

## הרב יהודה ליב מרגליות כבעל הלכה

יעקב בלידשטיין  
אוניברסיטת הנגב

זה מזמן הכירו חוקרי דברי ימי ישראל בר' יהודה ליב מרגליות (1747–1811) את אחד מראשוני תנועת ההשכלה. אמנם התנגד מרגליות ללימוד פילוסופיה וחשש לסכנה האורבת ליהדות המסורתית ממקצוע זה, וכן התקיף את מנדלסון על כמה מדעותיו המובעות ב"ירושלים". אך מאידך, שוחר מדע היה ודרש מבני עמו שיאמצו להם את הידע הכללי. כמו-כן סלדה נפשו מהשחיתות המוסרית שקננה בצמרת החברה היהודית והתריע על כך בדרשותיו וספריו. אי-לכך, מכתירו ר' מאהלר (על אף היותו "אדוק במסורת" ושמרני בדעותיו) כאחד מ"מבשרי ההשכלה" החשובים.<sup>1</sup>

מעניינת אותנו כאן השאלה, אם ובאיזה מידה תואמת גישתו של הרב מרגליות לבעיות הלכה את נטיותיו הכלליות, כפי שהן מצטיירות בספריו שבמסור וחכמה. שהרי דוקא בשטח ההלכתי ניתנה לו ההזדמנות לטפל בצורה מידית ואקטואלית בשאלות ממשיות שעמדו על הפרק, וכן לקבוע עמדה במקצוע זה שהגדיר בצורה בולטת ומוחשית את חיי היהודי. ואמנם פנו לו לרב מרגליות בשאלותיהם בהלכה גם תלמידיו גם חבריו, וכן הדריך את בני הקהילות בהן שמש רב. ומעניין הדבר שאף אחד מהחוקרים שתארו את דמותו הרוחנית — אינטלקטואלית של אדם גדול זה, לא השתמש בספרו "שבהלכה" — שאלות ותשובות פרי תבואה — למטרה זו.<sup>2</sup>

באופן כללי, יש להקדיש מראש שר' יהודה ליב מרגליות אינו סולל דרך חדשה ומהפכנית בשדה ההלכה. מצוייד בכלי הבקיאות וההתייפות שהיו נחלת דורו, נגש למלחמתה של תורה. אך מאידך, מעלה בדיקת תשובותיו שרטוטים המשלימים את פרצופו הרוחני כפי שהכירוהו מכתביו האחרים. מתגלה הוא כחכם השואף — במידה הרצויה לו לאדם הנאמן לדיסיפלינה ההלכתית — להשליט את הנועם שבהלכה על החומר יסודי, ואינו נמנע מפסקי הלכה המתנגדים לשיטות מקובלות. נטייה זו מדגשת כשבא להגן על מנהגי ישראל המקילים, לכאורה, על הנורמה המחמירה. ואם אין הרב פורץ גדרים מבחינה מתודולוגית, מכריז הוא ביועצין על עצמאותו הוא, ועל מטרותיו כפוסק הלכה. הוא מתריס כנגד הישענות על פוסקי הלכה מאוחרים, ודורש בסוס ההלכה על התלמוד וגדולי הראשונים. ואף קורא לבדיקה של כלי התחיקה שיצרו הלכות ונהוגים — תקנות קהל וגזירות חכמים — לראות באיזה מידה עומדים הם בתוקפם.

מתודולוגיה זו אינה מפותחת באופן שיטתי, וכמו כן אין הרב משתמש בו בעקביות. בהרבה תשובות סוטה הוא בעצמו מהעקרונות שעליהן הכריז; כמעט ואין להרגיש

1. ר. מאהלר, דברי ימי ישראל דורות אחרונים, מהד' ב', כ"א ס"ד, ע' 44–40; י. צינברג, תולדות ספרות ישראל, ג', מע' 314; ה', מע' 137.

2. חלק נכבד מכתביו ההלכתיים של מרגליות נשארו בכ"י. על שו"ת פרי תבואה (נאווי-דוואה, תקנ"ו) ראה בן-יעקב, אוצר הספרים, ע' 496.

הריגה מהרגיל בספרי שאלות ותשובות. אלא שגם ניצבים לעינינו אותן תשובות בהן תופסים מקום מכריע עקרון מהעקרונות שמנתיים. אין כאן הסקת מסקנות כלליות, אך אפשר לאמר שקיימת גישה כללית. ונדמה שגישה זו מתאימה לאותו ר' יהודה ליב מרגליות הדורש הרחבת האופק התרבותי וההומאני של עמו.

קשה להכריז על עצמאות בתוך מסגרת מסורתית-נורמטיבית. לפעמים, משתמש הרב בכלים ריטוריים ידועים לשם הבעת נטייה זו: "ואף כי נפשי יודעת מאוד כי נגרע ערכי הרבה מערכי האחרונים... עם כל זאת גם לצעירי הצאן כמוני היום הונח מקום להתגדר. ומה גם נגד ספרי הקצורים... רמה קרני בד' לבלתי היות נפש נראה רובצת תחת כל עפר נחת בפחד ופחת והאמת נבחר אחזתי."<sup>3</sup> ואם פוסק הרב בתשובה זו לאיסור — ואין הרב פוסק תמיד להיתר, כמובן — הרי הוא בא להגן על השואל, ולעמוד מימינו כנגד התקפות מתנגדיו.

אך בדרך כלל, מצמיד הרב את ההכרזה על עצמאותו בדרישתו למעט את ההישענות על ספרי האחרונים. ולא רק קדמות המקור לעיניו, אלא אף צורת השמוש בו. הנה הוא קובע: "גדר דרכי בעדי מעולם, כאשר ישאל איש בדבר ד' זו הלכה למעשה, שלא להשיג בדעת האחרונים בספר וספור, למיזל בחר רובא כסומא בארובה, אך אל זה אביט לברר שיטת הראשונים, איזה מהם יוכשר ומוסכם יותר לפי שיטת הש"ס ויותר קרוב לאמת ובלתי מוקשה, ונלכה באורחותיו."<sup>4</sup>

כמה נקודות עולות מתוך דיוק בדברים אלו. הרב מדגיש — הדגשה החוזרת אצלו — שסמכות האחרונים בכלל רופפת בעיניו לעומת סמכות הראשונים והתלמוד. הבחנה זו אינה, כשלעצמה, נדירה בספרות ההלכה וההוראה.<sup>5</sup> אלא שכאן היא מלווה גינוי אלה שכן מסתמכים על ספרות האחרונים כחסרי ידע ומדריכים עוורים שאינם חודרים לגופי העניינים כלל ועיקר.<sup>6</sup> יש לבכר, כאמור, את הראשונים והתלמוד עצמו. אך כאן במיוחד מתבטא אופיו של הרב, שהרי אף את דברי הראשונים אומר הוא להעביר בכור המבחן, בכדי להחליט דברי מי קרובים יותר לתלמוד עצמו, ובכלל איזה שיטה מהשיטות היא המסתברת וקרובה יותר לאמת. אין להמלט בדרך זו מהערכת השיטות הנבדקות, והערכה פירושה ביקורת. מובן מאליו שחכמי ישראל בדור זה לא קבלו על עצמם לפסוק הלכה תוך הערכת דברי קדמונים וקביעת "איזה מהם יוכשר ומוסכם יותר לפי שיטת הש"ס ויותר קרוב לאמת ובלתי מוקשה," כדברי המחבר שלנו.

כפי שצינתי כבר, נטה הרב למידת ההיתר. להיתר — אך לא לותרנות. לא חסרות תשובות בהן הוא פוסק לאיסור.<sup>7</sup> ובתשובה אחת מתקיף הוא את החותרים להיתר בלי סמך במקורות: הרב בא "לחזק בריחי שער האמת ועמודי גדרות עולם בל יתפלצון... ולא אל מידת ההיתר אפנה ואותה אבקש אך מרכז האמת לא אסור מני עיני לנכחו יביטו כי בו חפצתי, ואל המקום אשר יפול שם האמת עיני ולבי שם יהיו... ואם כי ארו"ל כחא דהיתירא עדיף, העדפה ע"י הדחק לא שמה העדפה, כי... תנאי התנו אם בכח יגבר איש ופעלו יהיה לו ידים ורגליהם להיתר..."<sup>8</sup> האמת, איפוא שוב משמשת נר לרגלי המחבר, ואף כשהוא בא מצד חומר הדין. אולם יש

3 סי' ל. וכן ראה סי' מ"א, ל"ח.

4 סי' כ"ה. וראה סי' א, ט"ו, ל"א, ל"ח.

5 ויש להעיר שהרב פוסק בהרבה מקרים תוך הסתמכות על האחרונים; ראה, לדוגמא, סי' מ"א. אך על פי רב מנסה הוא לבסס את דבריהם על מקורות קדומים יותר.

6 השהו סי' א.

7 ראה סי' ח, ט"ו, ל"ג, מ, ס"ד (כאן הוא סוטה מנהוגו שלא לכתוב בחול המועד בכדי להורות איסור במקרה תעורבת בפסח).

8 סי' ל"ה.

לציין שבמקרה בו דן הרב, היתר ואיסור ירדו כרוכים: מעשה שהיה באשה שנשתמדה אך חזרה בה — ובכל זאת התירו לבעלה ליישא אחרת עליה. היתר זה נראה לו למחבר כבלתי מוצדק, ויצא חוץ נגדו. ברור שהמונחים איסור והיתר אינם מצליחים לתאר את טיב המצב החברתי הזה, שהרי ככל שמרככים את הדין עבור הבעל, מחמירים במצב האשה. ועל כן יוצא הרב להחזיק בגדרות עולם. יש להניח שהחריפות בה דוחה הרב את טענות המתירים בתשובה זו נובעת מנטייתו הרגילה לחפש אפשרות להתיר ולבכר אותו כחא דהיתרא. כאן מרגיש הרב שאותו כח ההיתר החביב עליו הופעל למטרה הרסנית ובלתי-מוסרית — ועל כן תגובתו החריפה. ומסתבר שסוף דבריו רומזים להכרתו העצמית שיש לפעול להיתר אם רק אפשר לבסס את ההוראה על טענה — ולו רק אחת — המסתברת.

הטיעון להיתר חזק אצלו במיוחד כשבא להסביר ולהצדיק סטיות עממיות מהנורמה ההלכתית. בזה נוקט הוא לפי הכלל "ש(במידי דרבנן) אין לבטל המנהג שנחפשו להיתר אפילו יש עליו דעת אחת יחיד בסומכי נפשו".<sup>10</sup> לבעיית טלטול תינוק ברשות הרבים בשבת מקדים שאכן נהוג לטלטל תינוק והרי "הוא נמנע שיהיו רב העולם טועים ונכשלים בזה".<sup>11</sup> ואמנם מוצא הצדקה לנוהג ואף מתירו לרבים. את תשובתו מסיים הרב תוך פנייה למחמירים בנדון: החמרה כשרה, אולם "גם זה דוקא מי שהוא שם דרכו בדרך ה' בכל מעשיו, להיותו תחלה ירא וחרד לצאת ידי חובתו. אבל ממי שאינו פורע החובה אין מתקבלת התוספת, וספחת היא אם לזאת יחדד לבו ופחד ופחת יהיה לו השאת תנוק בכרמלית, ובשאת עול מצות אחרות ילך אחר המיקל בלא כח דהיתרא... ותמים במעשיו חוץ מזו ילך בטח כי לא יבא הקב"ה בטרונאי עליו." מגלה כאן הרב אותה שגאה לצבועים ומתחסדים, ואותה חיבה חמה לפשוטי עם שכבר עמדו עליהם מכתבי האחרים. וכן מסיים הוא דיון בבעיית מליחת עופות במתיחת בקורת כלפי המחמירים: "פליאה דעת[ם] ממני, מאין מצאו בזה לדרוש כמין חומר אם לא שסיבת הקנטור הניעתם וכיסה פני שכלם והצפין מהם תושיה".<sup>12</sup> דעות המחמירים אינם רק חסרי-הגיון, אלא הרי הם פרי מצב נפשי בלתי-טהור.

בכמה מתשובותיו נכנס המחבר לדיון בפרובלימטיקה של ביטול גזירות. כידוע, שמש נושא זה מוקד כבר בתקופת התלמוד ולאחריו בתקופת הראשונים. ואף מובן שכלל שמתרחקים מהתקופה בה נגזרה הגזירה, גוברת האפשרות שסיבת הגזירה אף היא תאבד עליה הכלת, ונשארת הגזירה בעינה אך בלי טעמה. בנתוחו עניין זה (אליו חזר פעמים מספר בספרו) מסכים המחבר שאין בטל טעם הגזירה גורר אחריו באופן אבטומטי בטול הגזירה עצמה — לכך דרושה עמידת חכמים למנין. אך בכל זאת — וכאן חידושו — אין כלל זה שולט בכיפה. הרב טוען שנחוץ בטול פורמלי לגזירה רק כשהאיסור בגללו נגזרה הגזירה היתה ברורה וודאית. ברם כשנגזרה גזירה רק משום "חשש איסור" מתבטלת הגזירה ממילא ומעצמה בהעדר אותו חשש.<sup>13</sup> אמנם הרב אינו מעוניין להעביר תחת שבט-בקורת זה את הגזירות הרבות המהוות חלק נכבד

9 רב רובם של התשובות מסקנתן להיתר. ראה סימנים א, ב, ד, ז, ט, י"א, י"ב-י"ג, י"ח, כ"ב, כ"ג (כאן מצרף להיתר את הדעה שפורצלין קשה נחשב ככלי אבן), כ"ז, כ"ח, ל"ב, ל"ו-ל"ז, ל"ח ל"ט, מ"א, מ"ג, מ"ט, נ"א, נ"ד. במיוחד מתנגד להסתככות יתרה בחומרת תרתי לריעותא — ראה סימנים ל"ח, ל"ט.

10 סי' א.

11 סי' ז.

12 סי' י"ח.

13 סי' א. ויש לציין שבמקרה שלא נתבטל טעם הגזירה, פוסק הרב שנחוץ בית דין גדול מהראשון להיתרה, כשיטת הרמב"ם: ראה סימן ל"ג בנוגע לתקנה שלא לבדוק ריאות אלא להטריף "יען אשר קמו תרבות אנשים חטאים והיה השוחט ירא מפניהם."

מההלכה המעשית; מבוקשו רק הבעיה בה הוא עוסק, ואת ההשלכות לא הזכיר. אך אין ספק שהבין היטב את הטמון בשיטתו.

קטגוריה הלכתית אחרת בה דרש הרב מרגליות בדיקה קפדנית היא תקנות הקהל. לא התנגד, כמובן, להתקנת תקנות, וכן חייב נאמנות מסורה לתקנות שהותקנו מזמן. אלא מכיון שהתקנה היא בדרך כלל "תוספת או אפילו מנוגדת לדין תורה", ראה צורך לדקדק שאכן נתקבלה באופן שאין ספק בכשרותה: יש לבדוק את מטרותיה, לשונה, וחתמתה — ורק אז לנהוג על פיה. בדיקה זו נחוצה אף לתקנות שנוהגים על פיהן הצבור מכבר. "יש לעיין בכל תקנה מבטן מי יצאה... היות מרכז תכליתה לשם שמים או לקלכל (!)", לתת חתיתו בארץ חיים. ואפילו ניכר בחתימת התקנה תכנית ידו של אדם חשוב בזמן ההוא, הא לדעת כמה גדולים בעיניו שתייה מוסכמת לכל וחיותם יד כל אדם בה." וכן נחוץ "שנדע שחתמו במעמד אחד ולא סגי במה שהלך השמש לכל אחד בפני עצמו שיחתום התקנה."<sup>14</sup> יש לעמוד, איפוא, על מטרות התקנה וכן יש לבדוק את מידת ההסכמה הצבורית שמאחורי התקנה. לא די בכך שנתקנה עלי ידי אדם חשוב — נחוצה דעת הקהל. ואף שהתשובה כאילו דוגלת רק בעקרון שאין להישמע לתקנות קהל שבסיסן החוקי רעוע כיון שלא עברו את התהליך הרצוי, נדמה שאף כאן מנסה הרב לפתוח פתח להגבלת גזירות ותקנות שנערמו על היחיד והקהילה.

לשם הדגמת דרכו בהלכה הסובסטנטיבית, נעיין בב' בעיות בהן טפל המחבר. כבר רמזנו שהעלה לדיון את שאלת טלטול תינוק בשבת ברשות הרבים — נוהג עממי גפוף — והתיר. מעניין לנו לעקב אחרי נימוקיו בנדון. ההוראה המקובלת בדורו יצאה לאיסור, וכן מפורשים הדברים במגן אברהם לש"ע.<sup>15</sup> אמנם ניתן היה לערער על פסק של בעל מגן אברהם, אף שבדרך כלל נתקבלו דבריו. אך חשובים לנו נימוקי הרב בהתירו יותר מההוראה עצמה. הוא טוען שמקובל שמה שנקרא בזמן הזה 'רשות הרבים' אינו אלא 'כרמלית' לפי ההלכה: ואף שבדרך כלל גוזרים "כרמלית אטו רה"ר," אין טעם לגזירה זו — שהרי כיון שאין רשות הרבים בנמצא כלל בימינו, אי אפשר לבא לעבור איסור תורה (טלטול ברה"ר) בזה שנתיר טלטול בכרמלית. והלכה לה איפוא, כל סיבה לגזירה. שוב רואים אנו כיצד בודק הרב בסיבת הגזירה, ותוך הצבעה על חולשתה קובע שאין לגזירה עצמה זכות קיום. כפי שצינתי כבר, לשיטה זאת השלכות רבות.

המשך דבריו אף הם רבות משמעות להבנת האיש ודרכו. מוסיף הוא לטעון שאין מקור תלמודי ברור לאיסור, ואף שמבריייתא אחת משתמע שאכן קיים איסור, "לא בפירוש אתמר לאסור אלא מדיוקא." והרי מובן שכל שיטה משפטית מתפתחת דרך דיוקים במקורותיה, ואף הרב אינו נמנע מלדייק במקורות. אך כאן, כשמצטרפים כמה טעמים להיתר, רואה הוא בדיוק — מבלי שישתור אותו כשלעצמו — סימן עניות ומקום תורפה. את דיונו הסובסטנטיבי מסיים הרב בטענה שאין גוזרים "גזירה לגזירה", ובפרט בשעת הדחק; נידון שלנו נקרא שעת הדחק, שאם תניח אשה עולה כאשר תלך לבית אביה בשבת איכא צערא לינוקא." ואמנם נמצא תקדים לרגישות זו — אם כי לא תקדים זהה לגמרי — אך ברור שדוקא בהפעלת רגישות זו כאן ובהרחבת התקדים מתגלה אופיו וגישתו של המשיב.<sup>16</sup>

14 סי' מ"ו.

15 שו"ע או"ח סי' ש"ח, ובמג"א סי' ע"א. דעת מגן אברהם נתקבלה להלכה בספר חיי אדם, ובשלחן ערוך הרב מליאדי.

16 שבת קמ"א, ב; רש"י שם ד"ה בתינוק; תוס' קמ"ב, א, ד"ה ונשדינהו; רמ"א או"ח, שכת, יו; תוספות ביצה יב, א, ד"ה ה"ג לענין הוצאת קטן ביום טוב.

בעיה שניה חשובה לנו לא רק מנקודת ראות הטיעון אלא אף מבחינת המסקנה אליה מגיע הרב. מעשה שהיה באישה שאמרה לבעלה "מאיס עליך" בטענתה שמתחבר עם גנבים. ראשונה דן הרב בזכותה לבלאות ונכסי צאן ברזל כשמוחלת שאר כתובתה. כשבניתיים נתברר שהאשה צדקה בטענתה, ניגש הרב לדון בכח בית דין לכפות את הבעל לגרש. אמנם מודה הרב בגיבושה המקובלת של הלכה זו בשלחן ערוך — שאין כופים את הבעל לגרש אשה המורדת על בעלה.<sup>17</sup> ברם הרמ"א פוסק שאם האשה מטעימה את דבריה בטענה מוצדקת, אזי היא זכאית בכתובתה, אף שעדיין "אין כופים את הבעל לגרש".<sup>18</sup> וכאן יוצא הרב לחלוק על הפירוש שמפרש הרמ"א את מקורותיו ("נפלאותי על הרמ"א בזה ... איד לא שת לבו לדברי רי"ף, רמב"ן ומרדכי"), ופוסק שכן כופים את הבעל לגרש את אשתו.<sup>19</sup> מבין הרב היטיב שאין לסתור בנקל פסק הלכה שחתם עליו הרמ"א, ובמיוחד כשמתיירים אשת איש מבעלה בהוראה זו ועל כן מתנה הוא את הוראתו בהסכמת "חכמי הדור". אולם לא נמנע מלפרסם את הוראתו בכתובים.<sup>20</sup>

הוראה זו — שכופים בעל לגרש את אשתו כשטענות צודקות בפיה — היה בה לחולל מפנה בפרשת גירושין בכלל, ולשנות את המצב החברתי במידה שהיא שקפה את המבנה ההלכתי. אמנם הרב אינו יוצא בתשובה זו לקבוע נוהג כללי, אלא לדון בשאלה הספציפית שהובאה לפניו, כרגיל בספרות שאלות ותשובות. ברם, אין להניח שלא הבין את המשמעות הרחבה של הוראתו וכיצד היא עלולה לחולל מהפכה בדיני גירושין וביחסים החברתיים המסתעפים מהם.

אולם שו"ת פרי תבואה אינה היצירה ההלכתית היחידה של ר' יהודה ליב מרגליות ששרדה לנו. בשנת תקל"ח (כשמונה-עשרה שנה לפני הופעת שו"ת פרי תבואה בתקנ"ו) הוציא לאור ספר קרבן ראשית, שרובו אוסף חידושים למסכת ראש השנה.<sup>21</sup> בראש הספר הקדים "קונטרס התשובות" הכולל עשרים תשובות המבוססות — אם במישרין ואם בעקיפין — על המקורות שבמסכת זו.

העיון בקובץ צנוע זה מראה שהנטיית המתגלות בשו"ת פרי תבואה הן פרי התפתחות ממושכת, ושהרצון להקל גדל על הרב ברבות שנותיו. שהרי על אף הקיום המשותפים

17 ראה, H. Tykocinski, *Die Gaonischen Verordnungen* (Berlin, 1924), 4-34.

טור ובית יוסף, אבן העזר, סימן ע"ז.

18 אבן העזר סימן ע"ז, סעיף ג'.

19 סימן נ (תחילת הדין בס"י מ"ט).

20 שמושו של הרב במקורותיו במקרה זה מעורר תמיהון לא מועט. שהרי אינו טוען שיש להחזיר את המצב לנוהג ששרר בתקופת הגאונים (טיעון בלתי-אפשרי, כמעט, במסגרת התפתחות ההלכה הנורמלית), אלא מסתמך על תקנה שצטטה רב אלפס, פרשוה ראשונים, ונתגלגלה דרך תשובת מהר"ם רוטנברג להגהת הרמ"א בשלחן ערוך. אמנם התקנה שברב אלפס קבעה: "כד אתיא ואמרה לא בעינא ליה להאי גברא נתיב לי גיטא, ליהיב לה גיטא לאתרי ואי תפסה מידי מכתובתה מפקינן ליה מינה..." ברם כבר נתפרשו דברים אלה ע"י רבנו תם בהתאם לשיטתו הוא שאין כופים את הבעל לגרש. פירושו זה של רבנו תם ("ולא חש לפרש רצון הבעל דפשיטא... והמפרש בענין אחר משוינן טועה גמור") מובא במרדכי כתובות סימן קפ"ו, שעמד לפני הרב, וכן מובאים שם דברי רבי מאיר מרוטנברג, הנמשך אחרי שיטת רבנו תם הלכה למעשה אף כשהאשה באה וטענה ברורה בידה, וכן קבע רבנו אשר (כתובות פרק ה, סימן ל"ה). הרמ"א אינו אלא מאסף את דברי קודמיו. לא על הרמ"א, איפוא, תלונות הרב אלא על רבנו תם, שהשוה לדברי הרי"ף מובן שונה מזה שמצא בהם הרב מרגליות (שיכל היה, כמובן להסתמך על המסורת הגאווית בנדון, וכן בפירוש הרמב"ן לדברי הרי"ף). אלא שאין בכחו של אחרון במאה ה"ט לחלוק על הוראת רבנו תם ור"מ מרוטנברג.

21 אני מצטט על פי הוצאה שלישית, תש"ל (מה' צילום, בני ברק).

לשני הקובצים, אין להתעלם מכך שבתשובות בספר קרבן ראשית אין הרב מקדיש את מרצו להקלה. חלק ניכר מהתשובות — בין כאלה שמסקנתן להיתר, בין כאלה שמסקנתן לאיסור — אין בו טנדנו כל שהוא; המשא ומתן הוא פחות או יותר אובייקטיבי.<sup>22</sup> ומאידך, אין הרב נמנע מלהכנס לפרצות דחוקות ולדחות דברי פוסקים מקובלים — כשמגמתו להחמיר ולאסור. מנקודות ראות אלה שונה אופים של שני הקבצים האלו, האחד משנת תקל"ח והשני משנת תקנ"ו.

נציג בראשונה שאלה<sup>23</sup> "מלאכותית",<sup>24</sup> בה ניכרת נטיה זו.<sup>25</sup> המחבר דן בהגדרת "מצוה" שדוחה שבות בשבת: "האם נתנה תורת כל אחד בידו, ומה שנראה לו שהוא מצוה רשאי לדחות איסור שבות...?" מסקנתו — להגדיר "מצוה" בצורה הצרה ביותר: "וראוי להזהר בכל דבר שיש לספק בו אם הוא מצוה שלא לעבור על שבות ח"ו", אף שנמשך מהגדרה זו דחיית פסק הלכה של בעל מגן אברהם. הבעיה מענינת כשלעצמה וללמד יוצאת. הרב עצמו מצביע על הגמישות וחוסר ההגדרה שישלטה בתחום זה, ועל האינדיבידואליות שהיא מטפחת. נוסף על כך, מבצבצת כאן אפישירות להיתר איסורים (דרבנן) דוקא מתוך טענה שהפעולה המותרת חשובה יותר מבחינה רוחנית ("מצוה") משמירת האיסור בעינה. הגדרת "מצוה" וקביעת סולם ערכים למצות הרי הם, בכלל, פרשיות בעלות משמעות עמוקה בכל סיסטמה נומיסטית, ורב הצפון בהם. והדברים ידועים.

שתי תשובות שהשיב הרב הלכה למעשה מבליטות אף הן אופי הקובץ כולו. הראשונה<sup>26</sup> עוסקת בענין החזקות צורות פלסטיות: "נחפזש המנהג להיתר לשהות בתוך ביתו צורות בגוף הנעשים עלי ידי הצורפים על הכלים לנוי כמו המנורות והגביעים". בניגוד לקביעתו המאוחרת, שמתפקידו של מורה הוראה להצדיק ככל האפשר נוהגים עממיים, חותר הרב כאן לאיסור. בתוך תשובה זו הוא פוסק נגד דעותיהם של ר' יוסף קארו ור' משה איסרליס, ואת שיטתו המחמירה מעמיד בדיוקים (לפעמים דחוקים) בדברי ראשונים. ומעניין להשוות כאן תשובה מאוחרת יותר שהופיעה בשו"ת פרי תבואה (סימן נ"א), בה הוא מתיר החזקת כפיות וכלי שולחן המעוטרים בסמלים נוצריים מובהקים; בתשובה אחרונה זו אינו מביא בחשבון כלל אותן קטגוריות מורחבות עליהן בסס את הדיון בתשובתנו, כמו החשד שמתעורר על המחזיק צורות בביתו. וזאת למרות העובדה שהסמל הנוצרי הוא סמל חי, שיש בו לעורר חשד של ממש, בניגוד לדמויות האנושיות-גרידא שטערו בהן מנורות וגביעים. מכל האמור, שפועלים כאן גורמים סובייקטיביים. אולם יש לציין שתשובה זאת כוללת התרסה כנגד מעשים עממיים שמקורם הטמא בולט לעין: "וכל שכן שלא יפה עושים הנשים הזקנות אשר נפש בהמה המה להן ומעת שנתערכו בעכו"ם למדו ומעשיהם הבל ותעוועים לעשות לתינוק חולי מן עיסה צורת אדם בגוף שלם ולהשליך לתוך המים...". ואף שאפשר הדבר שנוהגים אלו עוררו את זעם הרב עד כדי הכרעת דעתו

22 ראה סימנים ב' (תמיכה בשיטת הב"ח בהיתר אכילת חדש), ז (תמיכה ברמ"א באיסור האכלת בשר גבילה לפועלים נכריים), ט"ז.

23 סימן ט"ו.

24 טיבן המלאכותי של כמה מהשאלות שבספר זה מוריד רק מעט בערכן לעיונו. ויש להעיר שלפעמים (כמו בתשובה שתובא מיד) אפשר בקלות להציע השלכות מעשיות לשאלה, והמחבר עצמו מרמז על-כך. לשאלות ותשובות אלו אופי של בירור נושא על כל צדדיו, ולפעמים מרגישים חוסר בהירות בהעמדת השאלה שכאילו משיב עליה הרב. בעיה חשובה יותר מהווה הכמות הקטנה של תשובות בקובץ זה, שמונע הכללות בטוחות.

25 ראה גם סימן י"ז, שם קובע הרב (לפי הבנתי בדבריו המסכמים בסוף התשובה) שאשה המקיימת מצוה שנאסרה עליה (כגון הנחת תפילין) עוברת על איסור "בל-תוסיף".

26 סימן ט"ו.

בבעיה ההלכתית המרכזית, אין להתעלם מהדיאלקטיקה השנונה בתשובה זו שפניה להחמרה, דיאלקטיקה שלמעשה מיותרת היתה.<sup>27</sup>

דוגמה שניה: אישה "שיתמיד מוציאה דמים — מותרת היא לבעלה או לא? הקדמתו לענין אופינית היא לר' יוסף ליב מרגליות: אף שהרבו ראשונים ואחרונים לעסוק בבעיה, "ומפיהם ומפי כתבם אנו חיים... ואנו מה נענה אבתריהו. אולם האשה הנעצבת השוקדת על דלתי תורתנו הקדושה ותלך לדרוש את ה' לדעת מה יעשה בה, אין אנו בני חורין מלהבטל מהעסק בדינה, להשב על דינו כבוצר על סלסלות פרטי הדין ולא לצאת ח"ו נגד דעת הראשונים כהני... החורקים שן ועין כנגד הראשונים, כי צל ההרים הגבוהים אני רואה כאנשים ואני כחגב לעומתם...". אף שניכרת הערכת הראשונים (במיוחד לעומת המתנפלים עליהם), יש גם לשמוע נימת עצמאות והכרה עצמית. וכן מעורר בנו הרב חמלה לאישה ורגשי אחריות כלפיה.

אך מסקנותיו הסובסטיביות בענין זה — ענין חמור כיון שאיסור נידה גורר עונש כרת — הן להחמיר. התופעה כבר נדונה על-ידי גדולי הראשונים, ואף האחרונים טפלו בה: הרמ"א והש"ך פסקו להחמיר את האשה לבעלה במקרים מסוימים, תוך הנחה שהדמים מקורם בפצע בפנים הגוף, בעוד שהש"ך ואחרים אסרו. המחבר מברר את השיטות בנדון ומוצא שאין להצדיק את עמדת הרמ"א ("לא מצינו שום פוסק קדמון שיתרנו להציא... ומנ"ל להקל מלבנו") על פי המקורות. אין ספק שדיון זה התנהל בצורה אויביטיבית: ראיותיו של הרב הן ישירות ומסתברות. אך מאידך מתקבל הרושם שהרב בעל שו"ת פרי תבואה לא היה דוחה היתר שחתמו עליו הרמ"א והש"ך, במיוחד כשיש בו לשקם בית הרוס בישראל.<sup>28</sup>

נמצינו למדים שבמהלך שנותיו גבר אצל ר' יוסף ליב מרגליות הרצון לאשש את כח ההיתר שבהלכה. בעוד שאין להצביע<sup>29</sup> על נטיה כזאת בספרו קרבן ראשית (תקל"ח), התשובות והטעון בספר פרי תבואה פניהן להיתר ולרוך.

דמותה ההלכתית של ר' יוסף ליב מרגליות מעניינת היא למדי. אין להטיל אפילו צל של ספק בנאמנותו למסורת ההלכה ולספרותה עד גיבושה בימיו. אולם, מאידך, נמצינו למדים מכל האמור שרצה להטות אותה מסורת בכיוונים מסוימים, ולנצל כל אפשרות להקל בעול ההלכה ולפעמים ליצור נהג הלכתי חדש. אמנם השתמש בדיאלקטיקה המקובלת על חכמי ההלכה מקדמת דנן, ושוב אין לחשוך בכנותו ביחסו למקורותיו או במשא ומתן שנהל. ברם, אם מסגרת דבריו וצורתם הם על פי רב סטנדרטיים חדירה לתוך הדברים עצמם מגלה מגמתיות ברורה, אם אף מתונה.

27 מיותרת — שהרי ההקלה שבשולחן ערוך נוגעת רק לצורות שוקעות, בעוד שמסתבר שהצורות על גביעים ומנורות הן בולטות, ובהן מוסכם האיסור (י"ד סימן קמ"א, ד). רב תורתה של התשובה היא אינה נחוצה, איפוא, לפסק ההלכה. ואף יש להעיר שהמחבר מצטט את דעת הרשב"א בענין טס האריה כאילו ברורה היתה הוראתו לאיסור, בעוד שרב המקורות מהם שואב ר' יוסף קארו בבדק הבית, שם (ועליו מסתמך המחבר) פניהם להיתר.

28 סימן י"ט.

29 יש להעיר, שמתקבל הרושם שהרב המשיך להחזיק בשיטתו אף בשו"ת פרי תבואה סימן ד. ברם שם נאמרו הדברים להלכה אך לא למעשה. הבעיה הספציפית שם — בעיית כתמים, והרב מורה שיש לסמוך בנדון זה על השיטה המקלה. ועיון בתשובה מעלה את האפשרות שהמשיב אינו נוקט עמדה ברורה בנוגע לשאלתנו הנוכחית.

30 אולם השווה דברי השואל בס' קרבן ראשית, סימן ג'. הרב פוסק להיתר, כנגד אותו מחמיר ששבר את הכלים (תוך התפרצות לביהם של אנשים זרים והשתלטות על רכושם, כמובן) בהם נולדו הספק לשם בסוס דעתו האוסרת. מתגלה כאן, אגב, פן מעניין של החיים הציבוריים דתיים.