

תגובות והערות

עוד בעניין בן חו"ל שהחליט באמצע יו"ט שני להפוך לתושב הארץ*

קראתי את המאמר בעניין, ולדעתי יש לדון בכמה מקביעותיו של מחברו:
א. כפי שכתבו הראשונים שהובאו במאמר (עמ' 65), הטעם הפשוט לדין 'מגו דאתקצאי' הוא משום דין הכנה, שדבר שלא הוכן מערב שבת אע"פ שהוכן בשבת עצמה אסור כל היום. הרב הכותב ניסה לטעון (עמ' 66 ואילך) שקיימת מחלוקת ראשונים בשאלה האם צריך שיהא רגע ביום שעבר שהדבר היה מותר כדי שהוא ייחשב 'מוכן' והרגע הזה הוא המכין ליום הבא, או שדי בזה שאין רגע ביום הקדוש שהדבר היה אסור כדי שהוא יחשב 'מוכן' וראוי לשימוש באותו יום. אכן בהחלט יש לחקור האם דין מוקצה בשבת כולל שיהא מוכן רגע בערב שבת - או שדי שלא נאסר רגע ביום השבת¹; אך לכאורה מהלשון 'מגו דאתקצאי בבין השמשות' אין ראיה או משמעות שהכוונה שצריך שיהא מוכן רגע ביום הקודם, אלא שברגע הראשון של כניסת השבת נקבע מה מוכן לשבת ומה לא, וכל הדברים שזכרנו מוכנים לשבת הרי הם 'מוכנים', וכל הדברים שאינם מוכנים כעת הרי הם 'בלתי מוכנים' ונחשבים מעתה בלתי ראויים לכל השבת וכאילו הוכנו בשבת, ולא צריך בדווקא שיוכנו מע"ש - אלא שלא יוכנו בשבת².

ב. עוד יש לפרש את הלשון 'מגו דאתקצאי' בפשטות, שבשתי המקומות שמופיע בגמ' לשון 'מגו דאתקצאי' מדובר שידוע מתחילה שהדבר יהיה מוכן במשך השבת, או לפחות שיתכן שיהיה מוכן: במסכת שבת שנינו (מג, א) 'כופין את הסל לפני האפרוחין שיעלו וירדו, קסבר מותר לטלטלו, והתניא אסור לטלטלו, בעודן עליו, והתניא אע"פ שאין עודן עליו אסור, א"ר אבהו בעודן עליו כל בין השמשות, מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא', והרי ידוע מתחילה שהאפרוחים עולים ויורדים מהסל ואינם נשארים על הסל בקביעות, ומ"מ ס"ס אם בבין השמשות עמדו על הסל בזה הוא דאמרינן מגו דאתקצאי, שאע"ג שהוכן באמצע השבת, והיה ידוע מראש שיהיה מוכן במשך השבת ולכן לא התחדשה הכנה חדשה בשבת, מ"מ בזה אמרינן כיון שהיה מוקצה בע"ש הוקצה לכל היום, ונחשב שהכנתו התחדשה בשבת. וכל שכן בגמ' סוכה (מו, ב) 'א"ל רב פפא לאביי לרבי יוחנן מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג, א"ל סוכה דחזיא לבין השמשות דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה אתקצאי לבין השמשות ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דשמיני, אתרוג דלא חזי

- * 'האם בן חו"ל יכול "להתאזרח" בארץ ישראל באמצע יום טוב שני?' הרב ד"ר מיכאל אברהם, 'המעין' גיל' 207 [נד, א] עמ' 60 ואילך.
- 1 ובעין זה דנה הגמ' בעירובין לח, ב לגבי עירוב האם תחילת היום קונה עירוב או סוף היום קונה עירוב.
- 2 ואכן יש לדון מהו הגדר של 'בין השמשות' לעניין זה, האם מצד סוף היום הקודם או מצד תחילת היום הבא או שהוא זמן הביניים והספק; עכ"פ זמן ביה"ש הוא הקובע.

לבין השמשות לא אתקצאי לבין השמשות ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני'. כאן הרי ודאי כך הוא, שהרי מתחילה הדבר ידוע שהסוכה לאחר ביה"ש של היום השמיני אין חפץ בה ואינה מוקצת למצותה ויש לומר שאין היא דבר חדש שהוכן בשבת, ומ"מ אמרינן שכיון שבזמן ביה"ש הדבר היה מוקצה - הוקצה לכל השבת, ונחשב בלתי מוכן, ושהתחדש בשבת. בזה נדחה לדעתי הדיוק שרצה לדייק הכותב מהלשון מגו דאתקצאי, שטעם הדין הזה הוא משום שהרגע הראשון של השבת מחייב את כל השבת.

ג. לכאורה הדבר פשוט כביעתא בכותחא שאין הביאור בדין מגו דאתקצאי כדברי הכותב (עמ' 65) שהרגע המכונן הקובע לאיסורי שבת הוא הרגע הראשון, שהרי ביצה שנולדה בשבת בוודאי אסורה היא מטעם מוקצה, ואם טעם איסור מוקצה הוא משום שנאסר ברגע הראשון, שהוא הרגע המכונן לכה"פ לענין איסורי מוקצה בשבת, ומשום כך דן המהר"ם שמי שלא היה מחויב בתחילת השבת יפטר מכל השבת - מדוע ביצה שנולדה בשבת אסורה, הרי ברגע המכונן עוד לא חל איסור עליה שהרי לא היתה בעולם, והיא צריכה להיות מותרת?³

ד. כמו כן אינו מובן הקשר בין דעת המהר"ם (הובאה שם), שעוסקת בגברא שהגדיל בשבת כיצד חלה חובת שבת עליו, לבין מוקצה שבו הנידון הוא החפצא דמוקצה. גם אם נאמר שחובת השבת על הגברא חלה ברגע הראשון, וכי משום כך גם על החפצא היא חלה רק ברגע הראשון? וכי פרי שצמח באמצע השבת יהא מותר לקוצרו בשבת, או בהמה שנולדה בשבת יהא מותר לשוחטה בשבת וכל כה"ג, משום שלא היו ברגע המכונן של השבת?

ה. המהר"ם דן מצד דיחוי במצוות. נראה לי פשוט מצד הסברא שכל המושג של דיחוי במצוות שייך רק כאשר קיימת אפשרות תיאורטית של חיוב שנדחתה, אבל אם מתחילה אין כאן זיקת חיוב אין זה שייך לדין דיחוי, ולא היה עולה על דעתו של מהר"ם לקבוע שיש בזה דין דיחוי.

ועכ"פ הנידון של המהר"ם הוא על דיחוי במצוות, וכגון המבואר בגמ' (סוכה לג, א) דין דיחוי במצוות בהדס שהיה רובו ענבים וליקט את הענבים, שאם יש דין דיחוי במצוות ההדס פסול ואינו קשור לרגע מכונן של חיוב במצוה, אלא שיש כלל שמי שנדחה

3 תשובת המחבר: לכאורה השאלה היא מה בין דין נולד לדין מוקצה, ומה דינו של חפץ שכלל לא היה קיים מבעוד יום; אבל למעשה הדיון הוא בדין מוקצה לחצי שבת, וכבר הקשה כן באפיקי ים שהזכרתי בעמ' 65 הנ"ל. והתשובה שם היא שמוקצה לחצי שבת הוא מוקצה בכל רגע מצד עצמו בלי להיזקק לדין מיגו דאתקצאי, ולכן שם אין צורך שיהיה שמו עליו מביה"ש. אמנם הביצה ודאי שאינה מוכנה, שהרי היא לא היתה קיימת מבעוד יום, ולכן על אף שלא נקבע עליה שם מוקצה בביה"ש אין לכך שום נפקות, שהרי היא מוגדרת מוקצה בכל רגע מצד עצמה. הנפקות של שם מוקצה בביה"ש הוא רק היכא שבהמשך השבת ההקצאה סרה מעצמה, ואז השאלה היא האם האיסור ממשיך גם הלאה מדין מיגו דאתקצאי. זה כמובן לוקח אותנו למחלוקת רע"א והר"ן לגבי מחלוקת ר"ש ור"י במוקצה, האם התנאים נחלקו רק במיגו דאתקצאי ולא במוקצה, ואכ"מ. [תשובת המשגי: הא גופא מה שאני טוען שאין לדבר שום קשר למה שנכתב במאמר בענין רגע מכונן שמכוחו חלים חיובי השבת, שאם היה כך מה פשר הדעה שיש מוקצה לחצי שבת, וכי נחלקו האם כל המושג של מוקצה קשור לרגע מכונן או לא קשור כלל, הרי מ"ד מוקצה לחצי שבת בוודאי מודה גם למיגו דאתקצאי לביה"ש, אלא מוסיף שגם באמצע השבת אמרינן הכי].

מהמצוה ידחה. ואין הנידון של רגע מכונן שייך כלל לדין דיחוי במצוות, אלא שכיון שיש רגע מכונן לחיוב אם לא היה מחויב בשעתו א"א לחייבו, וכפי שהביא המהר"ם מפרק כיוסוי הדם שכאשר כיסתה אותו הרוח בעפר וחזר ונתגלה חייב לכסות, ומזה מוכיחה הגמרא שאין דיחוי במצוות, וזה ודאי לא שייך לרגע מכונן של חיוב⁴.

ו. הכותב חידש (עמ' 66) שקיימת מחלוקת ראשונים האם בסוכה אומרים מוקצה מחמת יום שעבר⁵ וכן באתרוג; ואשתמיט מיניה לכאורה דברי הגמרא שעליה נסובים דברי הריטב"א שהביא, וז"ל הגמ' (סוכה מו, ב) 'א"ר יוחנן אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר, סוכה אפילו בשמיני אסורה. וריש לקיש אמר אתרוג אפילו בשביעי נמי מותר'. ומבארת הגמרא בהמשך 'א"ל רב פפא לאביי, לרבי יוחנן מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג, א"ל סוכה דחזיא לבין השמשות דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה אתקצאי לבין השמשות, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דשמיני, אתרוג דלא חזי לבין השמשות לא אתקצאי לבין השמשות ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני'. נמצא שהגמרא בפירוש כתבה שבסוכה כיון שיושב בה אמרינן מגו דאתקצאי, ומעולם לא חלק בזה אדם, ודאי התוספות בביצה לא חלקו על דברי הגמרא הללו, אלא אדרבא הביאו דברי הגמרא שבאתרוג אינו מוקצה כיון שלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר. ואין שום יסוד לכך שקיימת מחלוקת ראשונים ריטב"א ותוס' בענין.

4 תשובת הכותב: בכל דבריו המשיג לא הסביר כיצד מהר"ם עונה על קושיית הרא"ש, הרי זה עיקר הדיון בדבריי! [תשובת המשיג: עיקר דברי הוא לומר שדברי מהר"ם נסובים על דין דיחוי ולא שייך לכך שהרגע הראשון קובע את החיוב לכל השבת וכדמפורש בדבריו, אבל עצם דברי המהר"ם מבוארים, וסברתו היא לחלוק על הרא"ש, והוא סובר שגם באבילות אין רגע מכונן שאם לא היה בר חיובא באותו רגע פטור מדין אבילות, אלא סיבת דין האבילות קיימת במיתת האב, ואף שהיא לא חלה על הקטן בשעה שהיה קטן שהרי אכתי גברא לא חזיא, מ"מ בשעה שנעשה חזי חל עליו דין אבילות מחמת המיתה, כי כאמור מיתת האב היא סיבת דין האבילות, והיא מחילה דין אבילות בשעה שנעשה חזי, כמו אחר הרגל שחלים דיני אבילות אף שלא יכלו לחול בשעת הרגל. ולא ניחא ליה בחידוש הרא"ש שסובר שמי שהיה פטור בשעת מיתה לא חל עליו כלל דין אבילות. ויש להוסיף להבהרת הענין שהרא"ש שם חידש סברא שלא עלתה על דעת מהר"ם, שכל דין שמועה קרובה הוא מדין תשלומין, ודין שבעה לאחר הרגל הוא מדין תשלומין, וכיון שהוא מדין תשלומין לכך מי שלא היה בר חיובא בשעת חלות החיוב פטור הוא מדין תשלומין. אמנם נראה שמהר"ם לא עלה על דעתו לבאר כן, אלא הבין שהוא מעיקר הדין, שדין האבילות צריך לחול וכיון שאינו מוצא מקום לחול ברגל חל לאחר זמן, אבל לא שייך כלל לדין תשלומין, ולכך כתב שקטן דמיא לרגל].

5 תשובת הכותב: המחלוקת היא האם אומרים מוקצה מחמת יום שעבר, ולא האם בסוכה אומרים כן. דין הגמרא ברור ומוסכם כמובן על הראשונים, ודומני שלא כתבתי אחרת. אבל הראשונים בהחלט חלוקים איך להסביר את הגמרא, וזה מה שנחוץ לדבריי. [תשובת המשיג: בעמוד 67 בקטע המתחיל 'לכאורה' מאריך הכותב בשיטת התוספות שהסוכה לדעתם מותרת ממ"נ. אם יש מקום לומר שיש מחלוקת בין שיטת תוס' לריטב"א מדובר על דברי הריטב"א על אתרוג, שלא כתב הטעם משום שאין מוקצה מחמת יום שעבר אלא משום שהאתרוג אינו מוקצה למצוותו בזמן ביה"ש, ותוס' כתבו משום מוקצה מחמת יום שעבר. ואכמ"ל].

ז. עכ"פ נותרנו עם השאלה שפתח בה הרב הכותב, האם יכול האדם באמצע יו"ט להשתקע בארץ ישראל ולהפסיק לנהוג בדיני יו"ט שני, דהיינו מה הייתה ההו"א של החזו"א לומר שאינו יכול להשתקע באמצע יו"ט בארץ. ולכאורה כיון שלכל אדם נשמע הדבר מילתא דתמיהא שבאמצע היו"ט נעשה יומו חול, לכך במידי דרבנן כיו"ט שני לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין שאחד יחליט להשתקע בארץ ושוב יחזור בו⁶ וחוזר חלילה, ואין לחלק את החג, וכמו שכתב הכותב עצמו בהערה 13 שיש מקום לומר שנעשה הדבר כחוכא שמתחיל בחג ופוסק באמצע; וכנגד זה הכריע הגר"ע ששייך לבטל.

מרדכי אלתר

★ ★ ★

מחבר המאמר דן בדבר בן חו"ל שהיה בא"י, שבאמצע יו"ט שני שלו החליט להשתקע בארץ, והנפ"מ אם חייב מיד להבדיל ולהניח תפילין ולהתפלל מנחה של חול, אע"ג שקידש בערב והתפלל עד עכשיו תפילה של יו"ט (ועיין שמירת שבת כהלכתה פרק ב הערה מט). ויש להעיר שכבר דנו בזה - דעת המנחת אלעזר (ח"ג סוף סי' נט) וכן מצדד בקובץ שיעורים לביצה (אות טז-יח) בדעת רש"י שהואיל והתחיל היום בקדושה גם יגמור אותו בקדושה, ודעה שניה הובאה בקובץ שיעורים שם (אות טז) בדעת הירושלמי שדווקא אם עבר רובו של יום בקדושה יגמורו בקדושה אבל אם נעשה בן ארץ ישראל קודם שעבר רוב היום אין צריך לגמור את היום בקדושה. ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יט אות ג) נקט מרן הגרש"ז אוירבך זצ"ל כדעה הסוברת שמיד בשעת החלטתו להשתקע בא"י מותר הוא בעשיית מלאכה, דכיון שפקע ממנו שם בן חו"ל שוב הופקעו ממנו כל דיני יו"ט שני שנתקנו אקרקפתא דבני חו"ל בלבד. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' לד).

האחרונים הביאו ראיה לדעתם שפקע ממנו שם בן חו"ל באופן מיידי מדברי הרא"ש במועד קטן (פרק ג סי' צו) במי שהביא שתי שערות בעצם יום השבת, שאע"ג דבבין השמשות של שבת היה קטן ולא היה חייב על איסורי שבת מ"מ לא אמרינן הואיל ואידחי בין השמשות אידחי לכולי יומא מאיסורא דהאי שבת וכמבואר ביבמות (לג, א), ואם כן הכי נמי בנידון דידן לא אמרינן דכיון שהתחיל לשמור יו"ט שני יתחייב לשמור את כל היום. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' ה) בשם השבות יעקב (ח"א סי' מ), ואמרי בינה הל' שבת (סי' יא), ובשו"ת בצל החכמה (סי' נב) ועוד.

ונראה להוכיח כן ממקום אחר. מבואר בגמרא ביצה (יג, א): "דתניא, הכניס שיבולים לעשות מהן עיסה, אוכל מהן עראי ופטור. למוללן במלילות, רבי מחייב ורבי יוסי ברבי יהודה פוטר". כלומר, אדם שהכניס שיבולים לביתו כדי לעשות מהן עיסה יכול לאכול מהם אכילת ארעי ופטור הוא מתרומה כיון שכל זמן שלא דש את השיבולים והחליק את הכרי של הדגן עדיין לא נגמרה מלאכתן והן פטורות מתרומה, אבל אם הכניס את השיבולים כדי למלול מעט מעט ולאכול את הגרגירים רבי מחייב אותן בתרומה מיד

6 וכאן תשובה לכאורה לחידה בסוף המאמר (עמ' 68).

ואסור לו לאכול אף אכילת ארעי עד שיפריש, כי מאחר שכוונתו לאכול מן השיבולים כמות שהן, ואין סופן של השיבולים להיות נידושות ואין סופן של חיטיהן להיות נאספות בכרי, הרי כניסתן לבית היא גמור מלאכתן והן התחייבו מיידית בתרומה. ואילו דעת רבי יוסי ברבי יהודה שהוא פטור מן התרומה לעולם, ומולל ואוכל מהן אפילו אכילת קבע בלי להפריש, שכן התורה אמרה (דברים יח, ד) לתת לכהן תרומה "רְאִשִׁית דִּגְגָד", ודגן הוא המקובץ בכרי, ודיגון הוראתו הוא איסוף והעמדת כרי. והגמרא שם רוצה להוכיח שיש מקרה שגם לדעת רבי יוסי ברבי יהודה יהיה מותר להפריש תרומה ביו"ט גם בעודן מלילות; וז"ל הגמרא: "ולרבי יוסי ברבי יהודה נמי משכחת לה, כגון שהכניס שיבולין לעשות מהן עיסה ונמלך עליהן למוללן ביום טוב, דטבלא ביומיה". כלומר, מקרה כזה מצוי כשהוא הכניס שיבולים לבית על מנת לדוש אותן ולאסוף את החיטים כדי לעשות מהן עיסה, וחזר בו והחליט שהוא רוצה למולל ביום טוב ולאכול כפי שהן; בזה גם רבי יוסי ברבי יהודה מודה שבאותו רגע שהתחרט ושינה דעתו והחליט לאוכלם כמו שהן, מיד נהפכו להיות "טבל", וחייבין במעשרות. הרי שבדבר התלוי בדעתו של האדם, גם אם בתחילה היתה דעתו אחרת ובאמצע יו"ט דעתו השתנתה - גם דין השיבולים נשתנה, וברגע אחד הם הפכו להיות טבל ונתחייבו בהפרשת מעשרות גם ביו"ט עצמו. ואם כן הוא הדין בנידון דידן, שברגע ששינה דעתו והחליט להשתקע בארץ ישראל מיד נתחייב בעשיית הבדלה ובהנחת תפילין ובתפילת חול, וגם יהיה מותר בעשיית מלאכה. דעת רבינו מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל הייתה דאם רק לאחר חצות היום החליט להישאר בארץ ישראל עליו לסיים יום זה כדין יו"ט שני, אך אם החליט לפני חצות היום עליו להחמיר כחומרת שני המקומות. אמנם בספר חוט שני להגר"נ קרליץ שליט"א (חלק יו"ט פרק כ ס"ק ב) כתב שמסברא היה נראה שחייב להמשיך לנהוג דיני יו"ט עד סוף היום, אלא שבשו"ת להורות נתן (חלק יב סי' כז, שכבר הוזכר במאמר ב'המעין') כתב ששמע מהחזו"א שאינו חייב להמשיך, וכפי שהאריך המחבר במאמר.

הרב אליהו שלזינגר

★ ★ ★

בדבר השאלה אם מצות ישוב א"י היא לצדיקים בלבד

ברצוני להגיב למאמר קצר שנדפס ב'המעין' גיל' 206 [תמוז תשע"ג; נג, ד], בכותרת 'הערה על הספר ויואל משה' (עמ' 63-64). איני מעוניין לפגוע בכבודו של מחבר המאמר הרב מיכאל קליין [כתובתו חסרה בעמוד המשתתפים], זכותו של כל תלמיד חכם להעיר ולבקור ולהעמיד ולבסס דעתו ודעת רבותיו; אבל הערה זו שלפנינו לענ"ד אינה ראויה לשמה.

א. תחילה, החכם המעיר כותב: "האדמו"ר מסטמאר בעל 'ויואל משה' קובע בספרו שרק צדיקים מותרים לדור בארץ ישראל". אך זה אינו נכון. אין 'קביעה' כזו בספר 'ויואל משה'. אעתיק לשונו (סימן קלג) כאשר הוא מסכם את דעתו בענין זה:

וזאת תורת העולה מכל המקובץ וכו'. (א) מי שהוא צדיק תמים ומקיים כל התורה כולה וכו' הוא לו לזכות גדול אם יושב בא"י, עד אין לשער. ואף לדעת הפוסקים שאין מצוה בעיקר הישוב בא"י, אבל כל התורה ומצוות שעושה בא"י חשובים הרבה יותר בכפלים וכו', ואין קץ למתן שכרן. ויהא חלקי עם עובדי השי"ת באמת בא"י.

והאדמו"ר ממשיך:

(ב) כמו שגדלה מעלת המקיימין כל התורה כולה בא"י, כמו כן גדלה האסון רע ומר ר"ל לעוברי עבירות ח"ו בא"י וכו'. ולא מצינו קצוב בפוסקים עד כמה יגיע הזהירות והיראת שמים שיהיה ראוי לדור בארץ הקדושה, אלא הזהירו בזהירות ויראת שמים מרובה. ובאמת אי אפשר ליתן בזה גבול קצוב, כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, וקשה בזה לייעץ וליתן עצה לשום אדם, בפרט בדור הזה, ואי אפשר לידע מטמונותיו של חבריו, מצב בחינת נפשו ביראת שמים ויראת חטא. ובפרט שבזמן הגלות אנחנו לא נדע מי שצריך להיות בא"י ומי שצריך להיות בחו"ל. ואין בידינו אלא להשיב לכל שואל בזה שדעת הפוסקים הוא שהכל לפי מה שהוא אדם, וידע אינש בנפשיה, ואם כוונתו לשמים ה' לא ימנע טוב להולכים בתמים.

האם דברים אלה תואמים את הקביעה החמורה ששם החכם המעיר בפי האדמו"ר מסטמאר? אינני חושב שיש מי שחולק **עקרונית** על הדברים הנזכרים שכתב האדמו"ר.

ב. לגבי מה שכתב החכם המעיר על הראיה שמביא ב'ויואל משה' מן השל"ה הק' [שכל איש יחרד בבואו לארץ ישראל להיות ירא שמים כפלי כפלים ממה שהיה בחו"ל], וז"ל: 'אמנם ראייתו של בעל ויואל משה תמוהה, שהרי השל"ה הקדוש כתב בספרו פעמים רבות דברים שאינם חייבים מעיקר הדין אלא ממידת חסידות ותוספת קדושה בלבד. ואביא כאן כמה דוגמאות מתוך דבריו' וכו' - בכל הדוגמאות שהוא מביא מן השל"ה כל מעיין יבחין מיד שכוונת השל"ה להנהיג על פי מידת חסידות; הדברים מפורשים בהן או עכ"פ כמפורשים בהן. אבל כאן למה נאמר כן? והלא יש לפנינו מצוה של עליה לארץ ישראל - וכי נאמר לו לאיש הזה כי אמנם מן הדין הוא מצווה לעלות, אבל ממידת חסידות עדיף שיתכבד וישב בביתו?

וגם אם נקבל שאמנם השל"ה כתב גם בזה רק משום מידת חסידות - אבל הרבי מסטמאר לא הורה הלכה ממנו ולא מהרבה ראיות כיוצא בו שהביא שם, כי פשוט הוא לכל צורב שלא שייך בזה הלכות פסוקות; וכל הראיות שהביא בזה הם רק להראות על השקפת חכמי התורה מי ומי ראויים לבוא לארץ ישראל. ודי לו לרבי מסטמאר בזה להסיק מהם מסקנותיו ההשקפתיות, הקרובות בתוקפן למסקנות הלכתיות! חבל שנכתבה ההערה הנ"ל וחבל שנדפסה.

יעקב קאפיל שווארץ

★ ★ ★

א. הרב שווארץ כתב שה'ויואל משה' לא כתב שמצות ישוב א"י היא רק לצדיקים. ברם דבריו אינם מדויקים; וזה לשונו של ספר 'ויואל משה' (מאמר ישוב ארץ ישראל סימן מ): "אף שגדול מאוד ענין ישיבת א"י, מ"מ אין זה אלא במי שנוהג שם בקדושה ובטהרה ונזהר מכל עון". וכ"כ עוד באותו סימן: "אין זה [=מצות ישוב א"י] אלא לירא שמים גמור שאינו עושה שום עבירה ואינו מבטל כלל מלימוד התורה"ק, ואח"כ כתב שלוש פעמים שמצות ישוב א"י היא רק למי שמקיים "הכל". ובהמשך (שם סימן מא) הביא מדברי ר' יעקב עמדין בגודל המעלה של ישוב א"י, וכתב על כך "ואינו מדבר אלא מישראל קדושים שמדקדקין בכל דקדוקי מצות". ועוד (סימן מב): "זה וודאי ברור שלא אמרו [=הפוסקים] מצוה זו של ישוב א"י אף לדעת הרמב"ן אלא להמקיימים כל התורה כולה". ובהמשך (סימן קכב): לא נאמרה המצוה (של ישוב א"י) כלל אלא על תנאי של קיום כל התורה כולה". ועוד (סימן קלג): "אף לדעת הרמב"ן לא אמרה התורה"ק לישב בא"י אלא (ול)המקיימין כל התורה כולה". ועל דרך זה כתב בעוד הרבה מקומות במאמר ישוב א"י, ולא טרחתי להביא שאר דבריו.

ב. הרב שווארץ שאל שאם דברי השל"ה הם רק מידת חסידות איך אפשר לבטל את המצוה בגלל מידת חסידות? ברם אין כוונת השל"ה שבגלל חוסר מידת חסידות יש לבטל את המצוה ולהישאר בחו"ל; מידת החסידות אותה הוא מבקש הוא שהיהודי יבוא לא"י ושבה יחיה ברמה גבוהה של קדושה וטהרה.

מיכאל קליין

★ ★ ★

האמנם יש משמעות לבדיקות ולניסויים בעניין בליעה ופליטה בכלים בימינו?

בשנה האחרונה נתבשרנו אודות מספר ניסויים מדעיים שנערכו על מנת למדוד את שיעור הבליעה והפליטה בחומרים שונים על ידי בישול, בכדי להפיק מהם מסקנות לגבי מעמדם של כלי המתכת של ימינו בהלכות איסור והיתר. ניסוי ראשוני נערך לפני כמה עשרות שנים ופרטיו פורסמו (בין השאר) לאחרונה מעל דפי של 'המעין'¹ בידי הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר שליט"א, שפתח בכך סדרת דיונים בנושא בגיליונות הבאים, כולל מאמר מקיף מאת הרב רועי סיטון²; ניסוי נוסף, מקיף ועדכני, נערך לאחרונה על ידי הרב יאיר פרנק שליט"א³. לבירוריו של הרב רועי סיטון אבקש להתייחס כאן בפרוטרוט.

- 1 גיליון 203 [נג, א] עמ' 85 ואילך.
- 2 גיליון 204 [נג, ב] עמ' 90 ואילך - הרב יעקב אריאל שליט"א, ר' נריה גליק והרב ד"ר דרור פיקסלר, ותגובה של ר"מ לוינגר; גיליון 205 [נג, ג] עמ' 37 ואילך מאמר של הרב רועי סיטון; גיליון 206 [נג, ד] עמ' 65 ואילך מאת הרב שמואל הכהן; וכן בגיליון זה במאמרו של הרב שאול בר אילן עמ' 28 ואילך.
- 3 אני מודה לר"י פרנק שהמציא לי את טיוטת המחקר. מדובר בעבודה יסודית ומקיפה

תקפותם ההלכתית של הניסויים המדעיים בנידון

בפתח הדברים, ובטרם אפנה להתייחסות המפורטת, אני מוצא לנחוץ להסב את תשומת הלב למידת האפשרות לייחס תוקף הלכתי לאותם ניסויים ומחקרים שנערכו: פשוט בתכלית בעיניי (איני מכיר כל נימוק שכנגד) שלכל הניסויים הללו לא יכולה להיות משמעות כלשהי אליבא דהלכתא אלא במידה שבמסגרת אותה שיטת-ניסוי ייבחנו גם כלי מתכת שיוצרו בטכנולוגיות הנושנות (מסתבר כי במספר אזורים בעולם ישנם עדיין כלים דומים לאלה שרווחו בימי הראשונים) ויימצא כי שיעור הבליעה והפליטה שלהם הוא **גבוה** מאחד בשישים⁴. אם לא כך יהיה, פירוש הדבר שלפי אותה שיטת-ניסוי לא ניתן למצוא שום פשר לדברי חז"ל והראשונים אף לפי המציאות שהייתה קיימת בתקופתם (וכאשר הצגת העניין כחידוש שמקורו בשינוי דרכי ייצור המתכות בתקופתנו עלולה במקרה זה להתברר כאחיזת עיניים). אין צורך לומר כי לא ניתן כלל ועיקר לקבל מסקנה זו; משמעות הדבר תהיה לחלוק על חז"ל בהגדרת מושגי היסוד של ההלכה, ולא יהיה מנוס אלא להישאר בסימן שאלה בעניין זה, ולנסות להמשיך לברר את האופן שבו התבוננו חז"ל על המציאות ואיך שהם הגדירו בהלכה זו. המסקנה האמיתית והיחידה במקרה זה תהיה שאותן מתודות ואותם ניסויים שנערכו הריהם חסרי כל משמעות הלכתית, בין לקולא ובין לחומרא, שכן לא זו הדרך בה אמורים לבחון את המציאות (בנושא זה) לפי התורה, ותו לא מידי⁵.

(כמאה עמודים), אשר שלושת פרקיה הראשונים עוסקים בבירור ההלכה בכל העניינים הכרוכים בשאלה זו, והשניים הנוספים עוסקים במחקר המדעי שנערך ובשאלת ההשלכות ההלכתיות שלו. בעבודה נכללו גם הערות והשגות על הניסוי המקביל של הרבנים סיטון וגליק. ראו גם להלן הערה 12 אודות בירור הלכתי נוסף בנושא.

4 יצויין כי הרב פרנק אכן ערך גם בדיקה השוואתית מקבילה (בכמה שיטות) של מידת בליעת החרס וכן של מגוון מתכות וחומרים מודרניים. בשיטת הבדיקה הראשונה (על ידי שקילה) נמצאו תוצאות בליעה גבוהות של החרס, אלא שזו נערכה רק ביחס ל**בישול ראשון** ולא ביחס למידת הבליעה של חרס לאחר שכבר נחסם במים בפעם הראשונה (זאת לא ניתן לבדוק באמצעות שקילה). בשיטת הבדיקה השנייה (רמת החומציות), שאכן נערכה גם ביחס לבישול נוסף, נמצאו תוצאות בלתי אחידות: בחשיפה לסביבה בסיסית השינוי במרבית החומרים עמד על בין רבע לשליש מהשינויים בחרס, ובחשיפה לסביבה חומצית השינוי בפיקס היה כמעט מחצית (!) מזה של החרס. רק בשיטת הבדיקה השלישית (ספיגת ופליטת חומר פלואורוצנטי) נמצא הפרש בשיעור ניכר וחד משמעי בין החרס לשאר החומרים, אלא שעל פניו יש לברר האם התוצאות אינן כרוכות בסוג החומר ומאפייניו, וכן יש להסביר את ההבדלים בין תוצאות הניסויים השונים. ומעל לכל זאת, יש (לענ"ד כאמור) לערוך את הניסויים גם בכלי מתכת נושנים.

5 הצעתי את הדברים לפני הגר"ד ליאור שליט"א (בב' כסלו תשע"ד), שלכאורה כדי להקנות משמעות הלכתית לתוצאות הניסויים שהוצגו בפניו בעניין הנירוסטה צריך לערוך בדיקה השוואתית באותו אופן של כלי ברזל נושנים – ולכל הפחות כלי חרס – ולוודא כי בשיטת המדידה הנידונה נמצא לגביהם מושגי בליעה ופליטה התואמים את דברי חז"ל, שאם לא כן הרי ששיטה זו אינה נכנסת בדברי חז"ל וממילא אי אפשר להישען על תוצאותיה. ואמר הגר"ד שליט"א שאכן לאור זאת יש לערוך גם בדיקה כזו (והוסיף כי יגיד זאת לבעלי המחקר), ושבאופן כללי דבריו במכתבו (שפורסם כעת ב'אמונת עתיד' גליון 101) מתייחסים

הגורם שנשתנה מימי חז"ל לימינו

ומכאן לגוף הסוגיה. לענ"ד ההסבר למה שאנו מניחים כעובדה קיימת שהכלים בימינו אינם בולעים ופולטים טעם, אינו שנשתנו אופני הייצור של הכלים (אף שכמובן נכון הדבר), אלא **שנחלש חוש הטעם** שלנו ביחס לזמן חז"ל, על כל פנים לגבי עניין זה של הרגשת טעם בליעה ופליטה. תדע שכן הוא, שהרי אדם מן השורה איננו עשוי להרגיש בבליעת ופליטת טעם לא רק בכלי ברזל – אלא (בדרך כלל) אף בכלי עץ, הגם שעניינו רואות ושכלנו מבין כי כלי עץ בולעים גם בולעים, ושאינו שום שינוי מהותי בצביון הכלים הללו ובדרך ייצורם לעומת ימי קדם. מרבית הבריות, למיטב הכרתי, לא יוכלו לזהות האם סיר המרק שלהם עורבב בכף עץ חלבית או בשרית, אף שתהא בת יומה ושלא יהיה כנגדה שישים או קרוב לכך.

על דרך הניסויים שתיאר הרב סיטון אתאר ניסוי קטן משלי: נטלתי כף עץ (ישנה, ככל הכלים במטבח ממוצע) וערבבתי בה במשך כחצי דקה חלב שהורתח בכוס זכוכית, לאחר מכן שטפתי אותה היטב, ואז ערבבתי בה במשך כחצי דקה תה שהורתח בסיר מתכת קטן (פינג'אן) בכמות של כחצי כוס. במקביל ערבבתי כמות מקבילה של תה בכף מתכת חדשה. טעמתי בעצמי ונתתי גם לבני ביתי לטעום (כמסיחים לפי תומם), ולא היה מי שהצליח להבחין בהבדל **פלשהו** בטעם בין הכוסות. אפילו כאשר נתבקשו בני הבית לנחש מהי הכוס החלבית מבין השתיים – הצלחת הניחוש נעה כצפוי סביב 65%.

לדידי ברור אפוא שאף אם ייטול הרב סיטון לבדיקותיו כלי ברזל שהוכן באותן דרכי יציקה נושנות, עדיין לא יעלה בידו לחוש (על דרך הכלל) בטעם פליטת הכלים. ומכאן נוכל ללמוד, כמסקנת ביניים, על ערכם של ניסויים שכאלה בנידון שלפנינו⁷; ועיקר העניין כאמור אינו שהכלים השתנו – אלא כנראה שחוש הטעם שלנו נחלש בעניין זה⁸.

- לממצא שכלי הנירוסטה אינם בולעים, ולא נבחנו בהם מתודת המחקר כשלעצמה. עוד הדגיש כי הוא לא דן אלא בכלי נירוסטה בלבד, אך לא בכלי ברזל – אף אלה שבימינו.
- 6 ייתכן אמנם כי טועמים רגישים מאוד היו מסוגלים להבחין בהבדל, בניסוי מובהק שכזה – אך לא מרבית האוכלוסייה ובוודאי שלא באופנים פחות מובהקים; באותו אופן ייתכן כי אילו היתה כף העץ רוב לעומת התה (כגון שהיינו טועמים ישירות ממנה) היה אדם רגיל חש בטעם החלב – אך שוב לא באופנים פחות מובהקים, שהם כמובן השכיחים בדרך כלל.
- 7 ומכאן חוזרים הדברים לטענה העניינית שבפתח המאמר, שעל מנת שיהיה ניתן להקנות ערך הלכתי לניסויים למיניהם עליהם להיערך גם על כלי מתכות שיוצרו בטכנולוגיות הנושנות (אין צורך דווקא בכלים מן העת העתיקה, היות שגופי ההלכות מוסכמים על כל הראשונים ניתן להסתפק בכלים מתקופתם או שיוצרו בזמננו באותן שיטות) ולמצוא לגביהן שיעור בליעה ופליטה הגבוה מאחד בשישים.
- 8 כאמור, הסמך הבסיסי לטענה מחודשת זו הוא העובדה שאדם ממוצע בימינו מתקשה באופן כללי לחוש בטעמים הבלועים בכלים אף כשהחוש מעיד שהכלי בולע ופולט, בעוד שאין כל ספק כי אצל חז"ל פליטת טעם בכלים היתה מציאות פשוטה שהכל חשו בה. אכן, כמדומה שניתן להצביע על ראיות נוספות לשינויים שחלו ברבות הדורות בעוצמת חוש הטעם: כך בעניין היין הבלתי מזוג, שבגמרא (ברכות נ, ב) נחלקו אם מברכים עליו בורא פרי הגפן, וביאר רש"י "לפי שהיה יינם חזק מאד ואין ראוי לשתיה בלא מים", וכן כתב הרמב"ם (בפיהמ"ש), ובראב"ן (פסחים) אף כתב שהיה "מסוכן לשתות" כך. וזהו היין שבזמן

שיטת חכמי אשכנז – בירור הדין מתוך המקורות בלבד

וכאן המקום להצביע על מה שהוא לענ"ד שיטה עקבית וברורה של רוב רבותינו חכמי אשכנז, והיא שבענייני הטעם בתערובות איננו יכולים לסמוך בפשטות על מבחן החוש, אלא עלינו לאחוז בלי שינוי בהגדרות חז"ל⁹. זוהו הסיבה שבדין כלי זכוכית (כפי שהביא הרב סיטון) רוב רבותינו ראשוני אשכנז לא דנו כלל על רמת הבליעה שלו פי בדיקה עצמית של הבליעה ומבחן החוש, אלא על פי דמיון חומר הכלים להגדרות אחרות של חז"ל שבידינו – כלי חרס; הוא הדין לגבי כלי עצם (שוב כפי שהביא הרב סיטון), שהאוסרים – שכמותם פסק הרמ"א הן לגבי כלי עצם והן לגבי כלי זכוכית – דנו בהם לא מצד החוש אלא מצד דרשת הפסוקים בגמרא, שמשמע ממנה לפי דעתם שהם בולעים. דהיינו, שיטת חכמי אשכנז שיש לנו לדון בעניין זה על פי המקורות, ולא על פי החוש. ולמעשה כך נהגו גם אלו מחכמי אשכנז שהתירו את כלי העצם, כדלהלן, ושלא כטענת הרב סיטון.

אכן, הרב סיטון לא התייחס כלל בדבריו לעובדה זו שהאוסרים בשני הנידונים הללו הסיקו לאיסור לא על פי מבחן החוש, ובכלל לא דנו "בצורה עניינית" (כלשונו) על פי המציאות – אלא ביררו את הדינים מגופם ומתוכם. הרב סיטון ביקש להוכיח מרבנו יחיאל מפריז שהחמיר בזכוכית והקל בכלי עצם שאין כאן גזירה כללית, אלא דיון לגופו של חומר; אולם אדרבא, מכאן מוכח כמעט להיפך, שהרי גם באלה וגם באלה לא מצינו שהוא דן על פי בחינת מידת הבליעה במציאות¹⁰ אלא רק על פי מקורות הדינים: את הזכוכית דימה לחרס מפני שתחילתה מן החול¹¹, מה שאין כן לגבי כלי עצם שלא מצא

חז"ל, ואילו "בין שלנו שאינו חזק כל כך טוב לשתות חי" (מרדכי פסחים רמז תריא וכן בראב"ן שם). ולא משמע כלל וכלל שסיבת המזיגה היתה רק כדי שלא ישתכרו בריבוי השתייה, שאם כן לא היו דנים על ברכתו. אלא מחוור כנ"ל, שללא מזיגה לא היה נחשב טוב לשתיה. וע"ע בב"י או"ח סי' רעב. ולאחרונה בירר פרופ' זהר עמר שבאמת היין שבארץ ישראל מכיל פי שניים או שלושה אלכוהול מהיין שהיה בצרפת; אבל גם נמצא שיש גבול עליון לריכוז האלכוהול האפשרי בין באופן טבעי והוא כ-16%, וסתם יין שבימינו קרוב לשיעור זה בדיוק כבימי חז"ל, ואף על פי כן נחשב ראוי לשתיה בהחלט גם כשאינו מזוג. מכאן שנשתנו הטבעים ברגישות הטעם גם לעניין זה. אמנם אין זו ראיה ברורה, אם מפני שניתן לתלות זאת במידת הרגישות לאלכוהול ולא דווקא בתחושת הטעם, ואם מפני שגם בימינו חלק מהיינות הביתיים (הדומים יותר ליין שבזמן חז"ל) נחשבים כקשים לשתיה כמות שהם.

9 הן לקולא והן לחומרא; כמובן לא באופן שהוצג שכאילו "מתייחסים לכל חומר שהוא כאילו ודאי בלע". על עצם העניין שלדעת חכמי אשכנז אין לסמוך על ניסויים וכדומה, כבר עמד בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ה"א, הכשר כלים אות כ"א; נתוודעתי לדבריו דרך עבודתו של הר"י פרנק), אם כי הוא ביאר זאת באופן אחר מהאמור כאן.

10 למעשה, איני מצליח להבין כלל את ההנחה שהוא הגיע למסקנותיו בדינים הללו על פי מבחן החוש: כלום יש איזו אפשרות על פי החוש לסבור שכלי עצם בולעים פחות מכלי זכוכית?!

11 אין לכך דבר עם מבחן על פי החוש, אלא הוא דימוי מילתא למילתא הרגיל בהלכה, וכמפורש בהגהות רבנו פרץ לסמ"ק (מצוה רכ"ב).

לגביהם מקור לאיסור בדברי חז"ל ולכן הקל בהם וזו כוונת לשונו: "לא מצינו לו בליעה ואיסור"¹².

הדוגמא הנוספת הבולטת בשיטת רבותינו חכמי אשכנז לעניין אי ההישענות על החושים בעניין בליעה ופליטה, היא מה שהאשכנזים על פי פסק הרמ"א (ולמעשה גם הספרדים) אינם סומכים על טעימת קפילא, דין שלמרבה הפלא הרב סיטון לא הזכיר אותו כלל¹³. ולפי מה שכתבתי לעיל כמדומה שעלה בדינו הסבר ברור לכך: במשך הזמן הרגישו רבותינו חכמי אשכנז שתוצאת מבחנים שגרתיים על פי החוש בעניינים אלו אינה תואמת את העולה בדינו מדברי חז"ל, והסיבה לכך, כאמור, היא כנראה שבמשך הדורות נחלשה התחושה עד שכבר לא היה אפשר להרגיש היטב בטעם פלוט או בלוע; ולפיכך הורונו שלא לסמוך עוד על טעימת קפילא כיון ש"אין אנו בקיאים בזה"¹⁴, אלא לאחוז בדברי חז"ל כפשוטם. ובאמת אם כנים הדברים, מהיכא תיתי להקל מצד זה בדבר שעשוי להשתנות לכאן ולכאן במרוצת הדורות בדיוק כשם שהשתנה בעבר¹⁵. לדרך זו ברור אפוא כי הגם שאיננו יכולים להרגיש בבליעה ופליטה בכלי מתכות, מכל

12 וכן האור זרוע (פסקי ע"ז סי' רצ"ז) שהביא דברי ר"י מפריז ונקט כמותו, לא הזכיר אפילו ברמז שהוא למד היתר בזה על פי החוש אלא האריך לדון בזה מגוף הסוגיות בחולין ולהוכיח מהן שחז"ל לא חששו לבליעה בעצמות. והמרדכי שפקפק בזה (פסחים רמז תקפ"ב) גם הוא לא דן מצד מבחן החוש אלא מצד משמעות הפסוקים בכלי מדין.

13 אגב אורחא, הרב סיטון הזכיר את תשובת הרשב"א ח"א סי' רל"ג לגבי כלי זכוכית, וכתב ש"הרשב"א לא הזכיר כלל את המדרש באבות דר' נתן, אלא דן בכלי זכוכית לגופו של עניין, והכריע מדעתו..." - ובמח"כ דברים אלה הריהם טעות, כפי שייחוכח המעיין בפנים, שבפתח הדברים מוזכרים בהחלט דברי אדר"ן. ולפום ריהטא לא מצאתי למי מהראשונים שהקלו בזכוכית שלא יזכיר את הדברים שבאדר"ן, אף שאמת הוא שהוסיפו על זה לדון על פי היכר החוש. ועיין בראבי"ה (סוף סי' תס"ד) שתחילה למד מאדר"ן שכלי זכוכית אינם בולעים ורק כהמשך לכך ביאר שזהו משום שהם חלקים וואף לגירסת המרדכי פסחים רמז תקע"ד, "דכלי זכוכית שיעא ולא בלע כדאמרינן גבי לב, וראיה מאבות דרבי נתן", לא משמע שהיה נוקט כן מעצמו אילולי הראיה מאדר"ן. וכן בכלבו (סי' מ"ח ד"ה כלי חרש) תמה על האוסרים דווקא מצד האמור באדר"ן.

14 לשון הרמ"א בתורת חטאת כלל ס"א אות א'; וכן הוא בחידושי החת"ס לגיטין נ"ב ע"ב ועוד אחרונים. ישנה אמנם מחלוקת בין פוסקי אשכנז האם ניתן על כל פנים לסמוך על טעימה של ישראל (באופן המותר), ועיקר הראיה לנידוד"ה היא מהדעה שלא סומכים כלל. עם זאת יש לציין שאף לכשסומכים על טעימת ישראל, להרבה פוסקים זהו דווקא בדיעבד (כמבואר בש"ך יו"ד סי' צ"ו סק"ה ומנחת יעקב כלל ס"א סק"ג), וממילא אין זה נוגע להיתר כלי לכתחילה - וכעין זה העיר הר"י פרנק בעבודתו (פרק חמישי, עיי"ש) מצד דין ביטול איסור לכתחילה - ובלאו הכי הדברים חוזרים להערה שבראש המאמר.

15 זאת לעומת דברים חדשים שלא הורו בהם חז"ל כבר, שבהם אין להחמיר מספק מסיבה זו; כטעם שומן מן החי בשמן זית הנידון בשו"ת הרמ"א סי' נ"ד, וכעין זה ראה גם בשו"ת מקום שמואל סי' ע"ד, וע"ע בשו"ת שאילת יעבץ ח"ב סי' קמ"ב ובשו"ת עין יצחק או"ח סי' י"ט אות ד' ואילך (ועל תשובת הרמ"א הנ"ל נבנה יסוד רחב במאמרו של הרב יצחק דביר ב'אמונת עתיד' גליון 101 [תשרי תשע"ג], אולם לענ"ד אין ממנה ראיה לנידוד"ה ואין לך בה אלא חידושה. יצוין כי המאמר הנוכחי נכתב ונחתם לפני פרסום מאמרו של הרב דביר, ולכן למעט הערה זו אין לראות בו תגובה אליו).

מקום אין לזוז מההלכות הפסוקות בידינו לגביהן, וכעין מה שכתב הרב אוריאל אייזנטל שליט"א בספרו מגילת ספר¹⁶.

בין ספרד לאשכנז

וזהו כאמור הדרך הנקוטה אצל כל בני אשכנז היוצאים ביד רמ"א. ואמנם לגבי בני ספרד, שהקלו בזכויות וכיוצא בזה בין השאר על פי החוש, וכן סומכים על קפילא, וגם נוקטים כשו"ע לעניין היתר בישול בכלי באופן שאינו יכול לתת טעם (ויו"ד סי' צט סע' ז), מעתה אכן נוטים הדברים לכאורה לכיוון מגמתו של הרב סיטון, שבימינו אין כל כך צורך לחשוש לטעם בליעת ופליטת הכלים, שהרי אם העיקר בדינים אלו הוא הרגשת הטעם - אם אין הרגשת טעם שוב אין כל חשש. אמנם כל זה רק לכאורה, כי למעשה הדבר אינו פשוט כלל, שהרי עניינו הרואות שברוב הדינים דנו גם כל רבותינו חכמי ספרד על פי סברות הדינים ומקורותיהם בדיוק כחכמי אשכנז, ורק בנידונים מסוימים ומצומצמים נחתו לדון על פי מדידות במציאות (וכן אף לעניין טעימת קפילא); גם חכמי ספרד בעשרות ומאות הדינים והמחלוקות בעניינים אלו לא העלו על דעתם להכריע בין אשלי רברבי על פי ניסיון החוש בעלמא. אילו היינו נוטים באורח קיצוני לסמוך על ניסויים כדי להכריע ספיקות בענייני בליעה היה לנו להעביר קו על סימנים שלמים בהלכות תערובות, ופשוט שאף אחד מרבותינו האחרונים מספרד ועד אשכנז לא העלה על דעתו לעשות כן; מה גם שבגישה הזו ימצאו הדברים בסופו של דבר מנוגדים לדברי חז"ל גופם, כאמור בפתח הדברים.

עוד יש להאריך בעניין אחרון זה לכאן ולכאן, אבל אין כאן המקום. נראה ברור ששיטה מוצקה ביד רבותינו (בעיקר באשכנז - אך גם בספרד) שלא לסמוך בעניינים אלה על מבחן החוש לבדו, ושכלל אופן לניסויים מדעיים בעניינים אלה יכול להיות ערך הלכתי רק אם נעשו באופן שתואר לעיל - תוך השוואת הבליעה והפליטה בין הכלים המצויים היום לבין הכלים של פעם.

איתם הנקין

16 כפי שציין עורך המעין שליט"א [בגיל' 205 עמ' 46 הע' 8], וכעין זה כבר כתב הרב אהרן פפויפר במכתב שבספרו דרך כוכב עמ' 310-311 (הוזכר גם על ידי הר"י פרנק בעבודתו).

★ ★ ★

עוד בעניין דברי אביגיל לדוד

בגיליון 206 של 'המעין' (עמ' 22 ואילך) דן הרב כנרתי בדברי אביגיל לדוד "וזכרת את אמתך" (שמ"א כה, לא), שמהם דרשו חז"ל (מגילה יד, ב) שאביגיל רמזה לדוד שאחרי מות נבל בעלה ישאנה הוא. והביא הרב כנרתי את התמיהה, כיצד יכלה אביגיל, כאשה נשואה, לרמוז לדוד שישאנה.

ויש להעיר על כך:

א. בהע' 1 במאמרו הזכיר הרב כנרתי את דעת הרלב"ג, שדברי אביגיל נאמרו כנבואה.

ראוי היה לציין שהדרשה הנ"ל הובאה בגמרא בהקשר זה של נבואה, שבתחילה הזכירה הגמרא שהיו שבע נביאות, ואודות אביגיל הביאה הגמרא הוכחה לכך שהיא נביאה מדבריה בהם רמזה לדוד שהוא עתיד להיכשל בחטא בת שבע; בהמשך לכך מביאה הגמרא את דברי אביגיל "זכרת"..., ואומרת שכאן רמזה לנישואיה עם דוד.

חשוב גם לומר, שעל הפסוק המובא שם בגמרא "והיתה נפש אדוני" וכו' אומר הספרי זוטא (במדבר כז, יב): "שכן אביגיל אומרת לדוד ברוח הקודש והיתה נפש אדוני" וכו', אם כן גם פסוק זה קשור לדעת הספרי להיותה של אביגיל נביאה (וכן פירש ה'שפת אמת' על אתר); ולכן מסתבר שגם בגמרא הנ"ל הדרשה שמיד אחרי אותו פסוק בסוגיא, שבה מוזכר הרמז של אביגיל לדוד על כך שיישאנה, קשורה להיותה של אביגיל נביאה. גם בחידושי אגדות למהרש"א על הסוגיה במגילה ביאר שכוונת הגמרא שלא רק בפסוק "והיתה נפש אדוני" הנ"ל אלא גם בפסוק "זכרת" וכו' נמצאת נבואה של אביגיל שנבל בעלה ימות ודוד ישאנה.

ב. בראשית דברי הגמרא שם אודות נבואת אביגיל אומרת הגמרא שדוד תבע את אביגיל לדבר עבירה. וכבר תמה על כך הרדב"ז בתשובותיו (ח"ז סי' כט), וכתב שאביגיל לא הייתה נשואה לנבל אלא פילגשו; לפי זה אזלא לה גם התמיהה בעניין דברי אביגיל לדוד.

ג. בכל אופן - הרי מפורש בגמרא שם שדוד תבע באותה פגישה את אביגיל, ואביגיל בדבריה רצתה למנוע אותו מעשיית עבירה וגם הצליחה בכך; אם כן לא ייפלא כלל שכדי להציל את דוד מעבירה צירפה אביגיל טיעון נוסף (וגם אם לא נקבל את חידושו של הרדב"ז שאביגיל לא הייתה נשואה ממש לנבל): למה לך לעבור עכשיו על איסור, הרי אם ימות נבל תוכל לשאת אותי בהיתר. ולפי זה אין שום תימה בכך שאביגיל הזכירה לדוד בהיותה נשואה לנבל את האפשרות שתנשא לו בעתיד.

ביקרא דאורייתא

ישראל מרדכי פלס

★ ★ ★

עוד על תנ"ך מגובה "האני העליון"

הרב קושלבסקי הביא בגיליון 206 של 'המעין' (עמ' 54 ואילך) תנא דמסייע משיטת רי"ל בלוח זצ"ל לגישה מפשרת, שביסודה הקביעה שהתנ"ך בגובה השמים, ועם זאת מותר ואפשר לדון בפגמיהם של אבות וגדולי האומה וללמוד מהם לתיקון עצמנו, מפני שיש צד קטן בבסיס היצרים ומהותם המשותף לכל בני אדם באשר הם. על הדברים הללו אבקש להוסיף, להשלים ולדקדק.

א. לא נזכרה במאמר תשובת רי"ל במאמרו "כל הגדול מחברו", שאופק מושגיהם של האבות הגיע לשמי שמים ולדורי דורים, שממילא מורכבות השיקולים בענייניהם הייתה רבה ועצומה ולפיכך הטעות רובצת לפתחם, ובפרט שהן הטועה והן מי שטעו בו היו גדולים למאוד. משל למה הדבר דומה, לשופט ששגה בדינו מפאת חביבות עודפת לשמעון (אחד מבעלי הדין). השאלה הנידונה במשפט הייתה מסובכה למאוד, וההכרעה

נפלה על קוצו של יוד; דהיינו, מאזני הצדק קרובות היו לאיזון הדדי, ולפי האמת 51 צדדים היו לטובת ראובן ו-49 לטובת שמעון, והשופט אשר לא ראה נכונה וקבע 51 לטובת שמעון לא החטיא אלא כחוט השערה. אילו עמדו מאזני הצדק על 90 לראובן ו-10 לשמעון, ויצרו של השופט היה מסיתו ומטעהו להצדיק את שמעון, כי אז רשאים היינו לבוז לעקמימות לבו של השופט; אך בנדון דידן מרחק מזערי מפריד בין האמת לשקר, וממילא שופט **שהועם קמעה זוהר לבו** עלול לבוא לידי החטאת האמת. על דרך זו מבאר רי"ל את שורש הדעה שגיבשו אחי יוסף אודות אחיהם, שבגינה כמעט ודנהו למיתה.

ב. בהערה 11 מוצגת החלוקה הפרוידיאנית של הנפש, לפיה החלק הסתמי הינו אינסטינקטיבי, ולעומתו 'האני העליון' מייצג את עולם הערכים ודרישות המכניס. יש להבהיר ולהדגיש, כי אליבא דרי"ל בנפשו של איש המעלה הסתמי אינו סתמי, שהרי כתב במאמר הנ"ל [שיעורי דעת, ח"ד עמ' רנד-רנח]: "ביקש [יהודה] לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך שהוא ממונה על התאווה... ההתנגשות התחילה בין השורשים הגבוהים... בנפש יהודה התעוררו באמת כוחות טבעיים פשוטים, אבל הייתה להם התקשרות עם השורשים העליונים... באדם הגדול כח יצרו הוא בעצמו כח עליוני, כח מלאך... משמע, הסתמי אינו סתמי, מפני שחל כביכול שינוי ב-DNA (בלשון מטאפורית) של כוחו הגופני, וה'אני התחתון' שלו הוא בעצמו 'אני עליון'. הן היצר הטוב הן היצה"ר נמנים אפוא על 'האצולה הגבוהה'.

ג. עוד יצוין כי לרי"ל שיטה קבלית ייחודית, ורובי תפיסותיו משובצים בתוכה במשמעות מאוד מסוימת. הדברים הורחבו בחיבורי "וראשו מגיע השמימה - הרב יוסף יהודה ליב בלוך תורתו ואישיותו", תשס"ב (נמצא בספרית מכון לנדר, ירושלים), ובהקשרנו ראה תקציר בראש הספר, ועמודים 59-76, 107-111.

יעקב אלטמן

★ ★ ★

"מעשה ראובן על פשטו"

הרב שלמה קושלבסקי דן במאמרו (גיל' 206 עמ' 61 ואילך) בדברי הרמב"ם בהלכות סוטה, מהם משמע שהאמת היא שראובן לא חטא כפי שמשמע מפשט הכתוב, ורק לסוטה אומרים את הדברים כפשטם, ושמדברי הכסף משנה עולה ש"לאשה הסוטה אומרים למעשה דבר שלכאורה אינו אמת כדי להשיג מטרה רצויה". והוא תמה: "אם אכן לא חטא ראובן, כיצד ניתן לומר לסוטה את מעשה ראובן על פשטו" בניגוד לאמת? והסביר: "ע"פ גישת תנ"ך מגובה האני העליון ניתן לבאר... חטאו של ראובן נעשה במישור גבוה... שבאופן יחסי למדרגתו נחשב הדבר ככישלון של אדם רגיל בשכיבת פילגש אביו... מדברי הרמב"ם נראה שלעיתים, כמו במקרה שדרוש להשפיע על הסוטה, רשאים גם לתאר את מעשיו כפשוטם תוך הבהרה שמדובר באנשים גדולים ויקרים". נראה שהדברים דורשים הרחבה, כדי להבין כיצד ניתן לומר על ראובן מה שאינו נכון. כהערת אגב, מקור זה הוא בעל חשיבות מיוחדת, שכן דברי הכסף משנה שהובאו במאמר

ודברי הרמ"א שיובאו בהמשך מבהירים באופן בהיר את דעתם של שני עמודי ההוראה בעניין היחס לאישי התנ"ך.

ראשית יש להזכיר שמדברי רש"י משמע שאכן אומרים לסוטה את ההסבר האמיתי, על פיו לא חטא ראובן במה שנשמע במבט ראשון. וז"ל (סוטה ז, ב): "מי גרם לראובן שיוודה. במעשה יצועי אביו: יהודה. שהודה במעשה תמר, וכן היה מסורת בידיהם. ומדרש אגדה דר' תנחומא, כשאמר יהודה צדקה ממני עמד ראובן ואמר בלבלי יצועי אביו". רש"י משתמש בביטוי 'בלבול יצועי אביו' המופיע בשבת נה, ב ואינו מופיע בגמרא בסוטה, ונראה שכוונתו שהאמירה לסוטה אינה כפשט הכתוב. אולם הרמב"ם הבין כנראה שמה שאמור ליצור אצל הסוטה את ה"אפקט" הרצוי הוא איזכור של חטא דומה למה שחשודה היא בו, ולכן אומרים את הדברים כפשוטם.

ובשו"ת הרמ"א סימן יא רוצה הרמ"א להוכיח שהבאת שלום מתירה להוציא שם רע: "והנה מעתה נדון ק"ו בנדון דידן, ומה מחיקת השם יתעלה שנדחה מפני השלום אפילו הכי דוחה הוצאת לעז על בני אדם הכשרים, הבאת שלום שדוחה מחיקת השם אינו דין שתדחה הוצאת שם רע"? ומנין שמחיקת השם דוחה הוצאת שם רע - "הרי אמרו ז"ל פרק במה בהמה כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, גם אמרו במגילה פרק הקורא את המגילה במשנה מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם ופירש אדון המפרשים רש"י ז"ל משום גנותו, וא"כ קשה, וכי מפני הטמאה הזאת שלא תשתה ותמות, ובוודאי אינה כדאית לשמוע, נוציא שם רע על ראובן הצדיק ונאמר שחטא, ונכחיש המקרא שנאמר ומעיד עליו שלא חטא, שנאמר ויהיו בני יעקב שנים עשר ואמרו ז"ל מלמד שכולם צדיקים ושווים שלא חטא ראובן! אלא על כורחך לומר שהטעם הוא כדי שלא ימחק השם הנכתב בקדושה ובטהרה, כמו שאמרין עשי לשמו הגדול שלא ימחה על המים" כו'.

יש לציין שהרב יצחק זילברשטיין שליט"א כתב (חשוקי חמד סוכה נג, ב): "ונראה שטעמה של הלכה זו היא, דקים להו לחז"ל שניחא ליה לישראל שיוציאו עליו שם רע למען לא יתחלל וימחק שמו של השי"ת". אך בפשט דברי הרמ"א נראה שמדובר בדחייה המבוססת על הערכת חשיבות איסור מול איסור, וחז"ל קבעו שזהו סדר החשיבות, וכשם שהעדפת הבאת שלום על איסור מחיקת ה' אינה קשורה למחילה אלא לסדר עדיפויות, כך הוא גם ביחס להוצאת שם רע במקרה זה.

ובספר ברכת שי (על מס' סוטה עמוד יז) תמה על הרמ"א, הרי לכאורה אין כאן הוצאת שם רע אלא קריאת הפסוקים כמות שהם! והוא מסביר שמלשון הרמב"ם שמגידין לה מעשה וכו' נשמע שלא קוראים לה את פסוקים בלבד, אלא מספרים לה את העניין כפשוטו שלא כפי שאירע באמת.

רבים דנו בשאלה מה מקומו של הפשט, לאור ההבנה שהדרשות הן העיקר (וכלשון רשב"ם בראשית לז, א המצוטט לעיתים באופן חלקי ומטעה). הרב יהודה קופרמן שליט"א האריך להראות בספריו שיש מגדולי ישראל שביארו שהדרש הוא הוא הפשט, ויש שראו בפשט דבר לעצמו שיש לו תפקידים שונים. למשל בענייננו מצאנו במדרש שכל טוב: "חלילה לנו ממנו לדרוש הדבר כקריאתה, כי לא נכתב וישכב אלא להזהיר אדם מן העבירה ולהרחיק מן הכיעור ומן הדומה", וזה תפקידו של הפשט במקרה זה. מנקודת מבט זו שיש לפשט תפקיד כשלעצמו (שיטה המיוחסת בידי הרב קופרמן לבית מדרשו של הגר"א) נוכל להבין את דברי מרן הראי"ה ב'עין איה' (שבת נו, ב): "כאשר

אותו המובן של הסיפור, היסוד הפנימי שבו שהוא צריך לרשום בנפש, אם יתואר כפי פשוטו לא נוכל מרחוק לפעמים להבין את ערכו – אז נשקול בשקל הקודש על פי אל דעות באיזה לבוש יתלבש הסיפור, באופן שכאשר יגיע אלינו יהיה ערכו ממש אותו הערך הראוי שיעשה רישומו עלינו... אע"פ שלא שכב ראובן עם בלהה, ולא היה בזה חטאו, כתבה החכמה האלוקית 'וילך ראובן' וכו', בהכרתה שבסגנון זה, המחריד והמזעזע, יחדור לקרבנו מלוא הרושם העמוק של פגיעתו... להתערב בסדרי ביתו של יעקב אשר ממנה תוצאות לסדרי בניין האומה לדורותיה, ולא יצטייר הדבר כמאורע יבש חסר כל משקל ומשמעות" (ועי' 'לאמונת עתנו' ח"ו עמוד יב-יג). לפי זה ניתן להבין שבעניינה של סוטה, כאשר אנו רוצים לגרום לה להודות עלינו להדגיש את אותו פן מרעיד שאינו נכון עובדתית – אבל משאיר רושם משמעותי בנפש, וכך גם אם היא מכירה את דברי חז"ל על חטא ראובן יתכן שהיא תזדעזע וזה יגרום לה להודות. וכפי שפירש המאירי את דברי המשנה (סוטה ז, א): "אומרים לה דברים שאינה כדאי לשומען לא היא ולא כל משפחת בית אביה, כלומר שאין הדבר מצוי שתוכל לעמוד בכפירתה אפילו היו כל בני משפחתה לשם".

להשלמת העניין נזכיר את הדברים המפליאים דלהלן. רבנו אפרים בפירושו על התורה כתב: "ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא וילך ראובן, פירוש הלך ראובן מן הארץ משום וישכב את בלהה פלגש, כלומר אביו שכב עם בלהה והניח לאה. אמר וישמע ישראל שהלך ראובן מן הארץ, ושלח אחריו, וישב ראובן, ויהי בני יעקב שנים עשר. לפי זה לא חטא ראובן. והחסידי שדרש זה בא אליו ראובן בחלום ונשקו על ראשו". כותב על כך החיד"א בפירושו למסכת סופרים (כסא רחמים ט, ט): "וגם אני שמעתי מפה קדוש רב גדול אשכנזי ז"ל שקיבל מרבותיו שהגאון מהר"ם איסרלאס ז"ל בעל המפה פירש שיעקב היה רוצה לשכב את בלהה פלגשו, ונתקנא ראובן והיה הולך ובא אצל חדר המטות, ואסיר לשמש בעוד שיש בני אדם שומעים... ויעקב שמע שהיה הולך ראובן ולכן חדל" (ועי' שו"ת רב פעלים ח"ב יורה דעה סימן מא ושו"ת יביע אומר ח"י יו"ד סי' נח). כאמור, הרמ"א התייחס להוצאת שם רע על ראובן ככל הוצאת שם רע. אחרונים רבים העירו (ועי' למשל עמק ברכה עמוד מב) שבשו"ע או"ח סימן תרו משמע שאין איסור מן התורה בהוצאת שם רע על המתים והדבר נאסר רק מתקנת קדמונים, וקשה כיצד למד הרמ"א מכאן להוצאת שם רע על אדם חי. וצ"ע.

אוריאל בנר

★ ★ ★

המדליק נר חנוכה למעלה מעשרים אמה' – היינו משום שאינו רוצה לפרסם יהדותו, ולכן מניחו למעלה מעשרים אמה' שעין לא שולטת בו, והוא מתפטר ביהדותו... וזהו כמו בראובן שלא עמד בתוקף נגד האחים לדרוש להציל את יוסף בחששו לריב עמהם, רק מצא פשרה להשליכו לבור... לכן הביאו (שבת כב, א) שתי המימרות יחד, שפסולין, שאין להתפשר לקיים יהדות בצניעה או בפשרות.

תשובות והנהגות לר"מ שטרנבוך כרך ב סימן שמב