה עוד בביאור העניין, להלן בפרק זה בסעיף ד.

[148] ראה בבלי סוטה מז ע"א: "תנו רבנן: לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, לא כאלישע שדחפו לגחזי בשתי ידיו(...) ".

אלא היא גופא, הצדוקים, יהיו מעשיהם 'קלים' ככל שיהיו, כיון שעושים אותם מתוך אידיאולוגיה, הרי שהם גרועים מ'מומרים לתיאבון' העוברים על איסורי תורה חמורים.

השוואת הניאו-אורתודקסים לצדוקים, מבהירה לדעת רע"ש, שגם סטיה עקרונית מהחיובים הקלים ביותר מהווה עילה להוצאה מן הכלל. דומני שבדרך זו בא רע"ש להתמודד גם עם הטענות כנגד העמדת השל"ם ואיסור חכמות חיצוניות כמהות היהדות. אמנם לדעתו אלו מהווים את מהותה של היהדות, אך, אפילו תטען, אומר רע"ש, שאלו דברים קטנים, וכוונת הניאו-אורתודקסיה לשם שמים, צא וראה שכך היה בדיוק אצל הצדוקים שגם חרגו בתחילה רק ממספר דקדוקי סופרים, וגם זאת לשם-שמים, ובכל זאת 'עמדו עליהם חז"ל בגזירותם כ"כ עד שהרחיקום מישראל'.

לשיא מגיעה תפיסתו של רע"ש, במשפטים הבאים:

"אמנם אם הסכימו על דבר בהסכמה לפרוק עול גרועים הם הרבה מן המומרים אשר המירו לגמרי כי רק לכבודם ולהנאתם עשו כן" (דף לז ע"ב)

"מומר לתיאב[ו]ן דינו כישראל משא"כ [מה שאין כן] מומר להכעיס אפילו פ"א [פעם אחת] נעשה כעכו"ם כמובא ש"כ {יו"ד סי' ב'} וכ"כ [וכן כתב] מהרש"ל פ"ק [פרק קמא] דחולין דה"ז [דהרי זה] גוי לכל דבר, **וצדוקי זה הפוקר במילי דרבנן זעיר שם זעיר שם נעשה לו כהיתר גרע גם ממומר שנשתמד שזה עשה לתאותו** ופן מתדמה בלבבו לחטא ולשוב[149] משא"כ [מה שאין כן] זה מולל וזורק בשאט נפש פורש מדרכי ישראל ונעשה לו כהיתר וגם כמצוה ה"ז גרוע מאפקורס, ואפקורס גרוע מעכו"ם" (דף קט ע"ב).[150]

---

[149] יש לציין שהתייחסות כזו למומרים נמצאת בשו"ת חתם-סופר, חלק ב (יו"ד) סי' שמא, בדיון על קבורת יהודי מומר: "ובפרט כי רוב המומרים אינם מאמינים[ם] בע"ז [בעבודה זרה] רק לתיאבון בעלמא ובשעה שבטלו כל תאותי[ו] סמוך למיתתו ויודע שעתיד לעמוד לדין חוזר ומתחרט". יתכן שדברי החתם-סופר הללו עמדו לנגד עיני רע"ש בכתבו פסקאות אלו.

[150] פסקה זו מובאת בדיוניו של רע"ש בנוגע ליינם של ה'חדשים', ראה להלן פרק 5.4.2.

״מומר שנשתמד״, נחשב, יחסית[151] ל״צדוקי״ העובר על ׳זעיר שם זעיר שם׳, כעובר לתיאבון!!! זאת משום שיתכן מאד, שמי שהמיר את דתו עשה זאת משיקוליים תועלתיים, לעומת הצדוקי הרואה עצמו אידיאולוגית, יהודי טוב וכשר.[152]

לדעתו של רעי״ש, אם כן, לא יתכן מתן לגיטימציה לכפירה ציבורית! בכך הוא כמובן אינו מקבל את גישתו של ר׳ שמואל הלוי אבן חכים, אלא מאמץ את גישתם של בעלי התוספות ורבינו שמשון. אך מעבר לכך, למעשה, עקב תפיסותיו את מהות היהדות, מאמץ רעי״ש, הן את הטרמינולוגיה והן את דרך החשיבה של הרמב״ם, בדבר דוגמות יסודיות המכניסות או מוציאות אדם מ׳כלל ישראל׳.[153]

---

[151] שהרי ברור שרעי״ש סובר שלמעשה ודאי הוא מוגדר כמומר להכעיס וכמומר לכל התורה כולה.

[152] המעניין הוא שעל אף הדברים הנחרצים הללו, מעלה רעי״ש גם את הסברה ההפוכה, המקילה עם מי שחושבים שעושים לשם שמים! רעי״ש, בהתייחסו למקורות הנותנים נאמנות לכותים ולצדוקים לעניין שחיטה, זאת לעומת מי שמוגדר מומר להכעיס ואפילו לדבר אחד, מציין: ״ומתוך חומר קושייות הללו נ״ל [נראה לומר] (...)כאלו אשר ס״ל [סבירא להו] ע״פ [על פי] דרשתם המזויף שכן הוא מצות רחמנא כדרשת דופי שלהם (...)לא יחשב השבק היתר׳[א] שלהם כמו להכעיס כיון שאינו עושה כן מצד הפקרות ואינו מכוון למרוד כ״א [כי אם] סבר שכן צוה ה׳ בפרט בניהם אחריהם אמרינן בגמ׳[רא] גם בנכרים בזה״ז [בזמן הזה] אינם עע״ז [עובדי עבודה זרה] מפני שרק מעשה אבותיהם בידיהם {חולין דף י״ג} א״כ [אם כן] גם באלו שקבלו כך מאבותם אין לדונם כלהכעיס ע״כ [על כן] שפיר פסק במרן(!) השו״ע שדינם רק כמומר לתיאבון ומהני עומד על גבו״ (דף כח ע״ג). וכן בהמשך דבריו שם דף כח ע״ד: ״ולפי דברינו הנ״ל דבררנו דכותים אע״ג [אף על גב] שאינם בתורת שחיטה מ״מ [מכל מקום] יש להם רק דין מומר לתיאבון״. אמנם הוא מסייג זאת ״דרק לשחיטה אמרינן כן משא״כ [מה שאין כן] לענין מורידין ודאי שהוא כמומר להכעיס ככתוב שם בהדיא (...)כי היכי דלא יבא תקלה לאחד מישראל על ידו. (...)אלו המינים והצדוקים בדעת׳[ם] המזויפת שהם סכנת נפשות שפיר אמרינן שהם מן המורידין וטוב להם שלא יחיו ולא יכעיסו את בוראם ולא יחטיאו בארסם וכנאמר ובערת הרע מקרב(י)ך וגו׳ (...)אמנם לענין נאמנות באיסורים שפיר פסקינן שלא בטלו נאמנותם בזה להחש[י]ב אותם כמומר להכעיס כ״א [כי אם] כעושה לתיאבון אחרי שרירות ליבו״ (שם ע״ג). מתבררת כאן המורכבות שבדבריו. מבחינת הסכנה ליהדות, הסכנה הגדולה היא דווקא מן הצדוקים ודומיהם העושים מעשיהם ׳לשם-שמים׳ ולכן חלים עליהם הדינים החמורים ביותר. בנקודה זו הם אכן הגרועים ביותר והמכעיסים ביותר כלפי שמיא. אמנם מבחינה אישית מדובר באנשים ערכיים שכוונתם לשם שמים, ולכן בענייני נאמנות ההערכה אליהם גדולה יותר מאשר למי שעושה במכוון כדי להכעיס את בוראו. אכן בפועל מנסה להראות רעי״ש ש׳לא לעולם חוסן׳ ובסופו של תהליך גם אותם שכוונתם לשם שמים – דינם להיות כגויים לכל דבר, ובטלה נאמנותם לחלוטין (ראה להלן בפרק 5.2.6.2.2).

[153] השווה גם בין לשונו של רעי״ש אחרי הבאתו את ׳אלו הלכות נשנו כאן קבועות לדורות׳ (דף לח ע״ב-ע״ג, ראה להלן בעמ׳ 113) ״ואת הלכות אלו אשר שמעתם לא במהירות יצאנו ח״ו כ״א [כי אם] דרשנוהו וחקרנוהו היטב הדק הדק

כעת מוטלת המשימה על רעי״ש, כיצד להגדיר את ה׳חדשים׳, האם כ׳חוטאים׳ או כ׳כופרים׳. נביא את לשונו הברורה:

> ״והנה זה זמן זמנים עמדו עלינו כת אחת אם נקרא להם שם עצם המצויר על כוללת מעשיהם הן הנה **עם לועז** (ההדגשה במקור) והן שפה אחת ודברים אחדים היה לכולם ויביאו זרים בנחלת ה׳ חכמת חיצוניות אשר בהם החלו מעשיהם לרע לפתות בזונה נכריות שוחה עמוקה פי זרה וגו׳ עד שבא דחי אחר דחי משורש נחש יצא צפעוני התגברו׳[ת] אפיקורס[ו]ת זנות ועזות ר״ל [רחמנא ליצלן] מתחלה בסתר ואח״כ [ואחר כך] בגלוי יצאו לשנות לשונם של ישראל אשר זה יחוסם אשר לא שנו שמם ולשונם מתחלה רק בביתם בלשונם החליקו אח״כ גם בבתי כנסיות וגם אצל לימוד התורה והמוסר שפתי זרה שמו למו אח״כ שלחו יד בקודש לשנות גם מנהגים של ישראל ולא עוד שמו תחתיהם חוקת העכו״ם ומנהגיהם ומרע לרע יצאו עד שתקצר היריעה מהכיל ר״ל(...) ולא עוד התקבצו ובאו בכמה מקומות האי שתא בגלוי בפרהסיא בעצם יום הכיפורים הזה בצהרים לעיני כל רואי שמש עשו להם סעודות גדולו׳[ת] ותקעו בשופר להתלוצץ על ה׳ ועל תורתו(...) שומו שמים על זאת עד מה אנחנו יושבים ותשמענה אזנינו כאלה וידנו בצלחת. הכזונה יעשה לאחותינו נהפך לבי בקרבי הציקתני רוחי עד לכתוב לא אוכל ולמילין אין די באר כי תרדנה עיני דמעות ועפעפי יזלו מים על שבר בת עמ״י״ (דף לח ע״א-ע״ב).

רעי״ש, אם-כן, אינו מבדיל בין רפורמים קיצוניים, מחללי יום הכפורים בפרהסיא, לבין יהודים יראים, שעוסקים בחכמות חיצוניות. כאמור דבר זה מובן היטב לאור משנתו הרעיונית והטשטוש שיצר בין הרפורמים לניאו-אורתודוקסים, שהרי הקריטריונים לנורמות המחייבות של

היטב לידע גם דעת תורה בזה ויד ה׳ עלי חזקה אני מוכרח לומר כן הלכה למעשה לפני ה׳ נותן התורה ית״ש [יתברך שמו] (דף לח ע״ג), ללשון הרמב״ם בפירוש המשניות בסיום דבריו על י״ג העיקרים: ״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״. אכן יומרנותו של רעי״ש לקבוע ׳הלכות לדורות׳ שימשה נשק בידי מתנגדיו שכתבו נגדו לרבני ירושלים: ״ובעזות הרים ידיו לדון ולהורות ולקבוע הלכה לדורי דורות יושב ודורש כמשה מפי הגבורה(...) ״ (ראה שחראי עמ׳ נח).

היהדות כבר הוכרעו בפסק הדין דמיכאלוביץ וכל העובר עליהם 'בשאט נפש', דין מומר להכעיס יש לו.

הטשטוש הנ"ל מוצא את ביטויו גם בהגדרה השכיחה בפי רעי"ש ביחס ל'חדשים': כמי **שפרשו** מכלל ישראל או מדרכי ישראל.[154] מקור הדברים הינו כבר בחז"ל.[155] אך הרמב"ם תיאר חוטאים אלו בצורה ייחודית:

> "**הפורש מדרכי ציבור, אף על פי שלא עבר עברות אלא נבדל מעדת ישראל**, ואינו עושה מצוות בכללם, ולא נכנס בצרתם ולא מתענה בתעניתם אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאלו אינו מהם, אין לו חלק לעולם הבא" (הל' תשובה ג, יא).

הרמב"ם מלמד, אם כן, שבנוסף, לאפשרות של יציאה מ'כלל ישראל', בשל השקפות שגויות או עבירות חמורות,[156] הרי מי שאיננו נוהג, חברתית-לאומית, כחלק מישראל, איננו מוגדר כחלק מהכלל, ולכן אין לו חלק לעולם הבא, כשאר אחיו.[157]

---

[154] ראה למשל: "כי הם פורשין עצמן באלו מדרכי ציבור מדרכי ישראל ומקרבין לדרכי גוים ולמודיהם ונמוסיהם" (דף מ ע"א).

[155] ראה להלן הערה 157.

[156] הרמב"ם מביא הלכה זאת, אחרי שהוא עומד בהרחבה, באותו הפרק, על אופיים ודינם של 'המינים והאפיקורוסין והכופרים', דהיינו אלו העוברים על י"ג העיקרים.

[157] הרמב"ם צייר כאן דמות מיוחדת: "הפורש מדרכי ציבור, **אף על פי שלא עבר עברות** אלא נבדל מעדת ישראל". אמנם ממקורות בחז"ל נראה שמדובר על קבוצה, הדומה לכיתות הבית השני. ראה תוספתא סנהדרין (צוקרמאנדל) יג, ה: "אבל המינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה **ושפורשין מדרכי ציבור** ושכפרו בתחיית המתים וכל מי שחטא והחטיא את הרבים (...)גיהנם נינעלת בפניהם ונידונין בה לדורי דורות". מהקשר הדברים נראה שמדובר גם כן באחת מכיתות בית שני (ראה גם: מסכת שמחות (ברייתות מאבל רבתי ג, ה): "כל הפורשים מדרכי צבור, והם שעושי'[ן] עצמן בני חורין ממצוה וכבוד המועדות וישיבת כנסיות ומדרשות והמינין והמשומדין והמוסרין, לא די שאין מתאבלין עליהם, אלא קרוביהם ישמחו וילבשו לבנים ויאכלו בשמחה שמת שונאו של הק'[דוש ברוך הוא]"; משנת רבי אליעזר פרשה יב עמוד 233: "מניין שהתפלה בקשה ואינה שבח, **כדרך שפורשי מדרכי ציבור ואמרו שהיא שבח**"). אם כי יתכן שייחודה אכן בחוסר הסולידריות עם שאר היהודים, ראה: הרטמן עמ' 38-39. אכן אצל הראשונים ישנו זיהוי, בדרך כלל, של ביטוי זה עם קבוצות סוטות ראה: הלכות ריי"ץ גיאת, הלכות אבל עמוד רנה: "**הפורשין מדרכי צבור כגון המינין והמומרין ואפיקורסין** אין מתעסקין עמהן לכל דבר(...)"; טור יו"ד שעג: "(...)כהן שפרשו אבותיו מדרכי צבור כגון המאיניים". וכך נקט גם הרמב"ם עצמו! בהלכות אבל (א, י): "כל הפורשין מדרכי צבור והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות ובכבוד המועדות

לא פלא, שרעי״ש עושה שימוש נרחב במקור זה. במָקום זה, מגדיר הרמב״ם את ׳כלל ישראל׳, לא רק בדוגמות השקפתיות או הלכתיות, אלא במונח חברתי-לאומי.

אלא שאם:

א. אצל הרמב״ם המציאות של אדם ש׳נבדל מעדת ישראל׳, משמעותו, בפשטות, אדם שאין לו כלל רצון למעורבות בעם ישראל.

ב. מיקומו של גדר זה בהררכיה של מי שאין חלקם בעולם הבא, הוא אחרי גדרי י״ג העיקרים.

הרי שרעי״ש:

א. יוצק לתוך גדר זה את חובת שלי״ם ואיסור חכמות חיצוניות.

ב. הופך את היסוד הזה ליסוד המהותי ביותר של מי שאינו כלול ב׳כלל ישראל׳[158].[159]

וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כבני חורין לעצמן [כשאר האומות] וכן האפיקורוסין [והמומרים] והמוסרין כל אלו אין מתאבלין עליהן״. אכן אי הבהירות בהבנת המושג מתבטאת בדברי הבית יוסף (יו״ד שמה): ״ומ״ש [ומה שכתב] והם שפורקים עול {מצות} מעל צוארם וכו׳ והמשומדים והמוסרים. כל זה הוא פירוש פורשים מדרכי ציבור וכן כתב הרמב״ם בפרק א׳ (ה״י). {בדק הבית} וכן כתב הרשב״א בתשובה {ח״ה סי׳ רלו} דפורש מן המס אינו בכלל פורש מדרכי ציבור ואינו אלא כאחד מבעלי עבירה או כגזלנין ודלא כנמוקי יוסף שפירש בסוף מועד קטן {יח. ד״ה הפורשין} הפורשים מן הציבור שאין רוצים להצטער בצערם של ציבור ולשאת את משאם במסים וארנוניות אין מתעסקים במותם להתבטל ממלאכתם״.

[158] השימוש במונח ׳כלל ישראל׳ רווח בכתבי הרב קוק ותלמידיו. גם שם המשמעות הינה: מהות לאומית. ואכן לא פלא הוא ההקשר בין השימוש במושג זה להבאתו ההלכתית של המדרש בתנא דבי אליהו על קדימותם של ישראל (ראה לעיל בהערה 54), על ידי הראי״ה קוק, ראה שו״ת משפט כהן (עניני א״י) סימן קמד ״ולא אוכל להמנע מלהביע את השתוממותי על דברי כת״ר [כבוד תורתו הרם], שכתב להשיג עלי על מה שכתבתי שהצלת כלל ישראל ודאי נחשבת למגדר מילתא, (...)שאין נקרא מגדר מילתא כ״א [כי אם] הצלת ישראל מעבירה ולעשות סייג לתורה, אבל לא הצלת כלל ישראל. **וממליץ אני ע״ז [על זה] מש״כ [מה שכתוב] בתנא דבי א״ר [אליהו רבא] פי״ד:** שני דברים יש בעולם ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה, ואלו הן תורה וישראל, אבל איני יודע איזה מהם קודם, אמרתי לו בני דרכם של בנ״א אומרים התורה קדמה שנאמר ד׳ קנני ראשית דרכו וגו׳, אבל אני אומר ישראל קדמו שנאמר קודש ישראל לד׳ ראשית תבואתו ע״כ [עד כאן]. (...)**וכיון שאנו עושים בשביל הצלת כלל ישראל, שהוא יסוד כל התורה כולה, מגמתה ותכליתה,** זהו יסוד כל מיני מגדר מילתא שבעולם, והכל כלול בה״.

[159] יצויין שנקודות אלו ביסודן אינה חידושו של רעי״ש. כבר המהר״ץ חיות כתב, ביחס לרפורמים: ״עוד יש לדון עליהם על פי דברי הרמב״ם פ״ג מהלכות תשובה שכתב שנים הם המומרים, מומר לעבירה אחת זה שהחזיק עצמו כדי לעשות עבירה בזדון והורגל ונתפרסם בה, אפילו הייתה קלה מן הקלות (...)ונמצא כאילו בטלה אצלו מצוה זו מן העולם, הרי זה מומר לאותו דבר, והוא שעשה להכעיס. (...)ומה הוא ענין להכעיס אשר הזכיר רבינו? (...)בספרו

ב) ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא

ביטוי תלמודי זה משמש במשמעויות שונות ומגוונות. משמעות מקובלת שלו, כבר בספרות הראשונים ובודאי בפסיקה המאוחרת, היא, שמבחינה הלכתית כל יהודי ואפילו מי שהמיר את דתו, נחשב כיהודי לדיני אישות ואולי לעוד כמה דינים.[160] רעי״ש אינו חולק באופן כללי על קביעה זו אך, אף על פי כן השימוש המצוי אצלו בביטוי זה הוא לתיאורו של החוטא לתאוותו בלבד ולא של המומר להכעיס ואפילו לדבר אחד! כך למשל לדידו של רעי״ש הצדוקים והקראים אינם

המורה פמ״א [פרק מא] לשלישי(...) וז״ל [וזה לשונו]: ״אבל העושה ביד רמה הוא המזיד שיעיז פניו ויעבור בפרהסיא, שזה אינו עובר לתאבון לבד ולא לעשות מה שמנעה התורה לעשותו לרוע מדותיו לבד, אבל לחלוק על התורה ולעמוד כנגדה, מפני זה אמר את ה׳ הוא מגדף, והוא יהרג בלא ספק, ולא יעשה זה אלא מי שעלה בלבו דעת אחרת לחלוק בו על התורה(...) וכן הוא הדין אצלי בכל עבירה שיראה ממנה סתירת התורה או המחלוקת כנגדה, ואפילו אכל אדם מישראל בשר בחלב או לבש שעטנז, או הקיף פאת הראש, לבזיון התורה מפני דעת שיתבאר ממנו שאינו מאמין שזאת התורה אמת, הוא אצלי הנאמר עליו את ה׳ הוא מגדף ויהרג מיתת כפירה לא מיתת עונש, כאנשי עיר הנדחת שיהרגו מיתת כופרים לא מיתת עונש, ולזה ממונם בשרפה ואינו ליורשיהם כשאר הרוגי בית דין. וכן אני אומר בעדה מישראל שזדו לעבור על אי זו מצוה שתהיה ועשו אותה ביד רמה יהרגו כולם״. (...) היוצא מכל זה כי מי שעבר על כל מצות שבתורה אף על החמורה שבחמורות לתיאבון, או ביטל כל המצות לעצלה עדיין ישראל הוא. (...)ובאלו המדוב׳[ר] מאתנו הכל בכלל, עוברים על התורה ביד רמה מפני דיעה זרה אשר נשתקעו בה, והודחו ע״י [על ידי] רבנים שהם הקימו עליהם, ועוד המה עדה שלימה כופרת, אשר דינם כאנשי עיר הנדחת. (...)**עוד יש להוסיף דאפילו יחיד הפורש עצמו מדרכי ציבור ונבדל מעדת ישראל, אף על פי שלא עבר עבירות כלל, רק שאינו עושה מצות בכלל ישראל (...)אין לו חלק לעולם הבא.** (...)אלו המתנהגים על פי וועד הרבנים, אשר בודלים מאחיהם ועושים שכם אחד, לברור להם עניינים חדשים אשר לא שערו אבותינו, לא אדע להם התייחסות אלינו בשום דבר, רק במה שרובם עדיין מלין את בניהם. זולת זה כבר נחלקו מאתנו בכל ענין אמונה ומעשה״ (מנחת קנאות עמ׳ תתריא-תתריב). אלא שבעוד המהר״ץ חיות החיל זאת למעשה על אותם הרפורמים שתיאר, כאלו שפרקו כמעט את כל מצוות היהדות, הרי שרעי״ש מחיל זאת גם על מקיימי תורה ומצוות, אלא שאינם מקפידים **במודע** על של״ם וכו׳. כמו-כן על צאצאי אלו שמוגדרים כופרים לדעתו, החיל המהר״ץ חיות דין ׳תינוק שנשבה׳ (ראה לעיל בהערה 103), זאת לעומת דעת רעי״ש (ראה להלן בפרק זה בסעיף ז).

[160] ביטוי זה הובא בבבלי סנהדרין מד ע״א בהקשר לחטאו של עכן שמעל בחרם העיר יריחו: ״חטא ישראל. אמר רבי אבא בר זבדא: אף על פי שחטא - ישראל הוא״. על השימוש ההלכתי בו ראה למשל בתשובת רבינו שמשון לעיל בעמ׳ 69-70).

'ישראל שחטא', דבר המבטא שה'חוטא' נמצא למעשה מחוץ ל'כלל ישראל'.[161] ואמנם גם מן ההיבט ההלכתי, מצמצם רעי"ש את תחולתם של דינים שונים על מי שהמירו דתם.[162]

ג) מינים

כאמור, רעי"ש מכנה את ה'חדשים' כצדוקים וכקראים חדשים. כינוי זה בא ביסודו לבסס שכפירה ציבורית, ולו בפרטים כאלו ואחרים, אינה לגיטימית, כפי שבואר לעיל. אך גם הכינוי 'מינים', משמעותי מאד אצל רעי"ש ביחס ל'חדשים'. דבר זה עולה מן השימוש הרחב שהוא עושה במושגים 'מינים' ו'מינות' ובהשלכותיהם, כפי שנראה.

בפרק 6.1 העוסק במבנה הספר, נעמוד על כך, שרעי"ש משלב בספרו, מבחינה סכמטית, בין שני מודלים: 'מודל הקראי' ו'מודל המין'. כאשר ראשי הפרקים שנותן רעי"ש לאיסורים ההלכתיים הנוגעים ל'חדשים' שאולים במידה רבה מן הברייתא העוסקת במינים: "ת"ר [תנו רבנן]: שחיטת מין - לעבודת כוכבים, פיתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמין, פירותיו טבלין, וי"א [ויש אומרים]: אף בניו ממזרין" (בבלי חולין יג ע"א).

ה'מין' המדובר בברייתא, הוא ככל הנראה יהודי- נוצרי.[163] עיקר החומרה הנוגעת אליו נובעת מן הסכנה והאיום שלו על הקהילה הפנים-יהודית, זאת הן משום היותו 'אויב פעיל' הקורא תיגר

---

[161] "צריך הסבר למה כ"כ [כל-כך] דחו אותם בשתי ידים לגזור על בנותיהם פתם יינם וכו' ולדחותם מכלל ישראל **ולא חששו לומר אע"פ [אף-על-פי] שחטא ישראל הוא** ושמא יהיה נפק מהם זרעא מעליא ובשארי מקומות היפך אמרו ולא כאלישע שדחה לגחזי בשתי ידים וכו' וכאן אנו רואים דחי אחרי דחי בכל מיני תוקף. על הכותים בראשונה ע"פ [על-פי] האי סבא ואחריהם על הצדוקים ואחריהם על הקראים עד לא זזו משם עד עשאום כעכו"ם גמורים לכל דבריהם דחיה זו למה. אך יסוד הדבר כך הוא, עבריין אפילו עובר על גופי תורה ר"ל [רחמנא ליצלן] **אין ביכולתינו לומר עליו שאינו ישראל כל זמן שלא יצא מן הכלל אע"פ שחטא ישראל הוא,** וזה אם בחבלי חטאתו יתמך תאות לבו כי אין שליט ברוחו אשר פתאום בא הרוח הולך אחריה וגו' ומי יכלכל מחליהו ר"ל. **אמנם אם הסכימו בהסכמה לעבור על דבר אחד אפילו של ד"ס [דברי סופרים] בקביעות בגלוי פנים** (...)**הרי פרשו עצמן מישראל** אשר עכ"פ [על כל פנים] קבלו עליהם והקדימו נעשה לנשמע לעשות ככל דברי התורה הזאת הכתובה ומסורה לנו איש מפי איש משא"כ [מה שאין כן] באלו. ואפי'[לו] פרקו עול בדקדוק קל שבקלים מד"ס [מדברי סופרים] כיון שפרשו מדרכי ציבור לנטות מן הדרך מדרכי ישראל הרי בדלים ובטלים הם מעם ה' עד עולם" (דף לז ע"ב).

[162] ראה להלן הערה 247.

[163] ראה הרטמן עמ' 70.

ומתווכח עם היהדות הרבנית[164] והן משום, שבניגוד למי שהמיר את דתו ויצא מן המערכת היהודית, ה'מין' 'מקיים וויכוח עם היהודים ועם המקורות היהודים, במגמה להציב סדר יום יהודי, או סדר יום ליהדות'.[165] הסכנה מן ה'מינים' חמורה ממילא יותר מסכנת השפעתם של הנכרים. וכלשון חז"ל: "שאני מינות דמשכא, דאתי למימשך בתרייהו" (בבלי עבודה זרה כז ע"ב). דבר המתבטא, למשל, בהלכה ש'ספר תורה שכתבו מין - ישרף, כתבו עובד כוכבים – יגנז'! (בבלי גיטין מה ע"ב). ובדבריו הנחרצים של רבי טרפון בנוגע לספרי מינים:

> "אמר רבי טרפון: אקפח את בני, שאם יבאו לידי שאני אשרוף אותם ואת האזכרות שבהן, שאפילו אדם רודף אחריו להורגו, ונחש רץ להכישו - נכנס לבית עבודה זרה, ואין נכנס לבתיהן של אלו. שהללו מכירין וכופרין, והללו - אין מכירין וכופרין" (בבלי שבת קטז ע"א).

כשם שהחתם-סופר זיהה את הרפורמים כ'מינים' ואת ספריהם כ'ספרי מינים',[166] משום ראה אותם כמי שבאים לשנות את 'סדר היום היהודי' מיסודו[167] וכמי שסכנתם גדולה מסכנת הגויים[168] - כך מזהה רעי"ש, את כלל ה'חדשים' כ'מינים', זאת כמובן לאור תפיסתו שה'חדשים' אכן מאיימים על טשטוש היהדות מבפנים ומושכים רבים בדעותיהם הכוזבות. ממילא גם ההתייחסות אליהם תהיה בקטגוריות מחמירות ומרחיקות שננקטו כלפי המינים, אף יותר מן ההרחקות כלפי הגויים, כפי שיידון להלן.[169]

---

[164] הרטמן עוסק בהרחבה בזיהוי ה'מין' בספרות חז"ל תוך דיון בספרות המחקרית הדנה בכך. הוא עומד על כך שה'מין' בחז"ל, כולל מגוון של כופרים שונים אך "בכל שימושיה המגוונים, עדיין אפשר לזהות סימן היכר חוזר ונשנה. המין, המתואר ככופר, לרוב אינו סתם יחיד בעל אמונות סוטות, אלא כופר צורר, אויב אידיאולוגי של היהדות הרבנית, אדם הקורא תיגר על האמונות והעקרונות של הרבנים" (הרטמן עמ' 72-73), אך ה'מין' שננקטים כלפיו הסקנציות החמורות המופיעות בברייתא, הוא ככל הנראה יהודי-נוצרי.

[165] הרטמן עמ' 78.

[166] את ספר 'נוגה צדק' הרפורמי הוא דן לשריפה, ראה שו"ת חתם-סופר, ח"ו - ליקוטים סי' צד.

[167] ראה הרטמן עמ' 174-178 ובמקורות שציין, בפרט בהערות 34, 42-52.

[168] ראה למשל דבריו ביחס לרפורמים, בשו"ת חתם-סופר ח"ו - ליקוטים סי' פו: "ואם אמר יאמר דאיכא למיחש להמרת דת לזה לא חשו חז"ל **אלא חששו שישארו באמונת ישראל ויבנו במה לעצמם ואתי לאמשוכי ישראל בתרייהו** כצדוק ובייתוס בימי חכמי המשנה וענן ושאול בימי הגאונים ואין אחריותן עלינו".

[169] ראה להלן פרק 5.4.

בדרך זו מחבר רעי"ש בין היות ה'חדשים', 'צדוקים' ו'מינים' גם יחד:

"**וצדוקי זה** הפוקר במילי דרבנן זעיר שם זעיר שם נעשה לו כהיתר גרע גם ממומר שנשתמד שזה עשה לתאותו ופן מתדמה בלבבו לחטא ולשוב משא"כ זה מולל וזורק בשאט נפש פורש מדרכי ישראל ונעשה לו כהיתר וגם כמצוה **ה"ז [הרי זה] גרוע מאפקורס,**[170] **ואפקורס גרוע מעכו"ם**" (דף קט ע"ב).[171]

ד) מומר לתיאבון ואנוס

אחת השאלות שמתמודד איתה רעי"ש היא, מה בנוגע לאלו שאמנם סוטים מ'דרכי ישראל', קרי של"ם וכו' אך לא מתוך אידיאולוגיה אלא משיקולי פרנסה וכד', מצבים שהיו מצויים מאד באותה התקופה.[172] האם אינם מוגדרים כ'מומר לתיאבון' בלבד. רעי"ש אינו מקבל זאת 'וטעות גדול הוא זה' (דף מב ע"ד). הוא דן בסוגיה זו באריכות.[173] לדבריו גדר מומר להכעיס אינו דווקא כאשר אדם עושה זאת מתוך אידיאולוגיה צרופה. המקורות מלמדים, שכל שאינו בגדר 'לתיאבון' כלול בגדר 'להכעיס'. כאשר 'לתיאבון' הינו דווקא כאשר עובר את העבירה רק לפעמים, ומתוך שייצרו תוקפו, מה שאין כן אם עושה כן בצורה שיטתית. וכלשונו:

"שפיר יש לחלק בין מומר לתיאבון שלא מצא היתר בשום אופן בין אם היה מוצא היתר ובשביל שממונו חביב עליו מגופו ע"כ [על כן] עבר עבירה ועשה תועבה (...)כי יצרו תקפו מילתא אחרינא הוא ודמה לשכרות המתגבר עליו

---

[170] השימוש במונח 'אפיקורס' אצל רעי"ש אינו עקבי, זאת כנראה גם משום שהשימוש אינו עקבי בספרות ההלכתית, אם מחמת חוסר מתן חשיבות להבדלים, אם מחמת הצנזורה (ראה הרטמן עמ' 85-91). אכן באופן כללי, 'אפיקורס' מדגיש כנראה את צד הכפירה בעוד ש'מין' מדגיש את ההתרסה והאיום. גם אצל רעי"ש נראה שהשימוש בא באופן כללי בצורה כזו. כך הוא מכנה פעמים רבות, את הרפורמים כ'אפיקורסים' ואת הניאו-אורתודקסים כ'מינים' (ראה לעיל בהערה 55).

[171] אכן גם בספרות חז"ל מכונים הצדוקים לעיתים 'מינים' בתור פעילים כנגד היהדות הרבנית, ראה: הרטמן עמ' 71 הערה 67.

[172] ראה לעיל בפרק 2.7.2. על השמעת טענות כאלו, ראה בדף מב ע"ג: " (...)מפני ששמענו עקולי פשורי לדונם כמומרים לתיאבון ונעשה כל מסילה לפניהם כמ[י]שור לפרוק מוסרות הדת לתאותו והכל הפקר להנאתם כמרעיתם וישבעו ר"ל [רחמנא ליצלן]".

[173] בדיון העקרוני במעמדם ה'סוציו הלכתי' של ה'חדשים' בדפים כו ע"א-כט ע"ב, וכן בדיון במעמדם ההלכתי כפסולי עדות בדפים מב ע"ג-ע"ד.

למלאות תאות(ו) והוא כאחזו בולמ[ו]ס לפי שעה ר״ל [רחמנא ליצלן] משא״כ [מה שאין כן] המחליף אמונתו ומוכר ומוסר עצמו לעבירה הרי הם בכלל אלהי כסף לא תעשון לכם״ (דף מב ע״ד).

כדוגמא ל׳חוטא׳ וכ׳מומר לתיאבון׳ בלבד, מתאר רעי״ש אדם ש׳הלך למקום שאין מכירין אותו ועשה מה שלבו חפץ לתאותו׳.[174] על אדם כזה נאמר ׳אע״פ שמשחיתי׳[ם] הם בנים׳[175] וזאת מכיוון שהוא מודע לכך שמעשיו באופן עקרוני אינם לגיטימיים. ואדרבה אותו חוטא, כאשר ישמע מישהו יוצא כנגד גדרי הדת או יסודותיהם, ׳כליש יצא נגדו והוא ע״ד [על דרך] בנים משחיתים ר״ל [רחמנא ליצלן] כי אף אם בביתם אינם שומעין לקול אביהם ולקול אמם כ״כ [כל-כך], אמנם ברחובות ובפהרסיא ח״ו [חס וחלילה] לא ימרוד נגד אביו ולא ישתוק על קלון אמו ח״ו [חס וחלילה]׳ (דף כו ע״ד).

שיטתו כאן, בביאור גדר ׳מומר להכעיס׳, שהיא שיטה מקובלת בפסיקה,[176] מחילה, כמובן, דין ׳מומרים להכעיס׳ על כל העוברים על פסק הדין דמיכאלוביץ.[177]

---

[174] דף כו ע״א. זאת על פי האמור בבבלי קידושין מ ע״א: ״אמר רבי אלעאי הזקן: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתכסה שחורים ויעשה כמו שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא״.

[175] שם. על פי דברי ר׳ מאיר בברייתא בבבלי קידושין לו ע״א: ״בנים אתם לה׳ אלהיכם, בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים - אתם קרוים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים - אין אתם קרוים בנים, דברי ר׳ יהודה; **רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים**, שנאמר: +ירמיה ד+ בנים סכלים המה, ואומר: +דברים לב+ בנים לא אמון בם, ואומר: +ישעיהו א+ **זרע מרעים בנים משחיתים**, ואומר: +הושע ב+ והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי״.

[176] אכן גישה זו מצויה בדברי פוסקים חשובים, אם כי אכן יש שיטות מקילות יותר. ראה בענין זה למשל: ראי״ה קוק, שו״ת דעת כהן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכט[2] סי׳ נא (שדן לגבי יהודים באנגליה, בראשית המאה ה-20, שהיו מתגלחים בקביעות בתער), המציין את השיטות השונות). יש לציין שרעי״ש עצמו בספרו ׳חברת המעל״ה׳ הציג גישה סובלנית יותר. הוא מציין שם שגם מי ש״לא דרכינו דרכיו מאחר שלבו עכ״פ [על כל פנים] ברצונו לעשות כן רצון ה׳ בשלימות רק אומר מלמד שהמקום גורם ואנוס הוא מצד עול הפרנסה וב״ב [ובני ביתו] וכו׳ וע״ד [ועל דרך] אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו וכו׳ וכו׳ **מאחר שאינו מומר להכעיס עכ״פ** ואשר חפץ שזרעו יהי׳[ה] בחיים בין קודש ישראל לה׳ עכ״פ והבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל, יכול לכנוס לתוך חברתנו זאת באין מחריד, ואחת לאחת ברצות ה׳ נתאמץ איש את רעיהו יעזורו בנפש חפצה לבא אל תכלית מטרתינו להחזיר עטרה ליושנה לעבדו שכם אחד בב״א [בהמרה בימינו אמן]״ (דף ו ע״ב). משמע שאף עבריין במודע יכול להידון כ׳מומר לתיאבון׳ בלבד, כל

הוא מוסיף, שלשיטת תוספות (עבודה זרה כו ע״ב ד״ה אני) ישנו טעם נוסף להחיל עליהם דין מומר להכעיס. תוספות מציינים:

> ״מומר לתיאבון אתה מצווה להחיותו ומיהו מומרים של עכשיו להכעיס הן דשבקי היתרא ואכלי איסורא **ומטמעי בין העובדי כוכבים** וכל להכעיס אי אתה מצווה להחיותו״.

ממילא:

> ״כאלו בזה״ז [בזמן הזה] אשר ע״פ [על פי] רוב משכחת להו אשר יתגעלו בפת בגם של גוים אף אם עושה כן לתיאבון יש לו דין מומר להכעיס משום דנגרר אחריהם ולבסוף נטמע בינהם דבכל עבירה שיש בו צד המשכה אחריהם גרע טפי ואע״ג [ואף על גב] דעושה כן לתיאבון דינו כלהכעיס״ (דף כז ע״ג).

דהיינו כפי שמתוספות עולה, שהמציאות בזמנם הייתה שהאוכל אצל גויים סופו שמתבולל, הוא הדין התקרבותם של 'חדשים' לגויים סופה התבוללות, וממילא גם הנאתם 'לתיאבון' ממאכלות הגויים כלולה, על פי התוספות, בגדר 'מומר להכעיס'.

עוד מגמתו לצאת ממצב זה (אכן גם ב'בית יוסף חדש' (בדף לז ע״ב) הבדיל רע״ש בין דרגות שונות של 'מומר להכעיס', כאשר מי שרגיל בעבירה 'אעפ״י [אף על פי] שרגיל בכך אפשר לומר כיון שעבר עבירה ושנה נעשה לו כהיתר (...)אמנם אם הסכימו על דבר בהסכמה לפרוק עול גרועים הרבה(...)', אלא שלמעשה ציין שם שגם מי ש'אינו כ״כ [כל כך] גרוע מאשר לפנינו(...)' הרי הוא בכלל 'מומר להכעיס'), אלא שיש לעיין עד כמה נותן רע״ש מקום להרחיב מציאות זו וראה עוד להלן הערה 187.

[177] כראיה לדבריו הוא מציין פסיקות של חותנו, ר' הלל ליכטנשטיין: ״וזה כמה פעמים כבר מעשה בא לידי מו״ח [מורי חמי] נ״י אשר שאלו את פיו על אות'[ם] שוחט'[ם] העוברים על דברי פב״ד [פסק בית דין] הנ״ל ואסר שחיטתם ודבר פשוט הוא כיון שעוברים על כמה איסורים בקביעות״ (דף מג ע״א). הוא גם מצטט שם תשובה של חותנו לשאלה שנשלחה 'מעיר קראיאבא שבמדינת וואלאכייא על הרב והשוחט של אלו החדשים', ״והשיב וז״ל [וזה לשונו] להרב הגדול וכו' כש״ת [כבוד שם תפארתו] מו'[רינו] זכרי'[ה] הלוי מו״צ [מורה צדק] בק״ק [בקהילת קודש] ספרדי'[ם] [=חסידים] בעיר קראיאבה (...) שוחט כזה שהולך אל ביהכ״נ [בית הכנסת] טעמפע״ל שנעשה כדמות מגדל או בבימה אצל כותל מזרח וכיוצא בהם אסו'[ר] לאכו'[ל] משחיטתו ואותו הרב המורה להתיר באלה אינו בכלל ואשימ'[ם] בראשיכ'[ם] ואין מחוייבין לנהוג בו כבוד שאינו עושה מעשה עמך, והנני שולח לוטה פה פסק ב״ד, אוהבו הק'[טן] הלל ל״ש מוועטש {חותם אב״ד [אב בית דין] דק״ק קאלאמיא והגליל יע״א [יכוננה עליון אמן]}״.

טענה נוספת שהוא אינו מקבל, היא הגדרתם של מי שמוכרחים לשנות מ׳דרכי ישראל׳ כאנוסים. לדבריו ׳מצד הדין אם גזרה מלכות לשנות מלבושי ישראל מחויבין למסור נפשם יהרג ולא יעבר׳! (דף עה ע״ג) ממילא אין היתר למעשיהם. ועוד מאחר ויכלו לצאת מן המדינה, הרי שהם גרועים מאנוסי ספרד ש׳לא היה להם מקום לברוח׳ (שם). ממילא אינם חשובים אנוסים כלל.

ה) מנודים

רעי״ש כותב שחל על ה׳חדשים׳ דין מנודים. שהרי פסק השולחן ערוך: ״העובר על דבר איסור, מנדין אותו לאלתר״ (שו״ע יו״ד שלד, א). ׳ואם לדבר א׳[חד] כך המהפך קערה על פיה, לבן בקש לעקו׳[ר] הכל ולא עשה עוד צר ואויב לישראל מיום היו לגוי את אשר עשה הצפוני הלז׳ (דף קיג ע״א). ה׳חדשים׳ העוסקים בספרים חיצוניים, וודאי חייבים נידוי, שהרי אפילו תלמיד חכם ׳אי סני שומעניה **כגון שמתעסק בספרי אפיקורוסין** ושותה במיני זמר, או שחבירו מתביישין ממנו ושם שמים מתחלל על ידו, משמתינן ליה׳ (שו״ע שם סע׳ מב). על המנודה חלות סנקציות מרחיקות לכת מבחינה חברתית ודתית.[178] רעי״ש מחדש, שההגבלה הבסיסית שכתב בשו״ת הריב״ש (סימן קעב) שנידוי חל דווקא כשנעשה בפרסום; הייתה דווקא בזמנם, שהיה בכוחם לפרסם נידויים, לעומת זאת בזמן הזה ׳דאיכא גזירת המלכות אע״ג [אף על גב] דלא עשו כן בפרסום כל דינים אלו בהם, דהא קיימ״ל [קיימא לן] אפילו יחיד אם בשביל גדרי תורה עשה דבריו קיימים כמבואר ברמב״ם ה׳ ממרים ויו״ד סי׳ של״ד׳ (דף קיג ע״א).

אמנם יש לציין שהוא מביא את הדברים רק בהקשרים מסוימים; הוא לא הביא גדר זה בדיוניו העקרוניים על מעמדם הסוציו-הלכתי של ה׳חדשים׳, אלא רק כסיוע להטלת סנקציות מסוימות על ה׳חדשים׳ ואכן הוא אינו מחיל על ה׳חדשים׳ את כלל דיני המנודים. לכן ייתכן מאד שהכוח האמיתי שייחס רעי״ש להיות ה׳חדשים׳ אכן מנודים הוא מוגבל מאד, ושימושו בעיקר השראתי ולא הלכתי צרוף.

---

[178] ראה שו״ע יו״ד סימן שלד.

ו) מוסרים

בכמה מקומות בספרו מזהה רעי״ש את ה׳חדשים׳, או לפחות חלק גדול מהם, גם כ׳מוסרים׳.[179] ׳מוסר׳ בהלכה אינו רק מי שמסגיר יהודים לגויים (וגם זאת מוצא רעי״ש בחדשים[180]), אלא גם מי שמוסר ממונם של ישראל לגויים.[181] רעי״ש מוצא סטייה חמורה זו, כתופעה רחבת הקף, אצל החדשים, בכך שרבים מהם ובהם רבניהם פונים לערכאות של גויים.[182] כאשר מלבד האיסור החמור שיש בכך, הרי נגרמים בשל כך מצבים שעובר ממון ישראל לידי הגויים שלא כדין וממילא דין המעביר דין ׳מוסר׳. המקורות מלמדים שהמוסרים יורדים לגהינם לדורי דורות וגרועים מן המשומדים, דינם דין ׳מורידין ולא מעלין׳ החמור ביותר וכמובן הם פסולים לעדות ושבועה.[183] התלמוד הירושלמי מציין שאיסור עיסוק בחכמה יוונית[184] נבע משום ׳מסורות׳, דהיינו העיסוק בחכמות חיצוניות הגורם ללכת אחרי הגויים,[185] מביא להליכה לערכאותיהם.[186]

ז) תינוק שנשבה

מחלוקת הר״י עטלינגר ורעי״ש מוצאת את ביטויה גם בהבנת המושג ׳תינוק שנשבה׳ והשלכותיו. כאמור, הר״י עטלינגר ביסס את הסובלנות ההלכתית, כלפי מי שגדלו לתוך מציאות של פריקת-עול, בעיקר על גדר ׳תינוק שנשבה׳ שנקט הרמב״ם, ביחס לקראים. גם רעי״ש מודע

---

[179] ראה בדפים מג ע״ד, מה ע״ג, פו ע״א-ע״ד.

[180] ״וכמה וכמה מסירות בפועל״ (דף מג ע״ד). נראה שיש בדברים אלו הד להלשנות לשלטונות. ואכן רעי״ש עצמו נאלץ לעמוד למשפט בגין פניה לרשויות נגדו, ראה: לב העיברי ח״ב עמ׳ רפב-רפח בהערה; סילבר, פעמי עמ׳ 243-246.

[181] ראה שו״ע חו״מ לד, כ; שפח, ט.

[182] רעי״ש מציין שישנו יחס הדדי בין עיסוק בחכמות חיצוניות להליכה לערכאות. העיסוק בחכמות חיצוניות גורם ללכת אחרי הגויים גם בחוקותיהם. וכן להיפך פניה לערכאות, מצריכה ידיעה של שפת וחכמת הגויים ומביאה ממילא לעיסוק בחכמות חיצוניות (ראה דף פו ע״ד).

[183] דף מג ע״ד.

[184] שרעי״ש טורח להוכיח שהיא כוללת את כלל החכמות של הגויים, ראה בדף פו ע״ד.

[185] תופעה נוספת הנגרמת כתוצאה מעיסוק בחכמות חיצוניות היא, שה׳חדשים׳ כותבים דבריהם בלע״ז ומגלים צפונות התורה לגויים, שלפי דברי התוספות במסכת בבא קמא, ׳הוא בכלל יהרג ואל יעבור״ (ראה דף מג ע״ד).

[186] הוא מציין גם את היחס ההפוך: פניה לערכאות, מצריכה ידיעה של שפת וחכמת הגויים ומביאה ממילא לעיסוק בחכמות חיצוניות (ראה דף פו ע״ד).

לעמדת הרמב״ם בדין ׳תינוק שנשבה׳. הוא אף מזכיר אותה בסיום ציטוטיו הרבים מן הרמב״ם (בדף ל ע״א) והוא אף מעלה נושא זה במפורש:

> ״והנה לדין הראשונים אין צריך עוד לפנים כמבואר כבר (...)אמנם יען אשר כתבנו **גם העוברים סתם בפרהסיא** שדינו כצדוקי צריכין עוד לבאר יותר שורש הלכה זאת בכל פרטיה שרשיה וסניפיה בתוספות ביאור עוד בס״ד [בסיעתא דשמיא]״ (דף לח ע״ג).

אך לדבריו גדר זה, אינו רלוונטי, ביחס לרוב החדשים! לצורך כך הוא מצטט מתשובות הרדב״ז והמבי״ט, ורואה בהם את היסוד, בפרט לאור התקבלותם על ידי הש״ך להלכה, לאי ההתייחסות ל׳חדשים׳ כ׳תינוקות שנשבו׳.

> ״ומה עלינו לעשות כ״א [כי אם] לילך בחיים בעקבות אבותינו רבותינו ז״ל ולעשות כמעשיהם כאשר עשו המה נגד בוגדי בגד סורי גפן נכריה ומי שעמד לאבות יעמוד לבנים״ (דף לט ע״ב).

הווי אומר, אם הר״י עטלינגר פירש את המושג ׳תינוק שנשבה׳ על-פי הגישה המרחיבה, רע״ש פירשה כהבנת הרדב״ז והמבי״ט, שאינה נותנת לגיטימציה לקיומה של קהילת כופרים באופן מתמשך וקבוע! גדר ׳תינוק שנשבה׳, ממילא, אינו בסיס לסטטוס קוו עם כופרים, אלא רק בסיס למתן אופציה זמנית לחזרתם בתשובה![187]

---

[187] דומני שדברים אלו יבהירו את השימוש שעושה רע״ש, בביטוי ׳תינוק שנשבה׳ בכתביו. אמנם הוא משתמש בביטוי זה מספר פעמים, אך לדעתי לא נמצא בדבריו שום מקור הרואה בגדר ׳תינוק שנשבה׳ בסיס לסטטוס-קוו עם ׳כפירה ציבורית׳ כפי שנקטו המהר״ץ חיות והר״י עטלינגר. דבר זה נוגד את תפיסתו העקרונית וכפי שעולה מביאורו את החילוק שבין חוטא לכופר. השימוש שלו בביטוי זה הוא בעיקרו כביטוי למציאות טראגית בה נמצאים אנשים שעקב חינוכם וכתוצאה מן החטאים של אבותיהם ואבות אבותיהם, אינם יודעים את האמת. כך למשל הוא כותב: ״ראינו ולא נשים על הלב לידע עוד מראשית אחרית ונאמר שלום לנו רק בימינו יהי שלום למען ספות הרוה את הצמאה ר״ל [רחמנא ליצלן] לאחז בפח ציפורים נשמות עשוקות מילדי ישראל אשר לא ידעו ולא יבינו בין ימין ושמאל למען יכשלו בני הנעורי׳[ם] אלו והולכי׳[ם] אחריהם פתאום **כשור אל טבח כתינוק הנשבה בין הגוים** אשר להטיב בל ידעו״ (דף כו ע״ג). בני הדור הצעיר מוגדרים אמנם כ׳תינוק שנשבה׳ אך אין זה בסיס לסובלנות כלפיהם! להיפך, הוא מסיק שם, שיש להוציאם כבר עתה מכלל ישראל (״ק״ו [קל וחומר] בפוקר **ביהדות**(...)״). כן הוא מכנה כך את צאצאי ה׳חדשים׳ **שרוצים לחזור ליהדות הנאמנה** אלא שחטאי אבותיהם הביאום למצב הטראגי שכתם הממזרות רובץ עליהם: ״ולבי הומה לי אולי ימצא פדות לנפשות עשוקות אשר לא פשעו כ״א [כי אם] אשר הם כ**תינוק הנשבה בין**

העכו״ם ולא ראו אורות מימי[ה]ם, אולי המצא ימצא לפתוח להם שערי תקוה **אם ירצו לשוב אל בית אלקי יעקב**״ (דף פח ע״ד וראה בדומה בדף צד ע״ב). לכל היותר הוא משתמש במושג זה במשמעותו הסובלנית של הרמב״ם כפי שהוא מבינה (על-פי הבנת הרדב״ז והמבי״ט), דהיינו סובלנות מסוימת כלפי אנשים שישנה אופציה ממשית להחזירם בתשובה. אכן בספר המעל״ה כותב רעי״ש דברים מפתיעים בסובלנותם. כך למשל הגישה לקרב ולא לרחק את בני הדור, העולה מדבריו: ״וכי כח אבנים כחם אחרי אריכת הגלות הזה, עול הפרנסה וגודל התערובות רבו המסיתים פרוץ הפרץ (...)ויתערבו בגויים וילמדו מעשיהם וכו׳ וכו׳ א״א [אי אפשר] לפורטם ולפניו נגלו כל תעלומות, **והמרחק אותם הרי הוא כזורק אבן אחרי נופל קו״ח [קל וחומר] מי זה ואיזה הוא אשר בדור הזה יעיז מצחו ללמד קטגוריא על ישראל ח״ו [חס וחלילה]**, (...)ע״כ [על כן] בתפילה ובפעולה צריכין להתאמץ במה דאפשר לקרב רחוקים(...)״ (שם דף ו ע״א, ראה לעומת זאת מה שכתב ב׳בית יוסף חדש׳ כשהוא מבאר מדוע יש להוציא את ה׳חדשים׳ מכלל ישראל׳: ״ה׳ יודע כי לא מלבי ולא מרצוני באתי בדברים אלו וחס מלהזכיר ח״ו [חס וחלילה] קטיגוריא על ישראל ק״ו [קל וחומר] אחרי אורך הגלות המר הזה. **אמנם לא באתי כמרחק כ״א [כי אם] כמציל שארית ישראל**״ (דף כו ע״א-ע״ב)). אך גם ממקור זה רואים שהמדובר באותם שרעי״ש רואה בהם נכונות לחזור ליהדות הנאמנה ושבאופן ממשי ניתן לקרבם לקהילת היראים. הוא מציין שם במפורש את העיקרון שאין סובלנות לכפירה כל שהיא: ״אך ורק לא ח״ו [חס וחלילה] בדרך רשעים לותר על קוץ היו״ד של תורה ח״ו, או לפקור בשם ולשון וכו׳ או בכ״ש [בכל שהוא] ממנהגי יהדות או ללמוד חכמות האומות היפך דעת התורה ללכת בהם ולא בחכמות האומות בשביל לקרב כי זה עון פלילי״ (שם). ״וזה כלל גדול בתורה אם עובר אדם באקראי גם על גופי תורה ר״ל [רחמנא ליצלן], מאחר שמודה שעבר עבירה ויצרו אנסו אז אע״פ [אף על פי] שחטא ישראל הוא, אך אם נעשה לו היתר או גם קובע לעצמו לבטל אפילו דקדוק א׳[חד] מד״ס [מדברי סופרים] היפך מדרש חכמים ז״ל בזה יצא מן הכלל ונעשה צדוקי, אם גם שמקיים כל שאר דברי תורה בכל מיני זהירות (...) וזהו כלל יתד שלא תמוט״ (שם דף כט ע״ב-ל ע״א). תוך שהוא מציין שם: ״ובמקומו בספר יבואר זה ביסוד מוסד בדרז״ל [בדברי רבותינו זכרונם לברכה] בעז״ה [בעזרת ה׳]״, שכוונתו וודאי לספר ׳בית יוסף חדש׳. והוא גם מציין שם: ״וזה פשוט שכל זמן שעודם מחזיקים בדרכיהם בקהלם אל תחד כבוד ישראל בהתחברך לרשע פרץ ה׳ מעשיך וכו׳ (...)אמנם רבים אשר אם גם שהלכו עמהם לבם בל עמם ומחכים לפתח תקוה לשוב אל דרכי אבותיהם (...)איך אפשר לדחות בפרט אחרי אורך הגלות הזה (...)והמועצה כוללת יכריע בזה ותכריע לסדר כל הענינים האלו מי להכניסו **בכולל** (הדגשה במקור) ומי להכניסו רק **בחברה** (הדגשה במקור) ועכ״פ [ועל כל פנים] כל אשר לבו לשמים יהי׳[ה] נכון לבו ובטוח להודיע לנו שהוא מוכן לכנוס עמנו בבריתי(...)״. הוא משווה את שתי הרמות הללו לחיילי גדעון. ׳בני הכוללי׳ משולים ל 300 המלקקים, אך גם עשרות האלפים האחרים שהצטרפו לגדעון ׳כל ברכים אשר לא כרעו לבעל׳ נחשבים, ולהם נמשלו ׳בני החברה׳. ״עם עזרא ונחמי׳[ה] עלו גם מאשר נכשלו בנכריות ובניהם חצי מדבר אשדודית **וקבלו אח״כ [אחר כך] לפרוש עצמם מהם ומדרכיהם וישבו בתוך בנ״י** [בני ישראל]״ (שם דף ל ע״ב). ואדרבה הוא סובר שאלו השבים בתשובה יהיו הכח הגדול שיביא את הישועה ׳כי גדולה תשובה שמביא ישועה לעולם ומביא גאולה לעולם״ (שם דף לא ע״א). על אף הסובלנות היחסית שמגלה רעי״ש בספר המעל״ה אין לראות בכך, לדעתי, חזרה מתפיסותיו העקרוניות, ובהם השימוש במושג ׳תינוק שנשבה׳ בהגדרותיו המינימליסטיות, כפי גישת הרדב״ז והמבי״ט, במשמעות של אפשרות חזרה בתשובה והצטרפות לקהל. יתכן אולי שגישתו הסובלנית יותר העולה מספר חברת המעל״ה נכתבה לאחר הדברים העקרוניים המופיעים ב׳בית יוסף חדש׳

ח) חובת תוכחה

אחד ה'פתרונות' ליחס הלכתי סלחני לפורקי עול בדורות האחרונים הוא בטענה, שהיחס לאדם ככופר שמצוה לשנאותו, הינו רק אחרי שקיימו בו מצוות תוכחה, והיום 'אין מי שיודע להוכיח'. טענה זו מתבססת על דברי התלמוד:

> "תניא, א"ר [אמר רבי] טרפון: תמה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה, אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך,[188] אמר לו טול קורה מבין עיניך. **אמר רבי אלעזר בן עזריה: תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח**" (בבלי ערכין טז ע"ב).

אם כן מאחר שהחוטאים 'בימינו' נמצאים במצב של 'לפני תוכחה', במצב כזה נפסק בהלכה שאסור לשנאותם ולהתכחש להם, ובטל מהם 'דין מורידין'.[189]

רעי"ש, למעשה, שולל הבנה זו לחלוטין, לדבריו משמעות דברי חז"ל היא זאת:

> "ונ"ל [ונראה לי] דיש ב' מיני חוטאים א' לתאותו יצרו מושל בו ויודע שחטא והב' שנוט'[ה] מדרך אמת ממציא מקום לטהר השרץ לומר על הטמא טהור. וזה הכלל אין אדם רואה נגעי עצמו (...) ועד"ז [ועל דבר זה] אמרו לא תשנא את אחיך בלבבך אם גם חטא הוכח סתם, ומניה יביע, כי ימצא עצמו. ולא תשא עליו חטא, שתחשב בו עוד עון, כ"א [כי-אם] בצדק תשפוט כי שב ורפא לו ופנים חדשות בא ושגיאות מי יבין, אך לכל זה יש תרופה למי שמכיר עונו, משא"כ [מה שאין כן] ההולך עיקש, כמו רמז בשלה"ק [בשל"ה הקדוש] אל תוכח לץ ר"ת [ראשי תיבות] למדן צדיק כשהוא גדול וקדוש בעיניו וכל אשר עשה כן ראוי' ולמצוה יחשב לו

ויש בה ביטוי לפרגמטיות מסוימת אולי לאור המציאות (אמנם ספר 'בית יוסף חדש' יצא כשנתיים לאחר פרסום ספר המעל"ה, וכמו-כן ספר המעל"ה מוזכר כמה וכמה פעמים במהלך ספר 'בית יוסף חדש', אך חלקים מ'בית יוסף חדש' וודאי נכתבו עוד לפני כן, שהרי ההסכמות לספר ניתנו כבר בשנת תרל"ב (נושא שהיווה נשק בידי מתנגדיו של רעי"ש בקונטרסים 'שומר ישראל' ו'ניתוץ הבית' וראה שחראי עמ' ס-סא)).

[188] ויש גירסאות כאן שיניך, ראה למשל תלמוד בבלי בבא בתרא טו ע"ב. ורעי"ש 'דורש' את שתי הגרסאות.

[189] וכפי שכתב ה'חזון איש': "ובהגהה"מ [ובהגהות מיימוניות] פ"ו מהלכות דעות כתב **דאין רשאין לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה** ובסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעים מה"ט [מהאי טעמא] והביא כן מתשובת מהר"מ לובלין **כי אצלנו הוא קדם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח**, ודייקינן להו כאנוסין" (ר' אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, יו"ד: הלכות שחיטה ב, כח).

(...)ואיך יוכיחו שלא יעשה מצוה הלא להיפך אתה בעיניו מבטל מצוה וע״כ [ועל כן] על דור כזה אר״ט [אמר רבי טרפון] תמה אני אם בדור הזה יקבלו תוכחה משא״כ [מה שאין כן] לאלו לא בלב כ״א בעין פגעם ששגה ברואה א״כ [אם כן] איך יקבל תוכחה״ (דף י ע״א).

הווי אומר, תוכחה שייכת באדם ששייך לשכנעו על-ידי הוכחתו. המדובר באדם שנאמן מסגרתית למסורת, בדרך-כלל זה אדם שחוטא לתאוותו, או לא הבחין שמעשיו אסורים או חמורים, וכאמור לעיל אדם כזה נקרא רק 'פושע ישראל'. אך אדם המחזיק בדעתו, מבחינה אידיאולוגית, מה שייכת בו תוכחה, הרי לדעתו הוא עושה את הטוב ונכון?! אדרבה אם תוכיחו, יוכיח אותך על דרכיך.

לפי רעי״ש, אם כן, דברי חז״ל אינם באים להפקיע את יכולת התוכחה בדורינו אלא להפקיע את חיובה בכופרים אידיאולוגיים.[190]

---

[190] אגב, הטענה הנ״ל המובאת ב'חזון איש', מתבססת בראש ובראשונה על הגישה שהובאה בהגהות מיימוניות שאין לשנוא אדם מישראל ואפילו רשע גמור, לפני תוכחה. אכן המעיין ברמב״ם יראה, שהרמב״ם עצמו אינו סובר כן. מדברי הרמב״ם עולה שהוא לא קשר כלל בין חובת התוכחה, לבין חובת אהבה או שנאה (ראה: ר' אברהם שרמן, ״יחס ההלכה כלפי אחינו שפרשו מדרך התורה והמצוות״, תחומין א, ירושלים: צומת, תש״מ עמ' 316), וכמו-כן לדעתו כל המושג של 'ואהבת לרעך כמוך' אינו שייך כלל במי שכופר בי״ג העיקרים. אדם כזה אינו ב'כלל ישראל' ומצוה לשנאותו ולאבדו, כפי שכתב הרמב״ם בפירושו למשנה (ראה לעיל בעמ' 65) (ראה: ר' נחום לאם, הלכות והליכות: שיעורים, עיונים, הרהורים בסוגיות שונות בהלכה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ן עמ' קנח; ולדמן שם), ללא קשר לצורך בתוכחה. כמו- כן יש לציין שהרמב״ם לא נקט להלכה כלל את הטענה ש'היום אין מי שיודע להוכיח' (ראה: לאם שם עמ' קעד-קעה). רעי״ש גם טוען שהתקיימה ב'חדשים' כבר מצוות תוכחה בפרט אחרי פסק הדין דמיכאלוביץ (ראה בדף פז ע״ד: ״וע״פ הלכה די לציבור בתוכחה אחת (...) אך כהנה וכהנה לפנים משורת הדין נעשו עמהם זה יותר מעשר שנים אשר לא פסקו ספרים דרשות ותוכחות מגדולי דור הן בלשה״ק [בלשון הקודש] הן בלשונ'[ם] בכל מיני מחשבת מלבד אשר נעשה על פי ע' זקנים שבדור בגדר גדול אשר גדרו ועמדו למנין על כל דברים אלו בגזרות'[ם] והלכותיה'[ם] (...)וכל העם נסו לקולם הירא את דבר ה' פרשו מהם ומהמונם ושבו ללכת בדרכי אבותיהם (...)ואשר זדון לבם השיאם לעמוד עוד בזרוע רשעם אחרי רואה את הקולות ואת הברקים מרבותינו ראשונים והאחרונים ואם עד אלה לא שמעו ועומדים במרדם סרו מני הדרך הטו מן המסילה״).

ט) 'זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא'

גישה מקילה נוספת שהועלתה היא, הסברה לנקוט יחס סובלני ולפחות לא מרחיק לחלוטין, בשל הדאגה לצאצאים אשר 'זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא'.[191] סברה זו מובאת בתשובה המיוחסת לרמב"ם כבסיס ליחס סובלני לקראים[192] ומצאה את מקומה גם בהלכה המאוחרת.[193]

---

[191] במקורה התלמודי היא מובאת בהקשר של עם הארץ (על טיבו של עם הארץ הזה, ראה להלן פרק 5.3.1.2) שחסים על ממונו בשביל צאצאיו: "תנו רבנן: ששה דברים נאמרו בעמי הארץ: אין מוסרין להן עדות, ואין מקבלין ממנו עדות, ואין מגלין להן סוד, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך. ויש אומרים: אף אין מכריזין על אבידתו. - **ותנא קמא: זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא ואכיל ליה, שנאמר** +**איוב כז**+ **יכין וצדיק ילבש**" (בבלי פסחים מט ע"ב). וכן ביחס לממונו של מוסר: "ממון מסור - רב הונא ורב יהודה, חד אמר: מותר לאבדו ביד, וח"א [וחד אמר]: אסור לאבדו ביד. מ"ד [מאן דאמר] מותר לאבדו ביד, לא יהא ממונו חמור מגופו; ומ"ד אסור לאבדו, **דלמא הוה ליה זרעא מעליא**, וכתיב: +איוב כ"ז+ יכין רשע וצדיק ילבש (בבלי בבא קמא קיט ע"א).

[192] " (...)ואומר כי אלה הקראים השוכנים פה בנוא אמון ובארץ מצרים ובדמשק ובשאר מקומות ארץ ישמעאל וזולתם ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד להתקרב אצלם במעשה יושר ולהתנהג עמהם במדת הענוה ובדרך האמת והשלום כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור וכל שכן כשישמרו לשונם מלהתלוצץ ומלהלעיג בדברי רבותי'[נו] ע"ה [עליהם השלום] הקדושים התנאים חכמי המשנה והתלמוד שבדבריהם והמנהגים הקבועים לנו מפיהם ומפי משה מפי הגבורה אנו הולכים. ובזאת יכון לנו לכבדם וללכת לשאול בשלומם אפי'[לו] בבתיהם ולמול את בניהם ואפי'[לו] בשבת ולקבור מתיהם ולנחם אבליהם ואם נפש אדם לומר האי דר' טרפון דאיתיה במסכת שבת בפרק כל כתבי הקדש דתנן ר' טרפון אומר אקפח אני את בני שאם יבואו לידי פירוש ספרי מינים אני אשרוף אותם ואת אזכרותיהם שאפי' רדף רודף אחריו להורגו ורץ נחש אחריו לנשכו אל יכנס בבתיהם אפי' בשעת הסכנה כל שכן ללכת לשאול להם לשלום שלא בשעת הסכנה האי לא קשיא מידי דהנהו מילי דר' טרפון במינים דכפרי בעיקר נינהו ודמו להנהו דדרשי בהו חכמי'[ם] הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה זו המינות והרשות ודמיאן להנהו דאיתמר עליהו המינים והמשומדים מורידין ולא מעלין אבל הני דהכא כל אימת דלא פקרי בחציפותא לא חשבינן להו כוותיהו ופלגינן להו יקרה ומלינן לבנייהו בשבתא כל שכן בחולא היכא דגזיר להו גזירתא דידן ועביד להו מילה ופריעה דדילמא נפיק מנייהו זרעא מעלייא והדרי בתשובה. והכי אשכחינן ליה לרבי' האיי גאון זצ"ל דאמר הכי ולעניין מילה מעולם לא נמנעו רבותי'[נו] ע"ה מלמול את בניהם של קראים בשבת כי אפשר שיחזרו אל המוטב ואין מעבירין עליהם. ודברים הללו באלו שבבבל וכיוצא בהם שמלין כדת חכמים וכמנהגותיהם ובמוהל הממונה בבית דין ומתכנסין לבתיהן תלמידי חכמים ומתפללים כמנהג שלנו ואין משנין מזאת כלום. אילו דברי ר' יהודה ורבי'[נו] האיי גאון זצ"ל" (שו"ת הרמב"ם (בלאו) סי' תמט).

[193] תשובה זו הובאה בשינויים, בבית יוסף יו"ד סימן רסו, אם כי לא צוינה להלכה בשולחן ערוך. כתבנו שהתשובה 'מיוחסת לרמב"ם' משום שיש המערערים על כך שהיא אכן יצאה מתחת ידי הרמב"ם. כך למשל סובר הרב יצחק

רעי״ש דוחה טענה זו, ביחס ל׳חדשים׳. הוא מציין שהפוסקים העיקריים בענייני הקראים, רבינו שמשון, הרדב״ז והמבי״ט לא הביאוה או אף דחאוה.[194] הוא מציין שכך גם כתב הריטב״א בחידושיו לעבודה-זרה, ביחס לבני מומר, ׳אדרבא מכאלו אומרים משורש נחש יצא צפעוני׳.[195]

המעניין הוא שדווקא החתם-סופר הביע גישה סובלנית, לכאורה, בנושא זה. הדבר עולה במיוחד ממשא-ומתן מעניין שהתקיים בין החתם-סופר לתלמידו המהר״ם א״ש.[196] השאלה נגעה לאדם שאיים שימיר את דתו, אם בית הדין יאסור עליו את אשתו משום שזינתה תחתיו. הרב ותלמידו סברו, שאין לבית דין להקל מחשש שמא ימיר האיש את דתו. אך בעוד המהר״ם א״ש טען שמאחר ואין חסים על חייו של מומר, כל שכן שאין חסים על בניו מחשש שיטמעו, חלק החתם-סופר ותמה על סברה זו: ״אם לא ניחוש לקטלא דידי׳[ה] ק״ו [קל וחומר] לטימוע בניו נפשות אביונים נקיים אתמהה״. והוא מוסיף בהמשך דבריו: ״חלילה לנו לגרום לנפשות קדושות אשר ממי יהודה יצאו״.[197]

רעי״ש מודע למשא ומתן זה. הוא אכן תמה על דברי החתם-סופר, בפרט לאור דברי הריטב״א שהביא.[198] לדבריו אכן מן המקורות שהביא, יש ראיה לדברי המהר״ם א״ש. אך הוא סובר שגם

שילת. לדעתו: ״קרוב לודאי שתשובה זו מזויפת, או שיוחסה לרמב״ם בטעות״ (איגרות הרמב״ם: כרך ב, ירושלים: הוצאת שילת-מעלה אדומים, תשנה[3] עמ׳ תרסח, ראה שם ראיותיו).

[194] אכן הרדב״ז בתשובתו דחה את הרלוונטיות של דברי הרמב״ם הללו בנוגע לקראי זמנו, והש״ך, כדרכו ביחס לקראים, אימץ את גישת הרדב״ז להלכה. התשובה מובאת להלכה בבית יוסף ובש״ך בהקשר ספציפי של מילת בני הקראים, נושא זה יידון להלן פרק 5.4.5.1.

[195] רעי״ש בדיוניו בסוגיה זו (בדף כו ע״א), מביא את דברי הריטב״א על ההבדל בין מוסר למשומד: ״דדוקא גבי מסור אז חוששין שלא לאבד ממונו משום שמא נפק מני׳[ה] ברא מעליא משא״כ [מה שאין כן] במומר אמרי׳[נן] אדרבא משורש נחש יצא צפעוני ואין לחוש על ברא מעלי׳[א] אדרבא יותר מסתבר לחוש שירב׳[ה] זרע רשעי׳[ם] בעולם מליחש על על זרע כשר״.

[196] סוגיה זו עולה משו״ת חתם-סופר חלק ד (אה״ע ב) סימן קעד; שם חלק ה (חו״מ) סימן קעז; שו״ת אמרי א״ש סימן קיב, וראה גם שו״ת חתם-סופר חלק ב (יו״ד) סימן שכב. פרשייה זו נידונה אצל פרזיגר עמ׳ 69-71.

[197] בתשובתו שנכתבה למהר״ם א״ש. תגובת המהר״ם אש נדפסה בספרו שו״ת אמרי א״ש סימן קיב.

[198] הוא מעלה את האפשרות שחידושי הריטב״א ׳אולי לא היה תחת ידו כי נתפרסמו בדפוס רק מחדש׳ (דף קיב ע״ב)

לפי דברי החתם-סופר, אין לדמות את המצב הזה, בו סובלנות כלפי הצאצאים, יכולה להביא לידי גידולם כיהודים כשרים[199] למציאות של ה'חדשים':

> "משא"כ [מה שאין כן] כאלו אשר פרשו מדרכי ציבור דרכי ישראל וכל גדולם וחנוכם הוא על דרכי העמים וע"פ [ועל פי] תורתם אשר עליה העידה תורה כל באיה לא ישוב(ו)ן ונתגדל בם באיס'[ור] יות'[ר] מאשר אצל הצדוקים אשר שם גדלו כן בניהם ללמדם תורה רק כדרכם צדוקית בשרשם וכה"ג [וכהאי גוונא] גזרו ואמרו דבלא ספק כס'[ברת] ריטב"א ז"ל משורש נחש יצא צפעוני כאשר הנסיון הוכיח אצלם וכאש'[ר] בזה"ז [בזמן הזה] אחרי אשר לעינינו פסתה המספחת והחריבה הקודש והמקדש בכמה מדינות במקום קביעתם של עם לועז ההוא לא נשמע עוד כי יצא משם גם א' בעיר וב' במשפחה אשר שב לה' בכל לבו לדרכי **ישראל שלם** (ההדגשה במקור) וגם כי אין לו מציא[ו]ת אם גם נולד בהיתר הלא מיד (...)וסביב לו רשעים יתהלכו בגלוי ראשם לדחות עול מלכות שמים ה"י [ה' ירחם] וכן נתחנך ונשתקע במ"ט שערים ע"י [על ידי] חכמיו וזרש אמו היושבת פרוע ראש וכו' ואיך יש לדמות כאלו גם לפושעי ישראל בגופן או למומר אשר כל ימיו לא פרש מדרכי ישראל, ולא עוד התם מבטן ומרחם בכשרות יצא משא"כ אלו אשר זורו רשעים מרחם כמבוא'[ר] כש"כ [כל שכן] שלא נמצא חשש שמא יצא זרע מעליא ע"כ [על כן] שפיר גזרו על הכותים (...)ועל הצדוקי'[ם] ועל הקראים (...)ס'[ברת] ריטבא וכהלכה למעשה של ר"ש [רבינו שמשון] ר"ב [רבינו בצלאל] ז"ל וכמו כן על עם לועז ההוא כהלכה מפי הגבורה שמענו לצרף וללבן עד עת קץ" (דף קיב ע"ב).

אכן החתם-סופר עצמו הציג במפורש גישה מחמירה, שאינה מתחשבת בילדים, ביחס לשבתאים[200] ולרפורמים[201]. והסיבה הינה ודאי, כפי החילוק העולה מדברי רע"ש,[202] בין מי

---

[199] " (...)ואלו הילדים **אשר בהיתר ילדתם אמם** יכול להיות שייטיבו מאבותם **כי יגודלו בין ישראל** על ברכת הורם" (דף קיב ע"ב).

[200] "מכ"ז נ"ל [מכל זה נראה לי] דהכת הארורה המאמינים בש"ץ ימ"ש [בשבתאי צבי ימח שמו] הידוע תיפח רוחם וישחקו עצמותם אם ח"ו [חס וחלילה] לא יהפך לבבם לטוב אותם יורדפו עם בניהם ובנותיהם כי כולם ארורים הם לה' והמינות תקועה בלבם ואין ע"ז [עבודה זרה] בעולם שלא נכללו באמונתם המזוייפת וטוב יותר אם יפרדו מקהל

שסביר שצאצאיו יגודלו באוירה יהודית סבירה, משום שמניעיו אינם אידיאולוגיים נגד התפיסה הדתית של החברה, לבין חברה בעלת אידיאולוגיה סוטה, שמסתבר שצאצאיה יגדלו כמותה.[203] חידושו של רעי״ש הינו כמובן, בהחלת דין השבתאים והרפורמים[204] על כלל ה׳חדשים׳. זאת נעשה על ידי שימוש בתפיסותיו הרעיוניות את ה׳חדשים׳: א. מי שאינו ״ישראל שלם׳ ולא יחונך כך, אין טעם בהצלתו ב. ה׳חדשים׳ לא יצאו מזרע כשר.[205] ג. נעשה כאן הבירור שלפני הגאולה.

י) סיכום

בעוד האורתודוקסיה המתונה, אף שראתה בהתרופפות הדתית תופעה חמורה, ראתה בה למעשה תופעה נסבלת, ועל-כן חיפשה את הדרכים ההלכתיות ליחס סלחני-פרגמאטי, אם זה בשימוש בגדר ׳תינוק שנשבה׳ אם זה בגדר ׳אין מי שיודע להוכיח׳ וכדומה - הרי שלדעת רעי״ש,

---

הגולה ויתערבו בעכו״ם הם ובניהם ולמצוה רבה יחשב וגם בהיותם עדיין בין היהודי[ם] פתם פת כותי ויינם יי״נ [יין נסך] וכל דבריהם ומחשבותם ועלילותם לע״ז [לעבודה זרה]״ (שו״ת חתם סופר חלק ב (יו״ד) סימן שכב)).

[201] ״ואלו הי[ה] מסור בידינו הי[ה] דעתי להפרישם מעל גבולינו לא יותן מבנותינו לבניהן ומבניהם לבנותינו כי היכי דלא ליתי לאמשוכי אבתרייהו ויהי׳ עדתם כעדת צדוק ובייתוס ענן ושאול אינהו בדידהו ואנן בדילן כ״ז ר״ל [כל זה רצוני לומר] להלכה ולא למעשה מבלי רשות והורמנא דמלכא ירי״ה [ירום הודו] וזולת זה יהי[ו] דברי בטילין כלא חשיבי״ (שו״ת החתם-סופר חלק ו, פט). ראה: לעיל בהערה 101; הרטמן עמ׳ 193; פרזיגר עמ׳ 71-75.

[202] ראה גם לעיל בהערה 161, את דברי רעי״ש בדף לז ע״ב.

[203] ראה שו״ת חתם-סופר חלק ב (יו״ד) סימן שכב: ״ועוד נ״ל [נראה לי] דיש לחלק דודאי רשע שהוא מין ואפיקורס ופוקר בתורה אזי קרוב לודאי שילמוד אמונתו המזויפת גם לבניו אחריו ואז יהיה גם הבנים בכלל כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיי[ם] אז י״ל [יש לומר] מן הסברא דאין לחוש על הבנים. (...)אבל סרבן ועבריין בעלמא מאן לימא לן שלא נחוש על בניו שיהיה צדיקים ואיך נגרשם מהסתפח בנחלת ה׳ (...)שיש לנו לחוש על בנים קטנים דבהא לא שייך לומר שלא יפסידו אם יטמעו בין הנכרים ח״ו. (...)אבל הכא לדחות בידים אבן אחר הנופל לגרום רדת שחת לבניו לא״. וראה פרזיגר עמ׳ 70.

[204] על שאלת מידת הרצינות בה ראה החתם-סופר אכן את הרפורמים כיוצאים למעשה מכלל ישראל, ראה הרטמן עמ׳ 188-190; פרזיגר עמ׳ 73. מכל מקום לדידו של רעי״ש המסקנות ודאי ברורות. מעניין שרעי״ש אינו תומך במפורש את דבריו, ודאי ביחס לעמדת החתם-סופר, בדבריו של החתם-סופר עצמו בנוגע לשבתאים ולרפורמים.

[205] השווה ללשון שנקט רעי״ש בדיון בדברי החתם-סופר: ״ואלו הילדים **אשר בהיתר ילדתם אמם**״ (דף קיב ע״ב). לא ברור כאן, אם זה מצד היותם ׳ערב רב׳ או מצד הרהורי עבירה של הוריהם בזמן עיבורם או מצד חשש הממזרות הקיים בהם.

היא גופא, ביחס ל'חדשים' לא רק שאין לחפש קולות, אלא יש להגדירם כמי שמוצאים מכלל ישראל ושיש להתרחק מהם ביותר.

ואכן הוא תוקף את אותם אורתודוקסים המגלים יחס סובלני כלפי יהודים ניאו-אורתודוקסיים ואף ניאולוגיים, בטענה שהם באים למזער נזקים, על-ידי קשר עמם שעשוי לקרבם, 'ע"ד [על דרך] משל היום יאחז הרע במיע[ו]ט לע"ז שלא יבאו לבית ע"ז [עבודה זרה] {קאהר} ולמחר נסו מזה ויאחזו הרע במיע[ו]ט שלא יבאו לארג"על ולמחר גם מזה ויעשו חברה עם מחללי ש"ק [שבת קדש] כדי שלא יבאו ליותר רע (...)א"כ [אם כן] הכל כמישור לטהר שרץ מן התורה ועושה גם מצוה מזכי רבים כעכן(...)'; "לא זו הדרך ולא זו העיר תרוצים לש"ש [לשם שמים] תמצא על כל מעשה תועבה ומי לנו גדול מהיצה"ר [מהיצר הרע] בעצמו וכבודו אמרו רז"ל גם השטן לש"ש נתכוין {ב"ב [בבא בתרא] דף ט"ז ע"א}" (דף נ ע"ב).

ראיית של"ם וכו' כיסודות היהדות, מביאה לראות לא רק בניאו-אורתודקסים האידיאולוגים, ככופרים וכמומרים להכעיס, אלא אף ביהודים מן הזרם האורתודוקסי המרכזי שמחמת דוחקם משתפים פעולה עם ניאו-אורתודוקסים או ניאולוגים.

אדרבא, טוען רעי"ש:

> "בזה הוא כור הבחינה אבן הבוחן אם שורש פורה ראש שהכפיר'[ה] בלבו או רק נמשך בטעות ולא במרי על ה' ח"ו [חס וחלילה] כי מי שעוד לבו לה' ולתורתו חפץ שיהיה זרעו בחיים עם ישראל עם קדושו וכאשר יראה שכך דינו אז פשיטא שישליך את אליליו ויעזוב דרך רשע וישוב אל ה' כי למה לו פרי חטאתו לפסול זרעו מישראל ולהקרא בשם מומר או צדוקי אפי'[לו] בצד אלף שבאלף כי גם אם יתנו לבר ישראל באמת כל הון ביתו בוז יבוז להכניס עצמו בנדנוד א'[חד] תחת האי שמא של תערובו'[ת] המינין. משא"כ [מה שאין כן] נצר זדון פורה ראש עומד ברעתו וזדון לבבו כי גם מתאוה לפרוש מישראל כהדא ויפרד לוט מקדם[206] כפרש"י שם[207] אז בחבלי חטאתו יתמוך עומד ברשעו ולא אכפת ליה בהאי עונש כי מתברך בלבבו מה גם אשר זרעו יהיה מלוא גוים ובתוך בני עשו ינחלו נחלה הלא לאלה התאוו תאוה" (דף לז ע"ד-לח ע"א).

---

[206] כוונתו לפסוק: "ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן **ויסע לוט מקדם ויפרדו** איש מעל אחיו" (בראשית יג,יא).

[207] רש"י שם: "מקדם (...)ומדרש אגדה הסיע עצמו מקדמונו של עולם אמר אי אפשי לא באברם ולא באלהיו".

5.2.6.2.2 הראייה ההיסטוריוסופית של רעי״ש

רעי״ש אמנם מודע ל׳רוחות המקילות׳ בזמנו, לראיית נושא של״ם וחכמות חיצוניות כ׳כפים קטנים׳ בלבד, לתקדימים השונים בעניין הקראים ולכך שמהלך הוצאת קבוצות מכלל ישראל נעשה בדרך-כלל במהלכים ארוכים וזהירים.[208] ועל כן הוא טורח בראש ובראשונה להוכיח שמהלך ההתייחסות שלו ל׳חדשים׳ משקף נאמנה את התהליכים ההיסטוריים ה׳סופיים׳ שעברו על קבוצות סוטות דומות בהיסטוריה היהודית, קרי הכותים, הצדוקים והקראים. זאת תוך ניתוח מעמדם ההלכתי של הכותים והקראים, לאור התמורות שחלו בו.

א) הכותים

כאמור, הכותים היו בימי חז״ל קבוצה משמעותית שקיימה מצוות, אלא שהיו בה סטיות יסודיות מהמסורת ההלכתית המקובלת. המסורת התנכי״ת, מתארת אותם כנכרים שהוגלו על-ידי האשורים ממקומם והובאו לארץ ישראל ומאימת אריות שטרפו בהם קיבלו עליהם את ׳משפט אלהי הארץ׳ ובמקביל עדיין עבדו גם עבודה זרה.[209] בתקופת חז״ל אנו מוצאים שהמאפיינים הבולטים שלהם הם אמונה באחדות האל, קבלתם את תורה שבכתב ללא תורה שבעל-פה, באופן כללי, ואף על פי כן שמירת מצוות כישראל בדברים רבים. וכן ייחוס הקדושה להר גריזים ולא לירושלים.

על פי מקורות בחז״ל חל שינוי במעמדם במהלך השנים. הדיון במעמדם נמשך לאורך תקופה ארוכה מימות התנאים ועד לימות הדור השני של האמוראים בארץ ישראל, בפרט. הגישה הרווחת בתלמוד ובהלכה היא, שהיו שני שלבים עיקריים ביחס עליהם. בשלב ראשון עוד נחשבו כיהודים שהיחס עליהם אמביוולנטי, כאשר כבר בשלב זה לא היו מתחתנים עמם,[210] והם היו חשודים על

---

[208] ראה למשל דברי הרב שלמה גורן בנוגע לקראים: ״מעולם לא נעשה מעשים כדי להוציא אותם מכלל ישראל לעולמי עד. להיפך, העם היהודי ניסה בכל כחו ומאודו לקרב רחוקים, כאשר היה מדובר בקבוצות שלמות״ (מדבריו בפני ועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת בכ״ז באדר תשל״ו (29.3.76). מצוטט כאן מתוך: קורינאלדי עמ׳ 137) וראה גם דברי הרב אליעזר וולדינברג, ביחס לקראים: ״טביעת מהותן עפ״י [על פי] ההלכה הייתה תלויה וגובלת בד בבד במגביל(!) לתהליך התדרדרותן במשך הזמן והתרחקותן מהמקור - בית - אב, והיה תלוי בזה קביעת עצם איסור החיתון וכן גדירת גדר לאסור גם עצם ההתחברות אתם כאזנים לתורה שלא יבוא מתוך כך להתערב בחיתון״ (שו״ת ציץ אליעזר חלק ה סימן טז).

[209] מלכים ב׳ פרק יז.

[210] ראה בבלי קידושין עה ע״ב- עו ע״א.

אי קיום מצוות שונות.[211] ובשלב שני 'לא זזו(...) עד שעשאום עובדי כוכבים גמורין' (בבלי חולין ו ע"א).

וכפי שמסכם הרמב"ם:

"וכאן נבאר לך מה הם הכותים. והוא, שהעם שהביא סנחריב מכותה והושיבם בערי שומרון העיד עליהם הכתוב את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים, אלא שארכו להם הימים עד שלמדו את התורה ופירשוה כפשוטה, ומצוה שהחזיקו בה היו מדקדקים בה ומחזיקים בה מאד, והיו מוחזקים שהם מאמיני הדת, מיחדים, ואינם עובדים עבודה זרה, עד שחקרו חכמים אחריהם ומצאום מקדשים את הר גריזים, וכשחקרו על סיבת הדבר מצאו להם באותו הר דמות יונה ונודע שהם עובדי עבודה זרה, ואז הורידום במעלת גוים גמורים לכל דבריהם. **וכל מה שתמצא במשנה מעניני הכותים שמראה שהם מעולים מן הגוים וגרועים מישראל, כגון אמרם מזמנים עם הכותים, וכותי המברך וזולתם כל זה קודם שבדקו אחריהם. אבל משבדקו אחריהם ומצאו כמו שאמרנו הרי הם גרועים מן הגוים מאד. דע זאת שלא נצטרך לחזור על הכלל הזה בכל מקום שנזכר כותי**" (פירוש המשניות, ברכות ח, ח).

ואכן להלכה מקובל שהכותים נחשבים כגויים. היכולת להתייחס אליהם כגויים לכל דבר צריכה ביאור, ומכל מקום מן הרמב"ם משמע בפשטות שהם גויים לכל דבר. אמנם בשולחן ערוך, יש שהבינו, שהם גויים לחומרא ולא לקולא.[212]

סוגיית הכותים היא, אם-כן, סוגייה יסודית המעידה על תהליך אפשרי של מעבר מהתייחסות לאנשים כיהודים - ללא יהודים.

דעות שונות מובאות בתלמוד ביחס לכותים, בפרט ידועה המחלוקת אם הם 'גרי אריות' או 'גרי אמת', המבטאת, לפחות לחלק גדול מן הפירושים, העלאת ספק, לפחות בשלב כל שהוא, ביהדותם של הכותים. אלא שגם עצם משמעותם של המושגים הללו נתון במחלוקות גדולות.[213]

---

[211] ראה לעיל פרק 5.2.2.

[212] ראה שו"ע אה"ע מד, י; בית שמואל שם, סע"ק י; שו"ע אה"ע ד, לו; חלקת מחוקק שם סע"ק לד; בית שמואל שם, סע"ק סג.

[213] ראה לאחרונה במאמריו של הרב צבי ליפשיץ בתחומין יט ו-כ (להלן הערה 221).

הבנת התהליכים בכלל שעברו על הכותים והבנת ופירוש הסוגיות ויישוב הקשיים שבהם, העלו פרשנויות שונות, לגבי דינם.

בתוך כל אלו טורח רעי״ש להבהיר סוגייה זו.

א.1) מעמד הגר ביהדות

לדברי רעי״ש הבעייתיות בכותים מתחילה באופן כללי בשאלה יסודית בענייני גיור.[214] ביהדות יש, ללא ספק, מקום ואפשרות לגרות, במובן של הפיכת אדם שנולד כגוי, לישראל כשר לכל דבריו. אלא שכבר מקורות חז״ל מציגים התייחסות אמביוולנטית לגרים.[215] שורש האמביוולנטיות טמון בחששות ובספקות בדבר כוונותיו האמיתיות של המתגייר, בדבר האמון האם יתמידו הוא וצאצאיו בנאמנות לעם ישראל, וכן בהתייחסות שלילית לטבעם הבסיסי של הגויים. בפוסקים יש גם התדיינות בשאלה מה אכן דינו של גר מפוקפק, קרי, גר שהתגייר משום סיבות אינטרסנטיות אישיות, וחזר לסורו.

מי שהציג בצורה מובהקת את האמביוולנטיות ונראה שנטה 'לחומרא' הוא הרמב״ם. הרמב״ם פותח את 'הלכות גרים'[216] בהשוואת כל ישראל, למעשה, לגרים שנתגיירו במתן תורה.[217] אין ספק שמשתמעת מדבריו סימפטיה והערכה מרובים לגרים.[218] יחד עם זאת, הרמב״ם מאריך

---

[214] ואכן סוגיית הכותים נידונה רבות בהקשר האקטואלי של גיור בעייתי, ראה להלן.

[215] הרב חיים דוד הלוי בספרו: 'עשה לך רב' (חלק ג', תל אביב [חש״ד], סי' כט עמ' קיד- קלז) פרס יפה ובאריכות את האמביוולנטיות הנ״ל כפי שעולה מן המקורות, ראה שם.

[216] רמב״ם הלכות איסורי ביאה פרק יג.

[217] ״בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית **במילה וטבילה וקרבן.** (...)וכן לדורות כשירצה העכו״ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה **צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה וקרבן שנאמר ככם כגר, מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן**״.

[218] השווה לדבריו המעודדים של הרמב״ם לר' עובדיה הגר: ״ודע כי אבותינו שיצאו ממצרים רובם עובדי ע״ז [עבודה זרה] היו במצרים נתערבו בגוים ולמדו מעשיהם עד ששלח הקב״ה משה רבינו ע״ה [עליו השלום]רבן של כל הנביאים והבדילנו מן העמים והכניסנו תחת כנפי השכינה לנו ולכל הגרים ושם לכולנו חוקה אחת. ואל יהא יחוסך קל בעיניך אם אנו מתיחסים לאברהם יצחק ויעקב אתה מתיחס למי שאמר והיה העולם. וכך מפורש בישעיה +ישעי' מ״ד ה'+ זה יאמר לי״י אני וזה יקרא בשם יעקב וגו״' (שו״ת הרמב״ם (בלאו) סימן רצג).

באותו הפרק, בבעייתיות שתתכן בקשר לגרים, זאת מחמת חשש גדול, שהם באים ליהדות משיקולים אינטרסנטיים.[219] את הפרק הנ״ל הוא מסיים כך:

> ״ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו, צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחלה״.

אין ספק שהנימה העולה מן ההלכות המסיימות את הפרק היא של הסתייגות לא מעטה מאופיים של הגרים ופקפוק רב בדבר כוונותיהם, תוך ביקורת על שמשון ושלמה שנשאו ׳גיורות׳ מפוקפקות, ועד כדי חתימת ההלכות בתליית עיקר חטאי ישראל במדבר באותו ׳אספסוף׳ שהסתפח לישראל.

רעי״ש מאמץ גישה זו בשתי ידיים.[220] לדעתו כוונת הרמב״ם היא, שלא רק שיש הסתייגות מגרים אלו, אלו שלמעשה גר שהתגייר ׳משום עילה׳ וחזר לסורו **הינו גוי לכל דבר ובטלה גירותו**![221]

---

[219] ״ (...)אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד יי׳ נשאו נשים נכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה **כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת**, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, (...)לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו״ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ״כ [ואף על פי כן] היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב״ד [בית דין] הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ״מ [מכל מקום] ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם. ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב״ד גיירום חשבן הכתוב כאילו הן עכו״ם ובאיסורן עומדין, **ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו״ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה**. גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג׳ הדיוטות ה״ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו״ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כו״ם הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע״פ שנגלה סודן״.

[220] ככלל יש לציין שיחסו של רעי״ש לגרים בתקופתו היה של חשד וחשש. ראה למשל מה שכתב ב׳בית יוסף חדש׳ בנוגע לחדשים: ״גם אשר קבלת גרים שלהם אשר מתרבה יום(!) שאין בגרות כאלו כלום ואין שם גרות כלל״ (דף פו

בדבריו אלו הוא גם מבאר את סוגיית הכותים. יסוד גיורם של הכותים היה מפוקפק, שהרי התגיירו 'מחמת האריות' ועל-כן כל זמן שקיימו מצוות, היה ספק אם גירותם אמיתית או לא, אך כיון שבמשך הדורות התברר שהם חזרו לסורם בהרבה בחינות, ממילא מתברר למפרע שדינם כגויים לכל דבר.[222]

ע"ד) ראה כבר ב'לב העיברי' ח"ב בסופו (עמ' רצא-רצב), הפרק: "הערה על ענין קבלת גרים שנתרבה בדורנו", וראה סילבר, ראשית עמ' 48-49 ובהערה 113.

[221] אכן סוגיה זו אינה פשוטה ברמב"ם, שהרי מחד הרמב"ם כותב: "שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק" ומאידך משמע ש"גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז [הרי זה] גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, **ואפילו חזר ועבד כו"ם [כוכבים ומזלות] הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין,** ומצוה להחזיר אבידתו **מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן**". ראה הדיון בנושא זה בכלל ובדעת הרמב"ם בפרט: ר' צבי ליפשיץ, "ביטול גירות כשקבלת המצוות היתה פגומה", תחומין יט, אלון שבות: צומת, תשנ"ט, עמ' 115-138. הנ"ל, "מעמד הכותים וקבלת מצוות חלקית בגירות", תחומין כ, אלון שבות: צומת, תש"ס עמ' 280-286. שם מובאות דעות לא מעטות הלומדות ברמב"ם שלדעתו למעשה תפסה גרותן של נשות שלמה ושמשון. רע"ש מכריע בדברי הרמב"ם שגר כזה אינו אלא גוי ומה שמדובר שהוא כישראל מומר זה חוזר לגר שהתגייר בלב שלם, אלא שחזר לסורו, מה שאין כן במי שנתגייר מחמת עילה. אין ספק שהבנה כזאת ברמב"ם הינה לגיטימית. יצויין שסוגיה זאת עלתה רבות בפרט מאז התבססותה של הלאומיות הישראלית בארץ ישראל, וקל וחומר אחרי הקמת המדינה, במספר הקשרים ביחס לגרים:

1. בענין של גר כזה שחזר לסורו, האם גיורו גיור.
2. מהו התהליך בו נעשה אדם יהודי, האם גרות היא עניין של אקט מוחלט בזמן אחד או שמא יתכן ויש בה מימד של תהליך שבסופו יוכרע או לא יוכרע אם האדם נחשב כגר צדק או לא. כמו-כן עולה השאלה האם בדרך יש מצב ביניים אשר בו מוגדר האדם משפטית במצב אמצעי בין יהודי ללא יהודי ומהן השלכותיו של מעמד זה.
3. האם תתכן גרות על דעת קבלת מצוות חלקית בלבד. שאלה זו קשורה בשאלה הקודמת.

שיטות ראשונים ואחרונים בסוגיות אלו סוכמו יפה במאמריו הנ"ל של הרב צבי ליפשיץ. אמנם על אף ריבוי המקורות שהביא, הן בדבר מעמדו של גר שחזר לסורו, הן בנוגע למעמד הכותים והן בדיוניו בעמדת הרמב"ם - לא התייחס הכותב ל'בית יוסף חדש' שכאמור עסק בנושאים אלו בהרחבה.

[222] הדבר מתבטא יפה בשאלה מעשית שהועלתה לפני רע"ש 'אודות שכר הבא משכם הנה לירושלים תובב"א [תבנה ותכונן במהרה בימינו אמן] אשר נודע כי בא מן הכותים' (דף לב ע"ד), האם יש בו בעיה של חמץ שעבר עליו הפסח. רע"ש, לשיטתו, מסיק שאין לחשוש כלל לכותים כיהודים ואף שכאמור לענין גט ראינו שהשולחן ערוך למעשה החמיר כאן 'בחמץ שעבר עליו הפסח שאיסורו בעצם אינו אלא מדרבנן ובפרט בשכר שהוא חמץ ע"י [על ידי] תערובות לכ"ע [לכולי עלמא] אין לחוש דבאיסור דרבנן גם הש"ע [השולחן ערוך] מודה שאין לחוש (...)ויש בזה עוד להאריך

אלא שרעי״ש מפליג עם הגישה שנקט הרמב״ם בנוגע לגרים ודבריו בגנות האספסוף במדבר, ביחס ל׳חדשים׳, זאת תוך זיהוים של ה׳חדשים׳ כ׳ערב רב׳.[223] ה׳חדשים׳, הינם למעשה ׳אספסוף׳ שמקורו אינו בישראל!

> ״דכיון דאמר קרא וגם ערב רב עלו אתם וכו׳ ובמדרש איתא וחמשים עלו בני ישראל אחד מחמשים, דמ״ט חלקים היו ערב רב וכל קלקול שהיה בישראל מאלו יצא כנאמר כי שחת עמך וגו׳ כפירש״י [כפירוש רש״י] שם **וע״כ [ועל-כן] כאשר אנו רואין שיוצאים כאלו בהעדה לחלק על הכללות ישראל ודרכי היהדות אזי תולין הפריצות שהם מבני ערב רב** כעין סברת הירושלמי בכתוב[ו]ת {דף י״ג} אפילו נגד רוב כשרים תולין על המיעוט פסולין משום דזנות רצה אחרי הפסולין (...)**ואע״ג [ואף-על גב] דמצינן גם בישראל אע״פ [אף-על-פי] שחטא ישראל הוא מן המיעוט דלא שכיח ולא חטאו על דרך זה להוציא עצמו מכלל ישראל ולהפך הקערה על פיה ח״ו [חס וחלילה] כ״א [כי אם] היצר סוכן בם ר״ל [רחמנא ליצלן] לרדוף אחרי התאווה ר״ל משא״כ [מה שאין כן] באלו אשר באו בדרך אלה אלהיך ישראל** (...)לפרוק עול עבדא בהפקירא ניחא ליה ננתקה את מוסרותימו נשליכ׳[ה] ממנו עבותימו וגו׳ וראיה לדברינו לומר כן כי סימנא מילתא היא לתלות בערב רב מגמ׳ ביצה (דף ל״ב ע״ב) שאמר הני מערב רב קא אתו וכו׳ ומעתה **ה״נ [הכא נמי] יש לדון כן כיון שמעיקרו אבותיהם של אלו לא באו לכלל ישראל בשלימות כ״א [כי אם] בעת אשר ראו בהצלחתן וחמדו גדולתם** (...)וע״כ אע״פ שמשה קבל אותם סבר להחזירם למוטב מ״מ [מכל מקום] אחרי שקלקלו ה״ל [הווי ליה] אגלאי מילתא שמעיקרו לא אתו לכלל ישראל בשלימות ובחזקתם הראשונה קיימו. ע״כ [על כן] בכל עת אוהבו הרע לאמר ניתנה ראש ונשובה מצרימה והיות כגוי׳[ם] סביבותם ר״ל ועיין ברמב״ם בזה מובא לקמן״ (דף לב ע״ג).

בצידי צדדים להתיר ואין כאן מקומו להאריך בזה״. נראה שמעל הניתוח ההלכתי, שהוא בהחלט לגיטימי ומקובל, להקל בספקות דרבנן ובפרט שכך הוא תופס בשולחן ערוך - חופף הרצון להדגיש שהכותים אינם ישראל כלל וכלל, לא רק להלכה אלא גם למעשה! זאת גם כנראה המגמה בעצם הבאת הדברים כאן.

ראייתם של 'חדשים' כ'ערב רב', מהווה אם-כן משוואה כמעט מושלמת לכותים ולהרחקה הטוטלית שלהם מעם ישראל.

ב) הקראים

אין ספק שגישה זו נועזת, אך גם לשיטת רעי"ש עדיין רב המרחק מהתייחסות 'רוחנית' ל'חדשים' כ'ערב רב' לבין השוואתם לגויים, מבחינה הלכתית, כפי שנעשה ביחס לכותים. שהרי 'חדשים', ללא ספק נולדו לאם יהודיה. לצורך כך נזקק רעי"ש לסוגיית הקראים.

בספרות ההלכתית נתפסים הקראים כמי שפרצו בעיקר בתקופת ענן בן דוד, באמצע המאה השמינית, כמו-כן ישנו ייחוס מקובל שלהם לכיתות הצדוקים והבייתוסים שמימי הבית השני.[224] ואכן כינוי מקובל לקראים הוא 'צדוקים'.[225]

---

[223] ראה גם את מטבע הלשון הביקורתי, שננקט ביחס לגרים, שנקט רעי"ש לגבי החדשים: "ואין להדר כלל אחרי מילתם ולא על ברכתם {**כי קשים לישראל כספחת**} כ"ש [כל שכן] לחלל ש"ק [שבת קודש] עליהם" (דף קיב ע"ד, בנוגע למילת בניהם, נושא שיידון להלן פרק 5.4.5.1).

[224] הצדוקים והבייתוסים מוזכרים פעמים רבות בחז"ל. אם כי ישנה עדיין אי בהירות לגבי פעילותם, שיטותיהם ומעשיהם. מן התלמוד עולות מחלוקות שונות שלהם עם חז"ל, שנגעו במיוחד לפשט הפסוקים, ואי קבלתם את מסורת חז"ל. כמו-כן מקובל שהצדוקים והבייתוסים כפרו באמונות כמו תחיית המתים ועולם הבא. ישנה התייחסות הלכתית אליהם במקומות שונים בחז"ל. עם חורבן בית המקדש נעלמו כיתות אלו לפחות כקבוצות דומיננטיות, ויש דיונים היסטוריים לגבי המשך קיומם. מכל מקום מעמדם בחברה היהודית נמחק כמעט כליל. מעמדם ההלכתי גם הוא אינו ברור דיו. באופן כללי מושווה מעמדם, למעמדם הראשון של הכותים, לפני שגזרו עליהם להיות כגויים.

[225] את התפיסות הקלאסיות בעניינן סיכם הרב אליעזר י' וולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר חלק ה סימן טז): "כת הקראים נוצרה וקמה לרועץ מקרבנו בבחינה של מהרסיך ומחריביך ממך יצאו בערך מסביב לשנת ד' אלפים תקי"ב לבריאת עולם, כדכותב המאירי בפתיחתו למסכת אבות ובסוף ימיו {של רב אחא משבחא} הגיע הזמן לד' אלפים ותקי"ב שנה ואחריהם רב מרי הכהן ורב צמח ואחרים עמו, ובימיהם יצאו ב' מינים בעולם ענן ושאול וחברו ספרים כנגד התלמוד והטעו הרבה בני אדם עד שהוכר טעותם וכלה ענן וילך ושאול ירד שאול ולא יעלה. (...)לפי דעת הרמב"ם והנוהרים אחריו לא הייתה כת זאת אלא המשך לכתות הצדוקים והביתוסים שצצו עוד בזמן חכמי המשנה, והייתה זאת רק נסיון לשוב ולקום לתחיה כעבור דורות מספר. (...)כת זאת המינין הנקראים קראים {לשון הרמב"ם בסה"מ [בספר המצוות] עשה קנ"ג) אחזה במעשה אבותיה ורבותיה הרעים לנסות לחתור ולקעקע את בירת היהדות ולהפוך הקערה על פיה, להפר תורה - תורת החיי - עולם זו תורה שבע"פ, לקפד פתיל חיינו היא שלשלת הקבלה הבלתי מפוקפקת הנמשכת ונשזרת זה דור דור עד משרע"ה שקיבל תורה מסיני, ולנסות ליצור תורה חדשה אשר לא שערום אבותינו. (...)ויפרו ברית שבת ומילה, וישנו חק - החדש - והמועדים ויפרצו גבולות - עולם גדרי - העריות, וישבשו את דרכי התפלה, ויבדו מלבם ימי - חג - ואבל והפכו ימי פאר לימי אפר וימי אבל לימי גיל, ועוד כהנה וכהנה

רעי״ש מראה כי הקראים עברו תהליך דומה לכותים. בתחילה היו נאמנים כמו הכותים בשלבם הראשון (כמופיע ברמב״ם ובשולחן ערוך) אך בשלב שני החילו עליהם דין גויים (כמובא בש״ך על-פי שיטת הרדב״ז והמבי״ט).

לא רק זאת, רעי״ש אף מנסה להראות שהרמב״ם עצמו, היה מודע לכך, שהיחס לצדוקים ככותים בשלבם הראשון, הוא זמני! דבר זה מוצא ביטוי מעניין ב׳דיוק׳ שעושה רעי״ש בדברי הרמב״ם. כאמור כתב הרמב״ם (הלכות עבדים ו,ו):

> ״ובזמן הזה שהכותים כעכו״ם לכל דבריהם אנו למדין מהן לצדוקין שהצדוקין בזמן הזה כמו כותי באותו הזמן **קודם שיגזרו עליהם** שיהיו כעכו״ם לכל דבריהם״.

מדייק מכאן רעי״ש:

> ״וק׳[שה] טובא בל׳[שון] הרמב״ם דהול״ל [דהוי ליה למימר] קודם **שגזרו** עליה׳[ם] כיון שגזרו על הכותי׳[ם] מכבר והלשון הזה קודם **שיגזרו** עליה׳[ם] ושיהיו, משמע שיגזרו לעתיד לבא.[226] (...)וע״כ [ועל כן] תראה רוחב בינתו של רבינו הרמב״ם ז״ל בהלכה זאת כאשר יצאו הצדוקים בדורו **אע״ג [אף על גב] שאז עוד החזיקו עצמם ברוב דברי תורה ידע רבינו שסופם להיות כגוים, וכמו שנעשה לכותים, כן יעשה להם,** כי זה דבר ברור כאור יום מי שמתחיל לצאת כ״ש [כל שהוא] לבסוף יצאו כולו כמובא לעיל בהסבר **רק פעם יתארכו הימים עד שנגלו תעלומות לב ופעם מקצר ובא** וע״כ [ועל כן] כוונת רבינו במאמר זה בצדוקים בזמן הזה דייקי, כמו כותי קודם שיגזרו להיות כעכו״ם ר״ל [רחמנא ליצלן] קאי על הצדוקים קודם שיגזרו {דייקי לעתיד} אשר בודאי יהיה סופם להיות כעכו״ם גמורים וחכם עדיף מנביא רוח ה׳ דיבר בו, הנה כי כן כמו שכתוב בש״ך {בסי׳ ב׳ ורס״ז} וכו׳ דקלקלו מעשיהם ודינם עכשיו כעכו״ם לכל דבריהם״ (דף ל׳ ע״ג).

עשו בני עולה לענותינו בעינויי נפש במעשי להטיהם ותעתועיהם במגמת רשע וזדון לעקור נטוע ולחבל ולהשחית כל חלקה טובה בכרם בית ישראל, בכדי לאבד את דמות דיוקנו וצלם דמות תבניתו האמיתי״ (שו״ת ציץ אליעזר חלק ה סימן טז).

[226] אכן יש נוסחים שכתוב בהם ׳גזרו׳ וכך הנוסח בשולחן ערוך.

הווי אומר על אף שהרמב"ם: א. לא גזר על הקראים דין כותים. ב. עוד נקט גישה סלחנית עוד יותר כלפי צאצאי הקראים כ'תינוקות שנשבו'! בכל זאת מוצא רעי"ש אף ברמב"ם יסוד לגישתו להפרדה מיידית וחדה של ה'חדשים' מכלל ישראל והגדרתם כעכו"ם!

לכאורה, אדרבה, התמשכות העניין, הן אצל הכותים והן אצל הקראים, מוכיחה שהגישה הבסיסית הינה זהירה בהרבה?! כאן צועד רעי"ש במהלך מורכב, מחד הוא מנסה להוכיח שדרכם של חז"ל והראשונים הייתה להפריש מיד את הסוטים מישראל, מאידך הוא ער לכך שלמעשה הדבר נעשה פעמים רבות בשלבים ובמשך זמן רב. אלא שהוא טוען שגישות אלו הוכחו כטעות וכן שהלקחים נלמדו, שאף ש'פעם יתארכו הימים עד שנגלו תעלומות לב ופעם מקצר ובא', בסופו של דבר סופם של הסוטים ידוע. לדבריו:

1. יחסו של משה לאספסוף ויחסם של שמשון ושלמה לנשים הנכריות התברר כטעות, אף על פי שנבע מכוונות טובות.
2. הוא הדין ההתמשכות בדיון בנוגע לכותים נבעה מטבע ישראל לסנגר, אבל בסופו של דבר התברר וכן הוכרע להלכה שהם כגויים לכל דבר וכל מהלך ההתייחסות החיובי אליהם התברר כטעות מיסודה, אשר גרמה נזק לעם ישראל.[227]

---

[227] אכן מעניינת בהקשר זה ההקבלה בין הסיבה המהותית שבגינה מוציא את רעי"ש ה'חדשים' מכלל ישראל: ההתקרבות לדרכי הגוים, לבין הטעמה שניתנה במחקר להרחקת הכותים מישראל. כפי שכתב יהודה אליצור: "ידוע, שהכותים חרגו ממסגרות ארצם בתקופת רבי עקיבא ונתיישבו במקומות שונים. הם יסדו להם קהילות ברוב חלקי הארץ. מובן, שרבים מהם נמשכו אל ערי החוף הגדולות שהיו משגשגות אז והפרנסה הייתה מצויה בהן. כותים אלה - ברובם כפריים - שנשתקעו בכרכי הנוכרים, לא יכלו לעמוד בפני זרם החיים הטבועים בחותם יווני-רומי, ומובן שבמשך הזמן סיגלו להם את נימוסי סביבתם, שכחו תורתם והתבוללו בנוכרים. חשוב לדעת, שרבי אבהו הנ"ל, שהיה יושב בקיסרין, הגדול בכרכי הנוכרים, אף הוא היה מחמיר בכותים מאוד ואמר: "הלואי היינו יכולין לוסר {לאסור} גם מימיהן". כמו כן, הפלו לרעה את הכותים יושבי קיסרין והתירו להלוותם אפילו בריבית. הרי שהיו בעיניהם כנוכרים גמורים לכל דבר {ולא רק לחומרא!}. ברור, אפוא, כי מכרכי הנוכרים נפתחה הרעה לכותים ותורתם. יושביהן הכותים היו הראשונים לפרוק עול ולנטוש תורת אבות ומהם למדו גם שאר הכותים. הווה אומר: אין לבקש מאורע מיוחד, שגרם לפירוד. פרישתם המודרגת של הכותים מחיי תורה ומצוות הרחיקתם לאט לאט מעל ישראל. והרי התפתחות ההלכה מתאימה בכל לשינוי פני המציאות הכותית בארץ" (יהודה אליצור, "הכותים בדברי התנאים: במשנה בברייתות ובתוספתא", בתוך: ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגראפיים, היסטוריים והגותיים (עורכים: יואל אליצור ועמוס פריש), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס 1999 עמ' 396-397). וכן: "נראה כי ההרחקה הסופית של הכותים נבעה מכך שהושפעו במידה יתירה מן הנכרים" (רפאל ינקלביץ, "יהודים ונכרים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", עבודת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשל"ה (להלן: ינקלביץ) עמ' 232, וראה שם

3. לקח זה נלמד על ידי חז״ל ולכן כאשר קמו הצדוקים ׳מיד עמדו הפרושים והרחיקום מישראל׳ (דף לח ע״א). ולקח זה נלמד על ידי הראשונים בהרחיקם את הקראים.
4. ממילא הלקח הברור הוא, המתווה שהתוו חז״ל והראשונים: לראות ׳מראשית אחרית׳, וכאשר מזהים אנשים או קבוצה ה׳עומדים׳ בקרטיריונים של פורקי עול יש מיד לפעול להרחקתם מכלל ישראל.

5.2.6.2.3 מסקנות גישתו של רעי״ש

רעי״ש מסכם למעשה כבר בראשית הדיון (בדף לח ע״א), את המסקנות העולות מגישתו השיטתית:

״ומציון תצא תורה אלו הלכות נשנו כאן קבועות לדורות עולם:

א) אלו העוברים על הפס״ד [הפסק דין] הנ״ל על הכלל או על הפרט אע״ג [אף על גב] דאינם מחללי שבת אם גם כארזים גבהם הן והמצורפים עמהם ומנהיגם בראשיהם אע״פ [אף על פי] שאינם עבריינים לשאר ד״ת [דיני תורה] ואע״פ שעושין כן לש״ש [לשם-שמים] ועושין גם הרבה צדקות ומצות דינם כצדוקים גמורים לכל הדברים {ופתחנו באלו תחילה מפני שהם מכריעין עבירות חמורות שבחמורות כי נעשה בציבור ובאגודה ובבתי כנסיות ונוגעין למדרשי חכמים והיהודית וכו׳ כמבואר}.

ב) וכן העובר עברה בשאט נפש בפרהסיא או המלעיג על מדרשי חכמים או על מצות ה׳ דינו כצדוקי.

ג) והמחלל שבת בפרהסיא הן באיסור דאורייתא הן באיסור דרבנן הלכה פסוקה בש״ע [בשולחן ערוך] שדינו כעכו״ם לכל דבריו.

ד) וכן הלומד או מכניס בניו ללמוד ספרי חיצונים למודי עכו״ם בשאט נפש הן לימוד חכמות חיצוניות ק״ו [קל וחומר] ספרי אפיקורסים או חשק דינו כצדוקי לכל דבריו.

ה) והלכותיהם מבוארים בזאת התורה המסורה לנו בש״ע על הצדוקים הראשונים״.

בעמ׳ 228-232). אלא שכאמור בעוד לדעת רעי״ש יש להפריש את הסוטים מיד, הרי שהפרשת הכותים אכן נעשתה בשלבים שונים, תוך מחלוקות, ובמשך זמן רב.

המסקנות הללו לא משאירות מקום לעמעום. כל מי שאינו בקריטריונים הנ״ל נידון למעשה לצאת מגדר ישראל.

5.2.6.3 סיכום

ההבדל בין גישת הר״י עטלינגר לרעי״ש הוא מאלף. השימוש הינו באותם המקורות ההלכתיים, והמסקנות הפוכות לחלוטין! הדבר נעוץ, לדעתי, בשוני הבסיסי בתפיסה הרעיונית. רעי״ש רואה ב׳יחדשים׳ כמי שפוגעים בפרמטרים המגדירים למעשה אדם כיהודי! אי לכך ההתייחסות אליהם אינה יכולה להיות סובלנית כלל ועיקר. בכך הוא הולך למעשה בדרכו של הרמב״ם, שהציג חוסר סובלנות למה שנקבע על ידו כעיקרי היהדות הבסיסיים ביותר. רעי״ש, בדומה לרמב״ם, מנסח את ׳עיקרי היהדות׳. אלא שאם לרמב״ם מהות היהדות, עליה יש להילחם, היא בראש ובראשונה ייחוד-האל בפרמטרים הפילוסופיים שהציב הרמב״ם, שהמערערים עליה הם ה׳מינים׳. [228] הרי שלרעי״ש אלו ׳ענייני היהדות׳, של״ם וכו׳, שנידונו לעיל במשנתו הרעיונית, והמערערים עליהם הם הם ה׳מינים׳.

דא-עקא שדווקא בסוגיית הצדוקים והקראים, המשמשת את הבסיס ההלכתי לדיון במעמדם של ה׳יחדשים׳, יחס הרמב״ם אמביוולנטי. מסתבר כאמור שהדבר נבע, בין היתר, מן החומרה הפחותה שתפס הרמב״ם את פקירתם של הקראים, שלא נגעה לאמונת הייחוד של ה׳, ואת אי היותם איום ממשי על היהדות הרבנית באותה העת. את ׳הבעיה׳ הזו פותר רעי״ש על-ידי אימוץ הפסקים המחמירים שנאמרו ביחס הקראים. אימוצם מחזיר, בהרבה בחינות, את הקראים, למעמדם ההלכתי החמור של ה׳מינים׳ במשנת הרמב״ם. כמו כן הוא מנסה למצוא ברמב״ם עצמו רמז לכך שההתייחסות הסופית לקראים תהיה אכן החמורה ביותר, כפי שהוגדה על ידי המבי״ט והש״ך. ברור אם-כן מדוע הוא אינו מחפש דרך להקל במעמדם של ה׳יחדשים׳ כפי שעשה הר״י עטלינגר או כפי דרכים נוספות. המגמה צריכה להיות אדרבה יחס ברור ומרחיק ולא יחס סובלני ומתון. אדרבה סוגיית הכותים והקראים מהווה את הדגם ההסטורי להתייחסות של הוצאה מכלל ישראל.

---

[228] ראה לעיל בהערה 133.

אין ספק שאת המוחלטות הזאת של רעי״ש ניתן להבין רק לפי תפיסתו, שמדובר כאן על הקרב המאסף בכל הפרמטרים הרעיוניים. ושמדובר כאן במי שמהווים איום על מהותה של היהדות, והיותם למעשה נטע זר בעם ישראל.[229]

אחרי קביעת הבסיס הזה, ניתן לעבור לרובד הקריטי ביותר והוא: מעמדם האישי של ה׳חדשים׳.

---

[229] השווה לדברי הרב עוזיאל ביחס לקראים: ״עובדא זאת שכל מקום וזמן שעמדה שאלה זאת בבית המדרש נפסקה הלכה בכוון אחד, הוראה אחת, גם בלשון אחת, להרחיק את הקראים מקהל ישראל ולא לגיירם, זו היא עדות נאמנה כי דעה זאת נתקבלה ונשתרשה באומה וזו היא בגדר הלכות קבועות שעליהם אמרו: הזהרו בהן שהן הלכות קבועות {ב״ב [בבא בתרא] ז ב} כלומר שאין להרהר ולא להתוכח על מקורן ונמוקן אלא הן מקובלות להלכות שלא תפול עליהן מחלוקת. ויש להסביר הלכה זאת מטעם זה: שהקראים גרועים ממומר אפילו להכעיס שהוא חוטא לעצמו מפני שדעתו משובשת, אבל אינו מחטיא את אחרים אבל כת זאת משעת הוויתה התכוונה להפר בריתם של ישראל עם אביהם שבשמים, וכמו שכן נאמר: כי עפ״י הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל, ודרשו רז״ל: לא כרת הקב״ה ברית עם ישראל אלא על פי תורה שבע״פ [שבעל פה] {(גיטין ס ב} ואם חלילה הייתה מתקיימת מחשבתם היו גורמים כליה לעם ישראל שכל קיומו נובע ממקור מים חיים זאת תורה שבע״פ, לפיכך נלחמו בכל מאמציהם רבותינו הקדמונים ז״ל ויצאו נגדם באף ובחימה עזה להפר עצתם ולבטל מזימתם ונאלצו להחרימם ולהבדילם מקהל ישראל לעולמים וסמכו על מה שנאמר בתורה: והבדילו ה׳ לרעה מכל שבטי ישראל ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה. לפיכך אין לנו רשות לבטל הוראתם הנמרצה בשום אופן ובכל עת ובכל זמן, ולא עוד אלא שגם אם ימצאו יחידים או רבים שיורו להתיר קבלת קראים לקהל ישראל אין שומעים להם (...)וזהו בנין אב לכל התורה שכל הלכה שנתקבלה בעם ונהגו כמותה אין כל בית דין יכולים לשנות, ואם עשו כן אין שומעים להם. ובנדון דידן הלא ראינו שלא אסתייעא מילתא להתיר וגם אלה שהתירו לא עמדו בהיתרם מפני התנגדות עצומה של רבנים שבדורם, וזו היא הוכחה ברורה שמן השמים הסכימו על ידם בהלכה זאת, לפיכך אין אנו רשאים להורות היתר ולחבר קרעים שאינם מתאחים. ואין לזוז מפסק רמ״א ז״ל: הקראים אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממזרים ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור {אה״ע סי׳ ד׳ סעיף ל״ז}. **וזו היא הלכה מקובלת בישראל שאין ישראל נגאלים אלא מתוך צירוף וזיקוק כאמור: [ישעיה א, כה] ואצרוף כבר סיגיך ואסירה כל בדיליך, ואשיבה שופטיך כבראשונה ויעציך כבתחלה וגו״** (שו״ת משפטי עוזיאל כרך ב (יו״ד) סימן סג).

5.3 מעמדם האישי של ה'חדשים'

אין ספק שאפשרות נישואין היא מן הגורמים הבסיסיים לאחדותה של החברה, ומניעתם מהווה בסיס עיקרי לפירוד מתמשך ומתעצם. כבר התורה מנמקת את איסור החיתון עם הגויים, בהשפעתם השלילית של אלו על ישראל.[230] הבסיס לאחדות האומה, על אף החלוקה לבית הלל ובית שמאי, היה, משום ש"אע"פ [אף על פי] שאלו אוסרים ואלו מתירים, לא נמנעו ב"ש [בית שמאי] מלישא נשים מב"ה [מבית הלל], ולא ב"ה מב"ש" (בבלי יבמות יד ע"א).

הכותים היו אסורים בחיתון כבר בתקופה מוקדמת. דיון מעניין יש ביחס לקראים, כפי שנראה, אך למעשה, באופן כללי, לא נהגו כמעט קשרי חיתון בין קראים לרבניים, ודאי בתקופות מאוחרות. זאת משום, שגם הקראים עצמם ראו ברבניים פסולי חיתון. יתרה מזאת, האופי הדתי של הרבניים והקראים, הטיל מעצמו חיץ בין הקבוצות, מאחר וכל קבוצה ראתה בגישותיה את האמת התורנית ואת הקבוצה השניה כסוטה וכעבריינית.

לעומת זאת התרופפות שמירת המצוות ואפילו כיוונים רפורמיים שונים, לא התבטאו בתפיסה הרואה בפרשנות ההלכתית האורתודוקסית, פרשנות בעלת משמעות עבריינית. מציאות של חיתון, במצב כזה, מסתברת יותר, משום שאין כאן מלחמה דתית הדדית. בפרט נישואין עם מי שרואים עצמם מחוייבים להלכה המסורתית באופן כללי, אך נוטים להשכלה ולמעורבות חברתית, כזו או אחרת, עם פורקי העול.

ואכן עיקר ספרו של רע"ש עוסק בנקודה זו והיא: **הגדרת ה'חדשים' כפסולי חיתון!** דומה שבנקודה זו מתבטאת תעוזתו של רע"ש וחדשנותו במלוא עוזה.

תשובתו של רבינו שמשון בעניין הקראים ודיוניו של המבי"ט בנוגע לתשובה זו הם התשתית הבסיסית של רע"ש להתייחסות למעמדם האישי של ה'חדשים'. רע"ש מונה חמשה 'שורשים' שהוזכרו ביחס לאיסור הקראים לבוא בקהל:[231]

1. משום פסול הגירושין, מחמת עדים פסולים.
2. משום היותם חייבי מיתה.
3. משום היותם עמי הארץ.

---

[230] "ולא תתחתן בם בתך לא תתן ל)בנו ובתו לא תקח לבנך. כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וחרה אף ה' בכם והשמידך מהר" (דברים ז, ג-ד).

4. משום חששות של איסורי נדה.

5. משום פסול הגרושין, מחמת אי בקיאות בטיב גיטין.[232]

והוא מסיק שכל ה'שורשים' הללו קיימים ב'חדשים' ואף ביתר שאת.

נוסף לכך הוא מונה סיבות נוספות הגורמות, לדעתו, לאיסור החיתון עם ה'חדשים':[233]

א. שמא נתערב בהם ממזר או פסול (טעמים שהוזכרו בנוגע לכותים).

ב. איסור 'לא תתחתן בם'.

ג. איסור חיתון במשפחה שיש בה 'שום פיסול'.

למעשה גם 'איסור החיתון' מתחלק לשני מרכיבים עיקריים:

א. בעיות מצד יכולת ומתן לגיטימציה לחיים משותפים, עם מי שיש בעייה בנוגע להקפדתם בפרטי הלכות שונות, ובפרט המתבטאים בחיי הנישואין, וכן עם מי שיש בעייה עם מערכת האמונות ודעות שלהם (שורשים 4,3,2 וכן סיבה נוספת ב).

ב. בעיות הלכתיות מובהקות, מצד ממזרות או חששות פסול נוספים (שורשים 5,1 וכן סיבות נוספות א ו - ג).

---

[231] הארבעה הראשונים הוזכרו כבר בתשובת רבינו שמשון, והחמישי בתשובת המבי"ט (ראה דף לט ע"ד).

[232] הוא סוקר את השורשים הנ"ל בקצרה, בפתח הדיון ב'איסור חיתון' (דף לט ע"ג-ע"ד) ומפרט אותם לאורך כל הדיון. בתחילת הדיון הוא מעלה את השאלה האם איסור חיתון הקראים מצריך את כל הטעמים או שדי בטעם אחד. הוא מציין שאמנם די בטעם אחד אם כי למעשה כל הטעמים שייכים ב'חדשים' (דף ל"ט ע"ד).

[233] "והנה עד פה הלכנו בעקבות רועים ראשונים לבאר איס[ו]ר חתון עליהם ע"פ [על פי] טעמיהם בתשובותיהם באיס[ו]ר צדוקים ביסוד מוסד שרשי איס[ו]ר רבותינו ז"ל אלו ועתה עוד אענה חלקי מפומאי דרבנן לבאר קצת הלכה זאת כיד ה' הטובה מש"ס ופוסקים גמרא ערוכה שמורה ליתן תוקף לאיס[ו]ר חתון זה באלה מוסף על הראשונים" (דף ע ע"ד).

5.3.1 בעיות חיתון סוציו-הלכתיות

5.3.1.1 איסור חיתון עם חייבי מיתה

טעם זה צויין כבר בתשובת רבינו שמשון, בשל היות הקראים, לדעתו, חייבי כריתות. 'ומאחר שאלו חייבי כריתות הם כל ימיהם אסור להחיותם'. ורעי"ש מוסיף שהראשונים ציינו ביחס לקראים 'שהן מן המורידין ולא מעלין ע"פ [על-פי] הלכ'[ה] וא"כ קו"ח [ואם-כן קל-וחומר] שאסור להחיות מהם זרע' (דף מד ע"א).

דהיינו, איסור החיתון עם ה'חדשים' נובע מן הסיבה הפשוטה שאין צידוק לקיום אותם רשעים. כאן אין רעי"ש רואה צורך להרחיב, מאחר וגדר זה נובע מהגדרת מעמדם כמומרים להכעיס, כפי שכבר נידון.[234]

נוסף לכך, מציין רעי"ש, שמעמד רבים מהם כ'מוסרים' מכניסם, ביתר תוקף, לגדר חייבי מיתה, האסורים בחיתון (דף פו ע"ד).

5.3.1.2 איסור חיתון עם בת עם-הארץ

גם טעם זה צויין על ידי רבינו שמשון ביחס לקראים:

> "ואפי'[לו] על ע"ה [עם הארץ] תניא באלו עוברין ולא ישא בתו מפני שהוא שרץ ובנותיהן שקץ ועליהם הכתוב אומר ארור שוכב עם כל בהמה כ"ש [כל-שכן] על אילו שפי'[רשו] לגמרי מן התורה של חכמים שמצינו שנדו על עובר על כל דברי חכמים על אחת כמה וכמה שמנדין על המדבק בהם שמרבה פסולין בישי'[ראל]".

משמעות הכינוי 'עם הארץ' אצל חז"ל, הינה ביטוי גנאי, המבטא יחס מסוייג. במקור, כנראה, התייחד המושג 'עמי הארץ', למי שהיו חשודים על אי הקפדה בדיני טומאה וטהרה ובענייני מעשרות. כנגדם עמדו ה'חברים', המקפידים על שמירת 'דברי חברות' שעיקרם הזהירות בענייני טומאה וטהרה, הפרשת תרומות ומעשרות וזהירות ממגע בעמי הארץ.[235] יחד עם זאת, רואים

---

[234] "והלכה זאת כבר בארנו לעיל בסוגי'[ה] דע"ז [דעבודה-זרה] דף כ"ו ודבכורות דף ל"א ודהוריות י"א ע"ש [עיין שם] ע"פ [על-פי] הראשונים והפוסקים ע"כ [על-כן] קצרנו פה ובקוצר אומר הרי הלכה זאת יוצאת מסי' קנ"ח וסי' תכ"ה דהעובר עבירה להכעיס הרי שבק היתר'[א] ואכ'[ל] איסור'[א] הרי הוא מן המורידי'[ן] **וכל מעשיהם אלו אשר עוברים על פב"ד [פסק בית דין] דין להכעיס יש להם**" (דף מד ע"ב).

[235] ראה: א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשכ"ט (להלן: אורבך) עמ' 521.

בחז״ל, שנעשה מאמץ, בפרט בשלושת הרגלים כשהעם בכללו התאסף בירושלים, לאחד את הפלגים, ולקרב גם את 'עמי הארץ', בבחינת 'כל ישראל חברים'. מאמץ שהתבטא בעיקרו בהקלות הלכתיות ובנתינת נאמנות-יתר לעמי הארץ בימים אלו, בכל הנוגע לענייני הטומאה והטהרה, שהיו משמעותיים ביותר בזמן זה.[236]

אך 'עבר בעולם של חכמים שינוי משמעות של המושג 'עם הארץ'. אין זה רק מי שאינו אוכל חולין בטהרה או החשוד על המעשרות, אלא גם מי שאינו בקי בתורה ואינו לומדה. במשמעות זו השתמש, כנראה, כבר הלל במונח 'עם הארץ' (...)מאמרו 'אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד' הוא בן שני איברים מקבילים. 'עם הארץ' מקביל ל'בור' במשמעות של בור וריק מתורה'.[237] השינויים במהות המושג 'עם הארץ' הביאו בתקופות מאוחרות לאי בהירות ולהגדרות שונות באשר למשמעותו של המושג.[238] דבר המעיד 'שהמונח יצא בהדרגה מכלל ציון מוגדר, והיה לכינוי של גנאי למזלזלין במצוות'.[239]

מצאנו בתלמוד קובץ ביטויים חריפים, יוצאי דופן, ביחס לעמי הארץ.[240] מסתבר שמדובר שם על סוג מסויים של עמי הארץ, שהיו גרועים במיוחד וידועים בשנאתם לתלמידי-חכמים.[241] אחת המימרות המובאת שם, היא המימרה שמציין רבינו שמשון, הנוגעת לאיסור חיתון עם עמי הארץ.

---

[236] ראה שם עמ' 520-521.

[237] שם עמ' 522.

[238] ראה למשל בתלמוד הבבלי (ברכות מז ע״ב), הדן בדין ש'אין מזמנין על עם הארץ': ״ דתניא; איזהו עם הארץ? כל שאינו אוכל חוליו בטהרה, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: כל שאינו מעשר פירותיו כראוי(...)תנו רבנן: איזהו עם הארץ? כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית, דברי רבי אליעזר, רבי יהושע אומר: כל שאינו מניח תפילין, בן עזאי אומר: כל שאין לו ציצית בבגדו, רבי נתן אומר: כל שאין מזוזה על פתחו, רבי נתן בר יוסף אומר: כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה, אחרים אומרים: אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ. אמר רב הונא: הלכה כאחרים״.

[239] אורבך עמ' 571.

[240] בבבלי פסחים מט ע״ב. נציין מספר מימרות: ״אמר רבי אלעזר: עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. אמרו לו תלמידיו: רבי, אמור לשוחטו! - אמר להן: זה - טעון ברכה, וזה - אינו טעון ברכה. אמר רבי אלעזר: עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר כי הוא חייך וארך ימיך, על חייו לא חס - על חיי חבירו לא כל שכן. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: עם הארץ מותר לקורעו כדג. (...)גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם, יותר משנאה ששונאין אומות העולם את ישראל, ונשותיהן יותר מהן. תנא: שנה ופירש - יותר מכולן״.

[241] ראה אורבך עמ' 572-576, והראיות שהביא לכך.

ברייתא זו גם הובאה להלכה על-ידי הטור והשולחן ערוך, אשר סייגו את חלותה, מי יותר ומי פחות, בעבריין על המצוות.[242]

ב'חדשים' - רואה רעי"ש 'עמי הארץ' החמורים ביותר:

> "כל השמות שמצאו רז"ל תחת שם ע"ה [עם הארץ] תמצא בהם בשלימות מהם מומרים מהם בעלי תאוה מהם מוסרים מהם מכעיסין ובאים לעשות עברות בפרהסיא בקביעות כאשר מתנהגין בדרכי הגוים {ועוברים על פרטים של פב"ד [פסק בית דין] באיסוריהם וכדומה} והולכים אחרי שרירות לבם הרע קו"ח [קל-וחומר] שלא יקדשו עצמם במותר להם מלעשות נשותיהם כמעשה ע"ה, ומהם גם קודם חופתם חתן וכלה עושים כל מיני רעות ונעשה כהיתר לילך אחרי עיניהם לעבור על איבזריהו דג"ע [דגילוי-עריות] ואיסורי נדה וכדומה (...)ולכל פינות אשר אתה פונה תמצא להם כמעשה ע"ה ודינם כאשר יצאו מפי הראשונים ז"ל על בנות צדוקים וכאשר אסרו חתונם" (דף מה ע"ג).[243]

דגש מיוחד נותן רעי"ש לעיסוק ב'ספרים חיצוניים' כמקור לדרדור הרוחני של 'עמי הארץ' של זמנו וכנימוק להרחקה מחיתון בהם.[244] חכמים, מציין רעי"ש, הזהירו במסכת נדרים, מפני זיווג

---

[242] הטור (אה"ע ב) סובר שמדובר דווקא 'במי שהוא חשוד לעבור להכעיס'. הבית יוסף שם החמיר יותר וסבר שמדובר 'אפילו אינו עובר להכעיס אלא לתאבון או שאינו בקי בדקדוקי מצות הם שקץ ונשותיהם שרץ וכו''. בשולחן ערוך (שם ב, ו) רק ציין "ואל ישיא בתו לעם הארץ", כאשר הרמ"א הוסיף: "הגה: ועל בנותיהן הוא אומר: ארור שוכב עם בהמה {דברים כז, כא}. כל זה בעם הארץ שאינו מדקדק במצות {טור}".

[243] אגב, יש חוקרים הסבורים שביטויים חריפים וסנקציות שונות שנאמרו לגבי עם הארץ נבעו משום התקרבותם של אלו לגויים, בתחומים שונים. ראה: ינקלביץ: "ניתן לשער כי ככל שמעמד חברתי מתואר כמתרחק מתורה ומצוות, משמש התיאור כבבואה לכך שבני הקבוצה היו מתקרבים לנכרים. השכבה החברתית המתאימה להגדרה זו היא שכבת עמי הארץ, אשר בהיותה מנוערת ממצוות, לא הקפידה על הרחקה מן הנכרים. להלן ננסה לתמוך השערה זו במקורות, ונראה כי יחסם של החכמים כלפי עם הארץ נובע, לפחות בחלקו, מעובדת התקרבותם לנכרים" (עמ' 233, וראה שם בעיקר בעמ' 236-245).

[244] כאן מוצא רעי"ש את המקום להאריך בחומרת ההשפעה הרעה של הספרים החיצוניים. אלו, אומר רעי"ש, מלאים דברי חשק, ומביאים לידי: איחור גיל הנישואין, הליכה לתיאטראות וזימה. הוא מתאר כיצד אנשים ונשים הדרדרו בעקבות קריאת ספרים חיצוניים והגיעו אף לידי הפלות ורצח. זאת לעומת המציאות של מי ש'אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם ולא משנים משל"ם ולא הולכים בדרכי הגויים'. אלו אותן נשים הנוהגות בצניעות ובקדושה

שאינו טהור המביא להולדת בנים בעלי מידות רעות, ולכן כמה חשובה ההבדלות מן ה׳חדשים׳ המלאים במחשבות זימה.

״ואיך תעלה על דעת שיקויים זרע בישראל מאלו אשר בספרי עמים יתבוללו וממלאים דעתן בהרהורים ומחשבות אשר לא מחשבות אמהות מחשבותם״ (דף מה ע״ד).

בפרט בתקופה שלפני הגאולה.

״וה׳ אמר קודם ביאת הגואל מקרא זה וברותי מכם המורדים והפושעים בי וידעתם כי אני ה׳ בהביאי אתכם אל אדמת ישראל אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאבותיכם וגו׳ {יחזקאל סי׳ כ׳} וכדאמר הנביא ואצרף כבור סיגיך ואיסרה כל בדיליך {ישעיה ב׳} וגו׳״ (דף מז ע״א).

גם כאן מטשטש רע״ש בין רפורמיים ודומיהם לבין אורתודוקסים בעלי השכלה:

״ומעתה על אלו אשר אנו דנין לפנינו לא שאין מדקדקין במצות אלא גם פוקרין בכמה מצות ה׳ ומה גם שאומרים ערו ערו עד היסוד בם לעקור אותם לגמרי (...)ובאי׳[ם] בפרהסיא בחוקות הגוים ולשלוח יד בדרכי היהודית ר״ל [רחמנא ליצלן]״ (דף מה ע״ד).

התלמוד בפסחים, במימרות הנוקבות על ׳עמי הארץ׳, ציין ש׳שנה ופירש׳ הוא החמור מכולם,[245] אותו מזהה רע״ש במיוחד עם הניאו-אורתודוקסים:

״אלו הן המתחילין המורכבים היוצאי׳[ם] מן הבהמ״ד [הבית-מדרש] ויבואו על פתחי לע״ז (...)המה עוכרי ישראל המתקדשים ומטהרים אחרי שקץ **המחברים התורה עם למודי גוים** להפך סם חיים לסם המות אשר בו נשרפו כבר רבבות מישרא׳[ל] ר״ל [רחמנא ליצלן] ומי שאמר לעולמו די יאמר די לצרותינו״ (דף מה ע״ב).

וקוראות את הספרות המסורתית ׳בשמחת הנפש בקב הישר במנורת המאור בצאנה וראנה בגופן שלנו כתב ולשון יהודית וממקור מדרשי חכמז״ל [חכמינו זכרונם לברכה] האותיות עברית מחכימות ומקדש[ו]ת״ (דף מה ע׳ד).

[245] ראה לעיל בהערה 240.

דא-עקא שמניסוח חז״ל והפוסקים, משמע, לכאורה, שאכן הדרכה נכונה וחשובה היא, להימנע מחיתון עם בנות ׳עם-הארץ׳, אך איסור הלכתי ממשי אין כאן. מסתבר שגם רבינו שמשון הביא טעם זה רק כצירוף לטעמים ההלכתיים העיקריים. רעי״ש מודע לכך ומציין אפשרות זו כמסתברת. אף-על פי כן הוא מתאמץ לבסס גם נקודה זו כאיסור הלכתי מובהק! דבר המתאים, כאמור, לגישתו העקרונית, לעגן את דבריו בהלכה.

הוא עושה זאת בשתי דרכים:

א. כוונת רבינו שמשון היא, שאם חכמים החמירו כל-כך על בת עם הארץ ׳קו״ח [קל וחומר] לאלו שהם גריעי מע״ה [מעם הארץ] שיש לחוש טפי כי תסיר את בנך וכו׳ כה״ג [כהאי גוונא] מצד הדין אסור מכח קו״ח וסברה שהיא יש לו ג״כ [גם-כן] כח דאוריתא׳ (דף מד ע״ג). דהיינו האיסור שציין רבינו שמשון וממילא גם האיסור על ה׳חדשים׳, נובע מכך שהם **גרועים** מ׳עמי הארץ׳! זאת משום שהם עלולים להביא ל׳הסרת הבנים׳. נקודה זו מזכירה את יחסו של רעי״ש ל׳חדשים׳ כ׳מינים׳, דהיינו כ׳כופרים פעילים׳ ומסוכנים.

ב. חכמים הגדירו את המתחתן עם ׳עמי הארץ׳ בגדר ׳ארור שוכב עם בהמה׳. ורעי״ש מביא מקורות לכך שמי שנאמר בו ׳ארור׳ נפסל לעדות ולשבועה! (דף מו ע״א).

גם כאן, התפיסה שה׳חדשים׳ הם למעשה ׳ערב רב׳, מחדדת את הריחוק שיש להתרחק מהם. רעי״ש קורא:

> ״ע״כ [על-כן] סורו טמא קראו למו מה לו לברוך לדבק עצמו **בארור זרע חם כוש ולוד** אשר רבותינו ז״ל קראו עליהם שם ארור וכו׳, ועל ישראל ברכתו שנאמר ברוך תהיה מכל העמים והן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי וגו״׳ (דף מו ע״א).

הארור שהטילו חכמים על בנות ׳עם הארץ׳ מרמז לארור שנאמר בתורה על זרע חם, ״ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו״ (בראשית ט, כה). ממילא, אותן בנות ׳עם הארץ׳ אינן למעשה מזרע ישראל.

> ״והעולה על רוחם להבנות מזרע הפרתמים (...)והולידו בדמותם וצלמם מבני הכנעני והחוי והגרגשי(...)״! (שם).

איסור נוסף שמציין רעי״ש הנוגע לרבות מבנות ה׳חדשים׳ הוא, הליכתן בגילוי ראש, דבר שההלכה מצווה בו, לדבריו, על גירושין (דף מו ע״ד).

5.3.1.3 משום חשש נדה

רעי״ש עומד על כך שהחששות שנאמרו ביחס לנאמנות הקראיות לעניין שמירת הלכות נדה, אינם זהים בכל התשובות. יש תשובות מהן עולה שאינן מקפידות כלל על טהרה כדין ויש תשובות מהן עולה שהחשש הינו רק שמא לא תטבולנה בימי הקור. כמו-כן הוא מציין שמן התלמוד עולה שהצדוקים היו זהירים בענייני נדה. מסקנתו היא, שכנראה היה כאן תהליך של הדרדרות במשך הדורות, או שבמקביל היו כאלו שאינם זהירים כלל והיו כאלו שהקפידו אלא שהתרשלו בימי הקור.

רעי״ש, הרואה כאן הטלת איסור גורפת של הראשונים על הקראים, מנתח זאת כך:

> ״ורבותינו ז״ל הביאו ראי׳[ה] אפילו על אלו אשר עודם זהירים בטבילה כראוי׳ מכ״מ [מכל-מקום] **כיון שיצאו מן הכלל לנתק מוסרות התורה כמקובל איש מפי איש ויצאו מכלל מדרש חכמים אין נ״מ [נפקא מינא] אם נפרד החבילה לקרעים קרעים או נפרד רק במקום אחד כיון שעכ״פ [על-כל-פנים] עול התורה שבע״פ [שבעל פה] פקרו מעל צוארם**״ (דף מז ע״ב).

לדבריו הראיה לכך היא מן הגזרה בתלמוד על בנות הכותים כנידות, אף בשל חששות רחוקים שחששו לגביהן. דבר המלמד שכיון שמבחינה **עקרונית** הם אינן מקבלות את מסורת חז״ל, בטלה נאמנותן. הוא מציין עוד, שהחומרה בחיתון נובעת מכך שמדובר בקשר קבוע עם האשה שהחשש למכשול בו גדול במיוחד.

מכאן עובר רעי״ש לדון בחדשים. הוא אומר שאמנם אצל הכותים והקראים החששות היו רחוקים ובכל זאת גזרו עליהם, ׳משא״כ [מה שאין כן] בהצדוקים החדשים אשר לפנינו עם לועז הזה בסימניהם לא חששות רחוקות כ״א [כי-אם] קרובות ומצויות ביותר בעוה״ר [בעוונותינו הרבים]׳ (דף מז ע״ד). הוא מתאר את החששות הרבים הנוגעים לבנות ה׳חדשים׳.[246] גם כאן כל

---

[246] בדפים מז ע״ד- נ ע״ד. יש כאלו שאינן טובלות, ישנן שאינן בודקות, יש שלא ממתינות אחר הלידה, ישנם מקומות רבים שאין בהם כלל מקוה, במקומות אחרים המקוואות פסולים משום בורות הרבנים שם, יש חשש חציצה בשערן מחמת שפרועות ראש, כמו-כן אין נאמנות לאשה לטעון שטבלה כדין, כשאין לה חזקת כשרות.

ה'חדשים' בכלל, זאת משום שהעיסוק בספרים חיצוניים וההליכה בדרכי הגויים הם המעידים על הערעור הבסיסי.

> "ואפילו לאלו נשים העוסקים רק בלע"ז ובספרים חיצוניים אם גם מקיימים דת משה ודת יהודית יש ספק גדול לסמוך עליהן וליתן להן נאמנות בעניני נדה דהא עכ"פ [על כל פנים] אתרע חזקתייהו מדרכי אמהות ועוברות על הנאסר להן (...)מלבד שמוליד בהן קלות דעת ופריצו'[ת] וכאשר מבוא'[ר] ע"כ [על כן] אין מקום לסמוך עליהן כלל על הבדיק'[ה] ועל הכשרות קו"ח [קל וחומר] בדבר שיש בו טירחא כן הדין וכן ההלכה כהנ"ל" (דף מט ע"ד).

5.3.1.4 לא תתחתן בם

איסור נוסף, שלא הוזכר אצל הקראים, מוסיף רע"ש ביחס לחדשים' והוא איסור חיתון משום איסור 'לא תתחתן בם'! הבהרת דבר זה נעשית בשלבים:

1. מן התורה ישנו איסור להתחתן עם האומות, שנאמר: "ולא תתחתן בם בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך" (דברים ז, ג-ד). ונחלקו תנאים באילו אומות המדובר. חכמים סוברים שלא נאמר הלאו אלא על שבע האומות שנזכרו לפני כן בפרשה ור' שמעון, הדורש טעמי המקראות, סובר שכל האומות בכלל איסור זה, שנאמר: "כי יסיר" – "לרבות כל המסירות" (בבלי עבודה זרה לו ע"ב). להלכה פסקו פוסקים רבים, בהם הרמב"ם (הל' איסורי ביאה יב, א) והשולחן ערוך (אה"ע טז, א), כדעת ר' שמעון.

2. ישנם מקורות בראשונים ובפוסקים, המשווים בין מי שהמיר את דתו לגוי, להלכות שונות ובהם הנוגעות לדיני אישות! כמו-כן יש ראשונים שבמפורש החילו את גדר 'כי יסיר - לרבות כל המסירים' גם על יהודי שהמיר את דתו.[247] רע"ש תומך בעמדה זו, ומסכם את גישתו כך: "והנה סברא זאת אלימתא היא מאחר שכל עיקרא של חתון עכו"ם שנאסר הוא משום דקיימ"ל [דקיימא לן] בזה כר"ש [כר' שמעון] דדרש טעמא דקרא דכל המסירין א"כ [אם כן] מאחר דמן הסברא הלכה זאת פשיטא דאיכא הך טעמי דמסירין גם אצל מומרים ורשעים שהם מסירין

---

[247] רע"ש דן בסוגיה זו בדפים פב ע"א- פה ע"ג. בפרט בנוגע לדיון ההלכתי המופיע כבר בגאונים ובראשונים האם אשה שנפלה לייבום לפני אח מומר של בעלה צריכה חליצה (בנושא זה ראה בהרחבה במקורות המוזכרים להלן בהערה 381). כאשר הוא מפרש פסיקות של הטור כמפקיעות למעשה את המומר מזיקת היבום!

טפי״ (דף פה ע״א-ע״ב). שהרי ׳הלכה מרווחת בישראל דמין ישראל גרוע טפי ואיכא יותר משום הסרה משא״כ [מה שאין כן] מינין עכו״ם׳ (שם).

3. הדבר נכון במיוחד ביחס ל׳חדשים׳, שהם גרועים אף יותר גם ממי שהמיר דתו; ״גריעי הם אלו יותר מן המשומדים של ימים ראשונים כי אצלם אין תקוה ובלא ספק יסיר זרעו מעם ה׳ ע״ש ואיך המצא ימצ׳[א] שישובו אל ה׳ בדרכ׳[ים] אלו של עם לועז ההוא אשר טרם ידע הנער קרוא אביו ואמו כבר נמסור למינות ללמודי גוים שלהם (...)כאש׳[ר] רואים המדינו׳[ת] הללו אשר אחזו בדרכם בחבלי חטאתם יתמכם מרעה אל רעה יצאו עד כי לא יכלו קום ה״י [ה׳ ישמור] פשיטא שהם בכלל כל המסירין טפי מן העכו״ם״ (דף פה ע״ג-ע״ד). הוא תומך יתדותיו בדברים שכתב החתם-סופר, בפתיחה להלכות יין–נסך, ביחס לרפורמים: ״דאיסור הנא׳[ה] דסתם יינם הוי משום לתא שנתנסך לעכו״ם ממש נאסר וזה לא שייך במי שאינו עכו״ם אבל איס[ו]ר שתיה משום בנותיהם ומשום הסרה מדת ישר׳[אל] אין חיל[ו]ק בין עם לעם ועי׳[ין] פ׳[רק] בנות כותים דף ל״ג ע״ב בנות צדוקים וכו׳ הנרא׳[ה]] מזה דצדוקים וקראים והסרים מדרכי תורתינו ראוי׳ להרחיק משתית יינם משום בנותיהם ולבסוף אתי לאמשוכי להסיר מדרכי ה׳ **וגריעי מנכרי** (ההדגשה במקור) דמינו׳[ת] משכה (...) עכ״ל [עד כאן לשון] מרן בעל חת״ס [חתם-סופר] ז״ל״ (דף פה ע״ג). אמנם לכאורה החתם-סופר לא התייחס במפורש לרפורמים, אלא שדבריו של החתם-סופר, מציין רע״ש, צונזרו, כפי שציין החתם-סופר עצמו בתשובה (מאלול תקצ״ח): ״ (...)ולענין בנותיהם נמי יש לחלק מומר שנטמע בין הנכרים הרי הוא כנכרי ממש אבל אם הוא ישראל ועע״ז [ועובד עבודה זרה] אפשר בניו לא ילכו אחריו עי׳ נדה ל״ג ע״ב בנות צדוקים וכבר הארכתי בזה בפתיחה לה׳ יי״נ [יין נסך] שנדפס בשמי בסוף ס׳[פר] רמב״ן על קדושין **אלא שהמדפיסי׳[ם] השמיטו קצת מה שנוגע לאפקורסי זמנינו** ע״ש [**עיין שם**]״ (שו״ת חתם סופר חלק ו - ליקוטים סימן פג). אמנם החתם-סופר לא נקט לשון הלכתית פסקנית אלא לשון ׳ראוי׳, כמו-כן החתם-סופר הדגיש זאת דווקא ביחס ליינם, אך רע״ש רואה בכך ביטוי ליסוד המהותי של חשש ׳הסרה׳ הנובע מ׳בנותיהם׳ שהוא המאפיין, למעשה, של איסור ׳לא תתחתן בם׳.

4. כמו-כן אף שהראשונים דיברו בפשטות על מי שהמיר את דתו, סובר רע״ש ׳דמומר לאו דוקא אם המיר דת כ״א [כי אם] פרק עול אפי׳[לו] בדבר א׳[חד] מד״ס [מדברי סופרים]׳ (דף פה ע״ג-ע״ד). והרי ״מצינן בגמ׳[רא] {ברכות דף ס״ג} דבשביל שעברו על דבר א׳ מד״ס אמרו עליה׳[ם] שהם כעכו״ם ואין להם חלק באלקי ישראל, ואסקינן שם כי היכי דלא לגרר אבתרייהו, ע״ש [עיין שם] הרי אפילו בפוקר דבר א׳ מד״ס גזרו ביה משום הסרה כ״כ [כמו כן] ומשום אתי לאמשוכי בתריה״ (דף פה ע״ג). ולכן ׳הם עכ״פ [על כל פנים] בכל׳[ל] כל המסירין אפי׳[לו] ע״י [על

ידי] פקיר'[ה] של דבר א' מד"ס מאחר שקבועים בהם. (...)מבואר יצא לפניך מן הדברים היוצאים מבוארים בזה לפניך (...)אשר עליהם חרות איס[ו]ר עולם איס[ו]ר תורה לא תתחתן בם בתך לא תתן לבנו ובתו לא תתן לבנך פן יסיר וגו' הרי איס[ו]ר מפורש ומבואר לפניך **אשר לא יבאו בקהל לך** (ההדגשה במקור)".[248] גם מעמדם של רבים מהם כ'מוסרים' מכיל עליהם את דין 'כי יסיר - לרבות כל המסירים' (דף פו ע"ד).

רעי"ש מוסיף שקיים אצלם גם החשש של חיתון עם גויים גמורים, זאת משום היתרבות הגרים אצלם שגרותם למעשה אינה גירות (דף פה ע"ד).

5.3.1.5 סיכום

מכלול הבעיות ההלכתיות שהעלה רעי"ש בחלק זה, נובע מן התשתית הבסיסית של תפיסתו, כאשר כל מי שעובר על פסק הדין של מיכאלוביץ מוגדר כמומר, וכל מי שעוסק בחכמות חיצוניות חשוד בעבירות, דבר המטשטש את ההבדלים החברתיים והדתיים בין רפורמיים קיצוניים לאורתודוקסים מתונים. כמובן שאי ההבדלה בין הקבוצות השונות, והמגמה הבסיסית להפריד בין ה'חדשים' ל'כשרים' מאפשרים את החלת הקטגוריות שנאמרו בקראים על ה'חדשים' כולם. כמו-כן נאמן לדרכו, מנסה רעי"ש, לעגן את הבעיות הללו באיסורים הלכתיים גמורים. תוך בהירות שגם אלמלא היו כאן קריטריונים הלכתיים ברורים, מן הראוי היה לגזור על החדשים, כל שכן שלדעתו אלו קיימים.

---

[248] בכך הוא רואה אף חומרה מחומרת דין ממזר: א. איסור ממזר הוא לאו בלבד, ואיסור 'לא תתחתן בם' הוא איסור כרת ודינו מיתה אם נעשה בפרהסיא. כמו-כן הוא מצטט בהקשר זה את דברי הרמב"ם ביחס למי שבא על גויה: "עון זה אע"פ [אף על פי] שאין בו מיתת ב"ד [בת דין] אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר והבן מן הכותית אינו בנו שנאמר כי יסיר את בנך מאחרי מסיר אותו מלהיות אחרי ה'" (רמב"ם הל' איסורי ביאה יב, ז).

5.3.2 בעיות חיתון הלכתיות מובהקות

5.3.2.1 ספק ממזרים

5.3.2.1.1 הקדמה

כמדומה ששיאו של הספר, מוצא את ביטויו, באיסור ההלכתי החמור שמטיל רעי״ש על כלל ה׳חדשים׳ והוא: דין **ספק ממזרים**!

בעוד שסיבות סוציו-הלכתיות (עם הארץ, מומרים וכו׳) יכולות להשתנות לאור חזרה בתשובה, בפרט של הצאצאים, אין ספק שכאשר מדובר על חשש ממזרות, הבעיה הינה קריטית ביותר, הגורמת, דרך כלל, למצב ׳אל-חזור׳, לדורות.

סוגיית ׳ממזר׳ היא מן הסוגיות החמורות והקשות מבחינה הלכתית. בדרך כלל מדובר בבעייה הקשורה לפרט, דהיינו אדם שיש לגביו ׳חשש ממזרות׳, המנוע מלבוא בקהל. הטלת ׳כתם ממזרות׳ על ציבור שלם, כפי שמטיל רעי״ש על ה׳חדשים׳ היא נועזת ביותר, בכל קנה מידה, הלכתי וחברתי כאחד. כפי שנראה, כמו במישור הסוציו-הלכתי הנוגע למעמדם האישי של ה׳חדשים׳, מתבסס גם כאן, רעי״ש, בראש ובראשונה, על האיסורים שהוטלו על הכותים והקראים. אלא שבמיוחד בנושא הלכתי מובהק, כמו החלת איסור חיתון מטעמי חשש ממזרות, יש לבחון האם אכן ניתן להסתמך על תקדימים כמו מעמד הכותים והקראים. האם אין מדובר שם בגזירות ובחומרות ייחודיות, שאינן חלות על קבוצות נוספות ושאין כוח לחכמים בדורות האחרונים להטילם?![249]

---

[249] בהקשרים אקטואליים, נידונה ונידונת, שאלת מעמדם האישי של בני קהילות יהודיות שונות, בפרט אחרי שרבים מהם עלו לארץ, אשר חל פקפוק לגבי כשרותם לבוא בקהל, כמו הקהילה הקראית בזמן הזה (ראה להלן הערה 262), קהילת ׳בני ישראל׳ מהודו וקהילת עולי אתיופיה. כל עיסוק הלכתי אקטואלי גורר בדרך כלל עיון ודיון בסוגיית מעמדם של הכותים והקראים. כך, למשל, הוציאה הרבנות הראשית לישראל בשנת תשכ״ב, קובץ העוסק בקהילת ׳בני ישראל׳ מהודו (׳בני ישראל׳: פסקי הלכה ומקורות לבירור דינם ושאלת מוצאם – חלק ראשון, ירושלים, תשכ״ב (להלן: ספר בני ישראל)) ובו מאמרים שונים, ובעיקר מאמרים הלכתיים של רבנים חשובים, בנוגע למעמד האישי של ׳בני ישראל׳ (זאת בעיקר עקב עליית רבים מהם לארץ במאה ה-20). בקובץ מצויין, שבני קהילה זו היו מנותקים מאות בשנים מיתר הקהילות וכמעט שלא ידעו דבר על מצוות התורה כהלכתן. החל מן המאה ה-18 החלה הקהילה לעבור תהליך של ׳חזרה בתשובה׳ באמצעות יהודים מקהילות מבוססות בהודו, עירק וסוריה. ממקורות במאה ה-19 אנו מוצאים שהועלתה שאלת החיתון עמם, בין היתר עקב החשש של היותם ׳ספק ממזרים׳ בשל פסול גירושיהם. אחד הבסיסים לדיון במעמדם האישי הוא מעמדם האישי של הקראים, כדברי הרב יצחק א״ה הרצוג: ״וכמעט כל אותם הטעמים שיש להיתר ולאיס[ו]ר בקראים יש באלו״ (שם עמ׳ כח) וכן מעמדם של הכותים. ואכן דנים שם, רבים

לצורך הבנת העניין נתייחס למעמדם האישי של הכותים והקראים, ותחילה נבהיר כמה מושגים, החשובים להבנת התשתית ההלכתית המורכבת של סוגיה זו.

ממזר - ממזר הוא מי שנולד מיחסי אישות האסורים באיסור ערווה, דהיינו שחיובם כרת (למעט הבא על אשתו בנדתה). דבר זה יתכן, בדרך כלל, כתוצאה מיחסי אישות בין קרובי משפחה, או כתוצאה מיחסיה של אשת איש עם גבר זר. מי שמוגדר כממזר, אסור 'לבוא בקהל' ואינו מותר בחיתון אלא עם גיורת או ממזרת, ובכל אופן על זרעו חל דין ממזרות עד סוף כל הדורות.[250]

ספק ממזר - מצב כזה יתכן, במי שנולד מאשה שיש ספק אם הייתה באיסור ערווה על הבועל.[251] מדין תורה ספק ממזר מותר לבוא בקהל, אבל חכמים עשו 'מעלה ביוחסין' ואסרו לספק ממזרים לשאת נשים מיוחסות, כדי לשמור על מעלת יחוסו של עם ישראל. ספק ממזר ממילא אסור גם בממזרת או בספק ממזרת, שמא אינו ממזר.[252]

משפחה שנטמעה נטמעה – משמעות כלל זה הוא, שמשפחה שנתערב בה ממזר או שאר פסולי חיתון ואין ידוע מי מאותה משפחה הם צאצאי הפסול או הממזר, אין לחקור אחר הפסולים שבמשפחה ולגלותם, כיון שגם לעתיד לבוא אין הקב"ה עתיד להבדילם מקהל ישראל.[253] זוהי גם המשמעות, לפי חלק מן הראשונים, למה שנאמר בתלמוד ש'ממזרים עתידים להטהר לעתיד לבוא'. הווי אומר שלא יתגלה לעולם פסולם של אלו שנטמעו והם יעמדו בהיתרם.[254]

מן הכותבים, בשאלה, האם מקורו של איסור הקראים לבוא בקהל, כמו גם הכותים, הוא מצד חומרה, או מעיקר הדין ומהו טעם האיסור, כאשר לשאלות אלה השלכה רבת משמעות ביחס לאפשרות בואם בקהל, של בני קהילת 'בני ישראל'.

[250] רמב"ם הל' איסורי ביאה טו, א; טו, ז

[251] רמב"ם שם הל' י

[252] רמב"ם שם הל' כא-כב

[253] בבלי קידושין עא ע"א, שו"ע אה"ע ב, ה

[254] למעשה גם כאן זהו מצב של 'ספק ממזר', שהרי יש כאן שאלה מיהו הממזר, אף על פי כן כאן ננקט דין מקל. על הטעמים לכך ראה למשל: ר' שמואל רוזובסקי "בדין משפחה שנטמעה", ספר בני ישראל עמ' נה-נח; ר' שאול ישראלי "'בני ישראל' מהודו: מהו דינם לענין נישואין", שם עמ' נט-סט.

מעמדם האישי של הכותים.

בברייתא המובאת בתלמוד הבבלי מצויין שהכותים, כבר בשלבם הראשון, נחשבו פסולי חיתון[255] שלושה טעמים הוזכרו בתלמוד הבבלי לאיסור זה:[256]

1. משום אי בקיאות ב'טיב גיטין וקידושין'.
2. משום ממזרים (כתוצאה מנישואי איסורי עריות) שנתערבו בהם.
3. משום עבדים ושפחות שנתערבו בהם.

לפי הטעם הראשון, נוצר מצב של 'ספק ממזר' על כל כותי, שמא נולד מאיסור עריות. אלא שעדיין יש לעיין, האם אין מדובר בספק רחוק מאד, המותר מבחינה הלכתית?! לפי הטעמים האחרים מדובר בודאי-פסול שהתערב בכשרים, ואם כן נשאלת השאלה, מדוע לא חל על הכותים דין 'משפחה שנטמעה נטמעה'?!

אכן יש שהבינו שפסולם של הכותים לבוא בקהל, נובע מגזירה מיוחדת, ויש הסוברים שהסיבות הן הלכתיות מובהקות.[257]

מעמדם האישי של הקראים

הבסיס העיקרי להחלת גדר 'ספק ממזרים' על הקראים הוא תשובתו של רבינו שמשון:

> "והואיל מקודשות מן התורה או בכסף או בביאה,[258] כשמגרשין נשותיהן שלא כדת ומשנין ממטבע שטבעו חכמים בגיטין ונישאות לאחרים בחיי הבעלים, נמצאו הבנים ממזרים מאשת איש".

---

[255] ואף בינם לבין עצמם: "כותי לא ישא כותית" (בבלי קידושין עה ע"א).

[256] "לפי שאין בקיאין בתורת קידושין וגירושין. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: ממזר מאחותו וממזר מאשת אח נתערבו בהן. (...)ורבא אמר: עבד ושפחה נתערבו בהן" (בבלי קידושין עו ע"א).

[257] ראה הדעות השונות למשל במאמרו של הרב שמואל רוזובסקי, "קהל מישראל שהיה שקוע בבערות", ספר בני ישראל עמ' מז-נד.

[258] נחלקו הדעות מהי הסיבה לכך שהקידושין תקפים. היו שתפסו שהסיבה לכך היא, משום שהקראים התקדשו (לפחות חלקם) בקידושין שנעשו לעיני עדים כשרים רבניים (הבנת הרדב"ז בשיטת רבינו שמשון). לעומת זאת היו שסברו שקידושי הקראים תופסים אף בעדים קראיים וכמנהג הקראים, כך סובר ר' שמואל הלוי אבן חכים (ראה: קורינאלדי, עמ' 120), כך פירש ר' שלמה גביזון (סוף המאה ה-16, מצרים) את דעת רבינו שמשון (שם עמ' 112) וכך עולה גם מדברי הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם (בלאו) סי' שנא). יש לציין שהנחת היסוד של רע"ש היא, שקידושי רוב היהודים בזמנו, תקפים, וזאת אף לסוברים שאין חשש קידושים כשרים בקראים. הוא סובר, כמובן, שקידושין

מדבריו משמע שנקט את הטעם הראשון המוזכר ביחס לכותים. גישתו של רבינו שמשון התקבלה הן על ידי גדולים מחכמי המזרח כמו ר׳ יוסף קארו[259] והמבי״ט[260] והן אצל חכמי אשכנז, בפסיקתו של הרמ״א (שו״ע אה״ע ד, לז): ״הקראים אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממזרים, ואין מקבלים אותם אם רוצים לחזור״. בתקופה זו, כנראה, נולדה האימרה השנונה: ״הקראין אינם מתאחים לעולם״.[261]

אך חשוב לציין שהיו וישנם פוסקים שחלקו על תוקפו של איסור זה ולדעתם אין ׳כתם הממזרות׳, כפסק גורף, חל על הקראים.[262]

תקפים אך ורק על סמך עדים כשרים, וודאי שעדי ה׳חדשים׳ פסולים לדעתו, אלא שמאחר והמציאות הבסיסית בחברה היהודית היא, שאין חיץ גמור בין היהודים, וישנם מעברים של ׳יהודים כשרים׳ לחברת ה׳פסולים׳ הדבר גורם לכך ש:

א. החשש של מציאותם של עדי קידושין כשרים, וודאי קיים אף יותר מן הקראים הראשונים, זאת משום שהציבור ה׳כשר׳ מעורב עדיין בציבור ה׳פסול׳, אף יותר ממה שהיה אצל הקראים.

ב. ישנם עדיין לא מעט כאלו מבין ה׳חדשים׳ שנישאו כדת (׳שמא נתקדשו עוד בימים ראשונים הטובים אשר לא יצאו אז בפקירותם׳ וכן כאלו שמקדשים בכפרים שעוד מתנהגים בכשרות).

ג. גם בקהל פסול, אם עמדו שם בני י״ג ויום אחד ׳אשר לא יודעין עוד בין ימין ושמאל׳ עדותם כשירה.

[259] בבית יוסף (אה״ע ד) הביא את דברי רבינו שמשון. אמנם בשולחן ערוך (אה״ע ד, לז) השמיט זאת.

[260] שו״ת המבי״ט סי׳ לז.

[261] ראה קורינאלדי עמ׳ 101 הערה 2.

[262] כבר במאה ה-16 סברו רבנים במצרים, ובראשם הרדב״ז, שבעיית הממזרות בכללותה אינה קיימת, משום שלדעתם קידושיהם של הקראים אינם תופסים. למעשה במאה ה-16, בעוד שבמצרים, מקומו של הרדב״ז, נהגו להקל, בתורכיה נהגו לאסור וכמובן באשכנז (אם כי שם הדבר כנראה לא היה רלוונטי באותה תקופה). אמנם במאות ה 18-19 הצטרפו פוסקים אשכנזים לדעת המתירים, אם מטעם הרדב״ז ואם מצד חידושו של הנודע-ביהודה שסבר שהאיסור אינו אלא במקום קביעותם של הקראים, מה שאין כן מי שפרש ׳מרובא פרישׁ׳. כיוון נוסף היה בראייתם כגויים או כספק גויים (ראה בהמשך ההערה על אופיים של קראי אירופה) זהו כיוון חריג הבא באופן פרדוקסלי להקל על קראים להצטרף לקהל ישראל הכשרים (ראה קורינאלדי עמ׳ 123-124). על המדיניות המעשית במאה ה-20 ואחרי קום המדינה, ראה: קורינאלדי שם פרקים ו-ז, עמ׳ 124-138. ניתן לסכם נושא זה בדברי קורינאלדי: ״ככל שעדת הקראים נתרחקה מקהילת ישראל, נתאפשר יותר ליחידים מבין הקראים, שחזרו ליהדות, לבוא בקהל ישראל״ (שם עמ׳ 122). מאידך יתכן שהיחס המחמיר שננקט בקהילות אשכנז לגבי הקראים נבע, בין היתר, מהריחוק ששרר בין קהילות הקראים והרבנים במזרח אירופה, לעומת המצב ששרר במצרים ובתורכיה באותה התקופה (ראה בעניין זה נתן שור, תולדות הקראים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ג, עמ׳ 188. וראה מה שכתב שור (על פי החוקרת עמנואלה טרוויסן–סמי), בעמ׳ 122: ״דומה כאילו נחלקו הקראים לשני ענפים נפרדים לאחר תקופת ביזנטיון: הקראים בעלי

באוסרים, יש הסוברים כי האיסור הינו גזירה על הקראים, בדומה, למעשה, לגזירה שהטילו חז״ל על הכותים.[263] יש הסוברים שהאיסור נתפס כהמשך לגזירה שחלה כבר על הכותים והחלה ממילא על כל קהל שסוטה מדיני אישות באופן קבוע ומודע ויש הרואים אותו כאיסור הנובע מסיבות הלכתיות מובהקות.[264]

וככלל ניתן לסכם:

> ״המעיין בקונטרסים בעניין היתר הקראים (...)יבחין שחלק ניכר מהאוסרים אע״פ [אף על פי] שדנו להקל מטעמי איסור ספק ממזרות, פסקו לאוסרם מלבא בקהל כדי לרחק את הקראים. ידוע מה שכתב בים שלמה בפרק עשרה יוחסין, ״ואני שמעתי שחכם גדול אחד בארץ ישראל רצה להתיר הקראים, ונתקצרה לו השעה מהשמים והלך לעולמו״, וראה בכך סימן משמים לנהוג להרחיקם, ולהוקיעם עקב דעותיהם ומעשיהם״.[265]

מעמדם האישי של ה׳חדשים׳

ממספר מקומות בדברי רעי״ש עולה שהוא סובר שאכן החומרות שננקטו כלפי הכותים והקראים היו ביסודם גזירות של חכמים,[266] אלא שהוא סובר שהגזירה על הקראים למעשה חלה

הרקע האתני-יהודי במזרח התיכון ובאיסטנבול, והקראים בעלי הרקע הלא יהודי בחצי האי קרים ובמזרח ארופה. שני הצדדים היו ערים להבדלים שבשניהם, ולעיתים קרובות התנגדו לנישואים ביניהם״).

[263] יש הרואים בתשובתו של רבינו שמשון שלב חדש במאבק הרבנים בקראים, זאת משום שממקורות שונים עולה, שהיו קשרי נישואין בין קראים לבין רבניים, כפי שלמשל מוכח משטרי כתובות מן המאות ה-11 וה-12 שהגיעו לידינו, ראה קורינאלדי עמ׳ 103-108.

[264] ראה תמצית הדעות, ר׳ אברהם ח׳ שרמן, ״היתר נישואין לבתו של קראי״, תחומין יט, אלון שבות: צומת, תשנ״ט, עמ׳ 193-197; ר׳ אליהו בקשי דורון, ״בת לאם יהודיה ולאב קראי מרוסיה (תגובה)״, תחומין כ, אלון שבות: צומת, תש״ס, עמ׳ 222-224. וראה לעיל בהערה 257.

[265] ר׳ אליהו בקשי דורון, ״היתר נישואין לבת ישראלית וקראי מרוסיה״, תחומין יח, אלון שבות: צומת תשנ״ח, עמ׳ 80.

[266] ראה ביחס ל׳חשש נדה׳: ״על כל אלו יצאו רבותינו ז״ל בגזירתם ואיסורם להרחיקם מישראל מחששות כאלו אפילו רחוקים ואינם מצוין ולא אסרו רק על הפרט כ״א [כי אם] על הכלל כולו ולא פלוג עשו חכמים לאסור איסר עליהן מחשש כ״ש [כל שהוא]״ (דף מז ע״ג); ״...חששו גם על גזירות רחוקות אצל צדוקים ראשונים לאסרו חיתון שלהם מחשש ימי קור או גזרו בכותים על חשש טעות בספירה. (...)אמנם חששות רחוקות לא היו כ״א [כי אם] אצל צדוקים הראשונים אעפ״כ גזרו רבותינו ז״ל על חיתונם כהנ״ל״ (דף מז ע״ד). וכן ביחס ל׳חשש ממזרות׳ מציין רעי״ש

על ה׳חדשים׳, מפני שהם למעשה ׳צדוקים חדשים׳ שכל החששות שבגינם נאסרו הצדוקים קיימים גם בהם[267] ובדרך כלל קיימים לגביהם ביתר תוקף.[268]

ש״חשש ממזר[ו]ת נגעו בהו (...)ע״כ **גזרו** להבדיל׳[ם] וגזרו ואסרו להתחתן בם כמבו׳[אר] לעיל בהעתק דברי רבותינו ז״ל ומתשובת המבי״ט״. הוא מציין שהמעיין בתשובות הנוגעות לקראים ״ימצא ויבין מתוך דבריהם אלו מראשית גזירת חתון **רק מחששא עשו כן מגזירא על ספק** ולא היה עוד רעיתא לפניהם כ״א [כי אם] אז הי׳[ו] מסדרין הגטין כדרך ישראל ואעפ״כ [ואף על פי כן] חששו להם כיון דאתרע חזקתן (...)וזה היה רק בראשית הגזירה אז גזרו ואסרו רק משום חששא, ולבסוף נתברר כי הטיבו לראות מראשית אחרית חכמים עדיפו מנביאים (...)שמצאו ג״כ [גם כן] אחר זמן גטין שלהם אשר נכתבו שלא כדת חכמים, נתקלקלו וחזרו ונתקלקלו (...)ועי״כ [ועל ידי כך] גזרו עליהם שלא לקבלם עוד בתשובה אפילו אם בא בתורת גר לכנוס תחת כנפי שכינה מפני חשש ממזר[ו]ת שלהם שלא יעורב בין ישראל ח״ו [חס וחלילה] כמבואר בתשובות הללו {ובש״ע אה״ע סי׳ ד׳} **מזאת הגזירה** אשר הוסיפו האחרונים על הראשונים״ (דף נ ע״ג-ע״ד).

[267] כך הוא פותח את הדיון באיסור החיתון, אחרי שהוא מציין את שרשי האיסור שנאמרו ביחס לקראים: ״ועתה נחזה את אשר לפנינו אם כל אלו טעמי דאיסור׳[א] שייכין בהנידון שלנו על הצדוקים החדשים בסימניהם הניזכרים לעיל **עם לועז** (הדגשה במקור) ההוא. והן אמת שיש לדון בדברים אלו אם הא דאסרו החתון אם סגי להו בחד טעמא לאסור ועדיפא מינייהו אמרו דאיכא להו כמה טעמא דאיסורא או דלמא דוקא בהצטרף כל הטעמים אסור כעין בתרתי לריעותא אפילו ריעותא כ״ש [כל שהוא] מצטרף משא״כ [מה שאין כן] משום חד טעמא לחוד **לא הוה כחם לאסור** ולקמן יבואר בראיות מן הש״ס דחד טעמא לחוד סגי. ואנן לא צריכין להא דכולהו אית בהו כאשר יבואר לפנינו״ (דף לט ע״ד).

[268] כאמור, ציין רעי״ש שגזרת איסור חיתון עם הכותים והקראים, מ׳חשש נדה׳, נבע אכן מחששות רחוקים (ראה לעיל פרק 5.3.1.3), אך: ״אמנם חששות רחוקות לא היו כ״א [כי אם] אצל צדוקים הראשונים אעפ״כ [אף על פי כן] גזרו רבותינו ז״ל על חיתונם כהנ״ל, משא״כ [מה שאין כן] בהצדוקים החדשים אשר לפנינו עם לועז הזה בסימניהם לא חששות רחוקות כ״א [כי-אם] קרובות ומצויות ביותר בעוה״ר [בעוונותינו הרבים]״ (דף מז ע״ג). כך גם ביחס לחשש של פסולי עדות: ״ואם בצדוקים ראשונים חששו באלו אע״פ [אף על פי] שלא פקרו בעול המצות והתורה מצד אפיקורס[ו]ת ותאוה בראשיתם וגם לא עברו כ״א [כי אם] על איזהו מדר׳[ש] חכמי׳[ם] בעני׳[ני] הפשט {עיי׳[ן] רמב״ם פ״ג ה׳ ממרים} עד שהיה פלוגתא בין הקדמונים אם יש מקום לפוסלם לעדות מן התורה כמובא במבי״ט הנ״ל ואעפ״כ [ואף על פי כן] כיון שהתחילו לנטות כ״ש [כל שהוא] מן הקבלות האבות ומדרשי חכמים נמנו וגמרו להרחיקם מישראל ואסרו חתונם יינם וכו׳ קו״ח [קל וחומר] באלו צדוקים החדשים עם לועז(...)״ (דף מג ע״א), ״ומעתה כמה תוקף יש להאי איס[ו]ר חתון ביותר מאיס[ו]ר צדוקים הראשונים אשר עליהם גזרו רז״ל מחששא בעלמא דפסולי עדות קו״ח [קל וחומר] באלו אשר מכל אלו עושין מקצת או כולו ע״כ [על כן] איסור חיתון של ראשונים ז״ל עליהם קיימי איס[ו]ר מוחלט איסור עולם באין מכלים״ (דף מג ע״ב), וראה עוד להן הערה 288. לדברי רעי״ש גם הפוסקים שסברו שאין חשש ממזרות ביחס לקראים, יודו שכאן ישנו החשש ועל כן קיים ועומד איסור החיתון, ראה לעיל בהערה 258. טענה דומה טען המהר״ץ חיות ביחס לרפורמים. לדבריו הם אמנם התקדשו כדת, אך גירושיהם ׳על דעת

לביאור ולהוכחת דבריו, בונה רעי״ש, בנין הלכתי מרשים.

5.3.2.1.2 משום פסול גרושי וגיטי החדשים

ראשית, רעי״ש חותר להוכיח כי רוב ככל הגירושין הנעשים במערב ובמרכז אירופה אינם חלים! דבר העלול לגרום, כמובן, למצבים רבים של ממזרות!

בכשרון רב הוא מנתח את הבעיות השונות העלולות לפסול את הגירושין ואת חלותם של הגיטין.[269]

א) פסול עדי הגירושין

אחד התנאים המעכבים בגירושין הוא: נתינת הגט בפני שני עדים.[270] באופן עקרוני, כבכל עדות קיום, עדים אלו צריכים להיות כשרים, דהיינו שלא ייחשבו 'פסולי עדות'. אלא שדווקא בענייני גט הקלו כבר חז״ל, משום עיגון! כך כבר המשנה הכשירה גט, שחתום עליו כותי, אם לאחריו חתום ישראל כשר.[271]

דיון זה מצא את מקומו בפרט ביחס לקראים, ובפרט לאור דברי הרמב״ם המשווים את הקראים, לכותים בשלבם הראשון.

אלא שאף שיטת הרמב״ם בעניין אינה מבוררת דיה. הרמב״ם כתב: ״כל שטר שיש עליו אפילו עד אחד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שהן כשרין בעד אחד ישראל ועד אחד כותי והוא שיהיה כותי חבר, ובזמן הזה שהכותים כעכו״ם לכל דבריהם **אנו למדין מהן לצדוקין שהצדוקין בזמן הזה כמו כותי באותו הזמן** קודם שגזרו עליהם שיהיו כעכו״ם לכל דבריהם״ (הל' עבדים ו, ו). והובאו דבריו גם בשולחן ערוך (יו״ד רסז, מז). מחד יש כאן הכשרה עקרונית של הקראים, מאידך לשון 'כותי חבר' אינה ברורה דיה לעצמה וקל וחומר בהשלכתה על הקראים,

---

האלדהיים [ו]גייגר' (מנחת קנאות עמ' תתרי-תתריא) אלא שהוא צמצם אותה באותם רפורמים אידיאולוגיים קיצוניים, תוך אזכור שביחס ל'בני הקראים' חלו הקלות רבות, לעומת 'ישראל שנעשה קראי'.

[269] עניינים אלו מתוארים בשורשים א' וה'. בנושא זה עומד מעמדם של הקראים ברקע, בפרט לאור דברי שו״ת המבי״ט סי' לז. רעי״ש משתמש רבות בתשובה זו, אלא שהוא מפתח כמובן את הדברים ומוסיף דברים רבים בנוגע ל'יחדשים'.

[270] ראה אנציקלופדיה תלמודית: לעניני הלכה, כרך ששי, ירושלים: יד הרב הרצוג, תשס״א, בערך: גרושין עמ' שע-שעא.

[271] משנה גיטין א, ה מובאת בבבלי גיטין י ע״א.

ולכאורה מצמצמת מאד את כשרות הקראים. כמו-כן דבריו העקרוניים של הרמב״ם בהלכות עדות (יא, י): ״**המוסרין והאפיקורוסין והמומרים** לא הצריכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות שלא מנו אלא רשעי ישראל, אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן העכו״ם, שהעכו״ם לא מעלין ולא מורידין ויש לחסידיהן חלק לעולם הבא, ואלו מורידין ולא מעלין ואין להן חלק לעולם הבא״, ושהובאו להלכה בשולחן ערוך (חו״מ לד, כב), היוו משקל חשוב בהחשבת הקראים ככופרים, הפסולים לחלוטין לעדות. אכן הרדב״ז הסיק מכאן, בתשובתו, שלמעשה קראי פסול לעדות מן התורה, זאת משום ׳שעובר על כל גופי תורה והלכות למשה מסיני׳.[272]

גם רעי״ש הולך כאן אחר דבריו העקרוניים של הרמב״ם אודות פסלות הכופרים והאפיקורסים:

> ״והסבר הדברים הוא כך דכי מצינן כח עדות ה״מ [הני מילי] בישראל סתם שיש לו חזקת כשרות ויש לנו לסמוך עליו שלא יעיד עדות שקר מפני מורא שמים משכר ועונש משא״כ [מה שאין כן] באלו אשר יצאו מן הכלל והעבירו חלקם בחיים בפיקרותם כאשר עליהם אמרו שאין להם חלק לעוה״ב [לעולם הבא] ואם על עולם הבא לא חשו פשיטא שעל עדות שקר לא יחושו ובני הפקר הם ומה להם להפסיד עוד כי כעכו״ם נחשבו אשר אין להם עוד חלק ונחלה בבית אביהם ולא שייך בהם צד נאמנות בעדות כלל״ (דף מ ע״ד).

---

[272] ר׳ שמואל הלוי אבן חכים הבין מהרמב״ם, שקראי כשר לעדות אשה, כאשר ׳כותי חבר׳ משמעו: שאינו עם הארץ. ראה: קורינאלדי, קונטרס, עמ׳ 13. ראה גם בפתחי-תשובה (יו״ד רסז, מג סע״ק ט) שהביא ״בשם גדול אחד שמעתי בזה דבר חכמה דתיבת חבר הכתוב ברמב״ם ובש״ע הוא ראשי תיבות. חתום בראש וניחא הכל״. גם לפי זה חוזר דין התלמוד להכשיר. יש שרוצים לבאר ברמב״ם שמדובר במי שמוגדר כ׳תינוק שנשבה׳, ראה למשל: סולובייצ׳יק עמ׳ 302-303. לפי טעם זה יש שרוצים להכשיר מי שאינו שומר תורה ומצוות לעדות. אמנם יש החולקים ומסייגים שגדר ׳תינוק שנשבה׳ אינו מועיל לענייני עדות, ראה למשל: ר׳ נחום נריה, ״עדות של מי שאינו מקיים תורה ומצוות״, תחומין יג, אלון שבות: צומת, תשנ״ב-תשנ״ג עמ׳ 417-418. כאמור לעיל (עמ׳ 60-61) בפשטות, כשרות העדות על פי התלמוד אינה נובעת מגדר ׳תינוק שנשבה׳, ואף הרמב״ם לא הכשיר עדות צדוקי בגט, מצד ׳תינוק שנשבה׳. אין צריך לומר, שלדעת רעי״ש, ממילא אין רלוונטיות לדין ׳תינוק שנשבה׳ בהקשרים אלו, וממילא פשוט דינם כ׳פסולי עדות׳. יצויין שאף שלדעת הרמב״ם ורבינו שמשון ורוב הפוסקים גט קראי פסול - יתכן שאין זה מטעם ׳פסולי עדות׳ אלא מצד תוכנו של הגט, וכפי שיידון להלן.

אם כן, את הגישה שנקט הרדב״ז כלפי הקראים, מרחיב רעי״ש על ה׳חדשים׳ משום היותם עוברים על עיקרי היהדות ועל איסורים רבים, הנוגעים ל׳לימודי חיצוניות׳ והליכה בדרכי הגויים.[273]

מכאן הוא משווה בין דברי הרמב״ם ל׳חדשים׳:

> ״וכה אמר ה׳ על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו וכו׳ אלו שלשה שמות הכתובים ברמב״ם ובש״ע [ובשולחן ערוך] שהם פחותים מהעכו״ם והן **אפקורסים מומרים מוסרים** (ההדגשה במקור) הרי הן מצוין ביניהם לרוב״ (דף מג ע״ד).

ההתאמה שהוא מוצא בהגדרתם כאפיקורסים[274], מומרים[275] ומוסרים[276], מזוהה בצורה שווה עם אי עמידתם בפסק בית דין דמיכאלוביץ:

> ״ומעתה הרי מבואר לפניך שורש הראשון של איסור חתון במעשה הקדמונים מחשש פסולי עדות שלהם יותר ויותר מלבד מסדרי גטין שלהם **שהם העוברים על פב״ד [פסק בית דין] ושארי שמות איסורים מהם מוסרים מהם מומרים**

---

[273] ראה דף מ ע״א. הוא מבאר שלכך הטעים הרמב״ם את פסלותם בטעם ׳שאין להם חלק לעולם הבא׳, דהיינו שבא ׳לפרש דבריו הראשונים למה כתב שלא הוצרכו חכמים למנותם כי הם גרועין מעכו״ם ופסולים לעדות מן התורה ומפרש היטב מפני שאלו אין להם חלק לעולם הבא, וממילא גרועין מן העכו״ם אשר יש לחסידיהן עוה״ב [עולם הבא] משא״כ [מה שאין כן] אלו ועי״כ [ועל ידי כך] אינם בכלל עדות כלל״ (דף מ ע״ד). גם כאן הוצאת ה׳חדשים׳ מכלל ישראל, שאחד הפרמטרים המהותיים שלה הוא, לפי הרמב״ם, החלק לעולם הבא, מביאה להחלת קטגוריה זו על ה׳חדשים׳.

[274] הוא מבאר שהם חולקים על דברי חז״ל, ואפילו על תג אחד, וכן מבזים תלמידי חכמים\ וראה עוד בהערה הבאה.

[275] הוא מונה עוברי עבירות חמורות בהם וכן ״ואלו המשנין שם ולשון וכו׳ ועוברים על פרט מפרטי פב״ד [פסק בית דין] או הולכים אחרי לימודי חיצוניות ממ״נ [ממה נפשך] אם אומרים אסורים המנויהם(!) ממדרש חכמים ללכת בהם ולא בחכמת העכו״ם ולא שנוי שמן לשונם וכו׳ ואל תטוש תורת אמך וגו׳ והזהרו במנהג אבותיכם וגו׳ ואבדיל אתכם מן העמים וגו׳ וכל פרטיי שמות האיסורים המנוין לעיל מפי פוסקים ומדרשים אם אומרים שאין בהם ממש הרי הן אפיקורסים, ואם מודים בהם ואין כופרים בתורתו אעפ״כ [אף על פי כן] עושים כן בשביל פרנסה או כבוד וכו׳ הרי הם מומרים״.

[276] הוא מציין שבתלמוד מבואר איסור חכמה יוונית משום ׳מסורות׳, ה׳חדשים׳ שכותבים בלע״ז מגלים צפוני התורה לגויים, שלפי דברי התוספות במסכת בבא קמא ׳הוא בכלל יהרג ואל יעבור׳ כמו-כן ׳וכמה וכמה מסירות בפועל׳ (דף מג ע״ד).

מהם אפיקורסים ופסולים לעדות ולשבועה קו״ח [קל וחומר] להוראה והגטין וכל מעשה ב״ד [בית דין] היוצא מהם הרי הוא כחרס הנשבר ומרבים ממזרי׳[ם] בישרא׳[ל] וכו׳׳׳ (דף מד ע״א).

ב) פסלות בית הדין

רעי״ש מוסיף ש׳נוסף על אלו עיקר סמיכ׳[ת] הגט ועדותיו בזה״ז [בזמן הזה] הו׳[א] **על הב״ד [הבית דין] מסדרי הגטין**׳ (דף מ׳ ע״ב).[277]

ובית דין של ה׳חדשים׳ פסול הוא:

- מאחר ורובם פסולי עדות, כמבואר בהרחבה בסעיף הקודם, קל-וחומר שהם פסולים להוראה.[278]
- על פי דברי ה׳אמרי בינה׳[279] שכל כח בית-דין הוא מצד שהם עושים שליחות הקודמים, מה שאין כן ה׳חדשים׳ שבאים לשנות! ולכן אין מעשה בית דין שלהם כלום.

ניתן לסכם את המהות של פסול העדים ובית הדין, בדברי רעי״ש הבאים:

---

[277] רעי״ש מציין שאף שהצורך בבית דין של שלשה לסידור הגט, אינו ברור בהלכה, ונחלקו בדבר הנודע-ביהודה והחתם-סופר, מכל מקום לא נוגעת המחלוקת אלא לשלב נתינת הגט. לעומת זאת קבלת העדים, חייבת להיות במעשה בית דין מן התורה, גם לדעת החתם-סופר (ראה מב ע״א-ע״ב). הוא חוזר לדון בנושא זה גם בהמשך (דף סד ע״ג-סה ע״ג).

[278] רעי״ש מתאר את רמתם הדתית וההלכתית הירודה של דייני ׳חדשים׳, ומכל מקום: ״כולם פסולים הם לעדות ולשבועה כל אלו אשר הולכים בדרכיהם עמהם כיון שעוברים על לאו של בחוקותיהם ועוברים בזה שבע ל״ת [לא תעשה] שבתורה וכו׳ כדאיתא בסמ״ג וכמבואר זה בשו״ת מחולת המחניים ושו״ת הר תבור, מן הראשונים ומש״ס ופוסקים וכמבואר לעיל באורך קצת בפיר[ו]ש הפב״ד [הפסק בית דין]. **וא״כ אפילו היה ברור לנו שמדקדקין בכל המצות רק במעשיהם אלו** פסולים לעדות מן התורה וגט בטל שנו כאן״ (דף מ׳ ע״א). גם כאן כלולים בחדא מתא הרפורמים, יחד עם אלו העוברים על פסק הדין דמיכאלוביץ.

[279] הרב מאיר אוירבך (תקע״ה-תרל״ח) רבה של הקהילה האשכנזית בירושלים שהסכמתו מתנוססת על ספר ׳בית יוסף חדש׳. רעי״ש מציין אותו כאן כ״כבוד יד״נ [ידיד נפשי] הגאון הגדול וכו׳ בעה״מ [בעל המחבר] ספר אמרי בינה הי״ו [ה׳ ישמרהו ויחייהו]״ (דף מא ע״ד).

״ומעתה אם תצרף דברים אלו **לגוף מעשה הצדוקות אשר עוברי׳[ם] על ההלכו׳[ת] המנויות בדברי פב״ד [פסק בית דין] המבואר לעיל** אשר בזה עוברים על כמה ל״ת [לא תעשה] של תורה ושיש בהן מלקות וכמה איסורים פרטיים כמובא לעיל בביאורו פוסלים לעדות ולשבועה קו״ח [קל וחומר] לדון ולהורות ק״ו [קל וחומר] לסדר גיטין חליצות וכו׳, ומעתה כמה תוקף יש להאי איס[ו]ר חתון ביותר מאיס[ו]ר צדוקים הראשונים אשר עליהם גזרו רז״ל מחששא בעלמא דפסולי עדות קו״ח באלו אשר מכל אלו עושין מקצת או כולו ע״כ [על כן] איסור חיתון של ראשונים ז״ל עליהם קיימי איס[ו]ר מוחלט איסור עולם באין מכלים״ (דף מג ע״ב).

ג) אי בקיאות בטיב גיטין וקידושין

״אמרו רבנן בטעמא לאסור חתון הצדוקים והקראים מחשש מסדרי גטין שאינם בקיאים בטיב גטין וקדושין ולחוש להמשנה ממטבע שטבעו חכמים בגטין הולד ממזר וגם שמא לא נזהרו בהו כיון שאנו רואין שכמה מילי דרבנן עוברים עליהן גם באלו יש לחוש שלא ידקדקו בשלימות בדברי סופרים והלכותיהם בסיד[ו]ר הגט ולא מילתא זוטרתי היא וא״כ [ואם כן] מחשש ממזרות נגעו בהו ע״כ [על כן] אסו׳[ר] להתחתן בם שלא יערב בישראל מזרעיהם אלו להרבות ממזרים בעולם ח״ו [חס וחלילה] ע״כ גזרו להבדיל׳[ם] וגזרו ואסרו להתחתן בם כמו׳[א] לעיל בהעתק דברי רבותינו ז״ל ומתשובת מבי״ט ע״ש [עיין שם]״ (דף נ ע״ג).

מחמת מורכבות דיני הגירושין ודיני כתיבת הגט, וההשלכות הקרדינאליות שיש לאי חלותו של גט,[280] הזהירו כבר חז״ל: ״אמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין

---

[280] כך למעשה נפסל הגט הקראי על ידי רוב רובם של הפוסקים, גם מצד הבעיות העולות מתוכנו. רבינו שמשון קבע שגיטיהם פסולים: ״כשמגרשין נשותיהן **שלא כדת ומשנין ממטבע שטבעו חכמים בגיטין** ונישאות לאחרים בחיי הבעלים נמצאו הבנים ממזרים מאשת איש״. כך גם מובא בתשובה של הרמב״ם (שו״ת הרמב״ם (בלאו) סימן שנא): ״וגירושי הקראיין אינו גט כלל לפי דיננו לפי שאינם מאמינים במנהגינו בגיטין וקדושין״. ר׳ שמואל הלוי טען לכשרות הגט הקראי בקריטריונים ההלכתיים. דבריו נדחו ע״י הרדב״ז והמבי״ט שפסלו את נוסח הגט הקראי, מסיבות שונות (בעיקר בגלל שאינו כתוב בלשון נוכח אלא בלשון נסתר והינו כשטר ראייה בלבד, שפסול לגט), ראה קורינאלדי עמ׳

לא יהא לו עסק עמהם״ (בבלי קידושין יג ע״א) ואמרו ש״קשין לעולם יותר מדור המבול״ (שם). הדגשות אלו הובאו בדברי פוסקים רבים שעסקו בענייני גיטין וקידושין.

הנקודה הבסיסית שמעלה כאן רעי״ש, היא חוסר נאמנותם של רבני ה׳חדשים׳ בגיטין. הערעור על כך שגט היוצא מתחת ידם כשר הוא, נובע מכמה סיבות:[281]

1. העוברים, או יותר מדויק, הכופרים, באיסורי הליכה בחוקות הגויים, חשודים ממילא שלא ידקדקו בהלכות הגט.
2. ישנו חוסר אמון בסיסי במי שעוסקים בחכמות חיצוניות. כמו כן ׳הלא גם רגלים לדבר טובא הוי, תורתם מתי נעשית, תחת עבד כי ימלוך הלימ[ו]ד החצוניות(...) ואיך יעלה על דעת ואיך אמר יאמר רשע ערום שיש זמן למורי הוראה בישראל לחצוניות״ (דף נא ע״ד). ״ואלו עובדי שיתוף גרועים מן האפיקורסים אשר רצונם לאחוז החבל בשני ראשים לשתף התורה עם חצוניות ר״ל [רחמנא ליצלן], כה אמר ה׳ לא תקום ולא תהי׳[ה] כמאמרו ללכת בהם ולא בחכמות האומות, צרות הם זו לזו לא ישכנו במקום אחד ואם לא תאמינו, הכרת פניכם ענתה, ולרעת המינות אשר זרח במצחם, שאי סביב עיניך וראי מי עשה לך כל אלה, מבטן מי יצאו כל הרשעים הללו מהיכן יצאו תולדות דור המבול אם לא מאבות הטומאה הללו המראים טלפים לגרום להפך סם חיים לסם המות ר״ל, טוב מהם הרשעים גמורים אשר אין תולין בטחונם במי שאמר והיה העולם, ואינם שמים אחרי הדלת והמזוזה זכרונם, מעמד תנוק[ו]ת דבי רב שלהם עם מוריהם אשר משם תצא תורה לדורות ר״ל אוי לעינים שכך רואות וכו״״ (דף נב ע״א). הצדוקים עוד עסקו בתורה ואלו ׳מבלים ימיהם בהבלי נכר׳ (דף נב ע״ב).
3. רבים מהם אינם בקיאים כלל בטיב גיטין, שהרי אינם יודעים אפילו הלכה אחת על בוריה.[282]

---

116. גישתו של ר׳ שמואל הלוי ׳נותרה דעת מיעוט שבמיעוט׳ (שם 121), כאשר לדעת רוב רובם של הפוסקים, גטי הקראים חשובים פסולים (ראה שם עמ׳ 110-121).

[281] הנידונות בדפים נ ע״ג- סז ע״א.

[282] הוא מציין שרוב רבני גרמניה, צרפת והונגריה, וקל וחומר המדינות החדשות באמריקה - רובם פסולים להוראה: ״אין בקיאין כלל בטיב גטין ואין להם שום נדנוד נאמנות כי הרי הם פוקרים בפרהסי׳[א]״ (דף סו ע״ד) [כראיה לחומרת המצב מציין שם רעי״ש ש׳הרב הממונה׳ על ׳בית תלמוד לרבנים שלהם׳ התיר נישואי תערובת, מאחר ואיסור

4. רעי״ש מספר על גיטין שהגיעו לבית הדין של קולומיאה מ׳רב דעיר הבירה׳ והיו פסולים מחמת חסרון ושינוי מילים והגט מעיד שהרב לא ידע כראוי הלכות גיטין, ״ואלה הן תולדות מאבות הטומאה לימ[ו]ד החיצוניות ושנוי שם לשון ומלבוש של ישראל עם קדושו אשר היה ידם אמונה״ (דף סב ע״ג).

5. כמו-כן מציין רעי״ש שבמיוחד בגטי ה׳חדשים׳ יש צורך בהקפדה מיוחדת, משום שבנוסף להקפדות הרגילות שיש להקפיד בנוסח הגט, הרי שביחס ל׳חדשים׳ עולה שורה של בעיות וספקות הנוגעים במיוחד לנושא כתיבת השמות בגט. ההלכה מצריכה כתיבה מדויקת של השמות בגט. שינוי בפרטים אלו עלול לפסול את הגט.[283] עם השימוש הגובר של ה׳חדשים׳ בשמות ובכינויים לועזיים, ומיעוט השימוש, אם בכלל, בשמות העבריים, הרי שמלבד הפסול בחיקוי דרכי הגויים שבכך,[284] הדבר מביא לשאלות ולספקות רבים בנוגע לכתיבת שמות אלו בגט.[285] לדעתו מצד חומר העניין פעמים רבות הדבר מצריך לכתוב מספר גיטין.[286]

׳לא תתחתן בם׳ נכתב רק בספר דברים, שכתב, לדבריו, משה מעצמו, ׳ומה צריכין אח״כ [אחר כך] עוד לדבר מענין מהות התלמידים הרבנים היוצאים משם ויש להם רשות והורמנא מהתם׳].

[283] ראה שו״ע אה״ע קכט, ג

[284] רעי״ש מציין בהקשר זה את התייחסותו של ׳רבינו האחרון אשר עיניו ראה ושפט על דורינו זה וצפה מראשית מעשה רשעים הוא מרן רבינו חתם סופר זצוק״ל בתשובותיו׳ (נג ע״א). ומביא את שו״ת חתם-סופר חלק ד (אה״ע ב) סימן לח: ״אשה ששמה מעריסה לביאה **ומחמת שדרכם דרך עקש לשנות שם העריסה לשם גוים** ע״כ [על כן] נקראת בפי כל וגם חותמת עצמה לעני ועומדת עתה להתגרש איך לכתוב בגט(...) ״.

[285] בעקבות המצב התחדשו ספקות רבים:

1. המציאות של שם יהודי אך כינוי מקובל נכרי, מעלה את השאלה האם יש צורך בכתיבת שני גיטין מספק.
2. האם אפשר לסמוך על השם שקורים לספר תורה, בפרט בכאלו שאינם באים לבית הכנסת.
3. מה הדין במי שנוהג לחתום שמו בראשי תיבות וכד׳
4. מה הדין במי שיש לו שם מסחרי החתום בעסקיו (׳פירמי״א׳).
5. אשה שנקראה ׳מעריסה׳ בשם יהודי ואחר כך כונתה בכינוי נכרי ואחר כך כונתה בשם משפחתה.
6. המקרה הנ״ל, כאשר משפחתה עדיין מכנה אותה בכינויי הפרטי הלועזי.

על שאלות בנושא כתיבת השמות בגיטין ובהם עקב השימוש בשמות נכריים, ראה למשל בתשובות הרבות בנושא, בשו״ת מהר״ם שיק (חלק אה״ע סימנים קג-קכו) המתוארכות לבין השנים תרכ״ו-תרל״ח).

[286] והוא מציין שחרף הבעיות החומרות הללו, רבני ה׳חדשים׳ פושטים את הספקות לקולא, ומרבים ממזרים. כמו-כן סידור מספר גיטין, הוא עצמו נושא מורכב, ראה דבריו בדף סב ע״א.

6. דיון נוסף קיים ביחס למקום כתיבת הגט. הנודע-ביהודה אסר לסדר גט במקומות חדשים שלא סדרו שם גיטין בראשונה. החתם-סופר אמנם הסתייג מאיסור גורף זה אבל קיבל את גזרת הנודע-ביהודה במקומות שישבו שם בעבר יהודים ובכל זאת לא נהגו לסדר שם גט וגם התנה את סידור הגט במקום חדש בחקירה ודרישה והסכמה של גדולי ישראל על שם המקום.
7. כמו-כן נחלקו הפוסקים האם סידור גט חייב להיות על ידי קבלת רשות ממומחה לרבים ולמעשה נהגו להחמיר בכך.

הבעיות השונות גורמות, ממילא, שגם אם הגט נראה כתוב כדין, עדיין יש חששות רבים העלולים לפסול הגט.[287]

ד) המסקנות הקרדינאליות

כל הפסולים והחששות שהוזכרו ביחס לגיטי ולגירושי החדשים, מובילים, לדברי רעי״ש, למספר מסקנות שאחת גוררת את השניה:

א. שכל הגיטין הבאים מבתי הדין של ה׳חדשים׳ הינם בחזקת פסולים. ״שכל גט שבא ביניהם מן כת הלועזים הללו אשר הם מיני ממינים שונים יש מוד׳[ה] במקצת ויש כופר הכל. עכ״פ [על כל פנים] רובם פסולים, לזה יודו גם מעוטים הכשרים שלהם בעצמם לשיטתם, **וא״כ [ואם כן] כל גט אשר בא מהם סתמא פסול מן התורה**״ (דף סו ע״ד)
ב. אלא שרעי״ש אינו מסתפק בפסילת גיטין שיצאו מבתי דין ספציפיים. הוא בא, עקב זאת, להטיל פסול בכלל הגיטין שבאו ממדינות, שבתי דין של ה׳חדשים׳ מצויים בהם!

הבסיס לכך הוא: ׳דין קבוע׳. על אף שבדרך-כלל בספקות הולכים אחר הרוב, מסייג זאת התלמוד בכלל ש׳כל קבוע כמחצה על מחצה דמי׳ (בבלי כתובות טו ע״א). משמעות כלל זה, שכשמתעורר ספק על דינו של דבר הנמצא במקומו הקבוע בתוך קבוצה, אין מכריעין את דינו לפי רוב הקבוצה, אלא דנים את המיעוט שבקבוצה כאילו הוא שווה לרוב שבה. ולכן המסקנה היא, לדעת רעי״ש, שגט המגיע ממדינות שקבועים בהם בתי דין של החדשים, יש בו חשש פסול, אפילו אם רוב בתי הדין שם כשרים, כל שכן במציאות המעשית שרוב בתי הדין פסולים. ממילא מאחר וברור שבמדינות מערב ומרכז ארופה, מצויים גירושים ומתירים ׳אשת

---

[287] כגון אם העדים החתומים אכן כשרים ואם אכן השמות נכתבו כמו שצריך. רעי״ש מתמצת זאת בשלושה-עשר סעיפים (דף סג ע״א-ע״ב).

איש לשוק' על סמך גיטין הניתנים שם, הרי שנוצרת תופעה חמורה ביותר של חשש ממזרות, על יהודים רבים מאד ברחבי אירופה ובמקומות נוספים.

"ואשה זאת אשר נישאת לשוק בסמך גט זה כל זמן שלא נתברר לן בירו"ר גמור שנתגרשה בכשרות בגט כשר ובשמותיהן הראוין ובעדים כשרים והעיקר שהגט יצא מן רב המוחזק בכשרות של ישראל כשרים בחזקת כשרות אבותינו נחי נפש ז"ל, אז עדיין בחזקת א"א [אשת איש] היא עומדת וכל בניה ממזרים הם" (דף סו ע"ד- סז ע"א).

"ע"כ [על כן] כל אשה שבאת ממדינות הללו ואמרה גרושה אני עדיין היא בחזקת א"א [אשת איש] כאשר בראשונה וכל גטין דאת'ו] מהתם כולם פסולים אפילו לא מצאנו בהם מקום לפסול סתמא פסולים הם אפילו לא מצאנו רעיתא ולא עוד אפילו מצאנו וראינו שנכתבו כהוגן וכשרות מכ"מ [מכל מקום] עדיין יש לחוש מצד שינה שם ופסול העדות ואשה זו בחזקת א"א קיימא ואסירא לעלמא לכ"ע [לכולי עלמא]" (דף סו ע"ג).

"לכ"ע הרי איס[ו]ר ברור קבוע ועומד עליהם לאסור איס[ו]ר עולם בלי נדנוד צד היתר מציאות שבעולם כלל" (סז ע"ב).

כמו-כן יוצא, שאם בא גט ממדינה שאין ידיעה על טיב המסדרים אותו, יש לדונם על פי הרוב. כאשר ב'ימינו', אומר רע"ש, אין לומר שיש חזקת כשרות בסיסית לבית הדין, אלא הוא בחזקת פסול 'עד שנודע לנו בבר[ו]ר שיצא מן ישראל כשרים אשר עוד עומדים בחזקתם בחזקת אבותם במנהגם בישראל בשם לשון מלבוש וכו' הכל כאשר לכל בדרך הזה כאשר קבלנו מאבות אבותינו נחי נפש ז"ל, משא"כ [מה שאין כן] כל זמן שלא נודע לנו בביר[ו]ר **אז מצד הדין הגט זה פסול ואפי'[לו] בדיעבד אם גירש בו תצא ובניה ממזרים** דהא איכ'[א] קבוע וחזקת א"א [אשת איש] דהאשה וכנ"ל" (דף סח ע"א).

ג. מאחר וכן, הרי שחשש הממזרות קיים ב'חדשים' לא כחשש רחוק אלא כמציאות מוחשית, **ממילא 'כתם הממזרות' שהוטל על הקראים חל ביתר תוקף על ה'חדשים'.**[288]

---

[288] בדף סז ע"א מציין רע"ש בהקשר זה: "איך חזק כראי מוצק **איס[ו]ר חתון** (ההדגשה במקור) לא לבד מגזרת הקדמונים ז"ל **כ"א [כי אם] איס[ו]ר דאורייתא מפורש כי אסור להתחתן בהם מן התורה**", כאשר הוא מנמק זאת

לכאורה לפי מסקנה זו ייפסלו כל ישראל במרכז ומערב אירופה?! על כך משיב רעי"ש: "וכי אם בשביל הללו שעשו שלא כהוגן נאסר כל ישראל ח"ו מצד קביעות הנפל ביניהם, **ח"ו [חס וחלילה] הנח להם לישראל שהם כשרים ובחזקתם עומדין כאשר בחזקת אבתייהו הם עומדים כאשר היו מקדם, ולא נמצא החלל כ"א [כי אם] באלו הניכרין בהן ובסימניהם שנעשו עם בפני עצמו הפוקרים בשם לשון מלבוש ודרכי ומנהגי ישראל ועוסקים בספרי לאומים וכן מגדלין ילדיהם** (...)שלא כדרכי אבותינו ז"ל ניכרים ונודעים לרבים. וזה חסדו אשר עשה ה' עמנו בדורינו יותר מאשר לראשונים (...)באלו הצדוקים דזמנינו שהם ניכרין וידועים ולא אתרמי הפסול כ"א [כי אם] באלו העטופים בדרכי גוים בלשונם למודם ותהלוכם, ועל הנשארים עם ה' העומדים במנהגי וחזקת אבותיהם לא נפל ספק או קביעות ח"ו" (דף סז ע"ג -סח' ע"א).

הווי אומר, הספק ודין קבוע חל על כל הקבוצה, אך קבוצה זו אינה כוללת את כל היהודים אלא את קבוצת 'הלועזים' שלמעשה יצאה מגדר קבוצת ישראל הכשרים השומרים סימניהם.

5.3.2.1.3 משום ממזרים ופסולים שהתערבו בהם

בדרך מעניינת נוספת מבסס רעי"ש את איסורם של ה'חדשים' לבוא בקהל, כממזרים וזאת תוך התבססות על הנאמר ביחס למעמדם האישי של הכותים.

כאמור הוזכרו בכותים שלשה טעמים לפוסלם בחיתון:

1. משום אי בקיאות ב'טיב גיטין וקידושין'.
2. משום ממזרים (כתוצאה מנישואי איסורי עריות) שנתערבו בהם.
3. משום עבדים ושפחות שנתערבו בהם.

הטעם הראשון, שהוזכר, כאמור, גם לגבי הקראים, הוחל כבר על ה'חדשים' בדיונים הארוכים שראינו לעיל.

בדין 'קבוע'. מלשונו משמע לכאורה שדיבר על כלל ה'חדשים', אך לכאורה דין זה לא יחול אלא על מי שהתגרשה?! אכן מן ההקשר עולה שמדובר על עניין הגיטין. ממילא איסורם של כלל החדשים, קשה להגדירו לפי טעם זה כאיסור מן התורה, אלא כהמשך לגזירה על הקראים, זאת לעומת אשה שהתגרשה, שעל פי דין 'קבוע' וכיון שחזקתה היא שהיא אשת איש – אסורה מן התורה. אמנם ראה להלן הערה 301 שכעבור ג' דורות ישנה כבר חזקת רוב פסולים מצד עצמם אף ללא שימוש בדין 'קבוע'.

אך רעי״ש מחיל גם את שני הטעמים הנוספים, שנאמרו בנוגע לכותים, על ה׳חדשים׳. בנוגע לטעם השני, ברור שנתערבו בתוכם ממזרים. ידועים מקרים רבים שנשים התחתנו על סמך הגיטין שניתנו על ידי ה׳חדשים׳ והולידו ילדים. רעי״ש מוסיף ומתאר את הפריצות הקיימת אצל ה׳חדשים׳ (בדף עד ע״ב-ע״ג וראה גם בדף פא ע״א).

בנוגע לפסול עבד ושפחה, הוא מציין שאמנם ׳לכאורה א״א [אי אפשר] לומר כן באלו דעבד ושפחה ליכא בזה״ז [בזמן הזה] מצוי ביניהם׳ (דף עד ע״ג) אך כאן מחדש רעי״ש:

> ״הרי מוכח בגמ׳[רא] {קדושין דף ע׳ ודי ע״ד וכו׳} דכמה וכמה עבדים ופסולים נטמעו בישראל ומצינ(י)ן שגזרו על הנתינים רק מכח סימנים שאמרו ג׳ סימנים יש {קדושין דף ע׳} וזה כלל הוא שתולין את המקולקל בפסולים (...)ועד״ז [ועל דבר זה] אמרו בסימנים הנו מערב רב קא אתו {ביצה דף ל״ב} (...)הרי עד כמה הלכו רז״ל אחרי סימנים להבדיל את הפסולים, וסימני דעבדא הרי מפורש הוא בגמ׳[רא] {גטין דף י״ג} עבדא בהפקא ניחא ליה זילא ליה פריצא ליה ע״ש [עיין שם] **ומי יש לו סימן עבדות יותר מאלו, ומי חפץ בהפקרות זילות פריצות יותר מאלו** והיד יש לתלו׳[ת] המקולקל יותר מבאלו, מכ״מ [מכל מקום] לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה על סימנים בעלמא לא היינו סומכין לאסור איסר על נפשם אם לא דטפי איכא בהו, ואין בזה כ״א [כי אם] סניף בעלמא לשרשי איסר הקבועים וקיימו עליהם בלא״ה [בלאו הכי]״ (דף עד ע״ג).

הוא מעלה השערה שחומרת איסור תערובת עבד נובעת מהיות העבד ׳בכלל ארור שזה א״א [אי אפשר] לסלק מניה לעולם שהיה בכלל ארור׳. ממילא לפי טעם זה:

> ״א״כ [אם כן] נחזי באלו אשר כמה ארורי׳[ם] נתערב בהם מהם ארור של תורה מאחר שהסכימו לעבור בקבע מהן על אסורי ד״ס [דברי סופרים] מהן על אסורי ד״ת [דברי תורה] (...)דעי״כ [דעל ידי כך] הרי הם בכלל ארור דלא יקים לעשות וכו׳ (...)ומהם גם ארורי יום ארור של דבריהם החמיר טפי {ע״ז דף כ״ז} אשר עוברים על ארור הלומד בנו יונית {עי׳[ין] סוטה ובירושלמי שם] הרי שהפגם של עבד אית בהו שכיח טפי, וגרועין מכותים אשר בהם רק עבד או שפחה א׳[חד] נתערב משא״כ [מה שאין כן] באלו כמה ארורים בכפלים אית בהו כמעט אין נקי בם מאחר שכולם קבעו להו׳ לעבו׳[ר] בקביעות על ד״ס עכ״פ [על כל פנים], וא״כ מה לו לברוך לדבק עצמו בארור ח״ו [חס וחלילה] אשר עינינו רואים בהם סימני׳

עבדות ואשר במארה הם נאורים הגוי כולו, ארורים כל רשעים, ברוכים כל ישראל, ואם לא ישיבו(!) ח״ו [חס וחלילה] יבדלו אלו לדראון ואלו לחי עול׳[ם] באהליהם אל יהי׳[ה] יושב מזרע ישראל חבל נחלת ה׳, בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך, ויהי׳[ה] אחריתם להכרית בדור אחר ימח שמם על כי בחרו להם חדשות לא שערו אבותיהם היו לאחור ולא לפנים ויבדלו מקהל הגולה באיס[ו]ר עולם איסר קבועי וקיימי עליהם ועל ראשיהם ועל זרעיהם וכל המתחתנים עמהם אחת דתם אשר לא יבאו בקהל לד״ (דף עד ע״ד).[289]

רעי״ש דן בשאלה, מדוע ממזר או פסול אחר שנתערבו בכותים ואינם ידועים, מהווים עילה לפסול את כלל הכותים ולא חל עליהם הכלל ש׳משפחה שנטמעה נטמעה׳. רעי״ש מחדש שהסיבה לטהרת הממזרים לעתיד לבוא, וממילא הסיבה מדוע אין לפוסלם גם היום, מתבססת על הפקעת הקידושין למפרע הגורמת ממילא לביטול הממזרות מיסודה, אלא שכל זה נעשה דווקא ביחס לישראל הכשרים, משום שאין הקב״ה משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל,[290] מה שאין כן, לגבי הכותים שאינם מוגדרים כחלק מישראל וממילא אין סיבה לטהרתם ונשאר פסולם, ולכן נאסרו משום מעלה ביוחסין.

אותו הדין חל על ה׳יחדשים׳:

״וזאת הייתה להם אך ורק ע״פ [על פי] עיקר מצד שפרשו מדרכי ישראל לדרכי גוים אשר בדרכיהם זה **מובדלים מישראל וניכרים בסימניהם ללגיון בפני עצמו בשם לשון מלבוש וכיוצא** וא״כ [ואם כן] הוי כנולד הספק פסול בתוך משפחה או שבט בפני עצמו, וע״כ [ועל ידי כך] א״א [אי אפשר] למצא להם תקנה וגם לע״ל [לעתיד לבוא] לא יטהרו לפי הנראה מגמרותינו אפילו לר״י [לר׳ יוסי] דס״ל [דסבירא ליה] עתידין לטהר הוא דווקא כמבואר שם חסד יעשה הקב״ה עם

---

[289] ראה גם מה שכתב בדף מב ע״ב: ״(...)סימני ערב רב סימני עבדות ניכרים בם עבדא בהפקירא ניחא לי[ה] והמתחתן בעבד או בא על השפחה כתב במס׳[כת] ד״א [דרך ארץ] פ״א [פרק א] עובר על י״ד לאוין וכרת ר״ל [רחמנא ליצלן] (...)ורבת שבעה לה נפשינו אשר סבלנו את סבלינו מהאי מינא הערב רב אשר עלו ממצרים ומזרע עמלק וכו׳ ככתב במדרשים וקוד׳[ם] ביאת הגוא׳[ל] הבטיח לנו בוראינו יתברך וילבנו וגו״.

[290] ״אמר ר׳ חמא ברבי חנינא: כשהקב״ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, שנא׳[מר]: +ירמיהו לא /ל/+ בעת ההיא נאם ה׳ אהיה לאלהים לכל משפחות ישראל, לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות (בבלי קידושין ע ע״ב).

> ישראל לומר משפחה שנטמעה נטמעה, והא ע״י [על ידי] שהם מעורבים בישראל כאשר היו בימים ראשונים אע״פ [אף על פי] שנמצא׳[ו] כיוצא בם אשר נכשלו בעריות ר״ל [רחמנא ליצלן] מכ״מ [מכל מקום] מאחר שלא פרשו מדרכי ציבור ולא נודע לרבים שום הפרש מהם ומן ישראל בכל תהלוכם, א״כ [אם כן] בטלי להו ברוב ישראל הכשרים לומר ע״כ [על ידי כך] אע״פ [אף על פי] שחטא ישראל הוא (...)**משא״כ [מה שאין כן] אלו אשר פרשו מדרכי ישראל ואינם נטמעים בתוכם וניכרים בסימניהם אותות לבני נכר עד קרוב יותר להיות מטומעים בין העמים מאשר בין ישרא׳[ל] ה״י [ה׳ ישמור]**, ע״כ [על כן] אין להם תקנה לר״י גם לע״ל דזאת התורה לא תשתנה ועל כאלו נאמר ואצרוף כבור סיגיך ואסיר׳[ה] כל בדיליך וגו׳ וזה עיקר הצירוף״ (דף עה ע״ב).[291]

׳משפחה שנטמעה׳ – הכוונה, מבאר רעי״ש, בתוך עם ישראל. קבוצות שפרשו מעם ישראל בצורה מובהקת לא נטמעו. ה׳חדשים׳ – ׳מובדלים מישראל וניכרים בסימניהם ללגיון בפני עצמו בשם לשון מלבוש וכיוצא וא״כ [ואם כן] הוי כנולד הספק פסול בתוך משפחה או שבט בפני עצמו׳ (שם). הם פרושים מכלל ישראל ולכן אם אכן אותם חששות שהיו בכותים קיימים בהם הרי שגם הם אסורים וייאסרו גם לעתיד.

5.3.2.2 משום ׳שום פיסול׳

גם כאשר אין כל פסול הנראה לעין, ציינו הפוסקים: ״לא ישא אדם אשה שיש בה שום פיסול״ (שו״ע אה״ע ב, א). וכוונת הדברים, מבאר רעי״ש, שאף שבסתם, כל המשפחות בחזקת כשרות, הרי מי שיש שלגביו ׳רעותא׳ כל שהיא, בטלה חזקתו. רעותא זו הינה ׳כגון שאינו מתנהג כ״ש [כל שהוא] כמנהג ישראל כשרים בדתם׳ (דף פז ע״ב) וכפי שציין השו״ע שם בסע׳ ב.[292]

---

[291] רעי״ש דן בשאלה האם יש להקל ביחס ל׳אלו אשר נכנסו בתוך לגיון עם לועז ההוא מצד גזירת המלכות׳ (דף עה ע״ג). האם ניתן להתירם מצד אונס רחמנא פטרי או שמא בכל אופן נפל בהם ספק פסלות וממזרות. נטייתו להחמיר הן מצד שאונס אינו פוטר את בעיית חשש הפסול, הן מצד שהוא מפקפק ב׳אונס׳ הזה שהרי ׳מצד הדין אם גזרה המלכות לשנות מלבושי ישראל מחויבין למסור נפשם יהרג ולא יעבר׳ (שם) ועוד שיכלו למלט נפשם ממדינות אלו.

[292] ״כל המשפחות בחזקת כשרות ומותר לישא מהם לכתחלה, ואעפ״כ אם ראית ב׳ משפחות שמתגרות זו בזו תמיד (...)או ראית משפחה שהיא בעלי מצה ומריבה תמיד, או ראית איש שהוא מרבה מריבה עם הכל ועז פנים ביותר, חוששין להם וראוי להתרחק מהם, שאלו סימני פסלות הם. וכן כל הפוסל אחרים תמיד, כגון שנותן שמץ במשפחות

ה׳חדשים׳, בטלה חזקת כשרותם, שהרי ׳פרשו מדרכי ישראל (...)בלמודיהם לשוניהם לבושיהם וכל תהלוכם׳ (דף פז ע״ב), לכן גם ללא פסולים אחרים הם אסורים בחיתון. ״ויש ממזר ובני ע״ר [ערב רב] גם מאשה כשרה ע״י מחשבותם ברע הסתכלות והרהורים הנולדים להם מתערובותיהם ספריהם וטיאטראות וכו׳ (...)ותולין פסולי[ם] במקולקל {ירושלמי} לחוש או גבעוני, או נתיני, או עמוני, או מואבי, או מצרי, או עמלקי כעין ש״מ [שמע מינה] הני מערב רב קא אתי {ביצה ל״ב} כי לא מבני ישראל המה ומאחר שאתרע חזקתם מחזקת ישראל כשרים בשל״ם גם ברעיתא כ״ש [כל שהיא] אסורים הם בחיתון מצד הדין״ (דף פז ע״ב). הוא משלב כאן בין חשש אמיתי לפסול, בעברה הפיזי של המשפחה, לבין ׳פסול רוחני׳.

5.3.2.3 סיכום

״ומעתה אין לנו דבר עוד עמהם הלא מחיצה של ברזל חומה ובריח מפסקת בינינו מן היום הזה והלאה כי הלא כנכרים נחשבים לנו לכל דבריהם אסורים בחתון לכל בר ישראל(...) ״ (דף פח ע״א).

אפשר לומר ששיאו של הספר מתבטא בסוגיה זו: איסורם של ה׳חדשים׳ לבוא בקהל. רע״ש מבסס זאת בכל הפרמרטים שניתנו בכותים ובקראים ואין הוא מעלה כלל את האפשרויות המקילות שננקטו כלפי הקראים ואפילו לא ביחס לעתיד הרחוק. הוא מפליג לאוסרם הן באיסורי תורה והן באיסורי וגזרות חכמים, ומוסיף בהם פסולים נוספים על אלו שהוזכרו אצל הכותים והקראים, עד כדי כך שלעולם אין אפשרות לחזרתם לקהל ישראל! למעשה החששות לגביהם כל כך חמורים עד שבמקומות שנשתקעו ה׳חדשים׳ יותר מג׳ דורות כבר רובם בחזקת פסולים מצד עצמם, אפילו ללא שימוש בדין ׳קבוע׳ (ראה בדף צב ע״ד).

אין ספק שגישתו העקרונית של רע״ש ביחס ל׳חדשים׳, ראייתו אותם כמי שסוטים כליל ממהותו של עם ישראל, ויכולת זיהויים ממילא ככת בעלת מאפיינים שונים במהותם מן ה׳יהודים׳, לא רק שאינה מובילים לחיפוש נתיבים מקילים, אלא מביאים למציאת הדרכים ההלכתיות להחמרה מופלגת. נראה שרע״ש רואה את ספרו כ׳תשובת רבינו שמשון׳ ביחס

או ביחידים ואומר עליהם שהם ממזרים, חוששין לו שמא ממזר הוא. ואם אומר להם שהם עבדים, חוששים לו שמא עבד הוא, שכל הפוסל במומו פוסל. וכן מי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד, חוששים לו ביותר שמא גבעוני הוא״.

ל'חדשים'. ואכן המאפיינים בתשובת רבינו שמשון הם דומים: ראיית הקראים כפוגעים ביסודות האמונה תוך שימוש בכלים הלכתיים וסוציו-הלכתיים לביסוסה.

היכולת לתקן תקנות כבימי חז"ל אינה עומדת לרעי"ש, ממילא הנסיון הוא להעמיד את הדין בפרמטרים ההלכתיים המקובלים, כידוע בדרך זו הלך כבר החתם-סופר,[293] ובדרך זו דרך כבר רעי"ש עצמו כמתבטא בספרו 'לב העיברי' ובפסק בי"ד דמיכאלוביץ.

5.3.3 אפשרות חזרה בתשובה והצטרפות לקהל

המעניין הוא שעל אף הדברים הנחרצים הנ"ל, מעלה רעי"ש את אפשרות חזרתם והצטרפותם של 'חדשים' לקהל ישראל הכשרים. לא רק זאת, מדבריו משתמע שהוא אדרבה מעוניין שתהיה שיבה כזו ל'קהל ישראל'.[294] לכאורה הדברים סותרים את ההגיון העומד מאחורי הטלת 'מחיצה של ברזל' שהטיל רעי"ש, ראיית ה'חדשים' כ'ערב רב' במהותם וראיית ההבדלה הזו כבירור שלפני הגאולה?!

בעמידתו על משמעות המושג 'ערב רב' אצל רעי"ש, מציין מיכאל סילבר:

> "קשה להעריך את מידת הרצינות בה נתקבלו רעיונות אלה בקרב האולטרה-אורתודוקסיה. חשוב להדגיש כי בתוך שנים ספורות היה שלזינגר בין הראשונים שכתבו כי עוברי עבירה של זמננו לא היו בלתי אם בחינת "תינוק שנשבה לבין הגוים"".[295]

כאמור, לדעתינו, אין לטשטש את משמעותו של המושג 'תינוק שנשבה' אצל רעי"ש, עם שימושו הקלאסי,[296] אך עצם שימושו של רעי"ש בביטוי זה, כמו גם רצונו להשפיע על הרבים שלא ללכת בדרכי החדשים, אכן מקהה את הפאטליות שיכולה להצטייר מן השימוש במושג 'ערב-רב' כ'גזירה קדומה'. מקומו של המושג 'ערב רב' הינו בעיקר כתפיסה מטאפיזית המאפשרת התנתקות גמורה מן ה'חדשים' ואף מהניאו-אורתודוקסים שבינהם, המשחררת 'מסולידריות קמאית

---

[293] ראה סילבר, ראשית עמ' 22.

[294] "כל אלו חקרנו ודרשנו ועמלנו למצוא להם מקום פליטה אם ימהרו לשוב אל ה' אל עמו ונחלתו כל זמן אשר עוד בידם לשוב למען לא ימחה שמם מישראל עד עולם" (דף צד ע"ב).

[295] סילבר, ראשית עמ' 49.

[296] ראה בהרחבה לעיל בהערה 187.

המבוססת על קשרי דם בלבד'.[297] היא מהווה אפיון וודאי של ה'חדשים' האידיאולוגיים וביטוי למהותם של רוב ככל אלו שייפרדו מקהל ה'כשרים' - ויחד עם זה אי נעילת הדלת בפני 'תינוקות שנשבו' (רבים?) שיתברר ממילא שביסודם אינם 'ערב רב'.

נראה שרעי"ש נע בין שני צירים, הצורך הדחוף מחד להציל את היהדות מפני האיום ההרסני שנתפס כאיום בעל כוחות מטאפיזיים ומאידך ההכרה האינסטנקטיבית שיהודים רבים מאלו שהוא צירף ל'חדשים', בפרט מאותם שסטו 'מן היהדות' מסיבות חברתיות, כלכליות וכד' והמזוהים נפשית עם היהדות הנאמנה, הם ביסודם "יהודים טובים".[298] כמו כן מחד מדגיש רעי"ש את חשיבות הזיקוק של הקהילה היהודית לפי הגאולה ויהיה זה בהשארותו של 'אפילו בי כנישתא חדא'[299] – ומאידך הוא מדגיש את חשיבות 'פרייה ורבייה' כמפתח לגאולה.[300]

מורכבות זו מביאה לנקיטת עמדה עקרונית חריפה וחדה והצבה ברורה של מאפייני היהדות הנאמנה, עקרונותיה, מוסדותיה ואורחות חייה - ובצדה הנסיון 'להציל' כמה יהודים שניתן.

הבעיה הקריטית שהציב רעי"ש, בעיית הממזרות, היא המשוכה העיקרית בפני חזרתם של אותם 'תינוקות שנשבו'.

אכן ראשית הוא מציין שהגדרת ה'חדשים' כ'ספק ממזרים' למעשה אינה בהכרח מיידית, מפני שבמקומות רבים תהליך ההדרדרות הינו עדיין בתחילתו ועדיין יתכן לברר פעמים רבות, שהאיש או האשה אין בהם חשש פסול. הגבול, אומר רעי"ש, הוא שלושה דורות: "כי עד ג' דורות עדיין ניכרין סימני יחוסם" (דף פח ע"ד). הוא גם מוצא לכך רמז בדברי תנא דבי אליהו ומסכם:

---

[297] סילבר, ראשית עמ' 49.

[298] ראה את תחושתו: "ולבי הומה לי אולי ימצא פדות לנפשות עשוקות אשר לא פשעו כ"א [כי אם] אשר הם כ**תינוק הנשבה בין העכו"ם ולא ראו אורות מימי[ה]ם**, אולי המצא ימצא לפתוח להם שערי תקוה אם ירצו לשוב אל בית אלקי יעקב" (דף פח ע"ד), וראה לעיל בהערה 187.

[299] בהקדמתו 'שער הבית' הוא מביא את דברי הזוהר שאם אפילו "חדא כנישתא" יחזרו בתשובה תבוא הגאולה, והוא שואל: "היתכן שלא נמצא בכל גבול ישראל בי כנישתא חדא אשר לא יעשו תשובה" (דף ג ע"ב). תשובתו היא כי הדבר תלוי במהות ובאופן התשובה: "כל זמן שלא נפרוש לעדה מיוחדת אין תקנה עוד, (...)כי רק תשובה זאת יש לו מציאות לחול רק אם תסלק לך לגמרי מהם ומן ערבות {תוס' נדה י"ג} ותהי עם בפני עצמך כי כנישתא חדא אשר ינהג אותם ה' עפ"י [על פי] תורה וש"ע [ושולחן ערוך] ומשפט וצדקה(...), ע"כ [על כן] אם שמוע תשמעו זאת העצה היעוצה מאת ה' המעשה חברה המעל'ה תנצלו מכל המציקים(...)" (דף ו ע"ג).

[300] נושא זה נידון על ידו בפרט בהקשר של הפרק הבא בעניין היתר נשיאת אשה שניה.

ש׳הקב״ה משגיח שלא יבא עיר[ו]ב פסולים בישראל יותר מג׳ דורות כי זה הגבול שלא ישתקעו ח״ו [חס וחלילה] אשר בזה אין להם תקנה׳ (שם). והוא מתרה: ״ותדע את אשר לפניך אם בעל נפש אתה״ (שם). בכך הוא רוצה לעורר למהר ולהצטרף לקהילת ה׳כשרים׳.

נוסף לכך מציע רעי״ש מספר פתרונות לפטור את בעיית החיתון ואת בעיית הממזרות. באופן מעניין, על אף ראייתו את הקראים כמי שאבדו מ׳כלל ישראל׳ הוא משתמש בתקדימים שנאמרו ביחס לקראים שרצו להצטרף לקהל ישראל, כתקדימים ל׳תינוקות שנשבו׳ מן החדשים.[301]

5.3.4 בעיית ׳הנשים החדשות׳ - אפשרות נשיאת אשה שניה

קונטרס שלם (בדפים צד ע״ב - קח ע״ד) מקדיש רעי״ש בספר, לנושא ייחודי, והוא: המצבים בהם ניתן לשאת אשה שניה, למרות האיסור המקובל בהלכה בענין, הידוע כחרם דרבינו גרשום (חדר״ג).

כדרכו, מגלה רעי״ש, גם בסוגיה זו, בקיאות וחריפות גדולים, ואחרי דיונים ארוכים ומורכבים הוא מציג את המסקנות העולות מדיוניו, שעיקרם, אופני היתר לעצם האפשרות של נשיאת אשה שניה על אף קיומו העקרוני של חדר״ג ועמידה על פרוצדורות הלכתיות מהירות יותר, המאפשרות זאת, ללא צורך ב׳היתר מאה רבנים׳ – בסיטואציות הראויות.[302]

---

[301] בתמצית נציין שרעי״ש מעלה שלושה פתרונות הלכתיים (דף פט ע״א-צד ע״ב): א. נישואין עם גויה שתהיה לו שפחה וישחררה אחר כך (ואז בניה כשרים). ב. נישואין עם גיורת ושלא יביא ילדים לעולם (אחרת בניו ממזרים) ג. הפתרון המרווח ביותר על פי היתרו של הנוגע-ביהודה. כאמור (ראה לעיל בהערה 262) חידש ה׳נודע-ביהודה׳ שהאיסור של הקראים כספק ממזרים, אינו אלא במקום קביעותם של הקראים, מה שאין כן מי שפרש ׳מרובא פרישׁ׳. אמנם מציין ה׳נודע-ביהודה׳ עצמו שמדובר רק במצב שבו הקראי עזב את מקום קביעות הקראים כשלא היה בר דעת, אבל אם בגדלותו עבר, הרי שהוא עדיין אסור וחל עליו דין ׳קבוע׳ ולא דין ׳פרישׁ׳. לאור זאת מציע רעי״ש, שזוגות נשואים ילכו למקום כשר שבו אין מכירים אותם, וכך ילדיהם הקטנים לא ייחשבו ממזרים, ורווק (שלא פשע במזיד אלא ׳נולד שם כתינ[ו]ק הנשבה בין העכו״ם ונתגדל באיס[ו]ר או ע״י גזרת המלכות׳ (דף צד ע״ב)) ילך למקום כשר ולא יגלה פסולו ושם ישא אשה ולא יגלה לה שהוא יצא ממקום פסול. אמנם רעי״ש הגביל היתר זה למקום שלא נשתקעו ה׳חדשים׳ כבר ג׳ דורות כיון שאז ׳אין למצוא היתר זה כלל דהא לא נודע לנו מרוב כשרים בציר[ו]ף כל אלו חששים מרובים׳ (דף צב ע״ד).

[302] נציין בתמצית שבדרך כלל היתר זה מצריך חתימה של מאה רבנים משלשה מקומות שונים. רעי״ש חותר להתיר על ידי פרוצדורה קצרה יותר של דיון והתראה בפני בית דין או אף בפני עשרה הדיוטות.

ככלל יש לציין, היתרים לשאת אשה שניה במצבים שונים, וודאי אינם פרי חידושו של רעי״ש, ואכן כפי שגם מביא רעי״ש עצמו, יש לכך תקדימים לרוב, הנובעים הן מצד שאלת חלותו של האיסור בכלל וחומרתו בפרט והן מצד הדיון במצבים בהם לא חל האיסור מיסודו או שהוא בטל באמצעות פרוצדורה מתירה.[303] רעי״ש מדגיש שבדבריו אין חלילה שום ביטול ממנהגי ישראל,[304] אדרבה הוא רואה עצמו כפועל, למעשה, בשליחותו של רבינו גרשום: ״ע״כ [על כן] עמלתי למיעבד שליחותא דרבינו גרשון מאור הגולה זיע״א למען לא יכשלו עוד במשענם ושלא יאמר פיהם דבר שלא כרצונו״ (דף קח ע״ד).[305]

לא נדון בסוגיה זו לפרטיה כשלעצמם, אך נבחן את חידושיו של רעי״ש בסוגייה זו, ביישומם המעשי של ההיתרים ובהיקפם, בנוגע ל׳חדשים׳ ולתקופה בכלל, שהן ביסודן הסיבות לשמן הכניס רעי״ש קונטרס זה לספרו זה.

מדברי רעי״ש עולה שהוא נתקל במצבים רבים, כנראה כבר בחוץ לארץ ובפרט מאז הגיעו ארצה, בהם ההשפעה הגוברת של רוחות ההשכלה חדרה לבתים רבים והביאה למצבים, בהם

---

[303] נציין כמה מעיקרי טענותיו של רעי״ש, שכאמור הובאו בכללם על ידי פוסקים קודמים: א. חרד״ג היה ביסודו ׳הוראת שעה׳ שנועדה למנוע בעיות של בעלים עבריינים באותה התקופה. ב. כחרם הוא חל רק עד תחילת האלף הששי לבריאת העולם (1240 לספירה הנוצרית) ולאחר מכן כוחו רק כמנהג. ג. הוא לא התקבל בכל המקומות ג. חדר״ג לא חל במקרים שונים של עבריינות האשה (עוברת על דת משה ויהודית כגון הולכת בגילוי ראש ועוד) ובמקום מצווה (לא קיים מצות פרייה ורבייה, להינצל מישיבה במקום פרוץ מבחינה רוחנית) בפרט מצוות עלייה לארץ ישראל בזמן הזה. כמו-כן הוא מציע במקביל להשליש לאשתו גט בעל כרחה, או מעלה את האפשרות שיתנה אם אשתו השניה שאם אשתו הראשונה תחזור בה יגרשנה. ככלל לדבריו רבינו גרשום ודאי לא התכוון ולא ראה לעצמו סמכות לבטל את עם ישראל מפרייה ורביה. וראה גם את המקורות הרבים באנציקלופדיה תלמודית: לעניני הלכה, כרך שבעה עשר, ירושלים: יד הרב הרצוג, תש״ס בערך: חרם דרבנו גרשום.

[304] ״ואני מעולם לא יצא ולא יצא מפי דבר שאינו מוסמך ביסוד הררי קדש ד״ת וד״ס [דברי תורה ודברי סופרים] ועל מנהג כ״ש [כל שהוא] מישראל קפדינן טפי כנודע, אמנם דבר זה אין לו שורש לא מפי תורה ולא מפי סופרים ולא מצד מנהג כמבואר לעיל (...)ונגד זה עומדין גופי תורה וכל חיותם של ישראל״ (דף קח ע״ב).

[305] אכן נושא זה היווה נשק בידי מתנגדיו שטענו כנגדו (בקונטרסים ׳ניתוץ הבית׳ ו׳שומר ישראל׳) שהוא ״מתיר איסורים״ וכד׳. רעי״ש עצמו הגיב על הדברים במספר פרסומים. במכתב גלוי שפרסם שכותרתו: ׳צעקה הנערה בעיר הקודש׳ (ירושלים, תרל״ה) הוא מציין בציניות: ״וא׳[חד] מן הגדולים הי״ו [ה׳ ישמרהו ויחייהו] כ׳[תב] לי למה לא דנו בעה״ק [בעלי הקונטרס] (=כנראה ניתוץ הבית) את הש״ע [השולחן ערוך] בשרפה וכי כ׳[תב] בס׳[פר] בי״ח [בית יוסף חדש] אשר לא נסמך בראי׳[ה] מש״ע ולמה לא דנו נב״י [נודע ביהודה] בשרפה כי הוא מתיר חדר״ג כה״ג [כהאי גוונא] והתיר גלוח חוה״מ [חול המועד] (...)נגד כל הגדולים בזמנו״. ראה גם דבריו המובאים בספרו שמרו משפט, ירושלים, תר״ס, דף לד.

גברים נשואים רבים רצו להמשיך באורח חיים שמרני ואילו הנשים הושפעו מן התרבות הסובבת, דבר שהביא למצבים של פירוד, בפרט כאשר הבעלים עלו לארץ ונשותיהם סירבו לכך, אלא שהנשים או שלא ניאותו לקבל גט בכלל, או שמתן הגט נמנע מטעמים ממוניים, ונמנע מהם לשאת אשה שניה על פי הדין המקובל של חדר״ג.[306]

הוא מציג את הבעיות הרבות שיוצר מצב זה:

א. אותם גברים מנועים מלהביא ילדים לעולם ולקיים מצות פריה ורביה. מלבד חשיבותה הבסיסית של מצווה זו, מדגיש רעי״ש את חשיבותה לקירוב הגאולה, ואת עיכוב הגאולה הנגרם בגין ביטולה.[307]

ב. הרהורי עבירה וחטאים שונים העלולים להגרם לאותם גברים. בעיכוב נישואין בכלל רואה רעי״ש את אחת הבעיות הגורמות להדרדרות הדתית של הדור[308] ולעיכוב הגאולה.[309]

---

[306] ״וכמה באו לפנינו אשר הבריחו על נפשם אמרו יעבר עליהם מה כל אשר לאיש יתן בעד נפשו שלא יפול לשחת לדראון עולם (...)ורבים כאלו אשר עלו גם להר ציון למצוא שם עזרה ומנוסה״ (דף צד ע״ב); ״ועתה עינינו רואות באי״י [בארץ ישראל] כמה וכמ׳[ה] אשר נשיה׳[ם] בחו״ל [בחוץ לארץ] מהם מורדות (...)ואשר ראוי׳[ות] לגרושן (...)ואין שומעין לשום התרא׳[ה] לא מגדולי׳[ם] ומב״ד [ומבית דין] אפילו אינה חוששת להשיב ורצונם אך ורק לעגן את בעליהן ושלא לקיים הלכה הפסוקה סי׳ ע״ה ולילך עמו כדת גם מבקשת הון כתובה ונדוניא וכו׳ וע״כ [ועל ידי כך] יושבים פה ונמוקים בעונם תרתי גהנם״ (דף צז ע״ד). רעי״ש, בספרו שמרו משפט (שם דף לד), מבאר שהמדובר באופן קונקרטי באברכים צעירים שנמלטו מרוסיה (בין היתר משום חובת גיוס) ונשותיהם לא רצו לבוא אחריהם וחלקם ׳אשר נתפתו על ידי בנות מואב אשר להמיסיאן ר״ל [רחמנא ליצלן] (שם, ראה גם: ר׳ הלל שלזינגר עמ׳ כו-כז). את הרקע לפער המנטאלי בין הגברים לנשים הנ״ל מבאר שחראי (עמ׳ נו) בכך, שבעוד האבות החרדים הקפידו על חינוך הבנים, הרי שהבנות חונכו בבתי ספר ממלכתיים ונחשפו לתרבות של האינטיליגנציה הנוכרית, דבר שגרם לפער המנטלי בין ׳האשה חניכת ההשכלה המודרנית ואמונת תענוגיה, ובין הבעל האמון עלי התלמוד ומפרשיו אשר שבילי החיים וחמודיהם זרים לו׳.

[307] ״וקו״ח [וקל וחומר] בזה״ז [בזמן הזה] אשר בזה גאולה תלויה לישראל דאין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף״ (דף קא ע״ד).

[308] כבר בספרו ׳לב העיברי׳ (ח״ב עמ׳ רכו, הערה י) תלה רעי״ש בעניין זה את קריסת התורה באשכנז אשר ׳ע״י [על ידי] הלימוד תורה בטומאה בכח, הביא לידי לימוד תורה בטומאה בפועל ר״ל [רחמנא לעצלן], והפך בית הועד לזנות(...) ׳. גם כאן מאריך רעי״ש בנושא זה, ראה בדף צט ע״א-ק ע״א.

[309] ״והנסתרות לה׳ אלקינו מי יודע אם אין העיכוב הגאולה על ידם״ (דף צד ע״ג).

אך רעי״ש אינו מתייחס רק למצבים בהם נפרדו בני הזוג בפועל והבעל מעוניין לשאת אשה שניה, אלא הוא רואה בדאגה את המצבים בהם, עקב מתחים פנים-משפחתיים, הנובעים מהשפעת הזמן על האשה ורצונם של הגברים להמשיך באורח החיים היהודי המסורתי, מנועים הבעלים, למעשה, מלעזוב את נשותיהם והם אנוסים להמשיך ולגור באווירה ובחברה הרסנית, להם ולילדיהם.[310] ההיתרים שהוא מציג באים, למעשה, להביא לידי:

א. הצלת 'גברים כשרים' בכלל, שהחיים עם נשותיהם ה'חדשות' מונעים מהם לחיות באוויריה אותנטית יהודית, כאשר הצורך בגט או בתשלום רב עבור השגתו מעכב אותם מלעזוב את נשותיהן,[311] ובפרט לעלות לארץ ולהצטרף לקהילת ה'כשרים'.

ב. איפשור לאלו שכבר עלו, לחיות חיים קדושים ובפרט להביא ילדים לעולם. דבר שיש לו חשוב רוחנית וכמותית כאחד מבחינת הקהילה היהודית, בזמן הגאולה ובכלל.

ג. יתכן שעומד מאחורי ההיתר גם השיקול, שברגע שיהיה היתר לבעל לשאת אשה שניה, ייקטנו ממילא אמצעי הלחץ של האשה והיא תעתר בעצמה לבוא עמו לארץ, ולחיות חיים יהודיים שלמים, כאשר כרגע האשה מניחה שאי היכולת לגרשה יגרום לבעל שלא יעזוב אותה, או שישוב אליה.

---

[310] ״וכמה י״א [יראי אלקים] מהם צועקי'[ם] לעזרה כי מה יעשו אם לא זכו למה שארז״ל [שאמרו רבותינו ז״ל] ה״ד [היכי דמי] אשה כשרה כל העושה רצון בעלה {נדרים ס״ו} ומהן אשר אין רוצים לעלות ולא לקבל ג״פ [גט פיטורין] ומבקשין כתובת'[ה] מרובה ובפרט מאלו אשר במקומות ראשי **עם לועז** (ההדגשה במקור) סומכין על ידיהן עפ״י [על פי] דרכן, ואם גם הוא רצונו לעשות כד״ת [כדין תורה] ולא לישא אשה או להוליד בנים במקומו'[ת] האלו מקום קביעתם היא מאנה על ידו ומה יעלה בידו לברוח על נפשו הלא יאמר הסריס הן אני עץ יבש וגו׳ מאין ימצא עזרה ומנוחה(!) וכתבנו על ענינים פרטיים כאלו כאופני'[ם] שונים אשר באו לפנינו בזה תשובות רבות בס״ד [בסיעתא דשמיא] והלא הם בכתובים״ (דף צד ע״ג); ״ומי ירחם על צאן הנדחות נשמו'[ת] עשוקו'[ת] ההולכים תועה בגול'[ה] כצאן בלי רועה אשר אם לא ימלטו נפשם הר ציון אז ברו ובטלו בגוי'[ם] ההם כאשר לעינינו נתקיים ואכלה אותם ארץ העמים הי״ו [ה׳ ישמור ויציל]״ (דף צז ע״ד).

[311] ״באלו אשר קשורים בנשיהם אשר נעכבין על ידם שלא לצאת מן המקו'[ם] ההוא אשר נמכר לצמיתות להיות לה עבד (...)ומהם אשר להם נשים הולכות פרוע ראש כשרירות לבם כנגד רצון דת משה ויהודית וגם נגד רצון בעלה (...)וא״א [ואי אפשר] להפטר כי יש לו בנים ממנה ואם ירצה לגרשה אפי'[לו] גלימא אינו שלו״ (דף צד ע״ב).

הוא פונה בהתרגשות לאותם גברים:

"ואתם אנשי לבב שמעו ותחי נפשכם עלו בארץ וירשוהו(!) בנו בתים והולידו בנים במקום הזה אל תראו חרפת אנ[ו]ש ומגדפותם אל תחתו (...)ואם גם ירדפו עד החרמה הלא חרמות אלו ישאם רוח ועל ראשם יחול ולכם אין דבר הבל המה ואין בהם ממש (...)המה יבושו ואתה תעמד להציל נפשכם משחת ולהקים זרע בישראל דור אשר ייטיבו מאבות אשר במדבר נטמא פגרם ובניהם המה יעלו ויבאו וירשו את ארץ החיים" (דף קד ע"א).

חומרה בחדר"ג בדור זה, מהווה, אם כן, לדעת רעי"ש, חוסר הבנה של המצב הקריטי בו עם ישראל נמצא. הדבר מצטרף לתפיסה הכללית של רעי"ש הרואה במתח המיני הקיים בחברה בכלל וכתוצאה מן התרבות האירופית שהעצימה זאת בפרט, כגורם דומיננטי להדרדרות הדור, שפתרונו יבוא על ידי הדגשת נישואין בגיל צעיר כמו גם בהבנה שמניעה כזו או אחרת מחיי אישות בדור הזה במסווה של צדקות ופרישות 'כי רצה להיות כקדושי מעלה ואינו מכיר את מקומו' (דף קז ע"ג) או מצד חומרות הלכתיות, מביאים לעבירות ולהרהורי עבירות וגורמים לקלקול הדור.[312]

ואכן את המתנגדים לקולות שנקט, הוא רואה בעיקר כשייכים למחנה ה'חדשים', שסיבת 'אדיקותם' בחדר"ג לא נובעת מסיבות הלכתיות אלא מהשפעות אירופיות[313] או כאלו שקצרה הבנתם מלהבין את חשיבות העניין[314] ושהכסף ומעמדם עומדים בראש מעיינם.[315] את היתריו הוא רואה גם כאפשרות לתשובת המשקל למצב פסלות החיתון של ה'חדשים'.[316]

---

[312] "וכאלו יעמדו לדין מלובשים במלבושי הדר ואשר ניתן כתר מלכו'[ת] בראשו **ורגליהם יחפים** (...)זה חלקם וגורלם המתקדשים ומטהרים לפנות לרהבים אשר רחוקים ממנו (...)יותר היה נח לו להיות לו מלבושים פשוטים לפי ערכו מכף רגל ועד ראש" (דף קז ע"א).

[313] "ועד"ז [ועל דרך זה] תראו אלו ערב רב ראשי עם לועז על כל עריות לא יאחזימו קנאות כאשר יקנא המקנא על נדנוד ס"ס [ספק ספיקא] דחדר"ג זה" (דף קז ע"ד). ההשפעות האירופיות ניכרות הן בנוגע לזלזול באופי החיים היהודים המסורתיים והן בנוגע למעמדה של האשה ואופי חיי הזוג ("ומה יעשה אם לב"ד [לבית דין] של צדוקים ילך ישחקו לו וידרשו לו מצוה שאחזיקו בה כבוד האשה מכריע כל המצות" (דף קד ע"ב)). בכלל הוא מציין לטובה את חיי הצניעות הקיימים בארצות המזרח בהם חל היתר עקרוני לשאת שתי נשים לעומת 'ארץ אדום' שם חל איסור על כך.

[314] הוא מעיר בציניות על אלו ש'מקפידים' על חרם זה ולא על דינים אחרים ובהם אף דינים שמוגדרים גם הם חדר"ג.

[315] הוא תוקף בהקשר זה את 'א'[חד] מהגדולים' שבירושלים (כנראה מכולל אונגרין) שדחה פנייה של 'עלוב א'[חד] מהנזכרים אשר גם הוא יושב ימים ושנים ואשתו היושבת בעיר הפרוצה אינם(!) רצונו ללכת אחריו בשום אופן ואין

בסוגיה זו בולט הקשר בין תפיסתו של רעי״ש את הצורך בהקמת קהילה נפרדת שתשמור על האותנטיות היהודית, בפרט בתקופה שקודם הגאולה, עם הסקתו של רעי״ש כי אפשרות ריאלית, כמו גם מתאימה מבחינה רעיונית, של יצירת קהילה זו תתכן דווקא בארץ ישראל הרחוקה עדיין מההשפעות החמורות של ההשכלה האירופית, כפי שהרחיב בספרו 'חברת המעל״ה'. וכפי שכבר כתב בהקדמתו 'שער הבית':

> ״ע״כ שובו בית ישראל (...) נעשה תחילה זה עיקר ואח״כ נשמע ושבת עד ה' אלקים לארץ אשר שם ה' אלקיך {כתובת ק״י} כי איך אפשר שיועיל תשובה בחו״ל [בחוץ לארץ] ה״ז [הרי זה] כטובל ושרץ בידו כ״ז [כל זמן] שלא גומר בלבו ציון ישאלו לשוב אליו״ (דף ו ע״ג).

אכן במיוחד בפרק זה, מודגש מקומה המרכזי של מצוות יישוב ארץ ישראל. הדבר נובע, כנראה, הן מן המשמעות המיוחדת של מצווה זו לאפשרות התרת חדר״ג, והן מן הפתרון הלאומי שרואה רעי״ש בהקמת הקהילה בארץ ישראל. וכפי שהוא מציין גם בקונטרס זה:

> ״ע״כ איעצכם ויהי אלקי'[ם] עמכ'[ם] כאשר כתבתי בס'[פר] חברא ואז במעט ימים תראו נפלאות בעזה״י [בעזרת ה' יתברך]״ (דף קז ע״ג).

שומעות(!) לכל אזהרות והתראות' (דף צח ע״א) להתיר לו לשאת אשה שניה, ואותו רב דחאו בטענה שמשום 'דינא דמלכותא דינא' הקיים באירופה, חל עליו האיסור גם בארץ! ומציין רעי״ש: ״ובלי״ס [ובלי ספק] גם הוא כיון לדחותו בקש״ כאשר הסיבה האמיתית היא החשש מהתמעטות כספי החלוקה, מפני שהיתר כזה יתכן ויעורר הדים 'ויגרום טינא וימעטו הנדבות'. הוא מציין שדבר זה מצטרף לסנקציות שהטילו בכולל אונגרין על מי שבאים לארץ, שלא יקבלו מכספי החלוקה 'פן יאכלו חלקם'. דברים אלו מכוונים לבקורת הנוקבת של רעי״ש על הניהול בכלל של כולל אונגרין ועל הקשיים שממוני הכולל מערימים על מי שרוצים לעלות ולהצרף לכולל בארץ. ראה בדפים ג ע״ג- ו ע״א (ב'שער הבית) ובדפים קטז ע״ג-קיז ע״א.

[316] ״ובמטה אשר הוכת באיסור חיתון בו נתרפאת להרבות זרע ישראל על ברכת הורם בסור מרע ועשה טוב״ (דף קח ע״ד).

5.4 משמעויות הלכתיות נוספות

5.4.1 הקדמה

החלק העיקרי של הספר, שגם נידון בעבודתינו עד עתה, עוסק בעיקר בהגדרת ה׳חדשים׳ כמומרים, כופרים, מינים וכו׳ מבחינה סוציו-הלכתית עקרונית (דפים כו ע״א - לט ע״ב), וכן בהגדרת מעמדם האישי כפסולי חיתון וכממזרים (דפים לט ע״ג - קח ע״ד). אך רעי״ש מפרט גם את המשמעויות ההלכתיות הנלוות להגדרות אלו (בדפים קח ע״ד- קיד ע״ב).

הוא מסדר זאת תחת הכותרות:

- **איסור יינם – מגען ביין נסך**
- **פתם פת כותי**
- **ספריו ספרי קוסמין**
- **וי״א אף בניו ממזרים**
- **דברים אחדים**

כבר הזכרנו שבפרק 6.1 העוסק במבנה הספר, נעמוד על כך, שרעי״ש, משלב בספרו, מבחינה סכמטית, בין שני מודלים: ׳מודל הקראי׳ ו׳מודל המין׳. לענייננו בפרק זה נציין, שהחלק הראשון של האיסורים כאן, בנוי, באופן כללי, על פי דברי הברייתא העוסקת במינים: ״ת״ר [תנו רבנן]: שחיטת מין - לעבודת כוכבים, פיתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמין, פירותיו טבלין, וי״א [ויש אומרים]: אף בניו ממזרין״ (בבלי חולין יג ע״א) והחלק השני, ׳דברים אחדים׳, משלים את התמונה ההלכתית בעיסוק ב: איסור מילת בניהם, אי ביטול רשות לעירוב בשבת, פסול שחיטתם, האיסור ללמד בניהם תורה. חלק זה בנוי בעיקרו על פי המבנה של תשובת הרדב״ז בנוגע לקראים.

מספר איסורים, הנוגעים למאכלי-גויים, נאסרו כבר בתקופות מוקדמות. בינהם יינם, פתם ובשוליהם של הגויים. בבסיס האיסורים עומד הטעם ׳משום בנותיהם׳, קרי חשש חיתון. תהליך של החלת האיסורים הנ״ל, מצאנו בתלמוד ביחס לכותים. במשך הדורות, בפרט החל מדיוני הראשונים, נידון גם מעמדו של מחלל שבת בפרהסיא בנוגע לסנקציות אלו.

מיוחדת היא אכן הברייתא העוסקת במעמדו של ה׳מין׳. השאלה היא מה מעמדה ההלכתי של ברייתא זו? לעיל עמדנו על כך שה׳מין׳ בניגוד למי שממיר את דתו, אינו יוצא מן המערכת היהודית, ו׳מקיים וויכוח עם היהודים ועם המקורות היהודים, במגמה להציב סדר יום יהודי, או

סדר יום ליהדות'.[317] ולכן חז"ל רואים את הסכנה מן ה'מינים' כחמורה יותר מסכנת השפעתם של הנכרים, כאשר הסנקציות שנקטה הברייתא יוחדו בחז"ל, כנראה, ליהודים-נוצרים.[318] לעומת זאת בספרות ההלכתית המאוחרת קשה למצוא החלה הלכתית ממשית של הסנקציות הללו על מי שהוגדרו על ידה כ'מינים'. לא מצאנו שהרמב"ם נקט ברייתא זו להלכה, על אף שהגדיר כסקטור מיוחד את ה'מינים'[319] קל וחומר בדברי הטור והשולחן ערוך, שלא נקטו אפיונים מדויקים כאלו.[320] גם האיסורים שהחילו חלק מן הפוסקים, על יינם ופיתם של הקראים לא נסמך על ברייתא זו.

מאידך מצאנו שימוש בלשון הברייתא כמטבע לשון בחרמות שונים מימי הביניים[321] לשון זו ננקטה גם בקריאות פומביות כנגד השבתאים וכן כנגד הרפורמים,[322] אך לא מצאנו קיבוע של ברייתא זו, הן לגבי מנודה והן לגבי הקבוצות הנ"ל, בספרות הלכתית נורמטיבית. דומה שברייתא זו, על אף חומרתה, ואולי דווקא משום כך, נתפסה כביטוי להרחקה יוצאת דופן, של אדם שיש לנקוט כלפיו סנקציות חברתיות מרחיקות לכת, אך לאו קיבלה למעשה אופי הלכתי צרוף לכל פרטיה ודקדוקיה.

---

[317] הרטמן עמ' 78.

[318] .ראה לעיל בעמ' 88-89 ובהערות 163-164.

[319] ראה לעיל בהערה 133.

[320] ראה הרטמן 161. דין מיוחד שכן הובא להלכה ברמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה א, יג) ובשולחן ערוך (יו"ג רפא, א ראה גם או"ח לט, ד) הוא ש'ספר תורה שכתבו מין ישרף'. אלא שהלכה זו נלמדת מסוגיה הלכתית מפורשת בבבלי גיטין מה ע"ב ומקורה, בפשטות, אינו בברייתא הנ"ל. מה עוד שבשולחן ערוך נכתב 'אפיקורס' ולא 'מין' (וכן במהדורות משובשות של הרמב"ם).

[321] ראה לשון חרם, על היוצאים כנגד ספר מורה נבוכים לרמב"ם: "וכבר גזרנו עליהם מן בית דין הגדול, שיינם יין נסך ופתם פת כותי וספריהם ספרי קוסמין, והמת שלהם סוקלים את מטתו, וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד".("חרם ר' שמואל ראש הישיבה": בעריכת יוסף יצחק קאבאק, ישורון: כרך ז, תרל"א).

[322] ראה למשל דברי החתם-סופר ביחס לשבתאים: "מכ"ז נ"ל [מכל זה נראה לי] דהכת הארורה המאמינים בש"ץ ימ"ש [בשבתאי צבי ימח שמו] הידוע תיפח רוחם וישחקו עצמותם (...) וטוב יותר אם יפרדו מקהל הגולה ויתערבו בעכו"ם הם ובניהם ולמצוה רבה יחשב וגם בהיותם עדיין בין היהודי'[ם] **פתם פת כותי ויינם יי"נ [יין נסך]** וכל דבריהם ומחשבותם ועלילותם לע"ז [לעבודה זרה] (שו"ת חתם סופר חלק ב (יו"ד) סימן שכב); ב'קול הקורא' משנת תר"ה כנגד הרפורמים שבשו"ת מהר"ם שיק (חלק יו"ד סי' שלא): "וא"כ [ואם כן] ידוע להוי לכון בני ישראל כי אסור לאכול מהוראות האנשים התועים הנ"ל **ספריהן ספרי קוסמין** וספרי אפקורסים ומצוה לשורפן".

גם רעי"ש אינו עושה שימוש בברייתא עצמה כבסיס הלכתי לאיסורים שיביא. עיקר המקורות למסקנותיו, מצויים בספרות ההלכתית ביחס לקראים ובבעיות הלכתיות שונות שהוא מעלה ביחס ל'חדשים'. אך עצם השימוש המבני בה, בא לאפיין את ה'חדשים' בקטגוריה החמורה ביותר של 'מין', כאשר רעי"ש מנסה למעשה להחיל על ה'חדשים' את הסנקציות הקיצוניות שננקטו בברייתא!

אין ביכולתו להטיל את הסנקציות שנקטה הברייתא רק משום הדמיון בין ה'מינים', שהרי סנקציות אלו לא מצאו, כאמור, את מקומן בהלכה המאוחרת, אף בנוגע ל'מינים' כפשוטם. כמו-כן אין בכוחו לגזור זאת כגזרות חדשות, אך הוא משתדל לבסס את אותן סנקציות בדרכים ההלכתיות המקובלות ולמעשה להגיע לאותה התוצאה. ואכן לדעתו של רעי"ש החומרה למעשה באיסורים החלים על ה'חדשים', גדולה, בדרך כלל, מהחומרה של איסורים אלו ביחס לגויים!

5.4.2 איסור יינם

כאמור קיימים מספר איסורים, הנוגעים למאכלי-גויים. החמור שבאיסורים אלו, האסור, עקרונית, אף בהנאה! הוא איסור 'סתם יינם', דהיינו יין-נכרי או אף יין שנגע בו נכרי! מקובל שהחומרה המיוחדת ביין, נובעת, משום ההקשר של היין לפולחן ניסוך היין שנהגו בו עובדי עבודה זרה, דבר שהביא להקלות הלכתיות שונות, עם העלמות פולחן זה במקומות רבים.[323]

לכאורה כל הטעמים הללו אינם שייכים ביהודים שאינם עובדי עבודה זרה, אך החל מספרות הראשונים ואולי אף קודם לכן, מתקיים דיון במעמד יינו של 'מחלל שבת בפרהסיא', זאת לאור השוואת 'מחלל שבת בפרהסיא' לנכרי, כבר בתלמוד. עיקרם של הדיונים נסב ונוסב על: א. השאלה האם אכן הושווה 'מחלל שבת בפרהסיא' לנכרי, לעניין זה. ב. האם מחללי שבת 'בימינו' כלולים בגדר ההלכתי החמור של 'מחלל שבת בפרהסיא'.[324] בולט אצל חלק ניכר מן המקילים השיקול שלא להרחיק יהודים, יתר על המידה. וכפי שכתב ר' יהודה אסאד: "בזמנינו שהדור פרוץ

---

[323] ראה: ר' שמואל דוד, "יין מפוסטר – סתם יינם?", תחומין יד, אלון שבות: צומת, תשנ"ד (להלן: ר' שמואל דוד) עמ' 412-417.

[324] ר' שמואל דוד עמ' 421-423; ר' דוד בן זזון, "יינו של מחלל שבת", תחומין כה, אלון שבות: צומת, תשס"ה עמ' 381-391. זאת נוסף לדיון באילו יינות חל האיסור ראה: ר' שמואל דוד, עמ' 417-421.

מרובה אין להרחיקם כ״כ [כל-כך] ולדחותם בשתי ידים חלילה שלא יפקרו טפי ויותר טוב לקרבם בזרוע״.[325] בפרט בכל הנוגע לאיסור יין שרק נגע בו מחלל שבת.

כמו-כן נידון בפוסקים יינם של הקראים, היו שהקילו והיו שהחמירו. הפסקים השונים בעניינם קשורים למספר שאלות: האם ישנו איסור חיתון אתם, האם חל איסור על יינם של מומרים והאם הם מוגדרים כמחללי שבת בפרהסיא וכמומרים?!

לדעתו של רע״ש, חל איסור יינם במלוא חומרתו, על יינם של ה׳חדשים׳ ואפילו מגעם ביינו של ישראל כשר ׳נאסר כיי״נ [כיין נסך] כמגע עכו״ם ודינו כיי״נ של עכו״ם׳ (דף קט ע״ד). כפי שנראה להלן הוא אף מגיע למסקנה ש׳איסור יינם חמור יותר משל נכרים׳ (שם)!

ראשית, הוא מציין שישנו איסור על יין-ה׳חדשים׳, משום החשש שמא נגע נכרי ביין, שהרי אין הם זהירים בכך, וממילא גם אינם נאמנים בענין זה.[326]

אך רע״ש סובר שיש כאן גם איסור מהותי.[327] אלא שהוא אינו נזקק לדין ולמקרה הספציפיים של ׳מחלל שבת בפרהסיא׳ בלבד. איסור יינם נשען, לשיטתו, על בסיס רחב בהרבה, והוא איסור החיתון, שהוא למעשה שורש איסור יינם של נכרים. שהרי ׳מן המבואר בשורש איסור חיתון יצא ממילא ג״כ [גם כן] איסור יינם דהא בהא תלי׳[א]׳ (דף קח ע״ד).

הוא מסתמך בזה על פסקם של המחמירים בדין יינם של הקראים:

> ״וחזינן ליה לגאון רבינו שמשון ורבינו בצלאל אשכנזי ז״ל[328] אשר עליהן סמכינן בריש דבר בשורש איסור חיתון גם בזה הוא איס[ו]ר יינם כללינן בחדא מחתא

---

[325] שו״ת יהודה יעלה ח״א (יו״ד) סי׳ נ. את הטעם העיקרי להקל למעשה, הוא מוצא בכך, שלדעתו דין ׳מחלל שבת בפרהסיא׳ חל דווקא על מי שהעידו עליו שחילל שבת בפני עשרה. ולכן הוא מסיק: ״מכל הלין טעמי, נראה לי שגם בעל נפש אין צריך להחמיר על עצמו מלשתות יין שנגעו בה מחללי שבתות כאלו שבזה״ז [שבזמן הזה] שלא העידו עליהם בפניהם בפני הב״ד [הבית דין] שחללו בפני י׳ מישראל״.

[326] הוא מציין כמקור את שו״ע יו״ד סי׳ קכד, וכנראה כוונתו לסעיף ט שם: ״האנוסים, אפילו הטובים שבהם אינם יכולים ליזהר ממגע עובד כוכבים, וכיון שהם חשודים עליו אינן נאמנים על שלהם, אפילו בשבועה״. וכן את סי׳ קיט סע׳ ז שם, העוסק בגדרי נאמנות של מי שחשוד לעברות.

[327] הבעיה הקודמת היא למעשה ׳בעיה טכנית׳ שבהשגחה ראויה, יכולה להיפטר.

[328] דהיינו תשובת הרדב״ז. אכן גם בנושא זה נחלקו הרדב״ז ור׳ שמואל הלוי אבן חכים, ראה בתשובתו של ר׳ שמואל הלוי, קורינאלדי, קונטרס עמ׳ 188-189. השולחן ערוך לא ציין את דין יינם של הקראים להלכה.

דכיון דבנותיהם אסור יינם נמי אסור דעיקר איסור יי״נ [יין נסך] משום בנותיהן גזרו ורק כדי לאוסרו בהנאה סמכו משום חשש יי״נ ממש״ (דף קח ע״ד).

הוא גם מסתמך על האיסורים שהוטלו על יינם של הרפורמים. רעי״ש מציין בהקשר זה את 'הפסק אשר יצא בדפוס ממהר״ם א״ש זצ״ל וב״ד [ובית דינו] וגדולי עולם בצירוף, לאסור יינם ופתם של כת חדשים' (דף קט ע״ב). כן הוא מציין שכך פסק החתם-סופר, אלא שדבריו צונזרו! ושמדבריו עולה שדינם של 'אפיקורסי זמנינו' חמור אף מדינם של נכרים ״משום המשכה אשר אצלם טפי משום שאני מינות דמשכי״! (דף קח ע״ד).[329]

נאמן לשיטתו, הוא מחיל את דין הקראים והרפורמים, על כלל ה'חדשים'.

אך הוא מפליג אף מעבר לכך. לדבריו, יש לאסור גם מצד גדר יין עובדי עבודה זרה ממש!

״וכמה עובדי ע״ז [עבודה זרה] ממש קבועים בהם המכונים {מאטריליסטען בלע״ז} שהם כמו פרעה וחרטומים שאמר אני[330] יאורי ואני עשיתיני וכמה מאמיני טבע שהוא ע״ז,[331] וכמה אוכלי מזבחם, וכמה אפיקורסים גרועים מעכו״ם, וצדוקי גרוע מאפקורס כהאי טעמא אלים שכתב מרן חת״ס [חתם-סופר] ז״ל משום המשכה (...)ע״כ [על כן] דעו כי איסור יינם חמור יותר משל נכרים כי נכרים בזה״ז [בזמן הזה] קיימ״ל [קיימא לן] לאו עע״ז [עובדי עבודה זרה] הם כ״א [כי אם] מנהג אבותיהם בידם משא״כ [מה שאין כן] אלו מיני ישראל גרוע ממין עכו״ם (...)והזהיר בראית עכו״ם ככתוב בשל״ה ובסוף ס'[פר] טעמי המצוה מרק״נט[י] יזהר יותר בראיתם(...) כש״כ [כל שכן] מגען, ואלו הסוחרים הבאים ממדינות כשרות ולוקחים מכל הבא בידם גם מאלו בני לע״ז הם מכשילים רבים בנסכים מתקרובות לע״ז״ (דף קט ע״ג).

---

[329] ראה לעיל בעמ' 125.

[330] צריך להיות: 'לי' במקום 'אני'

[331] על השוואה בין ה'חדשים' לעובדי עבודה זרה ועל היותם אף חמורים מהם, עמד רעי״ש כבר בספרו כאשר עסק במעמדם הסוציו-הלכתי של הקראים. בדיוניו על גדר 'ספר תורה שכתבו מין ישרף' (דף לד ע״ד-לו ע״ד). הוא מציין שם שאפיקורס גרוע מעובד עבודה זרה 'וטעם הדבר כי העובד ע״ז [עבודה זרה] מאמין עכ״פ [על כל פנים] באלקות' (דף לה ע״א, בסברה זו הוא מנסה ליישב סתירות בתלמוד וברש״י, בפשטות סתירות אלו נובעות מחמת השיבושים הרבים שנבעו מן הצנזורה בימי הביניים).

קשה אמנם לומר שכוונתו ממש לגדרי עבודה זרה במובנם ההלכתי החמור, ואכן בדבריו רואים שהוא משלב גדר עבודה זרה יחד עם גדר היותם מינים ואפיקורסים. מכל מקום ההשוואה לעבודה זרה ודאי באה להחריף את האיסור.

5.4.3 איסור פתם

חכמים אסרו גם את פתם של הנכרים. כמו בנוגע ליין, גם כאן, סובר רע״ש, ש׳איסור פתם׳ חל על החדשים. גם כאן איסור החיתון קובע את איסורה של ׳פת החדשים׳, לדעת רע״ש, וכפי דעות הפוסקים שהחמירו בפת הקראים, כמו ביינם. כמו-כן אף לדעת הסוברים שאיסור פת-נכרי נובע מן החשש שהנכרי יאכילנו דבר טמא, הרי חשש זה קיים כמובן במומרים.

אלא שגם כאן הוא מגיע למסקנה שדינם של ה׳חדשים׳ חמור מדין הנכרים! בפת נכרי מצאנו הקלות שונות. השתתפותו של יהודי באפייה ואפילו בהטלת קיסם לאש בלבד, מתירה את הפת. כמו-כן יש שהקלו ב׳פת פלטר׳, קרי פת תעשייתית ולא ביתית. לעומת זאת, טוען רע״ש, הקלות אלו אינן שייכות ב׳פת החדשים׳. זאת משום:

1. על ידיו של יהודי, בניגוד לגוי, שורה רוח רעה, אחר השינה בלילה, כל עוד לא נטלן כראוי, שלש פעמים לסירוגין ובכלי. רע״ש מציין שישנה סכנה לאכול מאכל שנגע בו יהודי שלא נטל ידיו, וממילא ׳חמירא סכנתא מאיסורא׳, כיון שרבים מה׳חדשים׳ אינם מקפידים על כך. ולכן: ״לא יאכלו בני ישראל את לחמם טמא דהא גבי סכנה אפילו ס״ס [ספק ספיקא] להחמיר דחמירא סכנתא (...)וגם בדיעבד אם לקח אסור לאכלו ולא מהני השלכת קיסם ופלטר״ (דף קי ע״א).
2. פוסקים ציינו שאין לחשוש שפתם של הגויים בלעה איסור מן הכלי שבו נאפתה, זאת משון ש׳סתם כלי אינו בן יומו׳ והנכרי מקפיד גם על נקיות. רע״ש מעלה את הסברה שחזקה זו, שיש גם החולקים עליה, נאמרה רק ביחס לנכרי שסמכו על הקפדתו בנקיות, ולא ביהודי!
3. חשש טבל, היינו שלא הופרשה חלה ׳ואם גם מפרישים ומברכים ספק גדול הוא אצלינו אם הפרשתו מהני כלל דאין מאמינים במצוה ההיא׳. (דף קי ע״א)

כל אלו מביאים אותו למסקנה כי פתם של ה׳חדשים׳ חמורה מפת נכרי ולכן הוא מסיק:

״ובמקום שאין בנמצא פת כשר של ישראל יקח של נכרי דאין בו איסור כ״כ [כל כך]״! (דף קי ע״א).

רעי״ש רואה בכך, למעשה, ביטוי מדוייק למצב ההלכתי המיוחד שהחילו חכמים על ׳פת כותי׳. בחידושיו לסוגיית מצת כותי (דף יא ע״ג) כבר עמד על הסיבה שפת ה׳מין׳ הוגדרה כפת כותי דווקא: ״ולא נקט פת נכרי משום דפת כותי חמור טפי ולא מהני היתרא דפלטר והשלכת קיסם״.[332] זוהי לדבריו גם משמעות ההשוואה שעשו חז״ל בין פת כותי לבשר חזיר.[333] ״דהא קמ״ל [קא משמע לן] שלא יעלה על דעת דאין בו איסור גוף ומהני היתר קיס׳[ם] או פלטר ע״כ [על כן] קמ״ל דלא כן כ״א [כי אם] אסורו הוא איסור עצם כמו ד״א [דבר אחר =חזיר]. ע״כ ה״נ [הכא נמי] כתבנו וביארנו פתם פת כותי שהוא כאלו אוכל ד״א שאין היתר לאיסורו כלל וכלל לידע ולהודיע איס[ו]ר פגולם בשולם ופתם באסור עולם כדת״ (דף קי ע״ג).[334] הוא מוסיף, מבחינה מחשבתית, שאם הסיבה שגזרו על פתם של הכותים בחומרה כזו, נבעה משום ׳שמנעו בנין בית המקדש כמה שנים׳. הרי ׳אעכו״כ (!) [על אחת כמה וכמה] עם לועז ההוא׳, המונעים את תקומתו של עם ישראל וגאולתו, שהרי גאולת ישראל הייתה תלויה בכך ׳שלא ש[י]נו שמם ולשונם וכו׳ בזכות זה גאולתם של ישראל והיא שעמדה לנו׳. (שם).

5.4.4 ספריהם

רעי״ש מייחד פרק תחת הכותרת ׳ספריו ספרי קוסמין׳, ביטוי הלקוח כאמור מן הברייתא הנוגעת ל׳מין׳. מעניין, שלמרות שפירוש מקובל בראשונים לאיסור זה, נגע ביסודו לכך שספרי התורה שבחזקתם, טעונים גניזה או אף שריפה,[335] וכפי שנפסק בשולחן ערוך (יו״ד סי׳ רפא, א). רעי״ש אינו דן כאן בסוגיה זו. יתכן וסוגיה זו לא הייתה כל כך משמעותית בעיניו, ואולי אכן לא ראה לנכון להפליג למעשה בנקיטת צעד קיצוני כזה של מתן פסק הלכתי לשריפת ספרי התורה של

---

[332] לדבריו החשש הבסיסי בפת של כותים הייתה מכך שמיעוטם אינם מעשרים, ובזמן עזרא ׳משום מעשה שהי׳[ה]׳ בעכבם את בנית בית המקדש, גזרו ׳רובא אטו מיעוטא׳.

[333] משנה שביעית (ח, י) ״ועוד אמרו לפניו, אומר היה רבי אליעזר, האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר״.

[334] יתכן שגם איסור פת הגויים היה ביסודו איסור גורף, אלא שאם התמתנות היחסים עם הגויים, ניתנו הקלות בענין, ראה להלן הערה 359. הוא הדין ביחס לפת כותי, אף שאיסורה איסור גמור, הרי שלא מצאנו ביטוי לכך ביחס לכותים, לאחר שהוגדרו כגויים. פיתם אינה נידונת כפת חמורה יותר! נראה שוב שכל גזירה כזו ביסודה לא הבחינה בגדרים שונים, אלא שתנאי החיים והתמתנות היחסים, איפשרו נקיטת הקלות שונות. יתכן גם שמראש תנאי החיים לא אפשרו קבלת הגזרה במלואה, כפי שבטלה גזרת ׳שמנם׳.

[335] ראה רש״י חולין יג ע״א ד״ב כספרי.

ה'חדשים'.[336] יש אמנם לציין שבדיוניו במעמדם הסוציו-הלכתי של החדשים, התייחס רע"ש לדין 'ספר תורה שכתבו מין ישרף'. הוא אמנם מציין: "ס"ת [ספר תורה] (...)אם נכתב ממפירי חק התרים אחרי מחשבות לבם הרי הוא נכתב בזיוף מע"ז [מעובדי עבודה זרה] ודינו בשריפה" (דף לה ע"ב). אך את המשמעות האופרטיבית הוא מפנה שם כלפי 'חומש רמ"ד', חומשו של מנדלסון, ש'עפ"י [על פי] דברי הרמב"ם בפסקיו עולה שמצוה לשרפו' (דף לה ע"ג), תוך תיאור, שהחתם-סופר נהג מנהג בזיון בחומשו של רמ"ד וזרקו לארץ 'כמוב'[א] בל"ע [בלב העיברי]', דבר המעיד שאין בו אפילו צורך גניזה אלא 'הוא כתשמישי ע"ז [עבודה זרה] אשר שורפין ומבערין מן העולם ע"כ [על כן] עשה בו כאשר עשה ר' טרפון שבת קט"ז[337] כמבואר'.[338]

---

[336] ואכן הוא מציין שהרדב"ז בתשובותיו פסק, שעל אף שהקראים הינם מינים, ספרי התורה שלהם טעונים גניזה (דף לו ע"ד).

[337] ראה לעיל בעמ' 89.

[338] רע"ש פרסם בספרו 'נער עיברי' (עמ' יח) עדות על זריקת 'חומש של רמ"ד' על הארץ על ידי החתם-סופר. הוא גם ניסה לברר האם המהר"ם שיק, היה עד לאירוע כזה. המהר"ם שיק (בסוף תשובה לחותנו של רע"ש, הרב הלל ליכטנשטיין) אומר על כך: "ד"ש [דרישת שלום] לחתנו תלמידי הרב המופלג החרוץ ושנון מו"ה עקיבא יוסף נ"י, **אשר ביקש ממני להודיע לו אם העדתי לפני אנשי פ"ב [פרשבורג] בענין השלכת ספרי רמ"ד,** הנה לא נשאלתי משום אדם על זה, ולא אמרתי לשום אדם. (...)ואני לא שמעתי ולא ראיתי מעולם דבר כזה מרבינו הגאון זצ"ל". המהר"ם שיק מספר, אמנם, שכאשר נודע לחתם-סופר, בביקור אצלו, כי הוא מחזיק בביתו חומש של רמ"ד הוכיחו על כך. הוא מוסיף שאכן הקפדתו של החתם-סופר על ספרי רמ"ד הייתה משום: "שהחזיקו לאפיקורס, וכדין ספר אפיקורס, ולכן לא הקפיד על תרגום היידענהיים, רק על ספרי רמ"ד ולכך לא נגע בהם והרחיקם כדין ספרי אפיקורסים", ועוד הוסיף שם: "אבל לא שמענו מעולם שאם במקרה באה לידו שהשליך אותו על הארץ, וגם לפי הדין לא אדע, (...).שיהי'[ה] רשאין לבזותו להשליכו ארצה, **אע"ג דרשאין לשורפו** (...)אבל להשליכו שאין תועלת בבזיון הזה לא שמענו" (לקוטי שו"ת חתם-סופר סי פ"ב). בהערת יד העיברי (אות ו, בעמ' כא) מעיר רע"ש על דברי המהר"ם שיק: "והנה בספרי הקטן נער עיברי, הבאתי בשם רבנו איך שזרק חומש רמ"ד לארץ, וכן עשה הגאון בעל ישועות יעקב ז"ל וכו' וראה זה מרבנו תלמיד נאמן אשר הוא כעת רב אב"ד צדיק מפורסם נ"י. **גם את פי תלמידו הגאון אשר ישב אז על כסא הוראה בעיר זאת שאלתי, ואמר אני לא ראיתי זה, ולא ראינו אינה ראיה, וכי תמיד ישבתי בבית רבנו, אך על מעשה אחרת העיד(...)** " (וכאן מפרט רע"ש את המעשה הנ"ל). ומביא רע"ש עדות נוספת שהחתם-סופר, בזמן קריאת התורה, 'ראה בידי תלמידו חומש רמ"ד, מיד השמיט ידו מן הס"ת [הספר תורה] והכה לתלמידו על ידו בכח, ובהכאה זו הפיל חומש זה לארץ, ומיד לקח לו אח"כ [אחר כך] חומש כשר, לקריאת הפטורה". מסתבר שרע"ש מנסה כאן ליצור את הזיהוי בין מנדלסון למינים, מבחינה הלכתית. מתנגדיו של רע"ש שרפו את ספרו 'בית יוסף חדש' (כנראה משום שהגדירוהו כ'ספר מינות' מה עוד שהם העלילו עליו שהדפיס חלק מספרו בדפוס המסיון, ראה 'ניתוץ הבית' עמ' 5). רע"ש תקף את שריפת הספר בטענה שלהלכה אסור לשרוף 'אפילו כתבי ד"ת [דברי תורה] של קראי'[ם] להבדיל ר"ל

אמנם כאן הוא מנצל 'ראש פרק' זה, לעסוק במעמדם של ספרים בדורות האחרונים, מכמה הבטים עיקריים:

- האיסור לעסוק בספרים חיצוניים וללמוד ממי שעוסק בהם.
- זהירות והרחקה מספרות הלכתית הנכתבת על ידי החדשים, שאין לסמוך עליה.[339]
- זהירות מספרי קודש היוצאים במהדורות של ה'חדשים', מאחר ובחלק מספרי הקודש, כספרי ראשונים, משנים המדפיסים דברים ברוח כפירתם, כדי שיוכלו לתלות דבריהם בדברי הראשונים, או משמיטים דברים הנוגדים את גישתם, בפרט בדברים הנוגעים לעיסוק בחכמות חיצוניות.[340]

[רחמנא ליצלן] כמבואר יו"ד סי' רע"א רפ"א רפ"ב ובט"ז [ובטורי זהב]). (צעקה הנערה בעיר הקודש, ירושלים, תרל"ה); ראה גם בקונטרס 'חרב פיפיות' (פריידין (לעיל בהערה 42), עמ' 990): " (...)אשר אסור לעשות כן להבדיל לס'[פר] של קראי'[ם] ר"ל {יו"ד סי' רע"א רפ"א, רפ"ב ובפ"ת [ובפתחי תשובה] שם", וראה לעיל בהערה 336.

[339] תוך בקורת כללית על ספרות אחרונים שאינה ראויה.

[340] בנושא זה עסק רע"ש כבר ב'לב העברי' ח"א עמ' קנח-קנט. שם הוא גם מוסיף שיש להזהר מלקנות ספרים שנדפסו בחילול שבת או שאר עבירות (כגון גזל וכדי). גם בספרו 'חברת המעל"ה' דף ט עמ' ב, כתב שאין ללמוד בשום ספר 'הנדפס מחדש' שלא נבדק ונחקר שאין בו 'מכשול וזיוף'.

5.4.5 'דברים אחדים'

רעי"ש מתייחס (בדפים קיב ע"ב-קיד ע"ג) למשמעויות הלכתיות נוספות שנידונו בפרט ביחס לקראים, על ידי הרדב"ז.[341] ואכן בתחילת כל דיון מהנושאים הבאים הוא פותח בדברי הרדב"ז בענין.

5.4.5.1 מילה

נביא תחילה את מסקנותיו הרדיקליות:

> "יש להשמיט בכ"מ [בכל מקום] למול בניהם(...) ובשבת הרי מבואר כי אסור לעולם, ואם מתרמי לו מילתם (...)אחרי ברכתו יאמר עכ"פ [על כל פנים] בשכמל"ו [ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד] כי ספק ברכה היא" (קיג ע"א).

ברית המילה של ה'חדשים' נידונת בדברי רעי"ש בשני הקשרים: א. קיומה בשבת. ב. קיומה בכלל.

בכשרון רב הוא מלקט כמעט את כל המקורות האפשריים, בהם ניתן למצוא תימוכין שלא למול את בני ה'חדשים', וודאי לא בשבת וביום-טוב.

א. מילה בשבת.

הבעייתיות במילה בשבת היא, שמעשה המילה כרוך, למעשה, בחילול שבת, וממילא לא הותר אלא במקום קיום מצוה כדבעי.

רעי"ש מבסס את האיסור ביחס לחדשים:

א. על הסתמכות על דעת הרדב"ז בנוגע לקראים. בתשובה המיוחסת לרמב"ם[342] נאמר:

> "הקראים השוכנים פה בנוא אמון ובארץ מצרים ובדמשק ובשאר מקומות ארץ ישמעאל וזולתם ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד (...)כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור וכל שכן כשישמרו לשונם מלהתלוצץ ומלהלעיג בדברי רבותי'[נו]

---

[341] דבר זה מבאר מדוע את דין פסול שחיטתם הכניס רעי"ש כאן ולא ייחד לו ראש פרק כנושאים הקודמים, על אף שבברייתת ה'מין הוזכר ש'שחיטתו לעבודת כוכבים'.

[342] ראה לעיל בהערה 192.

> ע״ה [עליהם השלום] הקדושים התנאים חכמי המשנה והתלמוד שבדבריהם והמנהגים הקבועים לנו מפיהם ומפי משה מפי הגבורה אנו הולכים. ובזאת יכון לנו לכבדם וללכת לשאול בשלומם אפי׳[לו] בבתיהם ולמול את בניהם ואפי׳[לו] בשבת (...)והכי אשכחינן ליה לרבי׳[נו] האיי גאון זצ״ל דאמר הכי ולעניין מילה מעולם לא נמנעו רבותי׳[נו] ע״ה מלמול את בניהם של קראים בשבת כי אפשר שיחזרו אל המוטב ואין מעבירין עליהם. ודברים הללו באלו שבבבל וכיוצא בהם שמלין כדת חכמים וכמנהגותיהם ובמוהל הממונה בבית דין ומתכנסין לבתיהן תלמידי חכמים ומתפללים כמנהג שלנו ואין משנין מזאת כלום. אילו דברי ר׳ יהודה ורבי׳[נו] האיי גאון זצ״ל״ (שו״ת הרמב״ם (בלאו) סי׳ תמט).

הרדב״ז סבר שתשובה זו אינה רלוונטית למעשה, זאת כיון שהקראים אינם מודים ב׳פריעה׳ כחלק מחובת המילה, ואם ימול ללא פריעה נמצא מחלל שבת.[343] רעי״ש מחדש שכוונת הרדב״ז הייתה שכיון שהקראים אינם מודים בפריעה, הרי שאפילו אם יפרע, לא יהיה הדבר בעל משמעות![344] לדבריו עיקר המילה נחשבת ׳למקיימי המילה גם בגדלותם׳ (דף קיב ע״ג), מה שאין כן ׳אם רגלים לדבר שבגדלותו יהי׳[ה] מפיר ברית משוך ערלתו אפילו בספק אין מילתו כדי לדחות ש״ק [שבת קודש]׳ (שם). דהיינו כיון שהקראים אינם מודים בפריעה בגדלותם ועלולים גם לפגום בפריעה בגדלותם ממילא אין למולם בשבת.

לכאורה חשש זה אינו שייך ב׳חדשים׳ שעדיין נהגו למול כדין. אלא שרעי״ש טוען שאף שבפרהסיא עדיין מקפידין רובם על הפריעה, מכל מקום כבר החלו רבים להעביר את ׳המציצה׳, וודאי את המציצה בפה, המחויבת מן הדין![345] ממילא דינם דומה לקראים שביטלו הפריעה.

כמו-כן, לדבריו, ביטול המציצה על ידם נועד, בין היתר, כדי לאפשר את ביטול הפריעה!

---

[343] הבית יוסף הביא ביו״ד רסו תשובה זו, אך לא התייחס אליה בשולחן ערוך. הש״ך (שם סע״ק יז), כדרכו בסוגיית הקראים, נקט להלכה את דברי הרדב״ז.

[344] החידוש נובע מכח קושייתו על דברי הרדב״ז, שאמר שכיון שהקראים אינם פורעים אינם למולם בשבת. אם הזמינו, מקשה רעי״ש, מוהל רבני למול קראי, מה מעכבו מלקיים המילה כהלכתה כולל הפריעה?!

״כי כל זמן שהיה המציצה לא שלטו ידיהם על הפריעה אחרי כי כל העם מסתכלין בם וע״פ [ועל פי] רוב מכבדין המציצה לאחרינא ובנתים מעבירין הדם מן המילה ע״י [על ידי] המציצה דפה פעם שתים והכל רואין אם נעשה מילה ופריעה כדת, משא״כ [מה שאין כן] בביטול המציצה א״כ [אם כן] ה״ז [הרי זה] זריז מהיר בשחקים באחיזת עינים חותך ומניח סמרטוט ומאן מפיס ואומן גדול יתקרי ושכר הרבה יטול״ (שם).

רעי״ש מציין שהוא מעיד בעדות גמורה שבעיר גדולה התברר שרוב הנימולים היו למעשה ערלים, משום שנימולו ׳ע״י [על ידי] אומן מהיר כזה׳ (דף קיב ע״ג).

ב. כמו-כן ה׳חדשים׳ פרוצים בעריות וממילא דינם גרוע מדין הקראים שנחשדו על משיכת הערלה.

ג. להלכה (שו״ע יו״ד רסו, יב) נפסק אמנם, שמלים בשבת בן של ישראל מומר שאמו ישראלית, אבל הש״ך והט״ז סייגו זאת שמדובר דווקא כשהאם אינה מומרת, שאז אין חוששין שמא יצא הבן לתרבות רעה, מה שאין כן כאשר אמו גם כן מומרת קרוב לודאי שיצא לתרבות רעה. כך הדין וודאי ב׳חדשים׳ ׳אשר נשיהם גרועים מהם אמם חתית הולכת פרוע ראש (...)והיא סוטה יוצאת מדת משה ויהודית {כתובות ע״ב} וכן מחנכת את בניה על דרכי מצרים א״כ [אם כן] הרי מפורש שם ש״ך וט״ז אם גם אמו מומרת אין מלת בנה דוחה שבת׳ (דף קיב ע״ד). דבר זה כמובן עולה לאור הגדרת ה׳חדשים׳ כמומרים וכמי שאין חוששין שיצא מהם ׳זרעא מעליא׳. חיזוק לדעתו שמילת ה׳חדשים׳ אסורה בשבת הוא מוצא בדברי ר׳ עקיבא איגר, בהגהותיו על השו״ע, שאין למול בשבת בן שנולד לישראלית מנכרי! (דף קיג ע״א) בכך למעשה מפליג רעי״ש בראייתו את ה׳חדשים׳ (כמעט) כנכרים!

ב. מילה בחול

אך כאמור רעי״ש אינו מסתפק בכך וסובר שיש להימנע כלל ממילת החדשים:

א. מהותה של המילה, היא ברית עם הקב״ה, וה׳חדשים׳ כאמור הנם מבטלי הברית. הם אינם חפצים למעשה במילה כהלכתה בפריעה ומציצה, ועל כן ׳גם בחול לא ידענו מצוה

---

[345] נושא ה׳מציצה׳, עמד במוקד וויכוח בעת החדשה. התלמוד מחייב שאחר הברית יימצץ דם ממקום המילה משום חשש סכנה לתינוק. היו שרצו לומר שמאחר ועל פי הרפואה המתחדשת אין בכך כל סכנה, בטל הדין.

דהוי כעין כותב שם ע״מ [על מנת] למחקו׳ (דף קיב ע״ג). כמו כן עצם גישתם של ה׳חדשים׳ מהווה הפרת הברית עם הקב״ה. ״ולמה לדחות ש״ק [שבת קודש] על הקמת ברית למפרי ברית, ואין זה מברך אלא מנאץ לאמר בפיו פתוח גרונו להכניסו בבריתו של א״א [אברהם אבינו] ותוך כדי דבורו פורק ברית של אבות עולם אשר כרתו בריתם שלא ללמוד לשון מצרים ולא לעזוב לשון יעקב ({תדב״א [תנא דבי אליהו] פ׳ י״ז כ״ד} בפקודה אחת אשר בו יפקדו עם קיים ברית מילה מלמד ששקולים הם ע״ש [עיין שם](...)ואין להדר כלל אחרי מילתם ולא על ברכתם {כי קשים לישראל כספחת} כ״ש [כל שכן] לחלל ש״ק [שבת קודש] עליהם״ (דף קיב ע״ד).

ב. כיון שחל עליהם דין מנודה[346] ממילא: ״וכי יש ספק בדבר שדינם בזה אמת שאסור למול בניהם״ (דף קיג ע״א). זאת על פי הסנקציות על מנודה המובאות בשולחן ערוך[347] וברמ״א[348].

5.4.5.2 ביטול רשות

בהלכות עירובין, ישנה הלכה המצריכה את כל בני החצר לעשות עירוב חצרות, לצורך טלטול בחצר. כמו-כן במצב בו אחד מבני החצר לא עירב עם שכניו יש אפשרות להתיר את הטלטול בחצר לאחרים על ידי שאותו דייר ׳מבטל רשותו׳ לאחרים. כל האופציות הללו אינן קיימות בדייר נכרי. זאת משום שחכמים רצו להרחיק דירת ישראל מהנכרי, שלא ילמדו ממעשיו.[349]

יהודי מחלל שבת בפרהסיא או עובד עבודה זרה הושווה כבר בתלמוד לנכרי, לעניין זה. ביחס לצדוקי נחלקו התנאים ומקובל להלכה שצדוקי אמנם אינו יכול לערב כיון שאינו מודה במצות עירוב אך יכול ׳לבטל רשות׳. יש הסוברים שמדובר דווקא בצדוקי שאינו מחלל שבת בפרהסיא,

---

[346] ראה לעיל פרק 5.2.6.2.1 סעיף ה.

[347] ״אם ראו בית דין לנדות שלא יזמן בשלשה ולא יתפלל בעשרה ולא יקברו לו מת ולא ימולו לו בן, רשאים הם״ (שו״ע יו״ד שלד, י).

[348] ״ויש רשות לבית דין להחמיר עליו שלא ימולו בניו, ושלא יקבר אם ימות {בנימין זאב סי׳ רפ״ט וכ״כ [וכן כתב] הב״י בשם הרמב״ן סי׳ רמ״ד}, ולגרש את בניו מבית הספר ואשתו מבית הכנסת, עד שיקבל עליו הדין {נ״י [נימוקי יוסף] פרק הגוזל}״ (שו״ע שם, ו).

[349] חכמים איפשרו לטלטל במצב בו הנכרי ישכיר את רשותו, אלא שהם צפו שהנכרי יחשוש מכשפים ויסרב, וממילא היהודי ייאלץ לעבור דירה.

ויש הסוברים שאם הצדוקי מוחזק כך מאבותיו אין דינו כמחלל שבת בפרהסיא. כך גם נחלקו הפוסקים ביחס לקראים.[350]

בנוגע ל'חדשים' מסיק רעי"ש שדינם לעניין זה כנכרי. שהרי הטעם האמור בנכרי, שמא ילמד ממעשיו, 'איכא בהם טפי מעכו"ם' (דף קיג ע"ב).

5.4.5.3 שחיטה

פסלות שחיטה, שנעשתה על יהודי, יכולה לנבוע בעיקר, מפני השוואת יהודי זה לנכרי (מפני חומרת מעשיו או דעותיו[351]), או למצער מחוסר נאמנות שישחט כראוי[352].

רעי"ש פוסל את שחיטת החדשים, משתי הסיבות הנ"ל:

א) **השוואתם לנכרי** - ה'חדשים' הנם אפיקורסים מפני 'אשר הרבה ספרי מינים נושרים מחיקם' (דף קיג ע"ג) ולכן דינם כגוי ששחיטתו נבלה.

ב) **אין להם נאמנות שישחטו כראוי.** ראשית מציין רעי"ש, שמאחר והבהמה לפני שחיטתה אסורה באכילה והשחיטה באה להוציאה מחזקת איסור, הרי שבמקום ספק נעמיד את הבהמה על חזקתה הראשונה שהייתה אסורה. ממילא רק נאמנות או הוכחה ברורה תועיל להתיר את הבהמה לאכילה. ה'חדשים' הורעה חזקת כשרותם מחמת:

- היותם פסולי עדות ושבועה 'כש"כ [כל שכן] לשחיטה' (דף קיג ע"ג).
- כפירתם ב'מדרש חכמים' 'לשנות שם לשון' (שם).

מקור לערעור חזקתם של ה'חדשים' הוא מוצא בביקורת ובסנקציות חריפות שהטיל החתם-סופר על שוחט שעסק בחכמות חיצוניות: "(...)אך להיות רע ומר בעו"ה [בעוונותינו הרבים] הפרצה הגדולה ההסתפקות בילדי נכרים וקריאת ספרי חצונים המולידי'[ם] קלות דעת ודין גרמא לדברי סכלות שדיבר הנזכרים למעלה ע"כ [על כן] הטלתי עליו בחרם ושבועה דאוריתא בפועל ממש שלא לקרות בספרי חצונים כי שלוחא דרחמנא ושליח דידן עם קדוש לה' אלקינו הוא יעסוק בעתות הפנאי בספרי קודש תורת מרע"ה [משה רבינו עליו השלום] ותלמוד רבינא ורב אשי ואם המצא שעבר על הנ"ל הרי שחיטתו נבלה וקולו בקודש לא ישמע עוד" (שו"ת חת"ס חלק ה -

---

[350] ראה אנציקלופדיה תלמודית: לעניני הלכה, כרך שלישי, ירושלים: יד הרב הרצוג, תש"ס, ערך: בטול רשות עמ' צד, וראה לעיל בהערה 122.

[351] שו"ע יו"ד ב, ה.

[352] כך היה דין התלמוד ביחס לכותים בשלבם הראשון וכן נפסק להלכה ביחס לקראים, ראה שו"ע יו"ד ב, ט.

השמטות סימן קצז). וכבר ציינו,[353] שרעי״ש מביא תשובות שחותנו, פסל שחיטתם של מי שעוברים על פסק הדין דמיכאלוביץ.

כמו-כן, בעבר השוחט היה חייב להראות הסכין לרב ׳משא״כ [מה שאין כן] בזה״ז [בזמן הזה] שמחלו להם החכמים א״כ [אם כן] עיקר הסמיכה על השוחט׳ (דף קיג ע״ג), הרי שכל שכן שהשוחט חייב להיות ירא שמים מובהק, ובקי בהרגשת חדות הסכין. רעי״ש מציין שראה שוחטים רבים שאינם מרגישים את פגימת הסכין ואשר אינם בקיאים בהלכות.[354]

5.4.5.4 לימוד תורה לבניהם

בתחילת דבריו, מביא רעי״ש את דברי הרדב״ז שפסק שאסור ללמד את הקראים משנה ותלמוד, כי לימוד כזה יותר משמביא תועלת, יביא ללעג ולקנטור על דברי חז״ל, משום חוסר הכרתם הבסיסי של הקראים בסמכותם של חז״ל. דברים אלו מובאים כבסיס לגישתו של רעי״ש, שאין ללמד את ה׳חדשים׳ תורה, גם מתוך כוונות טובות.

> ״ע״כ [על כן] הרחק מעליה דרכך מוטב להיות זנב לאריות לישב למקום כשר ללמוד וללמד עם גדולי טהרה (...)ואל תהי ראש לשועלים מחבלי כרמים ועד״ז[ועל דרך זה] אלו תופשי ישיבות במדינות הללו אם במקום שאין דבריך ערבים אמרו כנס (...)במקום סכנה קרובה לזרוק אבן למרקוליס ולהפך תורתך לע״ז [לעבודה זרה] ומינות עאכו״כ [על אחת כמה וכמה]״ (דף קיג ע״ד).

לימוד כזה יהווה רק לגיטימציה לכפירה. לימוד הלכה ל׳חדשים׳ יביאם להורות הלכה כשאינם ראויים, ולימוד אגדה יביאם לדרוש דרשות בלועזית ׳על דרכי חצונים׳ וגם במקרא ישבשו. המקסימום שהוא מאפשר ביחס לתלמיד מן ה׳חדשים׳ שרוצה ללמוד תורה לאמיתה, ללמדו רק אחרי ש׳ישביעו מקודם שלא יהיה צדוקי ויקבל ממנו תקיעת כפו שלא יצא ממנו עד יום חתונתו, כולי האי ואולי, כי הדרכים עתה בחזקת סכנה״ (דף קיג ע״ד-קיד ע״א) וגם ב׳קולא׳ זו הוא מפקפק והוא מוסיף : ״ע״כ [על כן] שו״ת [שב ואל תעשה] עדיף״ (דף קיד ע״א).

---

[353] לעיל בהערה 177.

[354] ראה כבר ב׳לב העברי׳ ח״א עמ׳ מו-נא.

החשדנות הבסיסית הזו, נובעת כמובן מתפיסתו של רעי״ש את הסיבות להדרדרות הרוחנית באירופה ובפרט בנושאי החינוך.[355]

5.4.5.5 קבורה

רעי״ש שואף להפרדה גמורה של בתי הקברות והחברה-קדישא.[356]

א. אין להתעסק בקבורתם של ה׳חדשים׳ – כדין מנודה!

ב. ישנו חיוב להשתדל לקבור בבתי קברות נפרדים מבתי הקברות של ה׳חדשים׳ הן מסיבה הלכתית שלא לקבור רשע אצל צדיק[357] והן מסיבות של פגם לנשמה.[358]

5.4.5.6 צירופם למנין לתפלה ולברכת המזון

אסור לצרף את ה׳חדשים׳ לתפילה ולברכה כדין מנודה.

אין לצרפם לזימון כדין מנודה וכדין רשע שאינם מצטרפים לברכת הזימון. כמו-כן כי אי אפשר לצרפם לברכת המזון כי ׳צריך לומר בבהמ״ז [בברכת המזון] כלנו בני בריתי, וה׳חדשים׳ ׳לא נחשבו בכלל בני ברית (...)כי הם מפירי ברית אבותינו בלשונם ודרכם {תדב״א [תנא דבי אליהו] פ׳ כ״ג} (קיג ע״א-ע״ב).

5.4.6 סיכום

הגדרת מעמדם ההלכתי של ה׳חדשים׳, כ׳מינים׳ וכמומרים, ובפרט הגדרתם כפסולי חיתון מובהקים, מהווה את הבסיס ההלכתי להרחקות הקיצוניות שנקט רעי״ש. רעי״ש מציין את שלל הסנקציות שהוזכרו בהלכה בנוגע למומרים, מנודים, נכרים וכו׳ ומחילם על ה׳חדשים׳. בולטת כאן המטרה של פירוד מוחלט מן ה׳חדשים׳, אף יותר מן הגויים, הנובעת הן מן האיום הנובע מן

---

[355] ראה לעיל פרק 3.2.

[356] הפרדה מן הרשעים מביאה להשראת שכינה בישראל, ״ע״כ [על כן] הרחק משכן הרע״ (דף קיג ע״ב).

[357] הוא מציין את ההלכה בשו״ע (יו״ד רסב, ה) ש׳אין קוברים רשע אצל צדיק אפילו רשע חמיר אצל רשע קל״ (שם). ״ומעשה רב כי כן צוה מהר״י בינעט זצ״ל לקברו על הר קבורת נפלים וכן אמר בפירוש קודם מותו כי יודע כי אחרי מותו יקחו במקומו מראשי עם לועז ההוא ולבסוף יניחו אצלו כזה ע״כ [על כן] הקדים לצוות וכן נעשה לו לקברו בין הנפלים שלא יהיה לו שכונה מבני החצונים״ (שם).

[358] ״ומי שיודע מהאי צערא ר״ל [רחמנא ליצלן] ראוי לברוח ממדינה ההיא רק בשביל זה״ (שם).

ה׳חדשים׳ והן מן התפיסה שביסודו של דבר ה׳חדשים׳ אינם שייכים לעם ישראל, ועתידים להתערב בגויי הארץ.[359]

[359] מעניין להשוות את המטרות שהציב רע״ש והדרכים להשגתן, לאחד המאורעות המעניינים בהסטוריה ההלכתית והוא: ׳גזירת י״ח דבר׳. אופיין של הגזרות, זמנן ופרטיהם נידונו בהרחבה בספרו של ישראל בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים: יד בן צבי, תשנ״ה, בפרק: ׳י״ח דברים שגזרו בו ביום׳ (עמ׳ 252-272). בן שלום סוקר את הספרות המחקרית לדורותיה בנושא, כאשר הוא מסיק שעיקרן של הגזרות התקבע עם פרוץ המרד ברומאים, בסוף ימי הבית השני, בהשפעה מכרעת של בית שמאי, ונועד ליצור הפרדה טוטלית בין ישראל לנוכרים. לדעתו, הגזירות הוטלו אז בצורה גורפת, כאשר היתרים שונים (כמו החילוק בין הנאה לאכילה) התקבלו עם שינוי המצב הפוליטי לאחר החורבן, כאשר החל תהליך של נורמליזצייה בקשרים שבין יהודים ונכרים. ״קשה לתאר״ - אומר בן שלום – ״שבתנאים שבהם נגזרה הגזירה, העלו אפילו על הדעת להבחין בין שני המושגים, ׳אכילה׳ ו׳הנאה׳ (...)כאשר אוסרים על לשונן על עדותן, על מתנותיהן וכו׳, ברור שהכוונה היא לניתוק גמור בין יהודים לגויים״ (שם עמ׳ 270-271). באופן דומה אנו רואים שרע״ש חותר להחיל הגבלות שונות הנועדות להפריד בצורת טוטלית בין ישראל ל׳חדשים׳, תוך צמצום ההיתרים שנאמרו בהלכה ביחס לנכרים. אכן לא פלא הוא המשקל החשוב שנותן רע״ש ל׳גזירת י״ח דבר׳ בכלל, ראה לעיל בעמ׳ 43-44.

6. תוכן ומבנה הספר

הספר מכיל 3 מרכיבים עיקריים:

1. הגדרת מעמדם של 'יחדשים' בפרמטרים הלכתיים, תוך דיון ועיון במקורות ההלכתיים לדורותיהם.
2. אגב סעיף 1, חידושים בתלמוד ובהלכה באופן כללי.
3. דרשנות והגות בעניינים הנוגעים לתוכן הספר או שבאו אגבו.[360]

הספר מודפס בכתב רש"י. כל עמוד מחולק לשתי עמודות ובסך-הכל מונה הספר כ - 125 דפים (כ 250 עמודים).

להלן טבלות המתארות תיאור כללי את הספר. בצבע אפור הודגשו החלקים שעיקרם למדני-הלכתי:

כותרת הדף	*שם הפרק*	*תוכן*	*מספור*	*מס' עמודים*
1. מודעה	**מודעה**	פרטים אינפורמטיביים בעיקרם[361]	אין	1
2. הסכמות	**הסכמות**	הסכמות הראשון לציון הרב אברהם אשכנזי וראב"ד האשכנזים הרב מאיר אוירבך	אין	1
3. שער הבית	**שער הבית**	הקדמה[362]	ב ע"א-ו ע"ד	10

[360] הספר רצוף דברי אגדה והגות. כבר בשער הספר ציין רעי"ש שהוא יעסוק גם בנושאים לא הלכתיים: "ודרוש לקבל שכר בירור יסוד מלכות בית דוד זיע"א (...)וביא[ו]ר עיכ[ו]ב הגאולה על אשר נכשלו במשענם על תקנת חדר"ג [חרם דרבינו גרשום]". נוסף לכך שזור הספר בדברי הגות רבים אגב הדיון ההלכתי, לעיתים בעמודים שלמים. זאת נוסף ל'שער הבית' ול'השלמה'.

[361] ועיקרם: ציון האפשרות לשאת ולתת עם המחבר בענין הספר והכתובת למשלוח מכתבים, מחיר הספר, הזמנים והאפשרויות להצטרף לחברת המעל"ה.

[362] בהקדמה לספר, מדבר רעי"ש על הבנת חשיבות המצב המדורדר בחוץ לארץ וסיבותיו הרוחניות, חשיבות הפרישה מן הרשעים והקמתה של חברה נפרדת מהם, קריאה לעלייה לארץ ולעזרה ולהשתתפות ב'חברת המעל"ה' תוך סקירת פעולותיה. החשיבות של העניינים הנ"ל ומשמעותם לגאולה הקרובה, תוך השמעת ביקורת נוקבת על התנהלות כולל אונגארין החותר למעשה כנגד המגמות הללו בכלל וכנגד פעילות 'חברת המעל"ה בפרט.

4. פתח הבית-פסק בית דין	**פתח הבית-פסק בית דין**	פסק בית דין דמיכאלוביץ והסכמות רבני ארץ ישראל עליו	ז ע״א-י ע״ד	8
5. מבשר ואומר[363]	**מבשר ואומר**		אין	2
6. מצת כותי	**מצת כותי**	סוגיית ׳מצת כותי׳	יא ע״א-כו ע״א	28.5
7. פסק הלכה	**פסק הלכה**	הגדרתם כצדוקים וכמינים	כו ע״א-לט ע״ב	49
	איסור חיתון״	איסור חיתון	לט ע״ג - קח ע״ד	139
	איסור יינם – מגען ביין נסך	איסור יינם	קח ע״ד- קט ע״ד	2.5
	פתם פת כותי	איסור פתם	קט ע״ד - קי ע״ד	2.5
	ספריו ספרי קוסמין	איסור ספריהם	קי ע״ד- קיא ע״ד	2.5
	וי״א אף בניו ממזרים	איסורם כממזרים	קיא ע״ד- קיב ע״ב	1.5
	דברים אחדים	איסור מילת בניהם בשבת	קיב ע״ב- קיג ע״ב	2.5
		אי ביטול רשות לעירוב בשבת	קיג ע״ב-ע״ג	1
		פסול שחיטתם	קיג ע״ג-ע״ד	1
		איסור ללמד בניהם תורה	קיג ע״ד- קיד ע״ב	1.5
	השלמה	חתימה[364]	קיד ע״ג-קיח ע״ד	3
8. בדק הבית	**בדק הבית**	הערות הגהות ותיקונים	קיט ע״א-קכד ע״ד	12

*) ראה פירוט פרק זה בטבלה הבאה:

---

[363] פרק זה ׳מבשר ואומר׳ למעשה אינו כלול במספור העמודים של הספר (לפניו דף י ע״ד ואחריו יא ע״א). פריידין מציין: ״כי בקונטרס ״קול מבשר״ שיצא לאור בתרל״ו תיקן שלזינגר את השם ״כולל העברים״. והנה דבריו: ״...בספר המעל״ה... עם קהל העברים {גדול השלום ע״כ [=על כן] לא יקרא שמו עוד כולל כ״א [=כי אם] קהל ואני שלום}״״ (פריידין, חברת עמ׳ 350 הערה 24). משפט זה אכן מוזכר ב׳מבשר ואומר׳ (בשינויים קלים). לפי זה נוסף פרק זה לאחר פרסומו הראשון של הספר. אמנם לפרק זה יש ציון תאריך ספציפי, כ״ו תשרי שנת ״על רחמיך הרבים״ (תרל״ה) ולאחריו מופיע לברך על המוגמר בשנת ״והבית הזה יהיה עליון״ (תרל״ו).

[364] רעי״ש מסיים את הספר בדומה למה שהקדים ב׳שער הבית׳: בקריאה להבנת חשיבות המצב המדורדר בחוץ לארץ, קריאה להפרדות מן הרשעים, לעלייה לארץ, קריאה לעזרה ולהשתתפות ב׳חברת המעל״ה׳, שבדרך זו מתקרבת הגאולה הקרובה, תוך ביקורת נוקבת על התנהלות כולל אונגארין, בהמשך לדבריו בענין, בהקדמה.

שם הפרק	תוכן	מספור
איסור חיתון	הקדמה	לט ע״ג-ע״ד
	איסורם לפי חמשת השורשים שנאמרו באיסור הקראים.	לט ע״ד- ע ע״ד
	איסורם באיסורים שחלו על הכותים (וביאור שאיסורם גם לעתיד לבוא) [אגב זה, דיון האם יש לימוד הלכה מן השמים]	ע ע״ד- עט ע״ב
	טעמים נוספים (חיתון עמם מעכב הגאולה, וכן יש להתרחק משום גדר ערווה עקב פריצותם, מתערבים בהם גויים, הן עקב פריצות והן עקב גיורים שלא נעשו כדין)	עט ע״ב-פב ע״א
	איסורם מדין 'לא תתחתן בם'	פב ע״א-פו ע״א
	איסורם מדין 'מוסרים'	פו ע״א-ע״ד
	איסורם משום 'שום פיסול'	פו ע״ד-פז ע״ג
	אופציות לטהרת ממזרים (שלשה אופני היתר)	פח ע״ד- צד ע״ב
	אפשרויות היתר חדר״ג למי שאשתו מה'חדשים' ולא באה עמו לארץ	צד ע״ב – קח ע״ד

6.1 הערות על מבנה ותוכן הספר

החלק הלמדני-הלכתי, שמטרתו העיקרית, כאמור, להביא לידי המסקנות ההלכתיות אותן מסיק רע״ש בנוגע ל'חדשים', מתחיל בדף יא ע״א. אמנם המעיין בספר יראה, שהחלק החותר למטרה זו, והכתוב, באופן כללי, בצורה מסודרת ושיטתית, מתחיל למעשה בדף כו ע״א, בפיסקה: ״אמנם יש לדון להלכה על אלו הצדוקים החדשים״.

אכן המחבר חילק, באופן כללי, את החלק הלמדני הלכתי, על ידי שתי כותרות: א. מצת כותי. ב. פסק הלכה. לכאורה זו חלוקה ל: א. העיון התלמודי ב. המסקנות המעשיות, אך למעשה לא כך הוא!

נתאר את החלקים השונים ונתחיל מן הסוף:

<u>חלק ב. - פסק הלכה</u>

'פסק ההלכה' מחולק באופן כללי לשני חלקים:

1. דף כו ע"א-לט ע"ב: הגדרת מעמדם הסוציו-הלכתי של החדשים.

תוכן ומבנה:

- עיון ודיון בספרות התלמוד וההלכה, בהגדרת כופרים, מינים וכו'
- התמקדות בקראים, כמודל ל'חדשים': א. הגדרת אמונתם ככפירה ומינות.
  ב. 'נטרול' הטעם של 'תינוק שנשבה'.[365]

2. דף לט ע"ג –קיד ע"ב: המשמעויות ההלכתיות.

תוכן: החלק עוסק בקביעה הלכתית מחמירה על ה'חדשים'[366] בשני שלבים עיקריים:

- הגדרת ה'חדשים' כפסולי חיתון וכממזרים.
- משמעויות הלכתיות הנובעות מהגדרותיהם של ה'חדשים' כמינים וכפסולי חיתון[367]: איסור פתם, יינם, ספריהם ועוד.

מבנה: חלק זה בנוי סכמאתית על שילוב של שני מודלים:

א. 'מודל הקראי' - דהיינו: על פי מודל התשובות בעניין הקראים, שבנוי על שני חלקים:

- הגדרתם כפסולי חיתון - על פי מבנה תשובות הרדב"ז והמבי"ט.
- משמעויות הלכתיות נוספות - על פי מבנה תשובת הרדב"ז.

---

[365] בדפים לח ע"ג-לט ע"ב

[366] חלק זה בנוי בעיקר סביב דברי רבינו שמשון, הרדב"ז והמבי"ט, המצוטטים בדפים לח ע"ג-לט ע"א. אמנם ציטוטם מוסבר כביאור מדוע אין ה'חדשים' 'תינוקות שנשבו', החותם את החלק ה'סוציו-הלכתי'. אך הבאתם משמשת למעשה גם כפתיחה וכמודל לחלק ה'הלכתי'.

[367] הלכות אלו נובעות או ממעמדם כמינים, או מצד איסורם בקהל, או דווקא כאשר ישנו שילוב של שניהם (ראה לעיל בהערה 100).

ב. 'מודל המין' - על פי הברייתא: "ת"ר [תנו רבנן]: שחיטת מין - לעבודת כוכבים, פיתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמין, פירותיו טבלין, וי"א [ויש אומרים]: אף בניו ממזרין" (בבלי חולין יג ע"א).

כאשר:

1. 'מודל המין': נועד לאפיין את ה'חדשים' ככופרים הגרועים ביותר: המינים.[368]
2. 'מודל הקראי' נצרך 'להשלים את החסר', את מה שאין הברייתא עוסקת או מדגישה:
   - להציב בראש את איסור החיתון ולפרט את סיבות האיסור.
   - לצורך המשמעויות ההלכתיות הנוספות שאינן מוזכרות בברייתא הנ"ל (מילה בשבת, ביטול רשות, שחיטה, לימוד תורה).

<u>חלק א. –מצת כותי</u>

כאמור המבנה שבנה רעי"ש החל מדף כו ע'א, הוא שיטתי, הגדרת החדשים:

1. כמומרים וכמינים.
2. כפסולי חיתון וכממזרים.
3. כמי חלים עליהם ממילא איסורים הנובעים מהגדרות אלו.

לכן מפתיע שהחלק הראשון והפותח את הדיון הלמדני-הלכתי, 'מצת כותי', אינו תואם שיטתיות זו!

רעי"ש פותח חלק זה זה במילים: "נתחיל לפרש סוגית מצת כותי". כאשר הוא עוסק בפירוש שלש סוגיות בתלמוד הבבלי העוסקות בנושא 'מצת כותי'.[369]

---

[368] הדבר בולט בפרק "וי"א אף בניו ממזרים" (קיא ע"ד – קיב ע"ב). פרק זה באופן עקרוני מיותר שהרי הוא נידון כבר באריכות במהגדרת מעמדם האישי של ה'חדשים' כפסולי חיתון. ואכן רעי"ש מציין בפרק זה: "ולמה להיות כופל ושונה הלא כבר איכא די באר מן הכתוב לעיל באיסור חיתון" (קיב ע"א). ברור שהצורך הבסיסי בציונו הוא בהדגשת המבנה שנאמר ביחס ל'מין'.

[369] סוגיות אלו מתייחסות לברייתא הדנה בנאמנות כותי לעניין מצה: "דתניא: מצת כותי - מותרת, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח; רבי אלעזר אוסר, לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות; רשב"ג אומר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים, הרבה מדקדקין בה יותר מישראל" (בבלי גיטין י ע"א).

1. דף יא ע״״א- כב ע״ב : הסוגיה בגיטין י ע״א-ע״ב.
2. דף כב ע״ב-כד ע״ב : הסוגיה בחולין ג ע״ב – ד ע״ב
3. דף כד ע״ב-כה ע״א : הסוגיה בקידושין דף עו ע״א

הֶקשר הסוגיות הללו בספר ׳בית יוסף חדש׳ מובן, באופן עקרוני. ישנו כאן דיון הנוגע למעמדם ההלכתי של הכותים, המשמש אחד הבסיסים לדיון במעמד ה׳חדשים׳. אך למעשה התוכן והצגתו מפתיעים.

נעיין למשל בסוגיה הראשונה, שרעי״ש דן בה ארוכות, ובדרך הטיפול בה נוהג רעי״ש. הסוגיה פותחת במשנה העוסקת, בשאלת כשרותו של כותי, לעניין עדות בשטר. עיקר מטרת התלמוד שם לבאר את דעות תנא קמא ורבן גמליאל, המופיעות במשנה, והדיון העיקרי הינו מתי אפשר לסמוך על כותי ומתי לא. לביאור הסוגיה מובאת מחלוקת תנאים משולשת (ברייתת ׳מצת כותי׳[370]) ממנה עולה מחלוקת בשאלת מהימנותם של הכותים למצוות והלכות שונות.

יש לציין שהסוגיה אינה דנה כלל במעמדם היסודי של הכותים, האם הם מוגדרים כיהודים או כגויים![371] אדרבה פשוט בסוגיה זו שהכותים מוגדרים כיהודים, וכל השאלה היא בדבר חזקת מהימנותם וכשרותם, משום אופי התנהגותם המעשית ודרכי חשיבתם ההלכתית. לכאורה היינו מצפים שאת עיקר המיקוד ייתן רעי״ש בהבנת מעמדם הבסיסי של הכותים ובהבאת הסוגיות הנוגעות לכך?!

כמו-כן, במהלך דבריו דן רעי״ש בעניינים רבים שאינם רלוונטיים למטרת הספר. כך למשל כבר ב׳דיבור המתחיל׳ הראשון, מדקדק רעי״ש בניסוח המשנה ומחדש חידושים שאין בהם חשיבות ישירה או עקיפה לשאלה היסודית של מעמד ה׳חדשים׳ בני הזמן, ויש כאן רק דיון פנימי בהבנת הסוגיה. וכך לאורך כל הסוגיה, רעי״ש מדקדק בלשון המשנה, התלמוד, רש״י ותוספות ודן בדבריהם. [372] הלומד חלק נכבד זה, חש שאינו עוסק בניתוח סוגיה רלוונטית ספציפית, כדרכם של תשובות הלכתיות קונקרטיות וכפי המגמה שהציב המחבר בפתח ספרו וכפי שאכן מתבטא החל מדף כו ע״א - אלא לפניו חיבור הבנוי כדרכם של ספרי חידושים על הש״ס, דוגמת ספרי

---

[370] ראה בהערה הקודמת.

[371] ראה לעיל בעמ׳ 105-106.

[372] ראה למשל דף כג ע״ג ד״ה פשיטא : ״כמה עמלות עמלנו להב[י]ן קושיא דגמ׳[רא] זאת דקארי לה מאי קארי״.

המהרש״א והפני-יהושע והדומים להם,[373] הבנויים על התייחסות לסוגייה לפי סידרה ודקדוק ודיון בהבנתה, תוך דקדוק ודיון בדרך כלל בדברי רש״י ותוספות על אתר ונקיטת קושיות ותירוצים בדבריהם או בדברי אחרונים שדנו בהם, כאשר הדיון אינו חורג כמעט מהקשרו התלמודי העקרוני לצורך הבנתו, וכאשר כל 'דיבור המתחיל' יכול להיות מנותק משאר ה'דיבורים'.

לסיכום: לאורך כל הסוגיה (וכן בסוגיות בחולין ובקדושין) נוקט רעי״ש בצורה האופיינית של ספרי חידושים על הש״ס, הבנויים:

א. בצורה של למדן חריף שלהבנת דבריו צריכים ידע מוקדם של פשט הסוגיה ועיון נמרץ להבנת דבריו.

ב. התייחסות מכח הדיון בסוגיה, לחילוקים ולדיונים מסוגיות ועניינים שונים.

ג. אריכות בקושיות ותירוצים, כאשר אין בדווקא הכרעה ופשיטות הקושיות.[374]

ד. ובעיקר, הדיון אינו בדרך של מסקנות הלכתיות כלל, אלא דיון לגופה של הסוגיה ללא דיון אם היא רלוונטית כלל להלכה.

נכון שהלומד השקדן את דברי רעי״ש בסוגייות אלו, מלבד שירוויח הבנה ב'סוגיה לשמה' ויישוב קושיות בה, יוכל ללמוד מספר דברים שתהא להם חשיבות למטרת הספר, בנוגע למעמדם של הכותים, אך זהו רק אגב אורחא.

לכן מסתבר, לדעתי, שחלק זה אכן לא נבנה ביסודו כפתיחת ספר הלכתי, אלא כספר או כקובץ חידושים של רעי״ש ויתכן שרעי״ש ברר שלש סוגיות אלו מתוך קובץ רחב יותר של סוגיות. מסתבר שבמהלך דיוניו הרבים, החל משנות ה-60 (ואולי אף קודם לכן?!)[375] במעמד ה'חדשים'

---

[373] ואכן רעי״ש דן בדבריהם של אחרונים קלאסיים אלו.

[374] ראה למשל דבריו בדף יח ע״א: ״ומ״מ [ומכל מקום] זה דבר חדש ולא מלאני לבי עד אמצא לי סעד לתמכי, בפרט דמכח דברי הרמב״ם מוכח דלא ס״ל [סבירא ליה] כן.״

[375] בספר מוזכרים אישים שעמהם דן רעי״ש, עם חלקם מסתבר שדן עוד לפני עלייתו לארץ (הוא מזכיר מספר משאים ומתנים עם אחיו ״כן השיב לי אחי יאקב(!) שמואל נ״י״ (יב ע״ג) ״וכן השיב לי אחי יעקב שמואל נ״י״ (יג ע״א). משא ומתן עם ״הרב מוהר״ר אברהם ברודא (יא ע״ד). מציין לחידושי חותנו ״וראיתי למו״ח שליט״א בחידושיו״ (יב ע״א)). אמנם הוא מזכיר בחלק זה גם ״ועוד שמעתי מקשה מהג'[און] בעל א״ב נ״י, ומסתבר שכוונתו לרב מאיר אוירבך מחבר ספר 'אמרי בינה', המוזכר גם בהמשך הספר (״ונתעוררתי על ענין גדול להלכה זאת מכבוד ידי״נ [ידיד-נפשי]

טרח רעי״ש ללמוד סוגיות העוסקות במינים, כותים וכו׳ בעיון רב, וכדרכם של לומדים חריפים חידש בסוגיות אלו כמבנה ספרי החידושים המקובלים.[376]

אך לא רק זאת! בדף כה ע״א מתחיל לכאורה החלק השני, ׳פסק הלכה׳ שהרי ישנה שם כותרת: ״בעזה״י [בעזרת ה׳ יתברך] פסק הלכה״.[377]

יש לעיין מה מטרתו של חלק זה האם לדון ולסכם את ההלכה הנוגעת לסוגיות שהובאו לעיל או לדון בגדרים היסודיים שהגדירם המחבר בשער ספרו.

נעיין במבנה ותוכן חלק זה. בדומה למבנה הקודם של לקיחת סוגיה ודיון בה לאורך דברי הגמרא, רש״י ותוספות. נוקט גם כאן רעי״ש מבנה כזה, המקובל בספרות של חידושים הלכתיים. נדון בנקודה הראשונה שבה דן רעי״ש. הדיון מתחיל בהתייחסות לשו״ע יו״ד ב, ח-ט ובעיקר לדברי הש״ך שם בסע״ק כב. הסימן בשולחן ערוך נוגע לעניין כשרות שוחטים, כאשר בסעיפים ח ו-ט הוא פוסק שכותי דינו כגוי ששחיטתו פסולה וצדוקי ובייתוסי דינם כיהודי, אלא שצריך השגחה על שחיטתם.

הש״ך דן בדברי השולחן ערוך. בין היתר הוא מדייק דבריו מן הגמרא. רעי״ש מקשה על דבריו ודוחה את לימודו של הש״ך בגמרא ומתרץ שני תירוצים כאשר אמנם בתירוץ הראשון מבאר רעי״ש למעשה כיצד מתבארת סוגיית גרי אריות וגרי אמת בהשתלשלותה, אך לעומת זאת לפי התירוץ השני דבר זה אינו עולה כלל וזהו תירוץ מקומי ולא עקרוני.

נמצא שוב, שאם ציפינו לניתוח מסודר ויסודי של מעמדם של הכותים. איננו מוצאים זאת כאן. מבנה הכתיבה הוא עיון בדברי השולחן ערוך והש״ך בסוגיה ספציפית (שחיטת צדוקי), לאור, כמובן, ידע מוקדם בסוגיות הרלוונטיות בתלמוד ודקדוק בהם. אמנם גם כאן הלומד השקדן יכול להרויח תובנות יסודיות בנוגע למעמדם של הכותים, אך גם כאן הדבר לא מובא כהכרעה אלא כאופציה. מסתבר שגם פיסקה זו מהווה ציטוט של חידושים על סדר השולחן ערוך בנושאים הנ״ל, שהעלה רעי״ש, אגב עיוניו.

הגאון הגדול וכו׳ בעה״מ [בעל המחבר] ספר אמרי בינה הי״ו [ה׳ ישמרהו ויחייהו]״ (דף מא ע״ד)) ושהסכמתו מתנוססת בראש ספר ׳בית יוסף חדש׳ - שאותו הכיר בירושלים (ראה לעיל בהערה 279).

[376] כך למשל הוא מעיד, בהקשר אחר, שלפני שעסק בפועל, בתור דיין, בענייני גיטין ׳קודם עשות כן למדתי מס׳[כת] גטין בעיון וחדשתי בה בעה״י [בעזרת ה׳ יתברך] כאשר הם אתי בכתובים׳ (דף סו ע״א).

[377] יש לציין שעדיין הכותרת בראש העמודים עד דף לב, היא: ׳מצת כותי׳ ומדף לג (עד דף קיח) הכותרת היא: ׳פסק הלכה׳, אף שלכאורה החלוקה הזו אינה ברורה דיה וראה בהערה הבאה.

מדוע פתח בהם ולא סידר את הדברים הרלוונטיים דווקא? יתכן והחידושים הללו כבר היו ערוכים לפניו ולכן צרפם כבסיס לדיוניו העיקריים (החל מדף כו ע״א), כאשר הוא אכן מציין לעיתים בדיונים העיקריים, לחידושיו אלו. יתכן גם שהרצון למהר להוציא את הספר תרם לכך, ואולי גם הרצון להוכיח את כוחו כלמדן בעל שיעור קומה.

לסיכום:

החלק הראשון המכונה 'מצת כותי' מדף יא ע״א עד דף כו ע״א, הינו קובץ חידושים שכתב רעי״ש, אשר כנראה לא נועדו מלכתחילה לפרסומם כפסק הלכה. רעי״ש השתמש בהם כפתיח לספרו וכמבוא לדיונים ההלכתיים. החלק העיקרי מתחיל בדף כו, אמנם לא בפרק חדש. רעי״ש שילב את החלק העיקרי כהמשך לחידושיו בהלכה.[378]

[378] הכותרת 'מצת כותי' מופיעה עד דף לב. לאחר מכן מופיעה הכותרת 'פסק הלכה'. אך אין שום סיום בדף לב; ונראה שחלה כאן טעות סופר. מסתבר ש'פסק הלכה' מתחיל מדף כה שם מציין רעי״ש במפורש ״פסק הלכה״. כאמור המעיין יראה ש'פסק ההלכה' והדיון הרלוונטיים המסודרים, מתחילים רק בדף כו ע״א בד״ה 'אמנם יש לדון להלכה על אלו הצדוקים החדשים'. מאחר והכותרות ממילא לא חתוכות במקומן, החלנו את השם 'מצת כותי' עד דף כו ע״א, ומשם החלנו את השם 'פסק הלכה'.

7. סיכום

התמודדות האורתודוקסיה עם תופעת החילון ההולך וצובר תאוצה במאה ה-19, לבשה פנים שונות. מרכיב מובנה בהתייחסותה היה ההיבט ההלכתי. להיבט ההלכתי חשיבות מרובה משום השפעתו הרבה על היחס הערכי והמעשי גם יחד. מאידך קביעתו של הפסק היא בבחינת "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות". הליך הפסיקה הוא מורכב ומסקנותיו מושפעות ממספר גורמים, בהם: מסורת הלכתית והלכתית-חברתית מקובלת, המקורות הספרותיים בפני עצמם והתקדימים המוזכרים בהם וכן כושר ניתוח ויצירתיות של הפוסק, אך כמו-כן קיים, פעמים רבות, מתח, או לחילופין קיימת זיקה, בין ראייתו האינטואיטיבית של הפוסק את מה שנדון ואת היכולת שלו להתמודד עם המקורות, אם זה כסיוע ואם כהתמודדות עם מקורות החולקים לכאורה. דרך הכרעה זו מאפיינת בפרט את הפסיקות המאוחרות, כאשר לפני הפוסק עומד מבחר נרחב של דעות הלכתיות, בבחינת שלא נמצאת 'הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד', ובפרט בתקופות של תמורות גדולות.

כמדומה שהספר שלפנינו מבטא בצורה יוצאת דופן את המורכבות הזאת. התייחסותו של רע"ש לתופעות שבזמנו הייתה במפורש התייחסות בכל הרמות, האידיאולוגיות, ההלכתיות והמעשיות.

מגמת הספר הברורה, הרחקה מוחלטת של ה'חדשים' מעם ישראל במטרה למוצאם בסופו של דבר בין גויי הארץ ולא בתוך ישראל - הינה יחודית וקיצונית, במכלול של פרמטרים. מגמה זו טומנת בחובה קודם-כל עיון בשני נושאים כבדי משקל, שבולט בהם חידושו של רע"ש. להגדרתם נשתמש בטרמינולוגיה שנקט דניאל הרטמן בעבודת הדוקטורט שלו:[379]

א. מעגלי הזהות היהודית בהלכה.

ב. הסטיה הנסבלת והסטיה הבלתי נסבלת.

סוגיית הגדרת הזהות היהודית בפרמטריים הלכתיים, הינה מורכבת לכולי עלמא. כבר בתחילת הדיון העיקרי ציינו,[380] שמאז ומקדם קיים בהלכה מתח, בין עצם הגדרת אדם כיהודי

---

[379] ראה לעיל בהערה *105. העבודה עוסקת ביחסם של החתם-סופר במאה ה-19 באירופה ושל הרב משה פיינשטיין במאה ה-20 בצפון אמריקה, לסטיות שונות מן המסגרת ההלכתית המקובלת עליהם, תוך השוואתם לגישות העולות מדברי חז"ל ומדברי הפוסקים העיקריים בימי הביניים, הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך.

[380] לעיל בפרק 5.2.1.

מבחינה 'ביולוגית-הלכתית', כבן לאם יהודיה, ללא קשר להשקפותיו ולניהול חייו על פי ההלכה היהודית - מצד אחד, לבין אי שיתופו, בין כיחיד ובין בהיותו חלק מקבוצה, ברמות שונות, בקהל ישראל לענייניו השונים, כאשר הוא אינו מנהל אורח חיים נורמטיבי - מאידך. נושא זה נידון במחקר בעשרות השנים האחרונות מזוויות שונות. כך למשל נידון מעמדו ההלכתי המורכב של מי שהמיר את דתו, בספרות ימי הביניים, במספר מחקרים[381] והוא מבהיר ש"רבים מבני הסכמא מכירים בכך שאדם עשוי להיות יהודי לצורך עניינים מסוימים ולא להיות כן לצורך עניינים אחרים".[382]

בתקופה האחרונה נעשו נסיונות לקטלג את המעגלים השונים של הזהות היהודית הנידונים בהלכה, מהם עלולים להיות מודרים, יהודים בעלי סטיות שונות בדעות ובמעשים. לאחרונה עסק בנושא זה דניאל הרטמן.[383] בעבודתו הנ"ל, הוא מחלק את תחומי הזהות היהודית בספרות ההלכתית ל-4 מרכיבים עיקריים: מעגל החברות הבסיסית, מעגל נשיאת השם, מעגל הנאמנות ומעגל הריטואל.

מעגל החברות הבסיסית - עיקרו שאלת החברות בקולקטיב האתני של עם ישראל, המבוסס ביסודו על המוצא הביולוגי היהודי, הנוגע במיוחד לשאלת המעמד האישי של הסוטה, קרי יהדותו לעניין קידושין וגירושין. מעגל נשיאת השם - עיקרו שאלת הזכות או החובה לשאת את התואר יהודי או ישראל. משמעותו העיקרית של הדבר היא שתתכן התייחסות לאדם כלא-יהודי, מבחינת שמו, חרף ההכרה בהיותו חבר במעגל החברות הבסיסית.[384] מעגל הנאמנות - עיקרו החובה לדאוג לאדם ולרכושו, בלא כן הם נידונים להתעלמות או אף לפגיעה, כגון על פי גדר 'מורידין ולא מעלין'.

---

[381] בהם: מאמרו של יעקב כ"ץ, "אף על פי שחטא ישראל הוא" (הופיע לראשונה בכתב העת תרביץ (כ"ג, ב-ג), תשי"ח, נדפס בסמוך גם ב"ספר היובל" לג' שלום ונתפרסם גם בתוך: י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד עמ' 255-269); קורמן אברהם, יהודי מיהו ומהו, תל אביב, תשל"ד, פרק ו עמ' 356-402, Blidsteun, Gerald. "Who is not a Jew", Israel Law Review, 11.3 (1976). (להלן: בלידשטיין, מי אינו יהודי).

[382] בלידשטיין, מי אינו יהודי עמ' 374 וכפי שתורגם לעברית אצל הרטמן עמ' 19.

[383] הדן גם בעבודות קודמיו, בעיקר: בילדשטיין, מי אינו יהודי; צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב 2000.

[384] לכאורה מעגל זה אינו בעל משמעות הלכתית ממשית, ויתכן שאינו מבטא אלא רטוריקה של המשתמש. הרטמן עצמו עומד על כך שדחיקה ממעגל זה כפי שהוא מוצא אצל הרמב"ם ואצל החתם סופר אינם בהירים דיים, כמו גם הפער בינם לבין החברות במעגל החברות הבסיסי, ראה הרטמן עמ' 123-126 ובעמ' 194-197. אף על פי כן התייחסנו למעגל זה דווקא משום משמעותו הייחודית במשנת רעי"ש, לאור שימושו המשמעותי במושג 'ערב רב'.

מעגל הריטואל - מבוסס על יכולתו של האדם להשתתף בטקסים ובמחויבויות המצוותיות-חברתיות היהודיות השונות.

מי שמוּצא מאחד ממעגלי הזהות היהודית הנ״ל, מוגדר כ׳סוטה בלתי נסבל׳, זאת לעומת ׳הסוטה הנסבל׳ שעל אף סטייתו אין הוא מוּצא מאף אחד ממעגלי הזהות היהודית.

את הסוטה הנסבל נמצא במי שמוגדר כ׳מומר לתיאבון׳, בלבד. לעומת זאת מי שמוגדר במעשיו כ׳מומר להכעיס׳ ואפילו ׳לדבר אחד׳, הריהו כבר בגדר סוטה שאינו נסבל. הוא הדין למי שמוגדר בדעותיו כ׳כופר׳. דבר זה מקובל בפסיקה ההלכתית, וודאי בספרות האחרונים.

עיקר חידושו של רעי״ש בנקודה זו הוא, בהחלה הנרחבת של מי שמוגדרים כ׳סוטים שאינם נסבלים׳. לשם כך יש להגדיר את סטייתם של ה׳חדשים׳ בפרמטרים הלכתיים. דבר זה בעיקרו ביסס רעי״ש כבר בכתביו הקודמים, ואף על פי כן, משום חשיבותו לנושא הספר, טורח רעי״ש להבהיר עניין זה גם בספר זה, במקומות שונים. בעניין זה הרחבנו בפרק 4 - ״העיגון ההלכתי של של״ם ואיסור חכמות חיצוניות״, ובקצרה נציין שרעי״ש עמל להוכיח מן המקורות ששינוי בשל״ם ועיסוק בחכמות חיצוניות אסורות מן הדין, כאשר פסק הדין דמיכאלוביץ מהווה את הביטוי ההלכתי הברור לכך. ממילא ״אם גם ימצא מקום לתלות כיחידאי או כרבים מאחר שאינו כן הלכה מרווחת בישראל והוא בונה בנה לעצמו היפך מדרש חכמים והיפך הלכה פסוקה ה״ז [הרי זה] צדוקי ואין לו חלק עוד באלקי ישראל״ (דף פז ע״ג).

המיוחד בהיבטה של סוגיה זו בספר הזה, הוא הכנסת היסודות של ׳של״ם׳ ואיסור חכמות חיצוניות לתוך הספרות ההלכתית הקלאסית ובראשה ׳משנה תורה׳ לרמב״ם והשולחן ערוך. כפי שעמדנו בעבודה בהרחבה, רעי״ש למעשה יוצק מחדש את עיקרי היהדות, בדומה לגישתו הדוגמתית של הרמב״ם שהציב את י״ג העיקרים כמהות היהדות. בכך הוא מעמיד בצורה מובהקת את המשנה הדתית-לאומית שלו, לא רק כגישה מחשבתית אלא כשיטה הלכתית מובהקת, המגדירה את מי שאינו עומד בפרמטרים הדתיים-הלאומיים הנ״ל כ׳סוטה בלתי נסבל׳.

נוסף לכך מרחיב רעי״ש את גידרו של ׳מומר להכעיס׳ עד למקסימום וכולל בתוכו לא רק את מי שפועל ממניעים אידיאולוגיים אלא גם את מי שסוטים מ׳דרכי ישראל׳, קרי של״ם וכו׳ משיקולי פרנסה וכד׳, מצבים שהיו מצויים מאד באותה התקופה. לדבריו המקורות מלמדים, שכל שאינו בגדר ׳לתיאבון׳ כלול בגדר ׳להכעיס׳. כאשר ׳לתיאבון׳ הינו כאשר העבירה נעשית, רק לפעמים, ומתוך התקפת היצר, מה שאין כן במעבר שיטתי. ממילא חל דין ׳מומרים להכעיס׳ על רוב ככל העוברים על פסק הדין דמיכאלוביץ.

אמנם, החידוש בדברי רעי״ש, אינו נובע רק מעצם הגדרת הסטיות הנ״ל כבלתי נסבלות, אלא במיוחד מעוצמת הסאנקציות שהן טומנות בחובן, לדעתו, וכאן אנו מגיעים למדרג של 'מעגלי הזהות היהודית'. על אף שהועלו דעות, בספרות הגאונים והראשונים, השוללות ממי שהמיר את דתו אף את מעגל החברות הבסיסית, דעות אלו נדחו מן ההלכה המקובלת, וממילא כל מי שנולד לאם יהודיה דינו ש'קדושיו קידושין'. אף רעי״ש אינו חולק על קביעה מקובלת זו, כמובן. אך ניתן לומר שגם בנושא זה הוא הרחיק לכת, בדחיקתה ממעגלי הזהות היהודית, כמעט לחלוטין, של אוכלוסיה יהודית ניכרת, עד כמעט טשטוש של חברותה במעגל החברות הבסיסית.

רעי״ש רואה בסוגיית מעמדם של הכותים והקראים, יסוד להגדרת מעמדם של ה'חדשים' מכמה בחינות. כאשר בראש ובראשונה היא מלמדת על אפשרות הדחיקה של יהודים, לשולי הזהות היהודית (כקראים) ואולי אף בצורה מוחלטת (ככותים). כפי שהרחבנו בפרק 5.2.6.2.2 - ״הראייה ההיסטוריוסופית של רעי״ש״, רעי״ש עומד על כך שהכותים נדחו לחלוטין מכל מעגלי הזהות היהודית והם נחשבים להלכה גויים גמורים. את הביאור לכך הוא מוצא בסוגית גר שהתגייר 'משום עילה' וחזר לסורו, כאשר לדבריו מתברר למפרע שלמעשה הכותים מעולם לא היו יהודים; כן הוא סובר שתהליך ההרחקה שהתרחש אצל הכותים, התקיים בעיקרו אצל הקראים, זאת לאור התקבלותם של הפסיקות המחמירות בעניינם וכפי שמציין הש״ך, ומתקיים שוב, וביתר תוקף, אצל ה'חדשים'.

נכון שגם הפסיקות המחמירות בעניין הקראים, אותן מקבל רעי״ש, לא ניתקו אותם להלכה ממעגל החברות הבסיסית.[385] אך ראייתו של רעי״ש את ה'חדשים' כ'ערב רב', אשר במהותם אינם יהודים ואת התקופה כתקופת אחרית הימים, בה נעשה הבירור בין 'היהודים האמיתיים' לבין ה'ערב רב' מהווים חידוד נוסף של המשוואה הקיימת בין הכותים - הגויים בנגלה לבין הקראים וה'חדשים' - הגויים בנסתר, אף שרעי״ש אינו עושה שימוש הלכתי מובהק בעניינים רעיוניים אלו. אם יש לתהות עד כמה 'מעגל נשיאת השם' משמעותי באופן מובהק במשנת הרמב״ם או החתם סופר, הדבר ברור במשנתו של רעי״ש לאור תפיסתו את ה'חדשים' כ'ערב רב'. הדבר מתבטא יפה בשימוש הרגיל אצלו במושג ״ישראל אף על פי שחטא ישראל״ כלפי מי שמוגדרים סוטים נסבלים בלבד!

---

[385] דווקא כאן, באופן מעניין, אכן נמצאת במפורש דעה הסוברת שהקראים היום הם בחזקת גויים גמורים, זו דעת ר' יעקב עמדן במאה ה-18 ושמצאה את מקומה אף אצל פוסק בן המאה ה-20 במדינת ישראל! (ראה קורינאלדי עמ' 123-138). אלא שרעי״ש לא התייחס אליה.

כמו-כן, מכלול הסנקציות המחמירות שמטיל רעי״ש על ה׳חדשים׳ והוצאתם לחלוטין ממעגל הריטואל והנאמנות, בד בבד עם הסקנציה החריפה ביותר, והיא איסור הממזרות שהוא מחיל עליהם, הגורם למעשה למצב אל-חזור מבחינת הקשר בין הקהילות, מוביל להרחקתם עד כדי טשטוש חברותם במעגל הבסיסי ביותר של הזהות היהודית. בהקשר זה כדאי להביא את טענתו של דניאל הרטמן:

> ״גם אם נשמר מעמדו הפורמלי של היחיד במעגל החברות הבסיסית, סבורני שאופנים מסוימים של דחיקה לשוליים בשאר המעגלים, בפרט במעגל הנאמנות, יכולים ליצור סטטוס שמבחינה פונקציונלית (ההדגשה במקור) הוא זה של ״זר״. אם כל מגע עמו אסור, אסור להנשא לו או לילדיו, ומובעת תקווה שהוא ושכמותו ייעלמו ויורדו מקהילת ישראל, אזי טענתי היא שהסטטוס המסתמן הוא של ״זר״ חרף העובדה ש״קידושיו קידושין״. רק על-ידי התמקדות במעגלי חברות מעבר למעגל החברות הבסיסית, ניתן להתמקד בסוגיית החברות הפונקציונלית בנפרד מהחברות התיאורטית״.

אכן שיטתו של רעי״ש ביחס ל׳חדשים׳ מותחת את הזרות הפונקציונלית עד למקסימום. נוסף להגדרת החדשים כסוטים בלתי נסבלים בשל היותם כופרים ומומרים, ונוסף לאיסור הממזרות שמטיל עליהם רעי״ש, הגדרתם כמינים מהווה תרומה משמעותית למתיחת הזרות הפונקציונלית של ה׳חדשים׳ עד הקצה.

יסוד זה מצוי כבר במשנת ה׳חתם סופר׳. ה׳חתם סופר׳ ראה ברפורמים ׳מינים׳ ושאף להיבדל מהם. עמדנו על כך שחומרתו של ׳המין׳ נובעת מהיותו אויב פעיל ומזה שהוא לא מגדיר את עצמו כמי שנמצא מחוץ לחברה. ולכן בניגוד למי שהמיר את דתו ויצא מן המערכת היהודית, ה׳מין׳ ׳מקיים וויכוח עם היהודים ועם המקורות היהודים, במגמה להציב סדר יום יהודי, או סדר יום ליהדות׳.[386] הסכנה מן ה׳מינים׳ חמורה ממילא יותר מסכנת השפעתם של הנכרים הנמצאים מחוץ לחברה. וכלשון חז״ל ׳שאני מינות דמשכא, דאתי למימשך בתרייהו׳ (בבלי עבודה זרה כז ע״ב).

חידושו של רעי״ש מתבטא לא רק בהחלת גדר ׳מינים׳ על קבוצה רחבה בהרבה ממה שנקט החתם-סופר, הכוללת גם את הניאו-אורתודוקסים ושכבה לא מבוטלת באורתודוקסיה המתונה,

---

[386] הרטמן עמ׳ 78.

אלא גם בנקיטת סאנקציות מחמירות בפועל, השקולות באופיין ובגדרם לסאנקציות הייחודיות שהושתו על המינים הקדמונים, כאשר מימד הממזרות מקבע ניתוק זה לדורות עולם.

בעבודתנו עמדנו על היחס השונה בין משנתו של רע״ש למשנת הוגים אורתודוקסיים מתונים, בכל הנוגע לאפשרות של יחס סובלני או הררכי, לסטיות הדתיות המאפיינות רבים בדור. בעוד האורתודוקסיה המתונה אימצה יחס סובלני, ברמות כאלו ואחרות, לסטייתם של פורקי עול, מחללי שבת ואף של חברי קהילת הרפורמים (בפרט על פי הגדר של 'תינוק שנשבה' שהחיל הרמב״ם על הקראים, אשר איפשר את שיתופם במעגל הנאמנות ואולי אף יותר מכך), ובודאי שלא החילה עליהם גדר גורף של פסולי חיתון - הרי שלדעת רע״ש אין למצוא בגדר זה, או בכל גדר אחר, כל מקור לסובלנות כלפי סטייתם של ה'חדשים'.

שאלת הזיקה בין משנתו הרעיונית של רע״ש למשנתו ההלכתית, עמדה בבסיס העבודה. תחילה עמדנו על היסודות הרעיוניים המהותיים במשנתו של רע״ש והם:

- משנתו בדבר הייחודיות היהודית המתבטאת ביסודות הלאומיים של של״ם ואיסור העיסוק בחכמות חיצוניות.
- תפיסתו את הסוטים מ'דרכי היהדות', כ'ערב רב', דהיינו שביסודם אינם יהודים אמיתיים.
- ראייתה של התקופה כתקופת אחרית הימים, בה נעשה הבירור הגדול בין היהודים האמיתיים ל'ערב רב' שכתוצאה ממנו תבוא הגאולה השלמה.

את ביטוים של אלו במשנתו ההלכתית מצאנו:

א. בראייתו את ה'חדשים' ככופרים וכמומרים, לכל הפחות כ'מומרים לדבר אחד', דבר הגורם לראותם כ'סוטים בלתי נסבלים'.

ב. בראייתם כמסוכנים ביותר למהותה של היהדות וממילא הגדרתם כ'מינים'.

ג. בערעור יסודי של נאמנות של ה'חדשים' בעניינים המצריכים אמינות וזהירות, כעניני עדות, דין, נדה וכו', עקב אי זהירותם ביסודות היהדות של של״ם וכו'.

ד. בדחיית האופציות המקילות עם סוטים, דוגמת: 'תינוק שנשבה', הגדרתם כאנוסים, 'מומרים לתיאבון' והיותם במצב של לפני תוכחה. וכן באי הצפייה, באופן כללי, לחזרת צאצאי החדשים בתשובה.

ה. בשאיפה להחיל עליהם את הסנקציות המחמירות ביותר, במעגלי הריטואל והנאמנות, ובפרט את איסור החיתון עמם, כתוצאה מראייתם במצב סוציו-הלכתי סוטה, החמור ביותר.

ו. אך בפרט, ביכולת להחיל עליהם את הסאנקציות החברתיות, דוגמת איסור פתם ויינם וכן את איסור החיתון עמם, לא רק מטעמים סוציו-הלכתיים אלא מטעמים הלכתיים מובהקים, בפרט את איסור החיתון מטעמי ממזרות. כפי שהרחבנו בעבודה היכולת להחיל עליהם סאנקציות אלו, בפרט על ידי השימוש בדין 'קבוע' ההלכתי, נובעת בראש ובראשונה מראיית ה'חדשים' ככת בעלת מאפיינים יחודיים הסוטים באופן מהותי ובלתי ניתן לגישור עם עקרונות היהדות.

ז. כמו-כן ניסינו להראות כיצד תפיסותיו הרעיוניות של רע"ש, מדגישות אצלו את הצורך הדחוף במציאת פתרונות לבעיית 'הגברים העגונים' בידי נשותיהם ה'חדשות' בכלל, ובארץ ישראל בפרט, ומביאות אותו לאפשר ואף לדרוש את התרתו של חרם דרבנו גרשום במצבים שונים.

נראה שדווקא ספרו ההלכתי המובהק של רע"ש, מעצים ומבהיר את הגותו הלאומית. המימד ההלכתי שהוא חד וחריף מבטא בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים מהי מהות היהדות, מה נסבל ומה לא.

חלקים מן הספר נכתבו, כנראה, בצורה כזו או אחרת, כבר בחוץ לארץ, אבל הספר בכללו מעובד למעשה בהתאמה למגמות של 'חברת המעל"ה'. הדבר עולה בצורה בולטת בסוגיית היתר חרם דרבנו גרשום, אך למעשה כל המאפיינים העולים מן הספר תורמים להבנה כי יש צורך דתי, לאומי והיסטורי דחוף בהקמת 'מדינת ישראל כשרים' (דף צד ע"ב) בארץ ישראל.

8. ביבליוגרפיה

ספרות תלמודית וגאונית

מסכת שמחות, מהדורת היגר, ניו-יורק, תר״ץ - תרצ״ז.

משנת רבי אליעזר, מהדורת ענלאו, ניו יורק, תרצ״ד.

תלמוד בבלי, דפוס וילנא.

תלמוד ירושלמי, מהדורת ונציה, רפ״ג.

ספרות הראשונים

אבן גיאת ר׳ יצחק, הלכות הרי״ץ גיאת, ירושלים: מכון חתם סופר, תשנ״ח, הלכות אבל.

בן אשר ר׳ יעקב, ארבעה טורים השלם, ירושלים:, מהדורת שירת דבורה / מכון ירושלים, תש״ן-תשנ״ד.

בן מימון ר׳ משה, אגרות הרמב״ם, מהדורת ר׳ יצחק שילת, כרך ב, ירושלים, תשנ״ה[3].

בן מימון ר׳ משה, מורה נבוכים, ירושלים, תש״ד ד״צ ווילנא, תרס״ט.

בן מימון ר׳ משה, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון: מהדורת ר׳ יוסף קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״ד-תשכ״ז.

בן מימון ר׳ משה, משנה תורה: הוא היד החזקה, ירושלים: וגשל, תשמ״ד.

בן מימון ר׳ משה, משנה תורה לרמב״ם, מהדורת ר״י קאפח, קרית אונו, תשמ״ד-תשנ״ו.

בן מימון ר׳ משה, שו״ת הרמב״ם, מהדורת בלאו, ירושלים, תשי״ח-תשכ״א.

הפרחי ר׳ אשתורי (יצחק ב״ר משה), ספר כפתור ופרח: מהדורת בית המדרש להלכה בהתיישבות, ירושלים, תשנ״ז.

ספרות האחרונים

אבן זמרא רבי דוד בן שלמה שו״ת רדב״ז חלק ב ירושלים, תשל״ב ד״צ ורש, תרמ״ב.

אבן חכים הלוי ר׳ שמואל, ״קונטרס ר׳ שמואל אבן חכים הלוי על הקראים״, בתוך: המעמד האישי של הקראים, ירושלים: ראובן מס, תשמ״ד 1984, עמ׳ 225-178.

אלינסון אליקים ג׳, נישואין שלא כדת משה וישראל: עיון בספרי ההלכה, ירושלים: עלומים, תש״מ[2].

אנציקלופדיה תלמודית: לעניני הלכה, כרך שלישי, ירושלים: יד הרב הרצוג, תש״ס, בערך: בטול רשות.

אנציקלופדיה תלמודית: לעניני הלכה, כרך שבעה עשר, ירושלים: יד הרב הרצוג, תש״ס, בערך: חרם דרבנו גרשום.

אסאד ר׳ יהודה, שו״ת יהודה יעלה ח״א, ניו יורק, תשכ״ה.

אשכנזי רבי בצלאל, שו״ת ר׳ בצלאל אשכנזי למברג, תרס״ד ד״צ ירושלים, תשכ״ח.

בני ישראל: פסקי הלכה ומקורות לבירור דינם ושאלת מוצאם חלק ראשון, ירושלים: הוצאת הרבנות הראשית לישראל, תשכ״ב.

בן זזון ר׳ דוד, ״יינו של מחלל שבת״, תחומין כה, אלון שבות: צומת, תשס״ה עמ׳ 381-391.

בקשי דורון ר׳ אליהו, ״היתר נישואין לבת ישראלית וקראי מרוסיה״, תחומין יח, אלון שבות: צומת, תשנ״ח, 77-83.

בקשי דורון ר׳ אליהו, ״בת לאם יהודיה ולאב קראי מרוסיה (תגובה)״, תחומין כ, אלון שבות: צומת, תש״ס, עמ׳ 221-226.

בקשי דורון ר׳ אליהו, ״חוק נישואין וגירושין – היוצא שכרו בהפסדו״, תחומין כה, אלון שבות: צומת, תשס״ה עמ׳ 99-107.

ג׳קטר ר׳ חיים, ״קידושין קונסרבטיביים״, תחומין יח, אלון שבות: צומת, תשנ״ח, עמ׳ 84-91.

דוד ר׳ שמואל, ״יין מפוסטר – סתם יינם?״, ראה תחומין יד, אלון שבות: צומת, תשנ״ד עמ׳ 412-423.

דיכובסקי ר׳ שלמה, ״נישואים אזרחיים״, תחומין ב, ירושלים: צומת, תשמ״א, עמ׳ 252-266.

הילדסהיימר ר׳ עזריאל, שו״ת רבי עזריאל: חלק א, תל אביב, תשכ״ט.

הירש ר׳ שמשון רפאל, שמש ומרפא, נוא יארק, תשנ״ב.

הלברשטאם ר׳ יקותיאל יהודה, שו״ת דברי יציב, ישראל, תשנ״ו – תשס״א.

הלוי ר׳ חיים דוד, ׳עשה לך רב׳ חלק ג׳ תל אביב [חש״ד], סי׳ כט עמ׳ קיד- קלז.

וולדינברג ר׳ אליעזר יהודה ספר שאלות ותשובות ציץ אליעזר: חלק חמישי, ירושלים, תשמ״ה[2].

וסרמן ר׳ אברהם, ״תינוק שנשבה-המושג והשלכותיו ההלכתיות״, צהר: כתב עת תורני ד, תל אביב, תשס״א עמ׳ 31-41.

חיות ר׳ צבי הירש, ״מנחת קנאות״, בתוך: כל כתבי מהר״ץ חיות, ירושלים, תשי״ח, כרך ב׳ עמ׳ תתקעה-תתרלו.

טראני רבי משה שו״ת המבי״ט: חלק א׳-ג׳ למברג, תרכ״א ד״צ ירושלים, תשל״ד.

כתב ישר דברי אמת, פרשבורג, תרכ״ה.

לאם ר׳ נחום, הלכות והליכות: שיעורים, עיונים, הרהורים בסוגיות שונות בהלכה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ן.

ליכטנשטיין ר׳ הלל, תשובות בית הלל, סאטמר, תרס״ח.

ליפשיץ ר׳ צבי ״ביטול גיור כשקבלת המצוות הייתה פגומה״, תחומין יט, אלון שבות: צומת, תשנ״ט עמ׳ 115-138.

ליפשיץ ר׳ צבי, ״מעמד הכותים וקבלת מצוות חלקית בגירות״, תחומין כ׳, אלו שבות: צומת, תש״ס עמ׳ 280-286.

מזרחי, ר׳ אליהו, שו״ת הרא״ם, ירושלים, תרצ״ח.

נריה ר׳ נחום, ״עדות של מי שאינו מקיים תורה ומצוות״, תחומין יג, אלו שבות: צומת,תשנ״ב-תשנ״ג עמ׳ 417-421.

סולובייצ׳יק ר׳ אהרן, ״קידושין שנערכו ע״י רב קונסרבטיבי״, תחומין כ, אלון שבות: צומת, תש״ס עמ׳ 297-310

סופר ר׳ משה, שו״ת חתם סופר, חלקים א-ז, ירושלים, תשל״ב.

עוזיאל ר׳ בן ציון מ״ח, ספר משפטי עוזיאל: כרך ב, ירושלים, תשנ״ה.

עטלינגר ר׳ יעקב, שו״ת בנין ציון החדשות, ירושלים, תשנ״ב.

קונטרס ניתוץ הבית, ירושלים, תרל״ה.

קונטרס שומר ישראל, ירושלים, תרל״ה.

קוק ראי״ה, שו״ת משפט כהן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״ו.

קוק ראי״ה, שו״ת דעת כהן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״ט.

קוק רצי״ה, לנתיבות ישראל א: 'לדרכה של תורה', ירושלים, תשמ״ט[3].

קוק רצי״ה, לנתיבות ישראל א, בית אל: מאבני המקום, תשס״ב.

רייניטץ ר׳ יהושע ברוך, תשובה מאהבה, אונגוור, תרכ״ה.

שורץ ר׳ חיים אביהוא, מתוך התורה הגואלת: ח״א, ירושלים: מכון 'נחלת צב״י', תשמ״ט.

קרליץ ר׳ אברהם ישעיהו, חזון איש: יורה דעה, בני ברק, תשנ״ד.

רבינוביץ ר׳ נחום אליעזר, יד פשוטה: ספר המדע כרך ב׳, ירושלים: מעליות, תשנ״ח[2].

שיק ר׳ משה, שאלות ותשובות מהר״ם שיק: חלק אוחר חיים ואבן העזר, ירושלים [חש״ד].

שיק ר׳ משה, שאלות ותשובות מהר״ם שיק: חלק יורה דעה וחושן משפט, ירושלים [חש״ד].

שלזינגר ר׳ עקיבא יוסף, בית יוסף חדש, ירושלים, תרל״ה ד״צ ניו יורק, תשנ״א.

שלזינגר ר׳ עקיבא יוסף חברת מחזירי עטרה ליושנה עם כולל העברים, ירושלים, תרל״ג ד״צ ירושלים, תשט״ו.

שלזינגר ר׳ עקיבא יוסף, לב העיברי : ב חלקים, ירושלים : מכון לב העיברי, ירושלים, תש״ן.

שלזינגר ר׳ עקיבא יוסף, צעקה הנערה בעיר הקודש, ירושלים, תרל״ה.

שלזינגר ר׳ עקיבא יוסף, שמרו משפט, ירושלים, תר״ס.

שרמן ר׳ אברהם ״יחס ההלכה כלפי אחינו שפרשו מדרך התורה והמצוות״, תחומין א, ירושלים : צומת, תש״מ עמ׳ 311-318.

שרמן ר׳ אברהם ״היתר נישואין לבתו של קראי״, תחומין יט, ירושלים : צומת, תשנ״ט עמ׳ 192-200.

ספרות מחקרית

אורבך א״א, חז״ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים : מאגנס, תשכ״ט.

אלבה ר׳ עידו, ״איסור שנאה ומצות התוכחה״, מלילות : מחקרים תורניים כרך א׳, קרית ארבע-חברון, תשנ״ח עמ׳ 81-176.

אנציקלופדיית הציונית הדתית (עורך : יצחק רפאל), חלק חמישי, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשמ״ג 1983, בערך : שלזינגר עקיבא יוסף.

אליאב מ׳, ״מקומו של הרב עזריאל הילדסהיימר במאבק הרוחני של יהדות הונגריה״, ציון כז, תשכ״ב עמ׳ 59-86.

אליאב מ׳, ״תורה עם דרך ארץ בהונגריה״, סיני נא, תשכ״ב עמ׳ קכז-קמב.

אליצור יהודה, ׳הכותים בדברי התנאים : במשנה בברייתות ובתוספתא׳, ישראל והמקרא : מחקרים גיאוגראפיים, היסטוריים והגותיים (עורכים : יואל אליצור ועמוס פריש), רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס 1999.

בלידשטיין יעקב, ׳הגישה לקראים במשנת הרמב״ם׳, תחומין ח, אלון שבות : צומת, תשמ״ז, עמ׳ 501 –510.

בן שלום ישראל, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים : יד בן צבי, תשנ״ה.

גראייבסקי פ׳, זכרון לחובבים הראשונים : יט, ירושלים, תרפ״ט.

גרינוואלד ר׳ י״י, לתולדות הריפורמציאן הדתית בגרמניא ובאונגריא, ירושלים : הוצאת הוד, תשל״ב.

הילדסהיימר מאיר, "רבני הונגריה ואסיפת מיכאלוביץ", קרית ספר: רבעון ביבליוגרפי של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ס"ג, תש"ן-תשנ"א, עמ' 941-951.

הלוי שושנה, הספרים העבריים שנדפסו בירושלים, בחמישים השנים הראשונות, תר"א-תרנ"א (1841-1891) ירושלים, תשכ"ג.

הלוי שושנה, "הרב ר' עקיבא יוסף שלזינגר וחזון מדינת היהודים שלו לפני הופעתו של הרצל" בתוך: ש' הלוי, פרשיות בראשית בתולדות הישוב, ירושלים, תשמ"ט.

הרטמן דניאל, "סטייה וגבולות הסובלנות בהלכה האורתודוקסית בעת החדשה: עיון בפסיקתם של החתם סופר והרב משה פיינשטיין ויחסם לספרות חז"ל ופוסקי ימי הביניים", עבודת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, 2003 - מהדורה עברית.

וינגרטן ש"ה, ערים ואמהות בישראל: כרך שביעי - ברטיסלבה (פרשבורג), ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ך.

ולדמן ידעאל, "משמעות י"ג יסודות התורה במשנת הרמב"ם", דף קשר: עלון ישיבת הר עציון לתלמידי הישיבה בצה"ל מספר 897, אלון שבות, תשס"ג. פורסם באינטרנט בכתובת:

http://www.etzion.org.il/dk/1to899/897mamar2.htm

חמיאל חיים, "מלחמתו של רבי עקיבא יוסף שלזינגר בריפורמה", סיני פג, תשל"ח.

ינקלביץ רפאל, "יהודים ונכרים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", עבודת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשל"ה.

כ"ץ יעקב, "אף על פי שחטא ישראל הוא", בתוך: כ"ץ יעקב, הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד עמ' 255-269.

כ"ץ יעקב, בין יהודים לגויים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז[2].

כ"ץ יעקב, הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים, תשנ"ה.

כץ אליעזר, החתם סופר: רבי משה סופר חייו ויצירתו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג.

מלאכי א"ר, "לתולדות הישוב הישן (מסע מירושלים לצפת בשנת תרכ"ו)", שנה בשנה: ספר השנה להלכה למחשבת ישראל ולבעיות יהדות, ירושלים, תשל"ח, עמ' 295-304.

מרגלית ב', רגלי מבשר: קורות חייו ופעלו של רבי עקיבא יוסף שלזינגר – תולדות חיים ומחקר, ירושלים, תש"ס 1999.

סילבר מיכאל ק', "ראשית צמיחתה של האולטרה-אורתודוקסייה: המצאתה של מסורת" תרגום עברי (ע"י יאיר צורן) של המאמר באנגלית:

,Silber michael, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition"
.The Uses of Tradition, edited by Jack Wertheimer ,NY, 1992, pp. 23-84

סילבר מיכאל ק', "פעמי לב העיברי"י בארץ הגר - ר' עקיבא יוסף שלזינגר בין אולטרה-אורתודוקסיה ולאומיות יהודית בראשיתן", בתוך: מאה שנות ציונות דתית: כרך א' אישים ושיטות (עורכים: אבי שגיא ודב שוורץ), רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג עמ' 225-254.

ספראי שמואל, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה: פרקים בתולדות החברה והתרבות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ג[2]

פריידין ישראל "הרב עקיבא יוסף שלזינגר ו"חברת ישוב הארץ הקדושה" תרלו (1876)", שלם 6 תשנ"ב, עמ' 347-360.

פריידין ישראל, "חרב פיפיות" ו"צעקת הדל" קונטרסים אבודים מפולמוס בית יוסף חדש", קרית ספר: רבעון ביבליוגרפי של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ס"ג, 991, עמ' 987-992.

צויג צחי, "הבייתוסים", עבודה סמינריונית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשס"א.

קורינאלדי מיכאל, המעמד האישי של הקראים, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ד 1984.

קורמן אברהם, יהודי מיהו ומהו, תל אביב תשל"ד.

קצבורג נתנאל, "פסק דין של מיכלוביץ תרכ"ו", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הבינים ובעת החדשה: מוקדשים לפרופ' יעקב כץ עם מלאת לו שבעים וחמש שנה בידי תלמידיו וחביריו (עורכים: ע' אטקס וי' שלמון), ירושלים, תש"ם, עמ' רעג-רפו.

שור נתן, תולדות הקראים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ג.

שחראי א"י, רבי עקיבא יוסף שלזינגר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ב.

שלזינגר ר' הלל מרדכי אליעזר 'לתולדות רבינו המחבר', בתוך: ר' ע"י שלזינגר, תורת יחיאל: בראשית, ירושלים, תשל"א.

שפירא מלך, "איגרת ביקורת על ישיבת אייזנשטט", המעין: מוסד יצחק ברייער של פועלי אגודת ישראל, ל"ד (א'), תשנ"ד, עמ' 15-25.

שרלו ר' יובל, "התתכן לגיטמיות דתית לחילוניות", בתוך: הקונפליקט: דת ומדינה בישראל (עורכים: נחום לנגנטל ושוקי פרידמן), תל אביב: משכל, 2002.

אנגלית

Ferziger Adam S. Exciusion and hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Jewish Identity, Philadelphia, 2005

Silber michael, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition" , The Uses of Tradition, edited by Jack Wertheimer ,NY, 1992, pp. 23-84

Hartman Donniel, Deviance and the Limits of Tolerance in Orthodox Halakhah in the Modern Era: An Analysis of the Responsa of the Hatam Sofer and Rabbi Moshe Feinstein in Relation to Rabbinic Literature and Medieval Halakhic Codifications, Doctor Thesis, Hebrew University, Jerusaiem, 2003