

'לא תוסיפו לראותם עוד'

ישר כוחו של הרב גרשוני על מאמרו המרתק אודות סיפורו של בעל התורה תמימה, בסתירה המפורסמת בין 'לא תוסיפו לראותם עוד' לבין 'וירא ישראל את מצרים מת' (גיל' 216 עמ' 36 ואילך). רצייתי רק להעיר שבכמה ספרים מייחסים סיפור זה לאישים אחרים: בספר תורת חיים בריסק ייחס מעשה זה לרבי חיים בקטנותו; בילדותי שמעתי סיפור זה על המהרש"ם מברזן (ועיין בשו"ת מהרש"ם במפתחות שבסוף חלק א יו"ד סי' ע [על סי' ט]); בספר כרם חמד על התורה מהרב יהודה רבינוביץ' מסופר שמע מהרב משה לייב שחור זצ"ל את הסיפור הזה על הנצי"ב וערוך השולחן; ובספר מנחת שמואל (רולניק, חלק ב, עמוד קפא) כתב מעשה זה על הגר"א. וע"ע בספר דער יודישער אוצר (עמוד ריט סיפור 826).

בברכה והוקרה, יואל פרץ

תגובה

לסיפורים על ילדותם של גדולי ישראל יש כמה מאפיינים מובהקים שלא אדון בהם כאן, מה שברור הוא שתמיד כדאי לברר מה מקור הסיפור. מי תיעד סיפור חכמה של ילד שרק לימים התברר לנו כאחד מגדולי ישראל? בפועל, תיעוד כזה יעשה רק על ידי האדם עצמו (אם יכתוב: "ובנעורי חידשתי..."), וכפי שרמזתי במאמרי בהערה 7 (עמ' 38).

נוסף על כך, חידושים מסוג זה עשויים להתחדש ע"י כמה אנשים בו זמנית וללא ידיעתם זה מזה. החידוש הזה הוא קלאסי לסיפורי גדולי ישראל בילדותם, בעיקר בגלל שהוא נוגע בשאלה הלכתית, אך פתרונו ניתן ע"י ילד שהיכרותו עם הספרות התורנית כמעט אפסית, והוא מטיב להשתמש במה שהוא מכיר כדי להגיע למסקנה נכונה.

ברור שהמקור המייחס את הסיפור לנצי"ב ולערוך השולחן מתכווין לבנו של ערוה"ש, הלא הוא בעל תו"ת. הפרש הגילאים בין הנצי"ב לגיסו (ולימים חותנו) הערוה"ש קטן מכדי לאפשר לסיפור הנ"ל להתרחש.

מה שהביא המהרש"ם (בסי' ט) הוא פנינה יפה מאוד, ולו כתב שחידש זאת בנעוריו כשבאה שאלה לידו זה היה מפליא. תשובתו עצמה כבר קשורה לדין ההלכתי שנמנעתי מלעסוק בו במאמר.

שמריה גרשוני

הכרונולוגיה של מלכי פרס ותקופת שיבת ציון

כפי שידוע, בסדר עולם פרק כט מובא שתקופת מלכות פרס בבית שני נמשכה חמישים ושתיים שנה. במחקר ההיסטורי מקובל לפרוס תקופה זו על פני שנים רבות יותר, כאשר הממעטים טוענים שהיא נמשכה כמאה שנה והמרבים טוענים שהיא ארכה כמאתיים שנה. בפרק ל שם גם מובא שהיו שלושה מלכים שמלכו על פרס ומדי: כורש, אחשוורוש ודריוש, ואילו לפי המחקר ההיסטורי מניין המלכים שמלכו על פרס בתקופה זו עומד על כעשרה. כך יוצא שלפי חז"ל המלך ארתחשסתא המוזכר בפסוקים שבעזרא ונחמיה הוא בעצם דריוש, בעוד שלפי המחקר ההיסטורי ארתחשסתא היה מלך בפני עצמו, והיו אפילו מספר מלכים שנקראו בשם זה.

ההבדל שבין שתי הכרונולוגיות מציב את האירועים המוכרים לנו על רצף שונה: לפי חז"ל זמן בניין בית המקדש היה מאוחר יותר, ותקופת הבניין הייתה קצרה יותר, מקביעתם של ההיסטוריונים. כמו כן, לפי ההיסטוריונים סיפור מגילת אסתר אירע לאחר שבית המקדש כבר נבנה, בעוד שלפי חז"ל, המאחרים את זמן בניין בית המקדש השני - סיפור המגילה אירע בפרק הזמן שבין בית המקדש הראשון לבית המקדש השני.

בחמש מאות השנים האחרונות היו כמה מחכמי ישראל שאימצו את הכרונולוגיה של המחקר ההיסטורי, על אף ששיטה זו מנוגדת לדברי חז"ל. בשני מאמרים הפותחים את ספרי 'אוצר מפרשי התנ"ך' על עזרא הבאתי את דבריהם, ודחיתי אותם. בסקירת הספר בגיליון 215 (נו, א, תשרי תשע"ו; עמ' 107) דחה העורך הרב קטן שליט"א את מסקנותיי. לפני שאגן על המסקנה העולה במאמר, עלי לומר שיש בי הכרת הטוב הן על כך שהוא הואיל בטובו לקרוא את המאמר עוד לפני פרסומו בספרי ולהעיר את הערותיו, והן על סקירת הספר על ידו ב'המעין'. כל מה שאכתוב הוא בגדר "את והב בסופה", כתלמיד לפני רבו'.

נקודות לליבון לצורך ההכרעה: על מנת שנוכל להסביר את הכרעתנו בין הכרונולוגיות השונות, ננסה להביא את עיקרי הטענות שהעלה הרב קטן, הן באופן

1 כמובא בקידושין ל, ב: "אמר רבי חייא בר אבא, אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר "אֵת נְהַב בְּסוּפָה", אל תקרי בְּסוּפָה, אלא בְּסוּפָה. וכאן רק אעיר שבסקירה של הרב קטן נכתב שבמאמר בספרי מושמטות שיטות האבן עזרא והרז"ה; הערה זו איננה נכונה - דברי ר"א אבן עזרא מובאים בעמוד עב, דברי הרז"ה הובאו בהרחבה בעמוד צד והלאה. בהזדמנות זו ברצוני להודות לתלמידיי היקרים שעברו על התגובה והעירו את הערותיהם: הלל דמרי נ"י, צחי זיו נ"י, איתמר רייזמן נ"י, יוסף עמיחי קרנדל נ"י ויצחק סטפלמן נ"י.

כללי כלפי הגישות השונות, והן באופן ספציפי כלפי מאמרי.

- א. מניין השנים בספר סדר עולם אינו מחייב. רבים מחכמי ישראל לא קיבלו את קביעתו הכרונולוגית בנושאים מסוימים.
- ב. ישנם מאמרי חז"ל רבים שנאמרו על דרך הדרש, לכן ניתן להסביר שדברי חז"ל (ראש השנה ג, ב) שקבלו את דעתו של בעל סדר עולם, וזיהו את כורש, דריוש וארתחשסתא כדמות אחת, נאמרו על דרך הדרש. ואכן היה לפחות מלך אחד בשם ארתחשסתא שמלך אחרי דריוש, ומכאן ששושלת המלוכה הפרסית ארכה יותר משלוש דורות.
- ג. רבים מחכמי ישראל במשך הדורות קיבלו את הכרונולוגיה הפרסית המבוססת על המחקר ההיסטורי.
- ד. המחקר ההיסטורי בנושא הזה מבוסס. גם חילוקי דעות בין ההיסטוריונים בנושא אינם מהותיים, ואינם מונעים את קבלת דעתם בנושא זה.
- ה. המחקר ההיסטורי בנושא זה אינו מתבסס רק על היסטוריונים גויים קדמונים אלא גם על נתונים רבים אחרים.²
- ו. גם פשוטו של מקרא מחזק מאוד במקרה זה את המסקנה ההיסטורית. כבר עתה נדחה טענה זו: המעיין במאמרי יראה ששתי הכרונולוגיות טעונות הסבר בפשט הפסוקים, ואין לנו אלא לקבל את דבריו של המהר"ל (באר הגולה באר שיש) שניתן ללמוד את פשוטם של הפסוקים רק לפי מסורת של חז"ל. עתה נתייחס אי"ה לנקודות אחת לאחת.

הכרונולוגיה בסדר עולם: נחלקו חכמי ישראל לאורך הדורות בעניין קבלת דברי בעל סדר עולם, ובמאמרו הבאנו מספר דוגמאות לכך.³ ידועים דבריו של רס"ג על דברי בעל סדר עולם בעניין בריאת העולם בכ"ה באלול: "זהו אגדה, ואין סומכין על דברי אגדה".⁴ אולם, רובם של הראשונים אכן קיבלו במקומות רבים את הכרונולוגיה המובאת בסדר עולם ושיבצו את קביעותיו בדבריהם. ניתן למנות ביניהם את רש"י,

- 2 כפי שסיכמם הרב וולטר במאמרו 'המעין' גיל' 204 [נג, ב; טבת תשע"ג] עמ' 5 ואילך.
- 3 ר"א אבן עזרא החולק על דעת סדר עולם בדבר גילו של יצחק אבינו בשעת העקידה; רמב"ן בפרשת בא האומר שבני ישראל היו במצרים ארבע מאות ושלשים שנה, בעוד שלפי סדר עולם בני ישראל היו במצרים מאתיים ועשר שנים; הגר"א בפירושו למל"א ו, א שמנה את ארבע מאות ושמנונים השנים שמיציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש באופן שונה מבעל סדר עולם; ועוד.
- 4 אוצר הגאונים, חגיגה, מילואים, עמ' 65. גם הרד"ק בפירושו לספר דברי הימים ב כב, ב כתב על דבריו של בעל סדר עולם "זה המדרש הוא רחוק מדרך הפשט".

תוספות, רשב"ם, רמב"ן ועוד⁵.

בעניין הספציפי של כרונולוגית מלכי פרס, דומה שחז"ל הכריעו כשיטתו של בעל סדר עולם⁶. הגמרא במסכת מגילה הסבירה על פי מניין זה את טעויותיהם של בלשאצר ואחשוורוש בהוצאת כלי המקדש, ומתאמת בין נבואתו של ירמיהו שגלות בבל תארך שבעים שנה לבין סדר האירועים בתקופה זו לפי תיאור בעל סדר עולם. קשה לומר שהשקלא וטריא נאמרה על דרך הדרש. גם אם נאמר שהסוגיא במסכת מגילה נאמרה על דרך הדרש, הרי שהסוגיא במסכת ראש השנה (ג, ב) נאמרה בעניין הלכתי של קביעת ראש השנה למלכי הגויים, ומכאן שחז"ל הכריעו שיש לקבל את דבריו של בעל סדר עולם בעניין זה.

אפילו רס"ג, שהתייחס באופן כללי לדברי בעל סדר עולם כדברי אגדה שאין לסמוך עליהם, כתב בספרו אמונות ודעות (מאמר שמיני, אות ט) שהנוצרים הם שזייפו את הכרונולוגיה הפרסית המקובלת היום במחקר ההיסטורי כדי שהיא תתאים לאמונתם, ומשמע שבעניין זה גם הוא קיבל את הכרונולוגיה המקובלת בחז"ל⁷.

יש שרצו לטעון שבעל סדר עולם מלכתחילה לא התכוון להציג כרונולוגיה מחייבת, וכתיבת המדרש נעשתה למטרת פרשנות ודרוש. פרופסור חיים מיליקובסקי סתר הנחה זו בהקדמתו למהדורתו המדעית לסדר עולם⁸. עוד זאת: פרופסור מיליקובסקי טוען

5 דוגמאות: רש"י בכל פירושו לתורה, לדוגמא בבראשית כא, לד; תוספות ורשב"ם ברכות ז, א; רמב"ן מגילה יא, ב. [זה שראשונים קבלו את דעתו בכל מיני מקומות אינה ערובה לכך שהם קבלו את דעתו בכל המקומות, ועל זה הדין - אם במקומות שנראה צורך אפשר לחלוק עליו או לא. "ק.]

6 במאמר הבאנו למשל את שיטת פרקי דרבי אליעזר השונה מסדר עולם.

7 רס"ג ציין שהמזייפים את ההיסטוריה טוענים שממלכת פרס התקיימה לאורך שלוש מאות שנה ושהיו שבעה עשר מלכים. כפי שכתבנו לעיל, גם במחקר ההיסטורי הדעות לגבי משך תקופת מלכי פרס אינן אחידות, והפער ביניהם גדול מהפער בין חז"ל לבין חלק משיטות ההיסטוריונים. דבריו מובאים בהרחבה במאמר.

8 פרופסור מיליקובסקי גם כתב שבעל סדר עולם הכיר את הכרונולוגיה המקובלת כיום בהיסטוריה ודחה אותה: "האומנם היעדר השימוש במקורות חוץ מקראיים נובע מעצם הדבר שבעולם התרבותי של מחבר סדר עולם לא הייתה גישה אל מקורות חוץ מקראיים, ושמה הכרונולוג היהודי שחיבר את סדר עולם היה יכול, אילו רצה, למצוא מקורות חוץ מקראיים שנגעו בהיסטוריה של עם ישראל או לחילופין בדמויות הנזכרות במקרא?... אופייניים ובלטים במיוחד הם דברי סדר עולם על מלכי פרס. אין מקום לשאול על ההבדלים בין דברי סדר עולם על התקופה הפרסית ובין מה שכותבים ההיסטוריונים בני ימינו, שהרי ברור שכל דברי סדר עולם מבוססים על התנ"ך בלבד. ואולם היא הנותנת בנוגע לשאלה המעסיקה אותנו עתה. כלום מחמת המסגרת התרבותית שנוצר בה סדר עולם, בעל סדר עולם אפילו לא ידע שכורש מלך פרס כבר נידון בהיסטוריה היוונית מאות שנים, ושאת שמו ואת זמנו ידע היטב כל מי שהתעניין בהיסטוריה, ואולי היה כאן רצון מכוון להתעלם ממקורות חוץ מקראיים ולבסס את הכרונולוגיה היהודית על טהרת המקרא ופרשנות

שבעל סדר עולם התעלם בכוונה מהמקורות ההיסטוריים שכבר דנו בשושלת הפרסית. **זיהוי ארתחשסתא כדריוש - פשט או דרש?** שמו של המלך הפרסי ארתחשסתא מופיע בספר עזרא ובספר נחמיה מספר פעמים. המחקר ההיסטורי קבע שהיו כמה וכמה ממלכי פרס שנקראו ארתחשסתא, וחלק מהם מלכו לאחר דריוש בן אחשוורוש. קביעתו של בעל סדר עולם שהיו רק שלושה מלכים שמלכו על פרס סותרת את שושלת המלכים הפרסית הארוכה המופיעה במחקר ההיסטורי, וממילא מונעת את התמשכותה של ממלכת פרס על פני תקופה של כמאתיים שנה. רבים טענו שאכן היה לפחות מלך אחד בשם ארתחשסתא שלא היה דריוש, ודברי חז"ל שקבעו שדריוש וארתחשסתא הם אותו אדם נאמרו על דרך הדרוש⁹. אולם כאמור דברי חז"ל נאמרו במסגרת בירור הלכתי שנועד לקבוע שראש השנה למלכי אומות העולם מתחיל בתשרי. גם חישובי השנים בסוגיא מראים שהדברים לא נאמרו על דרך הדרש. לכל היותר ניתן לומר שהיו מלכים נוספים שנקראו גם הם בשם ארתחשסתא, או שניתן לחלוק על חז"ל בעניינים שאינם הלכתיים, אך אי אפשר להידחק שחז"ל כאן לא התכוונו לדבריהם כפשטם.

ייתכן גם להניח שאכן היו יותר משלושה מלכים שמלכו על פרס, אלא שחז"ל מנו רק את המלכים שהאירועים בשנות מלכותם היו משמעותיים לעם ישראל. על כך ניתן לקרוא בהרחבה במאמר ב בספרי, שם הובאה שיטתו של הגר"א הסובר שאכן היו יותר משלושה מלכים שמלכו על פרס, אך הוא מקבל את קביעתו של בעל סדר עולם שתקופת מלכי פרס ארכה חמישים ושתיים שנה.

רבים מחכמי ישראל קיבלו את הכרונולוגיה הפרסית כפי שמובא במחקר: הטענה השלישית המהותית שהועלתה טוענת שרבים מחכמי ישראל קיבלו את הכרונולוגיה הפרסית המובאת במחקר ההיסטורי, ולא את הכרונולוגיה המובאת בחז"ל¹⁰. לאורך

המקרא? האפשרות השנייה היא הנכונה בעיניי" (בהקדמה למהדורתו המדעית עמ' 17-16).

9 עיין למשל ר' שמואל הכהן, מבוא לספרי שיבת ציון, עמ' 65-64.

10 במאמר הובאו דברי הרצי"ה קוק זצ"ל לרב ברמסון שליט"א שילמד היסטוריה לפי הכתבים של הרב יעבץ, ומכאן היו שרצו להסיק שהרצי"ה קיבל את דבריו גם בנושא הכרונולוגיה של מלכי פרס, כשיטת החוקרים. אולם מבירור הדברים לא ניתן להסיק שכך חשב הרצי"ה - עיין במאמר הנ"ל. בספר לגדל תרבות עבריה, עמ' 54-56, כתב ד"ר אסף ידידיה שהרב יעבץ הורחק ממשרתו כרבה של זכרון יעקב וכמנהל בית הספר שם בגלל הוראת תולדות ישראל ופרטי הלכה. אחד ממבקריו החריפים היה אליעזר בן יהודה שביקר אותו "על הרוח האדוקה השורה בו ועל שאין הוא ביקורתי כלפי כתבי הקודש". אולם, היו רבים שביקרו את הרב יעבץ הן על השקפותיו והן על כתיבתו ההיסטורית, וטענו שהיא הושפעה מידי ממקורות חיצוניים. עיין שם עמ' 94 שהרב יעבץ השמיט מספרו את העמדת השמש על ידי יהושע בן נון, והרב פרייל, רבה של קרקו, העיר לו על כך בחריפות שהשמטה זו נובעת מהשפעה חיצונית.

הדורות היו מחכמינו (כמו הגר"א) שחלקו על חז"ל בעניין מניין המלכים שמלכו על פרס וזיהוי ארתחשסתא, אך הם הסכימו עם מניין השנים של בעל סדר עולם. הראשון שערער על משך תקופת פרס המובאת בחז"ל הוא רבי עזריה מן האדומים, שכתב בהקדמתו לספרו 'מאור עיניים' שחז"ל לא עסקו בהיסטוריה, וממילא אין להכריע כמותם במקום שהמחקר סותר את דבריהם¹¹.

החלטת המערערים על הכרונולוגיה של חז"ל לבכר את מסקנת המחקר ההיסטורי על פני דעת חז"ל, נובעת מההשקפה שחז"ל לא התעמקו בעניינים אלה, ולכן אפשר לחלק בין התחום האמוני-דתי לבין התחום ההיסטורי. אולם, כפי שהוכחנו לא ניתן לחלק במקרה זה בין התחום ההיסטורי לבין התחום האמוני-דתי, והשינוי הכרונולוגי נוגד את הגמרא במסכת מגילה המסבירה את סיפור מגילת אסתר, את הגמרא במסכת ראש השנה לגבי קביעת מניין שנות מלכי האומות, ופסוקים שלמים בספר דניאל.

נאמנות המחקר ההיסטורי: הטענה הרביעית שהועלתה טוענת שהמחקר ההיסטורי אמין ומבוסס דיו. אולם במאמרי בספר הובאו דברי רס"ג ואברבנאל שטענו שהמחקר ההיסטורי זיף בכונה תחילה את מספר שנות ממלכת פרס, כדי להתאימם לאמונה הנוצרית (רס"ג) או לשליטי רומא (אברבנאל). הרב אלכסנדר הול טען שהיוונים הם שזייפו את ההיסטוריה, השמידו תעודות ושינו את הכרונולוגיה, על מנת לפאר את ממלכתם. גם אם נפריך את הטענה על זיוף מכוון, המחקר ההיסטורי בעניין מלכי פרס איננו מבוסס דיו מבחינה מחקרית. המחקר מבסס את הכרונולוגיה על פי היסטוריונים שונים שחיו בתקופה העתיקה (כמו הרודוטוס ותוקידידס). פעמים רבות איננו יודעים

11 כך כתב בהקדמה: "להם (ההיסטוריונים) המשפט לדעת פרטי הסיפורים של מה בכך כאלה יותר מחכמינו... אין לנו להתפלא, אם להיותם ז"ל שוקדים וטרודים בעסק התורה לבד, בלתי פונים אל רחבי שיחות חולין וקריאת זיכרונות על מה שאירע לעולמים מקדם, תצא מלפניהם איזו שגגה או קיצור בסיפור איזו שתהיה מן השיחות ההנה, כי מילתא דלא רמיא על בני אדם, אין דרכן להתבונן בדרכיה, וכפי מה שקיבלו לעצמם כן מסרוהו". כפי שכתבתי במאמר, המהר"ל ועוד רבים מחכמי ישראל התנגדו בחריפות לדבריו של בעל המאור עיניים (המהר"ל התייחס גם לנושא הכרונולוגיה ספציפית). גם בראי היסטוריונים, השקפותיו של בעל המאור עיניים נוגד את מסורת חז"ל: "הספר מאור עיניים, מעשה חלוצי הוא בשדה המחקר ההיסטורי היהודי. רוח הרנסנס, שתחת השפעתה גדל עזריה, על סקרנותה וחיוניותה המקורית, שרויה על תלמיד חכם זה ומעניקה לו את מידת הביקורתיות כלפי מקורותיו, המאפשרת לו למרוד לעיתים במוסכמות של עדתו. אי לכך אינו נרתע מלהסתמך גם על סופרי האומות, פאגאנים ונוצרים. בדרך זאת הסיק, שאין ביכולתו של איש לפזר את הערפל, המכסה את ההיסטוריה הקדומה. אולם הסקפטיזם הזאת כלפי אמיתותה האובייקטיבית של המסורת המקודשת לא זעזעה את אמונתו בעיקרי הדת אבותיו, כי ידע לשים גבול בין העולם האמפירי, שטרח להכיר, לבין תחום האמונות והדעות שאין לו חקר" (ראובן מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית, מהרנסנס עד העת החדשה, עמ' 63).

על מה התבססו ההיסטוריונים, ולעיתים מתגלות סתירות ביניהם¹². במאמר הבאנו את דבריו של הרודוטוס שכתב בעצמו שהיו לו גרסאות שונות לגבי הפלת שלטון בבל על ידי כורש, ומכאן שקשה לקבל את קביעותיו לגבי השלטון הפרסי כתורה מסיני.

הלך קשה לקבוע על סמך מה התבססו אלו הדוחים את שיטת חז"ל. לו המחקר ההיסטורי היה מציג בפנינו שיטה מבוססת ומוסכמת, היה אולי מקום לדון בבירור הסתירות הנובעות בין שתי הכרונולוגיות ולנסות ליישבן (ואכן במאמר בספר הבאנו מספר שיטות שניסו לעשות כך), אך הכרונולוגיה המוצבת בפני הכרונולוגיה החז"לית איננה מבוססת ואיננה שיטתית.

גם במאמרו הנ"ל של הרב וואלטר הובאו בעיקר דבריהם של ר' עזריה מן האדומים (שדנו עליהם כאן ובהרחבה במאמר), ואת הטענה שהרצי"ה קוק זצ"ל טען שיש לקבל את שיטת הרב יעבץ התומך במחקר ההיסטורי (טענה שנדחתה בעקבות שיחה עם הרב ברמסון שליט"א שנטען שהוא המקור לדברים אלו). משום כך לא נראה שניתן להגיע על פי האמור במאמר זה להכרעה בנושא הכרונולוגיה הפרסית.

לסיכום:

- א. מדברי חז"ל בסוגיא בראש השנה ובמגילה עולה שהם אכן התכוונו לקבל את הכרונולוגיה הפרסית כפי שהובאה בסדר עולם.
- ב. גם מבין אלה שהתנגדו לכרונולוגיה המובאת בסדר עולם (כמו רס"ג), רבים קיבלו את שיטתו בעניין הכרונולוגיה הפרסית.
- ג. דברי חז"ל שזיהו את ארתחשסתא כדריוש לא נאמרו על דרך הדרוש. גם המערערים על הכרונולוגיה הפרסית החז"לית לא התכוונו לומר שהם אמרו את דבריהם על דרך הדרוש, אלא שהם דחו את דברי חז"ל.
- ד. למרות שהיו מחכמי ישראל שקיבלו את הכרונולוגיה המקובלת במחקר, נקודת המוצא שלהם שאין לדחיית הכרונולוגיה החז"לית נגיעה לענייני אמונה והלכה איננה נכונה. ראינו מספר תחומים שבהם דחיית דברי חז"ל אכן משפיעה על הסבר פסוקים, אמונות והלכות.
- ה. אין יסוד לומר שהמחקר ההיסטורי אמין. כשם שהמחקר מסלף את תקופת בית המקדש הראשון, אם מתוך כוונה זדונית ואם מתוך בורות, כך גם בעניין הכרונולוגיה הפרסית יש חוסר בהירות וחוסר אמינות.

12 ההיסטוריון האיטלקי ארנולד מומליאנו שקיבל באופן כללי את מחקריו של הרודוטוס, כתב: "עדיין איננו יודעים בדיוק איך ניהל את חקירתו, איך השווה גרסאות, איך רשם את הערותיו ונתן להם את הצורה הספרותית שלהן"... לא מובן כיצד ניצן להסתמך על היסטוריון ששיטת מחקריו אינה ידועה לנו (דבריו של מומליאנו הובאו בספר "לא לשם שעשוע בלבד", עמ' 100-99).

ו. המחקר ההיסטורי איננו מבוסס, הוא רווי בסתירות בין ההיסטוריונים השונים שעל פיהם מבוססת הכרונולוגיה הפרסית המקובלת במחקר, ויש נעלמים רבים הקשורים לאופן כתיבתם ולמסקנותיהם.

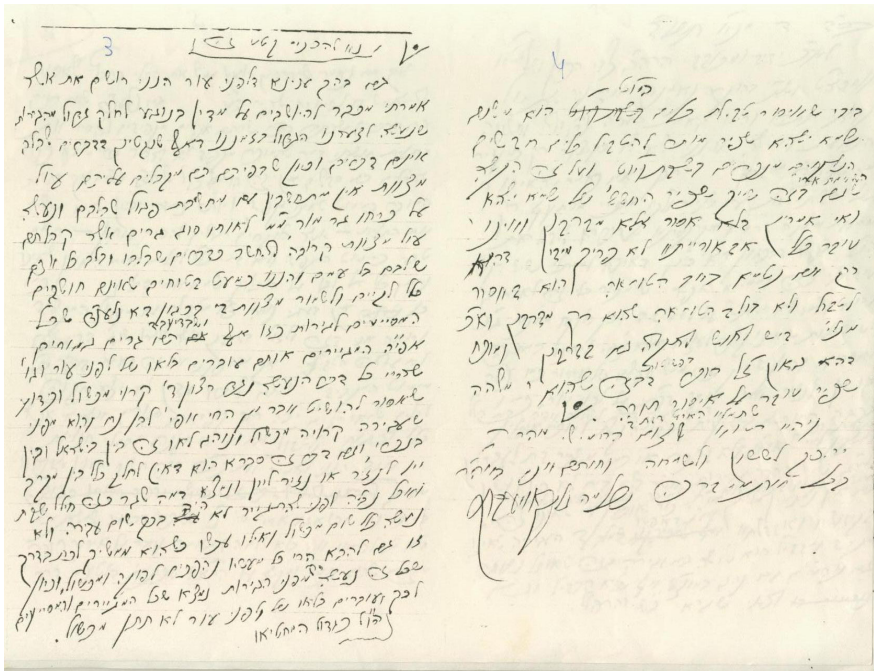
יוסי ברנר

לביור דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל בעניין גיורי זמננו

ראיתי ב'המעין' גיל' 215 (תשרי תשע"ו; נו, א) עמ' 43 ואילך שהרב יואל עמיטל דן בעניין דעתו של סבא ז"ל ואם הייתה חזרה בדבריו. והנה מצאתי את צילום כתב ידו של סבא, והוא מצורף בזה, והוא כנוסח הדפוס הראשון של ספר 'טבילת כלים'. עוד בחיי סבא ראיתי את התוספת שהוכנסה במהדורות הבאות של ספר 'טבילת כלים' וחשבתי שמדובר על תיקון השמטה מהמקור, ועתה הופתעתי לראות שלא כך הדבר; אולם למרות הכל אין להוציא מכלל אפשרות שהשינויים היו בידיעתו של סבא ז"ל.

ככבוד, אהרן גולדברג

נכד מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל



עוד על משמעות ימי החנוכה

לעורך שלום.

מבחינתי המאמר של הרב מתניה אריאל שליט"א (משמעות ימי החנוכה על פי הרמב"ם, 'המעין' גיל' 216 עמ' 17 ואילך) הפך את הקערה על פיה בנוגע ליחסית כלפי חנוכה. אני תמיד חשבתי ש"חזרת המלכות לישראל" היא פרט שולי-יחסית בהגדרת נס החנוכה, הנכלל כבר בניצחון על היוונים; והמאמר נותן מקום הרבה יותר משמעותי ל"חזרה מלכות לישראל". זה מתאים לכותרת שהרמב"ם נתן 'הלכות מלכים ומלחמותיהם', מכאן שהמלוכה והמלחמות הם שני נושאים שונים, שכמובן משיקים וקשורים זה לזה. מתוך דברי הר"מ אריאל ברור למה לעתיד לבוא כל העם, גם אלו שאבותיהם לא היו אז בארץ ישראל, אפילו גולי עשרת השבטים שיתקבצו לארץ, יחגגו את חג החנוכה, הרי לכאורה מדובר בנס שלא נוגע אליהם; אמנם לפי המהלך הזה נס חנוכה קבע את מעמד עם ישראל כולו, מעמד חדש שבא לידי ביטוי בכך שחז"ל קבעו שניתן להפסיק מלהתענות בתשעה באב, ואם כן ברור שנס חנוכה נוגע לכל העם.

יחד עם זאת, ברצוני להעיר שלוש הערות:

א. חלק מהשאלות ששאל הרב אריאל יכולות להיתרץ אף בדרכים אחרות. למשל, השאלה "למה ב'על הניסים' מוזכר רק הניצחון ואין התייחסות לנס פך השמן" - יכולה להיתרץ בכך ש"חזרת המלכות" הייתה פרט שולי, ועיקר השמחה בחנוכה הייתה על הניצחון על היוונים ולא על נס פך השמן.

ב. על השאלה למה הברייתא כותבת "לשנה אחרת" ניתנו כבר כמה תשובות. אחת מהן מציינת שבחנוכה קיימת תופעה שלא מצינו כמותה באף חג - שיש שנים שיום ג' טבת כלול בחנוכה ויש שנים שהוא סתם יום של חול, וחנוכה מבטא את כוחם של חכמים לא רק לקבוע חג - אלא גם לקבוע אותו ביום שבשנים אחרות אינו חלק מהחג.

ג. בנוגע לשאלה "מהו לדעת הרמב"ם המקור לחיוב השמחה בחנוכה" - אחת האפשרויות היא שהמקור הוא מדברי הברייתא המפורסמת שחכמים קבעו "ימים טובים בהלל ובהודאה", ו"ימים טובים" היינו ימי שמחה.

אליעזר לרנר

בעניין אמירת עשרת בני המן בקול רם על ידי הקהל

ב'המעין' הקודם גיל' 216 (טבת תשע"ו; נו, א) עמ' 33 העלה הרב צבי רון הסבר נוסף לשאלה מדוע נוהגים בקהילות רבות שהקהל אומר בקול את שמות עשרת בני המן לפני הש"ץ. הוא כתב בשם רבי אברהם חיים נאה זצ"ל שנהגו בחברון שהילדים מרעישים בקריאת עשרת בני המן כמו בקריאת המן, ולכן הציבור היה קורא אותם תחילה 'כדי שיוכלו לספוג המכות, דבזמן שהקורא אומרם אי אפשר להכות כיון שצריך לאומרו בנשימה אחת', ומכאן התפשט המנהג שהקהל קורא יחד בקול רם את שמות עשרת בני המן ואח"כ קורא שוב הקורא. הרב רון חזק את ההסבר הזה, וכתב 'ואכן מצאנו שקיים מנהג להרעיש בזמן קריאת עשרת בני המן גם אצל יהודי פרס ומצרים', ומקורו ב'ילקוט המנהגים' שערך אשר וסרטיל ז"ל. אך יש לציין כי קהילות רבות של יהודי פרס לא נהגו להרעיש בעשרת בני המן אלא רק בסיום קריאת כל העשרה, ואף לא נהגו שהציבור אומר את עשרת בני המן בקול קודם הש"ץ. כמו כן מנהג יוצאי משהד הוא שהקהל שותף הרבה לקריאת המגילה, והציבור מסיים כל פסוק [!] במגילה לפני הקורא [ואח"כ הקורא חוזר על סיום הפסוק], ולמרות זאת בעשרת בני המן הציבור מאזין לקורא, ומכאן שאין בהכרח קשר בין השתתפות הציבור בקריאה לבין המנהג להרעיש בעשרת בני המן. זה גם שלא כדברי האבודרהם שהוזכרו בסוף המאמר, שאמירת פסוקים בקול קם על ידי הקהל הוא 'להרבות שמחה לילדים... כדי לעורר הלב', שהרב רון קישר בינו לבין מנהגנו, וכתב: 'לפי זה אפשר שההסבר של ר' אברהם חיים נאה שהילדים נהגו להרעיש בזמן אמירת עשרת בני המן, אינו הגורם למנהג שהש"ץ מחכה והציבור מקדים אותו באמירת עשרת בני המן, אלא שהוא עצמו חלק מאותו מנהג לאומרו בקול רם בכלל, מנהג שנוצר כדי לעורר עניין אצל ילדים ומבוגרים'. ונהרא נהרא ופשטיה.

בכבוד רב, בועז מרדכי

לעורך שלום.

אני מבקש להעיר שתי הערות על דבריו של הרב צבי רון בגיליון 'המעין' האחרון (216, טבת תשע"ו, עמ' 31 ואילך):

הכותב ביאר את דברי בעל החיי אדם (כלל קנה סי' כא) שאמירת פסוקי 'עשרת בני המן' בקול רם ע"י הקהל היא מנהג שטות - שכוונתו לנוהגים שהקהל אומרם בקול את פסוקי בני המן קודם שיאמרם הש"ץ. והנה מצד הסברא תמוה על מה יצא קצפו

של החיי אדם עד שיכנה מנהג זה מנהג שטות, ומדוע לא ראה בזה תוספת למנהג אמירת ארבעת הפסוקים המובא בדברי הרמ"א בהגה (סי' תרצ סע' יז), ולכל הפחות היה לו לבאר מה רע מצא במנהג זה. וגם הטעם שהסיק הכותב בסוף דבריו, שהרב חיי אדם לא הכיר מנהג זה שהונהג בקהילת פרנקפורט דמיין משנים קדמוניות ולכך מחה כנגדו, אינו מיישב את התמיהה מדוע נקט בלשון חריפה שכזו. ויתכן שקצפו של הרב בעל חיי אדם יצא על מנהג זה משום שלכאורה אין לו טעם וריח, דבשלמא שאר הפסוקים שנהגו לומר בקול רם הטעם מפורש בפוסקים משום שהם פסוקים של גאולה, אך פסוקי בני המן אין טעם לאומרם בקול.

אולם יש המבארים שהרב חיי אדם כוונתו הייתה למנהג אחר, שהקהל קורא את פסוקי בני המן בקול יחד עם החזן וכך אינו שומע אותם ממגילה כשרה, ואין זה אלא מצב של בדיעבד כמ"ש הרמ"א (סי' תרצ סע' ד) ובמשנה ברורה שם (ס"ק טז), ולכן התנגד לו. ובדרך זו יש לבאר את כוונת הרב בעל קיצור שו"ע (סי' קמא סע' יד) והמשנה ברורה (שם ס"ק נב). וכן מוכח בדברי הכף החיים (שם אות צא), שאחר שהביא את לשון החיי אדם כתב בזה"ל: 'ויש נוהגין שלאחר שאומרים אותם הקהל אז אומרם החזן לבדו כדי להוציא מי שאין לו מגילה כשרה', ולא הוצרך הכה"ח להוסיף כן אלא מפני שסבר שהח"א נתכווין למחות היכן שאין החזן חוזר לאומרם לבדו. וכן מוכח בילקוט יוסף הלכות מועדים (מהדורת תשמ"ח עמ' רצט סע' לד), עיי"ש. ומ"ש בעל כף החיים בהמשך דבריו (אות צו) בשם הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת תצוה) שהמנהג להכות ברגליו על הקרקע **כשאומרים** שמות עשרת בני המן וכו', אין כוונתו בתיבת 'כשאומרים' שכל הקהל אומר פסוקים אלו יחד, שדבר זה אין לו זכר בדברי הבא"ח ולא שמענו מעולם שכן הוא המנהג אצל תלמידיו ממשיכי דרכו, ולעולם כוונתו לחזן האומרם.

ואפשר שמקור המנהג הוא בדברי הרב יסוד ושורש העבודה (שער השנים עשר פרק חמישי), שכתב שאף מי ששומע את כל קריאת המגילה מהש"ץ מ"מ עשרת בני המן יקרא בעצמו וכו', עיי"ש. ספר זה נדפס בליטא בצעירותו של הרב חיי אדם, ויתכן שדבריו לעיל שנאמרו ליחידים נתפשטו בציבור וחלק מהקהילות החל נוהג כדבריו, ולפי דבריו היחיד צריך לומר עשרת בני המן יחד עם החזן. וברוך היודע.

במ"ש בסוף המאמר שגם מנהג ג'רבא לומר פסוקים אלו בקול רם ע"י הקהל, ומקור דבריו בספר ילקוט מנהגים בעריכת אשר וסרטיל ז"ל (מהדורת תשנ"ו עמ' 526, מהדורת תשל"ז עמ' 322), איני יודע על סמך מה נכתבו שם הדברים, כי מעולם לא היה מנהג ג'רבא כן, ראה בספר ברית כהונה חלק או"ח (מערכת מ אות יז) למוה"ר ר' כלפון משה הכהן זצ"ל בו קיבץ רבים ממנהגי ג'רבא, ולא מנה את פסוקי עשרת בני המן בתוך הפסוקים הנאמרים בקול ע"י הציבור. צא נא וראה בבתי הכנסיות

המונהגים ע"י יוצאי ג'רברא שאינם נוהגים לומר עשרת בני המן בקול רם, ודלא ככתוב בספר ילקוט מנהגים הנזכר.

בברכה, ע"ה משה חדאד

בסיס הלכתי לצניעות לבוש של נשים - תגובה

בגליון כט של "אקדמות" (שבט תשע"ד) הופיע מאמרי "היש בסיס הלכתי לקוד לבוש לנשים?", בו טענתי שאין בסיס הלכתי לחיובה של האשה לכסות חלקים מגופה, למרות שאכן קיים למעשה איסור על הגבר להסתכל בחלקי הגוף שדרכה לכסותו. המאמר התפרסם בצירוף תגובותיהם של הרב שמואל אריאל ושל ד"ר מיכל טיקוצ'נסקי ובתוספת תשובותיי לתגובותיהם. בגליון תשרי של "המעין" [גיל' 215; נו, א] עמ' 69 ואילך הובאה תגובה נגדית נוספת פרי עטו של הרב יהושע ענבל, ועליה ברצוני להגיב כאן. אשתדל במידת האפשר להסתמך על הדברים שכבר פורסמו ולא לחזור על דברים שכבר נכתבו, למרות הקושי המסוים שזה יגרום לקוראים.

אחת השאלות שהעליתי בפתחת מאמרי ב"אקדמות" קשורה לכך שהלכות צניעות כאלו (כלומר הלכות המפרטות את חובת האשה לכסות חלקים מגופה, עם פירוש של חלקים אלו) פשוט אינן בנמצא בספרי הפוסקים כמו הרמב"ם והשו"ע. טענות מסוג זה, הנסמכות על מה שלא נאמר ולא על מה שנכתב בפירוש, סובלות תמיד ממידה מסוימת של בעייתיות, שהרי לא ראינו אינה ראייה. במובן זה אני חש שמאמרו של הרב ענבל דווקא חזק את טענתי: על אף הבקיאיות הרבה המופגנת בו, וההגעה למקורות אותם לא הכרתי, הרב ענבל לא הצליח להציג אפילו מקור בודד, גמרא או ראשון או אפילו אחרון, בו נאמר בפירוש שיש חיוב כיסוי מן הסוג הזה על האשה¹³.

יתר על כן, הדין שהביא הרב ענבל בהע' 13 מספר התרומה בשם המרדכי, דין שהובא בפוסקים על השולחן ערוך, לגבי בדיקת היבמה לפני החליצה אם היא כבר גדולה, מסייע לכאורה לעמדת:

בדיקת האשה אם יש לה שערות [הכוונה במקום הערווה, נ"ש] יכול להיות אפילו על פי נשים... ואם בודקים בדדין אי שוכבין או מוטיין זה הדבר יכול האיש לבדוק בלא גנות...

13 אני מוציא מכלל זה את שאלות כיסוי הראש באשה נשואה, ובפרט באופן בו הן מופיעות בשם תנא דבי רבי ישמעאל (כתובות עב, א) וברמב"ם. זהו נושא נפרד שנידון בארוכה כבר במאמר המקורי, וגם בו לא חידש הרב ענבל פרט שאליו לא הייתה התייחסות מוקדמת, למעט אולי דברי הר"י פערלא שובאו להלן.

אילו היה נאמר שצריך כאן עדות שמועילה מדאורייתא וכדומה - אפשר היה להבין מדוע מותר לגברים לבדוק אותה, אבל כאן האמירה היא שבדיקה כזו נעשית "בלא גנות"¹⁴! קשה מאוד לענ"ד לישב אמירה כזו עם המחשבה שחשיפת בשרה של האשה בפני גברים היא איסור מן הסוג הרגיל, כמו אכילת חזיר¹⁵.

מכאן ואילך אסדר את תגובתי לפי כותרות הסעיפים במאמרו של הרב ענבל. **דין "ערוה" בהלכה** (שם עמ' 70): סעיף זה כולו קשור לשאלת האיסור על האיש לראות, ואינו עניין לחיובה של האשה לכסות, אלא אם כן מניחים שהדברים תלויים זה בזה (ראה בסעיף הבא), כלומר שכל פרט בגוף שנאסר על האיש להסתכל בו חייבת האשה לכסותו. בדיוק על ההנחה הזו היה ברצוני לערער.

אמנם הרב ענבל מראה (הע' 2) שאיסור קריאת שמע מול הערוה קשור לגרימת הרהור ולא לביזיון, בסתירה למה שטענתי במאמרי המקורי. אבל כבר בתשובתי לרב שמואל אריאל (סעיף 9 בתגובה שפורסמה ב'אקדמות') טענתי שגם אם נאמר כך, עדיין אי אפשר לומר שגרימת הרהור גוררת חיוב כיסוי, ואפילו לא את עשיית המעשה גורם ההרהור. הוכחתי זאת מההיתר לגברים ערומים לישון בטלית אחת, אף שמעשה זה מוצג בגמרא כגורם הרהור ואוסר בקריאת שמע.

אולי אפשר לומר יותר מזה. הראוני את דברי הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת בא הלכה סע' י) הכותב:

אשה שמניקה את בנה ומגלה דדיה אסור לקרות או לברך כנגדה אפילו היא אשתו, וכל שכן באשה אחרת. ויש אומרים דכיון דהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן היניקה הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידיים והפנים, ורק אם

14 כאן מדובר בבדיקת בוחל וצמל כשם שבדק שמואל, כמבואר בבאר היטב ס"ק קסט ס"ק יב. ולכאורה ברור שהכוונה שהבדיקה נעשית באופן שבדק שמואל, כמובא בנדה מז, א, ושלא כמו שהציע הרב ענבל שרק פושטת את הבגד העליון. ועיין בבית אפרים הלכות חליצה ד"ה 'ועתה אבאר' שהציע את קושייתו של הרשב"ש, מדוע בעל ספר התרומה אומר שהוא "בלא גנות" - בעוד ששמואל היה צריך לשלם לשפחה דמי בושטה? ותיריך "דבדיק באמתיה שלא לצורכה רק לידע הדין, ומפני שבדק בה על לא דבר יש בו משום בושטה. משא"כ היכא שהבדיקה היא בשביל האשה עצמה הבאה לחלוץ, אז בשערות אי אפשר לאנשים לבדוק משום גנות האיש הבודק, משא"כ בדדין סבירא ליה לספר התרומה דאין בזה משום גנות". לפי דרכנו למדנו שלא הבין כפי שהציע הרב ענבל (הע' 12) שהבדיקה הייתה לצורך דיני כלשהו מעבר להתלמדות (גם לא הבנתי את דיוקו של הרב ענבל מדברי הנמ"י באותה הערה).

15 כאן לא יועיל, לכאורה, גם התירוץ הסטנדרטי ולפיו ההיתר שיש לאיש בנוי על סברת 'אומן באומנותיה טריד', וזה עצמו יוצר היתר לאשה כי איסורה שלה בנוי על לפני עיוור. מעבר לבעיות עליהן הצבעתי במאמרי ובתגובתי לרב אריאל לגבי השימוש הגורף בסברת 'אומנותיה טריד', הרי שלפי זה היה ניתן להיתר במקרה דנן גם את הבדיקה בסימן התחתון.

אינה מניקה, שדרכה להצניע דדיה ומקפדת על זה, אז אסור לקרות כנגדה, ויש לסמוך על סברה זו בשעת הדחק.

קשה להאמין שהבן איש חי סבר שדדיה של אשה אינם גורמים להרהור אף במקום ובזמן שדרכה לגלותם, ובכל זאת הוא מתיר לקרוא קריאת שמע כנגדם¹⁶. לכאורה מה שניתן להסיק מדבריו הוא שגרימת הרהור איננה הסיבה שבגללה אסור לקרוא קריאת שמע, אלא רק הביזיון (שלכן אם הדרך לגלות אין כאן ביזיון). ואם כך אולי גם במקרים שהרהור מוצג בתור הגורם לאיסור קריאת שמע, הכוונה לצד הביזיון שיוצר הרהור, ולא הרהור עצמו.

האם יש איסור לחשוף 'ערוה'? (שם עמ' 71): בקטע זה מנסה הרב ענבל להתייחס לשאלה שהועלה לעיל, כלומר להראות כי איסור ההסתכלות של האיש גורר חיוב כיסוי של האשה, ובמסגרת זו הוא מזכיר את איסור "לפני עיור". לא הצלחתי להבין מדבריו של הרב ענבל האם הוא מתכוון לומר שאכן איסור "לפני עיור" הוא סיבה לחייב את האשה לכסות את גופה כשהיא יוצאת לרשות הרבים, או שהוא תופס את חיוב הכיסוי כתקנה המיועדת להציל את הגברים מאיסור, ואולי לדעתו חיוב הכיסוי נוצר מצירוף שני הטעמים הנ"ל. לצורך העניין אשתדל להפריד בין שני הטיעונים.

לגבי תקנות, כמובן שבכך מאמרי אינו עוסק, ולכך טענותיי אינן נוגעות. האפשרות של קהילות לתקן תקנות ולכוף אותן על חברי הקהילה בוודאי קיימת בהלכה, אבל היא נושא ארוך ומורכב בפני עצמו. בפרט ידוע פסקו של המגיד משנה, אשר צוטט רבות, ולפיו "אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל" (הל' חמץ ומצה ה, כ), פסק אשר מן הסתם מגביל את תוקף תקנות הקהילות לזמנן ולמקומן. בהמשך יש לדון בשאלות של מיהו בעל הסמכות לתקן (מרא דאתרא או ז' טובי העיר וכד'), ואף בתקנות של בית דין הגדול יש מקום לדון בשאלות של פשטה הוראתן בכל ישראל וכדומה. מכל מקום, אם תופס הרב ענבל את חיובי הצניעות כבאים מתוקף תקנות הקהל הדבר מעביר את הדיון למישור אחר, בו אינני בטוח שיש בינינו ויכוח. נעבור, אם כן, לשאלת "לפני עיור". בעוונתי לא הצלחתי מימיי להכניס סדר במקורות השונים אותם אני מכיר בסוגיה זו, ואני מוצא כי קשה להציג תובנה כללית שלא ניתן יהיה להביא לה סתירה מדין זה או אחר, אך בכל זאת אציע כאן כמה מחשבות, חלקן כלליות וחלקן נוגעות לחיובי הצניעות. השאלה הבסיסית, אותה הצגתי כבר במאמר המקורי, נוגעת להיותו של איסור לפני עיור - אם לא מגבילים

16 [זו טעות. רבנו הבן איש חי לא התיר לאשה לשבת לפני גברים כשהיא מניקה באופן מרגה ופרובוקטיבי, אלא שלדעתו ההרגל המקובל של הנשים בזמנו ובמקומו להניק ברבים גרם לכך שהסיטואציה הזו לא גרמה כלל להרהור. לכן אין מכאן שום ראיה שאין איסור לגרום הרהור. העורך י"ק.]

אותו בצורה מסוימת - כה רחב, עד שניתן לכלול בו כמעט כל פעולה אנושית. אם אני קונה מכונית חדשה ונוצצת הרי שהכשלתי את שכני בלאו ב'לא תתאוה' ואולי גם 'לא תחמוד'; כל שיחה פשוטה יכולה להידרדר ללשון הרע; העסקת עובד מעמידה בפניו אפשרויות ליהנות מממונו של המעסיק ללא היתר, וכמעט אין מי שלא נכשל בסיטואציות כאלו כפי שלמידונו חז"ל שרובם בגזל וכולן באבק לשה"ר. לא פשוט להמציא קו תיחום שיחלק בין פעולות אותן ניתן להגדיר כ"לפני עיוור" ובין כאלו שאינן. מה שניסיתי לטעון במאמר הוא שאיך שלא נחלק בין המקרים שנאסרו לבין אחרים שהמנהג להתירם, סביר להניח שהקו המפריד יפול כך שחיוב הכיסוי לא יכלל בתוך גדר לפני עיוור. בפרט, נראה היה לי שניתן להציע כאן את הסברה (מעין מה שהציע הרש"ז אורבך בדיונו בהיתר לכבות גחלת של מתכת ברה"ר בשבת מחשש שמא יוזקו בה רבים) ולפיה דבר שאדם עושה כחלק משגרת יומו וחיי הרגילים לא שייך בו לפני עיוור, גם אם יש מישהו שינצל את מעשיו לעבירה כלשהי.

בנוסף, אם סברת האיסור היא "לפני עיוור" אזי צריך לצפות לחפיפה מוחלטת בין איסור ההסתכלות לחיוב הכיסוי, ואם כן היות שהמרצה מעות מידו לידה לא יינקה מדינה של גיהנם, והמבטי בעקבה כאילו הביט במקום התורף וכו', היא תהיה חייבת לכסות גם את כל המקומות האלו, וכמובן שיאסר עליה לכבס בנהר באופן שיוצר גילוי וכיוצא"ב; וזה לא שמענו.

לשאלת תרי עברי דנהרא, הרב ענבל הציע כי בכל אשה ואשה קיים איסור נפרד, ולכן אין האפשרות לצפות בגופה של זו יוצרת "חד עברא" לגופה של זו¹⁷. כנראה שהרב ענבל הבין שגם בקריבה לעריות קיים עקרון המקביל ל"גופים מחלקים" שמצינו במסכת כריתות, אך זה נראה לי חידוש.

גילוי ראש לאשה נשואה (עמ' 73): על השאלה שהעליתי לפיה אם החיוב לכסות את הראש הוא משום הרהורא דגברא מדוע הוא נוהג רק בנשואות ולא בבתולות, מביא הרב ענבל בשם ראשונים (הע' 10) שהאיסור הוא רק בנשואות הרגילות לכסות ראשן, אבל בבתולות הרגילות בגילוי שיער ליכא הרהור. אם מבינים כפי שהצעת במאמרי, שחיוב הכיסוי הוא סמל להיות האשה נשואה (מעין טבעת נישואין), אפשר להבין את שיטת הראשונים הזו: נשים נשואות נוהגות לכסות ראשן מסיבה שאינה קשורה להרהור, ולכן מי שרואה אותן בגילוי הראש זה מטריד אותו ואוסר בקריאת שמע. אבל אם יסוד האיסור, כפי שהציע הרב ענבל, הוא החיוב המוטל על האשה למנוע את הרהוריהם של הגברים, אזי אדרבא שתגלינה כל הנשים הנשואות את ראשיהן וממילא לא יגרמו להרהור, כפי שהבתולות אינן גורמות לכך. לכאורה ברור

17 להבדיל, לדוגמה, מאיסורים אחרים כמו עבודה זרה - שו"ת כת"ס יו"ד סי' פג, או איסורי מאכל - חו"י סי' קפה.

מדברי הראשונים הללו שאין קשר בין חיוב הכיסוי לגרימת ההרהור, שאם לא כן טענתם היא מעגלית (וראה עוד בתשובתי לרב אריאל, סעיף 5 שם).

בהערה 7 שלו הרב ענבל מתעלם מן העובדה שאיש ממוני המצוות לא מנה את דין כיסוי הראש בנשואות, למרות התייג שלו בגמרא כ"דאורייתא". לכאורה התייג היחיד שניתן לומר על כך הוא שמדובר בסניף של איסור "לפני עיור" (ראה בהמשך) - זה לענ"ד נסתר מההיתר של שער הבתולות כנ"ל, וראה הדיון בדברי ר"י פערלא בהערה 8 לקמן.

את הדברים בהערה 8 של הרב ענבל לא ממש הבנתי. בתגובה לרב אריאל (סעיף 2) כתבתי שמעשים כמו "טווה ורד כנגד פניה" או טווה בשוק "אינם עבירה בפני עצמם, אלא מעשים שהיו, במקומות ובזמנים בהם נכתבו ההלכות, סוג של קריצה כלפי הגברים והזמנה לניאוף. מעשה כזה יכול להיות עבירה בגלל ההקשר החברתי שלו, אבל לא חפצא של איסור". הסקתי מכך שאין בחיוב הגירושין כדי להוכיח על כך שהמעשה עילת החיוב הוא חפצא של עבירה, אלא הוא יכול להיות מעשה שנחשב לפריצות באותו זמן, ורציתי לומר שגם כיסוי ראש האשה הנשואה היה באותה קטגוריה. הטענה היא שאם יהיה מנהג שנשים המעוניינות בזנות ילבשו בגד צהוב - באותו מקום וזמן זו אכן תהיה עבירה שהיא עילה לגירושין, אבל אין טעם בהעברת האיסור למקום ולזמן אחר¹⁸.

לגבי כרבלתא (הערה 9) קיימות שתי שיטות, שיטת הגאונים (וכנראה כן סבר הרמב"ם) שהוא בגד של כלאיים (וזה ההקשר לסוגיה דברכות של אין עצה ואין תבונה, וללשון הרמב"ם בהל' כלאיים "קופץ וקורעו"), ושיטת רש"י שהוא בגד אדום. רש"י הוכיח את שיטתו מהמילים "לבושיהון וכרבלתהון" שבספר דניאל, המתארות את לבושם של חנניה מישאל ועזריה, ולכן מן הסתם הניח שהפסול בבגד זה הוא רק לנשים.

בענין אמנון ותמר המובא באותה הערה¹⁹, לא ידעתי מנין לרב ענבל שתמר לא רצתה להינשא לאמנון לאחר שנאנסה, והלא קודם לכן הבטיחה לו שהמלך "לא ימנעני ממך", ולאחר שנאנסה התלוננה כלפי אמנון על "הרעה הגדולה הזאת

18 ראה גם בחלקת מחוקק סי' קטו ס"ק י שכתב בפשטות כי "כולן (כל הפירושים לטווה ורד כנגד פניה, נ"ט) עולין להלכה, שכל שהוא עזות היא עוברת על דת יהודית". לכאורה ברור שאין כוונתו לומר שכל הפירושים הם הסבר נכון בגמרא, אלא שהסבר המדויק פחות חשוב והשאלה היא רק מהי דרך עזות, וקשה להאמין שאין הדברים תלויים במקום ובזמן ומשתנים לפיהם.

19 לגבי מה שעניתי לרב אריאל (בנקודה 2 במאמרי באקדמות) מצאתי סיעתא לי בהר"י פערלא עשין צו הנזכר לעיל, שגם הוא הבין כי דברי הספרי משמעותם שכיסוי הראש אין בו איסור דאורייתא "ולא למד מקרא אלא שכן נהגו".

מאחרת אשר עשית עמי לשלחני", וברבינו ישעיה שם פרש בפשיטות "שהיתה רוצה שישאנה לאשה"²⁰.

לא מיותר להפנות כאן לשו"ת חת"ס²¹ בו הוא דן בחבישת כובע קש שיש בו נקבים (לאיש, לעניין אמירת דברים שבקדושה) ומשווה זאת עם כיסוי ראש האשה. הוא מוכיח מהמשנה בשבת שמותר לאשה לצאת לרה"ר אפילו "בשבכה... שהיא נקובה נקבים גדולים" ומוכיח מכאן אף למצב בו "השערות יוצאות מבין הנקבים" ו"הפרוץ מרובה על העומד". כמובן שאם מדובר בהרהורא דגברי ובאיסור לפני עיוור קשה מאד להבין רעיון כזה. החת"ס אפילו טורח להזכיר באותו הקשר ש"לבוד לא אמרינן אלא במידי דמחיצות", וכמובן שאין זה הגיוני אם מקור האיסור הוא הכשלת האנשים במראות אסורים. לענ"ד קשה לקרוא את דברי החת"ס בתשובה זו בלי להתרשם שהוא תפס את חיוב כיסוי ראש האשה כסוג של סמל²², שאז ניתן לדמותו לכיסוי ראש האיש שבא לסמל את הכנעתו לקב"ה²³.

שש התיחסויות של חז"ל לחשיפת 'ערוה' (עמ' 74):

א. לגבי שמואל, ראה הערה 2 במאמר זה שהשווה מקרהו לבדיקות של יבמה (וככל הנראה הוא הדין בממאנת, עי' אה"ע ס' קנה), אף שמדובר ביהודיה שהיא לפחות שומרת יבם אם לא אשת איש מדרבנן. מעבר לכך הרי גם מצד שפחה היא אסורה לשמואל עצמו, ואם אינו עומד לבוא עליה הרי המכשלה

20 ואגב מה שכתב הרב ענבל, שכיוון שעל פי ההלכה הנישואין לאנס תלויים ברצונה של האשה מיהו שאינו יודע זאת "טועה בדבר מקרא", לענ"ד אינו נכון. זכות הנאנסת לסרב אינה מפורשת בתורה.

21 חלק הליקוטים ס' ב. בתשובה ידועה הנוגעת לכיסוי ראש האשה, בשו"ת או"ח ס' לו, החת"ס מחמיר מאוד על פי פרשנותו בגמרא שמצריכה שני כיסויים ועל פי הזוהר. אבל למיטב הבנתי אין בכך סתירה למה שכתב בליקוטים, והתשובה באו"ח גם אינה נוגעת לשאלת מקור חיובו של כיסוי הראש (אם הוא מצד החובה לבעל או מחשש הרהור של גברים).

22 כפי שהצעתי במאמרי, משהו הדומה לטבעת נישואין ומבטא הכרזה על היותה נשואה.

23 בהערה 5 טוען הרב ענבל שאין למעט את האשה מ"לפני עיוור" בנושא זה כי היא בת חיובא. אמנם אם חובת הצניעות נובעת מצד 'ונשמרת מכל דבר רע, שלא יבוא לידי טומאה בלילה', לזה מסתמא האשה אינה קשורה, כפי שאינה קשורה למצות מילה. לגבי איסור ההבטה ביופיה - ראה בבית שמואל אה"ע ס' כא ס"ק ב שהוא מדרבנן לדעת הרמב"ם, ולגבי הש"ך ביו"ד ס' קנז ס"ק י ממנו משמע שלא רק שהוא מדאורייתא אלא גם ב"הרג ואל יעבור" - יש מקום לדון באיזה אופן מדובר, ראה בדברי החו"י שהובאו שם בפ"ת. צודק הרב ענבל במה שהביא שם מפירוש הר"י פערלא על ספר המצוות לרס"ג את הסברה ולפיה כיסוי ראש בנשואות הוא מצד לפני עיוור, אם כי למיטב הבנתי אין זו דעת הרשב"ץ, אלא פירוש מפולפל שמביא הר"י פערלא כדי לנסות לתרץ את עמדת הרשב"ץ. לענ"ד אין הדברים מתיישבים לדוגמה עם תשובת החת"ס שהובאה כאן, ואולי הם נאמרו אליבא דתנא דבי רבי ישמעאל ושיטת הרמב"ם שגם פנויות חייבות בכיסוי הראש, ראה הערה 13 לעיל.

של הרהור, אם מצד ונשמרת או מצד איסור שפחה, עדיין קיימת, וא"כ יהיה כאן שוב גם לפנ"ע וכן הלאה.

ב. לגבי הנסקלת ערומה, הטיעון מ"לילך עירום בשוק" למיטב הבנתי הוא בגדר ביזיון (או חלק מההוכחות לשגעון) ולא "איסור" במובן הפשוט של מושג זה. גם אם מדובר באיסור, הוא חל על אנשים ונשים בשווה (ומ"מ האיש ודאי נסקל ערום לכו"ע). לדעתי אין כלל בדברי הרב ענבל משום דחייה לראיית מנסקלת.

ג. את דברי המהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות סי' עז) כדאי לצטט מתוך הכתב:

הלכה כת"ק דאין האשה משנה קריעתה מן האיש... ואם תאמר כיון דעל אביו ועל אמו קורע כולן אחד האיש ואחד האשה, והקרע הוי למעלה מבית הצואר ולמטה עד שמגלה לבו, וצריך לקרוע בחוץ נגד העם, בוודאי דבר זה גנאי לאשה, ובין ר' יהודה ובין רבנן חיישי להרהורא, ר' יהודה בסוטה אם היה לבה נאה לא היה מגלהו והא דלא חייש בפרק נגמר הדין להרהורא משום דמיקטלה, **ורבנן דלא חיישי להרהורא בסוטה משם דנוסרו כל הנשים - יש לומר שאין יצר הרע מצוי בעת צער. וכה"ג צריך לומר בסנהדרין פרק כהן גדול, מקום שנהנו נשים לצאת לפני המטה יוצאין, ולא חיישינן שמא יסתכלו בהן האנשים.** אי נמי כיון דאמר מר אפירקסיתו אינו מעכבת, פירוש אינו צריך לקרוע סודר שמתעטף בו... א"כ הרי היא יכולה לכסות הקריעה באפרקסיתה.

הרב ענבל ציטט רק את המלים המודגשות, המרכיבות את חציו השני של משפט השאלה²⁴ ואת משפט התשובה, ויצא לו משפט חדש, בניחותא, האומר כי היתר הגילוי בסוטה הוא מפני שזהו מקום צער (בדומה למה שהציע הרב אריאל) ואין הרהור שולט בו, וכי מכך למדנו להתיר יציאת הנשים לפני האנשים בלוויה. למען האמת הפירוש הוא הפוך: מהר"ם מרוטנבורג הבין שבסוטה יש מקום לגרימת הרהור, אלא שמבטלים את החשש הזה בגלל הפסוק של ונוסרו כל הנשים²⁵ המחייב לעשות לסוטה ביזיון אף על פי שהדבר גורם להרהור. על כן, מכיוון שהמהר"ם הבין גם שקריעת האבל על אב ואם צריכה להיות "מבית הצואר ומטה עד שמגלה לבו" ממש

24 את סימן השאלה (ושאר סימני הפיסוק) כאן הוספתי אני, כמובן, אבל לענ"ד הוא מוכרח, אחרת המובאה מרבי יהודה נשארת ללא פתרון (כרגיל המלים "ואם תאמר" מציינות את תחילת השאלה ו"יש לאמר" את תחילת התשובה).

25 למען האמת סברה זו די מחויבת, שאם לא כן למה שמכו רבנן על הפסוק 'ונוסרו כל הנשים', שיענו לרבי יהודה שאין יצר הרע מצוי לשעה או במקום צער!

(שלא כמו שהציע הרב ענבל על סמך המקובל היום שזה עד מפתח הצוואר²⁶), הוא שואל מדוע במקרה זה לא חוששים להרהור, ועונה שאין חשש במקום צער. בשתי נקודות (הסיבה להיתר החשיפה בסוטה, והשיעור של מגלה לבו באבל) מפורש כאן ההיפך מדברי הרב ענבל.

ד-ה. לגבי מלקות, הרב ענבל לא הביא בחשבון את הדין האומר שהמלקות צריכות להיות על בשרו, וזה גם שיעור הגילוי. כמו כן לגבי צרעת, לשון הרמב"ם אינה נראית כדבריו, וגם לו יהי כן הוא לא יפתור את בעיית הגילוח (שתי הנקודות מפורטות יותר בהערות 10-9 של מאמרי המקורי באקדמות).

ו. לגבי הרהור באשתו נדה, אם הבעיה היא 'ונשמרת' לא ברור לי מדוע הרב ענבל תופס בפשטות שהוא מותר (ראה שו"ת באר משה ח"ג סי' קנד). מכל מקום תמוה לומר שאיסורי הרחקה לא נוהגים כשאין חשש שיגיעו לעבירה, על פי דברי הנו"ב שהבאתי במאמרי בעניין נגיעה לפני טבילה.

בהע' 20 הרב ענבל מציע שהרלב"ח עוסק בהרהור ש"אינו רצוני אלא תגובה אוטומטית", ומסיק ש"דברי הרלב"ח הוצאו מהקשרם". אבל בתשובה מפורש, והרב ענבל אף ציטט זאת, שמדובר על "דבר שלא יצא לפועל... ויש לנו **דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה**" - זהו כלל בכל העבירות, לאו דווקא בעריות. את המקרה של המקדש את האשה על מנת שאני רשע גמור (קידושין מט, ב) מעמידה הגמרא באופן שהרהר דבר ע"ז בלבד, והרא"ש שם (סימן יד) מפנה לפסוק 'למען תפוס את בני ישראל בלבם' שהוזכר בגמרא (שם מ, ב) כמקור לכך שמחשבת ע"ז הקב"ה מצרפה למעשה. אם כדברי הרב ענבל, למה ללכת דווקא להרהור ע"ז, אפשר להעמיד את הדין גם בהרהר שאר עבירות בלבד באופן של "הרהור רצוני"!

26 לגופו של עניין, נכון הוא שמנהג העולם לא לגלות את לבו ממש גם בקריעה על אביו ואמו, אבל באמת לא ברור מקורו של מנהג זה והאם כולם מסכימים לו [ראה לדוגמא ספר ארחות רבינו הקהילות יעקב חלק ד עמוד צ, והמקורות שנסקרו בספר זכרון בצלאל (דבליצקי) סעיף ב]. מעבר לכך, לענ"ד אין כאן מקום להשוואה. הקריעה בסוטה היא כדי לבזותה, הקריעה במלקות היא או חלק מעניין הביזיון (ונקלה אחיך) או בכדי שילקהו ולא את בגדיו כמבואר בספרי, ואילו באבל מטרת הקריעה היא, ככל הנראה, הפגנת צער באופן של השחתת רכוש. דומה כך אפשר להבין את הדינים של מחזיר קרעו לאחוריו, ואת ההיתר לא לקרוע את הבגד התחתון (מה שאומר שבסופו של חשבון בשרו לא מתגלה). הרעיון הזה מתאים עם הדין שהקורע על מתו הוי מתקן, מה שמראה לכאורה שבקריעה על המת המטרה היא עצם ההשחתה ולא חשיפת הבשר (שאז היה לפחות מלאכה שאצל"ג).

סיכום: לאחר אריכות הדברים, והתודה לרב ענבל על המקורות והפרשנויות שהביא במאמרו, אינני רואה בהם ראייה למסקנות שהוא גוזר מהם. אקווה כי הדיון שהתפתח מעל דפי "אקדמות" ולאחר מכן ב"המעין" יהיה לנגד עיניהם של תלמידי חכמים העוסקים בנושא, וכפי שסיימתי את מאמרי הראשון - יראו המה וישפטו.

נדב שנרב

תגובה לתגובה

אודה למכובדי נדב שנרב על תגובתו, ואף אשתדל להשיב על טענותיו. אך אקדים, כפי שכתבתי במאמרי הקודם, שאין מטרתי העיקרית להתווכח על פרשנויות ספציפיות, אלא להראות שהכותרת של מאמרו הראשוני "היש בסיס הלכתי לקוד לבוש לנשים?" שגויה, וממילא מהווה קריאת תגר על הגישה האורתודוקסית בכלל. יתקבלו טענותיו בתגובה זו או שלא, עדיין טיעוניו המקוריים, גם אחר התוספות וההבהרות, אינם עונים לקריטריונים בסיסיים של פסיקת הלכה. ולכן, בניגוד גמור למהותה של האורתודוקסיה, שהיא הצבת גבול לשימוש שניתן לעשות בטקסטים מכל תקופה ומקום, מה שמוביל להיררכיה הלכתית המסוגלת לקבוע "אסור" מול "מותר" - משתמש פרופ' שנרב בטקסטים לחזק או לתמוך את טענותיו, מה שמתאים למחקר, גם כזה המכונה "מחקר אורתודוקסי", אבל לא רלבנטי להלכה. פסק הלכה המתיר מעשה מסוים, או הקובע ש"אין בסיס לאיסור" במעשה כלשהו, חייב להתבסס על דברי פוסקי ההלכה בהתאם לקריטריונים של פסיקת הלכה, בהם העדפת "סוגיא בדוכתה", פסיקה כדברי הרבים וכדברי אלו הנחשבים לפוסקים יותר מובהקים, בוודאי שביטול הלכה שהוכרעה ע"י הפוסקים יכול לבוא בחשבון רק בהסתמכות על ראייה מוכרחת מסמכות גבוהה מהם, וכך הלאה. השיטה של "קבלת השראה" ממקומות שונים בדברי חז"ל או הראשונים בטענה שיותר נוח לפרשם בצורה מסוימת, תוך התעלמות מהסקת מסקנה הלכתית מהסך הכולל של המקורות, מוכרת בחוגים לא אורתודוקסיים, ואין ראוי שילך בדרך זו מי שמצהיר שהוא מחויב להלכה; אך כיוון כזה נדמה שקיים במאמרו של פרופ' שנרב ב'אקדמות', שעליו הגבתי מעל דפי 'המעין'.

א. היחס בין איסור הסתכלות לאיסור גילוי: הטענה המרכזית ששנרב ממשיך להחזיק בה היא שאין אזכור בספרי הפוסקים לחובת האשה לכסות חלקים מגופה²⁷.

27 כך הוא כותב: "הרב ענבל לא הצליח להציג אפילו מקור בודד, גמרא או ראשון או אפילו אחרון, בו נאמר בפירוש שיש חיוב כיסוי מן הסוג הזה על האשה". זו קביעה לא נכונה. הבאתי את מדרש תנחומא וישלח ה, ואת דברי רבינו יונה באגרת התשובה קנט, ואת דברי ספר ארוחות חיים בהלכות כתובות, שעל האשה מוטל ליהרר שלא יסתכלו בה בני אדם וכישלו, וכן את ההלכה הפסוקה

תוקפה של טענה זו כפוף להנחה בה מחזיק שנרב, שמן האיסור - המפורש בספרי הפוסקים פעמים רבות - לגבר להסתכל על גופה החשוף של אשה, לא נגזרת חובה על האשה להתכסות. ומכאן, שאם יתברר שמבחינה הלכתית איסור צפייה אכן מביא לאיסור חשיפה, הרי שחובה זו מפורשת בתלמוד, בראשונים, ובשולחן ערוך.

לפיכך, זו היא הנקודה האמורה לעלות לדיון הלכתי, הקשר בין איסור הצפייה להיתר או איסור החשיפה. ועל כך אני מתפלא בשניים: א. שנרב מתעלם לגמרי מטיעוני העיקרי בנושא. ב. הוא חוזר לדון בסוגיות שהביא כדי להוכיח מהן את היתר הצפייה, בעוד בחלק הראשון של מאמרי הראיתי בבירור שפסק ההלכה הוא ש'טפח באשה ערוה' הוא איסור הסתכלות ו'קול באשה ערוה' הוא איסור האזנה. על כן הדיון בסוגיות אלו בהחלט חשוב ומעניין, אבל לא רלבנטי להלכה. השאלה היחידה שאמורה להכריע את הוויכוח שבינינו היא הקשר בין איסור הצפייה לבין היתר או איסור החשיפה.

כאן הייתי מצפה מפרופ' שנרב, שבדומה למה שתיאר בהקדמת ספרו המעניין 'קרן זוית' הוא ישתמש בגישה הריאלית, התמקדת בהשלכה של העקרונות למציאות החיים, ולא בדימוי מילתא למילתא ובפלפול. אין לי אפשרות לכפול כאן את טענותיי שבמאמר הקודם, אצטט רק משפט אחד: "בפראפרזה על לפני עיוור: האם עירייה שבמקום לסלול כביש תציב מסלול מכשולים ומהמורות, תעבור רק על 'לפני עיוור לא תתן מכשול' ו'משגה עיוור בדרך' - או שמא נחשיב אותה כעירייה שלא בנתה כלל דרך?" אם באמת הרהורים בעקבות צפייה בגופה החשוף של אשה הוא תועבת ה', וככל החומרה בה מצירים אותו חז"ל ורבותינו הפוסקים הרמב"ם והשו"ע, היעלה על הדעת שנשים תלכנה חשופות באמתלה של "תרי עברי דנהרא על פי הגדרת המנחת חינוך"? האם זו פסיקה הגיונית ומציאותית?

כל מי שענינו בראשו מכיר ומבין שאין מציאות של חשיפת הגוף מבלי הרהור עבירה. השיח של מיניות ובחינת גוף האשה הוא חלק בלתי נפרד מעולמם של הנוהגים הלכה למעשה בגישה מתירנית בלבוש הנשים, הוא מלווה כל התחככות בחברה בה פוגשים בקביעות בנשים, והוא חלק יסודי מהתרבות המערבית בכלל בבטיוייה השונים. אבסורד הוא לקבוע שיש איסור חמור בהרהור עבירה שכזה - וגם לטעון שמותר לנשים להתהלך חשופות. מי שמעלה על דעתו אפשרות כזו מגחיק את ההלכה ומהותה. לא על זה דנו בסוגיית "לפני עיוור"²⁸.

שאשה הקורעת על אביה ואמה מחזרת הקרע לאחוריה. הם לא הוצרכו לקבוע כלל "שלא תגלה מקומות המכוסים" כי זו הנחת המוצא של דבריהם.

28 שנרב נוקט כאן בשיטת 'הפרד ומשול', כאשר הוא מפצל את התובנה הבסיסית הזו ל'לפני עיוור' ו'ליתקנה', ודן בכל נושא בנפרד. גם בתחום 'לפני עיוור' עצמו הוא מציג את עצם הדין כסובל

יש להעיר, שגם אם היינו מקבלים את הדעה שאין איסור מפורש כזה בתורה ובחז"ל, והיינו דנים את הלכות צניעות לבוש האשה כתקנה קדומה בלבד (שנרב כתב שבמישור זה "אינני בטוח שיש בינינו ויכוח"), לא ראוי לפרסם ברבים מאמר

מפרדוקס מובנה, כדוגמת: "אם אני קונה מכונית חדשה ונוצצת הרי שהכשלתי את שכני בלא דלא תתאוה... או העסקת עובד מעמידה בפניו אפשרויות ליהנות מממונו של המעסיק ללא היתר", ומכאן שכביכול אין להסיק כלל מסקנות מדין זה. אך כמדומני שהגדרת המונח "מכשול" אינה יצירת אפשרות לעבירה - אלא פיתוי לעבירה, כדוגמת הצבת המכשול לפני העיוור שמחמת עיוורונו הוא ייכשל בו באופן לא רצוני. אפשרות לגנוב אינה בהכרח 'פיתוי' לגנוב; כל אדם יכול לגנוב מוצר בסופרמרקט, אבל מכיוון שאין הדבר נתפס כפיתוי לא יעבור המפנה את חברו לסופרמרקט בלפני עיוור. לעומתו המלווה לחברו בלא עדים עובר בלפני עיוור, כיון שלאדם יש פיתוי ונטייה טבעיים להכחיש או 'לא לזכור' כשבאים להוציא ממנו כסף, והכחשת ההלוואה קרובה למצב לא רצוני. כך אם אדם שידוע לנו שרוצה לגנוב מבקש להכניסו לסופרמרקט, כמובן שהדבר מוגדר כלפני עיוור. 'המביא כוס יין לנזיר' שהוזכר בגמרא כדוגמה קלאסית של לפני עיוור עוסק במקרה בו נראה שהנזיר רוצה לשתות, ולא בקופאית בסופרמרקט המוכרת לנזיר ארגז מיץ ענבים עבור בני משפחתו. במקרה שלנו ההנחה היא שכמכלול הליכת נשים בלבוש חשוף יש בה כעין פיתוי וגרימת איסור, גם אם לא כל גבר יסתכל על אשה חשופה בכוונות לא טהורות; לעיתים גם ראייה לא מכוונת תגרום להרהורים לא רצוניים. מכל זה ללא ספק מדובר כאן בנתנת מכשול. לגבי הרעיון שמציע שנרב בדומה לדברי הגרשו"א שלא נאמר לפני עיוור במקרה שהדבר נעשה כחלק משגרת יומו של האדם - לענ"ד זה יתכן בהחלט, אבל רק במקרה של התנגשות אקראית, כמו בדוגמה של הרכב הנוצץ שמותר לאדם לקנותו להנאתו גם אם שכן מסוים אולי יקנא ויחמוד, וייתכן ש'לפני עיוור' לא נאמר במקרה כזה (ולכן מותר גם לנשים לכבס בנהר, שכן הכביסה נצרכת, וההתנגשות בין הגברים שיבחרו לעבור בדיוק ביום הכביסה על שפת הנהר לבינן היא אקראית, וביזומת הגברים הנ"ל). אבל מי ששגרת יומו היא למכור במכולת חזיר בעיר יהודית, לא יכול לטעון שמותר לו כי 'זו שגרת יומו', שכן הוא בחר לעצמו עיסוק האסור. וכך בדיוק לגבי הקביעה ששגרת יומה של אשה היא להתלבש בצורה חשופה כך שאסור להסתכל בה, הרי לא מדובר בהתנגשות אקראית, אלא בחברה בה שני המינים חיים יחד, וברור ששגרה תמידית של חשיפה מביאה לשגרה תמידית של איסור. כך שאלתו של שנרב מגילוי העקב, או מההיתר להרצות מעות מידה לידו, אינה קשה, שכן מדובר במקרה אקראי - האדם הסביר אינו מתבונן על העקב ואינו מתרגש מקבלת עודף מידו לידה. מה שכתב עוד שנרב שדבריי שבכל אשה יש איסור נפרד בנויים על הרעיון של גופים מחולקים, אינו מובן - וכי יש צד שכאשר אדם קונה חזיר למנה ראשונה בחנות אחת, ולאחר מכן קונה חזיר מסוג אחר למנה שנייה בחנות אחרת, והוא מלכתחילה מעוניין בשניהם, לא יהיה כאן לפני עיוור? הנדון בעבודה זרה בכת"ס שהוא שם הוא כשמצוי שמן ונרות לע"ז במקומות אחרים. שיעור השמן הנצרך לע"ז הוא קטן מההיצע שבחנותיות כמובן, ולכן יש יותר היצע מביקוש. אבל בנוגע להסתכלות בערוה יחס ההיצע והביקוש שווה, וישנו חשש שאדם יסתכל ויהרהר בכל אשה שהוא רואה. עוד כתב בהערה 23 שהאשה אינה ברת חיוב באיסור "ונשמרת מכל דבר רע"; אבל איסור הסתכלות בעריות (שלא כמו איסור הרהור, שהוא קשור בעיקר לונשמרת וכו') הוא מכלל אביזרייהו דגילוי עריות, להרבה פוסקים מדאוריתא כפי שהבאתי במאמרי, ונכלל בדיני עריות שמוזהרים עליהם האיש והאשה כאחד.

הקובע כי אין 'חיוב הלכת' לכסות חלקים כאלו או אחרים מגוף האשה. הנושא הזה מספיק חשוב ורציני כדי להימנע בעניינו מפסיקות שגויות, גם אם הן מנוגדות 'רק' לתקנות או מנהגים המהווים מרכיב אלמנטרי מעולם ההלכה, בפרט באשר לא מדובר על תקנות מהדורות האחרונים.²⁹

ב. הוכחות לכך שמותר להסתכל בגוף האשה: כפי שהראיתי במאמרי הקודם, וכאמור לעיל בסעיף א, שאלה זו כבר מוכרעת בהלכה, וקשה לי להבין את החשיבות לענייננו בעיסוק בשאלה האם כל המקורות מתאימים לה. כך למשל פשיטתו של ספר התרומה שבבדיקת דדין "אין גנות" יכולה להתבאר רק מתוך הקשר תרבותי מתאים, שבו ילדה בת 12 אינה מעוררת הרהורים אצל אנשים מבוגרים. הנושא של 'גנות' אינו הלכתי אלא ענייני; אם מחבר כותב בפשטות שאין גנות בפעולה זו, נראה שהיא נתפסה אצלו כדבר הגיוני ומובן בסיטואציה עליה מדובר. מלבד זאת לא פירש שנרב מדוע לא יתכן שהכוונה ש"אין גנות" היא שהבדיקה נעשית מבלי פשיטת הבגד הצמוד לגוף³⁰. כך או כך, לשיטתו ש"אין איסור בחשיפת חלקים כאלו או אחרים של גוף האשה", מפני מה כותב ספר התרומה שם שחשיפת מקום הערוה הוא גנות גדול? ברור שהנושא הוא ענייני-מציאותי. כשמטרת הבדיקה היא עניינית בלבד הבודק דומה לעוסק במלאכתו, אלא שלעוסק במלאכתו מותר אפילו בבדיקות שנחשבות מטבען בהקשר אחר לפריצות גמורה, ובמקרה שלנו אין מדובר בבדיקה המעניקה תחושה שכזו. ברור שעצם הרעיון של 'עוסק במלאכתו' הוא ההכרח או הצורך להתעסק במלאכה זו שלא מבחירה, ולא רק פעולת המלאכה (ומכאן תשובה לדבריו בהערה 15).

לגבי הנסקלת ערומה, הבאתי את המאמר בגנות ההולך ערום בשוק לא כדי להפוך אותו לאיסור, אלא כדי לבטא בעזרתו את ההנחה המוסכמת על שנינו, שישנם חלקים בגוף האשה שלא עלה על הדעת לגלותם. ובעל-כורחנו שגם בסוטה השאלה היא

29 תוכחות על חשיפת גוף האשה נמצאים במהרש"ל, ים של שלמה ב"ק ה, ז; תפארת שמואל על הרא"ש ברכות פ"ג ס' לז; יערוות דבש ח"ב מט, ב; יעב"ץ ב'דרוש תפלת ישרים'; קב הישר לרצ"ה קידינובר פרק פב; דרשת הרב צבי הירש לוין בלונדון דף סב; "עולם חדש" לר' ישראל בן יששכר בער, אממטרדם תקל"ב. כל המקורות האלו מעידים על פריצת גדר מחד, ועל תרעומת ההנהגה הרבנית מאידך.

30 ובכך יהיה מובן ההבדל משמואל שלא נהג כך, אם כדברי שנרב שרצה להבין את מהות הסימן, אם משום שהשפחה פחות חסה על כבודה והפיצוי הכספי יספק אותה. דיוקו בהערה 14 מדברי הבית אפרים בשם רשב"ט, ששמואל שילם בושת משום שבדק "על לא דבר", אינו מוכרח, בדיקה לשם לימוד הלכה אינה "על לא דבר" אלא מבחינתה של השפחה, שאותה לא מעניינת תורתו של שמואל או ההלכות שהוא מקיים, ולעומתה בדיקת ממאנת, שנעשית עבורה, אינה מצריכה תשלום בושת. מה שכתב שנרב על דיוקי מדברי הנמ"י - לא דייקתי מדבריו אלא ביארתי מפני מה אינו מוכרח לפרש כדברי שנרב בנוגע למטרת בדיקתו של שמואל.

רק מהו הגבול, ואי אפשר בשום אופן להגיע מכאן לקביעה ש"האיסור לגלות חלקים אלו או אחרים בגופה אינו קיים".

בנוגע לדברי המהר"ם מרוטנבורג שציטטתי כדי להוכיח את נכונות הסברא שבשעת צער אין חשש להרהור, אני מקבל את הפיסוק לפיו המשפט "ורבנן דלא חיישין להרהורא בסוטה משום דנוסרו כל הנשים" אינו קביעה, אלא סיום השאלה. אבל אני מקבל את הפרשנות של פרופ' שנרב שהפסוק הנ"ל מחייב לעשות לסוטה בזיון אע"פ שהדבר גורם להרהור. הפסוק לא מחייב אלא לייסרה, ולא קובע באיזו דרך, ואיך יעלה על הדעת לגרום לפרחי הכהונה הרהורי עברה בזמן שמענישים את האשה על חוסר צניעותה? כך היה סגנון חוקי האלילים תועבת מצרים ומעשה ארץ כנען להעניש בחוסר צניעות על חוסר צניעות, אך לא כצורינו צורם. ברור שהצופים אינם רואים בקריעת בגדה פריצות המביאה הרהור, אלא ענישה מזעזעת, כמו שאדם הרואה אשה מוכה, או נפגעת חלילה בתאונת דרכים, אינו רואה מראה הגורם להרהורים אלא רואה כאב ויסורים. המהר"ם חידש שגם בלווייה שאינה אלא 'שעת צער' אין חוששים להרהור בנוגע לקריעת הבגד.

לגבי הרהור באשתו נדה כתב שנרב שהוא משום 'ונשמרת'. ואינו נכון, מותר להרהר באשתו נדה. וטעם דיני הרחקות בין בעל לאשה בימי איסורה הוא כדי להרחיקם זה מזה (שבת יג, א).

ג. גילוי שער בנשואה: בנוגע להסבר שהבאתי בהע' 10 בשם הראשונים בטעם היתר גילוי שער פנויות, כי מקום שדרך לגלות אינו גורם הרהור, תמה שנרב מסברא שאם כן יבטלו גם את כיסוי שער בנשים נשואות ואז גם אצלן יהיה הדרך לגלות. איני מבין מה המשמעות ההלכתית של תמיהה מסברא על דברי הראשונים, האם זה כדי לנטות מדבריהם? לגוף השאלה, לא טענתי מעולם שטעם החיוב לכסות הוא רק משום שהדרך לכסות, ייתכנו לחובה זו טעמים נוספים, ואפילו טעמו של שנרב שמדובר בסמל נישואין אפשרי. כל שטענתי הוא רק ששאלתו מגילוי שערן של רווקות שגויה - אחרי שקיים איסור גילוי ראש באשה נשואה, ולא משנה מה טעמו, גילוי ראשה הוא גם פריצות וגם גורם להרהור, ואילו בבתולה לא.

מה שכתב שהתעלמתי מהעובדה שאף אחד ממוני המצוות לא מנה את כיסוי הראש בנשואה כמצוה דאורייתא - ברור שאין מדובר במצוה נפרדת אלא על חלק מדיני עריות ואביזרייה וההתרחקות מהן. ולהסמ"ק שמונה צניעות כמצוה נפרדת, ייתכן שזה בכלל צניעות.

לגבי האמור בהערה 18, דבריי באו לומר שאין מטוויית ורד ראייה (כפי שר"ל שנרב) נגד דברי הרב אריאל שאיבוד כתובה מותנה בעבירה, שכן המעשה בן־ד כפי שמוסבר בראשונים הוא עבירה גמורה, לפיכך עדיין יתכן שישנו תנאי שאיבוד כתובה יהיה רק

בעטייה של עברה גמורה.

בנוגע לאמנון ותמר, טענתי שתמר נהפכת לנשואה רק אם ירצה אמנון לישאנה. ומה שכתב שנרבת בתגובתו שאכן תמר רצתה שיישאנה, לו יהי כן, הלא עדיין לא עשה כך, וכל שלא נשא אותה עדיין היא פנויה.

דברי החת"ס שכובע נקוב נקרא ג"כ כיסוי, יכולים בהחלט להתפרש כדברי שנרבת שהכיסוי הוא סמל, דהיינו לא איסור על ראיית שיערה או צללית שיערה, אלא רצון האשה לכסות את שערותיה. כל מקום מתכסה כפי האופן המתאים לו - לדעת פוסקים רבים החלק התחתון של הרגל 'מכוסה' גם ע"י גרבי ניילון שקופות אף לסוברים שהוא חייב בכיסוי, והידיים יכולות להיות מכוסות בכיסוי שמדגיש את צורתן, בעוד שחלקים אחרים בגוף מצריכים כיסוי שאינו הדוק. על כך אין ויכוח ברמת העיקרון. הרהור עברה מגיע מלבוש המבהיר לצופה שאין רצונה של האשה לכסות את הטעון כיסוי באופן מתאים.

לסיכום: אין המדובר כאן בפלפול היפותטי, אלא ביסודות קיומינו כחברה דתית שומרת מצוות. מצער מאוד שבנושא זה יסודי ועקרונות, שבו כה גדול הפיתוי וכה רבה הפריצות המצויה בכל רובדי החיים המודרניים, תצא קריאה כביכול-הלכתית מפרופ' באוניברסיטת בר אילן בעל סמיכה לרבנות. כגודל חשיבות הנושא כך גודל הפגיעה וקריאת התגר על יסודות ההלכה ועל משמעות הציות להלכה, תוך הטלת ספק באחד מיסודותיה ע"י מעשה להטוטים של פלפול מתמשך.

צניעות היא הוויית חיים של אשה שומרת מצוות או אפילו רק בעלת ערכים שמרניים; ברגע שקובעים שאין לה חובה לכסות את המקומות המכוסים שבגופה נגזר מזה כמובן שאין חובה גם לשמור על הפרדה בין המינים, ובוודאי שאין שום אחריות מוטלת על האשה ב'שגרת חייה' המערביים, באולמי ריקודים, בחוף הים וכו'. וכי זאת הייתה הכוונה?

צורת החיים הצנועה, המתבטאת במכלול החיים ולא רק בכיסוי המקומות המכוסים, מתחייבת מן ההלכה, שיטתה ודרכה. דברים שאף פוסק הלכה המצוי בעניין לא יסכים עליהם אינם זכאים לשם 'הלכה', והם בטלים. הדברים האלו אינם נתונים לבחירה חופשית של כל אחד ואחת, אלא כפופים להיררכיה ההלכתית המקובלת. אין ערך הלכתי לפלפולים עוקפי פוסקים.

לא יכולתי לעבור בשתיקה על קריאה מטעה זו ממי שמכיר את ההלכה ונראה כאילו מתכוון למרוד בה, ועל כך באה מחאתי הצנועה.

יהושע ענבל

מכירת בית לגוי בארץ ישראל בשעת הדחק

לכב' מערכת 'המעין'.

ברצוני לדון בנקודה אחת במאמר של הקדוש הרב איתם הנקין זצ"ל הי"ד בנוגע לגדרי איסור "לא תחנם" ('המעין' טבת תשע"ו [נו, ב], גיליון 216, עמ' 5-16), ואף שאין משיבים את הארי החי אחר הסתלקותו לשמי מרומים (ובפרט שכעת אין מי שיבאר את הדברים וישיב על התמיהות), מ"מ "זהו כבודו אשר מזכירים שיטתו בדברי תורה ומעיינים בדבריו אף שהמסקנה של המעיין היא שלא כדבריו" (אג"מ י"ד ח"ג סי' פח).

ממאמרו עולה שבעל הכפתור ופרח הוא דעת יחיד בהיתרו למכור בית לגוי כשאנסוהו זוזי, "ולא מצאנו לו חבר בראשונים להתיר בכה"ג". אולם הראני חכם אחד שכך מבואר בדברי הראב"ד בספרו 'כתוב שם' (ב"מ קא, א, על דברי בעל המאור שם נח, א בדפי הרי"ף), וז"ל:

"כתוב שם: ...ועבוד רבנן תקנתא כדי שתהא בורה בידו [של הנכרי] וימכרנה לישראל..."

אמר אברהם: מי שמע כזאת כי הגוי, בעבור שעשה טובה לישראל שהזמין לו מעותיו [בשעת דחקו ולקחה ממנו מדעתו], נקנס את הגוי שתהא בורה בידו, ומה חטא? ואילו אמרו לדידיה קנסוהו רבנן מפני שמכרה לגוי היה אפשר, ואף על פי שאינו מספיק, שאם חטאו אבותיו הוא מה חטא, **או שמא אף אבותיו לא חטאו כי מפני הדוחק מכרו ולא מצא ישראל שיקחנה**, אבל הגוי לא חטא שיהא ראוי לקנסו..."

מבואר בדברי הראב"ד שהמוכר קרקע בארץ ישראל מפני הדוחק ולא מצא קונה ישראל רשאי למכור לנוכרי, והוא ממש כשיטת הכפתור ופרח הנ"ל. וכן הביא במשפט כהן (סי' ס-סא) בשם 'הלכות ארץ ישראל' (המיוחס לבעל הטורים).

ונראה שביאור הדברים הוא "כיוון שאין הכוונה כי אם לטובת ישראל" (משפט כהן סי' סא), וכעין זה הביא הרב איתם (בהערה 19) בשם קונטרס 'תורת יהונתן' (פרק ט אות ס) "שהאיסור מהתורה הוא דווקא כשעושה לטובת הגוי הקונה, ולא כשעושה לטובת עצמו", או עכ"פ כשהמעשה הוא לטובת הגוי הקונה (שכך טבעו של עולם שהמוכר עצב ולוקח שמח, דהיינו שהקונה הרוויח שקיבל נכס תמורת ממונו), אך אם המעשה הוא **בעיקרו** הצלה מהפסד, אין איסור במה שמוכרו לגוי.

ועוד יקיצו וירננו שוכני עפר, "...כי רבים אשר סבלו בגלות ומסרו נפשם על קדושת השם, בל תאמר אבד סברם, וכן הרשעים שהרעו עמם, שניהם יקיצו, אלה לחיי

עולם - כמו שקצו בחיי הגוף ומסרוהו להורג בעבור כבוד שמו, ואלה לקבל עונשם ולראות הצלחת העם אשר עָנו ואשר דקרו" (מלבי"ם דניאל יב, ב).

בברכת יישר כוח, אבי קלמן

האם המתנגדים להיתר המכירה עוברים על ההלכה?

מאחר וקצר המצע מהשתרע ואין באפשרותי לענות אלא בקצירת האומר, לא אוכל להתייחס אלא לחלק מההערות שנכתבו בגיליון 216 של 'המעין' על מאמרי שהתפרסם ב'המעין' גיליון 215 (תשרי תשעו; נו, א) עמ' 51 ואילך: 'האם אין דוחק בהיתר המכירה לדעת המתירים?'. לא באתי לדון אם מי שאינו סומך על היתר המכירה יכול לאכול מתוצרת שגדלה בשדות של הסומכים על היתר המכירה, ועיקרו של המאמר גם לא עסק בשאלה אם עדיין קיימות היום הסיבות שהביאו לתיקון היתר המכירה בזמנו (הדבר הוזכר אגב גררא בסימום של המאמר). סוגיות אלו נדושו כבר רבות ע"י גדולי הדורות, וכל אחד אחוז בדעתו, והיום רק אוספים ומלקטים את הדברים שכבר נכתבו ונאמרו. המאמר התייחס לביקורת החריפה שפרסם הרב אליעזר מלמד על החרדים שמחרימים את היתר המכירה על אף שלדעתו אין שום דוחק בהיתר המכירה, וכי עמדת החרדים היא לצרף בנושא זה כל סברא אפשרית לחומרא נגד כל כללי ההלכה, ושגישתם נובעת מחטאם היסודי ביחס למצות ישוב הארץ.

א. המחלוקת סביב היתר המכירה היא מחלוקת חריפה בין גדולי התורה כבר למעלה ממאה שנים, ומה יתן ומה יוסיף לחזור על טעמי ההיתר ולומר שמי שנוטה מההיתר נוהג נגד כללי ההלכה, **והוי רבים מגדולי ישראל - אף לאחר שראו את כל טעמי המתירים - חלקו על ההיתר בתוקף**. וכן איך אפשר לכתוב "שיסודותיו של היתר המכירה איננים ואין בהם שום דוחק, יתר על כן ההיתר אינו נוטה לקולא אלא לחומרא, שכן מעיקר הדין בשעת הדחק אפשר להתיר לגמרי כל עבודה בשביעית", והרי המעיין בתשובות של המתירים הראשונים רואה עד כמה הם ראו את ההיתר כדחוק, ולא התירוהו אלא משום חשש פיקו"נ והתמוטטות הישוב. ומשכך, איך אפשר לכתוב "שעמדת החרדים היא לקבץ כל סברא אפשרית לחומרא, בניגוד לכל כללי ההלכה"?! יתירה מזו, לתלות ולומר ש"חטאם" של המתירים נובע מ"חטאם היסודי במצות ישוב ארץ ישראל" היא בבחינת הוצאת שם רע. זו בדיוק הייתה טענת החלוצים שעזבו את שמירת התורה והמצוות³¹.

31 הקביעה שכל מי שמתנגד לציונות הוא חוטא ביחס למצוות ישוב א"י, היא קביעה מוטעית, ואין

כמו כן, מתיחת ביקורת על החזו"א ש"הע"ז" לחלוק על היתר המכירה, והכתיבה שיש בכך "פגיעה עצומה בגדולי א"י", כאילו אסור לגדול בישראל להביע את דעתו ההלכתית - תמוהה ביותר. האם יש לנו את היכולת למדוד את גדולי ישראל ולקבוע שגדולי רבני א"י "היו גדולים ממנו בחכמה, באחריות ובהבנת המציאות"?

ב. ההולכים בעקבות רבותיהם גדולי הדורות שראו את טעמי ההיתר ואעפ"כ חלקו על ההיתר, פשיטא שאינם יכולים לאכול מירקות שגדלו בשדות שבעליהם סמכו על היתר המכירה, שהרי הירקות אסורים - לדעת האוסרים - באיסור ספיחין, שהיא גזירה מדרבנן האוסרת באכילה את כל הירקות הגדלים בשנת השמיטה, אף שגדלו מאליהם ולא נעשתה בהם מלאכה. ואף ירקות שגדלו בשדה של נכרי היה מקום לאסור, עד שהרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט הוצרך לתת טעם מדוע אין בהם איסור ספיחין, שאיסור ספיחין גזרו מפני עוברי עבירה, והנכרי אינו מוזהר על השביעית. ויש להוסיף שדעת החזו"א בסימן י"ס ק' לאסור ירקות שגדלו בשדה שישראל שכר מנכרי, דמכיון שהגידולים של ישראל שייך בהם טעם הגזירה. ואף אם יש מי שחולק על החזו"א, מ"מ האם תלמידיו והנוהגים ע"פ פסקיו נחשבים כהולכים נגד כללי ההלכה?! ואף ביחס לפירות האילן, הרי נחלקו הראשונים בדין שמור ונעבד, ולחלק מהראשונים איסור שמור הוא איסור דאורייתא, ואף שהחזו"א היקל בזה מעיקר הדין, מ"מ יש שפסקו כדעת האוסרים.

ג. היתר המכירה מתבסס על כך שיש לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק כמבואר בגמ' בכמה מקומות, והובאו הדברים להלכה בש"ך יו"ד סי' רמב. אך צריך לדעת שיש גבולות לכלל זה, ולדעת הרבה פוסקים כלל זה לא שייך גבי היתר מכירה כמבואר בחזו"א שביעית סי' כג ס"ק ג-ד. וע"ע בקונטרס על איסור המכירה בשביעית לרב ראובן סופר ש"ל בשנת תשמ"ז עמ' כא-ל שהביא כמה טעמים שכלל זה אינו שייך לגבי היתר המכירה. ואף אם יש מחלוקת בדבר, א"א לכתוב שהחרדים שאינם סומכים על היתר המכירה הולכים נגד כללי ההלכה.

ד. היתר המבוסס על צירוף של כמה טעמים, כשכל טעם אינו טעם ברור להתיר, אינו אלא היתר דחוק, אף שאפשר לסמוך עליו. ומ"מ אף הראי"ה לא סמך עליו להוציא פירות שביעית לחו"ל, וכמש"כ במשפט כהן סי' פו: **"אע"פ שאני מיקל לאחרים מפני הדחק וחיי נפש ממש לסמוך על ההפקעה, מ"מ אני לכשעצמי אין לי עסק בפירות שביעית"** (ואף שאתרוג שגדל אצל נכרי הראי"ה היה מוכן לשלוח לחו"ל, אלא שחשש שאתרוג זה מורכב). וראה עוד במכתבו של הרב חיים ברלין לראי"ה שהתפרסם בעתון חבצלת שנת תר"ע גליון 50 עמ' שכח (הובא בספר משפטי ארץ שביעית עמ' 253): **"וכמדומני שכתר"ה שי' אמר לי בהיותי פה שגם הוא לא**

כאן המקום להאריך בנקודה חשובה זו.

יאלל מהפירות של ההפקעה ע"י מכירה כמו שאינו נהנה בלי ספק מחמץ שעבר עליו הפסח ע"י מכירה" (והרא"ה בתשובתו לר"ח ברלין באגרות רא"ה אגרת שיח לא הכחיש דבר זה. אגב, מכתבו של ר"ח ברלין הינו תשובה למכתבו המפורסם של הרא"ה - אגרת שטז המתחילה במילים 'עטי תרעד'). וע"ע באגרת תקנה שכתב "ומשו"ה כאשר עכ"פ אחרי ההפקעה נעשה האיסור יותר קל מעט נוכל בשופי לומר שהסומך בשעת הדחק על יחיד במקום רבים לא הפסיד". ובאגרת תקכב כתב הרא"ה "כאשר ראיתי שהרשעים חפצים שלא ימצא שום היתר בדרך הפקעה וכו' הייתי מוכרח לכתוב בזהירות גדולה דברים של מליצת זכות על הסומכים על ההיתר", ושם בהערה 9 כתב הרצי"ה קוק זצ"ל 'הסומכים על ההיתר' - "של עבודה בשביעית אחרי מכירת הקרקע לנכרי".

ה. ממאמרו של הרב אליעזר מלמד עולה שיש לחקלאים להעדיף לסמוך על היתר המכירה מהאפשרות להימנע ממכירת הקרקעות ולשמור שביעית כהלכתה (ראה במדורו 'רביבים' שנדפס ב'שבוע' כ"ה באייר תשע"ה), ודברים אלו הם בניגוד לדעת הרא"ה במקומות רבים, חלקם הובאו במאמרי הנ"ל.

ובכלל, אם "מעיקר הדין בשעת הדחק אפשר להתיר כל עבודה בשביעית" והמכירה היא רק לחומרא, על מה חרד הרא"ה חרדה גדולה ומרה על הפקעת מצוות השביעית ע"י היתר המכירה, דבר החוזר ונשנה בכל אגרותיו?! וראה באגרת רסג: "הנני להודיע לכבודם, שאיסור גדול הוא לזרוע בקרקע של השובתים, וחלילה חלילה להרים יד לעבוד בקרקעות הללו שבעליהם אינם רוצים לבטל קדושת השביעית ע"י ההפקעה, וישמרו נא מחרב נוקמת נקם ברית, העומדת לנקום נגד המזלזלים בקדושת שביעית בשאט נפש".

ו. דעת פוסקים רבים שמכירת כל קרקעות המדינה הנעשית כיום שונה ממכירת הקרקעות שנעשתה בזמן המתירים הראשונים, ובמכירה הנעשית היום אין גמירות דעת למכירה ולכן היא חוכא ואיטלטלא. ואף אם יש חולקים וסוברים שלאחר תיקונים שנעשו בהיתר המכירה אין חסרון של גמירות דעת, מ"מ דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שהיה מגדולי הדיינים בדורנו, ואשר כבודו של הרא"ה היה מאוד יקר בעיניו, הייתה שהמכירה בטלה ומבוטלת מחמת חסרון של גמירות דעת למכירה³² (וע"ע בספר שלחן שלמה הלכות שביעית עמ' רפו ד"ה אמנם בשמיטה).

וראה עוד במאמרו של הרב זאב ויטמן בתחומין כרך כז עמ' 28-13 במאמרו "תוקף היתר המכירה מבחינה משפטית והלכתית", עד כמה היה קשה לסמוך על היתר

32 דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל הייתה שאף מכירת חמץ והיתר עסקא הנעשים ע"י יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות אין להם תוקף כיון שאין גמירות דעת למכירה, אלא שבזה מועילה התוספת בשטר שיש תוקף למכירת חמץ ולהיתר עסקא בחוקי המדינה.

המכירה שנעשה ע"י אנשים שלא היו בעלי הקרקע, ועוד פגמים רבים הגורמים לחוסר גמירות דעת שהיו בהיתר המכירה. וראה שם בסוף הערה 1 שהרב ויטמן שמע מפי הגרש"ז אויערבך זצ"ל והגר"י ש אלישיב זצ"ל שהבעיה הגדולה ביתר במכירה הכללית של כל אדמות מדינת ישראל, היא החסרון בגמירות דעת. ואף שבשמיטת תשס"ח הרב זאב ויטמן תיקן תיקונים רבים, אבל עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק.

ועי' בספר שלחן שלמה על שביעית עמ' רפו-רפח שהגרש"ז אויערבך טען שכיום המכירה גרועה הרבה יותר ואין לה שום תוקף, ועיי"ש שלא התיר אלא בשעת הדחק לחולה השוכב בבית חולים, אך לא התיר אף במקום של אי נעימות מרובה.

ובמאמר של הרב דוד מצגר שליט"א שהתפרסם בחוברת סיני כרך קמח חוברת ג "דעתו של מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל על היתר המכירה", מביא עדות מהרב זאב פרוינד שליט"א, שבדידה הוא עובדא שבשנת השמיטה תשנ"ד הגרש"ז אויערבך זצ"ל התבטא שהיתר המכירה כפי שהוא נעשה כיום [שנת תשנ"ד] הוא דחוק [געלעכטער בלשונו], ואין לסמוך עליו אף בהפסד מרובה [והשאלה הייתה על הפסד גדול מאוד - ביטול עסקה של מיליון ש"ח]. הוא אמנם הזכיר את שם הרבנים הפוסקים שגם כיום יש לסמוך על היתר המכירה, אך עמד על דעתו שאין לסמוך על היתר כלל.

הרב דוד מצגר מציין שם שאין זה סותר מה שאמר לרבנים הראשיים באותה שנה לעשות את היתר המכירה לכלל הציבור כבעבר, שכיון שיש פוסקים שמורים כן הם יכולים לסמוך עליהם, אף שאין דעתו כמותם.

ז. "הכרוז החתום ע"י תלמידי חכמים מהמגזר החרדי" שהזכיר הרב מלמד הינו כרוז שפורסם במנ"א תשס"ה, ועליו היו חתומים בין היתר הגר"י ש אלישיב, הגר"ש וואזנר, ויבלחטו"א הג"ר נסים קרליץ והג"ר חיים קנייבסקי, שהם מגדולי הפוסקים בכל חלקי התורה, ושיקול דעתם ההלכתי הוא שלמכירה אין תוקף באופן שהיא נעשית היום מחמת חוסר גמירות דעת של המוכרים. וכבר כתב הראי"ה באגרת תקנה: "כיון שיש אוסרים ומחמירים, אם אחד שומע לי וסומך עלי יש לו איזה סמך, אבל אם אחר סומך על הגאון הרידב"ז האוסר ועוד כמה גדולים עמו ודאי יש לו על מה לסמוך" (וידועה דעת הרידב"ז שחלק בתקיפות על תוקפו של היתר המכירה). והוסיף שם על מה שטענו שהרידב"ז "מפיץ חרמות וקללות על הסומכים על היתר: "אנכי, אע"פ שאני מיקל, אין לי כל יפוי כח להשפיע על אחרים שיעשו כהוראתי [להשתמש בהיתר המכירה], מפני שגם אני מודה שלולא ההכרח יותר טוב לשמור שמיטה כהלכתה, ואני משתוקק לזה בכל לבבי ובכל נפשי, מה שאין כן המחמירים לפי דעתם הם מחויבים למחות בנהגים להקל".

ח. הציטוט בסוף מאמרי, בו מועלה פקפוק האם הראי"ה היה מנהיג את היתר המכירה בדורנו, אינו ציטוט מאלה החולקים על היתר המכירה, אלא מהרב אליעזר

איגרא, דיין בבית הדין הגדול, שהיה הרב של כפר מימון שנים רבות. כבר הרב זאב ויטמן, אשר הוא עצמו סומך על היתר המכירה וכמו שכתב באחד מגליוני 'המעין' האחרונים, כתב בהערה 14 למאמרו "תוקף היתר המכירה מבחינה משפטית והלכתית" בקובץ תחומין כז עמ' 24: "אינני בטוח מי פועל יותר לכבודו של מרן הרב קוק זצ"ל, המקדשים את היתר המכירה שנקבע כהוראת שעה וקובעים אותו כהלכה לדורות, או אלו המקיימים את צוואתו שתהיה שבת הארץ הולכת אט אט ונקבעת בארץ הקודש. אינני בטוח אם הרב קוק זצ"ל שהפקיע את חיובי השמיטה כהוראת שעה, בתקופה שבה היה חשש לפיקוח נפש של המתיישבים וחשש לחיסול ההתיישבות הצעירה בארץ, היה מעדיף כיום, בחלוף מאה שנה משמיטת תר"ע, להמשיך ולדבוק במכירה המפקיעה את חיובי השמיטה באופן כה גורף". והרב ויטמן נאה דורש ונאה מקיים בצמצום השימוש בהיתר המכירה כבר בשנת תשמ"ז בהיותו הרב של כפר עציון, ובמאמרו הרבים להרחבת השימוש באוצר בי"ד ולצמצום השימוש בהיתר המכירה.

ט. ואגב גררא, רציתי להעיר על הוכחותיו של הרב יהושע בן מאיר בחוברת 'המעין' האחרונה (גיל' 216 עמ' 102-103) בעדיפות היתר המכירה מהשתמשות בהיתר של אוצר בי"ד, מכך שהגר"י אלחנן מקובנא והרא"ה קוק ושאר המתירים את היתר המכירה במאה שלושים השנים האחרונות, השתמשו בהיתר המכירה ולא השתמשו בפתרון של אוצר בי"ד. ודבריו אינם מובנים, שהרי עיקר הצורך בהיתר המכירה בתקופה הראשונה, היה בגלל הצורך ליצא את הפירות לחו"ל, שד"ז היה הבסיס הכלכלי של המושבות (וכמבואר באגרות רא"ה אגרת קצו), ופירות המחולקים במסגרת אוצר בי"ד הרי הם קדושים בקדושת שביעית ואסורים בהוצאה לחו"ל. כמו כן אוצר בי"ד אינו פתרון אלא לפירות האילן [וגם זה תוך כדי לקיחת סיכונים של החקלאים על יבול הפירות, שהרי לא התירו לעשות את המלאכות כדרך בכל השנים], אך לגבי גידולי התבואה ושאר ירקות השדה שצריך לזרוע כל שנה, ושחל עליהם איסור ספיחין, לא שייך כלל היתר של אוצר בי"ד. ולהתיר מלאכות בשביעית ולמנוע איסור ספיחין א"א אלא ע"י היתר מכירה.

משה פטרובר

האם ברכת 'וציית' חלה כשהשמיטה מדרבנן?

לעורך שלום.

ב'המעין' (גיליון 216 [טבת תשע"ו; נו, ב] עמ' 101) הגיב הרב יצחק ברויאר על מאמרי בעניין שמיטה לעתיד לבוא ('המעין' גיליון 214 [תמוז תשע"ה; נה, ד] עמ' 112 | המעין גיליון 217 • ניסן תשע"ו [ג, ג])

21 ואילך), וכתב שאני "מעלים את דעת החזו"א (שביעית סי' יח ס"ק ד) שברכת "וציויתי" התקיימה גם בבית שני וגם אחר החורבן, אף ששביעית בזה"ז דרבנן.

ויש לי להשיב כמה תשובות על דבריו: ראשית אציין שהדברים לא נאמרו בחזו"א בדרך ודאי אלא רק "ומסתבר דהייתה הברכה גם בבית שני וגם אחר החורבן...". זאת ועוד, גם אם 'מסתבר דהייתה הברכה' - לא בהכרח שקיימת הבטחה בתורה שתהיה ברכה כאשר השמיטה אינה מהתורה. ועוד אני תמה, אם כבר ראה הרב ברויאר להביא את החזו"א, מדוע העלים את דעת בעל חידושי הרי"מ (גיטין לו, ב על תוד"ה ותקון) שכתב כדבר פשוט: "דע"כ וציויתי ברכתי שייך גם בדרבנן כשתקנו"? [אמנם ראה ב"מכתבי תורה" לאדמו"ר מגור בעל "אמרי אמת", הגאון רבי אברהם מרדכי אלטר זצ"ל, אגרת סו (במהדורה שלישית ת"א תשנ"ז; היא אגרת נה במהדורה הישנה) אות ה (עמ' קז-קח) שדחה את ראיית זקנו החידושי הרי"ם, עיי"ש]. גם הגראי"ה קוק זיע"א (אגרות הראי"ה ח"ב אגרת תקנ"ה אל הגאון הרידב"ז, עמ' קפד) כתב: "כי בעוה"ר הנס הגלוי של "וציויתי ברכתי" אין אנחנו ראויים עדיין שיתגלה בפועל מפני כמה סיבות, או מפני נפילת הדור, או מפני הספיקות בענין גוף השמיטה", ומדבריו משמע שאם הדור היה ראוי, ואם לא היה ספק לגבי קביעת שנת השמיטה, הייתה הברכה שורה למרות ששמיטה דרבנן.

אלא שכנגד דעות אחרונים אלו עומדים דברי רבותינו בעלי התוספות (גיטין לו, ב ד"ה 'ותקון רבנן'), הסמ"ע (חו"מ סי' סז ס"ק ב), וכן משמע מהחת"ס (בפירושו לגיטין שם ד"ה 'ועברו על מ"ש בתורה') ועוד רבים, שאין הבטחת "וציויתי את ברכתי" שורה אלא כאשר השמיטה דאורייתא. גם הגאון הרב יוסף ענגל זצ"ל (אוצרות יוסף עמ' נא, קב) הביא את דברי התוס' והסמ"ע, וכתב: "לכן אם נאמר שיסמכו עתה על זה הוי ליה סמיכה על הנס, והלכה פסוקה דלא סמכינן אניסא", וזה בניגוד לדברי החזו"א שאפשר לסמוך היום על הבטחת הברכה למרות שרק 'מסתבר' שהייתה ברכה בימי הבית השני ואחרי החורבן.

על פי כל הנ"ל, ובעיקר כיוון שהדברים מפורשים בתוס' ולא מצינו בראשונים חולק, חזקו עלינו דברי הגמ' (ע"ז ז, א; וראה חזו"א שביעית סי' כג): "אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמניין - הלך אחריו". קשה אם כן לקרוא לאי הבאת דעתו של החזו"א בעניין זה 'העלמה'.

יהושע בן-נזאיר