

# הַמַּעֲיָן

בתוכן:

- 2 ..... במסילה נעלה' / **דבר העורך** .....
- 3 ..... על כוחם של חכמים ביצירת דינים דאורייתא / **הרב משה גנץ** .....
- 10 ..... הרמב"ם על דימוע ועישורייתא דרבי והמספר e / **פרופ' יובל רויכמן** .....
- 15 ..... ערך החקלאות והעבודה בארץ ישראל לפי החתם סופר / **הרב יעקב זיסברג** .....  
מקום לפְּשֻט – פשטה של סוגיה: ריש פרק חומר בקודש במסכת חגיגה /
- 29 ..... **הרב אליהו סלוביציק** .....
- 39 ..... 'הני כהני, ברכה דידיה הווה, או ברכה דשמיא?' / **הרב ד"ר משה פינצ'וק** .....
- 49 ..... טיפול בחתך בפנים בשבת – האמנם 'פסיקה אנטי-ערכית'? / **הרב הראל דביר** .....
- הלכה ואקטואליה**
- 54 ..... תועלתנות ומוסר בתכנון מערכת אוטונומית / **הרב יוסף שפרונג** .....
- 70 ..... שימוש בשבת במיכל אשפה חכם / **הרב אלחנן פרינץ** .....
- תגובות והערות**
- עוד על יחס הנצי"ב ליישוב הארץ, ועל רבנותו של החזו"א בעיירה סטויבץ /
- 76 ..... **הרב יוסף יונה** .....
- 78 ..... ליישוב מנהג ישראל בברכת 'על המחיה' בפת הבאה בכסנין / **הרב פרץ לוין** .....
- 81 ..... 'עמוני ומואבי' – מדוע לא הוקדם 'מואבי'? / **יקותיאל רוזנפלד** .....
- זיכרון להולכים**
- 83 ..... על רבינו ראש הישיבה הרב אביחי רונצקי זצ"ל / **הרב עמיחי כנרתי** .....
- 88 ..... דברי פרידה מהרב אלישיב קנוהל זצ"ל בשעת הקבורה / **הרב זאב וייטמן** .....
- על ספרים וסופריהם**
- 91 ..... על ספר 'חוט שני' הלכות טבילת כלים / **הרב יהושע ענבל** .....
- 107 ..... עוד על שו"ת 'אבוא ביתך' / **הרב אברהם סתיו**; **הרב אריה כץ** .....
- 116 ..... נתקבלו במערכת / **הרב יואל קטן** .....
- 130 ..... רשימת המאמרים כרך נח .....

**מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים**

בס"ד גיליון 226 • תמוז תשע"ח [נח, ד]



מכון שלמה אומן  
מכון מחקר תורני

## המשתתפים בגיליון זה:

הרב משה גנץ, ת"ד 21, קרית חינוך שעלבים 9978400. moshegn2@gmail.com  
הרב הראל דביר, ת"ד 581, יד בנימין 7681200. hareldvir21@gmail.com  
הרב זאב וייטמן, אלון שבות 9043000. zeevwe@gmail.com  
הרב יעקב זיסברג, קדומים 4485600. machonks.mazkira@gmail.com  
הרב יוסף יונה, ניו יורק, ארה"ב. 8323096@gmail.com  
הרב עמיחי כנרתי, איתמר, שומרון 4483400. esa@etrog.net.il  
הרב אריה כץ, מבוא חורון 9976500. adcatz@gmail.com  
הרב פרץ ליון, הקבלן 13/12, ירושלים 9387413. Haya.Levin@teva.co.il  
הרב אליהו סולוביצ'יק, הרב לופיאן 9, ירושלים 9742213. bigoschi@gmail.com  
הרב אברהם סתיו, אלון שבות 9043000. abstav@gmail.com  
הרב יהושע ענבל, שדי חמד 8/6, מודיעין עילית 7181043. yehoshua-i@hotmail.com  
הרב ד"ר משה פינצ'וק, נחל מאור 2/1, רמת בית שמש 9962302. moshepinchuk@gmail.com  
הרב אלחנן פרינץ, נחל צאלים 12/7, רמת בית שמש 9909006. rabbiprins@gmail.com  
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400. wso@shaalvim.co.il  
יקותיאל רוזנפלד, מירון 3, בני ברק 5140249. danykuty@013.net  
פרופ' יובל רויכמן, כוכב השחר 9064100. yuvalr@math.biu.ac.il  
הרב יוסף שפרונג, הרב קצנלבוגן 81, ירושלים 9387186srulik007@gmail.com

\* \* \*

## 'המעין' - כתב עת היוצא לאור ע"י מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

מיסודו של 'מוסד יצחק ברויאר' שע"י פועלי אגודת ישראל

מייסד (תשי"ג) ועורך: פרופ' מרדכי ב"ר יצחק ברויאר

עורך אחראי (תשכ"ד-תשס"ב): ר' יונה עמנואל

תנצב"ה

**המערכת:** ד"ר שמעון בולג, ירושלים | הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות  
הרב מיכאל ימר, שעלבים | הרב בועז מרדכי, מבוא חורון | פרופ' זהר עמר, נוה צוף  
יהודה פרוידגר, ירושלים

**העורך:** הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 9978400

טל': 08-9276664; פקס: 1538-9276664; דואר אלקטרוני: wso@shaalvim.co.il

למינויים, וכן למינויים אלקטרוניים ללא תשלום, נא לפנות למכון שלמה אומן

© כל הזכויות שמורות

## במסילה נעלה

גיליון תמוז תשע"ח מופיע כשנראה שהדרך של מדינת ישראל סלולה. הכיוון החיובי כמעט בכל נושא, הצמיחה התורנית והפריחה הכלכלית והמדינית, העלייה המשמעותית ברמת החיים והגידול המרשים באוכלוסיה היהודית בעקבות עליה פנימית ועליה חיצונית, כאשר הבעיות והקשיים נראים מינוריים מול הטוב הגדול, מרגשים. אילו פינו מלא שירה כים אין אנו מספיקים. רק המבט החוצה לעבר אחינו שמעבר לים מעורר דאגה רבה: אלו מהם שאינם קשורים באופן משמעותי לקהילות המחויבות לתורה ולמצוות הולכים ונעלמים לנו, ועתידם נראה מעורפל. בשארית כוחם הציבורי מנסות הקהילות ה'ליברליות' להתערב ביחסי דת ומדינה כאן בארץ, אבל נראה שכמו שעברנו כבר לא פעם לחצים כאלו והתגברנו עליהם נעבור גם את זה. אולם ימי בין המצרים המתקרבים מזכירים לנו שלא לעולם חוסן, ושברגע אחד המצב עלול להתהפך. תשובה ותפילה וצדקה, ריבוי תורה וחינוך ואהבת ישראל אמיתית ומסירות נפש על יישוב ארץ ישראל, רק הם עתידים לשמור על כוחנו ולחזק את ידינו ולהמשיך את השריית השכינה בתוכנו ולקרבונו עוד ועוד אל הגאולה השלמה העומדת ממש אחר כותלנו.

בגיליון מגוון זה משתתפים כרגיל כותבים מכל גוויי אנשי התורה בארץ: הרב גנץ מוותיקי הר"מים בשיבת שעלבים והפרופ' למתמטיקה מאוניברסיטת בר אילן ותושב כוכב השחר שבבנימין יובל רויכמן, הרב זיסברג מקדומים ראש המכון למורים בשיבת קרני שומרון והרב אליהו סולוביצ'יק חוקר תורני ירושלמי, הרב דביר משיבת תורת החיים ביד בנימין והרב שפרונג ממקורביו של הגאון ר' אשר וייס שליט"א, הרב אלחנן פרינץ רב ומחבר מבית שמש והרב יוסף יונה חכם ניו-יורקי, הרב פרץ לוי ת"ח ירושלמי ויקותיאל רוזנפלד איש תורה וספר מבני ברק, הרב עמיחי כנרת ר"מ בשיבת איתמר והרב זאב וייטמן רב תנובה ואלון שבות, הרב יהושע ענבל ראש כולל בקרית ספר, הרב סתיו משיבת הר עציון והרב אריה כץ מאנשי מכון פוע"ה, איש איש מציג את תורתו וחידושו, בענייני הלכה או הגות ואגדה, בענווה ובבטחון ובכבוד והערכה הדדיים כראוי לאנשי תורה. 'המעין' ימשיך להיות במה להגיונותיו ולתורותיו של הציבר הרחב הזה ולמגוון הנושאים התורניים שבו הוא עוסק. וכרגיל - סליחה מעשרות המחברים החשובים שלא נמצא בגיליון זה מקום לדבריהם.

ולנו לא נשאר אלא להודות על העבר ועל ההווה ולבקש על העתיד, מכל הלב.

**יואל קטן**

**עורך**

## על כוחם של חכמים ביצירת דינים דאורייתא

### הקדמה

א. מסרן הכתוב לחכמים

ב. שיעורי חכמים

ג. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה

סיכום

### הקדמה

בדרך כלל אנחנו מבינים שיש מקומות שבהם חכמים מפרשים את התורה על ידי דרכי הדרשה המקובלות בידיהם או בדרך הסברה, וכאן המסקנות של חכמים נחשבות ל"דאורייתא" - כי הרי ריבוננו של עולם מסר את פירוש התורה לידיהם. ויש מקומות שבהם חכמים מתקנים דברים מדעתם לפי מה שנראה להם מתאים לתקנת עבודת ה' אצל בני ישראל, גזרות ותקנות כמו מוקצה, איסור עוף בחלב, חנוכה ופורים וכיוצא באלה - כאן הם אינם מפרשים אלא מחוקקים, ועל כן ההלכות האלה הן הלכות דרבנן.

אבל להלן נביא הלכות שחכמים קובעים מדעתם, לא בדרך של פירוש, ובכל זאת יש להן מעמד דאורייתא.

### א. מסרן הכתוב לחכמים

1. במסכת חגיגה יח, א אמרה הברייתא: "...תלמוד לומר וביום השביעי עצרת - יום השביעי עצור מכל מלאכה ואין שישה ימים עצורים מכל מלאכה, הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת".

רוב הראשונים סוברים, שמלאכת חול המועד אסורה רק מדרבנן, והדרשות שהביאה הגמרא לאסור מלאכה בחול המועד אינן אלא אסמכתא בעלמא. לדרכם, ברור מאוד שהגדרת המלאכות האסורות מסורות לחכמים.

אבל יש ראשונים הסוברים, שמלאכת חול המועד אסורה מדאורייתא, ולדבריהם "מסרן הכתוב לחכמים" פירושו הוא שחכמים יחליטו אילו מלאכות יאסרו ואלו לא יאסרו, כך שימי חול המועד יקבלו את הצביון הראוי להם. אין לחכמים מקורות להסתמך עליהם בקביעת המלאכות האסורות, והם אינם עובדים כפרשנים, אלא

כמחוקקים, כמו בדינים דרבנן. ואף על פי כן, המלאכות שיחליטו לאסור - תהיינה אסורות מדאורייתא, כי מסרן הכתוב לחכמים.

רש"י פירש את הכלל הזה כך: "מאחר שאמר לך הכתוב שהן (- ימי חול המועד) אסורים במלאכה, ולא בכולן, ולא פירש איזו המותרת ואיזו אסורה, דע וראה שלא מסרן אלא לחכמים היודעים להבין על איזה להטיל ההיתר ועל איזו להטיל האיסור..."

2. סברת "מסרן הכתוב לחכמים" מובאת גם בר"ן בתחילת פרק שמיני במסכת יומא, בעניין חמישה עינויים של יום הכיפורים. יש ראשונים הסוברים שגם ארבעת העינויים הנוספים על אכילה ושתיה, גם הם מדאורייתא. הר"ן שואל: אם כך, איך יתכן שהמלך והכלה ירחצו פניהם, והחיה תנעל את הסנדל? הרי אין כאן פיקוח נפש! ותשובתו היא - מסרן הכתוב לחכמים. גם כאן, בלי מקורות, קבעו חכמים מדעתם באלו עינויים יש להתענות ביום כיפור וגם אלו קולות ראוי לקבוע, וקביעותיהם יצורות איסורים דאורייתא.

ויש לשים לב, שאם בעניין חול המועד ההכרעות של חכמים איזו מלאכה תאסר ואיזו לא תאסר הן ענייניות, לקבוע לחול המועד את האופי הראוי לו, הנה בעניין חמישה עינויים הם מכניסים גם שיקולים שהם זרים לעניין התענית. שהרי הם מתירים למלך לרחוץ את פניו מפני כבוד המלכות! כלומר - הכתוב מסר לחכמים להגדיר את עינויי יום הכיפורים, בהתחשב גם בדברים שאינם קשורים כלל לעינוי כשלעצמו.

3. וכיצא בזה. סוף זמן קריאת שמע של ערבית הוא, לדעת רבן גמליאל בעלות השחר, ולדעת רשב"י בשם ר' עקיבא (ברכות ה, ב) בהנף החמה. ההלכה נפסקה בגמרא כרבן גמליאל. אבל בסוף הסוגיה פוסק ר' יהושע בן לוי 'כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק'. ועל כן, כשאדם היה אנוס<sup>1</sup> ולא יכול היה לקרא את שמע עד עלות השחר, יכול לקרוא עד הנף החמה ויצא בזה ידי חובה מדאורייתא. אבל אם לא היה אנוס, אם יקרא אחרי עלות השחר לא יצא ידי חובתו. וכך נפסק ברמב"ם (פ"א מהלכות קריאת שמע) ובשו"ע (סי' רלה סעיף ד).

הרעיון שהזמן של "בשכבך" שנאמר בתורה משתנה בין אנוס לבין מי שאינו אנוס, הוא תמוה ביותר. רק בדרבנן אנחנו מוצאים חילוקים כאלה! וכתב על זה כסף משנה שהזמן של "בשכבך" **מסרו הכתוב לחכמים**. ומכיון שבזמן שבין עלות השחר לבין הנף החמה רוב האנשים כבר קמים ורק מיעוטם שוכבים עדיין, על כן קבעו חכמים את זמן "בשכבך" לאנוס בהנף החמה, ולמי שאינו אנוס בעלות השחר. אבל מה שהערנו על דברי הר"ן, נכון גם כאן. - הרי אין שום קשר בין אם האדם אנוס או לא לבין זמן שכיה!

1 כך פירשו כל הפוסקים את "שעת הדחק" האמורה לעיל, רק בעל המאור פירש באופן אחר.

4. לדעת מג"א (או"ח סי' רטו ס"ק ו) ואחרונים נוספים, סובר הרמב"ם שהמברך ברכה לבטלה עובר באיסור דאורייתא של "לא תשא". ויש לכאורה לשאול עליהם: הרי מדאורייתא אין לנו אלא ברכת המזון וברכת התורה, ואם כן לכאורה כל ברכה אחרת היא ברכה לבטלה, ואיך יש כח ביד חכמים לעקור ב"קום עשה" איסור דאורייתא של ברכה לבטלה, ולתקן את כל ברכות הנהנין? ועל כורחנו נאמר לשיטתם, שההגדרה מהי ברכה לבטלה מסרה הכתוב לחכמים, והם כשתקנו את הברכות לפי הבנתם, קבעו שאלה הן ברכות נחוצות ואינן לבטלה. וכן כתב בברכי יוסף או"ח סי' מו ס"ק ו. וראה, שלא נמנעו אפילו מלתקן ששליח צבור יתפלל תפילת יחיד "כדי להסדיר תפילתו", ולא חששו לברכה לבטלה למרות שהיא אסורה מדאורייתא.

5. הראב"ד בהל' יום טוב פ"ד הלכה י כתב, שאף על פי שאסור לעשות בשבת מכשירי אוכל נפש בכל זאת תבלין נידוכין כדרכם, מפני שמסר הכתוב לחכמים לקבוע מהו אוכל נפש, והם קבעו שהתבלין, למרות שאינו אוכל נפש ממש, מכיון שהוא נכנס לתוך האוכל יחשב גם הוא כאוכל נפש. וכן הוא לגבי ביקוע עצים, עיי"ש.

6. על ההיתר להתייחד עם אשתו נידה כתב הרא"ש בקיצור הלכות נידה שהתורה התירה מפני שקשה להיזהר בזה. אבל בספר חקרי לב (אה"ע סי' טו"ב ד"ה ואולם ראיתי) כתב שמכיון שאיסור יחוד אינו כתוב בפירוש אלא רק ברמז מסרו הכתוב לחכמים, והם הקלו לבעל להתייחד עם אשתו נידה מפני שקשה להיזהר בזה.

7. הט"ז (יו"ד סי' קיז ס"ק א) כתב, שהאיסור לעשות סחורה בדברים טמאים, שהוא איסור דאורייתא, אינו אלא בדברים העומדים לאכילה. ואף על פי שאין לזה שום רמז בדרשה, מסר הכתוב לחכמים שיקבעו מה מותר בסחורה ומה אסור.

8. בנתיבות המשפט סי' א ס"ק א כתב ש"שליחותיהו קעבדינן" הוא דין דאורייתא ומסרו הכתוב לחכמים, והוכיח זאת מכך שמקבלים גרים בזמן הזה.

9. קרבן נתנאל ביצה פ"ג אות ג כתב שלדעת הרא"ש שחינה ודישה אסורות ביום טוב מדאורייתא, כי הכתוב מסר לחכמים לקבוע עד היכן יגיע ההיתר של אוכל נפש ביום טוב. הדברים נראים כחדשים, אבל מקורם הוא בספר עבודת הקודש לרשב"א בית מועד שער ראשון סי' א אות ד.

10. חזון איש או"ח סי' לט כתב שמסר הכתוב לחכמים לקבוע איזהו הזית הבינוני, והם אמרו שהוא הזית האגורי.

## ב. שיעורי חכמים

1. דרשו חכמים מהפסוק "ורחץ במים את כל בשרו", שאין טמא עולה מטומאתו אלא אם טבל במים שכל גופו של אדם עולה בהם<sup>2</sup>, ואמרו במשנה שהשיעור הזה הוא ארבעים סאה. ואמרו על זה (מנחות קג, ב) "כל מדות חכמים כן, בארבעים סאה טובל ובארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהם". והנה אמרו כאן בפירוש "מדות חכמים", היינו שהקביעה של ארבעים סאה היא קביעה של חכמים, ואינה בכלל "שיעורים הלכה למשה מסיני". ונראה פשוט, ששיעור מקוה נקבע לארבעים סאה בדיוק, מפני שהוא שיעור עגול, ולא עולה על הדעת לחשוב, כמוכן, שחכמים ברוב חוכמתם ראו שארבעים סאה חסר קורטוב אין גופו של אדם עולה בהם! יותר מזה, הרי המשנה אמרה בפירוש "כל מדות חכמים כך הן", כלומר שטבעו של שיעור הוא שהוא מחייב בדיוק כפי שנקבע, גם בלי שניתן לתת טעם מדוע סטייה קטנה ממנו היא בעלת משמעות. ואף על פי כן, מי שיטבול במקוה שיש בו ארבעים סאה חסר קורטוב פשוט שהוא נחשב לטמא **מדאורייתא**, אף על פי שבוודאי גופו של אדם עולה בהן.

2. בדומה לזה יש בביעור שביעית. דרשו חכמים "כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית", וקבעו חכמים "אוכלים בענבים עד הפסח" וכו' (פסחים נג, א). אבל הרי פשוט שלא בכל שנה פסח הוא הזמן שבו כלה לחיה מן השדה, הרי זמנו של פסח נודד בשנת החמה לאורך חודש שלם ויותר. ועוד, בוודאי לא בכל שנה כלה לחיה מן השדה באותו זמן, הדבר תלוי במזג האוויר ועוד. והרי מי שביער לפני הזמן, וזכה לפני הזמן, לא עשה ולא כלום, והמבער אחרי הזמן גם הוא לא עשה ולא כלום, ואיך יתכן שפסח הוא זמן מדויק לכל שנה ושנה? למ"ד שביעית בזה"ז דרבנן יש לומר בדוחק שהזמנים האלה לא נאמרו אלא בשביעית דרבנן, אבל דברינו קיימים לסוברים שביעית בזה"ז דאורייתא. על כורחך תאמר שגם זה הוא בכלל "כל שיעורי חכמים כך הן".

3. במנחת שלמה סי' ז אות ח כתב מו"ר רש"ז אויערבך ששלושה ימים של יולדת, שבהם בין אמרה צריכה אני בין אמרה איני צריכה מאכילים אותה ביום כיפור, מאכילים אותה גם בשעה האחרונה, גם אם שלושת הימים נגמרים שעה אחרי כניסת יום הכיפורים, ואף על פי שאין האשה אוכלת רצוף לאורך כל אותו הזמן. וכתב על זה שחכמים הפקיעו את חובת הצום בתוך שלושת הימים, כי השיעור הזה אינו הלכה למשה מסיני, אלא הוא בכלל "מסרן הכתוב לחכמים".

הרי לך, שיש בסמכותם של חכמים לקבוע פרטים והגדרות במצוות של תורה מדעתם, בלי מקור, וגם בלי לומר שהסברה מחייבת כך. והדברים שהם יקבעו באופן

2 הדרשה הזאת זקוקה לביאור, ואין כאן מקומו.

כמו "שרירותי" יהיה להם תוקף דאורייתא. ויש לשים לב, שהדוגמאות שהזכרנו יש להן נפקא מינא לא רק לשב ואל תעשה, ששם כידוע יכולים חכמים לעקור דבר מן התורה (ראה להלן), אלא גם לקום עשה. אמנם כמובן, בדרך כלל אין הדבר כך, ומה שהם קובעים לא כפירוש ממש של דין התורה יש לו מעמד של "דרבנן".

4. על טעמם של בית שמאי שאמרו שאשה מתקדשת בדינר, אמרו בגמרא "כיון דאפיקתה מפרוטה", ופירש רש"י, אלמא חשיבותא בעינן, "אוקמה אדינר", ופירש רש"י דחשיב. לכאורה קביעת שיעור של כסף קידושין לפי סברה כזאת אינה מוכרחת, עד שאפשר לראות אותה כפרשנות של הכסף שאמרה תורה. נראה על כן, שגם זה הוא שיעור שקבעו בית שמאי כ"מחוקקים", ובכל זאת תוצאותיו הן דאורייתא גמור.

### ג. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה

אמרו בגמרא, שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (יבמות ז, א.). באופן פשוט אנחנו מבינים, שהכוונה היא שיש כח ביד חכמים לצוות עלינו שלא לתקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת, והציווי שלהם מחייב אותנו, ועל כן אין אנחנו תוקעים אף על פי שמצות תקיעת שופר לא זזה ממקומה. דין "לא תסור" עדיף כאן על מצות שופר, או מפני ששב ואל תעשה עדיף, או מטעם אחר. לפי ההבנה הזאת יוצא, שהכלל "יש כח" וכו' אין לו מקום אלא במקום שבו חכמים מצווים דבר נגד התורה. שאז ניצב מול העשה הלאו של "לא תסור".

אבל אי אפשר לפרש כך את הסוגיה בגיטין לו, ב. שם הקשתה הגמרא איך תקנו חכמים שמיטת כספים מדרבנן נגד התורה שחייבה את הלווה לשלם את החוב, ואביי תירץ "שב ואל תעשה הוא". וכאן יש לתמוה, אם נאמר שכל כוחם של חכמים אינו אלא לצוות אותנו, הרי במקרה שלנו חכמים לא ציוו, שהרי לא אסרו על הלווה לשלם את חובו אחרי השמיטה. ואם נאמר שהחוב במקומו עומד, איזו התנצלות יש לו ללווה על שאינו משלם את חובו ועושק את המלוה? ועל כורחנו נאמר, לפחות לפי דעת אביי, שיש כח לחכמים לא רק לצוות עלינו נגד מצות התורה, אלא הכח בידם גם "לשנות את התורה" בשב ואל תעשה<sup>3</sup>, ולבטל את החוב (גם בלי סברת 'הפקר בית דין הפקר' שהיא סברת רבא). וזהו חידוש עצום.

ולכאורה כך יש להוכיח גם מביטול קריאת מגילה בשבת. כי בשלמא בעניין שופר ניתן היה לומר, שחכמים אסרו לתקוע בשופר כדרך שאסור לנגן בכלי שיר, אבל הרי בוודאי לא אסרו לקרוא את המגילה בשבת! ועל כורחנו נאמר ביטלו את מצות קריאת המגילה בשבת. ואמנם מצות קריאת מגילה היא מדרבנן. אבל הרי המשנה אינה יכולה סתם לבטל תקנה של מרדכי ואסתר לגמרי, מפני שאינה גדולה מהם

3 והרי זה ממש כמו מה שהבאנו להלן בשם רבנו יונה, שפטרו מקריאת שמע את מי שלא קרא עד חצות.



בחכמה ובמנין. ואף על פי כן, לבטל במקרים מסוימים (כגון כשפורים חל בשבת) היא יכולה, בהתאם לכלל של עקירת דבר בשב ואל תעשה.

כיוצא בזה, תוספות ביבמות (פח, א ד"ה מתוך) כתבו, שמה שהאמינו חכמים עד אחד על מות הבעל כדי להתיר לאשתו להינשא בנוי על סברת "יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפילו בקום עשה במקום שיש טעם לדבר". וגם כאן יש לשאול: הרי חכמים לא חייבו את האשה להינשא אלא רק התירו לה, אם כן מה עומד לצידה כנגד דין התורה שאין דבר שבערוה פחות משנים? על כורחנו נאמר, שהכח של חכמים הוא לא רק לחייב לציית להם גם נגד התורה, אלא גם "לשנות את התורה".

הרא"ש פרק איזהו נשך סי' נז כתב שחכמים התירו לגבות רבית מגר שלוה מישראל בגוינותו, וגם רבית של אחרי הגרות, מטעם "דלא לימרו". גם כאן הרי לא חייבו את המלוה לגבות רבית מהגר, אם כן מה מתיר לו לעבור על איסור רבית דאורייתא? על כורחך תאמר שביטלו כאן את איסור רבית. ואע"פ שיש כאן "קום עשה" סבר הרא"ש כתו' שכשיש טעם לדבר יכולים חכמים לעקור גם בקום עשה.

הש"ך ביו"ד סי' קנט ס"ק ה סובר שגזרו על הכותים להיות כגויים בין לקולא בין לחומרא, ולכן אף התירו ללוות מהם בריבית. והרי גם זאת החלטה של חכמים לשנות דיני תורה. ואף על פי שהתירו כאן בקום עשה - ללוות מהם בריבית - כנראה ראו שכאן יש טעם וסברה בדבר, כעין מה שכתבו תוספות ביבמות פח, א ד"ה מתוך.

ובאמת, פשוט הלשון "לעקור דבר מן התורה" משמעו אינו שחכמים גורמים בעקיפין שהדין מן התורה יעלם על ידי שהם אוסרים עלינו לקיים אותו, אלא שהם עוקרים את הדין עצמו!

אחר הדברים האלה, נבין בנקל את הסוגיות הבאות:

**ר' יוחנן בן החורני:** במסכת סוכה ג, א הביאה הגמרא מעשה בר' יוחנן בן החורני, שהיה יושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ואמרו לו בית שמאי אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. ופירשו תוספות (שם ד"ה דאמר לך) שאף על פי שהאיסור לאכול בסוכה כששולחנו בתוך הבית הוא מדרבנן, גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, בכל זאת מי שלא שמע לגזרתם לא יצא ידי חובה **מדאורייתא**. אחרונים מתלבטים הרבה בדברי תוספות אלה. אבל לפי הקדמותינו אפשר להבינם כפשוטם. - יש סמכות לחכמים לקבוע מדעתם פסול שהיה לו תוקף דאורייתא<sup>4</sup>.

**קרא והיטה:** מי שקרא קריאת שמע והיטה כדברי בית שמאי, אמר עליו רב יוסף

4 ופמ"ג בפתיחה כוללת החלק הרביעי אות יא סובר, שכך הדין בכל פסולי דרבנן של סוכה, וגם בפסולי דרבנן במצוות אחרות. ובאשל אברהם סי' רעא ס"ק א כתב גם, שבקידוש בלא יין בשבת אינו יוצא אפילו מדאורייתא - אבל כידוע, בזה כל האחרונים חלקו עליו.

(ברכות יא, א) "לא עשה ולא כלום". ורבנו שמעיה בתוספות שם, וכן תוספות הרא"ש, מפרשים שלדעת רב יוסף לא יצא ידי חובת קריאת שמע. ולדברי רב שמעיה נראה ברור, שכוונתו היא שלא יצא מדאורייתא. וכך נראה גם מדברי התוספות בסוכה שהובאו לעיל.

**קריאת שמע עד חצות:** רבנו יונה בתחילת ברכות אומר שכדי להרחיק את האדם מן העבירה חכמים פטרו את מי שלא קרא קריאת שמע עד חצות מלקרוא, אף על פי שמדאורייתא זמן קריאת שמע הוא עד עלות השחר. נראה שלשון "פטרו" שכתב רבנו יונה הוא מפני שסבר שאי אפשר לומר שחכמים "אסרו" לקרוא קריאת שמע אחרי חצות. שהרי אדם רשאי לקרוא כל פסוק שבתורה בכל עת. ולכן כתב שחכמים פטרו אותו מן המצוה, ומעתה אם גם יקרא אחרי חצות - לא יצא ידי חובתו, כדן כל המקיים מצוה בשעה שהוא פטור ממנה, כמבואר בר"ה כח, א שהאוכל מצה בשעת שטותו לא יצא ידי חובה. אבל מכל מקום התחדש כאן שחכמים יכולים לפטור אדם ממצוה שציוהו הקב"ה. וזהו חידוש עצום. ולא יתבאר דבר זה אלא לפי מה שכתבנו לעיל.

**קריאת שמע של שחרית אחרי שלוש שעות:** כסף משנה הלכות קריאת שמע פ"א הל' יב כתב, שמדאורייתא אפשר לקרוא קריאת שמע כל היום, כמו ש"בשכבך" הוא כל זמן שבני אדם שוכבים כך גם "בקומך" הוא כל זמן שבני אדם עומדים, רק חכמים ראו להגביל את זמן קריאת שמע לשלוש שעות, והסמיכו עניין זה על הפסוק "ובקומך". עיין שם. אבל הרי המשנה אמרה "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה", הרי שלא קיים מצות קריאת שמע כלל! ועל כורחך סבר הכסף משנה שחכמים יכולים לבטל לגמרי את מצות קריאת שמע אחרי שלוש שעות, ממש כדברי תוספות בענין ר' יוחנן החורני.

וצריך עוד לברר מי הם חכמים שהכתוב מסר להם עניינים אלו. למשל בסוגית זמן קריאת שמע שכתב כסף משנה, הרי דברי ר' יהושע בן לוי אינם הכרעה של בית הדין הגדול שבירושלים, ובכל זאת אמר כסף משנה שהכתוב מסר לו לקבוע את זמן "בשכבך"!

## סיכום

- א. במקורות רבים תנאים ואמוראים קבעו מדעתם דינים דאורייתא. הפוסקים פירשו שבמקומות האלה סמכותם של החכמים נובעת מהכלל "מסרן הכתוב לחכמים". לא בכל מקום ניתן להבין מנין לנו שמסרן הכתוב לחכמים, וצ"ע.
- ב. בתוך הכלל הזה נמצאים בוודאי גם השיעורים שאינם הלכה למעשה מסיני, כי אי אפשר להעמיד את ההלכות בלי שיעורים קבועים אלו.
- ג. "יש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה", פירושו הוא שיש בסמכותם לא רק לצוות עלינו דברים נגד התורה, אלא הם מוסמכים גם "לעקור דבר", כפשוטו.
- ד. מובן מאליו שכל הדברים האלו נאמרים רק על חכמי ישראל כאלה שכל עם ישראל כפוף להוראותיהם.

## הרמב"ם על דימוע ועישורייתא דרבי והמספר e

### פתיחה

אחד המספרים החשובים והשימושיים ביותר במדעים המדויקים הוא המספר e. מספר זה, השווה בקרוב ל-2,71828, נתגלה לפני כארבע מאות שנה. יקותיאל גינצבורג<sup>1</sup> במאמרו היפהפה: "מידות ומספרים בתלמוד"<sup>2</sup> הפתיע כשהראה שקירוב למספר e נמצא כבר בתלמוד הירושלמי. במאמרו נסקרו סדרות הנדסיות שונות המופיעות בש"ס ובספרות ההלכה, ולא באתי אלא 'כיהודה ועוד לקרא' לנסות ליישב את דברי הרמב"ם אותם השאיר גינצבורג ב"צריך עיון". מכיון שאין מאמרו של גינצבורג מצוי בידי הרבים, נסכם בראשית הדברים את עיקרי דבריו.

### א. המספר e

אחד המספרים הממשיים בעלי החשיבות המרכזית ביותר במתמטיקה ובשאר המדעים הוא המספר e. מספר זה נתגלה כנראה ע"י ג'ון נפייר מסקוטלנד לפני כארבע מאות שנה, בעת הכנת לוחות הלוגריתמים הראשונים. יעקוב ברנולי משוויצריה התבונן מאוחר יותר בסדרה האינסופית של המספרים, שאברה הראשון הוא  $0 = (1 - \frac{1}{1})^1$ , אברה השני הוא  $\frac{1}{2} = (1 - \frac{1}{2})^2$ , אברה השלישי  $\frac{8}{27} = (1 - \frac{1}{3})^3$ , ובאופן כללי, האבר ה-n הוא  $(1 - \frac{1}{n})^n$ . הוא הוכיח שסדרה זו מתכנסת ל- $\frac{1}{e}$  כאשר n שואף לאינסוף. ...0.36787944117144232159552377016147

הפרסום של e החל בעבודותיו של ליאונרד אוילר, גם הוא משוויצריה, בהן נעשה שימוש נרחב בקבוע זה במתמטיקה ובפיזיקה. אוילר הוכיח, בפרט, שהמספר e אינו רציונלי, כלומר אינו ניתן לביטוי כחסם בין שני מספרים שלמים. מספר אחר בעל תכונה זו הוא  $\pi^3$ . אי-רציונליותם של שני מספרים אלה הוכחה במקביל לפני פחות משלוש מאות שנה.

1 יקותיאל גינצבורג (תרמ"ט-תשי"ז) נולד בליפניקי (והלין). היגר לארה"ב בשנת תרע"ב. כיהן כפרופסור באוניברסיטת קולומביה שבניו יורק, וכראש החוג למתמטיקה בישיבה אוניברסיטה מאז הקמתה. חיבר מאמרים רבים אודות המתמטיקה בספרות הרבנית, ההיסטוריה של המתמטיקה ודרכי הוראתה. היה פעיל ציוני ומעורב בהקמת אוניברסיטת בר-אילן. מתלמידיו: הלל פירסטנברג, מבכירי המתמטיקאים בימינו.

2 בתוך: יקותיאל גינצבורג, כתבים נבחרים, הוצאת ניומן, תשכ"א. ראה גם פרק ראשון בספרו של מאיר ליטמן: *Approaching Infinity*, הוצאת פלדהיים 1990.

3 ידועים דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (מסכת עירובין פרק א משנה ה): "צריך אתה לדעת שיחס קוטר העיגול להיקפו בלתי ידוע, ואי אפשר לדבר עליו לעולם בדיוק, ואין זה חסרון ידיעה מצדנו כמו

## ב. המספר e בתלמוד

כאמור, גינצבורג גילה שהערכה מקורבת קדומה ומפתיעה של e מופיעה בתלמוד הירושלמי.

בתלמוד הבבלי מסכת כתובות דף סח, א מצאנו:

"אמר רבי: בת הניזונית מן האחין - נוטלת עישור נכסים. אמרו לו לרבי: לדברין, מי שיש לו עשר בנות וכן, אין לו לבן במקום בנות כלום! אמר להן, כך אני אומר: ראשונה נוטלת עישור נכסים, שניה - במה ששיירה, ושלישית - במה ששיירה".

כלומר, כאשר עשר בנות צריכות להיזון הבן נוטל  $(1 - \frac{1}{10})^{10}$  מהירושה. גודל זה מחושב בירושלמי שם (פ"ו ה"ה): "נמצאו הבנות נוטלות תרין חולקין פרא ציבחד, והבן נוטל חד חולק ואוף ציבחד". "פרא" - פירושו פחות, "ואוף" - ועוד, כמבואר ברש"י (נדרים לט, ב): "מפרש בתלמוד ירושלמי נמצאו בנות שנוטלות במנה תרי תילתי פחות ציבחר והאי תילתא ומוסיף ציבחר"<sup>4</sup>. המילה "ציבחר" מופיעה בתרגום יונתן כתרגום ל"מצער", בתרגום ישעיהו ל"מזער" ובתרגום איוב ל"זעיר". על פי זה, הערכת הירושלמי היא שהבן מקבל שליש ועוד חלק זעיר. חישוב של חלק זעיר זה מופיע אצל רב סעדיה גאון בספרו "חוקי הירושות"<sup>5</sup>, והוא פחות במעט מ-1/60.

אברי הסדרה הנ"ל של ברנולי מופיעים עוד מספר פעמים בספרות התלמודית. בתלמוד בבלי נדרים לט, ב מצאנו:

"אמר רבי אחא בר חנינא: כל המבקר חולה - נוטל אחד משישים בצערו. אמרי ליה: אם כן, ליעלון שיתין ולוקמה! אמר ליה: כעישורייתא דבי רבי".

הביטוי  $(1 - \frac{1}{10})^{10}$  מכונה כאן "עישורייתא דבי רבי", והביטוי  $(1 - \frac{1}{60})^{60}$  מכונה "כעישורייתא דבי רבי", כלומר, הדומה ל"עישורייתא דבי רבי". אכן גם ערכיהם קרובים<sup>67</sup>.

שחושבים הסכלים, אלא שדבר זה מצד טבעו בלתי נודע ואין במציאותו שיוודע. אבל אפשר לשער בקירוב. וכבר עשו מומחי המהנדסים בזה חיבורים, כלומר לידיעת יחס הקוטר להיקפו בקירוב".

4 לפירוש "פרא" ו"אוף" ראה גם גינצבורג שם, וראה גם ירושלמי דמאי פ"ה ה"ב.

5 ראה גינצבורג שם (החשובים אצל רס"ג הם עד כדי חלק האלף).

6 עישורייתא דרבי שווה לערך ל-0.349 ואילו שארית המחלה שמשאירים המבקרים אצל החולה שווה לערך ל-0.365.

7 ביטויים דומים עבור מערכים יותר גבוהים, ללא הערכות מפורשות, מופיעים במפרשי הש"ס. ראה תענית דף י, ב תוספות ד"ה פסיעה גסה (500 = n), מהרש"א חידושי אגדות מנחות דף כט, א ד"ה מי חסר (1000 = n).

## ג. הרמב"ם על דימוע

מצאנו במשנה תרומות פרק ה משנה ז:

"סאה תרומה שנפלה למאה, הגביהה ונפלה אחרת, הגביהה ונפלה אחרת, הרי זו מותרת, עד שתרבה תרומה על החולין".

העקרון אותו מיישמת המשנה הוא ביטול סאת תרומה שנתערבה במאה סאין של חולין. במקרה כזה מפרשים מהתערובת סאה אחת, והשאר מותר. אם המקרה חוזר ונשנה, התערובת מותרת "עד שתרבה תרומה על החולין". נשאלת השאלה, אחרי כמה פעמים "תרבה התרומה על החולין"?

תשובת הרמב"ם היא:

"עד שתרבה תרומה על החולין - עד שיפלו למאה סאה של חולין מאה סאה ועוד משהו של תרומה זה אחר זה"<sup>8</sup>.

לדעת הרמב"ם, התערובת מותרת כל עוד חלק החולין גדול יותר מ- $(1 - \frac{1}{101})^{101}$ . אמנם פירוש הרמב"ם קשה, שכן  $(1 - \frac{1}{101})^{101} \sim 0.366$ , ומדוע אם כן התערובת מותרת רק עד מאה ואחת פעמים, הלא במספר פעמים הקטן בהרבה ממאה תרבה תרומה על החולין?<sup>9</sup>

הרמב"ם עצמו פסק "סאין התרומה מדמעת אלא לפי החשבון"<sup>10</sup>, ואילו כאן התעלם לכאורה מן החשבון הנכון. הדבר אומר דורשני.

הראב"ד<sup>11</sup> משיג וחולק, ובעקבותיו נתקשו מפרשי הרמב"ם ראשונים ואחרונים. בנוסף למפרשי הרמב"ם על אתר סוקר גינצבורג גם את הדיון בספר עטרת שאול, ובתשובת ר' עקיבא אייגר במענה ל"קושיא העצומה" ששאל בנו ר' שלמה אייגר<sup>12</sup>. נציין בפרט את ביאור בעל ה"כסף משנה": לדעת הרמב"ם ש"קמא קמא בטיל" פירושו: "ראשון ראשון מתבטל והכל חולין". אך נשאלת השאלה, אם כן אף לאחר מיליון פעמים הכל חולין?

8 פירוש הרמב"ם למשנה שם. פירוש זה נפסק להלכה ע"י הרמב"ם בהלכות תרומות פ"ג ה"ה.

9 "החשבון האמיתי... שלפעם התשעה ושישים עדיין ליכא רוב תרומה, ובן שבעים לשיבה שישוב להיות רוב תרומה" (ר' שאול לוריא במענה לשאלת הר"ש, בסוף ספרו עטרת שאול).

10 הלכות תרומות שם ה"ג.

11 שם ה"ה.

12 שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורה קמא סימן רכב: "קושיא העצומה" ששאל בנו ר' שלמה אייגר והם "בכורי פרי תנובתך מאז יצאת מלפני לוורשא". יש להעיר שר' שלמה אייגר יצא לוורשא בהיותו בן ט"ו שנים.

13 ראה גם מראה הפנים על הירושלמי בתרומות שם. על המקורות אותם מביא גינצבורג ניתן להוסיף: אור שמח הלכות מאכלות אסורות פט"ז ה"ב.

גינצבורג מסכם: "שאלה זו על-דבר יסוד דעתו של הרמב"ם הפנתה אליה תשומת לב רבים מגאוני ישראל ... עוד נבוא לעיין בדבר זה באחד המאמרים הבאים. לעת עתה נשאיר את השאלה בצריך עיון". גינצבורג הלך לעולמו בטרם "הספיק לסדר ניירותיו ורעיונותיו אודות המתמטיקה העברית. הם נותרו במצב היולי, בערמת פתקאות ומראי מקומות... ספינתו החלה מתקרבת לחוף, אולם, אהה, הקברניט איננו"<sup>14</sup>!

בקעה הותיר לנו גינצבורג להתגדר בה.

## ד. רוב ניכר

בגמרא בברכות דף מח, א נאמר: "אמר רבי יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק - מצטרפין" [לזימון בעשרה]. על כך מובא שם המעשה הבא:

"אמר רבי זירא, בעאי מינייה מרב יהודה: שמונה מהו? שבעה מהו? - אמר ליה: לא שנה. שישה ודאי לא מיבעיא לי. אמר ליה רבי ירמיה: שפיר עבדת דלא איבעיא לך, התם טעמא מאי - משום דאיכא רובא, הכא נמי איכא רובא. ואיהו סבר: רובא דמינכר בעינן".

רבי זירא שאל מהו מספר אוכלי הפת המינימלי המאפשר זימון בעשרה. כאברהם בשעתו בכל שאלה הוריד את המספר הנדרש, ושוב כאברהם בשעתו הפסיק לשאול לפני שהגיע למינימום היוצר רוב. הגמרא מסבירה שרבי זירא לא שאל האם שישה אוכלי פת יספיקו, כי הוא סבר שצריך לפחות שבעה אוכלי פת מתוך עשרה, המהווים "רוב ניכר"<sup>15</sup>.

הרמב"ם פוסק כדעת רבי זירא: "אין מזמנין אלא על מי שאכל כזית פת ולמעלה. שבעה שאכלו פת ושלושה אכלו עמהן ירק או ציר וכיוצא בהן מצטרפין לזמן בשם, והוא שיהיה המברך מאוכלי הפת. אבל שישה שאכלו פת וארבעה ירק אין מצטרפין, עד שיהיו אוכלי הפת רוב הניכר"<sup>16</sup>.

אפשר להסיק: 0.7 - רוב ניכר, ואילו 0.6 - לא. ומה הדין בערכי ביניים?

תשובה לכך ברבינו יונה על הרי"ף שם: "השניים אצל השלושה רובא דמינכר הוי, כיון שהם שני חלקים. שלא אמרו אלא שהארבעה אין מצטרפין עם השישה, לפי שהשישה אינם שני חלקין מהעשרה ולפיכך אין הארבעה מצטרפין עמהם, אבל האחד

14 פנחס שוב, נפש לידיד. מופיע כאחרית דבר ל'כתבים נבחרים' לגינצבורג הנ"ל.

15 ראה רש"י שם.

16 הלכות ברכות פרק ה ה"ח.

שאכל ירק או ששתה היה נראה שמצטרף עם השניים". רבינו יונה סובר ששני שלישי הם רוב ניכר, ועל פי זה מסיק ששניים שאכלו פת ואחד שאכל ירק מצטרפים לזימון. וכן פסקו עוד ראשונים המובאים בהגהות מיימוניות על הרמב"ם שם.

## ה. הסבר הרמב"ם על-פי העקרון של "רובא דמינכר"

מדוע מתיר הרמב"ם את תערובת התרומה בחולין עד מאה ואחת פעמים ולא עד בכלל?

נראה שהרמב"ם סובר שאכן התערובת מותרת מן התורה (כהסבר ה"כסף משנה" לעיל), אלא שחכמים גזרו לאוסרה עד שלא תהיה התרומה רוב מובהק, הדומה ל"רוב הניכר" בזימון עשרה. ואולי סובר הרמב"ם ש"תרי חולקין פרא ציבחר", שני שלישי פחות מעט, הם המינימום הנדרש לרוב ניכר, ולפי זה על מיעוט החולין להיות יתר על שלישי ועוד מעט, "חד חולק ואוף ציבחר", דהיינו יותר מ- $\left(1 - \frac{1}{101}\right)^{101}$ . הרמב"ם מסתמך כאן על הקרוב של e בתלמוד הירושלמי, לכן מתיר הרמב"ם לערב עד מאה פעמים, ולא עד מאה ואחת.

המשך דברי הרמב"ם בהלכות ברכות לא מתאים, לכאורה, להסבר שהצענו. הרמב"ם ממשיך ואומר: "במה דברים אמורים בעשרה, אבל בשלושה צריך שיאכלו כל אחד ואחד מהן כזית פת ואח"כ מזומנין". לדעת הרמב"ם שני שלישי של אוכלי פת אינם מספיקים לזימון בשלושה, בניגוד לדעת רבינו יונה ובניגוד להסברינו!

אולם לעניות דעתי, דווקא דבריו אלה של הרמב"ם מסייעים לדברינו. הרמב"ם סובר שאין זימון בשלושה אלא במי שאכל פת, מה שאין כן בזימון עשרה, כמדויק מדבריו: "שלושה שאכלו פת כאחד חייבין לברך ברכת הזימון... היו האוכלין מעשרה ולמעלה מזומנין בשם<sup>17</sup>". כנראה סובר הרמב"ם שעיקר חיוב הזימון בשלושה הוא מדברי סופרים, ואולי אף מן התורה<sup>18</sup>, ואילו אזכרת שם בעשרה היא מדרבנן בלבד, ועל כן מועיל בה רק רוב הניכר. הרוב בדינים מדרבנן אלה (דיני זימון ודיני תערובת תרומה) הוא רוב ניכר של שניים (ומעט) לאחד (פחות מעט)<sup>19</sup>.

## סיכום

במסגרת הדיון על סדרות הנדסיות בספרות התלמודית, הופיע במפתיע קרוב למספר e. במאמר זה ניסינו ליישב קושיא על הרמב"ם תוך שימוש בקרוב זה.

17 ה"ב וה"ד שם. דיוק זה מופיע באחרונים. ראה למשל יצחק ירנן על פ"ה ה"ח. ראה גם כס"מ שם.

18 "ברכת הזימון מן התורה" תוספתא ברכות פ"ו ה"א, וראה גם ספרי דברים פיקסא שו.

19 תודה לערן רביב, מנחם גולדשטיין, אוריאל ברגמן ובני אביעד על הערותיהם המחכימות.

## ערך החקלאות והעבודה בארץ ישראל לפי החתם סופר

- א. המקורות בחתם סופר
- ב. האם יש קדושה בפירות ארץ ישראל?
- ג. מדוע מצות עבודת הקרקע תלויה ברוב ישראל?
- ד. ההשוואה בין תפילין לעבודת האדמה בארץ ישראל
- ה. דברים נוספים שלמדו הפוסקים מהחתם סופר
- ו. האם גם שאר האומנויות הן מצוה בארץ ישראל?
- ז. עבודה עברית
- ח. הרב קוק: כל המעשים הנצרכים לאומה הם גופי תורה  
סיכום ומסקנות

### א. המקורות בחתם סופר

שיטת רבנו רבי משה סופר זצ"ל בעל החתם סופר ביחס לעבודת האדמה ולעבודות אחרות בארץ ישראל, וביחס לפירות הגדלים בה, וביחס לעבודה עברית בארץ, הינה ייחודית. דבריו מבוססים בעיקרם על הגמרא במסכת ברכות (לה, ב) בה הובאה מחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י בעניין עבודת האדמה לעומת לימוד תורה:

תנו רבנן: 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ', מה תלמוד לומר, לפי שנאמר (יהושע א, ח) 'לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ', יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ' - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורר בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישאל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר (ישעיהו סא, ה) 'וְעַמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנֵכֶם' וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ', ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר (דברים כח, מח) 'וְעַבְדְּתָ אֶת אֱלֹהֵי אֲרָצוֹת אֲחֵרוֹת' וגו'. אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן.



רבנו החת"ס הסביר מחלוקת זו בחידושו למסכת סוכה (לו, א):<sup>1</sup>

נראה לעניות דעתי, רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ' אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין [בה], **שהעבודה בקרקע גופה מצוה<sup>2</sup> משום ישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים**, ועל זה צינתה התורה 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ', ובעז זורה גורן השעורים הלילה משום מצוה. וכאלו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכי נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה. ואפשר אפילו שארי אומניות שיש בהם יישוב העולם הכל בכלל מצוה. אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם, וכל שמרבה העולם יישוב מוסיפה עבודת ה' חורבן<sup>3</sup>, מודה רבי ישמעאל לרשב"י. ועל זה אנו סומכים על רבי נהוראי במתניתין סוף קידושין: "מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה", היינו בחוץ לארץ וכוזר לעיל. והיינו דמחדש רבא באתרוג הכושי, אפילו אינו נדמה אלא כושי ממש, דהיינו רשב"י וחבריו האמיתיים, מכל מקום הא לן והא להו, לבני בבל - כשר, ולבני ארץ ישראל - פסול, דבעינן ישוב ארץ ישראל על ידי ישראל.

ובפירושו לתורה הוסיף:

אנו סומכים על ר' נהוראי סוף קידושין שאמר "מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה", והיינו כדברי רשב"י ראש פרק כיצד מברכין (ברכות לה, ב). ור' ישמעאל הקשה, הא כתיב 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ'? ונראה לי, בזמן שישראל שרויים על אדמתם מצוה לאסוף דגן לא לצורך פרנסתו, דצדקו דברי רשב"י ודברי ר' נהוראי, אלא משום מצות ישוב ארץ ישראל, ומשום הכי היה בועז זורה גורן השעורים, ואלישע שנים עשר צמדים לפניו. **ולא לבד עבודת קרקע אלא לימוד כל האומנות<sup>5</sup> משום ישוב וכבוד ארץ ישראל**, שלא יאמרו לא נמצא בכל ארץ ישראל סנדלר ובנאי וכדומה ויביאום מארצות

1 חידושי חת"ס סוכה לו, א ד"ה דומה לכושי תנן.

2 בדרשות חת"ס (ירושלים תשל"ד, ח"ב, דרוש ז' אב, בשנת תקפ"ז, עמ' 648) כתב: הקרקע בארץ ישראל קדושה יותר מן השמים בחוץ לארץ.

3 ע"פ חובת הלבבות שער הפרשות פרק ב: "וכל אשר נוסף העולם ישוב, נוסף שכלם חורבן".

4 חת"ס פרשה שופטים ד"ה מי האישי. בהשוואה בין דבריו במסכת סוכה לדבריו בפרשת שופטים אנו מוצאים תוספות והשמטות, אבל עיקרן שווה. על כמה מההבדלים נעמוד להלן. על הבדל אחד, והוא שבפרשת שופטים כתב שמחלוקת רשב"י ורבי ישמעאל היא בחוץ לארץ אך בארץ ישראל רשב"י מודה לרבי ישמעאל, ובמסכת סוכה (לו, א) כתב: שמחלוקתם בארץ ישראל ובחוץ לארץ רבי ישמעאל מודה, לא מצאתי תשובה.

5 יש לשים לב שביחס לשאר אומנויות במסכת סוכה כתב בדרך אפשר ובדבריו על פרשת שופטים כתב בצורה ודאית.

רחוקים, על כן היה לימוד כל האומנות מצוה, ורשב"י ור' נהוראי מיירי כשאנו מפוזרים בין האומות, ויש בהם אומנים מרובים ולא צריך לנו, והעוסק בהם הוא להמציא לו פרנסתו, על כן מניח אני כל אומנויות ואיני מלמד בני אלא תורה. ועל כן כשעושים רצונו של מקום, שנטיעה אינו לפרנסה אלא למצוה, על כורחך בית קודם לכרם<sup>6</sup> אבל בתוכחה, שאינם עושים כרשב"י, והכרם הוא לפרנסתם, היה להקדים כרם לבית, אלא שבשיגעון ינהג, והכל מהופך.

ועל דברים אלה (הנ"ל על מסכת סוכה) כתב האדר"ת<sup>7</sup>: "הרי לנו דבר נפלא מגאון עולם, אביר הרועים, רבינו שבגולה, אשר הוא עמוד ההוראה שכל בית ישראל נשען עליו - ומי יבוא אחריו".

## ב. האם יש קדושה בפירות ארץ ישראל?

החת"ס כתב: "ולהוציא פירותיה הקדושים". האם אכן ישנה קדושה בפירות ארץ ישראל? בפירושו לתורה כתב<sup>8</sup>:

**פירות ארץ ישראל קדושים** המה, ובפרט אחר שקיימו מצוות התלויות בארץ בהם, ועל ידיהם נזדכך איש הישראלי ונטהר ונתקדש... עד שבקל יוכל להשיג השגת האלוקות.

וכן כתב גם בחידושו למסכת חולין (קמב, א), כשהסביר את השבח של ארץ ישראל "אַרְץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ"<sup>9</sup>. זו לשונו:

אם שהוא כפשוטו בלי ספק, מכל מקום זה התואר מורה עוד קדושת הארץ ופירותיה - כי הם מולידים קדושה בנפש האוכל אותם, ומוסיפים אבהה

6 ראה רמב"ם הלכות דעות (פ"ה הי"א) שאומר שכרם קודם לבית. הכסף משנה הקשה שבכתוב בית קודם לכרם, ורבי יצחק אדרבי (שו"ת דברי ריבות סימן רלו) וחת"ס (פרשת משפטים ד"ה מי האיש אשר בנה) תירצו שחינוך בית אינו תלוי בזמן, כי תיכף אחרי עשייתו יכול לחנכו, אבל חילול הכרם תלוי בזמן, שהוא שנה רביעית, וכיוון שנאמר "וְלֹא חֶלְלוּ" - משמע שהיה בידו לחללו, היינו בשנה הרביעית, ממילא נטע את הכרם שלוש שנים קודם, ולכן הקדים הרמב"ם כרם לבית. החת"ס הוסיף: אבל לשון הגמרא (סוטה עד, א) קשה.

7 אברהם יעקב סלוצקי, שיבת ציון, ורשה תר"ס, ח"ב עמ' 63.

8 תורת משה, ירושלים תשל"ב, שמות טז, יב ד"ה בין הערביים, עמ' כז, ב; בביאור הגמרא במסכת סוטה (יד, ב) דרש רבי שמלאי: מפני מה נתאוה משה ליכנס לארץ ישראל? וכי לאכול מפריה היה צריך? והוסיף וכתב: ובזה יש לפרש תפילתינו: "ונאכל מפריה ונשבע מטובה" ועל ידי אכילת פריה טובה נזדכך "ונברכך עליה בקדושה ובטהרה".

9 הכינוי והשבח "אַרְץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ" נזכר בתורה חמש עשרה פעמים וחמש פעמים בנ"ך. בכל המקומות הכוונה לארץ ישראל פרט למוזכר בפרשת קורח (במדבר טז, יג).

ודבקות בה'... ורמוז לדבר: **זבת חלב** ודבש, סופי תיבות אותיות "שבת", כי בכל מאכליה קדושה כמו סעודת שבת.

מבואר בדבריו שיש קדושה בפירות ארץ ישראל. בטעם הדבר כתב [בפירושו לתורה]: "ובפרט אחר שקיימו מצוות התלויות בארץ בהם". אולם תחילת המשפט הוא: "פירות ארץ ישראל קדושים המה", כלומר מצד עצמם. ונראה לבאר את דבריו "ובפרט אחר שקיימו מצוות התלויות בארץ בהם" - "בפרט" זו תוספת. יש קדושה בפירות ארץ ישראל בגלל קדושת השכינה שבארץ - קדושה עצמית, בנוסף קיימת קדושה בפירות א"י בגלל המצוות התלויות בארץ.

מו"ר הרב צבי יהודה קוק הסביר<sup>10</sup> שדבריו מקורם בדברי הב"ח. הטור (אורח חיים סימן רח) הביא מחלוקת ראשונים בנוסח ברכה אחרונה של פירות שבעת המינים:

ויש אומרים: 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה'. ואין לאומרו, שאין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה, אלא לקיים מצות התלויות בה. ובהלכות גדולות ישנו. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא היה אומר.

והב"ח שם (ד"ה וכתב עוד ויש) הסביר מדוע כן צריך לאומרו:

תימה, הלא קדושת ארץ הנשפע בה מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה **שיונקים מקדושת השכינה** השוכנת בקרב הארץ... ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו "ונאכל מפריה ונשבע מטובה" - כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה<sup>11</sup>.

כלומר, בפירות ארץ ישראל ישנה קדושה היונקת מהשכינה ששוכנת בארץ. על כן ראוי וצריך לומר בנוסח הברכה "ונאכל מפריה ונשבע מטובה", כי אנו שבעים **מקדושתה** של הארץ השורה גם בפירותיה.

כעין זה כתב גם הרב יעקב עמדין<sup>12</sup>: אנו ודאי צריכין להם, כי **פירות ארץ ישראל מוסיפים כח וחכמה**, כמו שנאמר באווירה שמחכים (בבא בתרא קנח, ב). ולא על חינם האריך התלמוד (ברכות מד, א) להזכיר אכילה מופלגת דרבי יוחנן ותלמידיו כי

10 לנתיבות ישראל, ירושלים תשל"ט, ח"ב, "מזמור י"ט למדינת ישראל", עמ' קנט; לנתיבות ישראל, בית אל תשס"ג, ח"ב, עמ' ססב; שיחות הרב צבי יהודה, ירושלים תשס"ה, דברים ראה (תשל"ד) עמ' 211.

11 דוגמא לכך, מי שאוכל מאכלות אסורות כמו בשר בהמות טמאות, אכילה זו "מטמטמת" את הנפש. בניגוד לכך באכילת פירות ארץ ישראל מוצאים אנו השפעה **חיובית** על הנפש, אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה.

12 מור וקציעה או"ח סימן רח. וכן כתב בסידור בית יעקב, בית הפרס ברכת הנהנין: 'ונאכל מפריה' כן הוא בנוסח הנכון. ואין מכווין על הנאת הגוף כי אם לקיים מצוות התלויות בארץ; גם פירותיה נותנין כח ומוסיפין בריאות לעבודת ה' יתברך.

אכלי פירות גינוסר, שנראית באמת גוזמא. אבל חס וחלילה שכוונו לספר בגנותם, אלא בשבחם ובשבח ארץ ישראל נתכוונו, ולהודיענו שפירותיה נותנים חיים לעם עליה, ומוסיפים כח וגבורת ההשכלה... לפיכך היו מרבים לאכול מהם. ולא רעבתנים וגרגרנים היו חס וחלילה<sup>13</sup>.

כך כתב גם הרב אברהם אזולאי (סבו של החיד"א) בספרו חסד לאברהם<sup>14</sup>:

יש להקשות, למה בארץ ישראל יגרע ממנו המן הרוחני? ויש לומר כי הטעם לזה הוא כי במדבר אין פירותיהם כדאי לקבל את רוחניותה של הקדושה, כי אין גוף טמא נעשה כלי לקבל רוחניות הקדושה, ואם הייתה הקדושה היא בפירותיהם ובמזונותיהם היה הכל ניתן בלי קדושה חלילה, וזה אינו עניין כלל, ועל כן נתן להם הקב"ה המן מן השמים. אמנם פירות ארץ ישראל הם על ידי הקדושה, ואותן הרוחניות שהיה ראוי אל המן נתלבש בפירות הקדושים ההם, ועל כן לא היה מן בארץ ישראל כי אם במדבר.

הרב בן איש חי פסק כן הלכה למעשה בשאלה שנשאל על ידי יהודי המתגורר בצפת<sup>15</sup>. שאל השואל: במרחק שעות מביתו יש מקום ובו פרדסים עם "פירות חשובים טובים ומתוקים ומשובחים במאוד מאוד"; האם ללכת לשם כמה ימים בזמן עונת גידול הפירות בכדי לאכול מפירותיהם הטובים, או שיש בכך "איזה פקפוק ממידת חסידות ללכת ממקום למקום מהלך איזה שעות בשביל אכילה והנאה של מותרות הגוף... או דילמא שרי גם לפי מידת חסידים [משום] חיבוב ארץ ישראל, כי הפירות הם של ארץ ישראל, ויש מצוה בהליכה לשם לאכול מפירות החשובים של ארץ ישראל?"

תשובת הבן איש חי: הדבר מותר ו"גם לפי מידת חסידים לית בהא פקפוק וחשש". וראייתו מהגמרא (ברכות מד, א) המספרת על רבה בר חנה שהיה הולך לגינוסר לאכול מפירותיה של ארץ ישראל. והוא סיכם את תשובתו: "לכן מאחר שגם אתה

13 כך כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"א, סימן תקפ): "כִּי רָצוּ עֲבָדֶיךָ אֶת אֲבֹנֵיךָ" (תהלים קב, טו) - וכל שכן פירותיה. וכתב האדמו"ר רבי ישראל מרוז'ין (עיריין קדישין השלם, ירושלים תשס"ט, ח"א, ט"ו בשבט, עמ' קו): דאיאת בשם האר"י ז"ל דפירות ארץ ישראל מסוגלים המה להריח את האוכלן ביראת ה'. והרב יהושע משה אהרונסון כתב בשו"ת ישועת משה (ח"א, סימן סח אות ב): כל מה שאנו מבקשים ונאכל מפריה ונשבע מטובה' הוא על הטוב הגנוז בפרי ארץ ישראל שיש בו קדושה, והאוכל אותם קונה לעצמו קדושה על ידם.

14 מעין שלישי עין הארץ, נהר כא בסוד המן ופירות ארץ ישראל. הסביר את דבריו בשו"ת בכורי שלמה, פיוטרקוב תרנ"ד (1894), קונטרס פרי עץ הדר סימן כה בסוף התשובה, עמ' מה (89), במדבר היה הכל ניתן על ידי השרים ולכן ניתן המן אשר אין בו חלק אל השרים כלל, מה שאין כן בפירות ארץ ישראל שהם על ידי הקדושה.

15 שו"ת תורה לשמה, סימן תיח.

השואל כוונתך לשם שמים בשביל חיבוב ארץ ישראל ולהודות לה' על הארץ ופירותיה הטובים, לך לאכול בשמחה, והכל הולך אחר כוונת הלב".

## ג. מדוע מצות עבודת תלויה ברוב ישראל?

החת"ס הסביר את שיטת רבי ישמעאל (ברכות לה, ב) הסובר "הנהג בהם מנהג דרך ארץ" כך:

רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא 'וְאֶסְפְּתָ דְגַנְךָ' (דברים יא, יד) אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין על אדמתם, שהעבודה בקרקע מצוה משום יישוב ארץ ישראל.

נינו, הרב אברהם סופר, הקשה<sup>16</sup>: מדוע מצות עבודת הקרקע, שהיא משום יישוב ארץ ישראל, תלויה ברוב ישראל?

כמה תירוצים נאמרו על קושיא זו:

א. הרב משה צבי נריה<sup>17</sup> תירץ: לפי מה שכתב המגילת אסתר, שהתנאי לקיום מצות יישוב ושיבת ארץ ישראל הוא כשאין אנו "משועבדים לאומות", תנאי זה מתקיים דווקא כשרוב ישראל שרויין בארץ ישראל. לכן החת"ס כתב את דבריו לכל השיטות - מתי יפה כוחה של מצות יישוב ארץ ישראל לדחות תלמוד תורה בעבודת "ואספת דגנך"? דווקא כשהיא מתקיימת בשלמותה, בזמן שרוב ישראל שרויין בארץ ישראל.<sup>18</sup>

אך הוא עצמו הקשה על סברה זו, שהרי גם תחת שלטון זר אין המצוה נפקעת. ועוד קשה - המושגים "רוב ישראל" ו"שלטון ישראל" אינם בהכרח זהים, יתכן מצב שבו יהיה רוב ישראל בארץ, אך תחת שלטון זר ח"ו, כמו בבית שני.

ב. נראה לומר שהחת"ס כתב את דבריו לפי שיטת הרמב"ם (הלכות תרומות פ"א

16 'המעין' כרך ט גליון ב (טבת תשכ"ט) עמ' 4. ראוי לציין שבפרשת שופטים לא מצויות בדברי החת"ס המילים 'רוב ישראל'.

17 צניף מלוכה, עצמאות ישראל, סעיף ה עמ' 20.

18 הרב יהודה זולדן, במאמרו "לימוד תורה, עבודת אדמה ובניין ארץ ישראל" (אמונת עתיד 89, טבת-שבט תשע"א, עמ' 17) הביא סיוע להסבר זה, מהמונח "שרויין" המוזכר בלשון החת"ס סופר. מונח זה מופיע בראשונים בתור פרשנות לביטוי: "יד ישראל תקיפה". כך למשל כתב הריטב"א (ראש השנה יח, ב): בזמן שיש שלום - כלומר שישראל שרויין על אדמתם ובית המקדש קיים. וכך כתב גם בספר החינוך בכמה מקומות, כמו למשל במצות בניית ערי מקלט (תקכ): 'ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל שרויים על אדמתן. והיא מן המצוות המוטלות על המלך ועל הציבור כולן'. כלומר, כשעם ישראל יושב בארץ וריבון עליה, אזי מוטל על הציבור ועל המנהיגות להקים מערכות ציבוריות וביניהם מערכת משפט ובה ערי מקלט.

הכ"ו) הסובר שמצוות התלויות בארץ בזמן הזה הם מדרבנן בגלל החיסרון של "ביאת כולכם"<sup>19</sup>. לפיכך, כשרוב ישראל "שרויין על אדמתן" מצוות התלויות בארץ (תרומות, מעשרות וחלה) חיובן הוא מהתורה. לפי זה, מוסבר המשך המשפט "שהעבודה בקרקע גופה מצוה, משום ישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים" - כאשר הפירות והדגן הגדלים בארץ חייבים בתרומות ומעשרות מהתורה אז הם "פירות קדושים", כי קדושתם באה לידי ביטוי מעשי<sup>20</sup>. במצב זה עבודת האדמה היא מצוה כמבואר בפסוק 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ'.

ג. לפי הב"ח הנ"ל הפירות קדושים בגלל הקדושה שיונקת מהשכינה השוכנת בארץ. אם כן, כאשר ישראל מטמאים את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירות, מפני שהשכינה מסתלקת מהארץ. בנוסף, כשגויים שולטים בארץ הם מטמאים את הארץ בעבודה זרה, ואז בוודאי שהשכינה מסתלקת, שהרי השכינה "שרויה עם ישראל בגלותם" (רש"י דברים ל, ג ד"ה ושב). לפי זה תלה החת"ס את הדבר ברוב ישראל, מפני שכאשר רוב ישראל שרויין על אדמתם רק אז חוזרת השכינה לארץ עם ישראל, ואז הפירות קדושים בגלל המצוות שמקיימים ישראל<sup>21</sup>.

ד. ר' יונה עמנואל<sup>22</sup> הביא את דברי הירושלמי בפסחים (פרק ד ה"א):

אמר רב יונה: קרבנות אלה של ישראל הם ומן הראוי שיהיו ישראל עומדים על קרבנם, אם יהיו כל ישראל עולין לירושלים - [=אי אפשר, שהרי] לית כתיב אלא 'שָׁלַט פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרָךְ' (דברים טז, טז), אם יהיו כל ישראל יושבין ובטלין [=כדין כל אדם שמקריב קרבן, גם זה אי אפשר] והכתיב 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ', [=ואם יהיו בטלים] מי אוסף להם הדגן? אלא שהתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות... של כהנים ושל לויים ושל ישראלים... וישראל מוכיחין על עצמן שהם שלוחיהן של כל ישראל.

מצינו כאן מקור לדברי החת"ס "וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכי נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה", דהיינו כמו רב יונה בירושלמי הנ"ל, רק בזמן שכל ישראל יושבין בארץ ישראל "אם יהיו כל ישראל יושבין ובטלין והכתיב 'וְאֶסְפְּתָ דְגָנְךָ'?". לכן דייק החת"ס, שגם לפי ר' ישמעאל רק

19 "התרומה בזמן הזה... אינה מהתורה אלא מדבריהן. שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד ובזמן שכל ישראל שם שנאמר: 'כי תבואו' - ביאת כולכם כשהיו בירושלם ראשונה... וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה".

20 סיוע לדברינו נמצא בחת"ס בפירושו לתורה הנ"ל לעיל בתחילת סעיף ב, שכתב: "פירות ארץ ישראל קדושים המה, ובפרט אחר שקיימו מצוות התלויות בארץ בהם".

21 מפי הרב יוסף יוסיפון ר"מ בישיבת קדומים בתוספת נופך.

22 'המעין' כרך ט גליון ב [טבת תשכ"ט] עמ' 5.

בארץ ישראל ורק כאשר רוב<sup>23</sup> ישראל שרויין שם אין לומר לא אאסוף את דגני מפני עסק התורה<sup>24</sup>.

## ד. ההשוואה בין תפילין לעבודת האדמה בארץ ישראל

החת"ס השווה בין תפילין לעבודת האדמה בארץ ישראל: "וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכי נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה". על דברים אלה כתב ר"י ולדנברג בציץ אליעזר<sup>25</sup>:

הדברים... אשר משמיענו החת"ס, שאם אומר אדם בארץ ישראל לא אאסוף דגני מפני עסק התורה הרי זה דומה כמי שאומר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, מפני "שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום ישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים", הרי הם נפלאים ומסולאים בפז, ונדמה שחובב ציון גדול ביותר... שהוא... גם יהודי חרדי, לא היה מעיז להוציא מפיו דברים כאלה, ועל אחת כמה וכמה להעלות על הכתב [דברין] הגות לב מקוריים כאלה. אולם השאלה הנשאלת היא, האם ההשוואה בין תפילין לעבודת האדמה היא מוחלטת? שהרי רק על מי שלא מניח תפילין נאמר שהוא מפושעי ישראל בגופו (ר"ה יז, א), ולא על מי שלא אוסף דגן בארץ ישראל!

בספר אם הבנים שמחה<sup>26</sup> הבין את הדברים כפשוטם:

"עד כמה הוקיר רבינו [החת"ס] מלאכת יישוב הארץ, עד דקפסיק ותני שבארץ ישראל... החיוב לעשות כרבי ישמעאל, מפני שזה גופא מצוה... ומאן ספין ומאן יהיר ומאן רקיע לזלזל בדבר שרבינו החת"ס הגביה ערכו כל כך למעלה ראש, עד שהשווה עבודת האדמה בארץ ישראל למצות עשה דתפילין שאדם ישראלי מניח בכל יום, ובלי מצות עשה דתפילין אינו בר ישראל כלל... כמבואר בראש השנה (יז, א); על כן בושה וכלימה תכסה פניהם של אלו המזלזלים במצות עשה של ישוב הארץ".

לעומתו, הרב עובדיה יוסף הבין<sup>27</sup> שההשוואה אינה מוחלטת, כי רק על מי שאינו מניח תפילין נאמר שהוא מפושעי ישראל בגופם, למרות שברור הדבר שלימוד תורה

23 שהרי רובו ככולו.

24 וכתב עוד: ויש להוסיף, שרב יונה מפרש 'אֶסְפֹּתְ דְגָנְךָ' בזמן שבית המקדש קיים, ולפי החינוך (מצוה צה) "נוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן".

25 שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סימן מח, עמ' רכה.

26 חלק שלישי סעיף לב.

27 תורה שבעל פה יא (תשכ"ט) סעיף יא.

עולה על שאר מצוות התורה כמבואר בירושלמי (ריש פאה), וכוונת החת"ס הייתה רק להגדיל את ערך עבודת האדמה בארץ ישראל.

עוד אפשר לומר שהשוואה בין איסוף הדגן להנחת תפילין אינה מוחלטת, ומתיחסת לפרט אחד והוא שמצוות אלו חייב האדם לעשותן בגופו ולא מועילה בהן שליחות, כי תפילין הם הדוגמא למצוה שאדם חייב לעשותה בגופו (כדברי תוספות ר"ד בקידושין מב, א וקצות החושן קפב, ב שפב, ב ושו"ת חת"ס או"ח סימן רא), וכך גם עבודת האדמה בארץ ישראל. דברי החת"ס נסמכים למשפט הקודם "ובועז זורה גורן השעורים בלילה משום מצוה, וכאילו תאמר לא אניח תפילין...". בועז זרה בעצמו את הגורן ולא על ידי שליח, למרות שהיה עשיר והיו לו עבדים ושפחות, מכיוון שיש הידור בקיום מצות יישוב ארץ ישראל בגופו, כמו רבי ינאי שנטע ארבע מאות כרמים (בבא בתרא יד, א)<sup>28</sup>.

## ה. דברים נוספים שלמדו הפוסקים מהחתם סופר

רש"א רזכטה בספר בכורי שלמה<sup>29</sup> למד מדברי החת"ס אלו שיש להעדיף את אתרוגי ארץ ישראל על פני אתרוגי חוץ לארץ, והטעם מפני "שהעבודה בקרקע ארץ ישראל להוציא פירותיה הקדושים מצוה היא משום יישוב ארץ ישראל". אם כן כשיברכו רק על אתרוגי ארץ ישראל יתרבה היישוב בארץ, ותהיה שם פרנסה לכמה מאות משפחות שיוכלו לעבוד ולעבד את אדמתה.

והוסיף שיש מקום להתיר אף אם יהיה על אתרוגי ארץ ישראל חשש איסור דרבנן, וזאת מכיוון שבמקום יישוב ארץ ישראל לא גזרו בזה כמבואר במסכת בבא קמא (פ, ב) שהלוקח בית בארץ ישראל כותבים עליו אונו אפילו בשבת, שמשום יישוב ארץ ישראל לא גזרו; כל שכן שהם כשרים על פי דין ללא שום חשש.

גם שדי חמד<sup>30</sup> כתב להעדיף את אתרוגי ארץ הקודש על אתרוגי קורפן, "גם אם אתרוגי ארץ ישראל לא היו מהודרים ויפים, כי כל מגמתינו לשמור ולעשות רצון אבינו שבשמים וזה כל האדם, וכבר המליץ הגאון החת"ס: אם אינם מהודרים למטה יהיו מהודרים למעלה, וכיוון שהם כשרים על-פי דין לא נביט אל מראה ויופי והדר חיצוני".

28 בשיטה מקובצת כתב בשם הראב"ד: "משום יישוב ארץ ישראל הוא דעבד ומעלים עליו כאלו נטעה כולה".

29 הרב שלמה אברהם רזכטה, שו"ת בכורי שלמה, פיוטרקוב תרנ"ד (1894), קונטרס פרי עץ הדר סימן כה אות קפו, עמ' מד, ב (88). וכתב עוד שני טעמים נוספים על פי הדרש בסוף התשובה ואכמ"ל. הביאו הרב חיים חזקיהו מדיני, שדי חמד השלם, מהדורת בית הסופר, בני ברק תשכ"ז, ח"ד, מערכת הלמ"ד כלל קמא אות לב, עמ' עד, ב (147).

30 מערכת הלמ"ד כלל קמא אות לב, עמ' עד, א (146) ד"ה ואולם.



ר"מ קליין בספר משנה הלכות למד מדברי החת"ס<sup>31</sup> שגם מי שעולה רק לזמן קצר ודעתו לחזור מסייע ביישוב הארץ, שהרי הוא מוציא כספים בזמן שהותו בארץ ומפרנס את אנשי ארץ ישראל, לכן הוא בכלל המצוה באותה שעה, כפי שיטת הרמב"ן והחת"ס.

היו ששאלו<sup>32</sup>, האם לפי דברי החת"ס הנ"ל יש חיוב על כל אדם לעסוק בחקלאות מפני היותה מצוה מהתורה כמו תפילין? הרב שלמה אבינר השיב: מצוה זו מוטלת על הכלל, ולכן ישנה חובה על כלל ישראל ליישב את הארץ ואין חובה על היחיד לעזוב את ביתו וכל אשר לו וולהיות חקלאי, כלומר, אם אדם עוסק בחקלאות - יש בידו מצוה, ואם לא עסק - אין בידו עבירה. כי בכל מדינה יש צורך גם בבעלי מקצוע אחרים כדי לבנותה.

## ו. האם גם שאר האומנויות הן מצוה בארץ ישראל?

מדברי החת"ס עולה שבארץ ישראל כל עבודה היא מצוה, ובמיוחד עבודת הקרקע<sup>33</sup>.

מעיון בדבריו בפירוש התורה עולה המִדְרָג הבא:

א. העבודה המעולה ביותר היא החקלאות, עבודת הקרקע - "מצוה משום ישוב ארץ ישראל".

ב. אחריה שאר המקצועות היצרניים - "שאר אומנויות שיש בהם משום ישוב העולם".

ג. אחריהם מקצועות לא יצרניים שגם הם חיוניים לחיים של עם בארצו - "משום ישוב וכבוד ארץ ישראל".

אולם בדרשותיו<sup>34</sup> דירג את המקצועות השונים ביתר פירוט, לפי חשיבותם לקיום העולם. להלן דבריו:

31 שו"ת משנה הלכות, מדור התשובות ח"ב סימן ע.

32 הרב שלמה אבינר, עיטורי כהנים 20 (מר חשון תשמ"ז), "בענין ישוב הארץ", עמ' 42. הנ"ל, עם וארצו, ירושלים תשס"ב, ח"ב, עמ' 28. הנ"ל, מקדם לבית אל, סימן נה, עמ' 204. ואין הדבר סותר את מה שכתבתי לעיל שיש הידור בקיום מצות יישוב הארץ בגופו, ולכן בועז זרה בעצמו את הגורן ורבי ינאי נטע ארבע מאות כרמים, מכיוון שזה הידור ולא חיוב.

33 בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן מה, עמ' רכה) כתב: אם כי ידועה עבודת האדמה בדרך כלל כמובחרת מכל העבודות והמסחרים השונים, בהיותה בדרך כלל נקיה מכל שמץ של גזל וקיפוח בדרך כלל, הרי בארץ הקודש עצם המלאכות של לעובדה ולשמרה הם גופי הלכות.

34 דרשות חת"ס, ח"ב, ירושלים תשל"ד, דרוש לפסח תקצ"ו, עמ' רעו. וראה עוד הרב צב"י טאו, נושא אלומותיו, ירושלים תשע"א, עמ' פז.

"וַיִּתְּרוֹן אֶרֶץ כְּפֹל הוּא מֶלֶךְ לְשֹׁדָה נֶעְבֵּד" (קהלת ה, ח) ... דע לך ... כי יתרון ארץ בכל היא, ושדה הנזכר היינו הכדור בכללו, הארץ וכל אשר עליה, הימים וכל אשר בהם, והאדם מושל בכל - הוא בעל הארץ והשדה, זורע וחורש וקוצר ונוטע ומגדל ותולש גוזז טווה ורוקם, והיינו הארץ ויישובה. ואמרו חז"ל פרק רבי עקיבא (שבת פה, א): "בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִשְׁבִּי הָאָרֶץ" (בראשית לו, כ), שהיו בקיאים ביישובה של הארץ והם עיקרי הארץ, ואילולא הם אין עולם. ואחריהם, וקרוב ממש להם כמוהם, כל בעלי המלאכות המתקנים כלים לחרוש, לזרוע, לגוזז ולטוות, או המתקנים המאכלים והמלבושים, ובאלה נתיישרה הארץ ולא צריך יותר. ואחריהם, ופחותים מהם, והמדומה שגדולים, הם השלוחים המכונים סוחרים... והמה אינם יודעים לא לזרוע ולא לחרוש, לא לטוות ולא לארוג, אך הם שלוחים הכוללים זה השליח לבני עירו להביא תבואה ממקומות הרבה, שיהיה באוצרו מצוי תבואה לכל קונה, והוא שליח לחרש שוטה וקטן אשה עבד ושפחה... ואלו הסוחרים אינם מסגלים [מכשירים] בעולם כלום, ולא יודעים לסגל [להכשיר], אלא שלוחי העולם הם, והמה הפחותים, ונחשבים גדולים וחשובים. ואחריהם, והפחותים מהם, שליח-שליח [=שליח של שליח], הם השולחנים המכונים באנקיער [בנקאים], שאפילו סחורות הסוחרים אינם מבינים, אלא הם שלוחי הסוחרים להמציא להם מעות או להמציא מעות שלהם לרחוקים מעבר לים כידוע, והם פחותים פחותים ביישוב העולם, ונחשבים לגדולי גדולים בעולם.

ועל כל פנים בהנ"ל נתיישב כל העולם על בוריו זיוו ויופיו. לולא כעס אויב, העוול השולט בעולם, במידה ובמשקל ובמנין, ונפישו [ורבו] רמאים וגוזלים וחומסים, על כן היו צריכים לנוטרי כרמים, הם השרים היושבים על מדין, דייני גזילות וגזירות ושוטריהם, להכות לענוש ולשפוט בין איש לרעהו, והמליצים בינם לבין העם, והם הגדולים אשר אימתם מוטלת על הבריות, וכורעים ומשתחוים להם, ולעניין קיום העולם בעצמו אינם אפילו כשליח שליחי הנ"ל, אלא שהם שומרים מכל עוול, והעוול מגביה אותם גבוה מעל גבוה. והיה די בזה ביישוב המדינה, אך יש לחוש לבני מדינה אחרת, שכניהם או מלכם יפשטו אל בני מדינה זו, ויגזלו מהם ארצם ואנשיהם, על כן הוצרכו להעמיד חיל צבא וחיילי צבאיהם לאלפים ולרבבות מלומדי מלחמה איש חרבו על ירכו, והם חשובים וגדולים מן הראשונים, ואינם בקיאים אפילו במשפטי ונימוסי הארץ, אלא ללחום ולהרוס ולאבד כל חיל וגוי הצרים בני מדינה זו. ואילו היה האמת שולט בעולם "לא יִשָּׂא גוֹי אֶל גוֹי חֶרֶב" ולא היו יראים אלו מגזילתם של אלו ואלו מאלו, לא היו צריכים לזה כלל, אך השתא דליכא קושטא בעלמא (שאין אמת בעולם) הרי הם גדולי עולם. המלך המושל בגבורתו עולם ומשיגח על

הנ"ל, צרכיו מרובים לפרנס כל מיני שרים וחייליהם וצרכי ביתו וכבודו כי רב, ומאין יבוא כל זה, וכל אלו הנזכרים לעיל אינם לא זורעים ולא חורשים? על כן שרים אחרים גדולים מן הראשונים, שאינם לא לוחמים ולא שופטים, והם רעי המלך ויועציו, משנהו ושלישיו, מתחכמים איך להוציא הוצאות הנ"ל מבני הארץ, ולהטיל עליהם מיסים ועל סחורתם ועניינם. סוף כל סוף, יתרון ארץ בכל הוא, ו"מֶלֶךְ לְשֹׁדָה נֶעְבֵּד", ואין לפרש יותר כי הוא מובן מאליו.

מצינו איפוא בדבריו חלוקה פרטנית ומדויקת יותר בין המקצועות השונים:

א. חקלאות; ב. בעלי מלאכה, תעשייה וייצור. ג. מסחר. ד. בנקאות. ה. שומרי החוק - בתי המשפט, משטרה וסוהרים. ו. אנשי הצבא. ז. אנשי השלטון והשרה.

## ז. עבודה עברית

כתב החת"ס: "ולא לבד עבודת קרקע, אלא לימוד כל האומנות, משום ישוב וכבוד ארץ ישראל. שלא יאמרו לא נמצא בכל ארץ ישראל סנדלר ובנאי וכדומה וביאום מארצות רחוקים, על כן היה לימוד כל האומנות מצוה".

במשפט זה מלמד אותנו החת"ס על הערך והחשיבות של עבודה עברית בארץ ישראל. לדעתו, לא ייתכן שבארץ ישראל יהיה מקצוע ותחום כל שהוא שלא יהיו בו פועלים ובעלי מלאכה יהודים, ויביאו אותם מחוץ לארץ. יש בכך פגיעה ביישוב הארץ ובכבוד ארץ ישראל. עלינו להיות תלויים בעצמנו ולא באחרים, ולכן אין לייבא בעלי מלאכה זרים.

סיוע לדבריו נמצא בדברי ספורנו (שמות לח, כא). הוא הסביר מדוע המשכן שעשה משה נגנו יחד עם הכלים ולא נפל ביד אויבים, ולעומת זאת מקדש ראשון ומקדש שני נחרבו על ידי הגויים וכלי המקדש נלקחו בשבי (חוץ מארון הברית שנגנזו כבר בימי יאשיהו). הסיבה לדעתו היא, כי את המשכן בנו בצלאל ואהליאב, וכל האומנים ובעלי המלאכה היו מישראל, לכן לא נפל בידי האויבים. אולם במקדש שבנה שלמה היו בעלי המלאכה גויים מצור, לכן אף על פי ששרתה בו השכינה נחרב ונפלו כל הכלים ביד האויבים. בית שני שפוקד על ידי כורש (עזרא א, א-ג) וחסר בו הארון ולא שרתה בו שכינה כמו בבית ראשון (יומא כא, ב) והמתעסקים בבניינו היו גם צידונים וצורים (עזרא ג, ז), לכן נחרב ונלקחו כליו בשבי<sup>35</sup>.

35 רמז לכן מצאנו בתורה: יצחק אבינו חפר בארות. רמב"ן (בראשית כו, כ) הסביר ששלושת הבארות שחפר: עֶשְׂקָה, שְׁטִנְהָ, רְחוּבוֹת, הם רמז לשלושת בתי המקדש. עֶשְׂקָה - ירמזו לבית הראשון, שְׁטִנְהָ - לבית השני, רְחוּבוֹת - לבית השלישי. את שתי הבארות הראשונות סתמו הפלישתים מפני שנחפרו על ידי עבדיו - וַיִּחְפְּרוּ עֲבָדָיו יִצְחָק בְּנֵחֶל' (פס' יט), אך את הבאר השלישית רְחוּבוֹת, חפר יצחק בעצמו - וַיִּשָּׁב יִצְחָק וַיִּחְפֹּר' (פס' כב), לכן לא סתמום פלישתים. (ראה: הרב יוסף

במילים אחרות: המשכן שבנה משה רבינו נבנה בעבודה עברית ולכן נגנז; לעומת בית ראשון ובית שני לא נבנו בעבודה עברית אלא על ידי נכרים ולכן נחרבו ונלקחו כלי המקדש בשבי.

## ח. הרב קוק: כל המעשים הנצרכים לאומה הם גופי תורה

ברוח דברי החת"ס, אם כי בהדגשות אחרות, כתב גם הראי"ה קוק<sup>36</sup>: כמו החת"ס יש בדבריו אמירה עקרונית אודות הערך של בנין הארץ והאומה מהבחינה התורנית: בזמן החורבן וקרוב לו, שהחיל הישראלי נעתק מאדמתו והוצרך להכיר את תעודתו רק במעמדו ברוחני המופשט, הושרשה ביחידים הדרכה לפרישות מחיי שעה בשביל חיי עולם<sup>37</sup>, וגם על זה יצאה מחאה שמימית. אבל כאשר הגיע התור של בנין האומה בארצה, והצורך המעשי של הסידורים המדיניים והחברתיים נעשה חלק מתוכנית פעלי הכלל, הרי הם הם גופי תורה<sup>38</sup>, וכל מה שיתרחבו הגורמים המעשיים ויתבססו יותר יפעל הרוח המלא קדושה וחיי אמת על העולם ועל החיים, ואור ישראל יאיר פני תבל בכליל יפעתו.

בתחילת דבריו מסביר הרב קוק שמחלוקת רשב"י ורבי ישמעאל מתקיימת בארץ ישראל, אך בתקופות ובמצבים שונים. רשב"י אמר את דבריו "בזמן החורבן וקרוב לו", כלומר לפני החורבן כשהרומאים שלטו בארץ, ולאחר החורבן כשעם ישראל גלה והארץ היתה חרבה, כ"שהחיל הישראלי נעתק מאדמתו". במצב כזה, כשאין ריבונות והעם בגלות ואי אפשר לממש את מצות ישוב ארץ ישראל בעבודתה ובבניינה, יכולים יחידים לפרוש מחיי עולם ולנהוג כרשב"י. אולם "כאשר הגיע התור של בנין האומה בארצה", כלומר, כאשר "קול התור נשמע פְּאַרְצֵנו" (שיר השירים ב, יב) ויהודים מתחילים לחזור לארץ, מוקמים ישובים ורבים עוסקים בחקלאות ובעבודת האדמה, במצב זה סובר רבי ישמעאל "הנהג בהם מנהג דרך ארץ". צריך להדגיש שמדובר כאן בתחילת התהליך,

פאצאנאווסקי, פרדס יוסף על התורה, בראשית כו, טו בשם ספר בכורי אביב; הרב יעקב קמיניצקי, אמת ליעקב, בראשית תולדות כו, כב.)

36 אורות, אורות התחיה כז, עמ' עז.

37 הביטויים 'חיי עולם' ו'חיי שעה' ו'המחאה השמימית', מקורם במסופר בגמרא (שבת לג, ב) על רשב"י ובנו, שהסתגרו במערה במשך שנים עשר שנים כשברחו מהרומאים. לאחר שהם יצאו מהמערה הם ראו אנשים חורשים וזורעים: "אמר מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה! כל מקום שנותנין עינהן - מיד נשרף. יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם? חיזרו למערתכם!"

38 הערת הרב צבי יהודה קוק (עמ' קעח): "ועיין חתם סופר ח"ו, חדושי לולב הגזול ד"ה הדומה לכוש". וכן כתב באורות התחיה סעף טז, עמ' סח: "וכל מה שמתוספות מלאכות ועבודות גשמיות בארץ ישראל, תצא על ידי ישראל ביסודה המלאכה והעבודה משפלותה המאורה".

כשארץ ישראל עדיין בשלטון גויים ואין ריבונות יהודית; אך גם במציאות כזו דעת רבי שמעאל היא שעבודת האדמה דוחה תלמוד תורה, כי "הם הם גופי תורה".

למרות שאין הרב קוק קושר את דבריו לסוגיית הגמרא בסוכה (אתרוג הכושי) או לסוגיה בקידושין (דברי רבי נהוראי), מציין בנו הרב צבי יהודה קוק, עורך ספר "אורות", את דברי החת"ס כמקור לדבריו. אולם שלא כחת"ס הכולל את עבודת האדמה והעבודה בכלל כחלק ממצות ישוב ארץ ישראל, הרב קוק רואה בכל הפעולות המעשיות הנעשות בארץ ונצרכות לבניין האומה, "הסידורים המדיניים והחברתיים", "גופי תורה"! נמצאנו למדים שדברי החת"ס הם התשתית והבסיס לדברי הרב קוק, אלא שהוא הרחיב והוסיף עליהם קומה נוספת.

## סיכום ומסקנות

רבנו החת"ס פסק כר' שמעאל שעבודת האדמה בארץ ישראל היא מצוה משום ישוב ארץ ישראל, וכן גם שאר העבודות. ואם אומר אדם בארץ ישראל לא אאסוף דגני מפני עסק התורה, הרי זה דומה כמי שאומר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, מפני "שהעבודה בקרקע גופה מצוה, משום ישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים". לדעתו קיימת קדושה בפירות ארץ ישראל היונקים מקדושת השכינה שבארץ. דעת החת"ס היא שמצות יישוב וישיבת ארץ ישראל מתקיימת רק כשאין אנו משועבדים לאומות וכשרוב ישראל שרויין בארץ ישראל, כי רק אז המצוות התלויות בארץ חיובם הוא מהתורה (לפי שיטת הרמב"ם), ורק אז קיימת מצות עבודת האדמה בארץ. מדבריו גם יוצא שבארץ ישראל כל עבודה היא מצוה, אך בדרשותיו דירג את המקצועות השונים ביתר פירוט לפי חשיבותם לקיום העולם. החת"ס גם מדגיש שלא ייתכן שבארץ ישראל לא יהיה מקצוע ותחום כל שהוא שלא יהיו בו פועלים ובעלי מלאכה יהודים, ולדעת הרב קוק זצ"ל גם "הסידורים המדיניים והחברתיים הם הם גופי תורה".

סיפר הרב יוסף כפיר: להורי היה כרם, ובר"ח אלול היינו באמצע עונת הבציר. אבי בקשני לדחות את חזרתי לשיבה עד סיום הבציר, וחזרתי לשיבה באמצע זמן אלול. ביום הגיעי לשיבה באתי לביתו של ראש הישיבה הרצי"ה זצ"ל, והוא שאלני מדוע התעכבתי זמן רב כל כך. הייתי נבוך, והסברתי שנאלצתי להישאר כדי לסייע להורי עד סיום הבציר. בשמחה ובמאור פנים ניגש הרב לארון הספרים, שלף את ספר חידושי חת"ס סופר על מסכת סוכה, פתח בחידושו לדף לו ע"א וקרא באוזני את דבריו ברגש ובחום...

מתוך הספר 'משמיע ישועה' עמ' 247 (עם שינויים)

# הרב אליהו סולוביצ'יק

## מָקוֹם לַפֶּשֶׁט

פשטה של סוגיה: ריש פרק חומר בקודש במסכת חגיגה

שלוש כתות בין דורשי הפשט

בין יוצר לפרשן

עיון א: המקור לגזירת חז"ל

עיון ב: אין סדר בתלמוד

עיון ג: טעמים של בית שמאי במשנה ובתוספתא

פשט ופלפול בתורתו של רבי חיים מבריסק

### שלוש כתות בין דורשי הפשט

אי הסכמות וריבוי דעות הוא ממאפייניו הבולטים של בית המדרש התורני. דורשי רשומות אמרו שכמעט ולא נשארו לנו מילה אחת במקרא, שורה אחת בתלמוד, ומשפט אחד שלם בדברי הקדמונים, שכולי עלמא לא פליגי בפירושה והבנתם. אף בזה יש דורשים לגנאי, שמשרבו תלמידים שלא שמשו כל צורכם רבתה מחלוקת בישראל, ויש דורשים לשבח, שכך הוא מטבע בריאתם של בני האדם שלעולם לא יהיו שווים בדעותיהם בדברים החשובים להם התלויים בלב. ואלו ואלו דברי אלוקים חיים.

מהי דרך הלימוד הראויה בתורה שבכתב ושבעל פה, אף בעניין זה לא פסקה מחלוקת בבית המדרש אפילו שעה היסטורית אחת. בתלמוד אנו מכירים את ההבדלים בין הכא להתם, וכאשר "סליק רבי אבא... אחיכו עליה", ובבבל עצמה אנו מכירים את דברי רב ששת לרב עמרם: "דילמא מפומבדיתא את דמעילי פילא בקופא דמחטא". בתקופת הראשונים בולטים ההבדלים בדרכי הלימוד בין חכמי ספרד לבין חכמי צרפת, בהמשך התעוררו הוויכוחים הידועים על שיטת הפלפול, ועד לדור האחרון בו התקיימה מלחמתו הסמויה של החזו"א בלמדנות הישיבתית.

ומכאן לפשט ולפשוט בלימוד התלמוד. הלומד המצוי כאשר הוא מגיע ל"הכא במאי עסקינן", ל"חיסורי מחסרא", ולכל דוחק אחר בפירוש סוגיה, חש באי נוחות מסוימת. בשלב הבא מתחלקים הלומדים לשלוש כתות: כת ראשונה אינה מכירה בלגיטימיות של שאלת ה'אמת' שבדוחק, ותבטל מחשבות אלו מלב אנשיה. כת שנייה, כוללת בדרך כלל לומדים בעלי אופי רציונלי ועם ביטחון עצמי תורני, תחתור לבקש הסבר לכל אוקימתא, ובכל חיסורי מחסרא תשתדל להוכיח שהוא מוכח

מיניה וביה, ובצר לה תאמר 'שינוייה דחיקה הוא לצורך מו"מ ולא סמכינן עליה'. כת שלישית נבוכה - השאלה אצלה במקומה, הנושא ראוי לדיון. אנשיה יעשו את הענווה עטרה לראשם, יעמיקו אחר חקר הפשט מתוך ידיעה שהדחק והפשט אינם נמדדים בעיניים עכשוויות, והם יחפשו את התייחסותם של הגאונים והקדמונים לסוגיה זו, מתוך הנחה שרחוקים הם ממהות השיח התלמודי על רבדיו והגיונותיו<sup>1</sup>.

המבקש אחר הפשט, בנוסף לקושי להבין דברי חכמינו מצד עצמם, עומד בפני מכשולים חיצוניים רבים, המקשים עליו לגעת בדבריהם ולחוש אותם. הבולטים ביניהם הם נוסח הגמרא - הלומד יודע שהוא עבר גלגולים רבים ובדרכו ספג גם זעזועים, אם בשגגת המעתיקים או בהגהות ותיקונים ופירושים ששולבו בנוסח התלמוד, והדבר ידוע לעוסקים בתחום. מכשול נוסף הוא הפער שהולך ומתעצם בריאליה של החיים החומריים בינינו לבין זמנם של חז"ל, המרחיק מאתנו את האפשרות להבין תיאורי מציאות, משמעויות של מעשים ותוכנם של ביטויים. קשיים אלו ואחרים כה רבים הם, עד שחכמים רבים, אוהבי פשט בנפשם, מתייאשים מלתור אחר הפשט הפשוט בלימודם, מתרגלים לדחוקים, ומאבדים את החוש להבנת הנקרא.

להלן אתקרב בזהירות לשיחתם של חכמינו ז"ל במסכת חגיגה, אתכסה להגנתו, כדי שלא אכווה, בדברי הרשב"ם לפני רש"י זקנו על הפשטות המתחדשות בכל יום. אדון בשלוש פסקאות בדף גמרא אחד בסוגיות החמורות של טהרות שבפרק 'חומר בקודש' שבחגיגה, ואצביע על האפשרות להבין באופן פשוט<sup>2</sup>.

## בין יוצר לפרשן

לפני כחצי יובל זכיתי להצטרף לשיחה עם איש האמת רבי יצחק שלמה זילברמן זצ"ל בביתו אשר בשערי חסד בירושלים. רבי יצחק שלמה האריך בדיבורו על כך שחוכמת האמת מחויבת מתוך המקרא, ובמידה רבה אף מתוך התורה שבעל פה. משניות רבות וסוגיות תלמודיות לא ייצא להן פשר לדעתו, אלא אם נקבל שמוטבע

1 מפי ידידי ר' ישעיה לוי שמעתי שהיראים מקיימים את האזהרה: "במופלא ממך אל תדרוש", ואינם דורשים יתר על המידה ככוונת הקדמונים. ההבדל בין החכמים הוא מיקומו של גבול ה'מופלא', והוא משתרע מירידה לסוף דעתם של ראשי הישיבות ופוסקי זמננו, עבור דרך האחרונים, בעלי השו"ע, וכלה בראשונים, גאונים, חכמי התלמוד וכו'...

2 אודה לחברים וידידים שעזרו וסייעו, עודדו והמריצו. אודה גם לעורכי התלמוד במהדורות שוטנשטיין ומתיבתא, רבות נעזרתי בהם ובמאמיהם להצגת הפשט לפני הלומד. אנצל את ההזדמנות כאן להציע לעורכים הנזכרים להוסיף מדור בו יובאו כל קטעי מדרשי ההלכה, התוספתא והירושלמי המקבילים לסוגיות הבבלי, עם פירוש קצר, לתועלת מבקשי הפשט. ועוד אפנה בקריאה של חיבה לחבריי: בקרו את דבריי, שמא לא למדתי כהוגן ולא הבנתי כל הצורך.

בהן רובד נוסף של תורת הסוד. ילדות הייתה במקשיבים, אשר הטיחו בפניו: "הלא תלמודנו אומנותנו, ואילו היה קיים רובד נוסף בשיח התלמודי הוא היה חייב לבוא לידי ביטוי במשא ומתן התלמודי בסוגיה, וכטענת הרמב"ן על מניין התרי"ג, והיות שהרובד הזה אינו מוזכר במו"מ התלמודי מוכח שרעיון הימצאותו ברקע הסוגיא התלמודית מופרך!"

פתח רבי יצחק שלמה זצ"ל ואמר: "הבה נשווה את הסוד הנסתר להיגיון הגלוי. כמה פעמים נתקלתם בשיח בין חכמי הראשונים מפרשי התלמוד שהציר שלו הוא סברה והיגיון? המכירים אתם ויכוחים בראשונים שהמתדיינים בו הצטיידו בנשק השכל? אף על פי כן, ברור לנו שההיגיון הוא חלק בלתי נפרד מכל שיח של התלמוד ומפרשיו, כי הלא פשוט לכל שאין דימוי מילתא למילתא ללא הבנה בשורש ההלכה, הגיונה וסיבתה!"

צאו וראו, אמר רבי יצחק שלמה, מה כותב בעניין זה הרמב"ן בהקדמתו למלחמות: "כי יודע כל לומד תלמודנו, שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות, ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחוכמה הזאת מופת ברור כגון חשבונות התשבורת ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאודנו, ודיינו מכל<sup>3</sup> מחלוקת, בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות, ונדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון. וזאת תכלית יכולתנו וכוונת כל חכם וירא האלוקים בחוכמת הגמרא". שימו לב לדבריו - נרחיק דעה הנוגדת את השכל, ונאמץ דעה שההיגיון מסכים איתה. כלומר אמת הוא שאין שכלנו והיגיון לבנו זכים ונקיים שישמשו לנו לאבני בניין במגדל ההלכה, ואף לא נכריע על פיהם באופן מוחלט בין אמת ושקר, בכל זאת השכל יהיה נר לרגלנו לשם סינון האפשרויות שאינם עוברות את סף ההיגיון.

כן הדבר אמר רבי יצחק שלמה, ביחס לזיקה בין המשא והמתן התלמודי לחוכמת הסוד. "התנאים, קובעי ההלכות בתורה שבעל פה, עמדה לנגד עיניהם פנימיות התורה, ועל פיה קבעו תקנותיהם, גזירותיהם ואמרותיהם. בדורות המאוחרים אפשר שכבר לא קבעו דברים על פיה, אך מפני שידעו את סודה ידעו לבחון עם ההלכה מתאימה לה, באותה מידה שההיגיון שימש לרמב"ן בפירושי הסוגיות". עד כאן דברי רבי יצחק שלמה, ודברי פי חכם חן.

3 הרב המומחה רבי יצחק ישעיהו ווייס מציע להגיה: (ודיינו מכל) [ודעתנו בכל]. כך גם מצטט לפי תומו הגר"ע יוסף בהקדמה לשו"ת יביע אומר. וברחבי הרשת מצאתי כך: "ליישב את הנוסח המודפס הציע ר' מיכאל דושינסקי מגולת פראג להוסיף פסיק לפני "ודיינו" ולפרש ש"נשים כל מאדנו" משמעו: נשתדל מאוד, ו"ודיינו" איננו שם עצם בתפקיד של מושא נוסף של הנשוא "נשים", כי אם נשוא אחר של האבר הבא במשפט: ודי לנו אם נרחיק וכולי".



נער הייתי בשומעי חלוקה זו של הרב זילברמן בין קובע הלכות, תקנות וגזרות, שעליו להיות בריא בהגיונו ואיתן בתבונתו, לבין המפרש אותן, שדי לו בכך שפירושו אינו סותר את התבונה ואינו נוגד את ההגיון. שנים של עיסוק בהבנת הנקרא של דברי חכמינו עברו עליי עד שהצלחתי לעמוד על דבריו של רבי יצחק שלמה זצ"ל ולראות את מלוא הדרם בזיו פשטותם. ויודה כל חכם וירא אלוקים, שניכר מתוך התלמוד שבאופן כללי האמוראים לא נכנסו לנעליהם של חכמי המשנה, ולא ראו את עצמם אחראים על תוכנן של ההלכות. כאשר אמורא הגיע למסקנה על פירוש של משנה, אף אם מתוך ראיות נסיבתיות בלבד, ככל שהדבר היה אפשרי בעיני מבחינת ההגיון (ועל פי חכמת האמת לדברי הרב זילברמן), יכול היה להניח שההלכה מחויבת הגיונית, ולא ראה את זה מתפקידו לוודא שאכן כך, כי האחריות על מחויבותה של ההלכה בשורשיה מוטלת על בעל המימרא עצמה.

כלפי מה הדברים אמורים? פעמים שלבקשת הפשט מצטרפת בקשת יופי הסברה והגיון ההלכה. מדברי רבי יצחק שלמה למדתי להפריד בין הדבקים, ושאינ לתת לרצון ליהנות מיופי ההלכה, הגיונה ותבונתה להשפיע על הבנת הנקרא. החתירה להבנת הנקרא צריכה להיות ללא דעות קדומות, ומנוטרלת משאלת השכל וההגיון, כל עוד הדברים אינם **סותרים** את הסברה וההגיון. יש לזכור שלא תמיד אנו שווים עם הקדמונים בתחושת ההגיון והשכל הישר, וגם שהקדמונים עצמם לא השתמשו תמיד בסברה ובהגיון להכרעת פירושיהם.

## עיון א: המקור לגזירת חז"ל

המשנה הראשונה בפרק שלישי במסכת חגיגה מונה שורה של דרישות טהרה מחמירות לצורכי קודש יותר מאשר לצורכי תרומה. הדרישה הראשונה היא **"שמטבילין כלים בתוך כלים לתרומה אבל לא לקודש"**.

התלמוד נדרש מיד לשאלה "בקודש מאי טעמא לא?" ונחלקו בה אמוראים. **"אמר ר' אילא [אילעא] מפני שכבידו של כלי חוצץ (= הכלי הפנימי לוחץ על החיצון ויוצר חציצה מפני המים)... רבא אמר... גזירה שמא יטביל מחטין וצינורות בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד, כדתנן עירוב מקוואות כשפופרת הנוד כעוביה וכחללה"...**

הגמרא משתפת אותנו ברקע לוויוכו, בכך שהיא שואלת על טעמו של ר' אילעא **"מדסיפא משום חציצה רישא לאו משום חציצה"**, ומתרצת על ידי **צריכותא**. רבא לא מקבל את הצריכותא ואומר **"מדסיפא משום חציצה רישא לאו משום חציצה, ורישא היינו טעמא גזירה" וכי' ע"כ**.

ההסבר הראשוני והפשטני לכאורה לדין המשנה הוא שהבעיה היא חציצה, כך מתפרש הדין מתוך עצמו, ללא תוספת חששות מדברים אחרים שאין הלומד אמור

לדעת אותם. ואכן זהו הפירוש המוזכר ראשון בגמרא, וכך גם פירושו בירושלמי. לכן לא שאלו בגמרא מאי טעמא לא אמר ר' אילעא כרבא. אולם רבא שלא מקבל את הצריכותא מפליג ואומר שזו גזירה משום עניין אחר.

הלומד המצויד בקצת רגישות ביקורתית, יתמה תמיהה גדולה: **איך הגיע רבא לגזירה זו? מדוע עלה בדעתו חשש כה רחוק?** ולא שהגזירה אינה מובנת; החשש הוא הגיוני, וכפי שכתב לי ידידי הרב אפרים לנדי, אדם חושש להטביל מחטין וצינוריות בכלי גדול מחשש שיאבדו. ובכל זאת, עם רמה כזו של 'המצאת' גזירות אפשר לאסור כל דבר ועניין מפני כל מיני חששות. אפשר ללכת לכיוון של אי שימת לב, מתוך שהיה טרוד בכליו או מתוך שלא ראה מה שיש בתוך הכלי, אפשר לחשוש שהכלים יסתירו ולא ישים לב לשרץ שבין הכלים, או שמא הכלי יהיה מלא במים שאובים, או שמא יהיו בו שאריות של יין שישנו את מראה המים, ועוד המצאות שונות. אין כאן סתם תימה של לומד מצוי, זוהי פליאה גדולה, שיש בה כדי לרמז ללומד שהוא אינו מודע עדיין לקודים המיוחדים שבסוגיה. וכאשר הלומד לא מוצא פתרון גם לאחר מאמץ רב, הוא חש מנוטרל מלהבין את דברי האמוראים, והרי הוא מוסיף נדבך נוסף של יאוש להבנת פשוטם של דברי חז"ל, ולא נשאר לו אלא לברוח מהבנת הדברים עצמם וללכת להתפלפל ביסוד הדין של שפופרת הנוד, ולהתעמק בדיני חיבור של מקוואות וכו'.

היאוש מלחוש את השיח של חכמי הגמרא חדר לכל שכבות הלומדים. אפשר להיווכח בכך בעובדה שמתרגמי הש"ס במהדורות שוטנשטיין ומתיבתא, שהם תלמידי חכמים מובהקים ומשתדלים במלאכתם להקל על הלומדים ולהסביר להם פנים, לא התייחסו לעניין זה כלל.

אולם האמת היא פשוטה מאוד, ואין צורך בנגר ובר נגר כדי להכירה. צריך רק תוספת ציון, ומילת הסבר קצרה, כדלהלן:

כאשר רבא הביא בסוף דבריו את המשנה במקוואות פרק שישי: **"כדתנן עירוב מקוואות כשפופרת הנוד כעוביה וכחללה כשתי אצבעות חוזרות למקומן"**, הוא לא בא לדמות כלי שאין בפיו כשפופרת הנוד לעירוב מקוואות, ולחדש כאן איסור הטבלת כלי בתוך כלי שאין בפיו כשפופרת הנוד; רבא בא קודם כל לציין את שיעור שפופרת הנוד שהזכיר בדבריו, ואולי אף לסבר את האוזן ששפופרת הנוד יש בה כדי להכניס מחטין וצינוריות. רבא לא היה יכול לצטט רק חלק מהמשפט "כעוביה וכחללה..." , כי אז הלומד לא היה מבין למה הכוונה, הוא היה חייב להביא את המשפט מתחילתו "עירוב מקוואות כשפופרת הנוד" כדי להביא את ההמשך "כעוביה וכחללה".

אני מניח שהרגיל בלמדנות מעדיף לפרש שרבא חידש כאן דין שפופרת הנוד בכלים, או שלפחות הוא בא לומר ששפופרת הנוד בכלים הוא מה'לומדות' של עירוב מקוואות. אך לדעתי הפשט האמיתי הוא כדברינו.

דבר נוסף יש לציין ללומד, שמשנה זו שמסבירה את שיעור "שפופרת הנוד" מסיימת שורה ארוכה של הלכות שתחילתן במשנה א: "כל המעורב למקוה... אא"כ הייתה נקובה כשפופרת הנוד". ובמשנה ב שם מופיעה ההלכה שמצוטטת בהמשך הסוגיא כאן (לעניין אחר), שבחולין מותר להטביל כלי בתוך כלי: "דלי שהוא מלא כלים והטבילן הרי אלו טהורין" אבל בתנאי "שיהיו מעורבין כשפופרת הנוד".

קעת שאנו מודעים לקיומה של משנה זו, נוכל להבין לבד, שכאשר רבא מצטט את השיעור של שפופרת הנוד במשנה ז, הוא הרוויח גם הפנייה למשנה ב. במילים אחרות, רבא בא ואומר: הנה מצאנו דבר שהורו להיתר בחולין והורו לאיסור בקודש, וכאשר הורו להיתר בחולין הגבילו אותו בתנאי מסוים, ולכן סביר להניח שכאשר נאסר בקודש, נאסר משום חשש שלא יתמלא תנאי ההיתר.

נכון שזה לא מפורש בדברי רבא, אבל סביר מאוד להניח שזה מובלע בתוך דברי כאשר הוא מצטט את המשנה שמפרשת את שיעור שפופרת הנוד. איך בדיק לפרש את המשך דברי רבא: "כדתנן (או: ותנן) עירוב מקוואות..." אין לי הכרע, האם התכוון לעשות "וכולי" (בשינוי כיוון, לאחור, ולא לפנים), או שהוא פירוש עירוב מקוואות כדין כללי לכל עירוב הקשור למקווה או כל דבר דומה. אין לי מושג.

פירוש זה נמצא אצל רב האי גאון בפירושו לחגיגה (מובא באוצה"ג), ומשמע הגיע לפירוש רבנו חננאל: "רבא אמר... שמא יטביל מחטין וצינורות... כמו ששינוי (מקוואות ו, ה) השידה והתיבה שבים אין מטבילין בהם אלא אם כן הם נקובין כשפופרת הנוד". נראה שרב האי העדיף את משנה ה שהלשון בה פשוט ומובן, מאשר את משנה ב שנמצאת בסידור לשון שם, שהבבלי דן בו בהמשך.

\*\*\*

כל זה טוב ויפה לכאורה. אבל זה מה שכתב לי ידיד נאמן:

"...תא חזי המשך הסוגיה בעמוד ב, ששאלו בגמרא: 'ואטבילה לא מהימני, והתניא נאמנין עמי הארץ על טבילת טמא מת'. על כך משיב רבא: 'לא קשיא, הא דאמר מעולם לא טבלתי כלי בתוך כלי, והא דאמר הטבלתי אבל לא הטבלתי בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד'. כלומר, כאשר עם הארץ בא לפנינו עם כלי ואומר 'אני הטבלתי', שואלים אותו, תאמר לי, יצא לך פעם להטביל כלי בתוך כלי? אם הוא אומר שמעולם לא עשה כדבר הזה, אומרים לו, יופי לך, והרי אתה נאמן על טהרת הכלי. אבל אם הוא עונה 'בהחלט יצא לי להטביל כלים בתוך כלים, אבל יודע אני את ההלכה שאין להטביל בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד, ונזהרתי בכך', אומרים לו, אבוי לך, אין אתה נאמן על טהרת הכלי. גם כאן עולה מאליה השאלה, הלא אפשר להחיל את אותו עקרון על כל הבעיות שיש בטבילה. לדוגמה: הא דאמר מעולם לא טבלתי במקווה שנפלו שם מים שאובין, והא דאמר הטבלתי במקווה שנפלו שם מים שאובין, אבל לא במקווה שנפלו בו שלושה לוגין

של מים שאובין. וכך אפשר להלך בכל הלכות מקוואות, אם זה בדברים שנוגעים למבנה של המקוה, של חיבורי מקוואות, של שינוי מראה ועוד. ומה ראה רבא על ככה להידבק בכלי שבתוך כלי, שעם הארץ אינו מבחין אם פיו כשפופרת הנוד אם לאו?<sup>4</sup>

ידידי, של נעליך. מי אתה, מה חיין, מה ידיעתך בחומרי טהרות. אפשר שרבא ידע מעצמו, או במסורת, שהחשש מפני טבילה בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד שכיח ביותר, ולך תדע אם שאלת כלי בתוך כלי לא עמדה במרכז ויכוח שבין חברים לעמי הארץ (או כל סיבה אחרת שנסתרה מעיניך במרחק של אלפיים שנה), והיא שהביאתו לפרש את המשנה מפני החשש שמא יטביל בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד, ואשר לכן בה תלויה נאמנותו של העם הארץ.

עד כאן דברי פי חכם חן. אך בעומק ליבי אסרב להרים ידיים, ומתגנבת בלבי המחשבה שמא יש להשתמש כאן ב'נשק יום הדין' ולומר 'שינויא בעלמא הוא ולא סמכינן עליה', ולכן גם הרמב"ם לא הביא דין זה להלכה אף שפסק כרבא. אציין גם שעיון במפרשים מעלה אפשרות שהדרישה "מעולם לא טבלתי" לאו דווקא, ורק אם בכלי המדובר טבלו בתוך כלי אחר אינו נאמן.

## עיון ב: אין סדר בתלמוד

כב, א: "מאי איכא בין דרבא לדרכי אילא? - איכא בינייהו סל וגרנותני שמילאן כלים והטבילן. למאן דאמר משום חציצה - איכא, למאן דאמר משום גזירה שמא יטביל מחטין וצניוריות בכלי שאין בפיו כשפופרת הנוד - סל וגרנותני שאין בפיהן כשפופרת הנוד ליכא".

הלומד המצוי עומד ותמה, וכי לא הורגלנו שהשוו חכמים גזירותיהם ולא פלגו בהם? וכי מניין להם לבעלי התלמוד שבמקרה שאין חשש אין גזירה, אתמהא?! ועמד על כך כבר החזון איש, שכתב: "לפירוש רש"י קשה דנתת דבריך לשיעורין איזה כלי יש לגזור משום כלי שאין בפיו כשפופרת הנוד ואיזה כלי אין לגזור ולא מצינו כיוצא בו, כיון דגזרו גדולים משום קטנים הרי כל הכלים בכלל", עיי"ש שמכוח זה נטה מפירוש רש"י.

יש להדגיש, שאין זה מדויק לומר "לא מצינו כיוצא בו", והרי דברי חז"ל מלאים בגזירות שמראש הגבילו אותם למצבים מסוימים. הקושי כאן הוא כאשר חכם תלמודי עומד כמה דורות אחרי הגזירה ואומר: "איכא בינייהו סל וגרנותני", על כך באה הזעקה, מניין לו שלא השוו מידותיהם?

4 לידי הרב אפרים לנדי אין כל קושי בזה, ולדבריו ודאי שלא סומכים על ע"ה בכשרות המקוה, ונאמנותו על הטבילה אינה אלא כשאנו יודעים שטבלו במקוה כשר, וכל מה שנותר הוא לחשוש שבפעולות שלו בצורת הטבילה לא נהג כראוי, והדבר היותר שכיח הוא כלי בתוך כלי.

אולם מתברר ש"סל וגרנותני" לא נולד כתשובה לשאלת "מאי בינייהו". בהמשך הסוגיה מבואר שרבנן ואבא שאול נחלקו בסל וגרנותני, וכן יש פסק הלכה של רבא שבסל וגרנותני מותר להטביל כלים אף בקודש. יתר על כן, בתוספתא כאן כבר באיסור מוזכרים כוסות וקערות, וזה הלשון שם: "חומר בקודש מבתרומה, שמטבילין כלים בתוך כלים, כוסות בתוך כוסות, תמחויין בתוך תמחויין, בתרומה אבל לא בקודש. בקודש נותן לתוך הסל או לתוך גרנותני".

מתברר אם כן שסדר עריכת הדברים בתלמוד אינו משקף את סדר השתלשלות הדברים. רבא שהתיר "סל וגרנותני", לא מסברא אמרה, אלא מתוך הברייתא הביאה, ופירשה משום שבהם אין חשש לפה צר, והפרשנות במחלקות רבנן ואבא שאול בטעם הגזירה קדמה לשאלת מאי בינייהו. העריכה התלמודית היא מלאכת מחשבת שאינה בהכרח תואמת את סדר השתלשלות ההלכה, והעריכה, משיקולים שלה, הביאה קודם את "מאי בינייהו", ושוב הביאה שרבא לשיטתו, וסיימה ב"לימא כתנאי".

אוסף כאן עוד מחשבה קטנה, והיא, שאחר שהתברר שהתנאים עצמם הבדילו בין "כוסות וקערות" לבין "סל וגרנותני", אין מקום לתמוה 'וכי נתת דברך לשיעורין', כי בחיינו היום ההבדל בין כוסות לסלים הוא בבחינת שיעורין, אבל מניין לנו איך היו הדברים בזמן חז"ל? ייתכן שהייתה בימיהם חלוקה ברורה בין שני סוגי הכלים, ויתכן גם שסל וגרנותני מסמלים משהו אחר לגמרי, כמו הפירושים האחרים שנאמרו בסוגיה. מה שחשוב הוא שבעלי התלמוד כך פירשו את התוספתא ולא העלו את הדברים מצד עצמם, ולכן אין נזקקין לשאלת ה'לא פלוג רבנן' (ראה בהקדמה למאמר).

## עיון ג: טעמים של בית שמאי במשנה ובתוספתא

שם: "דתנן כלי חרס מציל על הכל דברי בית הלל, בית שמאי אומרים אינו מציל אלא על האוכלין ועל המשקים ועל כלי חרס. אמרו להם בית הלל, מפני מה? אמרו בית שמאי מפני שהוא טמא על גב עם הארץ ואין כלי טמא חוצץ. אמרו להם בית הלל, והלא טיהרתם אוכלין ומשקין שבתוכו. אמרו להם בית שמאי, כשטיהרנו אוכלין ומשקין שבתוכו, לעצמו טיהרנו, אבל נטהר את הכלי שטהרתו לך ולו? תניא אמר רבי יהושע, בושני מדבריכם בית שמאי, אפשר אשה לשה בעריבה, אשה ועריבה טמאין שבעה ובצק טהור, לגין מלאים משקים, לוגים טמאין טומאת שבעה ומשקין טהורין? נטפל לו תלמיד אחד מתלמידי בית שמאי, אומר לך טעמן של בית שמאי, אמר לו אמור. אמר לו, כלי טמא חוצץ או אינו חוצץ? אמר לו, אינו חוצץ. כלי של עם הארץ טמא או טהור, אמר לו טמא. ואם אתה אומר לו טמא, כלום משגיח עליך? ולא עוד אלא שאם אתה אומר לו טמא, אומר לך שלי טהור ושלך טמא. וזהו טעמן של בית שמאי. מיד הלך רבי יהושע ונשתטח על קברי בית שמאי" וכו'.

סוגיה זו בחרתי ללמוד עם ילד נבון כבר תריסר, שנבחן לא מכבר על כל משניות שהורו. תחילה כאשר למדנו את דברי רבי יהושע, חשבנו לתומנו שרבי יהושע הוא זה שיצר את הדוגמה של "אשה לשה בבצק" כדי להדגים את גודל האבסורד מדברי בית שמאי. הילד זכר שזו משנה מפורשת מדברי בית שמאי עצמן. בדקנו לפי מסורת הש"ס, הגענו למסכת אהלות פ"ה ה"ד ואכן משנה שלמה היא: "לגין שהוא מלא משקין טהורין, הלגין טמאין טומאת שבעה, והמשקין טהורין. אשה שהיא לשה בערבה האשה והערבה טמאים טומאת שבעה והבצק טהור". אז הגענו להבנה, שרבי יהושע משתמש עם דוגמה של בית שמאי עצמם, אבל הוא מבחיר בזה את גודל האבסורד.

שוב תהינו לדעת, האם רבי יהושע כבר שמע את ההסבר של בית שמאי "מפני שהוא טמא על גב עם הארץ...?". אם תאמר ששמע, אבל זה לא הספיק לו כי עדיין יש אבסורד "אשה ועריבה טמאים ואוכלין טהורין", אם כן מה הועיל לו אותו תלמיד? ואם תאמר שלא שמע, ואשר כך נראה מהשיח שלהם: "כלי עם הארץ טמא או טהור", אם כן מדוע לא חזר אותו תלמיד על אותם דברים שאמרו בית שמאי לבית הלל? ואולי אכן שני טעמים שונים יש להם לבית שמאי?

החלטנו לחפש מקורות מקבילים לדברי רבי יהושע. בדקנו במסורת הש"ס ששלחה אותנו לתוספתא אהלות פ"ה, פתחנו את נוסח הדפוס וראינו בו שיבושים. הלכנו לחפש אחר נוסח כתבי היד<sup>5</sup>, וזה הלשון שם:

**אמ' ר' יהושע בושתי מדבריכם בית שמאי איפשר אשה ועריבה טמאין טומאת שבעה ובצק טהור... לוגין טמא טומאת שבעה ומשקין טהורין. אחר שעמד אמר לפניו תלמיד אחד מתלמידי בית שמאי רבי, אומר לפניך טעם שבית שמאי אומרים בו. אמר לו אמור, [אמר לו] כליו של עם הארץ מהו טמא או טהור, אמר לו טמא. [אמר לו] וכי יש טמא מציל? אם כן יציל זה על כליו של חבר! דבר אחר וכי אומר לך עם הארץ על כליו שהוא טמא? כשטיהרנו אוכלין ומשקין בתוכו [ל]עצמו טיהרנו אבל כשטיהרנו את הכלי טהרתה לך ולו. חזר ר' יהושע להיות שונה כדברי התלמיד. אמ' ר' יהושע נמיתי לכם עצמות בית שמאי.**

יצאנו קצת מבולבלים מלשון התוספתא, אבל למדנו משם דבר גדול. למדנו שהמשפט "כשטיהרנו אוכלין ומשקין שבתוכו, לעצמו טיהרנו" יסודו בדברי אותו תלמיד לרבי יהושע, ומשם, הובא בסתם בשם בית שמאי במשנת עדויות ובבבלי כאן. הבבלי לא הביא תוספת זו בדברי התלמיד, היות שכבר הזכירה במובאה ממשנת עדויות. ואכן, הדברים משלימים זה את זה, כי הסיבה שלא טימאו את האוכלין

והמשקין היא משום שעם הארץ לא ישמע לנו, והסיבה שטימאנו את כליו היא משום שהחבר ישאל ממנו את הכלי.

\*\*\*

## פשט ופלפול בתורתו של רבי חיים מבריסק

ברודפנו אחרי הפשט ניצבת מולנו דמותו של הגר"ח מבריסק זצ"ל, עליו נשען עולם הישיבות זה כמה דורות. "רבי חיים לא חידש חידושים ולא אמר תורות, הוא למד פשט!" כך מפורסם בעולם התורה בשם בנו הרב מבריסק. רבי חיים בלימודו הניח את הכל בצד, כולל את המושגים האנושיים המוכרים והשכל הישר שלו, וצלל פנימה לתוך דברי חז"ל לנתח אותם ולמצות את עומק הגדרתם. רבי חיים לא חיפש לעשות ציצים ופרחים לתורה, ולא להגדיל תורה ולהאדירה, הוא רצה לדעת רק מה כתוב בדברי חז"ל, ובוזה דבק בלימודו כל חייו.

אולם המעיין בספר חידושי רבנו חיים הלוי מוצא כמה וכמה מהלכים תורניים המוכרים אצל המפלפלים. די בדוגמה המפורסמת בהלכות חמץ ומצה שדברי הרמב"ם נסתרים מהסוגיה בפסחים דף צ"ה, ולאחר ניתוח דין השבתת החמץ מיישב רבי חיים שהסוגיה בפסחים קיימא אליבא דרבי יהודה שהשבתה בשריפה, והרמב"ם פוסק כרבנן, וזה כאשר אין כל אזכור בסוגיה שהיא בשיטת רבי יהודה, כך שבוודאי אין זה 'פשט'.

הרושם המצטבר הוא שרבי חיים האמין בהשקפת עולמם של בעלי הפלפול בדבר המרחק העצום בינינו לבין קדמוננו, עד כדי אי יכולת לגעת בכוננתם ולהתחבר לדרכי כתיבתם. זו ואף זו, לתפיסה זו יש בדברי הקדמונים קדושה וקיום עצמי, וכוננת הכותב אינה חלק מהשיח התורני ולא מדרכי הלימוד שלו. לאחר הנחה זו חתר רבי חיים במוחו הכביר לרדת לעומקה של הגדרת ההלכה, ולגעת בשורשה ואמיתותה האבסולוטית.

רבי חיים לא היה שייך לאסכולת בעלי הפשט המבוססת על הנחת היסוד שיש מן המשותף לנו ולכותב הטקסט שאותו אנו מנסים לפרש, ואשר עטים על כל בדיל מידע המקרב אותם למקור הדברים כפי שיצאו מיד כותבם.

## 'הני כהני, ברכת ידידיה הווה, או ברכה דשמיא'\*

- א. פתיחה - שני שמות לברכת כהנים
  - ב. שתי הבנות למהותה של ברכת כהנים
  - ג. מחלוקת התנאים
  - ד. ברכת כהנים קיימת בשני המישורים
  - ה. השלכות מעשיות
  - ו. "באהבה" שבברכת המצוות של ברכת כהנים
- סיכום

### א. פתיחה - שני שמות לברכת כהנים

ברכת כהנים מוזכרת בשני מקומות בתורה: בפרשת נשא (במדבר ו, כב-כז): 'וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל אֶהְרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר כֹּה תִבְרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲמֹר לָהֶם. יְבָרְכֶהָ ה' וַיִּשְׁמְרֶהָ. יָאֵר ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיְחַנְּךָ. יֵשָׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיִּשְׂם לָךְ שְׁלוֹם. וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֶם'. ועוד לפני כן בפרשת שמיני (ויקרא, ט, כב): 'וַיֵּשָׂא אֶהְרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם' - פסוק זה מתאר ברכה של אהרן הכהן במשכן ביום השמיני למילואים, והדעה הרווחת היא שהכוונה לברכת הכהנים המפורשת בפרשת נשא<sup>1</sup>. כך מסביר הספרא על אתר (שמיני, פרשת המילואים אות ל): "ויברכם - זו ברכה סתומה שאין אתה יודע, וחזר הכתוב ופירש להלן יברכך ה' וישמרך עד וישם לך שלום". נמצא כי בפרשת נשא מובא תוכן הברכה, ואילו הפרשה בשמיני מתארת את אופן אמירת הברכה - בנשיאת ידיים. במקביל לשתי הפרשות בתורה מצאנו כי חז"ל השתמשו בשתי שמות לברכה זו: ברכת כהנים (סוטה ז, ו ועוד) על סמך פרשת נשא, ונשיאת כפיים (תענית ד, א ועוד) על סמך פרשת שמיני<sup>2</sup>.

\* כותרת המאמר היא פרפרזה של איבעיית הגמרא נדרים לה, ב. וראה במאמרו של יעדאל ולדמן, עניינה של ברכת כהנים וחלוקתה במשנת הרמב"ם, המעין מז, ד (תמוז תשס"ז), עמ' 50-39. דינו קרוב לדיון כאן, אלא שהוא דן בעיקר בצד המחשבתי ואנו בצד ההלכתי.

1 ראו רש"י, ר"י בכור שור ור"א אבן עזרא על אתר. הרמב"ן מתלבט בטיבה של ברכה זו: "וישא אהרן את ידיו... יברכך, יאר, ישא. לשון רש"י... ויתכן לומר כי אהרן פרש כפיו השמים וברך את העם כאשר עשה שלמה, שנאמר (מ"א ח, כב) ויעמד שלמה לפני מזבח ה' ויפרוש כפיו השמים.

2 ראו ר"א אבן עזרא כאן: "וישא אהרן את ידיו אל העם... וקדמונינו העתיקו מכאן צורת נשיאת כפיים".



## ב. שתי הבנות למהותה של ברכת כהנים

בברכת הכהנים שבפרשת נשא יש שני תיאורים שונים לזהות המברך ולמקור הברכה. בתחילה נאמר "דָּבַר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו לֵאמֹר כֹּה תְבַרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", משמע שהכהנים מצווים לברך בעצמם את עם ישראל, התופעה שאדם מברך את חברו מוכרת לנו ממספר מקומות בספר בראשית<sup>3</sup>, ולתיאור זה מתאים יותר השם "ברכת כהנים". אך בהמשך נאמר "וְשָׂמוּ אֶת שְׁמֵי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֶם", משמע שהכהנים הם רק האמצעי והתשתית לברכה אבל הקב"ה הוא המברך, כלשון המאירי (סוטה לט, א סוף ד"ה כל כהן) שהכהן "אינו אלא שליח, הוא אומר והקב"ה מברך", וכלשון הסמ"ג (עשין כ) "הכהנים עושים מצוה שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו", ובניסוחו הקולע של הרב יששכר תמר בספרו על הירושלמי (עלי תמר, גיטין ה, ט ד"ה שלא תאמר, שפו ע"א)<sup>4</sup> "שהכהן אינו אלא כלי שרת וצינור שדרכו נאצלת הברכה מהקב"ה לישראל". לתיאור זה מתאים יותר השם "נשיאת כפיים", שלא מתייחס לברכת הכהן - אלא לתשתית שהוא מהווה כמתווך בין ה' המברך לבין ישראל המתברכים.

הבחנה זו מזכירה מאוד את ההבדל שבין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים<sup>5</sup>. תורה שמסרה לנו משה היא דבר ה' בטהרתו: "והנה משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב" (רמב"ן בהקדמה לפירושו לתורה). משה שימש אך כצינור להעביר לעם ישראל את דבר ה', בדומה לכהן המשמש אך כצינור להחיל על עם ישראל את ברכת ה'. בנבואות שאר הנביאים, לעומת זאת, נוסף נופך מאישיותו וסגנונו של הנביא המתנבא, כפי שמשמע מדברי הגמרא בסנהדרין (פט, א) "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד", בדומה לכהן המברך את עם ישראל בברכה האמורה בתורה והוא עשוי להוסיף בה נופך מדיליה. ואולי זה מה שנרמזו בסוף הברכה על ברכת כהנים: "לברך את עמו ישראל באהבה", הכהן מוסיף לברכת ה' את אהבתו לעם ישראל<sup>6</sup>.

3 "וַיְבָרְכוּ אֶת רַבְקָה" (כד, ס); "וַיְבָרְכֶהוּ וַיֹּאמֶר רַאֲהוּ רִיחַ בְּנִי" (כז, כז); "וַיִּשְׁכַּם לָבוֹ... וַיְבָרֶךְ אֶתְהֶם" (לב, א); "וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת פְּרָעָה" (מז, ז); "וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר" (מח, טו); "וַיְבָרְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא לְאֹמֹר כֹּךְ יְבָרֶךְ יִשְׂרָאֵל לְאֹמֹר" (מח, כ); "וְזֹאת אֲשֶׁר דָּבַר לְהֶם אֲבִיהֶם וַיְבָרֶךְ אוֹתָם אִישׁ אֲשֶׁר כָּרְכְּתוּ בְּרַךְ אוֹתָם" (מט, כח).

4 ובעוד כמה מקומות: ברכות ח, ד"ה ואמר שמואל, רסה ע"ב; ד"ה מניין המשתמש בכהונה, רסו ע"א; ט, ה, ד"ה א"ל מהו אהן דכתיב, של ע"ב.

5 לדיון ממצה יותר בעניין ראו: הגר"ד סולובייצ'יק, "מה דורך מדוד" בתוך: דברי הגות והערכה, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 67-65; פינצ'וק, "בעניין י"ג מידות בהן התורה נדרשת", עלון שבועות בוגרים ז (תשנ"ה), עמ' 45-44; פינצ'וק, קנקנים, ירושלים, תשס"ט, עמ' 184-178.

6 ראה להלן בסוף המאמר דיון על מקור המילה "באהבה" שבברכת המצוות של ברכת כהנים.

## ג. מחלוקת התנאים

שאלה זו, האם הכהנים עצמם מברכים את העם או שהם משמשים רק כצינור לברכת ה', שנויה במחלוקת התנאים (חולין מט, א):

כה תברכו את בני ישראל. רבי ישמעאל אומר: למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, לכהנים עצמן לא למדנו. כשהוא אומר ואני אברכם, הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקדוש ברוך הוא מברך לכהנים. רבי עקיבא אומר: למדנו ברכה לישראל מפי כהנים, מפי גבורה לא למדנו. כשהוא אומר ואני אברכם, הוי אומר כהנים מברכין לישראל והקדוש ברוך הוא מסכים על ידם.

ברייטא דומה מופיעה גם בספרי במדבר (נשא פיסקה מג, עמ' 49)<sup>7</sup> שהיא מבית מדרשו של ר' ישמעאל<sup>8</sup>:

ואני אברכם. למה נאמר, לפי שהוא אומר כה תברכו את בני ישראל, אין לי אלא ברכה לישראל. ברכה לגרים לנשים ולעבדים מנין, ת"ל ואני אברכם. ברכה לכהנים מנין, ת"ל ואני אברכם.

זו שיטת ר' ישמעאל בעיקרה כפי שהיא מופיעה בחולין<sup>9</sup>:

הברייטא בספרי ממשיכה:

ואני אברכם. שלא יהיו ישראל אומרים ברכותינו תלויות בכהנים, ת"ל ואני אברכם. שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל, ת"ל ואני אברכם, אני אברך את עמי ישראל.

זו שיטת ר' עקיבא<sup>11</sup>, הכהנים הם צינור לברכת ה' שתחול על העם.

7 ובמקביל לעיל בספרי, פיסקה לט, עמ' 43.

8 אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 588.

9 כאן נראה שגם גרים, נשים ועבדים לא כלולים בברכה העצמית של הכהנים, והם מקבלים ברכה נפרדת של "ואני אברכם". זה פותח פתח להציע שלדעת ר' ישמעאל קיימים שני מסלולי ברכת כהנים: "כה תברכו" - ברכה עצמית של הכהנים לעם ישראל, "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" - הכהנים כצינור לברכת ה' שחלה על קבוצות מיוחדות בעם ישראל, כגרים, נשים, עבדים, וכהנים. אולם לפי זה מבנה הברייטא קשה, הברייטא שואלת אותה שאלה בנפרד על שתי קבוצות, קבוצת "גרים, נשים ועבדים" וגם על "כהנים", ונותנת אותה תשובה לניהם, "ת"ל ואני אברכם", ומדוע הברייטא חילקה זאת לשאלות ותשובות נפרדות? אפשר שיש להגיה על פי הספרי זוטא (פיסקה כג עמ' 247). וכן במדבר רבה נשא פרשה יא, "ושמו את שמי על בני ישראל, אין לי אלא ישראל, גרים ועבדים משוחרין מניין ת"ל אמור להם מכל מקום". לפי זה התשובה לגרים ועבדים שונה מהתשובה לכהנים, הם כלולים בריבוי "אמור להם" ואילו הכהנים אכן מקבלים ברכה נפרדת של "ואני אברכם".

10 ראו אפשטיין שם עמ' 589 סע' 2.

11 שם הערה a8; עמ' 611 סע' 1 והערה 144.

[במאמר מוסגר, המשך הסוגיה בחולין קצת בעייתי על פי הצעתנו בשיטת ר' עקיבא. הגמרא ממשיכה ושואלת "אלא רבי עקיבא ברכה לכהנים מנא ליה? אמר רב נחמן בר יצחק: מואברכה מברכיך"<sup>12</sup>. שאלה זו לא מובנת לפי ההסבר שלנו, כיון שלדעת ר"ע הכהנים הם רק צינור לברכת ה' לישראל אין שום סיבה שהכהנים עצמם לא יכללו בברכה זו! כמו כן תשובת רב נחמן בר יצחק מ"וּאֲבָרְכָהּ מְבָרְכֶיךָ" לא ברורה, הרי הכהנים לא ממש ברכו את העם, הם רק נשאו את כפיהם והיו צינור לברכת ה'! אפשר לומר שהפסוק מתייחס לכל מי שמסייע לברכה, וצ"ע<sup>13</sup>. אולם גם אם נניח שהבבלי לא פירש שלפי ר' עקיבא הכהנים הם רק צינור לברך את העם, ר' עקיבא עצמו בברייתא יכול להתפרש כן.]

## ד. ברכת כהנים קיימת בשני המישורים

ונראה ששתי ההבנות בברכת כהנים תקפות. וברכת כהנים מתקיימת בשני מישורים: הכהנים מברכים את העם בעצמם, והם גם משמשים תשתית וצינור להחלת ברכת ה' על עם ישראל. ניתן להציע כמה ראיות לכך:

א. חז"ל נתנו לברכת כהנים שני שמות - "ברכת כהנים" ו"נשיאת כפיים", על מנת לתת ביטוי לאופיה הכפול של ברכת כהנים.

ב. הסוגיה בסוטה (לט א-ב) דנה בתפילת הכהנים לפני ואחרי ברכת כהנים: 'כי עקר כרעיה מאי אמר? יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו, שתהא ברכה זו שציוויתנו לברך את עמך ישראל לא יהא בה מכשול ועוון. וכי מהדר אפיה מציבורא מאי אמר? אדבריה רב חסדא לרב עוקבא ודרש: ריבונו של עולם, עשינו מה שגזרת עלינו, עשה

12 ראו תרגום יונתן: "וּאֲבָרְכָהּ יַת פְּהִינְא דְפָרְסִין יְדִיהוֹן בְּצִלוֹ וּמְבָרְכִין יַת בְּנֵיךָ". יצויין שפסוק דומה מופיע בעוד שתי מקומות: "אֲרִיךְ אַרְוֵר וּמְבָרְכֶיךָ בְּרוּךְ" (בראשית כז, כט), "מְבָרְכֶיךָ בְּרוּךְ וְאֲרִיךְ אַרְוֵר" (במדבר כד, ט) במקומות אלו יונתן תרגם: "וימאן דְמְבָרְכָהּ יְתָהּ יְהוֹי בְּרִיךְ כְּמִשְׁה נְבִיאָא סְפָרִיהוֹן דְיִשְׂרָאֵל". ראה דעת זקנים (בראשית יב, ג): "מדרש תנחומא (לך לך, בובר, סי' ה) אמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם... כהנים שמברכים את ישראל, אמר לו אברהם ואותו שבט מי מברכו, אמר לו אני אברכנו כדכתיב ואני אברכם, הה"ד ואברכה מברכיך. ונ"ל דהיינו מה שאז"ל במסכת חולין ברכה לכהנים מנא לן מאברכה מברכיך". נראה שהוא מרכיב את דברי ר' עקיבא עם דברי ר' ישמעאל.

13 ההסבר של ר' עקיבא מותיר את הכהן עם ברכה פחותה ממה שעם ישראל מקבל. ברכת "וּאֲבָרְכָהּ מְבָרְכֶיךָ" זו ברכה כללית שחלה אפילו על גוי המברך את ישראל כפי שהדגישו התוספות, "ואפילו גוים המברכים את ישראל מתברכין, כדאיתא בירושלמי דברכות דההוא גוי דיהיב שלמא לרבי ישמעאל אמר לו מילתך כבר אמורה, פירוש איני צריך להחזיר לך שלום שברכתך כתובה מואברכה מברכיך". אכן זה הסבר הסוגיה לכך שר' ישמעאל מסייע את הכהנים, לפי דבריו יש לכהנים ברכה יותר מיוחדת: "ומאי מסייע כהני - דמוקי לה לברכת כהנים במקום ברכה דישראל". מהרש"א בחידושי הלכות חולין מט, א: "ויש לפרש לפי זה דמקום ברכה דישראל דעדיפא היינו משום דהוה ברכה מיוחדת לכהנים, משא"כ ואברכה מברכיך דהוה כוללת אף לגוים".

עמנו מה שהבטחתנו, הַשְּׁקִיפָה מִמַּעוֹן קִדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבִרְךָ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְרָהָם וְלְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב וְדָבַרְתָּ. לפני ברכת כהנים הכהן אומר ש"ברכה זו שציוויתנו לברך את עמך ישראל לא יהא בה מכשול ועוון", משמע שהוא מברך את הקהל ברכת עצמו. אחרי ברכת כהנים הכהן אומר: "עשינו מה שגזרת עלינו עשה עמנו מה שהבטחתנו" וכו', משמע שהוא ביצע את שליחותו, וכעת הציפייה היא שהקב"ה יברך את עם ישראל.

ג. הבה"ג במנין המצוות מונה שתי מצוות נפרדות בברכת כהנים: במסגרת של קבוצת מצוות אותה מכנה הבה"ג "מצות כהנים ללמוד ולעשות" הוא מונה "נשיאות כפים" (עשין קצח), ואחר כך במנין הפרשיות "חוקים ומשפטים המסורין לציבור" הוא מונה "ברכת כהנים" (פרשה לב)<sup>14</sup>. בדעת הבה"ג אפשר להציע<sup>15</sup> כי מצות נשיאות כפים היא המצוה המוטלת על הכהן לשמש צינור לברכת ה', ואילו פרשת ברכת כהנים היא המצוה המוטלת על הכהנים לברך את הציבור.

הצעה זו שברכת כהנים מתקיימת בשני המישורים, הן כברכה עצמית של הכהן והן כצינור לברכת ה', פותחת פתח לאפשרות שבנסיבות מסויימות רק פן אחד של ברכת כהנים יבוא לידי ביטוי. כך למשל אפשר שזה ההבדל בין ברכת כהנים במקדש לברכת כהנים בגבולין. המשנה (סוטה ז, א) מונה כמה הבדלים בברכת כהנים בין מקדש לגבולין: "ברכת כהנים כיצד... במקדש אומר את השם ככתבו, ובמדינה בכינוי". בפסוק ממנו למדנו על ברכת כהנים כצינור לברכת ה' נאמר "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" וכך עושים במקדש, ומחוץ למקדש שהוגים את השם רק בכינוי - ברכת כהנים אינה אלא נשיאת כפיים.

## ה. השלכות מעשיות

האם כהן שעבר עבירה יכול לשאת את כפיו?

אם ברכת כהנים היא ברכה עצמאית של הכהן - לא מתאים שכהן עובר עבירות יברך את עם ישראל. כך למשל הירושלמי (גיטין ה, ח) שואל, "איש פלוני מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכנו?". בנימה זו קובע אחד הגאונים באופן קיצוני:

וכהן זה שלא נזדהר מן הכיעור ומן הדומה לכיעור ולא עשה סיג לעצמו כבר הטיל פגם בקדושתו, ונעשה בעל מום לנשיאת כפים (תשובות גאונים מזרח ומערב סי' קלב, בקיצור לשון).

14 ההגדרה למנין הפרשיות של הבה"ג טרם נתבררה. לסקירת ההגדרות השונות שהוצעו ראו נפתלי הילדסהיימר, בה"ג, ח"ג הקדמת ה"ג, עמ' 94 הערה 421.

15 ראו ההצעות השונות לכפילות זו אצל הגריי"פ פערלא בפירושו לרס"ג על עשה טז (עמ' 255) ד"ה והנה הבה"ג; עשה קנה (עמ' 785) ד"ה כה תברכו.

לעומת זאת, אם הכהן הוא רק כלי וצינור דרכו עוברת ברכת ה' אל העם, אזי מעמדו האישי של הכהן כצדיק או רשע פחות משמעותי לקיום הברכה. זו אכן תשובת הירושלמי שם: "אמר הקב"ה ומי מברכך, לא אני מברכך, שנאמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם". בספר לקט יושר (חלק א) ה' הלכות ברכת כהנים סוף אות ז [מהדורת מכון ירושלים ומכון שלמה אומן; דפוס חלק א עמ' 25] מנסח עמדה זו בקיצוניות:

אפילו כהן רשע שהוא שונאו של הקב"ה ראוי לעלות ולברך... משום דהברכה תלויה בהקב"ה, כדכתיב ושמו את שמי ואני אברכם, וא"כ מאי איכפת ליה למקום ברוך הוא...

עד כאן דיברנו על "עבירות" כמקשה אחת. אולם הרמב"ם מחלק בשאלה זו בין עבירות שונות.

בהלכות תפילה ונשיאת כפים (טו, א) הרמב"ם קובע שיש קטגוריה של "עבירה" המונעת נשיאות כפים:

שישה דברים מונעין נשיאת כפים: הלשון, והמומין, והעבירה, והשָׁנִים, והיין, וטומאת הידים.

בהמשך דבריו (הלכה ג) מתברר שהרמב"ם מתכוון לשתי עבירות ספציפיות בלבד, וכל שאר העבירות לא מונעות ברכת כהנים:

העבירה כיצד? כהן שהרג את הנפש אף על פי שעשה תשובה לא ישא את כפיו, שנאמר ידיכם דמים מלאו, וכתוב ובפרשכם כפיכם וגו'. וכהן שעבד עבודה זרה בין באונס בין בשגגה אף על פי שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם, שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות וגו', וברכה כעבודה היא, שנאמר לשרתו ולברך בשמו, וכן כהן שהשתמד אף על פי שחזר בו אינו נושא את כפיו לעולם. **ושאר העבירות אין מונעין.**

מדוע יש מעמד ייחודי לרוצח ועובד עבודה זרה לעניין פסול לברכת כהנים? התלמודים נחלקו בשאלה אם רוצח כשר לברכת כהנים. כבר הזכרנו את הירושלמי (גיטין ה, ח)<sup>16</sup>:

16 לפני כן מובאת מחלוקת רב חסדא ורב הונא: "אמר רב חסדא אם היה כהן אחד אומר כהן, שנים אומר כהנים, ורב הונא אמר אפילו לאחד אומר כהנים, שאינו קורא אלא השבט". למרות הרצף הטקסטואלי קשה לראות שנידון דידן מתחבר לדברי רב הונא. סימוכין לדבר מכך שכל הסוגיא מופיעה במקביל בירושלמי ברכות (ה, ד), והפיסקה "שלא תאמר... ואני אברכם" ליתא התם. וכן הטעים בעל "עלי תמר" (גיטין ה, ט, ד"ה שלא תאמר וכו', שפה ע"ב): "שיעורו ולא תאמר בוא"ו, והשי"ן משמש במקום וא"ו, כמו שאפר כירה ומוכן הוא, ע"י בריש ביצה, וכ"ה בירושלמי בכמה מקומות, שהרי היא ברייתא בפני עצמה ואינה מוסבת אדלעיל".

שלא תאמר איש [פלוגי] מגלה עריות ושוֹפֵךְ דַּמִּים והוא מברכנו, אמר הקב"ה ומי מברכך, לא אני מברכך, שנאמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם. לעומת זאת בבבלי (ברכות לב, ב) מצאנו:

אמר רבי יוחנן, כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר ידיכם דמים מלאו<sup>17</sup>.

אפשר שהתלמודים נחלקו בשאלתנו<sup>18</sup> אם הכהן הוא בעצמו מברך, ואז ברכת רוצח היא בעייתית ו"כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו". או שלא הכהן הוא המברך אלא הקב"ה, ואז עבירות הכהן פחות רלוונטיות. אבל אפשר שגם מי שסובר שבברכת כהנים הכהן הוא רק צינור - לגבי רציחה זו עבירה בעייתית שפוסלת גם את הכלי. כך עולה מדברי התוספות (יבמות ז, א ד"ה שנאמר; סנהדרין לה, ב ד"ה שנאמר). תוספות דן בשאלה האם כהן שרצח כשר לעבוד במקדש<sup>19</sup>, ובתוך דבריו הוא קובע שאף על פי שרוצח כשר לעבוד במקדש הוא פסול מלברך ברכת כהנים:

ויש לומר דעל כורחך חזי, דאין מחלל עבודה, דמעם מזבחי ולא מעל מזבחי... [אך] לא ישא את כפיו לפי שהרגו בידו<sup>20</sup> ואין קטיגור נעשה סניגור, וכדכתיב בההוא קרא "ובפרישכם כפיכם... ידיכם דמים מלאו".

מהותה של ברכת כהנים היא חיים ושלום, היד של הרוצח גדעה חיים. יד כזו כבר לא יכולה לשמש צינור לחיים ולשלום, אבל כהן זה עדיין יכול לעבוד במקדש. אכן הרמב"ם שפסל רוצח לברכת כהנים כנראה מכשיר אותו לעבוד במקדש. כך משמע ברשימת הפסולים לעבודה שברמב"ם (הלכות ביאת המקדש ט, טו): "נמצאו כל הפסולים לעבודה שמונה עשר ואלו הן: העובד ע"ז, הזר, בעל מום" וכו', בה הרוצח לא מוזכר<sup>21</sup>.

17 בכ"מ 95 פיסקה זו מופיעה רק בגליון, "וא"ר אלעזר א"ר חנינא... ידיכם דמים מלאו" (ראה הערת דק"ס ברכות עמ' 171 אות פ); גם בכת"י פירנזה II.1.7 פיסקה זו מובאת רק בגליון: "אר"א כל כהן..."; ובשניהם נראה שיש כאן דילוג מחמת הדומות. ובכת"י פריז 671: "וא"ר כל כהן..."; כת"י אוקספורד; וקטעי גניזה.

18 הראשונים העדיפו ליישב בין התלמודים ולא לראות כאן מחלוקת עקרונית, "וכל היכי שנוכל ליישב ירושלמי עם תלמודא דידן לא נאמר שחלוקים זה על זה, הילכך מוקמי ההיא דברכות שלא עשה תשובה וההיא דהניזקין בירושלמי בשעשה תשובה" (אור זרוע, הל' שליח ציבור ס' קיב ד"ה אדם שהרג).

19 במשנה (בכורות ז, ז) דפוס וילנא מפורש שכהן שהמית את האדם כשר לעבוד: "אלו כשרין באדם ופסולין בבהמה... ושהמית את האדם". אולם "שהמית את האדם" אינו בכ"מ, כ"פ, כ"מ, כ"י הרמב"ם.

20 ראו 'חשוקי חמד' יבמות ז, א ד"ה ושאלתי את, דיון קצר בשאלה האם "בידו" כאן דווקא.

21 אינני מבין מדוע לגבי רוצח במקדש לא נאמר מעין האיסור להשתמש בברזל לבנות המזבח: "אינו

ולגבי כהן שעבד ע"ז וחזר בתשובה - ר' חיים פלטיאל בפירושו לחומש (במדבר ו, כז) מצטט את הירושלמי הנ"ל עם התיחסות גם לכהן שעבד עבודה זרה, ומשמע שכהן שעבד עבודה זרה כשר לברכת כהנים:

בירושלמי בפרק הניזקין, שלא תאמר כהן זה מגלה עריות ו**עובד ע"ז** ושופך דמים כיצד הוא מברך, אמר הקדוש יתברך שמו, לא הם מברכים אלא אני אברכם, דכתיב ואני אברכם.

אבל גירסא זו היא יחידאית, אינה מתאימה לנוסח שלפנינו ואינה מוזכרת באף לא אחד משאר הראשונים המתיחסים לירושלמי הזה, וסביר להניח שהביטוי 'עובד ע"ז' בדברי ר"ח בן פלטיאל הוא טעות מחמת השגרה של הביטוי "עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים". במשנה סוף מנחות (יג, י) מבואר כי כהן שעבד עבודה זרה נפסל לעבוד במקדש לצמיתות:

הכהנים ששימשו בבית חונוי לא ישמשו במקדש שבירושלים, ואין צריך לומר לדבר אחר, שנאמר: "אֶךָּ לֹא יַעֲלוּ כֹהֲנֵי הַבְּמֹת אֶל מִזְבֵּחַ ה' בִּירוּשָׁלַם כִּי אִם אֶכְלוּ מִצֹּת בְּתוֹךְ אֶחְיָהֶם" (מל"ב כג, ט), הרי אלו כבעלי מומין, חולקין ואוכלין ולא מקריבין.

אמנם הם מותרים באכילת תרומה וקדשים, ונחלקו הראשונים מה מעמדו של כהן זה לעניין ברכת כהנים. מחלוקתם סובבת סביב השאלה האם יש להקיש ברכת כהנים לעבודה במקדש ופסול, או לאכילת קדשים ותרומה וכשר:

בספר הזהיר כתוב כהן שהמיר דתו לא ישא את כפיו ולא יקרא ראשון, דכתיב וקדשתו והוא אחליה לקדושתיה... והאי כיון דאידיחי אידיחי, כדתנן הכהנים ששימשו בבית חונוי לא ישמשו במקדש שבירושלים (מנחות קט, א תוד"ה לא ישמשו).

לדעת ספר 'הזהיר' עבודה זרה פוגמת את קדושת הכהן, וזהו מצב בלתי הפיך "כיון דאידיחי אידיחי"<sup>22</sup>, וכמו שאינו חוזר לעבוד במקדש ממילא גם אינו חוזר לברכת כהנים. אבל, אע"פ שקדושת כהן פרוחה ממנו, עדיין יש עליו מקצת קדושת כהן - שם כהן, ועל כן יכול לאכול קדשים ותרומה<sup>23</sup>.

בדין שיונף המקצר על המאריך.

22 ראה הגר"ד סולוביצ'יק, כהן מחלל שבת לנשיאת כפים, המסורה ב, תש"ן, עמ' נט: "כמו שמוקצה ונעבד בבהמה מאוס לגבוה, כמן כן כאן, כל כהן שעבד עבודה זרה אפילו בשוגג ואפילו באונס הרי הוא מאוס לגבוה, ובגלל כן פסול לעבודה".

23 ראו פסחים עב, ב - עג, א: "ותרומה היכא איקרי עבודה... אמר לו: עבודה עבדתי. אמר לו... וכי עבודה בזמן הזה מנין? אמר לו: הרי הוא אומר עבודת מתנה אתן את כהנתכם והזר הקרב יומת - עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש". אבל ברור שזו עבודה מסוג אחר.

ורבינו גרשום מאור הגולה השיב בתשובותיו דנושא כפיו וקורא ראשון בתורה, דכיון דחזר בתשובה חוזר לקדושתו, דתנן בסוף מסכת מנחות... והרי הן כבעלי מומין שחולקין ואוכלין, וכשם שבעלי מומין נושאים את כפיהם וקוראים[ין] ראשון בתורה אף זה (סוטה לט, א תוד"ה וכי מהדר).

ודאי אין כוונת רגמ"ה שחוזר לקדושתו המקורית, שהרי אינו עובד במקדש. נראה כי נחלקו ספר הזהיר ורבינו גרשום מה נדרש לשם ברכת כהנים: קדושת כהונה כדעת ספר הזהיר (המדד הוא עבודה במקדש), או די בשם כהונה (כשהמדד הוא אכילת קדשים ותרומה) כדעת רגמ"ה. אפשר לקשור מחלוקת זו לנידון דידן: אם ברכת כהנים עניינה צינוור להעברת ברכת ה' צריך שתחול קדושה על הכהן כדי שיתפקד ככלי שרת, אולם אם ברכת כהנים היא ברכת עצמו יתכן שדי בשם כהן. אפשר גם להציע עמדת פשרה בין ספר הזהיר לרגמ"ה: למעלה הצענו שבברכת כהנים קיימים שני המרכיבים - הן ברכה עצמית של הכהן והן צינוור לברכת ה'. כהן שעבד עבודה זרה וחזר בתשובה איבד את קדושתו אך לא את שמו. על כן כהן כזה יוכל לברך ברכת כהנים כברכת עצמו (כדעת רגמ"ה) אך לא יוכל לברך ברכת כהנים כצינוור לברכת ה' (כדעת ספר הזהיר), ויתכן שזה יבוא לידי ביטוי בכך שכהן זה לא יוכל לברך "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן"<sup>24</sup> (רמב"ם הלכות נשיאת כפים יד, יב) כי כבר אין קדושתו עליו, רק שמו<sup>25</sup>.

## ו. "באהבה" שבברכת המצוות של ברכת כהנים

נוסח הברכה על ברכת כהנים נקבע בתלמוד (סוטה לט, א):

מאי מברך? אמר רבי זירא אמר רב חסדא: אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לברך את עמו ישראל באהבה.

מה המקור לציווי לברך "באהבה"<sup>26</sup>?

בספר באר שבע (סוטה שם) מסביר:

וא"ת באהבה היכא כתיבא או רמיזא בתורה. וי"ל דכתיב (במדבר ו, כג) "אָמֹר לָהֶם מֵלֵא, ואמרו במדרש דלהכי כתיב אָמֹר מֵלֵא, אמר להם הקדוש

24 השווה ספר הפרדס לרש"י סי' שכ: "ומאן דפריס צריך שיהא מאושר בדרכיו מצויין באורחותיו, וצריכנו למיחתם ברכתא מן שמיא על ידיה, כדאמר רב כהנים מברכין את ישראל והקב"ה חותם על ידן, וזה כיון שחילל קדושתיה מה הנאה יש בנשיאת כפיו, ובאי זה צד מברך אקב"ו והוא חילל קדושתיה" וכו'.

25 רמב"ם הלכות תרומות טו, כב: "כל האוכל תרומה... מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לאכול תרומה"; הלכות ביכורים א, ב: "וכל האוכל מתנה שיש בה קדושה מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לאכול כך וכך". על פי דברינו צריך לאמר כי כהן שעבד עבודה זרה לא יברך ברכות אלו, אך לא ראיתי שהעירו על כך.

26 ראו לעיל (ליד הערה 6) הצעה נוספת למקור ומשמעות המילה "באהבה" בברכת הכהן.



ברוך הוא לכהנים, לא מפני שאמרתי לכם שתהיו מברכים את ישראל תהיו מברכין אותם באנגריא ובבהילות, אלא תהיו מברכין בכוונת הלב כדי שתשלוט הברכה בהם כו', והיינו באהבה, כלומר בכל לב.

לדעתו "באהבה" מבטא שהמצוה היא לברך את עם ישראל מתוך רצון פנימי של הכהן, ולא רק כי ה' ציוה<sup>27</sup>, וזה מתאים להבנה שהכהן מברך ברכת עצמו, על כן היא צריכה לצאת מן הלב.

הגריי"פ פערלא בפירושו לספר המצוות של הרס"ג (עשין טז עמ' 255 ד"ה ולכאורה לא) מציע הסבר אחר:

ע"פ מאי דאמרין בסוטה כה תברכו פנים כנגד פנים... ואמרין בב"ב (צט), א) כתיב פניהם איש אל אחיו וקתיב ופניהם לבית, כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום וכאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום, ופרשב"ם וז"ל כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום הם הופכין פניהם זה לזה דוגמת חבת זכר ונקבה האוהבים זה את זה, סימן שהקב"ה אוהב את ישראל וכו', עכ"ל... הרי דפנים כנגד פנים הוא סימן אהבה וחיבה... ואם כן היינו שתקנו לברך וציוונו לברך את עמו ישראל באהבה, דהיינו דרך אהבה פנים כנגד פנים".

ההבנה ש"באהבה" מבטא את התנוחה הפיסית של פנים כנגד פנים מתאימה יותר לתפיסה שהכהנים מהווים צינור לברכת ה'.

## סיכום

ברכת כהנים מופיעה בתורה בפרשת שמייני ובפרשת נשוא, ודיוק בלשון שתי פרשות אלו מעלה שלאחת מתאים לפרש שזו ברכה ישירה מאת ה' והכהן הוא צינור להעברתה לישראל, ולשניה מתאים יותר ההסבר שזו אמנם ברכת ה' אך היא נובעת מהכהן השותף לברכה. נראה שבשאלה זו נחלקו ר' עקיבא ור' ישמעאל. למעשה יתכן ששתי ההבנות נכונות, ובברכת כהנים קיימים שני המרכיבים גם יחד. אמנם לעיתים רק מרכיב אחד בא לידי ביטוי, אצל כהן חוטא ובגבולין. אפשר גם לחלק בין עבירות שונות - כהן שהרג את הנפש לא יוכל לשמש אפילו כצינור שכן "אין קטיגור נעשה סניגור", אך כהן שעבד עבודה זרה אמנם חילל את קדושתו ואינו יכול לעבוד יותר במקדש גם אם חזר בתשובה - אך נשאר עליו עדיין שם כהן ויתכן שיכול לברך ברכת כהנים כברכת עצמו, אולי בלי לומר "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן".

27 דוגמת דברי המהר"ל (גור אריה, שמות כ, כב) על הפסוק אם כסף תלוה את עמי.

# טיפול בחתך בפנים בשבת - האומנם 'פסיקה אנטי-ערכית'?

פתיחה

הרב אורבך: 'אין לעבור על איסור תורה'  
'היינו מצפים כי יפסוק לקולא בזה'  
כלום חשש הרב אורבך מסיכון מעמדה של ההלכה?  
סיום

## פתיחה

המחקרים העוסקים באפיון צורת החשיבה של פוסקי ההלכה, מושתתים על הנחת יסוד שפסיקת הלכה אינה רק תוצאה של התאמת האמור במקורות ההלכה לדורותיהם עם המציאות העכשווית, אלא שהפסק משקף גם את דרכו של פוסק ההלכה בפרשנות, מחשבה והנהגה. החוקרים מניחים שהפוסק מפעיל שיקולים שונים לגופה של סוגיה, ואף לגופה של המציאות שמתוכה התעוררה השאלה ההלכתית, ולא פעם הם משפיעים על הפסק לא פחות מהעיון במקורות.

דומה כי כאשר מחקר מסוג זה אינו נעשה בזהירות הראויה, הוא עלול להטיל צל על משקלם המרכזי של השיקולים ההלכתיים ה'רגילים', ולהשכיח הנחות יסוד שהן לחם חוקם של פוסקי ההלכה. ואין הכוונה לזהירות הנובעת ממניעים דתיים ואפולוגטיים: מחוקר ההלכה נדרשת זהירות מקצועית, כפי שהיא נדרשת מכל חוקר משפט. העיסוק במחשבת ההלכה ראוי שייבנה על בסיס ההלכה עצמה<sup>1</sup>. במאמר זה יודגמו הדברים דרך עיון בשיטתו של הרב שלמה זלמן אורבך זצ"ל בשאלת הטיפול בחתך בפנים בשבת.

1 על כך עמד פרופ' חיים סולובייצ'יק בספרו 'יינם', ת"א תשס"ג, עמ' 10: 'יש ומכללי ההיסק של הדיסציפלינה נגזרות לפעמים מסקנות בלתי נמנעות, ויש שהם מעמידים קבוצת מסקנות אפשריות שניתן לבחור ממנה. אדם שהגיע לאחת המסקנות הללו אי אפשר לקבוע שאכן הושפע מכוחות חיצוניים, אלא אם כן יש בידינו עובדות, זכרונות או מכתבים למשל, המלמדים שאכן ההשפעות הללו הן שהדריכו את המשפטן אל מסקנתו. אם חסרות הוכחות כאלה, כל הזוקף לגורמים מן החוץ מסקנות שההיגיון הפנימי של המקצוע היה יכול להוביל אליהן, אינו עוסק אלא בסוציולוגיה זולה של המשפט... אי אפשר לו לחוקר לחשוף את משחק הכוחות של אימננטיות והסתגלות, של מסקנה מקצועית והיסק אישי, אלא אם כן ייכנס בעובי הקורה של הסוגיה, ויבדוק את עמדותיהם של בעלי השמועה לפי כללי ההלכה שהיו מקובלים באותה העת, כדי לראות אם מסקנותיהם אמנם עומדות בפני הביקורת'.

## הרב אוירבך: 'אין לעבור על איסור תורה'

הרב אוירבך נשאל על ידי תלמידו, הרב פרופ' אברהם סופר-אברהם, כיצד לטפל בחתך בפנים בשבת. לרוב אין בחתך בפנים פיקוח נפש, אך הטיפול בו הוא צורך רפואי. כך כתב הרב אוירבך:

בדבר שאלתו, בנערה שנפצעה ויש לה חתך עמוק בפנים ואין בו כל סכנה, אמנם אם נמנע מלתפור או להדביק את קצוות החתך בשבת עלולה להישאר עם צלקת לא יפה שתקשה עליה להשתדך, וזה עלול לגרום לדכאון נפשי רציני בעתיד.

[תשובה:] אין לעבור על איסור תורה. ואף דשפיר מותר כל אדם להכניס עצמו לסיכון של הרדמה וחבלה של הוצאת דם כדי להתרפא מכתם בפנים שמתבייש ומצטער מזה, מכל מקום אין זה קשור כלל אם מותר לעשות כן בשבת, שהרי לפנים היו אנשים מקיזים דם בשביל בריאות הגוף ואף על גב שהעושה כן בשבת חייב חטאת למאן דמחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, וגם רבים מסתכנים להביא טרף לביתם ובנפשם יביאו לחמם, אפילו הכי אין לעבור על כך בשבת, אפילו על איסור דרבנן. והכא נמי גם כאן, רק מותר לבקש מרופא נכרי שיתפור את הפצע.<sup>2</sup>

לכאורה פסק ההלכה הזה פשוט, ונטול משמעות 'ערכית': אין להתיר איסור תורה של תפירה לצורך שאינו פיקוח נפש, שכן רק על פיקוח נפש נאמר שהוא דוחה את כל התורה<sup>3</sup>, ולא על חולה שאין בו סכנת נפשות. ואפילו אם נשקפת סכנה לאחד האברים, אין בכך להתיר איסור תורה אם אין כאן פיקוח נפש<sup>4</sup>. עם זה, מותר לבקש מגוי לחלל שבת עבור החולה, שהרי אמירה לגוי לחלל שבת לצורך חולה שאין בו סכנה הותרה באופן גורף<sup>5</sup>.

הרב אוירבך העלה שני צדדי היתר אפשריים, אך הוא דחה את שניהם: הטיעון הראשון היה שתפירה בגוף האדם אינה אסורה מן התורה כיוון שזו אינה דרך תפירה<sup>6</sup>,

2 שאלות ותשובות מנחת שלמה תניינא (חלקים ב-ג), ירושלים תש"ס, סימן לה אות ב. הרב א"ס אברהם הדפיס את התשובה גם בספרו נשמת אברהם, ירושלים תשס"ז, סימן שמ, ס"ק ז, סעיף 3-2, עמ' תקפא-תקפג.

3 יומא פב, ב - פה, ב; רמב"ם הל' יסודי התורה ה, ב והל' שבת ב, א; טור ושו"ע או"ח שכט, א ווי"ד קנז, א.

4 רמב"ן ע"ז כה, ב ד"ה עין; רשב"א שבת קכט, א ד"ה וכל זה; טור ושו"ע או"ח שכח, יז.

5 גמרא שבת קכט, א; רמב"ם הל' שבת ב, י; טור ושו"ע או"ח שכח, יז.

6 הצעה זו, שנדחתה על ידי הרב אוירבך, התקבלה על דעתם של פוסקים אחרים: הרב יחזקאל אברמסקי (מובא בספר תורת היולדת פרק לד הערה לח), הרב אליעזר יהודה ולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר כרך כ סימן יח, א; וכן טו, ירושלים תשמ"ה, סימן כה, ז), הרב משה שטרנבוך (שו"ת תשובות והנהגות ג

על כך השיב הרב אורבך שגם תפירה בגוף האדם נחשבת דרך תפירה<sup>7</sup>. הטיעון השני היה שתפירה המחברת זה לזה שני גופים המחוברים זה מכבר, ורק באזור מסוים הם מנותקים, אינה נכללת באיסור תופר<sup>8</sup>, על כך השיב הרב אורבך שאין די בסברה זו בשביל להקל<sup>9</sup>. נמצא שלדעתו יש בתפירה איסור תורה או לפחות ספק איסור תורה, שאין להתירו אלא לצורך פיקוח נפש. כך פסק גם הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל<sup>10</sup>. הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל נשאל שאלה דומה ונמנע מלהכריע<sup>11</sup>.

## 'היינו מצפים כי יפסוק לקולא בזה'

כאשר נותחה פסיקה זו על ידי חוקר תורני איש אקדמיה<sup>12</sup>, היחס אליה קיבל תפנית. בתחילת דבריו הוא כותב:

מתשובה זו נראה כי אף על פי שלכאורה עומדים כאן ערכים חשובים, כגון יופייה של הנערה, צער רב בניסיונות שידוכיה בעתיד, וכן חשש לדיכאון, לא

סימן קג ד"ה (וכל). וראו עוד את ניסוח הדברים בדברי הרב בן ציון אבא שאול (אור לציון ב סי' לב, הערה 10). בנושא זה מעניינת התפתחות דעתו של הרב יהושע ישעיה נויבירט זצ"ל, תלמידו המובהק של הרב אורבך ומחבר הספר שמירת שבת כהלכתה: במהדורת תשכ"ה של ש"כ לא מצאנו בדבריו התייחסות לנידונו (ראו פרק כב סעיף טו וסביבתו). במהדורת תשל"ט כתב שלא מצאנו איסור תופר בגוף האדם (פרק לה הערה סב), ובמהדורת תש"ע, שהוציא לאור לקראת פטירתו, אימץ את דברי רבו ואסר תפירה במקרה כזה, תוך הבחנה בינה ובין הדבקה (פרק לה סעיף כה והערה 10).

7 מנחת שלמה, שם: 'ואף על גב שאין דרך לתפור בגוף האדם [אלא] רק אם נתקלקל, דהיינו לחולה או מי שקיבל מכה, מכל מקום אין זה חשיב כאילו אין דרך תפירה בכך, דמאי שנא מכותב שפסק הרמב"ם בפ"א מהל' שבת הל' ט"ז שהכותב על בשרו חייב משום כותב אף על גב דאין רגילים כלל לכתוב על בשר אדם. וגם ניירות ועצים אין דרכם כלל בתפירה, ואפילו הכי חייב, משום שדרכן בדבק. וכל שכן בנדון דידן, שתופר ממש כדרך התופרין, והכל מתחבר ונעשה אחד'. על כך יש להוסיף שבקרב הרופאים תפירה בגוף האדם מצויה מאוד, והשאלה שנשאלה עוסקת בתפירה על ידי רופא.

8 גם דעה זו נתקבלה על דעתו של הרב שטרנבוך (לעיל הערה 6 ד"ה וביותר), אף שהגדרתו שונה מעט מזו של הרב אורבך.

9 מנחת שלמה, שם: 'אפשר דכיון ששני חלקי העור והבשר שנפרדו עדיין הם חיים יחד, לכן אינם חשובים כנפרדים זה מזה ורואים אותם גם עכשיו כמחוברים, וגם הרי מה שיתחברו ויתקיים אחר כך הוא גם כן רק מפני זה. מכל מקום אין להקל משום כך רק מסברא ולא לחשוש כלל לאיסור תורה, ואין היתר לתפור בשבת אלא במצב של פיקוח נפש'.

10 מובא בשמו בנשמת אברהם (לעיל הערה 2) עמ' תקפד. וסיים בעל הנשמת אברהם: 'והוסיף לי הגאון שליט"א [הרב אלישיב]: לפני שאתה מוציא אותו לסקילה, תבוא לשאול עוד הפעם!'

11 שו"ת שבט הלוי כרך ט סי' עד אות ה.

12 הרב ד"ר אמיר משיח, הלכה בתמורות הזמן במשנתו של הרב שלמה זלמן אורבך, רמת גן תשע"ג, עמ' 103.

ראה הרשז"א להתיר טיפול רפואי שמטרתו אסתטיקה במחיר חילול השבת. כל הערכים הללו ניצבים מול איסור תפירת החתך בשבת, לאלה הטוענים כי יש בזה איסור מן התורה, ולכן הרשז"א דחה אותם. אף על פי שהיה ער לסכנות ולבעיות העתידיות הצפויות בעתיד, הוא הכריע כי 'אין לעבור על איסור תורה'. אך עם זאת, נאמן לשיטתו ההומניסטית, השאיר פתח שיסדיר את הבעיה האסתטית למעשה, וכתב ש'מותר לבקש מרופא נכרי שיתפור את הפצע'.

בהמשך דבריו אותו חוקר מנגיד בין שתי גישות הלכתיות אפשריות, אותן הוא מכנה 'גישה פורמליסטית' ו'גישה ערכית'. הגישה הפורמליסטית נצמדת להלכה ה'פורמלית', כפי שהיא עולה מן המקורות. לעומתה, הגישה הערכית מבצעת שינויים בהלכה כדי לבטא ערכים שונים. מכיוון שלפי אותו חוקר התגלה הרב אורבך בתשובות אחרות כ'בעל גישה ערכית', התשובה המדוברת מעוררת קושי:

המקרה 'הבעייתי' בדוגמאות שהובאו לעיל, היא הפסיקה האנטי-ערכית, שבה אסר הרשז"א תפירת חתך בפניה של נערה שנפצעה בשבת, אף על פי שהוא עצמו העלה מספר ערכים כמו קושי בעתיד להשתדך בשל צלקת לא יפה שתישאר בפני הנערה אם לא יתפרו את החתך בשבת, או אפשרות שיתפתח 'דיכאון נפשי רציני בעתיד'. **מהיכרותנו עם הרשז"א מפסיקות קודמות שבהן הוא העלה את האדם, כבודו ורצונותיו על נס, היינו מצפים כי יפסוק לקולא גם כאן, אך הוא לא עשה כן**<sup>13</sup>.

דומה שציפייה זו, כי הרב אורבך יגלה נאמנות לשיטתו המוקירה את האדם, כבודו ורצונותיו, ויתיר איסור תורה במקום שאין בו פיקוח נפש - יותר משהיא מלמדת על הרב אורבך עצמו, יש ללמוד ממנה על אופי המחקר. המחקר מעמיד את הערכים במרכז, ורואה במקורות מעין 'חומר גלם' שבאמצעותו מגשים פוסק ההלכה את הערכים שהוא מאמין בהם. ספק אם הרב אורבך עצמו היה מצליח להבין את הדיון על גישתו ההלכתית, כאשר הדיון מנותק ממקורות ההלכה ומעקרונותיה.

## כלום השש הרב אורבך מסיכון מעמדה של ההלכה?

כפי שראינו לעיל, החוקר כתב: 'היינו מצפים כי יפסוק לקולא בזה, אך הוא לא עשה כן'. אם כן, כיצד הוא מיישב את הפער בין הציפייה למסקנה? הקושי מוצא את יישובו באותה דרך שבה נוצר - דרך השיח הערכי:

במקרה זה, שהרשז"א הכריע בו לחומרה, יש משום ערך שרצה לחזק. ההלכה קבעה מפורשות כי 'פיקוח נפש דוחה שבת', אך צריך לזכור שעל פי ההלכה

13 משיח, שם, עמ' 110. ההדגשה שלי.

היהודית רק פיקוח נפש דוחה את השבת - בזאת מדגישים את ערך החיים, שהוא כה נעלה עד כי הוא דוחה את התורה כולה, ובתוכה את השבת. מכאן יוצא שאין שום ערך אחר שהשבת נדחית מפניו, יהא אשר יהא, וזה מה שהרשז"א רצה להדגיש. בעיות אסתטיות או קשיים בעתיד בשידוך, חשובים ככל שיהיו, אינם כאלה שדוחים את השבת. ושוב, הרשז"א חושש כי אם יכריעו בזה להקל, **עלול להיווצר כאן קושי** של קביעת ערכים אחרים ללא אמות מידה אובייקטיבית-ביקורתית-הלכתית, **ויסתכן מעמדה של ההלכה הנורמטיבית המסורתית**. על כן, במקרה של ערכים מתנגשים, כמו אסתטיקה לעומת דיני השבת, ההלכה קבעה שלשבת דין הבכורה. לכן פסק הרשז"א לחומרה, תוך שימוש בפרשנות דווקנית-פורמליסטית, אך המניע שלו היה טלאולוגי מובהק: לחזק את ערך השבת<sup>14</sup>.

לדבריו ההחמרה של הרב אורבך נובעת מחשש מכך שאם יקל, עלולה להיווצר בעיה: 'יסתכן מעמדה של ההלכה הנורמטיבית המסורתית', ובמיוחד ייפגע 'ערך השבת'. לדעתו אלמלא חשש הרב אורבך מסיכון מעמד ההלכה והשבת, היה יכול לממש את ציפיות החוקר ולהקל באיסור תורה לשם הערכים ההומניסטיים שהאמין בהם. אך בחינה הלכתית פשוטה של דברי הרב אורבך מעלה שהם נובעים כמעט במישרין ממקורות ההלכה, ואינם תלויים בשיקול דעת ערכי אלא בשיקול דעת למדני גרידא, שאותו אכן הפעיל הרב אורבך, וכמתואר לעיל. הדיון הלמדני מוכיח שאם היה הרב אורבך נוקט דרך של פרשנות ערכית בלתי-פורמליסטית, הוא היה יכול בקלות להתבסס על סברות ההיתר שהוא עצמו העלה, ולהקל, אך שיקול דעתו הלמדני שלל את הסברה הזו, ולא נותר לו אלא להחמיר. פסיקה זו חפה אפוא מכל חשש לסיכון מעמד ההלכה, ואדרבה, דווקא ההחמרה בנידון רגיש זה מעידה על אי-התחשבות בשיקולי פופולריות.

## סיום

דומה שאין חולק על חשיבות האפיון של שיטתם של פוסקי ההלכה השונים - הן בניתוח המקורות, הן בניתוח המציאות שבאה לפניהם. הבדלים רבים יש בין פוסקי ההלכה, ולא הרי זה כהרי זה. הצד השווה שבכולם שהם רואים עצמם מחויבים לעיקרי ולפרטי ההלכה, ובתוכם להבחנה בין הלכות פסוקות שאינן מסורות לשיקול דעת ובין עניינים המסורים לנטיית לבו של הפוסק. דוגמה לעניינים הנתונים להבדלי גישות היא משקלן היחס של ראיות מדברי חז"ל או מהראשונים כנגד דברי האחרונים, הגדרת 'שעת הדחק', מעמדו של מנהג שמסתמך על שיטה יחידאית בהלכה, ועוד. לפיכך, על העיסוק בדרך חשיבתם והכרעתם של פוסקי הלכה להתבסס על הבנה מלאה של אופי השיח ההלכתי, ולהיעשות במתינות, בבררנות ובדקדוק.

## תועלתנות ומוסר בתכנון מערכת אוטונומית\*

### הקדמה

תועלתנות או די-אונטולוגיה - שתי תפישות  
תועלתנות או די-אונטולוגיה - הגישה ההלכתית  
הקרבת היחיד לשם הצלת חיי הרבים  
תכנון מוקדם בהשוואה להטלת גורל  
סיכום

### הקדמה

רכבים ללא נהג נחשבו במשך שנים רבות כחלום רחוק ולא מציאותי. כמה עשרות שנים אחרי, וחברות הרכב הגדולות, כמו גם כמה מענקיות הטכנולוגיה, נמצאות בשלבים מתקדמים של פיתוח מערכות לרכב אוטונומי, כאשר רכבים מסוימים כבר נוטלים חלק בנהיגה במכוניות חדשות, ורכבים אוטונומיים או אוטונומיים-למחצה פועלים במסגרת ניסויית באופן רחב היקף. למרות חילוקי הדעות בין מומחים ובין החברות המפתחות עצמן באשר למועד המשוער של הפצה מסחרית של מערכות אוטונומיות מתקדמות שתנהלנה את עיקר הנסיעה, אין חולק כיום כי הרכבים האוטונומיים הנם השלב הבא בהתפתחות של התחבורה.

הרשות הפדרלית האמריקנית לבטיחות בדרכים (NHTSA) מגדירה חמישה שלבים של אוטונומיות, אותן יש לחלק לשתי רמות:

- אוטונומיות חלקית/מוגבלת: **רמה 1** - רכב נהוג בידי אדם, כאשר קיימות מערכות אוטומטיות שייעודן הוא לסייע ולשפר את הנהיגה האנושית (כמו בלמי ABS, בקרת יציבות אלקטרונית ובקרת שיוט אדפטיבית - ACC);
- רמה 2** - רכב נהוג בידי אדם, משולב במערכות אוטומטיות המסוגלות לבצע בעצמן פעולות בודדות תחת מעקב והנחייה של הנהג (כמו מנגנוני בלימה, מערכות בקרת שיוט הכוללות סיוע בהיגוי, או מערכות לחניה אוטונומית);
- רמה 3** - מערכת אוטומטית המסוגלת לבצע חלק מהפעולות, לעקוב אחר

\* מאמר זה הינו חלק מספר מקיף בהכנה בהוצאת "המכון לחקר חדשנות טכנולוגית בהלכה" שבירושלים, בתמיכת "קרן ידידות טורונטו".

סביבת הנהיגה ולקבל את החלטות הפעולה השונות, כאשר במצבים מורכבים המערכת מתריעה בפני הנהג והוא נדרש להחזיר את השליטה לידי.

- רכב אוטונומי: **רמה 4** - מערכת אוטונומית שבתנאים או כבישים מסוימים כשירה לנהל את הנסיעה עצמאית. **רמה 5** - מערכת אוטונומית מלאה; רכב ללא נהג.

רוב החברות מפתחות במקביל מערכות ברמות אוטונומיות נמוכות המשתלבות ברכבים נהוגים אנושית ואלו נעשות נפוצות יותר ויותר בכבישים, ומערכות אוטונומיות מלאות שברובן נמצאות בשלבי ניסוי ואינן זמינות עדיין לציבור באופן מסחרי<sup>1</sup>.

התנועה בדרכים הינה בימינו אחת הפעולות הבסיסיות של האדם. חלק ניכר מההחלטות שהאדם מקבל באופן יומיומי מתרחש תוך כדי הנהיגה. החוק אמנם דורש מהאדם התנהגות מסוימת ביחס לחלק מההחלטות, אבל אלו נותרות בסופו של דבר בידי האדם: האם להתחשב בהולך הרגל שמתכנן לחצות את הכביש? האם להעניק זכות קדימה? האם לעקוף מימין? ואפילו - איך בדיוק לצאת מהחניה. משמעותיות יותר הן ההחלטות שהאדם נדרש לקבל לעיתים בשאלות מוסריות - האם לעצור בשולי כביש סואן ולסייע לנפגעי תאונת דרכים? האם לבצע תמרון מסוכן לנהג כדי למנוע פגיעה בילד שנקלע לכביש? האם לסכן חיי אחרים כדי להימנע מלהיפגע? אלו החלטות שאדם מקבל בשברירי שניות. כמקבל החלטה נושא האדם גם באחריות להשלכות על מעשיו, במכלול היבטי אחריות - משפטיים, מוסריים או חברתיים.

המערכת האוטונומית נועדה להפקיע מידי האדם את השליטה, כך שהחלטות אלה תתקבלנה בסופו של דבר על ידי המערכת האוטונומית. האלגוריתם המפעיל את הרכב האוטונומי, ומבוסס על הנחיות המפתחים ועל למידה מבוקרת, יאבחן כל סיטואציה בדרך, ישקול את אפשרויות הפעולה, ויקבל ויוציא לפועל החלטה על פי קריטריונים שיוגדרו לו מראש. האדם יוצא מהמשחק.

מאפיינים אלה מעלים בשנים האחרונות לדיון סוגיות רבות במגוון תחומים. אחד הנושאים המרכזיים בדיון זה עוסק בשאלה, האם יתכן שהקריטריונים לתכנונו של רכב אוטונומי עשויים להיות שונים מאלו המנחים את פעילותו של נהג אנושי? אלו שאלות רחבות ביותר, ובמסגרת מאמר זה לא נוכל להתייחס אף למקצתן. להלן נתמקד בהיבט יסודי של תכנון מערכת אוטונומית המתמודדת עם שיקולי מוסר, ונבחן את מעמדו על פי ההלכה.

1 חלק מהחברות מפתחות מערכות לרמה 3, אך חלק מהן עשויות לדלג על שלב זה בשל מורכבות יחסי הגומלין בין הנהג למערכת, והאתגרים הבטיחותיים שכרוכים בכך.



כאשר נהג אנושי נוהג ברכבו, ונקלע לסיטואציה בה עליו לקבל החלטות שיש להן מטען מוסרי, עומדות לפניו שתי גישות ראשיות: על פי גישה אחת (המכונה: "תועלתנות") עליו לבחון את התוצאות של כל ברירה, ולבחור באפשרות שגורמת לתוצאה הטובה (או החסכונית בחיים) יותר. האפשרות שמביאה לתוצאה הטובה ביותר היא האפשרות בעלת הערך המוסרי הגבוה יותר מהאפשרויות האחרות. על פי הגישה השנייה ("הגישה הדי-אונטולוגית") מלבד התוצאה ישנם עוד שיקולים שעליו להביא בחשבון, הנובעים ממאפיינים שונים של הסיטואציה ושל הפעילות האפשרית. על פי גישה זו ייתכנו מקרים שבהם האדם נדרש לבחור באפשרות שגורמת לתוצאה קשה יותר מהשנייה, מאחר והאפשרות השנייה כוללת מאפיינים שיש לשלול אותם מבחינה מוסרית.

כפי שנפרט להלן, תועלתנות היא חלק בלתי נפרד מעיצובה ותכנונה של מערכת בינה מלאכותית, והרכב האוטונומי בכללה. הסוגיה העקרונית בה עוסק מאמר זה מבוססת על השאלה, באיזו מידה על אלגוריתם הרכב האוטונומי להתייחס לשיקולים מוסריים הנובעים מהבדלים בין מקרה למקרה ובין פעילות זו לאחרת, ובאיזו מידה באפשרותו להיצמד לקוד הבסיסי המנחה אותו לפעול להשגת המטרות הטובות ביותר.

לשם דוגמה: בהנחה שמתכנן הרכב האוטונומי אינו יכול להסתפק בקביעת עיקרון האומר "לעולם אל תתנגש בבני אדם באופן יזום", הוא יוכל לבסס את האלגוריתם על פי קריטריונים שעיקרון העל שלהם יהיה "בחר תמיד באפשרות השומרת על חיים רבים יותר", או: "בחר תמיד באפשרות המקדמת בטיחות ביותר". מכך ייגזר כמובן, כי על הרכב האוטונומי לעשות ככל הניתן להימנע מפגיעה בחיי אדם, וכן - כי במצב בו עליו לבחור בין חלופת החלטה שבה נפגעים שני בני אדם, לבין חלופה שבה נפגע אדם בודד, עליו לבחור באפשרות השנייה. תכנון זה מביא לידי ביטוי אך ורק שיקול של תועלת. לעומת זאת, מתכנן הרכב יכול להביא בחשבון את המאפיינים הספציפיים של הזירה, ולשקול את השיקולים המוסריים העולים מהם.

בהקשר של הברירה בין חיי היחיד לחיי הרבים מפורסמת במיוחד דילמת הקרונית (*The trolley problem*), הבוחנת מהו הצעד הנכון מבחינה מוסרית במקרה בו קרונית דוהרת לכיוונם של חמישה בני אדם, וצופה מן הצד יכול להתערב ולהסיט את הקרונית ממצבה הנתון למסילה אחרת עליה עומד אדם אחד הצפוי להיפגע כתוצאה מהמהלך. הדיון בדילמת הקרונית מביא לידי ביטוי מחד את הרצון לחסוך בחיי אדם, המתבטא באמצעות הסטת הקרונית לעברו של היחיד, ומאידך את החשש מפעילות לא מוסרית המגולמת בפגיעה באדם שעד עתה לא היה בטווח הסכנה.

אם יבחר המתכנן להתחשב בשיקולים מוסריים מסוג זה, יהיה עליו לפתח סט הנחיות מורכב הרבה יותר, שיוכל להביא אותם בחשבון.

## תועלתנות או די-אונטולוגיה - שתי תפישות

התשובה לשאלה "האם המטרה מקדשת את האמצעים?" או לאו, מבדילה בין שתי תפישות מרכזיות המתוות קווי חשיבה שונים באתיקה של קבלת החלטות: די-אונטולוגיה ותועלתנות. די-אונטולוגיה היא תיאוריה אתית המניחה את קיומן של חובות מוסריות בלי תלות בתוצאות, כלומר מניחה שלפעולות יש ערך חיובי או שלילי כשלעצמן, ללא תלות בתוצאותיהן, ולפיכך המטרה או הנסיבות אינן בהכרח מקדשות את האמצעים. לעומתה, הגישה התועלתנית גורסת כי ערכה של פעילות מסוימת נמדד בעיקר על פי תוצאותיה, וככל שהתועלת הצפויה בבחירת חלופה מסוימת גבוהה יותר כך החלופה הופכת כדאית יותר. שתי התיאוריות וקווי החשיבה שהן מתוות שימשו ועודן משמשות כבסיס לדין וככלי ניתוח לתהליכי קבלת החלטות בדילמות מוסריות המתהוות בסביבות מגוונות: רפואית, עסקית ועוד. באופן טבעי, שתי גישות אלה החלו נידונות גם בהיבטים של דילמות מוסריות המתהוות כתוצאה מנהיגה אוטונומית, והפער בין התועלת של הכלל לבין הפגיעה בפרט.

תועלתנות היא חלק בלתי נפרד מעיצובה ותכנונה של מערכת בינה מלאכותית. קבוצה של חוקרים<sup>2</sup> סקרה הגדרות שונות לבינה המלאכותית וסיווגה אותן לארבע קטגוריות שונות: 1. מערכות שחושבות כמו בני אדם; 2. מערכות שפועלות כמו בני אדם; 3. מערכות שחושבות באופן רציונאלי; 4. מערכות שפועלות באופן רציונאלי. הם הבחינו מהותית בין שני ממדים אליהם מתייחסות ההגדרות: תהליך החשיבה וההסקה, (קטגוריות 1 ו-3). והתנהגות (קטגוריות 2 ו-4). כמו כן, הם זיהו שוני בין הגדרות המודדות הצלחה במונחים של ביצועים אנושיים (קטגוריות 1 ו-2) לבין אלו המודדות הצלחה לפי אידיאל אינטליגנציה, הידוע גם כרציונאליות.

"רציונאליות" היא מושג הנדון רבות בספרות האקדמית העוסקת בהיבטים שונים של קבלת החלטות, ומהווה מקור מחקר עיקרי בתחומי הכלכלה והפסיכולוגיה הקוגניטיבית. התנהגות תחשב כ'רציונאליות מהותית' אם הפעולות אותן מבצע מקבל ההחלטות הולמות את המטרות שהגדיר לעצמו לאור התנאים והאילוצים השונים של הסביבה, ופעולה שלא משרתת את המטרה, או סותרת אותה, תחשב כהתנהגות שאינה רציונאלית. גישה מקובלת לקבלת החלטות בתנאי אי-וודאות היא תאוריית הבחירה הרציונאלית (the theory of rational choice), לפיה מקבל ההחלטות יחשב כ'רציונאלי' אם יבחר בחלופה שממקסמת את תועלתו הצפויה<sup>3</sup>.

Russell, Stuart and Peter Norvig (1995). "A modern approach". In: Artificial Intelligence. Prentice-Hall, Englewood Cliffs 25

Simon, Herbert A. (1976). "From substantive to procedural rationality". In: 25 3 Years of Economic Theory. Springer, pp. 65-86

כדי לממש מערכת הנוהגת באופן רציונאלי, המערכת צריכה להיות מסוגלת לזהות ברגע נתון את חלופות ההחלטה האפשריות ולהעריך את התועלת או הנזק הצפויים מבחירה בכל אחת מהן. דרך מקובלת להעריך תועלת או נזק של חלופות בתנאי אי-ודאות היא באמצעות קביעת נוסחה מתמטית ('פונקציית עלות'), המשקללת יחד (ביחס מסוים) את ההסתברות (סיכוי) לתועלת/נזק ואת גודל התועלת/הנזק הצפויים מבחירת החלופה על תוצאותיה השונות.

כאשר אנו עוסקים בנהיגה אוטונומית, חלופות ההחלטה יכולות להכיל שילובים שונים של משתני החלטה: למשל, זווית הסטייה, האצה/בלימה וכדומה. כל שילוב שכזה של משתני ההחלטה מהווה חלופת החלטה אשר תועלתה/נזקה מוערך באמצעות פונקציית העלות, והחלופה שמביאה לתועלת הגבוהה ביותר, או לנזק הקטן ביותר - היא זו שתיבחר.

ההשלכות המוסריות הגלומות באימוץ הגישה התועלתנית בקרב מכוניות אוטונומיות ניתנות להמחשה בדילמה הבאה: מכונית אוטונומית מסיעה את ראובן בכביש צר במעלה ההר, כשלתע, מהכיוון הנגדי, מגיח מעבר לפינה אוטובוס המסיע 28 ילדים, אשר גולש חלקית לנתיב של ראובן. המכונית מחשבת את התרחיש הממשמש ובא, ומזהה שעל פי המהירויות של שני כלי הרכב והמרחק ביניהם אין שום דרך להימנע מפגיעה של האוטובוס בראובן. מה על המכונית לעשות?

לפי הגישה התועלתנית, על המכונית לפעול באופן רציונאלי כך שתמזער את הנזק הצפוי. נניח לצורך הדיון ש'שוויץ' של חיי האדם בתרחיש זהים לכל המעורבים. למכונית שתי חלופות החלטה: 1. לבלום ולהתנגש באוטובוס ובכך לסכן את חיי כל הנוסעים, או 2. לבצע סטייה אל התהום ולחמול על חייהם של נוסעי האוטובוס.

אם סיכוי המוות של אדם, הן של יושבי האוטובוס (כולל הנהג) והן של ראובן, בבחירה בחלופה הראשונה, הוא 5%, אזי תוחלת ההרוגים (מכפלת הסיכויים למוות עם מספר המעורבים) גדולה מחיי אדם בודד. מכיוון שבחלופה השנייה הסיכון הוא לחיי ראובן בלבד, לפי הגישה התועלתנית על המכונית להקריב את עצמה ואת חיי ראובן ולהציל את יושבי האוטובוס. ההחלטה הייתה שונה אם למשל באוטובוס היו נוסעים 10 אנשים.<sup>4</sup>

4 להמשך דיון על פונקציית עלות, אופן יישומן והשלכותיהן המוסריות במערכות נהיגה אוטונומיות, ראה: Maurer, M., Gerdes, J. C., Lenz, B., & Winner, H. (2016). Autonomous driving: technical, legal and social aspects. Springer Publishing Company, Incorporated.

## תועלתנות או די-אונטולוגיה - הגישה ההלכתית

ניתן לומר, כי בדרך כלל ההלכה תומכת בגישת "המטרה אינה מקדשת את האמצעים". המבחן להצדקתה של פעולה מסוימת או לשלילתה אינו רק שאלת התועלת המופקת ממנה, אלא גם המחיר המוסרי הכרוך בה. מטרת ההלכה אינה לגרום לתוצאה טובה יותר עבור הציבור, אלא להורות לאדם איזה מעשה שלו ראוי מעצם טיבו, ואיזה לא (לא נאמר: "לא יירצח אדם", אלא "לא תרצח!")<sup>5</sup>. משכך, מתמקדת ההלכה בשאלת ערכו של ה'מעשה', הכולל בתוכו את מגוון המשמעויות השייכות בו מעבר לשאלת התועלת שתופק ממנו, ועל פיהם הוא אמור לקבל את ההחלטה. יחס זה ניתן להדגמה באפשרויות רבות. כאן נציג ביטוי בולט שלו בארבע הלכות מפורסמות בתחום בו אנו עוסקים.

א. מסירת אחד מן הציבור: הדוגמה הבולטת ביותר בהקשר זה היא הלכה יסודית שמקורה בירושלמי (תרומות ח, ד), האוסרת על מסירתו של אדם אחד מן הציבור להריגה, במטרה להציל כתוצאה מכך את חייהם של יתר אנשי אותו ציבור. למרות שקיימת תועלת רבה מצעד זה, שכן במקום שיהרגו מאות בני אדם (ובכללם הוא!) ייהרג אחד בלבד, אסור לעשות כן. להלן נרחיב בעניין.

ב. 'קום ועשה' ו'שב ואל תעשה' לעניין "יהרג ואל יעבור": על פי ההלכה, במצב בו על האדם להרוג את חברו כדי להציל את חייו, הדין הוא "יהרג ואל יעבור" (כמבואר בפסחים כה, א ובשולחן ערוך יורה דעה סימן קנז). בהקשר זה ידועה דעת התוספות, כי הלכה זו נאמרה רק באשר למצב בו האדם נדרש להרוג את חברו ב'קום ועשה', ולא כאשר מות חברו מתרחש על ידו ב'שב ואל תעשה' (הדוגמה בה משתמש התוספות היא שבמקרה שהאנס עומד להפיל את האדם על תינוק ובכך לגרום למותו, והאפשרות היחידה של האדם להימנע מכך היא על ידי הקרבת חייו - הוא איננו מחויב בכך). ההבחנה בין המקרים מביאה לידי ביטוי את השיקול המרכזי בדין זה, השולל מחד מהאדם את הזכות לבצע פעולה בלתי מוסרית גם במחיר חייו, אך מאפשר לו לשמור על חייו במקרה בו הוא איננו נדרש לבצע פעולה כלשהי בכדי לפגוע בחיי חברו. הבחנה זו איננה שוקלת כל שיקול של תועלת, שהרי היא שווה בשני המקרים.

ג. הרוג או שיהרגו שניכם: דוגמה נוספת לכך, אמנם נתונה במחלוקת, מתייחסת למצב בו האיום בפניו ניצב האדם אינו "הרוג או תיהרג", אלא "הרוג או יהרגו

5 חובתו של היחיד לדאוג לרווחת החברה גם היא נדרשת כחלק מעמידתו כאדם מוסרי, ולא מתוך אידיאל כללי של כינון חברה מוסרית, ואפילו לא כדרישה מהיחיד לדאוג להשגת תוצאה חברתית מסוימת (כמו חברה בטוחה יותר).

שניכם". על פי גישה תועלתנית, במצב זה על האדם לפגוע בחברו שצפוי למות בכל מקרה, ובכך לפחות יציל את חייו. דעת הכסף משנה, בה מחזיקים רוב הפוסקים האחרונים, היא שאין הבדל בין המקרים, וגם במקרה האחרון על האדם להימנע מהריגת חברו על אף שהברירה השנייה היא מות שניהם. ביסוד הדברים, לשיטה זו, עומד איסור "לא תרצח", שהשיקול התועלתני איננו מספיק בכדי לדחות אותו.

ד. שנים שהיו מהלכין בדרך: דוגמה בולטת רביעית לעיקרון זה, אנו מוצאים במחלוקת המפורסמת בין בן פטורה לרבי עקיבא (בבא מציעא סב, א) באשר לשנים ההולכים בדרך וביד אחד מהם קיתון מים, והמצב בו הם נמצאים הוא שאם ישתה אחד מהם חיי ינצלו והאחר ימות בצמא, ואם ישתו שניהם (או לא ישתה אף אחד מהם) - ימותו שניהם. דעת בן פטורה היא שעל בעל קיתון המים לחלוק אותו עם חברו על אף ששניהם ימותו. גם בדעת רבי עקיבא, החולק על בן פטורה וסבור כי בעל המים רשאי לשתות ולהציל את חייו על פי דרשה מן הפסוק "וחי אחיך עמך", כתבו כמה אחרונים כי איננו חולק על העיקרון שביטא בן פטורה, ומתיר לבעל המים לחלוק אותם עם חברו (ולגרום לתוצאה קטלנית יותר מאשר אם ישתה), אלא שאיננו חייב לעשות כן. דעת בן פטורה, על כל פנים, מבטאת שלילה מוחלטת של השיקול התועלתני כשיקול יחיד: לכל אירוע ישנו השיקול המוסרי שלו, ושיקול זה עשוי להטות את הכף לטובת פעולה שתוצאותיה קשות יותר מהברירה השנייה העומדת על הפרק.

## הקרבת היחיד לשם הצלת חיי הרבים

נתאר לעצמנו, לצורך הדוגמה, מצב בו האדם נוסע ברכבו, ולפתע פורץ ילד לכביש. אין לנהג די זמן ומרחק מהילד כדי לבלום את הרכב ולמנוע את הפגיעה. האפשרות היחידה העומדת בפניו שתאפשר את הצלת חייו של הילד, הנה סטייה מהירה למדרכה, ופגיעה קטלנית בהולך רגל הפוסע עליה לתומו. השיקולים הרלוונטיים במקרה כזה יעסקו בשאלה האם יתכן שלאחד מהם ישנה קדימה על חברו? האם יש משמעות לכך שמבחינת הנהג הפגיעה בילד שפרץ לכביש מתבצעת באופן פסיבי, בעוד שהפגיעה בהולך הרגל הנה תוצאה של פעילות אקטיבית שלו? יהיה צורך לברר גם את מעמדו וזכותו לחיים של פושע דרך לעומת זה שנהג כשורה (וכיצד יש להתייחס לילד בהקשר זה). מצב דומה נוסף, אך סבוך יותר, יתקיים כאשר לא ילד אחד הוא שפרץ לכביש, אלא שלושה. במקרה כזה תוצג השאלה השנייה כך: האם לכמה אנשים ישנה קדימה על פני אדם בודד? השאלה השלישית גם היא תעלה

לדיון בצורה שונה: בהנחה שלרבים ישנה קדימות על היחיד - אלו פעולות מותרות לשם הצלתם תוך הקרבת חיי היחיד, ואלו לא?

באופן עקרוני הצלת אדם אחד באמצעות פגיעה באדם אחר אסורה, זאת גם כאשר ישנה קדימה לאחד המעורבים על פני רעהו, כגון שהאדם שנקלע לכביש הינו כהן וזה שבמדרכה הינו לוי<sup>6</sup>. מקור דין זה בירושלמי (תרומות ח, ד), שם נידונה האפשרות למסור יהודי להריגה על ידי הגויים בכדי להציל בכך את הרבים, ובאלו תנאים. וזה לשון הירושלמי:

”תני, סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך, פגעו להן גוים ואמרו: תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו, ואם לאו הרי אנו הורגים את כולכם, אפילו כולן נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל; ייחדו להן אחד, כגון שבע בן בכרי (ראו שמואל ב, כ) - ימסרו אותו ואל ייהרגו. אמר רבי שמעון בן לקיש, והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי. ורבי יוחנן אמר, אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי”<sup>7</sup>.

מפרשי הירושלמי האריכו בבירור מחלוקת רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. להלכה כתב הרמב”ם בהלכות יסודי התורה (ה, ה):

אם אמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחילה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל”.

ישנו דיון רחב בפוסקים ביחס לפסיקת הרמב”ם על האופנים בהם מותר למסור את המבוקש<sup>8</sup>, אך העיקרון לפיו אין למסור יהודי להריגה אפילו כדי להציל את חיי הרבים הינו מוסכם. ביחס לכך כתבו הפוסקים שאין כל משמעות לקדימויות שנשנו

6 קדימות שלרלוונטיות במקרים של ברירה בהצלת חיים. ראה משנת הוריות (ג, ו-ח), ורמ”א (יורה דעה רנב, ח). הפוסקים דנו אם קדימויות אלו נשנו גם ביחס להצלה ממוות או לא, ובהנחה שכן - בשאלת התאמתן לימינו. אך אין מקומו כאן.

7 וראה שם מחלוקת ריש לקיש ור’ יוחנן.

8 על שיטת הרמב”ם ועוד עיין כסף משנה שם, ביאור הגר”א (יורה דעה קנז, טז), ועיין שם רמ”א (ס”ק א) ובמפרשיו, שו”ת אחיעזר (חלק ב טז, ה), חמדת שלמה (אורח חיים סימן כב), אור גדול (סימן א), דגל ראובן (חלק ג סימן סה), חזון איש (יורה דעה סימן סט, א). הפוסקים דנו גם בביאור שיטתו של רש”י בסנהדרין עב, ב (ד”ה יצא), עיין גם מאירי שם ור”ן על הרי”ף ביומא (פב, ב ד”ה ומיהו), ישועות יעקב (יורה דעה סימן קנז, א ס”ק ג). וראה באורך בשו”ת אגרות משה (יורה דעה חלק ב סימן ס).

במסכת הוריות<sup>9</sup>, וכל שכן ביחס להריגה בידיים שאסורה בכל מצב, הן משיקול של יחיד מול רבים, והן ביחס לכל קדימה אחרת<sup>10</sup>.

למרות האמור, נודע בשערים חידושו המופלא של בעל חזון איש בסוגיה זו (סנהדרין ס" כה, יו"ד ס" ט)<sup>11</sup>:

"ויש לעיין, באחד רואה חץ הולך להרוג אנשים רבים, ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר ואלו שבצד זה יצולו, ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים. ואפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה, דהתם המסירה היא פעולה האכזרית של הריגת נפש, ובפעולת זה ליכא הצלת אחרים בטבע של הפעולה אלא המקרה גרם עכשו הצלה לאחרים, גם הצלת האחרים קשורה במה שמוסרין להריגה נפש מישראל אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד אחר, רק עכשו במקרה נמצאת בצד אחר נפש מישראל, ואחרי שבצד זה יהרגו נפשות רבות ובזה אחד, אפשר דיש לנו להשתדל למעט אבדת ישראל בכל מאי דאפשר, והלא לולינוס ופפוס נהרגו בשביל להציל את ישראל כמש"כ רש"י תענית י"ח ב' ד"ה בלודקין, ואמרו שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן<sup>12</sup>, מיהו הכא גרע דהורג בידיים, ולא מצינו אלא דמוסרין, אבל להרוג בידיים - אפשר דאין הורגין. והא דהרגו שבע בן בכרי, דמורד במלכות היה. ומיהו צריך עיון בתוספות"<sup>13</sup>.

9 עיין שו"ת מחנה חיים (אבן העזר חלק ב סימן ט); שו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן עב, טו); שו"ת חוות בנימין (חלק א סימן יח).

10 הדברים מבוארים במאירי לסנהדרין (עב, ב). וראה בשו"ת חוות בנימין (שם).

11 החזון איש זצ"ל מקדים בכך את הדיון על "דילמת הקרונית", שהוצגה בעולם האקדמי מספר שנים מאוחר יותר.

12 כוונת החזון איש למעשה המובא בגמרא (תענית יח, ב). הוכחת החזון איש משם, לכאורה, היא שיש להקדים את חייהם של הרבים לחייהם של המעטים, ושזה היה השיקול שהנחה את לולינוס ופפוס. אך לכאורה לולינוס ופפוס עצמם היו צפויים למיתה גם אילו לא היו מוסרים את נפשם כמו יתר בני העיר, ובהשוואה למקרה בו עוסק החזון איש הראיה שניתן ללמוד מפפוס ולולינוס היא רק שניתן להסיט את החץ לעבר אחד מהקבוצה שממילא עתידה להיפגע. שנית, לולינוס ופפוס עשו זאת מזיומתם האישית לשם הצלת הרבים. ההשוואה שעורך החזון איש בין המקרה נשוא הדיון שלו לבין התמסרותם של לולינוס ופפוס צריכה ביאור רב.

13 החזון איש אינו פוסק למעשה כיצד יש לנהוג. לכאורה הוא שומר על העיקרון שהציב, ורק דוחה את הראיה שהביא לכך. ומכל מקום הוא נשאר בצריך עיון. בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו ס" ע) פסק ששב ואל תעשה עדיף. אמנם פוסקי דורנו הרבו לעסוק בדברי החזון איש, עיין מנחת אשר (פסחים סימן כח). מלבד ההקשר בו עסק החזון איש, עסקו כמה פוסקים, על סמך דבריו, במקרים נוספים בהם יתכן להתיר פעולות מסוימות על סמך הגדרתם כמעשה שאיננו 'מעשה רציחה'. כך

באופן כללי מבחין החזון איש בין טבעה של הפעולה, לבין תוצאות שלה שמתרחשות במקרה. בדין המסירה המקורי שבירושלמי, טבע הפעולה הוא הריגת נפש באופן **אכזרי**, והתוצאה המקרית היא **הצלת** אחרים. לעומת זאת, בנידון החזון איש על הטיית החץ, טבע הפעולה הוא הצלה, והפגיעה באדם הבווד היא התוצאה המקרית.

מדוע באמת כך הם פני הדברים? ניתן לבאר זאת כך: במקרה של המסירה, הריגתו של הקרבן הנה הכרחית בכדי להציל את חייהם של הכלל. רק באמצעותה ניתן להשיג תוצאה זו. לעומת זאת, במקרה של הטיית החץ, חייהם של הכלל יינצלו גם אילו לא היה עומד הקורבן היחיד בטווח ההסטה של החץ. משכך, אנו מחשיבים את הפגיעה בו כתוצאה מקרית ומשנית של טבע הפעולה, שהוא הצלת הנפשות.

אלא שאם כך, כיצד יהיה הדין במקרה הפוך, בו אנו רוצים להסיט את החץ המכוון לאדם יחיד לעבר קבוצת אנשים שלא היו בטווח הסכנה, וכעת צפויים למות? על פי ההגדרה שהניח החזון איש היה מקום בהחלט לדון כי הפעולה מוגדרת פעולת הצלה והיא מותרת, אף על פי שכעת יתרבו הנפגעים מן החץ! אולם כמובן שבמקרה כזה אין להתיר את הסטת החץ, והדבר מתבאר בלשון החזון איש עצמו, הממשיך ואומר: "ואחרי שבצד זה יהרגו נפשות רבות, ובזה אחד, אפשר דיש לנו להשתדל למעט אבדת ישראל בכל מאי דאפשר"<sup>14</sup>.

כשלעצמו, לא ברור מה משמעותו של משפט זה. זהו על פניו שיקול של תועלת, שקיים גם במסירה של יחיד להריגה בכדי להציל את הרבים, ולמדנו שם כי אין בו כדי להתיר אותה. ונראה כי דעת החזון איש היא שישנה חשיבות להצלת הרבים הנובעת מההחלטה להסיט את החץ, אך אין די בכך בכדי להצדיקה; מאידך גיסא, השיקול הבסיסי שהעלה החזון איש, המבחין בין טבע הפעולה לבין תוצאה מקרית שלה, גם הוא איננו מספיק, ורק הצטרפות שני השיקולים גורמת להכרעה בדבר העדפת חיי הרבים על פני חיי היחיד.

אפשר להסביר זאת בשתי דרכים: דרך אחת היא ששיקול זה (=רבים ויחיד) הוא תנאי הכרחי לקיומו של השיקול הקודם: רק כאשר פעולה מסוימת שנגקטת גורמת

למשל במעוברת שרוצה ליטול תרופה נגד כאבים שעשויה לגרום למות העובר, או חולה הנוטל מורפיום לשיכוך כאבים ועלול לקרב את מותו. ועיין במכתב הגר"י זילברשטיין בספר משנת פיקוח נפש עמ' רסו בשם הגר"ש אלישיב והגרש"ז אורבך זצ"ל.

14 אגב, מדברי החזון איש מבואר באופן ברור כי האיסור על מסירת אחד מהקבוצה להריגה כדי להציל את השאר קיים גם במקרה בו בכל מקרה הוא צפוי למוות (בין שאר הציבור), ולא רק במקרה בו יש לו סיכויי הצלה כלשהם. דבר זה נתון במחלוקת. ראה פירוש רש"י לסנהדרין עב, ב, ובשו"ת פנים מאירות חלק ג, ח בדעתו; יד רמה לסנהדרין שם; מהר"ם חלאווה לפסחים כה, ב; לחם משנה הלכות יסודי התורה ה, ה; וכסף משנה שם. יש להעיר כי דעה זאת מקובלת על רוב הפוסקים האחרונים.



להצלת חיים רבים יותר מאשר החלופה השנייה היא יכולה להיחשב פעולת הצלה<sup>15</sup>. אפשרות נוספת: השיקול הבסיסי אכן הוא השיקול המבחין בין טבע הפעולה לתוצאה מקרית שלה. אלא שהחזון איש נדרש לאפשרות עקרונית נוספת: שב ואל תעשה. יתכן ולמרות ההצדקה המתירה את הסטת החץ אין להורות להעדיף פעולה זו על פני האפשרות השנייה, מאחר והאפשרות האחרת אינה נקיטת פעולה שתוצאותיה חמורות יותר, אלא הימנעות מעשייה, שב ואל תעשה. כאן מוסיף החזון איש את הטיעון המחייב את ביצוע פעולת ההסטה.

כך או כך, למדנו מדברי החזון איש שעקרונית חיי רבים עדיפים על פני חיי היחיד כל עוד אין הפגיעה באדם האחר מוגדרת מיסודה כפעולת רציחה, וזאת אף שהיא מתקיימת באופן של "קום ועשה". הדבר מאפשר לנו לדון, האם בתכנון מראש של רכב אוטונומי אין לשיקול גם כן את הקדמת הרבים על פני היחיד. הסיבה לכך היא, שבשונה מהמקרים בהם עסק החזון איש, תכנון רכב אוטונומי לתגובה לאירוע מסוים באמצעות קביעת עקרונות הפעולה היסודיים שלו מתבצע בשלב מוקדם ומרוחק מהאירוע עצמו. במסגרת כזאת, תכנון מערכת הרכב להעדיף את בטיחות הרבים עשוי שלא להיחשב כהוראה לרציחה אכזרית, אלא כמבטא שיקול של הצלת חיים ושל הקדימות הקיימת במסגרתו. הרכב מתוכנן כך שנסיעתו תחסוך בחיים ככל הניתן ותבצע בשעת סכנה את הצעד המקדם בטיחות ביותר, וזהו עיקרון שההיבט העמוק שלו אינו אלא הצלה, שמירה ושיפור סיכויי החיים של משתתפי האירוע, ולא להיפך. סביר להניח כי בהיבט זה ראוי לתת עדיפות לחיי הרבים על פני חיי היחיד.

## תכנון מוקדם בהשוואה להטלת גורל

כעת ננסה לדון בהצעה שעלתה בדברי הפוסקים לפיתרון אפשרי של הסוגיא בתרומות, שיתכן והיא דומה בכמה היבטים לרעיון שהעלינו להבדיל בין החלטה שמתקבלת בזמן אמת לבין החלטה המתקבלת בתכנון מוקדם, וכוללת (במקום פעולה פרטית מול אדם מסוים) יישום של עקרונות שאין חולק לגבי צדקתם העקרונית.

על פסק הרמ"א (יורה דעה קנז, א) שאין למסור אדם להריגה בכדי להציל את הרבים אלא אם כן היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי, נכתב בספר תפארת למשה (לרבי משה מגזע צבי, ברלין תקל"ו), ש"מכל מקום שרי ליתן אחד על פי גורל

15 בכך אנו סוטים מהעיקרון המבחין בין 'טבע' הפעולה לבין תוצאה 'מקרית' שלה. מ/בחן האקראיות (האם הייתה מושגת ההצלה גם ללא הפגיעה ביחיד?) אינו עומד בפני עצמו. אם כך היה, הרי שכאמור גם במקרה בו אנו מסיטים את החץ מיחיד לכיוונם של הרבים הייתה הפעולה נחשבת פעולת הצלה.

שיטילו ביניהם". דבריו הובאו להלכה בפתחי תשובה (יורה דעה סימן קנז, נד)<sup>16</sup>. כמה פוסקים דחו את דברי התפארת למשה; עיין לדוגמה בדרכי תשובה (שם, נד). אמנם, בהגהת הברוך טעם לתפארת למשה, הוא מציין שכדבריו מצינו כבר בספר חסידים.

אך בספר חסידים ישנם מקורות סותרים בעניין. בסימן קס"ט כותב ספר חסידים: "בני אדם שעומדים בים ועמדה עליהם רוח סערה לשבר הספינה או להיטבע בים, ושאר ספינות עוברות בשלום, בידוע שיש בספינה מי שחייב, ורשאין להפיל גורלות; על מי יפול הגורל שלושה פעמים זה אחר זה רשאים להפילו בים, ומתפללים שלא יפול על הזכאי אלא על החייב. שנאמר (שמואל א יד, מא) 'ה' אלוקי ישראל הבה תמים', וכתוב (יונה א, ז) 'ויפל הגורל על יונה', וכתוב (שם שם, יב) 'שאוני והטילני אל הים', ולמה לא אמרו ליונה תשליך עצמך אל הים? אלא לא רצה להשליך את עצמו, ועוד - גוים היו בספינה, מוטב שישליכוהו הם... וכן צריך לומר קודם שנכנסים לים, אם יבוא רוח סערה - מי שחטא בדבר שיש בו סקילה אפילו בשגגה - שיפילו גורלות, ועל שיפול להטילו לים".

לעומת זאת, בסימן רנה כותב ספר חסידים כך:

"בני אדם שבספינה והיה רוח סערה אין רשאים להפיל גורלות שאם יפול על אחד מהם צריך להטילו בים, ואין לעשות כאשר עשו ליונה בן אמית, השתא אסמכתא לא קניא לענין ממון, כל שכן לענין נפשות שלא יסמכו על פי הגורל. ואשר כתוב ויאמר שאול להפילו בינו ובין יהונתן בנו וילכד יהונתן (שמואל א יד, מב), שם היה ארון ה', ומה' כל משפטו, והם ידעו באיזה ענין להטיל. אבל עתה אין לסמוך על הגורל".

אין זה ברור האם ניתן ללמוד מדברי ספר חסידים לנידון זה. ספר חסידים עוסק במצב בו ברור כי אחד הנוסעים, מחמת חטאיו, הוא האשם בסכנה האופפת את כולם<sup>17</sup>, ואז יש לו דין "רודף" המתיר את דמו. מדקדוק דבריו נראה גם כי הגורל משמש בעת צרה שכזאת כלי לבירור רצון ה' באותה שעה, מעין נבואה, שיש להפעילו

16 עוד קודם לדיון בדבריו ובדברי החולקים עליו, יש לשים לב לרצון היסודי לעריכת גורל כזה. אפשרות כזאת אינה עולה על הפרק סתם כך. התפארת למשה פוסק שבאמצעות הגורל נפתרת הבעיה של ה"מסירה", כך שניתן יהיה להגיע לתוצאה שללא ספק היא הרצויה כעיקרון: שמירה על חיים רבים ככל הניתן (כמובן שיש צורך להבין כיצד הטלת גורל פותרת את הבעיה העקרונית של מסירת אדם להריגה, בכך נעסוק מיד).

17 הדבר נדרש להיות מוכח במציאות, כמו במקרה של יונה, כאשר כל הספינות סביב היו נינוחות והסערה פקדה את ספינתו בלבד (עיין פרקי דרבי אליעזר, פרק ט); גם הגורל נדרש לשלוט הטלות בתוצאה וזה לפני שפועלים על פיו.

בעת שברור ליושבי הספינה כי הסכנה המרחפת על כולם מקורה בדרישה מובהקת לסלק מתוכם את החוטא, וההזדקקות לגורל אינה אלא לצרכי בירור מיהו אותו האדם. הצדקת הפעולה הזאת נעוצה בידיעה שהבירור גופו הוא דרישה המוטלת על באי הספינה. לעומת זאת, במקרה בו אנו עוסקים, הקורבן הפוטנציאלי איננו אשם בדבר, ומטרת הגורל איננה אלא כלי הכרעה חברתי שנועד להעניק מענה לבעיה המוסרית שבמסירת אחד מן הציבור להריגה בכדי להציל את הרוב.

ההשוואה אותה עושה ה'ברוך טעם' מלמדת לכאורה, כי המשמעות שהוא מייחס לגורל במקרה כזה איננה כפעולה שמטרתה הצלת רבים על ידי מסירת יחיד באופן של גורל, אלא כפעולה שעשויה לחשוף את רצון ה', מי מהציבור נדרש למסור את נפשו בכדי להציל את חברו. במצב כזה, יותר מאשר תהיה סמכות לציבור להקריב את חייו של זה שעלה בגורל, מסירות הנפש תהפוך להיות חובתו האישית. השוואה זו מלמדת, כי לדעתו רשאים אנו ללמוד מדברי ספר חסידים שרצון ה' יופיע בכל מקרה בו יוטל גורל. יש לעיין האם הנחה זו מוצדקת, מאחר שהיא מעוררת את השאלה מדוע היה צורך בשאלה באורים ותומים בכמה מקרים בנביא. במלחמת ישראל בגבעת בנימין, למשל, עם ישראל ברר את חייליו באמצעות גורל: "ועתה זה הדבר אשר נעשה לגבעה עליה בגורל ולקחנו עשרה אנשים למאה לכל שבטי ישראל" (שופטים כ, ט), ואילו בצאתו לקרב שאל באורים ותומים: "וישאלו באלקים ויאמרו בני ישראל מי יעלה לנו בתחילה כו' ויאמר ה' יהודה בתחילה" (שם, יח). וכתב רמב"ן (בראשית יט, ח):

"והנה שתי הכתות ראויות להיענש, כי בנימין מרשיע שאינו חושש ליסר הרעים ולא לגעור בהם כלל, וישראל עושין מלחמה שלא מן הדין, וגם את פי ה' לא שאלו בזה, אבל אמרו מי יעלה לנו בתחילה למלחמה על בני בנימין, כי מעצמם הסכימו למלחמה על כל פנים. וכן לא שאלו בענין הניצוח אם תתנם בידי, כי בטחו בזרוע בשר, שהיו רבים מאוד, כי עתה כמוהם עשרה פעמים ויותר, ולא שאלו אלא מי יעלה לנו בתחילה, והוא כמו גורל ביניהם, אולי היה כל שבט אומר לא אעלה אני תחילה, או אומר אני ראשון. והקב"ה השיב כפי שאלתם יהודה בתחילה, לאמור כי יהודה הוא בראש לעולם, כי ביהודה בחר ה' לנגיד, ולכך לא אמר יהודה יעלה כשאר המקומות (עיין שופטים א, ב), כי לא הרשה אותם, אבל לא מנעם, ולא אמר להם לא תעלו ולא תלחמו, מפני עונשו של בנימין. והנה הלך ה' עם שניהם בקרי והניחם למקרים".

דברי הרמב"ן מלמדים על כך שהטלת גורל איננה מועילה כאמצעי לבירור רצון הקב"ה. יתרה מזו, גם כאשר ויכוח נופל בין השבטים מי בראש, ומטעם כל שהוא הם אינם מתרצים לערוך גורל זהה שוב, נכשלת הפנייה לאורים ותומים, מאחר והיא

חסרה את המשמעות הבסיסית של בקשת חוות דעת שתשקף את רצונו של הקב"ה עצמו, וכלשון הרמב"ן - "והיא כמו גורל ביניהם".

מכך נראה איפוא, כי דברי ספר חסידים מוסבים על מקרה מיוחד בו ניתן להבחין כי השאלה בדעת ה' בדרך של גורל מתבקשת ונדרשת, ורק אז ניתן לסמוך עליה כזו. המסקנה לכאורה היא שגורל המוטל על ידי הרבים וסופו להכריז על אדם אחד כזוה המחויב למסור את נפשו בעד הרבים אינו מכשיר את הבעיה הבסיסית שהיא המרת חובתו של האחד על השני. כביכול, אילו הוסר החסם הזה אז כבר לא היה צורך בגורל, וניתן היה פשוט לבחור באופן אקראי. גורל רלוונטי ככלי לסינון שיקולים חיצוניים, אבל לא אלו הם המייצרים את הבעיה מלכתחילה. מעלתו האפשרית של גורל ככלי לבידור אמת נעלמת כשהיא נשללת בנימוק שאיננו יודעים 'באיזה עניין להטיל' (כלשון ספר חסידים), ובכך, למעט מקרה הספינה המיטרפת במאפיינים הייחודיים למקרה של 'ספר חסידים' - נעלמה מעלתו הייחודית של הגורל.

כך נראה גם מדברי החזון איש (סנהדרין סימן סט), המצטרף לחולקים על התפארת למשה, וכך הוא כותב:

"תמוה, דאם כן למה תני בתוספתא ובירושלמי "יהרגו כולם ואל ימסרו", הוה ליה למינני "יפילו גורל וימסרו את זה שיצא בגורל!" ויונה, הגורל גרם להם לדעת בשל מי הרעה, ויונה אמר להם בעצמו להטיל אותו לים. וההיא דבני שאול על פי נבואה עשה דוד, אבל סתם בני אדם אין להם רשות להכריע על פי גורל. מיהו, אם הסכימו כולם להפיל גורל, וזה שנפל עליו הגורל מוסר עצמו - שפיר דמי, שהרי היחיד רשאי למסור עצמו כדי להציל את כולם, כמו שמצינו בהרוגי לוד, כמו שכתבנו לעיל".

מדבריו נראה כי יש להתנגד לעריכת גורל במקרים כאלו. החזון איש אינו מטעים את דבריו, אך מתוך הבחנה בין דבריו בביאור החלוקה בין מקרים בהם נערך גורל על פי נבואה לבין נידון דידן - "אבל סתם בני אדם אין להם רשות להכריע על פי גורל" - נראה שעיקר התנגדותו נובעת משיקול עקרוני, שאין ליזום עריכת גורלות (לכך ייתכנו טעמים שונים, כעין שכתבנו לעיל, ואחרים), אך מלבד שיקול זה הטלת גורל עשויה להוות פתרון ראוי במטרה לאפשר מחד את הצלת הרבים, ולמנוע מאידך את ההיבט האכזרי של מסירת הקרבן לשם כך. הד לכך נמצא בהמשך דבריו התומכים בהטלת גורל במקרה בו הסכימו כולם לכך, וגם העולה בגורל מוסר עצמו<sup>18</sup>.

18 ניתן לפרש גם אחרת, ולטעון כי אין בדבריו תמיכה באפשרות הזאת, והיא אינה נשענת אלא על היבט ההתנדבות הלגיטימי בלי שום קשר לגורל. אלא שאם כן, מה בא החזון איש ללמדנו? להבנתנו, כוונתו היא שהדבר גם מומלץ. אמנם אי אפשר להכריח על כך, אך בהיתן הסכמה רצונית של הציבור לכך - זאת האפשרות העדיפה.

אם כנים הדברים, עלינו לנסות ולהבין כיצד פותר הגורל את האיסור על מסירת יהודי להריגה שנלמד בירושלמי בסנהדרין. ראשית, יתכן שיש ללמוד מכך שעיקר האיסור אינו בפעולת המסירה של היהודי להריגה, שיתכן ומתקיימת גם כאשר נמסר להריגה העולה בגורל, אלא בתהליך הבחירה והברירה של היחיד מתוך הכלל. שנית, גם אם נסבור כי עיקר האיסור הינו עצם פעולת המסירה, יתכן שיש לבאר את מעלת עריכת הגורל בשני אופנים המשלימים זה את זה: מחד גיסא, בניגוד למקרה בו אנו בוחרים באופן שרירותי אחד מן הציבור ומוסרים אותו להריגה, הרי שבהטלת גורל אנו מעמידים את כלל הציבור ברמת סיכון שווה לעלות בגורל ולהימסר להריגה. מאידך גיסא, ומסתבר שזאת היא הסברה העיקרית בנידון - בניגוד למסירה שרירותית שאמנם מצילה את חייהם של הרוב אך פוגעת למישרין בקורבן, הרי שבעת הטלת גורל אנו משפרים את סיכויי החיים של כל אחד ואחד מהציבור. בכך ניטלת המשמעות האכזרית של הריגת נפש שיש למסירה זאת.

ההתניה של החזון איש 'וגם העולה בגורל מוסר עצמו' מלמדת על השלילה המוחלטת של האפשרות שמבין יושבי הספינה יתארגן גוף תיאורטי (על פי הכרעת הרוב) שיכפה את תוצאות הגורל כשיקוף של דעת הרבים, כיון שזכותו של הפרט תוסיף ותעמוד לו שלא להיות תמורתם של הרבים. רק כאשר ההיתר של היחיד למסור את עצמו בצורה התנדבותית יבוא בחשבון עריכת הגורל מותרת, ובמילים אחרות - רק כאשר גורל יעוקר מתוכנו כחורף גורלות הוא יהפוך לכלי מותר.

לדיון זה חשיבות רבה בדיון על פיתוח מערכת הרכב האוטונומי. כפי שתארנו, אחת השאלות המרכזיות העולות לדיון היא על אודות מידת הלגיטימיות של פיתוח האלגוריתם על פי עיקרון כללי של שמירה על חייהם של בני אדם רבים ככל היותר, מבלי להתייחס במפורש ולהוציא מן הכלל מצבים בהם הצלת הרבים תתבצע על ידי פגיעה אקטיבית ביחיד שאיננו בטווח הסכנה, ובעיות נוספות דומות הנוגעות לאופן בו מתבצעת הפעולה שאנו שוקלים מצד הצלת החיים שיש בה. לעיל ביארנו, כי למרות שעל פי ההלכה אין, בדרך כלל, להצדיק פעילות בעלת מאפיינים תועלתניים כל עוד היא כרוכה בפעילות שאיננה מוסרית, יתכן כי הנחיות מוקדמות של מערכת הרכב האוטונומי לפעול (באופן כללי וביחס לכלל פעילותו) באופן השומר על חיים רבים ככל הניתן אינן עלולות להיכנס תחת ההגדרה "פעולה אכזרית של רציחה", אלא להיכף: "פעולה שבטבעה הנה פעולת הצלה".

לאור הדיון באפשרות של הטלת גורל ומסקנותיה, ניתן להוסיף לכך נדבך חשוב: בניגוד לנהג האנושי, שהחלטות אותן הוא מקבל מתייחסות לגורמים ספציפיים, כמו בני אדם או בעלי חיים מסוימים, הרי שהמתכנן מתייחס לגורם 'כלשהו' שעלול להיפגע. כל אדם הוא מועמד פוטנציאלי לשמש כגורם זה או אחר בתוך האירוע, בין אם כנהג ברכב, נוסע ברכב אוטונומי או הולך רגל תמים. בהקשר זה, אנו מוצאים

דמיון מפתיע בין תכנון רכב אוטונומי לבין הטלת גורל. כמו במקרה של גורל, גם תכנון רכב אוטונומי מתייחס לכל בני האדם, שכל אחד מהם עלול למצוא את עצמו בכל אחד מצדי המתנס (היחיד או הרבים). בהתבסס על סוגיית הגורל, אשר כפי שראינו ההתנגדות לה נבעה משיקולים ייחודיים להטלת גורל ולא משלילת התמודדותה עם בעיית המסירה (או ההריגה בידיים), נוכל לטעון, כי מאחר ובשלב התכנון באופן סטטיסטי הנחייה מסוג זה מקדמת את סיכויי החיים של כל משתתף דרך (נוסע או הולך רגל), הרי שהנחייה זו עשויה להיחשב 'פעולת הצלה' ובכך להפוך ללגיטימית. מבט נוסף על ההשוואה בין רכב אוטונומי לגורל עשוי להעלות מסקנה מעניינת. בדיון הנ"ל נידון גורל הכופה את תוצאותיו על המשתתפים, ונידון גורל עקר בו העולה בגורל מנדב את עצמו באופן עצמאי. מה יהיה הדין בגורל מוסכם, כאשר כל המשתתפים בו מתחייבים לקבל את כפיית התוצאות? זהו המקרה העיקרי הראוי לדיון, ואפשר להניח שהתפארת למשה והחזון איש יסכימו בו על תקפות הגורל. כאשר הציבור המרכיב את עורכי הגורל מקבל עליו באופן מוחלט את תוצאותיו כולל שלילת הזכות שלא להימסר כיחיד כתמורת הציבור, אז הגורל חוזר להיות כלי לגיטימי ותוצאותיו מחייבות, עד לרמה שבה סירוב של היחיד לקבל את תוצאותיו יחשיב אותו כרודף שדמו מותר. יתכן בהחלט כי השלילה של גורל ככלי נובעת ממעמדו הלא-הלכתי במהותו. בגישה זאת, השלילה של גורל היא ככלי הלכתי ולא ככלי בלתי מוסרי. מכאן נובע שליחיד זכות עמידה כלפי הכרעה שאינה בבחינת הלכה, ושהיא עצמה משקפת את כוח הרבים על היחיד, כוח שנשלל בעיקר הדין של איסור המסירה. אבל ככלי חברתי הוא כלי כשר בהחלט, כך שקבלה משותפת שלו עשויה להעמיד לתוצאותיו תוקף מחייב. גם האלגוריתם האוטונומי עשוי להיחשב ככזה - כשם שכל השתתפות שהיא בחברה אנושית כרוכה במעין ויתור מקדים על זכויות המוקנות ליחיד השרוי ביחידותו, כך לגבי השתתפות במערכת תחבורה מתוכננת היטב.

## סיכום

מאמר זה מנסה לברר האם תכנון אלגוריתם הרכב האוטונומי יכול להתבצע בהתבסס על שיקולים של תועלת ושיפור סיכויי החיים של כלל משתתפי הדרך, בלי לקחת בחשבון את האופן שבו תתבצע הפעילות. על בסיס דיון בחילוקים שמצינו בהלכות מסירת יחיד להריגה לשם הצלת הרבים, וכן על סמך הדיון באפשרות להטיל גורל כדי לברור את היחיד שחייו יוקרבו לשם הצלת הרבים, יתכן שיש להראות פנים לגישה הטוענת כי תכנון רכב אוטונומי יכול להתבצע גם מנקודת מבט זו<sup>19</sup>.

19 לדיון רחב יותר, המביא בחשבון שיקולים נוספים בנושא, ראה בספרנו "אתגרי הלכה, מוסר וממשל בפיתוח רכב אוטונומי", שיצא לאור בקרוב בעזרת השם.

## שימוש בשבת במיכל אשפה חכם

מבוא

פסיק רישיה באיסור דרבנן

ספק פסיק רישיה

גרמא או מעשה בידיים

עין אלקטרונית הנדלקת בהליכה ברחוב

מסקנה

### מבוא

לאחרונה החלו לייצר פחי אשפה 'חכמים' במקומות ציבוריים. חיישן הרגיש לשינויי נפח מורכב בתוך מיכל האשפה הגדול, והוא משדר למרכז בקרה עירוני כאשר המיכל עומד להתמלא וצריך לפנותו. בכך הרשויות יודעות בדיוק מתי קיים צורך לפנות ולרוקן כל פח אשפה, וחוסכות כסף רב מביטול הצורך לפנות מיכלים חצי ריקים<sup>1</sup>.

האם מותר לרוקן בשבת את פח האשפה הביתי לתוך מיכל האשפה הציבורי המתוחכם הזה, לפחות כאשר המיכל כמעט מלא? מצד אחד ברגע שהאשפה תיזרק לפח יתכן שהחיישן ישדר למוקד שהפח מלא; מצד שני בשידור הזה אין תועלת מיידית, כי גם אם האדם היה מרוקן את הפח במוצאי שבת - את המיכל ירוקנו רק ביום ראשון, והתראת החיישן אינה מזרזת את אנשי התברואה לבוא מוקדם יותר. האם יש בעיה בכך שהחיישן משדר בשבת ומסמן במוקד שהפח ברחוב פלוני עומד להתמלא ויש לרוקנו, גם אם השידור הזה אינו גורם לשום פעולה בשבת? ואף אי נימא דהוי פסיק רישיה ובוודאי שהחיישן ישדר למוקד, הרי לא ניחא ליה כעת שהחיישן ישדר. ועוד, הוא הרי אינו מתכוון לעשות שום פעולה חשמלית בעודו משליך את האשפה, אין כאן שום פעולה רצונית ומודעת להפעלת החיישן, הוא מרוקן את פחו והחיישן 'חש' בעצמו?<sup>2</sup>

1 כמו כן, ע"פ המיקום של הפחים המלאים מקבל נהג משאית האשפה מסלול נסיעה (הנשלח אליו אוטומטית ע"פ מיקום החיישנים ששידרו שהפח שלהם מלא). ישנם שני סוגי חיישנים: חיישנים תרמיים וחיישנים אופטיים (באופן פעולת חיישנים אלו עיין בקובץ אמונת עתיך 104, תמוז תשע"ד עמודים 55-54).

2 ע"פ דברי ראש מכון צומת הגר"י רוזן זצ"ל, הובא בקובץ תחומין כג במאמרו של הגר"א קנהול זצ"ל (עיי"ש בעמודים 286-278) בהערה 2. וע"ע בספר קדושת השבת לגר"מ הררי, בשו"ת מנחת אשר (א, לב), בקובץ אמונת עתיך (102, תשע"ד עמודים 92-85) ובספר אש תמיד לגר"א הנקין הי"ד (מאמרים ד-ה).

## פסיק רישיה באיסור דרבנן

אם אכן יתברר דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן<sup>3</sup>, הרי דעת מרן (או"ח סי' שיד) להקל<sup>4</sup>, וכן דעת תרומת הדשן (סי' סד וסי' סו. הובא במגן-אברהם סי' שיד ס"ק ה)<sup>5</sup>. אולם הרמ"א החמיר, וכתב המשנה ברורה: "ונהנה לעיקר הדין הסכימו המ"א והא"ר והגר"א והגרעק"א דפסיק רישיה אסור אף במילתא דרבנן". וע"ע בזה בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' פו אות טז), בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סי' מב), בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סע' מח). ועיין בשו"ת שבט הליי (ח"ג סימנים מא ו-צז) שחילק בין אם המלאכה נעשית בגוף הדבר או שאינה נעשית בגוף הדבר.

בשו"ת יביע אומר (ח"ד סי' לד אות לא) הביא שרבים מקלים בפס"ר דרבנן, וסיכמם: "אתה הראית לדעת כי כמה וכמה מהמחברים האחרונים החזיקו בשיטת התרוה"ד פס"ר דרבנן שרי (ומהם מייחסים זאת לרש"י, רמב"ם, ר"ן, וכן מפורש במאירי ועוד ראשונים), וכן דעת הב"י מעיקר הדין. והן אמת שרבים ועצומים מן האחרונים סבירא להו לאסור בפס"ר דרבנן, אולם כיון דלעומתם מצינו רבים ונכבדים מן האחרונים דס"ל להקל... במקום הצורך ודאי שיש מקום רב לסמוך עליהם". וכ"כ להקל בפס"ר דרבנן, הגינת ורדים (כלל ג אות טז), שו"ת בית יהודה (ח"ב סי' מז), ספר ווי העמודים (סי' קב אות ח), שו"ת נחפה בכסף (ח"א אורח חיים סי' ד), שו"ת באר יצחק (אורח חיים סי' טו), שו"ת עמק הלכה (אורח חיים סי' צח), שו"ת מעט מים (סי' לג), שו"ת תורת חסד (אבן העזר סי' לח אות ה) ועוד. ולפי זה לספרדים יש לסמוך להקל אי נימא דהוא פסיק רישיה מדרבנן, אבל לאשכנזים אסור לשפוך את הפח למיכל אם המיכל קרוב להיות מלא.

## ספק פסיק רישיה

אלא שנראה שגם האשכנזים יוכלו להקל, שהרי לעיתים מיירי בספק פסיק רישיה דרבנן, שבו יש הרבה פוסקים הסומכים להקל (עיין בספר פסקי תשובות על המ"ב סי' שטז הערה 64), שהרי לעיתים רבות לא ברור בשעת שפיכת פח האשפה למיכל אם כעת החיישן ידלק וישדר שהמיכל מלא (שהרי יתכן שיש עוד מקום בפח האשפה או

3 לענין גדרי פסיק רישיה עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך ח"ו סי' מט.

4 בכף החיים (סי' שיד ס"ק טו) כתב דאין הכרח לומר שמרן היקל. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' לד), בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' מו) ובשו"ת איש מצליח (ח"ב סי' יט).

5 וכן משמע מהתוספות (שבת קג, א), וכן הבינו בדבריו בשו"ת בתי כהונה (חלק ב"ד סו"ס יח), שו"ת צור יעקב (סי' קעב), שו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א סי' רי), שו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' נט) ושו"ת שואל ונשאל (ח"ז או"ח סי' כז). אולם החזו"א (סי' נ ס"ק ה) הבין דדברי התוספות מיירי רק בתיקון ענבים שהוא תיקון קל, ולא בשאר שבותין.



שהוא כבר מלא והחיישן נדלק כבר קודם). וכ"כ להקל בספק פס"ר המשנה ברורה (סי' שטז ס"ק טז). וע"ע בשו"ת באהלה של תורה (ח"ב סי' לז) ובקיצור שו"ע ילקוט יוסף שהקלו בזה (וע"ע בשו"ת שיח נחום סי' כה). האדם איננו צריך לעיין כמה אשפה כבר יש בפח, וממילא אין עליו לחוש לזה, שהרי בתיבה קטנה עם זבובים אסור הרמ"א (סי' שטז סע"ג) לסגור את המכסה, ומדבריו מבואר דזה אסור אף שמיידי בפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, אלא שהעיר הט"ז (שם, ס"ק ד) שכל זה הוא דווקא אם רואים זבובים בעין (שאז יש להפריחם לפני שסוגר את התיבה), אולם אין צריך לעיין ולדקדק אולי יש שם עוד איזה זבובים (שכן זה ספק פס"ר). ועיין בביאור הלכה (ד"ה 'ולכן יש להזהר') שהסביר זאת, והביא ראייה מהרמב"ן (במלחמות, שבת פ"ג. וכ"כ הר"ן שבת יט, ב בדפי הרי"ף). וכך העלה גם הבן איש חי (פרשת וארא אות ו).

כמו כן, מצינו שהקלו בפסיק רישיה במקום צער או כבוד הבריות, כגון: היתר סגירת דלת כשיש ציפור בבית מפני הקור בחוץ (משנה ברורה סי' שטז ס"ק ה) או להטיל מי רגליים על חול (שם סי' שכא ס"ק נו. ועיי"ש בשער הציון ס"ק סח) או להוציא קוץ כאשר ברור שיצא דם (שם סי' שכח ס"ק פח) ועוד. ולפי זה כאשר ישנו ריח לא נעים בבית וצריך להשליך את השקית לאשפה, ישנה סברה להקל משום כבוד הבריות (וע"ע בספר מנחת שי, כללי מלאכות שבת, פסיק רישיה אות ח). עוד בענין ספק פס"ר עיין בשו"ת ישיב יצחק (סי' לח אות כ).

## גרמא או מעשה בידיים

ועוד, מצינו במאירי (שבת קכ, ב ד"ה 'מי ששכח') כי יש הסוברים שלא החשיבו חכמים גרמא כמעשה אלא כאשר הגורם מתכוון לעשות את האיסור, אך כשאינו מתכוון לזה, אף שיש כאן פסיק רישא, לא אסרו חכמים ואף התירו לכתחילה. וכן כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' קצד) והובאו דבריו בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קלג). אולם חזיתי כי בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' טז אות ח) כתב שפסיק רישא בגרמא אסור (וע"ע בשו"ת מעשה חושב ח"א עמוד קס).

אלא שצ"ע אם הפעלת החיישן ע"י ריקון הפח הינה "מעשה בידיים" (וע"ע בספר פסקי תשובות על המ"ב סי' רעז אותיות ז-ח ובהערות שם) או הוי כגרמא. בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קמג) דן לגבי הדלקת חשמל בעזרת מתג, ורצה לומר דהוי כגרמא (כדין סילוק החץ המובא במסכת סנהדרין עז, ב), אולם בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס) דחה והכריע שזה נחשב מעשה בידיים, כיון שזו פעולה ישירה, וכך מקובל לפסוק. ויש לעיין בדין גרמא לנידון דידן.

מדברי התוספות (שבת מז, ב ד"ה 'אמר רב אשי') משמע שגרמא זהו כאשר המלאכה לא תעשה באופן ישיר ע"י האדם, כי אם באופן עקיף. והראב"ד והרמב"ן

(בחידושויו שבת קכ, א) בדעת הרי"ף הצריכו שהתוצאה לא תתרחש בוודאות. ולפי זה אצלנו שאין הכרח שהחיישן ישדר ישנו מקור להתיר. אלא שהאור זרוע (ח"ב סי' כח) כתב שגרמא הותרה רק במקום הפסד. וכן משמע מהרשב"א (עבודת הקדש שער ג סי' ג), האורחות חיים (הלכות שבת אות רז) והחידושים המיוחסים לר"ן (שבת קכ, א).

הרמ"א (סי' שלד סע' כ) כתב בשם המרדכי (שבת סי' שצט) שגרמא הותרה "במקום פסידא" (כדעת האור זרוע). אולם המגן אברהם (בסי' תקיד) כתב שהרא"ש היקל בזה (וכן ביאר הקרבן נתנאל ביצה כב, א). וכן מצינו דפסקו בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' סד) ובשו"ת יביע אומר (ח"י סי' כו) להקל בגרמא גם שלא במקום הפסד (וע"ע בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב סי' נו). אלא שהרבה אחרונים החמירו בזה, כמבואר בשו"ת מהר"ם שיק (סי' קנז), שו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' מה), שו"ת האלף לך שלמה (סי' קלה), מגן אברהם (סי' תקיד ס"ק ה), נהר שלום (שם ס"ק ז), חזו"א (או"ח סי' לח אות ב), שו"ת יחל ישראל (ח"א סי' כא), שו"ת תפלה למשה (ח"ב סי' כג), ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יב הערה קג) ועוד. וכבר כתב בשו"ת באהלה של תורה (ח"ב סי' כט): "אכן אין להשתמש בהיתר של גרמא בצורה גורפת, אלא לשקול כל מקרה ומקרה לגופו, ורק במקום צורך גדול, כגון הפסד מרובה, צער גדול וכד' יש להתיר גרמא".<sup>6</sup>

## עין אלקטרונית הנדלקת בהליכה ברחוב

וחזיתי שכתב בשו"ת דברות אליהו (ח"ח סי' כד) להתיר הליכה במקום שיש חיישן שיפועל, וממילא אין להחמיר במקום שספק אם החיישן ידלק. וזו לשונו: "מן הדין מותר ללכת במקום שהחיישן מדליק המנורה, ואין בו משום חילול שבת, דגרמא ואינו מתכוין ודבר דרבנן הוא. וכן העלו בשו"ת חשב האפוד (ח"ג סי' פג), ובשו"ת ברית שלום (ח"א סי' לה), בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' סח) ובשו"ת והרים הכהן (ח"ד סע' י')."

אלא שאין הכרח לומר דהדברים דומים, שהרי שם אין האדם מעוניין באור הזה כלל. וע"ע בשו"ת שרגא המאיר (ח"ח סי' קלז) שפסק ש"אם אפשר למנוע מלילך דרך בית כזה טוב למנוע, ואם אי אפשר אז מותר", וכ"כ בספר אורחות שבת (פרק כ סע' לא): "שאם אפשר בקל לילך בדרך אחרת יש לנהוג כן". ועיין עוד בשו"ת מנחת שמואל (ח"ג סי' יז), בשו"ת במראה הבזק (ח"ד סי' מ) ובדברינו בשו"ת אבני דרך (ח"ו סי' מט).

6 ויש לעיין טובא לגבי יו"ט, דהרי בשער הציון (סי' תקיד ס"ק לא) כתב שגרמא הותרה ביו"ט אפילו שלא במקום הפסד. אלא שבשמירת שבת כהלכתה (פרק יג סע' יג והערה נח) כתב ע"פ המג"א (סי' תקיד ס"ק ה) להחמיר אף ביו"ט אלא א"כ מיירי בהפסד.

בשו"ת משנת יוסף (חי"א סי' עג) במכתבו אלינו, נוטה להקל בעין אלקטרונית שבגללה האור נדלק (ביום), ובתוך דבריו איתא: "כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' סח) דמה שאדם עושה כדרכו בהליכתו ברחוב, ואינו עושה פעולה ומלאכה, ונדלקת איזה נורה אלקטרונית, אין זו מלאכה כלל, ואינו דומה למלאכת המשכן, אלא שאם מכוון לכך אסור מדרבנן, אבל אם אין רצונו בזה כלל גרע אפילו מפסיק רישיה בדרבנן דאסור, עיי"ש". ולפי זה צ"ע אצלנו שהרי זה אינו דומה למלאכת המשכן, ואינו מכוון שידלק החיישן, אך לא ניתן לומר באופן מוחלט שאין רצונו בכך.

## מסקנה

גם אם נאמר שהחיישנים הם גרמא ולא מעשה בידיים (דבר שלענ"ד קשה לומר) לא יהא מקום להקל מצד זה, שהרי לא מדובר במקום פסידא. כי כמעט תמיד ניתן לשהות ולהמתין עם האשפה עוד כמה שעות (הוא יכול להניחה במרפסתו וכד'). אך אם נטען שהנחת האשפה בפח החכם הוי ספק פסיק רישיה, יהיה מקום להקל. אלא שזה רק אם נוכל לומר שמדובר על דבר "דלא ניחא ליה" (ולא פשוט לומר שהוא בגדר זה)<sup>7</sup>. ואפילו אי נימא דניחא ליה שהרשויות ידעו שהמיכל מלא ויבואו לפנות את הזבל, ניתן אולי לומר דבעת שמשליך את האשפה לא איכפת לו כלל אם החיישן ישרד בשבת, ומצינו שכתב הביאור הלכה (סי' שכ ד"ה 'דלא ניחא ליה') דלא איכפת ליה הוא בכלל לא ניחא ליה. וראוי להעיר ולצרף הכא שאין כאן מלאכת מחשבת<sup>8</sup> (בבא קמא ס, א) שבוזה אסרה התורה. ויש עוד מקום לעיין בזה (וע"ע בשו"ת שיח נחום סי' כה).

וכ"כ להתיר הרה"ג שלמה דיכובסקי (מח"ס 'לב שומע לשלמה'), וזו לשונו: "אינינו חושב שיש לחשוש בהרקות אשפה לפחים חכמים, כאשר האדם אינו חפץ בכך ואינו מעוניין במעשה, ואין שום תועלת מזה. יש לדמות מעשה זה לסוגר דלת הבית כדרכו, למרות שידע שיש צבי בתוך הבית (מחלוקת הרשב"א והר"ן בשבת). מאותה סיבה אין להימנע מללכת כדרכו בשבת גם במקומות שיש בהם מצלמות אבטחה - כיום יש מצלמות כאלו במקומות ציבוריים רבים. האדם הולך כדרכו, ואין לו כל ענין בצילום האוטומטי" (ומו"ר הרה"ג יוסף ליברמן העלה להחמיר בזה, ועיין בדבריו

7 ויש להוסיף דהוי דבר שאינו מתכוין. ומצינו שפסק השולחן ערוך (סי' שלו סע' א) כדעת רבי שמעון (שבת כב, א; כו, ב) ש"דבר שאין מתכוין מותר, והוא שלא יהא פס"ר". וע"ע בזה בשו"ת הריב"ש (סי' שצד) ובשו"ת מעשה חושב (ח"א עמודים קסא-קסט).

8 בספר המידות לחקר ההלכה (ח"א עמוד רפה אות נז) לגרמ"א עמיאל כתב: "נראה שיש שני מיני שאינו מתכוון שאנו ממעטינן מצד מלאכת מחשבת: יש שהמלאכה היא בין כך ובין כך, אלא שבאינו מתכוון חסרה המחשבת שבמלאכה... אבל יש דברים שאנו ממעטינן מצד מלאכת מחשבת משום דבלי מחשבת אין כלל מלאכה".

שהובאה בהערה)<sup>9</sup>. וע"ע בקובץ אור השבת (כו תשע"ו, עמודים קמז-קצ).  
ויעזור השי"ת שבזכות שבת קודש לא יצטרכו עם ישראל זה לזה, ונזכה ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים בב"א<sup>10</sup>.

9 ומו"ר הרה"ג יוסף ליברמן כתב לי באריכות בשאלתנו, ואחר שהביא דברינו כתב: "הנה האמת אגיד שאינני בקי בדרך פעולת פח זה אם איסורו דאורייתא או דרבנן, ועכ"פ גם לפי מה שכתב כת"ר דאיסורו הוא רק מדרבנן לא נהירא לענ"ד לומר דבהכ"ג הוי פס"ר דלא ניחא ליה, שהרי בימות החול ניח"ל שהחיישן יופעל כדי שיבואו לפנות האשפה, ורק בשבת לא ניח"ל מפני איסור שבת, וכה"ג נחשב לניחא ליה, וכמו שהבאתי במשנת יוסף (סוגיות יו"ד כב אות ד. ובשו"ת ח"ט סי' קי) משו"ת חת"ס (יו"ד סי' כא) דמה שלא ניחא ליה מחמת ההלכה לא מיקרי לא ניחא ליה, ותמיד אנו צריכים לברר אם היה ניחא ליה לולא ההלכה, עיי"ש. וכ"כ בקובץ הערות (יבמות, הוספות אות ד) לגבי חציצה, דאינו מקפיד הוא רק אם בעצמותו לא מקפיד גם לולא הפסול בטבילה, אבל אם אינו מקפיד אלא משום פסול הטבילה, ואי לא הפסול היה מקפיד, אינו בגדר לא מקפיד. ומביא ראיה משיטמ"ק (ב"מ ל, א). וגם לא דמי לנעילת תיבה, דשאני נעילת דלת שהיא פעולת היתר מובהקת שאין בה שום איסור, והספק הוא באם יש שם זבובים וכה"ג מקילינן בספק פס"ר, וכמו שביאר בשער הציון (שם ס"ק יח) דהוי תרי דרבנן. משא"כ בענינו שהוא חיסרון ידיעה על פעולה קביעה וקיימא שהחיישן מופעל עם מילוי הפח, רק מסופק אם החיישן יופעל עכשיו או שמה יש עוד מקום לאשפה, ובחיסרון ידיעה אין להקל, וכדאשכחן כעין זה בביאור הלכה (סי' שכו סע' ט ד"ה 'בדברים') שאסור לרוחץ במיני סבון שמסופק אם טבעם להשיר שיער, כיון שהספק אינו אלא חסרון ידיעה. וכן מתבאר מדברי השו"ע (סי' רעז סע' א) ובשו"ע הרב (שם קונטרס אחרון ס"ק א) בדין פתיחת דלת כנגד נר הדולק, דההיתר דספק פס"ר נאמר רק באופן שאפשר לעשות את הפעולה מבלי לגרום לאיסור מלאכה, אבל באופן שפועלתו תגרום ודאי למלאכה, אין להתיר עיי"ש. ומה שצידד כת"ר להתיר משום צער וכבוד הבריות, ג"כ צ"ע, דנהי דהתירו איסור דרבנן משום כבוד הבריות (שו"ע סי' שיב סע' א), מ"מ צער אינו בכלל זה, ראה פסקי תשובות (סי' שיב ס"ק א) מקורות לכך מדברי הפוסקים. ובלא"ה כבר כתבתי בשו"ת משנ"י (ח"ג סי' קכא) בתשובה למע"כ שאין ראוי להוריד אשפה בשבת, אא"כ אין לו מרפסת בבית ונודף ריח רע. ועכ"פ גם כשנודף ריח רע אין להכניס את האשפה לפח חכם, אלא יניחנו בצדי הפח. וכבר התרעתי בשו"ת משנת יוסף (ח"ה סי' ע; ח"ז סי' סז) דכיון שא"א לעמוד על כל הצדדים וההמצאות שישנם כבר ושיתחדשו עוד, ואי אפשר ממש בלי מכשולים, ע"כ שומר נפשו ירחק מזה".

10 ואעיר כי ישנם בתים שבחדר המדרגות ישנו פיר אשפה אשר דרכו זורקים את הזבל, אלא שבסוף הפיר ישנו חיישן אלקטרוני המונה את מספר השקיות הנזרקות, וכל מספר שקיות (כמדומני שש) עוברת כף אשר דוחסת את האשפה, ודנו הפוסקים האם מותר להשליך לשם את האשפה בשבת. ועיין בזה בשו"ת אורחותיך למדני (ה, סו) שהעלה באריכות בטוטו"ד להקל בזה.

## עוד על יחס הנצי"ב לישוב הארץ, ועל רבנותו של החזו"א בעיירה סטויביץ

א. למאמרו של ר"א ורהפטיג שיחי' ('המעין' גיל' 224 [טבת תשע"ח] עמ' 27 ואילך), במה שהביא (שם עמ' 29) מדברי הנצי"ב, יש להוסיף כי הנצי"ב עצמו ייחס את דבריו אלו גם לעניין שיבת ציון בדורו, והוסיף התייחסות מעשית למתרחש בימיו, וכתב "ואין לנו להתחכם לאמור כי נצרך להיות באופן אחר"; וקרוב לודאי שנתכוון גם לשאלה שהעלה הגר"ד מקרלין בדבריו שנדפסו בסמוך שם על "העומדים בראש". בראש ספר ילקוט ארץ ישראל לר' יהודה ציזלינג (וילנא תרנ"ט) נדפס מכתב של הנצי"ב משנת תרנ"א, ובו הוא כותב שניכר בימים אלו שרצון ה' הוא לחדש את הישוב היהודי בארץ ישראל, ולכן יש לפעול בנושא זה בכל הצדדים המעשיים והרוחניים; אין לחשוב שראוי היה הדבר להיעשות באופנים אחרים, כי איננו יודעים את חשבונותיו של ריבונו של עולם, כמו שאמר ה' ע"י ישעיה הנביא 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי'. "כן לעת כזאת, אחרי אשר אנו רואים מתוך עלילותיו שהעיר את לב הנדיב הפליא לעשות לטובת הישוב, והיטה את לב השולטן ושריו להסכים לזה, אותותיו אלה הן הן דבריו, ואין לנו להתחכם לאמור כי נצרך להיות באופן אחר... וראה גם ב'אחרית כראשית' להגרא"ל שפירא עמ' לא ואילך, שבדיונו הביא את דברי הנצי"ב הנ"ל ודן בשאלה זו (ועי' בהמשך דבריו של ר"א ורהפטיג ב'המעין' הקודם, גיל' 225, עמ' 71 ואילך).

ב. במאמרו על תולדות החזו"א ('המעין' גיל' 223 [תשרי תשע"ח] עמ' 90 ואילך) הרב איתם הנקין ז"ל מפליא לעשות, וכדרכו - כל רז לא אניס ליה; נקווה שבני המשפחה שליט"א יזכו אותנו באוסף של מאמריו אשר פורסמו ואשר לא פורסמו.

1 יורשה לי להחריג את מאמרו שפורסם ב'המעין' על מהרי"ל דיסקין ויחסו לרי"מ פינס (גיל' טבת תשס"ט [מט, ב] עמ' 19 ואילך, ובמאמר ההמשך ב'המעין' טבת תש"ע [ג, ב] עמ' 68 ואילך). לדעתי המאמר בנוי על ידיעה חלקית של המקורות ההיסטוריים, והוא אינו עומד במבחן המציאות. חוששני שבמאמר הזה לא מתייחס הכותב ז"ל בכבוד הראוי למהרי"ל דיסקין זצ"ל שהיה מגדולי דורו, למרות שברור שלא זו הייתה כוונתו ז"ל הי"ד (הייתה לי תחושה שהכותב ראה את הוויכוח בין מהרי"ל לרי"מ פינס כמייצג את הוויכוח העכשווי בין הציבור החרדי לציונות הדתית - דבר שרחוק מהמציאות. ואגב, בחייו של מהרי"ל היה שמו של בית היתומים שייסד 'בית יתומים לתורה ולמלאכה', ובכל השנים היו בו מגמות ללימודי מקצוע שבהם הכשירו לחיי המעשה את מי שהיה נראה שאינו מתאים להיות יושב בית המדרש). יש תחת ידי טיטוט תגובה שחשבתי לשלוח לר' איתם, ולא אסתיעא מילתא. על חלק מהנקודות כבר העיר בשעתו ר"ב דבליצקי ב'המעין'

בנוגע לשהותו ומעשיו של החזו"א בסטויבץ העיר, יש מקום להוסיף את הנדפס בגנזים ושו"ת חזו"א ח"ב עמ' קכא ואילך - מכתב מבן דודו של החזו"א שנשלח לכתובתו של החזו"א בסטויבץ בניסן תרע"ד. וראה בהקדמה למכתב ובהערה שם. בהערה בעמ' קכג ציין המו"ל שיש תחת ידו מכתב שנשלח להחזו"א שבו הכותב מתאר אותו כ"אב"ד סטויבץ" (!).

למעשה דומה שהסתירות בין המקורות התורניים לבלתי תורניים שהוזכרו במאמר הן קצת מדומות. הדעת נותנת כהשערתו של ר' איתם שבמקורות שבספר סטויבץ ועוד מדובר על בקשה למינוי קבוע לרב שהוגשה אחרי מלחה"ע הראשונה, ולא על מילוי מקום הרב לכמה חודשים - דבר שלא נחשב כהתמנות לרב, אלא כהסכמה לענות לשאלות ולדון כשהרב איננו.<sup>2</sup>

ועם ההערכה יורשה גם לבקר, הרב איתם יוצא מהנחה שאם בספר 'פאר הדור' מוקטן חלקו של החזו"א ב'קיבוץ' של ר"ח עוזר זה מבטא רצון ליצור מיתוס של דמות מסויימת וכו'. ברם הרב הכותב שליט"א של הספר פעל תחת הנחיותיו של ר' שלמה כהן זצ"ל מווילנא תלמידו של החזו"א, שהיה אדם ירא ושלם ואיש אמת וכנות (ונהנה מיגיע כפיו בבית הדפוס שפתח לפרנסתו, אם זה מוסיף לו אמינות אצל מיישהו...), וגם הכיר היטב את האירועים שקרו בוילנא עירו כבנו של אחד מרבניה רא"י הכהן, וכאחינו של ר' מאיר קרליץ אחיו הגדול של החזו"א, וכנכדו של הגאון ר' שלמה הכהן ש'שם עינו' על החזו"א בתקופה הנידונה. אין ביסוס ואין צורך להניח ש'שאף ליצור להחזו"א דמות' של מי שלא ביקר בישיבה, והרבה יותר סביר ומתקבל על הדעת שהידיעות האישיות של ר"ש כהן, אם מפי החזו"א עצמו ובני משפחתו ואם מבית הוריו ובית דודו ר' מאיר קרליץ, היו שהחזו"א אכן לא היה 'תלמיד' ב'קיבוץ' של הגר"ח"ע בתקופה זו, אף שהיה לו קשר תורני מסויים עם בני ה'קיבוץ', ולכן נכתבו הדברים כפי שנכתבו.

(ניסן תשס"ט [מט, ג] עמ' 69 ואילך, ועי' בתשובתו של הרב איתם מעמ' 74), ויש להוסיף הרבה, ואכמ"ל. לכן לדעתי פרסום נוסף של מאמר זה אינו לכבודו של הרב הכותב הי"ד.

2 ה'דיקו' ממה שהמקורות לא הזכירו ששימש כרב בפועל, לענ"ד הוא חסר משמעות. תשובה לשואלים לא נחשבה והוגדרה בציבור כ'רבנות בפועל', ובכל עיר היו ת"ח שונים שבני העיר היו שואלים אותם דבר הלכה בלי שנחשבו כרבני העיר. ההגדרה 'רב בפועל' של מקום פלוני יכולה להינתן למי שנוהג מנהג רבנות (עם גינוני הכבוד הנהוגים, עליות בזמנים מיוחדים, דרשות בציבור וכד'), וכשאדם מסרב לנהוג כרב, שונא את הרבנות ואוהב רק את מלאכתה, הרי בני העיר רואים אותו כת"ח המתגורר בעיר וניתן לשאול אותו שאלות בהלכה ותו לא. כך גם לגבי אי האזכור של פעילותו להבאת רב לעיר, שלפי אופיו של החזו"א ודאי לא כללה נאומים נלהבים על במות בתי הכנסת - אלא שיחות מאחורי הקלעים עם יחידים העוסקים בעניין, דבר שמטבעו אין לו הד ציבורי.

נראה לי שאין להוציא מכלל אפשרות שכוונת הרב סילבר בדבריו "הוצאנו קובץ... ובקובץ היה נדפס חד"ת שלנו, וזכיתי אז לפלפל איתו..." לא מתייחס כלל להחזו"א אלא לבני החבורה ב'קִיבוץ', ועיקר כוונתו היא שזכה לפלפל עם החזו"א בעניינים שונים שכנראה היו קשורים לחידושי התורה שהוא וחבריו הדפיסו באותו קובץ. והנה, אילו היה החזו"א תלמיד ב'קִיבוץ' וחברו לעריכת קובץ תורני, לא היה צריך הרב סילבר לשמוע את שמו בבית ר"ש הכהן. לכן מסתבר שכוונתו שבתקופת הלימוד ב'קִיבוץ' שמע את שמו ויצר איתו קשר תורני, ולמתבונן בדברים בהקשרם זוהי אפשרות קרובה.

יוסף יונה

\*\*\*

## ליישוב מנהג ישראל בברכת 'על המחיה' בפת הבאה בכסנין

בגיליון האחרון (גיל' 225, ניסן תשע"ח, עמ' 45 ואילך) עורר הרב אהרון בק על בעיה חמורה, שבעוגות המצויות היום כמות הקמח מועטה, ובכזית עוגה אין שיעור ברכה, ובספר וזאת הברכה<sup>3</sup> הביא את דעת האגרות משה והרב אלישיב והרב שיינברג זכר כולם לברכה, להחמיר ולא לברך ברכה מעין שלוש במצבים אלו, ולהשתדל לאכול כזית מיני מזונות ממש כדי לצאת מהספק.

וחשבתי שאולי הבעיה החמורה הזו היא הפתרון למנהג תמוה שנהג בקהילות ישראל זה ארבע מאות שנה, מתקופתו של הט"ז, וכנראה עוד הרבה קודם - שהרי מנהג חריג לא משתרש בזמן קצר. המדובר על מנהג עליו התריע רבי ישעיהו פיק בספרו שאילת שלום על השאילתות (פרשת יתרו, אות סו): "ואנן בעוונותינו ראינו כי גם מקצת בעלי תורה ויראי ה' נכשלים כשיושבים בסעודה שהכלה יוצאת בהינומא (=סעודת נישואין) וכן בסעודת ליל שבת כשנולד זכר וכיוצא באלו, ואוכלים מיני תרגימא ולביבות ופת כסנין וכהאי גוונא, והולכים לביתם בלי לברך במקומם ברכה הראויה לאחריה. ומצוה על כל אחד מהמסובים להיות כורזו ומזכיר לחברו טרם ישכח וילך לו". וכבר העיר על כך הט"ז (אורח חיים סימן ריג ס"ק א) שהאידינא מזלזלים מאוד בברכה אחרונה מעין שלוש. ולאחרונה ראיתי בספר 'תקנות הרבי' (עמ' 140) על הרבי האחרון מחב"ד 'שאינו יודע מדוע הציבור, גם תלמידי חכמים, מזלזלים בברכת על המחיה בפת הבאה בכסנין', והעיר שקיימת תופעה מוזרה שברכה ראשונה לא ראה אפילו תינוק של בית רבן שלא מברך, וברכת 'על המחיה'

3 מהדורת תשע"ג עמ' 46.

אפילו תלמידי חכמים גדולים לא מברכים. לאור זאת תיקן שבכל קידוש יש להכריז 'על המצוה' בגמר הקידוש.

יתכן אם כן שהפתרון למנהג התמוה הזה הוא שהציבור חשש לבעיה זו שעורר הרב אהרון בק, ולכן נמנע מלברך ברכה אחרונה. אמנם במחשבה שנייה נראה שאין זה הפתרון, שהרי כתב בספר וזאת הברכה<sup>67</sup> שבשיעור עוגה של חצי כוס חד פעמית יש די והותר קמח דגן לכל הדעות, ומחבר ספר וזאת הברכה חשש לכזית גדול, ולפי מה שהוכיח הרב שמואל טל בספרו<sup>68</sup> ששיעור כזית באמת הוא כ-6.5 סמ"ק בלבד, די בשיעור קטן בהרבה. גם בפולין ההיסטורית נהגו בכזית קטן כזה, כן מעיד הגאון הרב מנחם שפרן אב"ד גור<sup>69</sup> ששמע מזקני חסידי גור, וכן מעיד הרב שמחה רבינוביץ מחבר ספר פסקי תשובות<sup>70</sup>. ולכן פיתרון זה אינו מספק. ולאור זאת שמעידים גדולי ישראל שגם תלמידי חכמים נכשלים בהלכה זאת, יש למצוא הבנה אחרת בהנהגה זו.

והנה התבוננתי וראיתי ששני שרי צבאות ישראל, הרי"ף ורש"י, שניהם פוסקים שאין בכלל לברך ברכה אחרונה על עוגות, וזו גם פשוטות הסוגיא כדלהלן. אמנם להלכה לא נפסק כן, אבל הרי הרי"ף היה גדול חכמי ספרד בדורו ורש"י גדול חכמי אשכנז בדורו, וכנראה שבעניין זה המשיכו רבים, תלמידי חכמים והמון עם רב מישראל, לנהוג לאורם, כמנהג אבותיהם.

כך כותב הרי"ף (ברכות כט, ב בדפיו): 'ומסקנא היכא דאכיל לה בתורת כסנין בתחילה מברך בורא מיני מזונות **ולבסוף ולא כלום**, והיכא דאכיל לה בתורת קביעותא מברך עליה המוציא ושלוש ברכות', וכבר תמה עליו הרשב"א (ברכות מב, א). ורש"י (שם מא, ב) כתב: 'פת הבאה בכסנין - לאחר אכילה וברכת המזון היו רגילים להביא כסנין, והן קליות, לפי שיפין ללב, כדאמרינן בעלמא הני כיסני דמעלו לליבא, ומביאין עמהן פת שנלושה עם תבלין, ויש שעושין אותן כמין ציפורים ואילנות, ואוכלין מהן דבר מועט, ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט **לא הטעינוה ברכה מעין שלוש**, מידי דהוה אפת אורז ודוחן דאמרינן בפרקין בתחילה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום'. ומקורם של הרי"ף ורש"י בגמרא מפורשת בברכות (מב, א): 'רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. אמר ליה רב נחמן: עדי כפנא! אלא: כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך'. רב הונא אכל שלוש עשרה עוגות **ולא בריך אחריהן ולא כלום**, אמר לו רב נחמן זו קביעות סעודה היא וצריך לברך ברכת המזון; לולא חידושו של רב נחמן היה רב הונא הולך **בלי ברכה אחרונה**. ומכאן תשובה למי שרצו

4 עמ' 47.

5 טל חיים ברכות עמ' תקט.

6 הידורי המידות עמ' 68. ולמעשה הוא מיקל אפילו ב-4 סמ"ק.

7 הידורי המידות עמ' 73.



לדחות את הראיה מרש"י מפני שכתב 'מאכלה מועט' שלא אוכלים מזה כזית, אבל רואים שרב הונא אכל שלוש עשרה לחמים ואף על פי כן סבר לא לברך כלל.

ושמחתי שמצאתי כן בפני יהושע, שסוגיא זו היא מקורו של רש"י, ואף תמה איך החולקים על רש"י יפרשו סוגיא זו. וז"ל: 'בגמרא רב הונא אכל תליסר ריפתא כו' ולא בריך. ופירש רש"י ורוב המפרשים דפת הבא בכסנים הוי, ולפי זה על כורחך צ"ל דהא דקאמר לא בריך היינו שלא בריך ברכת המזון, אבל ברכה מעין שלוש היה מברך, וכן כתב הרשב"א ז"ל בחידושו להדיא עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה, **דלשון ולא בריך לא משמע הכי**, ואדרבא טפי הוה ליה למימר דלבתר דשמע ר"נ שרוצה לברך ברכה מעין שלוש א"ל עדי כפנא. מיהו לפירוש רש"י דלעיל במימרא דרב ששת, דהא דקאמר שאין לך דבר כו' אלא פת הבא בכסנים בלבד היינו דבכל עניין אין צריך לברך לאחריו מעין שלוש כיון דתבלין עיקר, ואפילו שלא בשעת הסעודה, לפי זה ודאי אתי שפיר הא דקאמר הכא ולא בריך, דנהי שצריך לברך בורא נפשות רבות ההיא לאו ברכה מיקרי, כדפרישנא לעיל בהא מילתא גופא, וכדתנינא נמי לעיל (לז, א) באורז ודוחן דלבסוף אין מברך כלום אף על גב דמברך בורא נפשות רבות. כן נראה לי, **וקרוב הדבר לשמוע מה שפירש רש"י כן לעיל במימרא דר"ש, שהוציא כן מסוגיא דהכא**. מיהו שיטת החולקים על רש"י, והרשב"א ז"ל מכללן, צ"ע טובא, ואף אם תמצוי לומר ליישב בדוחק, דמדקאמר ולא בריך ולא קאמר ולא בריך משמע דאברכת המזון קאי, מלבד שזה דוחק גדול, דנראה דברייך לשון ארמי הוא, אלא דבר מן דין קשה הרי ברכת המזון לא נזכר כלל בשמעתין דהכא ובסוגיא דלעיל מיניה, ועיין בסמוך:

אם כן הציבור באשכנז ובספרד לא שגה חלילה, אלא הלך לאורם של שרי צבאות ישראל, הרי"ף ורש"י, שפשטות הסוגיא בברכות כמותם, ורבים המשיכו בזה במנהגם גם נגד הכרעת השולחן ערוך שלא כמותם. וגם כעת ראוי ודאי לפסוק כשו"ע שנתקבלו פסקיו בכל ישראל, אבל מצאנו לימוד זכות גדול על המנהג התמוה שלא לברך במקרים אלו.

פרץ לזין

\*\*\*

## עמוני ומואבי' – מדוע לא הוקדם 'מואבי'?

"לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם" (דברים כג, ד).

הסדר בו מונה התורה את בני שני העמים, תחילה 'עמוני' ולאחר מכן 'מואבי', מעורר תמיהה, שהרי סדר הלידה שלהם היה הפוך (בראשית יט, לז-לח): "וַתֵּלֶד"

הַבְּכִיָּה בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מוֹאֵב הוּא אָבִי מוֹאֵב עַד הַיּוֹם: וְהִצְעִירָה גַם הוּא לְלֶדָה בֶּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן עַמִּי הוּא אָבִי בְּנֵי עַמּוֹן עַד הַיּוֹם". מדוע שינתה התורה כאן את הסדר? יתכן שהתורה הקדימה עמוני למואבי בגלל שהתנהגותה של הצעירה אָם העמונים הייתה יותר צנועה ויותר מכובדת, ע"פ דברי המדרש:

"אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, אפילו שכר שיחה נאה, דאילו בכירה שאמרה 'מוֹאֵב' אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה 'אַל תִּצְרֶךְ אֶת מוֹאֵב וְאַל תִּתְגַּר בָּם מִלְחָמָה', מלחמה הוא דלא הא אנגריא<sup>8</sup> עביד בהו. צעירה שאמרה 'בֶּן עַמִּי', אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה 'וְקִרְבַּת מוֹל בְּנֵי עַמּוֹן אֶל תִּצְרַם וְאַל תִּתְגַּר בָּם' כלל, אפילו אנגריא לא תעביד בהו"<sup>9</sup>.

העניין של עמוני ומואבי מופיע פעם נוספת ודווקא בסדר הזה גם בגמרא:

"וַיִּקַּח עֵשָׂרָה אֲנָשִׁים מִזְּקֵנֵי הָעִיר וַיֹּאמֶר שְׁבוּ פֹה וַיֵּשְׁבוּ<sup>10</sup>, ולמה עשרה, רב נחמן אמר מכאן לברכת חתנים בעשרה, ורבי אבהו אמר כדי לדרוש ולפרסומי מילתא עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית"<sup>11</sup> כלומר, בועז כינס את הזקנים כדי לדרוש לפניהם את הדרשה "עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית", ובכך להתיר את רות לבוא בקהל. אבל יש לתמוה, שהרי בועז נזקק רק לחלק השני של הדרשה, "מואבי ולא מואבית", מדוע התחיל דווקא בדרשה על עמוני?

אולם המבנה של הדרשה מוליך למסקנה שיש תלות בין שני חלקי הדרשה, ו'עמוני ולא עמונית' הוא כנראה הבסיס לחלק השני של הדרשה 'מואבי ולא מואבית'. דהיינו, נראה שללא הדרשה הראשונה לא היה ניתן לדרוש את הדרשה השנייה.

עיון באופן קריאת שמות העמים בתורה נותן פתח להבנת הדרשה הנ"ל. לדוגמא, "וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְצָה עַד מְקוֹם שְׂכָם עַד אֵלּוֹן מוֹרָה וְהִכְנַעְנִי אִזּוּ בְּאַרְצָה<sup>12</sup>, משמעות הפסוק היא **שהעם** הכנעני היה באותה התקופה בארץ (בעברית המודרנית היינו אומרים "והכנענים אז בארץ"). כך גם בן העם הכנעני נקרא 'איש כנעני', כפסוק "וַיָּרֵא שָׁם יְהוָה בֵּית אִישׁ כְּנַעֲנִי וְשְׁמוֹ שׁוּעַ"<sup>13</sup> (בעברית מודרנית היינו אומרים "בת כנעני"), ובת העם הכנעני נקראת 'בת הכנעני', כפסוק "וְאַשְׁפִּיעַךְ בָּהּ אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְאֵלֹהֵי הָאָרֶץ

8 אנגריא = הלאמה, נטילת רכוש מידי בעליו על ידי העם הכובש והפיכתו לרכוש המלך או העם.

9 בבא קמא לח, ב.

10 רות ד, ב.

11 כתובות ז, ב.

12 בראשית יב, ו.

13 בראשית לח, ב.

אֶשֶׁר לֹא תִקַּח אֶשְׁתְּהָ לְבְנֵי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי<sup>14</sup> (בעברית מודרנית היינו אומרים "לא תיקח כנענית לאישה לבני"). מכאן ברור ש"הכנעני" משמעו 'העם הכנעני', וזה כולל זכרים ונקבות. על פי הדוגמא לעיל "מואב" הוא שמו של עם, וזה כולל זכרים ונקבות. אולם אצל העמונים העניין שונה: האנשים העמונים אינם נקראים 'עמון' או 'עמוני', אלא 'בני עמון', כמו שצאצאיו של יעקב נקראים 'בני ישראל'. בכל המקרא כולו<sup>15</sup> העם נקרא 'בני עמון'<sup>16</sup>.

אם נחזור ל"עמוני ולא עמונית", נראה שהפסוק היה צריך לכאורה להיכתב אחרת: "לא יבוא מואבי ובן עמון [או: 'מבני עמון'] בקהל ה'", כלומר, לא יבוא צאצא מעם מואב וצאצא מעם 'בני עמון' בקהל ה', בין גברים בין נשים. אך במקום זאת הכתוב מדגיש 'עמוני', כלומר דווקא זָכָר מעם בני עמון אסור לו לבוא בקהל ה', ולא נקבה! על פי הנ"ל תובן היטב הדרשה 'עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית'. לא ההטיה של הכינוי לזכרים של בני העמים האלו מביא לדרשה זו, ובגלל כן הנשים מותרות לבוא בקהל; הדרשה 'מואבי ולא מואבית' נשענת על הדרשה 'עמוני ולא עמונית', שמצביעה בבירור שמדובר בזכרים בלבד וכנ"ל. רק בגלל הסמיכות של 'מואבי' ל'עמוני' למדנו שגם במואב הכוונה לזכרים בלבד, ושהנקבות של שני עמים אלו מותרות לבוא בקהל. לכן זהו הסדר - קודם עמוני ואח"כ מואבי, ולכן בועז הדגיש לדברי חז"ל את שני חלקי הפסוק, ולא הסתפק בחלק שעוסק במואבים<sup>17</sup>.

## יקותיאל רוזנפלד

14 שם כד, ג.

15 ישנם 104 מופעים של "בני עמון", ורק מופע אחד בלבד של 'עמון' ולא 'בני עמון' בפסוק וַיְהִי מִמְּחֻרַת וַיִּשְׂם שָׂאוּל אֶת הָעָם שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיָּבֵאוּ בְּתוֹךְ הַמִּחְנֶה בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֶּקֶר וַיִּכּוּ אֶת עַמּוֹן עַד חַם הַיּוֹם וַיְהִי הַנְּשָׂאָרִים וַיִּפְצּוּ וְלֹא נִשְׁאַרוּ בָּם שְׁנַיִם יָחַד (ש"מ"א יא, יא).

16 התורה שומרת על כבודה של הצעירה ואינה חושפת את קלונה ברבים, וממשיכה לקרוא לעם "בני עמון".

17 אמנם רמב"ם מנסח את האיסור של עמוני ומואבי באופן שכולו 'הלכה למשה מסיני': "וכיצד דינו? עמון ומואב איסורם איסור עולם זכרים ולא נקבות שנאמר 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם', הלכה למשה מסיני שהעמוני הזכר והמואבי הזכר הוא שאסור לעולם לישא בת ישראל אפילו בן בנו עד סוף העולם - אבל עמונית ומואבית מותרת מיד כשאר האומות" אך גם הוא יודה לכך שחז"ל דרשו דין זה מהפסוקים. עי' רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יב הלכה יח. ראה דיון בנושא הלל"מ ברמב"ם בחוות יאיר סי' קצב וכן בספר הליקוטים ברמב"ם פרנקל על הלכה זו.



### על רבינו ראש הישיבה הרב אביחי רונצקי זצ"ל

קשה עלינו מאוד הפרידה מהרב אבי היקר ז"ל. מאמינים אנחנו בהישארות הנפש ובטובתה הגדולה בעולם הבא. "המוות הוא שקר, מה שבני אדם קורים מוות הרי הוא רק תגבורת החיים ותעצומותם" אומר מרן הרב ב'אורות הקודש', ואח"כ הרי תגיע תחיית המתים. אולם לנו קשה מאוד הפרידה ממך. מוטלת עלינו כעת הזכות והחובה של ההספד, שעיקרו הוא לשים לב מה היה לנו ומה חסרנו עתה. שלמה המלך אמר בחוכמתו "טוב ללכת אל בית אבל... והחי ייתן אל ליבו". וגם אם 'לא עליך המלאכה לגמור', ומי יכול להקיף הכל, ביחוד באיש גדול ורב פעלים כרב רונצקי זצ"ל, בכל זאת 'אין אתה בן חורין להיפטר ממנה'.

הדבר הראשון שעולה לפני המתבונן בדמותו הוא כח הרצון הכביר שהיה לרב להשיג את מטרותיו, וכוחות נפש גדולים להתמיד בשמירה עליהן. מכאן ההצלחה הגדולה בהרבה נושאים שעסק בהם, תחילה בשירותו בצבא, אח"כ במהלך החזרה בתשובה ולימוד התורה במסירות, בהקמת הישיבה לתפארת, ועוד כהנה וכהנה מעשים רבים וחשובים ומועילים לכלל. בכל אלו התבטאו הרצון החזק וכח ההתמדה בביצוע. וכמובן שהייתה לו סייעתא דשמיא להתגבר על קשיים רבים שעמדו בדרכו, קשיים אישיים וציבוריים, והבא להיטהר מסייעין בידו מן השמים.

הרב היה רגיל לשאול את התלמידים: 'נו, מהי המשנה האחרונה במסכת אבות?' הזכרנים שבהם ציטטו בדרך כלל את הנאמר שם בסוף הפרק השישי 'כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו' וכו', אבל הרי פרק זה אינו חלק מן המסכת אלא הוא ברייתא דקניין תורה. מסכת אבות עצמה מסתיימת במשנה: "בן הא אומר **לפום צערא אגרא**". יש בדברים אלו חשיבות מיוחדת וחיוק בשבילנו, כך היה נוהג הרב לומר, 'לזכור שהצער והעמל הם חשובים מצד עצמם והם תנאי ל"שכר" ולהצלחה'. ידועים דבריו של הרב הוטנר זצ"ל במכתב לתלמיד, בו הוא מדגיש לו שגם גדולי ישראל לא הגיעו למה שהגיעו בדרך חלקה ופשוטה, אלא בדרך של "שבע יפול צדיק וקם", נסיונות וקשיים. סיפר לי הרב רונצקי פעם על הקושי הגדול שהיה לו בתחילת חזרתו בתשובה. הוא הגיע ללימוד הגמרא בלי לדעת מהיכן יש להסתכל על הדף, ומה פשר המילים בארמית. הוא התבטא על עצמו: "**דפקתי את הראש בקיר**, צירפתי מילה

למילה, כל מילה בגמרא כתבתי מעליה את פירושה, וכך הצטרפה שורה לשורה, דף לדף. לא ויתרתי לעצמו, לא התייאשתי". כמו בצבא חתר גם בישיבה למטרה, וב"ה השיג אותה. ואכן קשיים גדולים ניצבים במהלך התקרבותם של החוזרים בתשובה. קשה לנו לתאר מה מסמל המושג הזה 'חוזר בתשובה' ומה הוא מקפל בקרבו, כלפי האדם עצמו, כלפי קרוביו וידידיו, ובעיקר כלפי קונו, ומהי מידת הגבורה שנצרכת כדי להמשיך בדרך זו.

הרב גם היה משנן לתלמידים את דברי הברייתא דקניין תורה "התורה נקנית בארבעים ושמונה דברים" והראשון מהם "בתלמוד", ולכאורה פשיטא, וכי איך נלמד בלי "לימוד"? אלא שבא התנא לזרזנו, שלא נחשוב שקיימים "קיצורי דרך" ו"פנטזים" כדי לדעת תורה בלי ללמוד, אלא תנאי ראשון ויסודי לקניית התורה הוא שצריך פשוט לשבת וללמוד, בהתמדה ובמסירות. והוא השתדל לקיים את הדבר בעצמו, בהתמדה עצומה, מתחילת דרכו במכון מאיר, ואח"כ בישיבת מרכז הרב, בכולל מר"ץ במבשרת ציון ובכולל באלון מורה. גם בהמשך, כשכבר לימד בישיבת עטרת כהנים, היה נמצא בבית המדרש במשך שבועות שלמים כשרק לשבתות חזר לביתו. אפילו בתקופות היותר מאוחרות בחייו, כשכבר נשא על כתפיו את עול הציבור, עדיין אחז לפי האפשרות והפנאי בשקידת התורה באופן נפלא. הוא לא התעסק כלל בענייני כספי משפחתו, והייתה לו הכרת הטוב גדולה לאשתו היקרה שלקחה עול זה על כתפיה מלבד התעסקותה המרובה בכל ענייני הבית, בעוד שהוא מקדיש את עצמו למשימות התורה ולעסקי ציבור.

עוד דוגמא קטנה שתלמד על הכלל. במשך תקופה ארוכה הוא היה נוסע לשמוע את הרב יצחק בן שחר שליט"א בישיבת קדומים, שהיה מאריך בשיחתו בסעודה שלישית אל תוך מוצ"ש. כדי להספיק זאת היה הרב אבי מתפלל מעריב מוקדם באיתמר, מבדיל על הכוס, ומיד נוסע לקדומים ומספיק עוד לשמוע את רוב השיחה... כך היה מקפיד לשמוע בקביעות גם את שיעוריו של הגר"נ גולדברג שליט"א, והוא הזכירו תמיד בהערצה גדולה כאחד מרבותיו.

גם במחלתו הקשה האחרונה סבב כל סדר יומו סביב לימוד התורה. כל היום עסק בלימוד גמרא והלכה, והיה מדגיש כמה הכרת טוב יש לו לבחורים הצעירים והיקרים שלמדו איתו בחברותא כל יום במשך שעות רבות. יותר מסמלי הוא שפגישתו האחרונה עם הציבור הייתה בבית המדרש בישיבה, אחרי שבקשיים נוראיים סיים את מסכת ביצה, כשהוא חורק שיניים במהלך סיום המסכת במאמץ להוציא מפיו מילה ועוד מילה לכבודה של תורה. מי שראה זאת לא יוכל לשכוח מעמד נשגב זה לעולם. "הלומד על מנת לעשות". מידת ההטבה שלו לא ידעה גבול. היכן שהייתה אפשרות לסייע, למשל להתקשר לצבא למפקד זה או אחר כדי לפתור בעיה של

בחור שלעיתים לא הכיר כלל, לא נמנע מכך, גם כשהדבר היה לוקח ממנו שעות רבות על חשבון תורתו, מפני שהרגיש וידע שרק הוא היה יכול להצליח בזה, והמשימה מוטלת על כתפיו ולא בורחים ממנה. כך גם בא לידי ביטוי כח ההטבה הגדול שלו ומסירות נפשו בזמן ששימש בתפקיד הרבצ"ר. הוא התאמץ לשכלל ולשפר בלי סוף את מערך הרבנות הצבאית, וגולת הכותרת של פעליו הייתה אגף התודעה היהודית אותו הרחיב ושיפר, ובו השקיע ים של זמן כשבכך הוא מונע תורה מעצמו. פעמים רבות כשהוא היה מגיע לישיבה בתקופה זו התאונן על כך בצער גדול, אבל בכל זאת העדיף את טובת הציבור והכלל על תועלתו הפרטית, גם כאשר מדובר על טובה רוחנית. בנוסף הרב תמך באופן משמעותי במשפחות השכול שהכיר, ביתומים ובאלמנות, בלי לחסוך במאמצים ובמשאב היקר של הזמן שלו שהיה בו כה מוגבל.

הרב הרבה לפרגן לאנשים. הרב רצה והצליח להיות אדם טוב בעיניינים שבין אדם למקום ושל בין אדם לחברו, ומתוך ה"טוב" הזה שמילא את נפשו נגזרו עוד מידות טובות - למשל מידת הרחמים שלו הגיעה גם לבעלי החיים, אפילו עד לרמת הדאגה לאוכל לחתולים...

הרב ברח מהכבוד בפשטות מיוחדת. הוא התרחק מכל מיני גינונים והתנהגויות חיצוניות. לכן לא הייתה לו שום בעיה לספר על עצמו בהרחבה בתמימות ובפשטות במפגשים עם בני נוער ובכתבות בעיתונים, ואף בחוברות שהוציא לאור. אדם ש"מסובך" עם מידת הכבוד חושש מדברים אלו, אבל מי שרחוק בנפשו מכבוד וגאווה עושה את הדברים האלו בתמימות ובפשטות גדולה, לשם שמים. מתוך כך ראינו אותו במצבים שונים בתפקידיו הציבוריים מקבל בזיונות ושותק, ולא שהיה צריך "להתגבר", אלא באמת לא לקח ללב כלל את כבודו האישי. הרב התנהג בפשטות וענווה בכל ענייניו, בדיבורו ובמאכלו ובמלבושיו. בחדר האוכל אכל עם הבחורים, וגם השתתף מדי פעם בטיולים שהבחורים ארגנו. מפני אותה מידת הענווה לא אהב שיקומו מפניו, ולא התבייש להתייעץ עם הרמ"ם הצעירים בישיבה בשאלות הלכתיות שעלו לפניו.

אופן הנהגת הישיבה היה בשיתוף מלא עם הר"מים, ולא כמנהיג שדעתו היא הקובעת. הוא השתדל בכל נושא לשמוע מה דעת חבריו הרמ"ם, ובעניינים מסויימים גם מה סוברים התלמידים. גם בשיעורים השתמש בסגנון של שיתוף: "נו, מה אתם חושבים בעניין זה?". תפישתו הייתה שכל אחד מהר"מים אחראי על קבוצתו ויודע הכי טוב מי הם הנפשות ומה טוב לעשות איתם, וכראש הישיבה היה מאמין וסומך לגמרי על הר"מ והחלטותיו. פעם הודיתי לו על כך, מתוך ידיעה שלא בכל המקומות ההתנהלות היא כזו, והוא ממש לא הבין מה החידוש שיש בזה...

מתוך השיתוף והענווה לא הנהיג בישיבה תהליך של "קבלה לישיבה". כל מי

שחשב שהוא מתאים ורצה ללמוד בישיבה היה בעיקרון מתקבל. הוא היה אומר למתעניין "זו לא הישיבה שלי. אם אתה רוצה ללמוד כאן בוא בשמחה, ותוכל להצטרף לדבר הגדול שעושים כאן". היה רגיל להזכיר את מאמר חז"ל "היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה", גם עניים בדעת, כאלו שלא נראה שדווקא מהם יצא "בן תורה" או תלמיד חכם. וב"ה הוא זכה ואנחנו זכינו ל'הפתעות' רבות וטובות בדרך זו. הרב היה מדגיש לר"מים את הצורך בקשר אישי בין הר"מ לתלמיד, שבלי זה כלשונו "העיקר חסר מן הספר". כל ר"מ ראוי שיידע מה עובר גשמית ונפשית על תלמידיו, מתוך קשר ידידות וחובה. הוא היה רגיל להזכיר בצער מה שקרה באותה שנה ששימש כרב במכינה הקדם צבאית ביתר, כשרק בסוף השנה בשבת ההורים ראו הר"מים להפתעתם שאביו של אחד מהתלמידים עיוור. כמה הצטער שלא ידעו זאת קודם, וכמה יכול היה הדבר להיות משמעותי לחייו של אותו בחור.

הוא היה "עדינו העצני", מעדן עצמו כתולעת ומקשה עצמו כעץ, בכל מקרה לגופו. הרב ידע גם לנהל "מלחמות" כשצריך, ביחוד הדבר זכור מתקופת שירותו כרבצ"ר והקמת האגף לתודעה יהודית בצה"ל, דבר שהתנגדו לו אנשי חיל החינוך. הרב לא ויתר להם, למרות שעיתונים מסויימים כתבו עליו דברי בלע. כל המלחמות האלו היו לשם שמים, ובלבו הייתה אהבה ברמה האישית גם למתנגדים, וגם הם החזירו לו אהבה. "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם". הרב היה רגיל להזכיר את פירוש רש"י (יבמות קיז, א) על פסוק זה: 'כמים הללו שאדם צופה בהם ורואה בהם פנים כפניו, אם הוא שוחק הן שוחקות ואם הוא עוקם הן עקומות, כן לב האדם לאדם האחר, אם הוא אוהב את זה גם זה הוא אוהבו, ואם הוא שונא את זה גם הוא שונאו'. קצין החינוך ראשי באותה תקופה, תא"ל אלי שרמייסטר, שאיתו ניהל 'מלחמות' קשות, היה אוהבו בנפש, ומאז שגילו את מחלתו היה מתקשר פעם אחר פעם לשאול מה שלום הרב, ומה עם המחלה וכו'. פעם הרב הראה לי מסרון חם ואוהב שהוא קיבל מאותו קצין, וממש נדהמתי. רק אצל הרב רונסקי יכול היה דבר כזה לקרות...

עוד לפני שהתגלתה המחלה, בישיבת הרמי"ם האחרונה איתו כראש ישיבה, כשהוא הודיע שהוא פורש מראשות הישיבה בשל רצונו לשקוע בלימוד התורה וכדי לתת מקום לכוחות חדשים להתקדם, אמר שיש לו בקשה אחת אחרונה מאתנו: שנמשיך להתנהל באחדות ובשמחה כמו שהישיבה התנהלה תמיד בראשותו.

לא ארחיב כאן על התנהלותו המופתית בתקופת המחלה, איך נשא יסוריו בגבורה ובלי לוותר לעצמו. הוא ידע שמצבו קשה, ופעם אחר פעם פנה לרמי"ם ולתלמידים בבקשה שיתפללו עליו שיזכה להמשיך לעשות עוד דברים טובים בחייו. זכינו שהייתה הפוגה במחלה, זכינו לראותו בבית המדרש עוד שבועות וחודשים, אבל עתה כל זה נפסק, והאבידה גדולה עד מאוד.

כל מה שכתבנו כאן הוא רק טיפה בים מגודל מעלותיו וממה שבאמת ראוי לשבח, ובלי שום יומרה והעזה לסכם ולהקיף בכתיבה את מה שהוא היה. הלואי שנזכה ללמוד ממנו ולהתחזק, ויהיה גם זה לעילוי נשמתו.

זכרוננו לברכה לחיי העולם הבא. תהא נשמתו צרורה בצרור החיים, עד יקצו וירננו שוכני עפר בתחיית המתים במהרה בימינו.

באהבה ובידידות גדולה, בצער ובכאב על הפרידה, ובתודה לקב"ה על הזכות להיות שנים רבות במחיצתו בישוב ובישיבה.

גיליון זה של 'המעין' מוקדש לעילוי נשמת  
מחנך גאוני, אוהב ואהוב  
מאיר פנים ועושה חסד לאלפים  
בקי וידען ומעמיק בכל חלקי התורה  
מעיון מתגבר של אהבת תורה ויראת שמים

## הגאון רבי **חיים ישעיהו** ב"ר דוד **הדרי** זצ"ל

מעצבה של ישיבת הכותל וראשה במשך עשרות שנים  
מוני ותיק ופעיל של 'המעין'

נולד בתל אביב בשנת תרצ"ד  
נלב"ע בירושלים עיה"ק אשר אהב  
בעשרה באייר תשע"ח  
וכבוד גדול עשו לו במותו

ברכות נחמה לרבנית ולבנותיו ולחתניו ולנכדיו  
רבים מהם מלמדים ולומדים בעבר ובהווה  
בישיבת שעלבים ומוסדותיה



תנצב"ה







## דברי פרידה מהרב אלישיב קנוהל זצ"ל בשעת הקבורה

הרב אלישיב האהוב.

עבד ה', אוהב ישראל, איש חסד, איש הלכה, עניו, צנוע, ומעל לכל - בעל מידות נאצלות. היום לפני שבעים שנה, בה' באייר בערב שבת קודש, שידרו מכפר עציון, המקום בו אנו ניצבים עתה, את השדר האחרון שבישר על נפילתו של כפר עציון וחורבן גוש עציון - 'מלכה נפלה', וכמה שעות לאחר מכן הכריזו נציגי העם בתל אביב שמלכות קמה. ההכרזה על הקמת מדינת ישראל בישרה את סיום הגלות הארוכה, ועם ישראל יצא מעבדות ושיעבוד מלכויות לחרות ולגאולה, וכמו שאמרת בדברים שנשאת בליל יום העצמאות האחרון בחדר בבית החולים - התקיים בו "בדמייך חי".

היום - בדיוק אחרי שבעים שנה - נפל בכפר עציון המתחדשת מלך, שר וגדול בישראל בכלל - ובכפר עציון בפרט. כמשה רבנו שמלך על עם ישראל ושעליו מעיד הכתוב שהיה עבד ה', כך גם הרב אלישיב היה עבד ה' במלוא מובן המילה, ובה בעת היה מלך - מנהיג ענק באורחותיו, הנהגותיו והליכותיו. דוגמה אישית מרשימה לכולנו. היום לפני שבעים שנה נפל אביך דוב ז"ל בשבי הלגיון הירדני, וכתפילה לחזרתו מהשבי הוסיפו לך בברית המילה את השם אלישיב - ובדיוק שבעים שנה לאחר מכן נשבה ארון האלוקים והלכת מאתנו. כמה סמלי הוא שבעוד כמה שעות אנו עומדים להיכנס לשבת "אחרי מות קדושים".

הרבה מאוד למדתי ממך הרב אלישיב האהוב, מאז שלמדנו יחד בחברותא בישיבת הר עציון לפני כארבעים שנה - חברותא שהפכה להיות חברות בלב ובנפש. נעמת לי מאוד אחי יקירי, וזכרונות לימודנו המשותף והקשרים ההדוקים שהתקיימו בינינו מאז ישארו עמי לעד.

למדתי להכיר היטב את אהבת לימוד התורה שבערה בך, ואת המסירות שלך ללימוד תורה. בשנים שהיית חבר קיבוץ מן השורה חילקת את זמנך בין הישיבה - בה ניצלת כל רגע מהשעות הקצובות ללימוד, ובין הקיבוץ - שם עבדת במסירות ובחריצות אין קץ. בכך הגשמת באופן מופלא את השילוב של תלמוד תורה ועבודת ארץ ישראל - הארץ אותה כל כך אהבת ואליה היית כל כך מחובר וקשור.

ניצלת בחייך כל רגע. זמנך היה מדוד ומדויק. ככל שהתבגרת רבו המשימות שהוטלו על כתפך והונחו לפתחך. תמיד הלכת במהירות ממקום למקום וממשימה

למשימה, ובעת צעדך בשבילי הקיבוץ, בעודך מדבר איתי ואני מנסה לעמוד בקצב הליכתך ובו בזמן להיות קשוב לדבריך, לא פספסת אף פעם פיסת נייר או קליפה או לכלוך שהיו על השביל או על הדשא. תמיד תמיד מיהרת להרים אותם ולהשליכם לפח האשפה.

היה לך חוש אסטטי מדהים שהשפיע על מראה הקיבוץ כולו. השפיע על עיצוב בית הכנסת, על עיצוב מבני הציבור האחרים, על המוזיאון, החיזיון האורקולי, וכמובן על ביתך הצנוע בקיבוץ. כמו שעיצבת את דמותו הרוחנית של כפר עציון - כך גם פעלת רבות בעיצוב דמותו החיצונית.

הרב אלישיב האהוב והיקר - היית איש הלכה מובהק. שימשת רבנים גדולים וחשובים שאצל חלקם זכיתי לבקר פעמים רבות יחד איתך - הרב שלמה זלמן אויערבך, הרב שלום אייזן, הרב יהושע נויבירט זכר צדיקים לברכה. תמיד הקפדת לרשום את דבריהם וזכרת היטב את הדרכותיהם, ותמיד ידעת לצטט ולהזכיר מה הם לימדו אותנו. גם השבוע התייעצתי איתך בבית החולים בשאלות הלכתיות שהעסיקו אותי, ולמרות חולשתך והקושי הרב שלך בדיבור, הבעת בבהירות את עמדתך.

תמיד הקפדת לקיים את ההלכה על כל פרטיה. ביום ראשון, כשרצינו להניח לך תפילין, הנחית אותנו לקשור לך קודם חגורה - גרטל - מעל חלוק בית החולים, כדי שתוכל להתפלל, ולמרות שהדבר היה קשה ומסובך התעקשת ולא ויתרת. אחר כך ביקשת ליטול ידיים לפני הנחת תפילין, ולאחר הנחתם קראת קריאת שמע במתינות ובכוונה רבה כהרגלך. בליל יום העצמאות, לפני התפילה בחדר בבית החולים, דיברת על נס תקומת גוש עציון ונס תקומת מדינת ישראל ועל קיום 'בדמיך חיי' בעם ישראל בכלל ובכפר עציון בפרט, ועל חובת ההלל וההודאה על כל מה שהקב"ה נתן לנו בשבעים השנים האחרונות.

דבריך תמיד היו קצרים, מדודים וקולעים, אבל תפילתך הייתה ארוכה ומיוחדת. לראות אותך עומד בפינת בית הכנסת ומתפלל, מתחטא כעבד לפני רבו, היה שיעור חשוב ביראת שמים, שיעור חשוב באמונה, שיעור חשוב בתפילה. במיוחד מרשימות היו תפילותיך בימים הנוראים. שפכת שיח לפני בוחן לבבות וביקשת על כל עם ישראל - על צרות הכלל והפרט. בראש השנה סיימת את תפילת העמידה רק כששליח הציבור הגיע בחזרת הש"ץ לסוף מלכויות, כשהיית צריך לגשת לתקוע את תקיעות השופר המדהימות שלך, שאף הן בקעו רקיעים ונתנו עוצמה מיוחדת לתפילת הימים הנוראים בכפר עציון.

ומעל לכל היה מרשים לראות את איש החסד העצום, שעושה חסד עם רבים - בצניעות, בהתמדה ובמסירות, בסיוע ממוני, בפתיחת ביתך לכל נזקק ונצרך, במילה טובה, בהדרכה הלכתית אמיצה ומסורה בכל שעות היממה. רבים רבים חייבים לך

תודה על כל החסד שגמלת איתם. לא אשכח כיצד בחרת לחנך את ילדיך לחסד בהגיעם למצוות - בתרומה נדיבה ביותר לבתי תמחוי, ולביקור בהם עם בן או בת המצוה.

הקב"ה איבד היום את אחד מאוהביו הגדולים ועבדיו הנאמנים ומקדשי שמו המיוחדים, ואנחנו איבדנו היום שליח ציבור, מורה, מחנך, רב, איש חסד ואמת. היית דוגמא ומופת לרבנים צעירים. מאחד מהם קיבלתי הבוקר הודעה קצרה: "הרב אלישיב מלווה אותי יותר מ-25 שנה, מתחילת לימודי הרבנות שלי. התייעצתי איתו רבות. אין לי מילים לתאר את גדלותו של האיש הזה. כל כך צנוע היה - מעולם לא חיפש כבוד. אפשר ב"ה למצוא עוד הרבה רבנים בקיאים בש"ס ופוסקים, אבל אין הרבה רבנים שהם כה נחמדים וכה נעים לדבר איתם, כשהם מחברים במהותם את תורת ישראל, עם ישראל וארץ ישראל. כבר עכשיו אני מרגיש בכל ישותי את חסרונו". כך כתב לי הבוקר אחד מתלמידי הרב אלישיב, שוודאי משמש בדבריו פה לרבים. כולנו מרגישים חסרים - חסרים את דמותו, את אצילותו, את הנהגותיו, את תפילותיו, את ברכותיו ואת הדרכתיו.

אך מעל לכל מרגישים בחסרונו בני המשפחה היקרים, שיש להם חלק גדול ביותר בתרומה הענקית שתרים הרב אלישיב לכולנו. בראש ובראשונה רעייתו שעמדה לצדו במסירות אין קץ, וסייעה לו יום יום ושעה שעה ללמוד תורה ולעסוק בפעילויותו הציבוריות לכל אורך שנות נישואיהם, והרבה מאוד משלו ומשלנו שלה הוא, ועמה אחד עשר הילדים עם החתנים והכלות והנכדים. יהי רצון שהקב"ה יחזק אותם וירפא את שברם למען יוכלו להמשיך בדרכו המיוחדת של אבי המשפחה. בליל יום העצמאות לפני התפילה אמרת שהקב"ה הקימנו מעפר ומאשפתות הרימנו, הפך אבלנו למחול והושיע אותנו תשועת עולמים, והתפללת וביקשת ש'גם היום יושעו מפוך שוכן מרומים'. יהי רצון שהדברים שאמרת והתפללת לגבי כלל ישראל יחולו בע"ה ויתגשמו ראשית כל בבני משפחתך האהובה והיקרה.

ערב שבת "אחרי מות קדושים" נפרדים אנו מאיש קדוש ויקר. יָךְ לשלום הרב אלישיב היקר, ונוח בשלום על משכבך. "בְּלַעַת הַמָּוֶת לְנֶצַח, וּמָחָה ה' אֱלוֹקִים דְּמָעָה מַעַל כָּל פְּנִיִּים, וְחָרְפֵת עֲמוֹ יִסֵּר מַעַל כָּל הָאָרֶץ, כִּי ה' דִּבְרָה".

## על ספר 'חוט שני' הלכות טבילת כלים

פתיחה

חידושים

'נראה'

צורת הכתיבה

מקורות הדברים

בירור המציאות

תורת החזו"א

### פתיחה

לכרך האחרון מסדרת 'חוט שני' מאת הגאון רבי ניסים קרליץ שליט"א זכינו בתשע"ז. הספר כולל "הלכות טבילת כלים, וענינים בהלכות דגים, ונוסף עליו מהלכות טומאת כהנים, משקין שנתגלו ושאר עניני סכנה, והלכות בל תשחית". ספרי חוט שני נכתבים ונערכים מזה שנים רבות ע"י הרה"ג חיים אריה הוכמן ע"פ שיעורי הגר"נ, והגר"נ עובר על הדברים לפני פרסומם (על הכרך הנוכחי עבר הגרמ"מ לובין).

### חידושים

אופיו המיוחד של הספר הוא בלי ספק הפשטות, המשקפת את אופן הגדת הדברים ע"י הגאון שליט"א בעצמו, וכל מי ששמע לקחו ויקרא את הספר יראה את בעל השמועה עומד לנגדו. יש בכך ניגוד גמור לצורת הכתיבה וההגדה של רבו החזו"א, שהיא מסובכת הרבה יותר. הפשטות היא צורה ונטייה, אבל בוודאי שאין הכוונה לומר שהיא באה במקום עומק, אלא שגם כאשר הגר"נ יורד לעומקה של סוגיא הוא מרצה את הדברים בפשטות יתירה, באופן שהדברים עולים מתוך המקורות הראשונים כפשטן, בלי שום עיקולי ופשוירי. לכן אנו מוצאים בין הדברים חידושים גדולים המובלעים בכתיבה הפשוטה לכאורה, כאשר ההבנה הפשוטה של הגדרת הדין מביאה לחידושים הלכה ולמעשה.

א. כך למשל בעמ' טז נוטה הגר"נ להבין מתוך לשון השו"ע "הקונה מנכרי כלי סעודה צריך להטבילם" שהוא חיוב עצמי אפילו אינו רוצה לאכול בהם עכשיו, וכן

גם מלשון הרשב"א "הכלים האסורים במה יהיה הכשיר... מטבילין והם טהורים", ומסיק מזה שגם אם קונה מגוי כלי פסח באמצע השנה צריך להטבילין מיד, אלא שאינו כדחיית ברית מילה שבכל יום ויום מבטל עשה, משום דהתם "ל דהלילות מפסיקות, מה שא"כ בהטבלת כלים שחיובה בימים ובלילות.

אבל לכאורה נראה דזהו מן המקומות שפשט לשון השו"ע אינו מבטא את פשט הדברים, שהרי הטבילה היא הכשר שימוש בכלי ותו לא, ומהיכי תיתי שיהיה עניין עצמי להטביל בהשהיית הכלי בבית ישראל? הרשב"א והשו"ע לא הוצרכו לפרש שהלוקח כלים לוקח כדי להשתמש בהם. ומה כל זה שייך למילה שכאשר הגיע זמנה הוא ערל כל רגע ורגע (וכמ"ש ראב"ה פסחים ס' תסד: "נ"ל דלא הוי כמו תיקו דאיסורא, שאין כאן איסורא, ולשאר מצוות שהן חובה עליו לא דמי... הלכך לא בעי טבילה"). אמנם מסיים חו"ש דהחזו"א אמר שצריך (ובסוגריים נכתב במקום שצריך "שיש") להטבילין מיד, אבל הלא כבר כתב מהרש"ל ביש"ש ביצה פ"ב, ומובא בא"ר ובפמ"ג או"ח ס' שכג, ששייך חשש תקלה בשהות<sup>1</sup>, ומן הסתם כעין זה כוונת החזו"א, ואין זו ראייה לעצם חיוב הטבילה מן התורה (וכן הוכיח בחידושים וביאורים ס' יב מדאמרו יכול יצטרכו הערב שמש, הרי שהטבילה היא לשימוש, דאי למצות טבילה מה שייך הערב שמש).

ב. חידוש נוסף בדין טבילת כלים: הגר"נ מבין בפשטות (עמ' כח) דגם בכלים צריך להיות דין עיון מן התורה שאין בהם דבר החוצץ, כמו שיש בטבילת טמא שצריך לעיין בגופו עובר לטבילה. וכתב דאולי סתם כלים חדשים בחזקת נקיים, ולכן אין המנהג לעיין בהם. והתירוץ נראה דחוק, דהלא הטבילה עיקרה בכלים שאינם חדשים כמו כלי מדין. וגם אינו מובן מה הוצרך לחדש דין עיון בטבילת כלים הניקחים מן הנכרי, ולא בכל כלי טמא שמתבילין אותו שלא הוזכר כלל הצורך בעיון. והחילוק פשוט, דבגוף האדם מצוי טובא שמסתבך שיער או לכלוך וכד', ואילו בכלים אין סתמא כזה (ובכלים בעייתיים מן הסתם אפילו אם אין דין עיון חשיב הכלי ספק טהור עד שיבורר שלא היה בו דבר החוצץ, ולפי העניין יתכן שיהיה סתמו טמא אם לא תיקן לפני הטבילה את הצריך תיקון והפרדה כדי שלא יחצוץ).

ג. בעמ' ל מחדש הגר"נ שמה שמקילים ע"פ מהרי"ל דיסקין להוציא את הנוזלים מהבקבוק הנקנה מהגוי גם בלי טבילה, צ"ע מה הדין כאשר הבקבוק סגור בפקק, מכיון שכל פעם שסוגר את הפקק גורם לכך שאם ישכיבו את הבקבוק או הצנצנת ייגרם שימוש חדש של הכנסת הנוזלים לבקבוק, ואין כאן רק הוצאת נוזלים חד פעמית. ולכאורה זוהי

1 ובזמננו מצויה תקלה לאידך גיסא, שאין לו שום צורך בכלי ולא ישתמש בו לעולם, ובוה נראה מדברי חוט שני עמ' יח-יט שאם אין דעתו להשתמש בו אינו יכול לברך, כמו שוחט במהה ואין דעתו לאוכלה. ולכאורה נראה דסגי שיש אפשרות רחוקה שישתמש כדי שיוכל לברך. אבל המקבל מתנה מכל מיני כלים שאין בהם שום שימוש, והוא מצניעה מאיזה טעם או כדי ליתנה לאחר בהזדמנות, אפשר שלא יברך.

סברא גדולה ופשוטה עד מאוד, ואיך כולי עלמא מקילין בזה במיצים, קפה, ריבה, וכד'?

וליישב מנהג העולם שמקילים גם בזה, יש לומר שהפקק נחשב טפל לגבי הבקבוק, וכל עוד השימוש בו אינו עצמאי נחשב רק כמוציא מן הבקבוק<sup>2</sup>. מצד שני מחדש שם הגר"נ (עמ' לא) לקולא שאכילה מצלחת נחשבת הורקה, כמו בצנצנת, ולכאורה אינו דומה, שאין הצלחת כלי איכסון שמוציאים ממנו ודיו, אלא מסתפקים ממנה כף אחר כף, וחשיב שימוש ולא הוצאה, שמשתמש במציאותה לאחוז לו את האוכל ולהאכילו, ולכאורה אין להקל בזה<sup>3</sup>.

ד. עוד תמיהה פשוטה מאוד על מנהג העולם באה בחו"ש (עמ' לא), איך מותר להחזיר בקבוקים למפעל תמורת דמי הפקדון, כי לכאורה למפעל אסור להשתמש בבקבוקים ממוחזרים, שהרי אין זה כלי סחורה אלא כלי סעודה, שממלאים אותו כדי שיסעדו בו. ולפי חידוש זה אסור למחזור בקבוקים משום לפני עיוור של המפעל, וכנודע הרבה ארגוני צדקה מתפרנסים מזה. ואולי הם סומכים על זה שהמילוי אינו בהכרח לישראל, ואפשר שנכרי יקנה את הבקבוק המלא, וממילא לא חשיב כלי סעודה של ישראל. והשאלה טובה מן התשובה.

## נראה'

בספר באים הרבה חידושים באופן של הרצאת דברים פשוטה בלי נימוק, לפעמים מדובר בדברים פשוטים שאכן אין צריך להסבירם, כמו הדין שקומקום נשלף אין צריך לטבול את הבסיס שלו (עמ' נה), ולפעמים הדברים צריכים פירוש במאי קא מיירי.

ה. "כלי שקנו בשדה תעופה השייך למדינה של עכו"ם, והחננויות שם ג"כ שייך להם, צריך לטבול בברכה, דאף אם יש איזה מניית לישראל מ"מ מיקרי שהוא בבעלות עכו"ם" (עמ' כ). והדברים סתומים כברייתא שצריכה אוקימתא דאמוראי,

2 ועי' בחו"ש עמ' לח שדן אם הטובל כלי עם המכסה יברך על טבילת כלי משום שהכל אחד, או על טבילת כלים, ונוטה לברך ברבים. ולכאורה צ"ע לדון את המכסה בתור כלי, אפילו מכסה שעשייתו נחשבת עושה כלי לעניין שבת (בפקק הרי נחלקו הדעות), כי סו"ס יש כאן שני חלקים של כלי אחד, וכמו כל כלי מתפרק, כגון שאפשר לפרק את הידית שלו, והרי אין למכסה שום שימוש זולתי התאמתו לקופסא ושימוש יחד עמה. מיהו בשבת קטו, א ונפסק בחו"מ סי' צו איתא דכלי העשוי משני חלקים, כגון מספריים שמכינים בהם אוכל, החובלו עובר בשני לאוין, וברש"י שבת שם נראה שהוא משום שעשוין פרקים (ולכן נקראו זוג), וכל אחד יכול לשמש כסכין בפני עצמו. ואולי גם שם יש לימוד מיוחד כמו ריחיים ורכב, שכשחובל אחד מהם כבר מונעו ממלאכת אוכל נפש.

3 ושם חושש הגר"נ ללפני עיוור כשאוכל בכלי של ישראל גם אם אין החיוב על האוכל, כגון בקיוסק או מסעדה או מלון של ישראל. ואף דהאוכל שם אינו עובר איסור, שאינו אלא מריק את הכלי, וכשממלאים לו הוא איסור, ו"ל טפי מזה שכשהמילוי הוא לפי בקשתו אין ע"ז שם הורקה אלא זהו כל שימוש.

אי במניות שיש להם זכות הצבעה - הלא פסק לעיל שיטבול בלא ברכה, ואי במניות שאין להם זכות הצבעה - מאי איריא שדה תעופה, והא תני ליה רישא שמניות שאין להם זכות הצבעה אינן כלום. וכנראה מעשה שהיה כך היה, שנשאל בשדה תעופה, והקורא עומד ותמה.

ו. לעניין תרמוס, כך נכתב בחו"ש: "טרמוס הוי שפיר כלי סעודה, דלא גרע מקדירה שמתקנת המאכל, ה"ה טרמוס ששומר על תיקון המאכל" (עמ' כב). ואינו מובן מה צריך לתיקון המאכל, הלא כל בקבוק שמוזגים ממנו מים לשתיה חייב מצד זה, וגם אם אינו מתקן המאכל. וכן בעמ' כג סע' לא דתבניות של גלידה צריך לטבול דאף תשמישו בצונן חייב טבילה, ואינו מובן מה הוצרך לגלידה, ומאי שנא מכל כוס או צלחת שתשמישם בצונן. ואפשר דמעשה שהיה כך היה.

ז. עוד תני סתמא: "קטן שהולך להטביל כלי ומביא פתק חתום ע"י אדם גדול שראה שטבל כהוגן שפיר דמי" (עמ' נד), ובאמת הט"ז יו"ד סי' א ס"ק טו כתב דקטן נאמן כדחזינן דשחוט לפניך, ולפי זה יהיה נאמן כשרואים שהכלים רטובים. אבל בלא זה לא נתבאר דין הפתק והחתימה, הרי אין לזה דין עדות, וחזינן דסמכינן על גילוי מילתא בעלמא (ויל"ע בכלים שצריכים לדקדק בהם להוציא מדבקות או להפריד חציצות וכדו', ובפרט במקואות דידן שעמוקים ואין גישה לתחתיתם דאיכא מירתת שיפול הכלי ויטבע), ובאמת הגר"ז סי' א סע' מב כתב דלפי העניין אפשר לסמוך על קטן. והוא סייעתא לדין הפתק (ובלא"ה יש קולא בקטן שהוא בידו כריב"ש תשובה רמ"ה, מג"א סי' תלז ס"ק ח ועוד).

## צורת הכתיבה

ח. הרבה אפשר לדקדק בצורה שנכתבת ההלכה בחו"ש. למשל בעמ' כ נכתב דברוב נכרים יש לטבול בברכה, ובשעה"צ אות כה נכתב: אם אין ידועים המפעלים וכו' לכאורה הוי קבוע. ע"כ. מזה משמע דאם הוי קבוע לא יברך. אמנם לפי דעת החזו"א (דמאי ד, ב, ומובא לעיל בחו"ש שם), גם אם הוי קבוע אפשר דאין להקל משום דחשיב דשיל"מ, ולכאורה כשמחמירין מצד דשיל"מ דספיקו לחומרא צריך ג"כ לברך שכך הדין דרבנן שצריכים להחמיר, וא"כ גם בקבוע יברך. ואולי משום דהחזו"א נקט לשון אפשר מ"מ לא יברך, והלשון סתומה משום שהדין סתום.

ט. עוד לעניין צורת הכתיבה: בעמ' כב נפסק שמגש שתחת הנרות אינו צריך טבילה, ואף שהיצרן מתכוין שיהיה מגש של אוכל, מ"מ דבר שעשוי למכירה תלוי ברצון הקונה. ע"כ. משמע שדבר שלא נעשה למכירה, כגון מגש ששימש אצל גוי בפועל לאוכל אלא שהישראל רוצה להשתמש בו לנירות, צריך טבילה. וצ"ע מהיכי תיתי, כל שהישראל אינו משתמש לאוכל לשם מה יטבול? וכי מי שמשתמש בסיר

בישול הנקנה מהגוי לצורך עציץ צריך לטבול אותו? ומבואר ברמ"א סע' ח שהלוקח סכין מנכרי לחתוך קלפים אינו צריך לטבולו, משמע אפילו הנכרי השתמש בו לחתוך מאכלים, וכמבואר בש"ך ס"ק יז<sup>4</sup>.

י. ולפעמים נראה שכיוון הגאון שליט"א יותר מן הכתוב, ראה למשל בעמ' לו שמובא בחו"ש חידוש הכס"מ המפורסם דהטובל במקוה נטהר עם עלייתו מהמקוה, ומובאת תמיהת הדבר אברהם דא"כ כשמטביל כלי ומעלהו דרך פיו לא נטהר עד שייצא, וממילא מטמא המים שבתוכו וחוזרים ומטמאים אותו. ומובאת נפ"מ נוספת (אם עלה אחר השקיעה), ומסיק דעכ"פ אם מחזיק את הכלי בחוזק כשהוא בתוך המקוה עד שנעשה חציצה זה עצמו חשיב הוצאה מן המים. ע"כ. וכאן הבן שואל, השתא דאתינן להכי דכל ביטול מצב הטבילה חשיב הוצאה מהמים (וכמו שכבר כתבו הרבה אחרונים בדעת הכס"מ), הרי ג"כ לעניין הוצאת פי הכלי, כל שנתבטל ממנו שם תוך המים הרי זה טהור והמים שבו טהורין. ויש לומר דזו גופא כוונת הגר"נ, לתרץ גם קושיית הדבר אברהם, אלא שלא נתבאר הדבר בפירוש בספר.

יא. ולעיתים נראה שמחמת צורת הכתיבה 'כמין ימא לטיגני' מדברי הגר"נ שבעל פה - אין הדברים ערוכים כדבעי, ויש בהם כדמות סתירות או כפילויות. כך בשעה"צ (אות סז עמ' כט-ל) מובאת דעת הבה"ל סי' שכג "דאיסור השתמשות בכלי שאינו טבול הוא רק איסור דרבנן", ונדון בארוכה שבפמ"ג לא נראה כן (ויש לציין דבישועות יעקב סובר ג"כ כהבה"ל). ובהמשך נכתב: "ועכ"פ לא כמו שיש רוצים לומר שמדאורייתא זה רק מצוה בעלמא להטביל הכלים ובינתיים עד שמטביל אפשר לאכול מהם בלא טבילה, דזה אינו". ואינו מובן, הלא הן הן דברי הבה"ל, שמדאורייתא אין איסור שימוש! ואולי תיבת "דאורייתא" ט"ס, והכוונה שגם אם הפמ"ג חולק על הבה"ל עכ"פ ודאי לא כמו הסוברים שמותר להשתמש עראי לכתחילה או אפילו בשעת הדחק. אבל אם כך דין זה כבר מבואר להדיא ברמ"א סע' ח, ולא צריך היה לאומרו מסברא.

יב. כיוצא בו דברים הנראים סותרים באו בעמ' לג, שם נכתב בחו"ש: אם בא למקום שספק אם הטבילו את הכלים, י"ל דהוי ספק דאורייתא ואסור להשתמש בהם, ואף

4 גם במקרה הפוך אין הדבר פשוט לחו"ש, ובעמ' מו מביא ראייה שאם הנכרי השתמש במספריים לחיתוך בד והישראל הקונה קנה על דעת לחתוך ירקות חייב, ומביא ראייה מהקונה כלים העומדים אצל הגוי למכירה, והרי הם כלי סחורה ופטורים אצל הגוי. ואמנם את הראיה איכא למידחי, דפטור כלי סחורה אינו משום שאינם כלי סעודה אלא מפני שאינו סועד בהם, וברגע שיסעדו בהם יתחייבו, ומהיכי תיתי שייפטר. אבל מסברא לא מובן מה הס"ד שייפטר מחמת שימוש הגוי, דמה איכפת לי מה עשה הגוי, וגם לא איכפת לי על דעת מה קנה הישראל, כל שרוצה לקחת כלי ולהשתמש בו לסעודה חייב לטבול. אפילו אם אצל הישראל עצמו שהה זמן רב רק לחתוך בו בד, והחליט להתחיל לחתוך בו ירקות, פשוט דצריך לטבול.



לביה"ל דאיסור השתמשות דרבנן, מ"מ איכא חזקת חיוב. ובקטע הבא: בכלי זכוכית קיל יותר דהוי דרבנן, אמנם אם היו כלי ודאי של גוי איכא חזקת חיוב וצריך להטבילו. ויש לעמוד על המחקר, תנא היכי קאי, אם מדובר בכלים שהם חייבים וספק אם נטבלו, כמשמעות הלשון "ספק אם הטבילו את הכלים", וכמו שכתוב בקטע הראשון דאיכא חזקת חיוב, א"כ מדוע בסיפא בא החילוק דבכלי זכוכית יש להקל ואם היו ודאי של גוי איכא חזקת חיוב, והלא מעיקרא מיירי בהכי. ואולי יש להעלות על הדעת שהכוונה בקטע הראשון בסתם כלים שלא ידוע אם הטבילום, ונחשב ספק אחד מ"מ, ואעפ"כ גם לבה"ל דאיסור השתמשות דרבנן, מכיון שחיוב טבילה הוא דאורייתא וצריך להחמיר, נחשב חזקת חיוב לגבי איסור אכילה דרבנן:

ג. וכן בעמ' מ מחדש בסתמא שמספריים שקוטפים איתם את הפרי צריכות טבילה, ואף שאין נוגעות באוכל - הגבעול הוא חלק ממנו, וחשיב מתעסק עם האוכל. (ולכאורה דין זה מחודש, ואינו דומה לנייר אלומיניום שעניינו להחזיק את האוכל עצמו, אבל המזמרה עניינה קטיפת וחיתוך הגבעול וכלל לא התעסקות עם האוכל עצמו. וקשה לדון כאן דין ידות כמו בטומאה). ונראה סותר למש"כ באותו עמוד שפותחן קופסאות אין צריך טבילה כיון שמשמש לכלי ולא לסעודה, והרי הפותחן בדרך כלל נוגע באוכל שבתוך הקופסא, אלא שעניינו הוא לפתוח את הכלי ולא להכין את האוכל, וה"נ כשחותך את הגבעול הוא כפותח כלי. ויש לחלק, וצ"ע.

יד. בעמ' מז מובא "וכתב ע"ז הש"ך וכתב האו"ה... וצ"ע בדבריו וכי בעי כוונה... וצ"ל... דקודם לכן אגלויי מילתא...", ומבאר דברי האו"ה התמוהין שהובאו בש"ך ממה שתמה עליהם החכמת אדם. וראה זה פלא, בעמ' מח חוזרים הדברים בצורה קצת אחרת: "עיינין בש"ך בשם האו"ה... וצ"ל דהביאור הוא דאגלויי מילתא...", חוזר על אותו הביאור בדעת הש"ך. אלא שכאן לא הובאה תמיהת החכמ"א, ולעומת זאת בא ביאור שצריך תיקון (נכתב שם "ועל כרחך באמת פליג הפר"ח", ואולי צ"ל "ועל כן באמת פליג הפר"ח").

טו. סתירה במילתא דעבידא לאגלויי מצאנו בעמ' ס בו נכתב שמדף של מקרר פטור מטבילה, "ולא דמי לחביות יין המובא ברעק"א בסעיף א' (המובא לעיל עמ' כד) דלפעמים מביאים אותם לסעודה". והרי בעמ' כד שם נכתב שלא היו מביאים אותן לסעודה, וכך ברור מתוך הנדון דרעק"א שהחביות גדולות ואי אפשר להכניסן למקוה, וברור שהיו עשויות לנחת (ואולי הכוונה שלפעמים עומדות בקירוב למקום סעודה ומסתפקים מהן ע"י ברז או שאיבה).

טז. ושוב אנו מוצאים דברים שאינם כתובים בצורה ברורה, ואין הקורא יודע היכי קאי. בנדון השתלת אבר מן החי בכהן שנקטעה ידו וכד', מובא בחו"ש עמ' קא דאסור לו לכאורה להיות באותו אוהל עם האבר דמטמא באוהל, ואם אין עליו בשר כראוי

עכ"פ אסור לחברו משום טומאת מגע, והעולם נוהגים היתר, ואם היה אפשר היה מקום להוריד ע"י שפשוף חלק מהאבר, ואבר שאינו שלם אינו מטמא. ע"כ. לא נתפרש בסיפא שפשוף בשר או שפשוף עצם, וגם האמור לעיל "אין עליו בשר כראוי" צ"ב, שהדין של אין עליו בשר הוא כשאין הבשר יכול להעלות ארוכה (כמבואר בכלים א, ה ובר"מ טו"מ ג, ב), אבל אבר זה ששותלן אותו הלא מעלה ארוכה גם בבשרו. וכן מש"כ שהוא טומאת מגע, לכאורה הוא מגע בית הסתרים כדקיי"ל לגבי חיתוך (ועי' חזו"א כלים לא, א).

יז. שתירה באופן הרצאת הדברים אנו מוצאים גם בדין אוכלין תחת המיטה (עמ' פא). מתחילה נכתב דלמעשה אוכלין שתחת המיטה אין נאסרים באכילה כמבואר באחרונים (לעיל הובא רע"א בשם שבו"י. ויש להוסיף שכ"כ גם יד אפרים ובינת אדם אות סג), ובהמשך איתא "עגלת תינוק כשאינו ישן שם יש לדון אם היא בכלל מיטה, ובדיעבד עכ"פ כשאינו ישן אין איסור לאכול מזה". ואינו מובן, הלא בדיעבד מותר גם במיטה גמורה ובישן. ואולי כוונתו שגם החושש למחמירים אינו צריך לחשוש כאן.

יח. ולפעמים נראה הלשון שיגרא דלישנא בעלמא וצריך תיקון, כמו: "ונראה דאף אם נחוש לבישולי מומר וחלב מומר דצריך טבילה" (עמ' כא). המשפט אין לו שום מובן, וגם אם מומר צריך טבילה כששב בתשובה, אין זה הטעם שבישוליו וחלבו אסורים. "לענין הרחקה ד"א מן הקברים בשעה שפורש ממתו אם יכול להיזהר אמאי לא יא הרחקה", (עמ' צט), והכוונה למה לא יתרחק אם יכול (ולא "למה לא יחשב הרחקה" כפי שניתן להבין). בעמ' עה בענין גילוי נכתב בחו"ש שהגר"א במעשה רב אסר גילוי "כנראה ע"פ העניין", והכוונה מן הסתם שאסר על פי עניני סוד (ולא "לפי העניין", דהיינו שזה תלוי בתנאים במציאות, כשיטת הפר"ח דלעיל שתלוי היכן מצוי נחשים).

## מקורות הדברים

חוט שני מעתיק תמיד את כל דברי הגמ' ורש"י בלשונם גם באריכות, ולא מתמקד רק במה שמחדש הגר"י בשיעור, כי חלק מהמכוון הוא שהלומד ילמד את הדברים במקורם, ובפרט את הגמ' והראשונים.

יט. אמנם לפעמים חסר בספר המקור, כך בעמ' הראשון של הלכות טבילת כלים (עמ' טו), נכתב שהטעם שציותה התורה להטביל כלים מגוי איתא בירושלמי סוף ע"ז לפי שיצאו מטומאת נכרי ונכנסו לקדושת ישראל, והוסיף בחכמת אדם עג ב דכיון שזה הטעם לכן אם שואל או שוכר מנכרי אינו צריך טבילה. עד כאן חו"ש. אמנם בבבלי ע"ז עה, ב איתא דבשאלין פטור "כמעשה שהיה" (במלחמת מדין). והקורא יכול לחשוב שיש כאן מחלוקת החכמ"א עם הבבלי, אבל האמת שדברי החכמ"א הן הן דברי הירושלמי עצמם: "לפי שיצאו מטומאת הגוי ונכנסו לקדושת ישראל... לא

שנו אלא לוקח אבל שואל מותר"<sup>5</sup>. ובאמת למדנו דבר גדול מהחכמ"א, שמעתיק דברי הירושלמי ולא הבבלי (וכבר הראשונים בסוגיא העתיקו דעת הירושלמי, ולא כחולק). שאין הכוונה "כמעשה שהיה" כמו שאמרו בגזרות חז"ל שגזרו רק כמעשה שהיה (כגון סנדל המסומר והובלה בירדן), דזה לא שייך בדין התורה, ו"כמעשה שהיה" אינו טעם החילוק אלא רק סימן ודין שהחיוב הוא רק כמו המעשה של מלחמת מדין, והטעם הוא כמ"ש בירושלמי.

כ. ושוב אנו מוצאים דברים המובאים בשם חכמת אדם, וכבר קדמוהו רבנן: "בחכמת אדם כתב ישראל שמכר כליו לנכרי וחזר ולקח ממנו צריך טבילה" (עמ' כא), והרי אלו הן דברי השו"ע סע' יא, והחכמ"א מוסיף את המשך הדברים שלכן מוטב שלא למכור את הכלים בערב פסח, והקורא יטעה לחשוב שגם הדין הראשון הוא חידוש החכמ"א.

בכלל לגבי ציון המקורות, צריך הקורא לדעת שאין תכונת חוט שני כשאר ספרי הלכות שמביאים דעות האחרונים שקדמו להם. הגר"נ אינו נזקק להביא אלא את הפוסקים העיקריים, ומכריע על פי דבריהם ועל פי הסברא הפשוטה.

כא. וכחזיון הזה מוצאים אנו פעם שלישית בנדון אם הגעלה קודמת לטבילה, מובאים בפנים (עמ' לג) דברי השו"ע, ובחו"ש סביב נכתב: למסקנת ההלכה כתב החכמ"א דטבל קודם הגעלה יחזור ויטבול בלא ברכה, ושבדגמ"ר כתב דבאינו בן יומו יכול לטבול קודם הגעלה, ושכן יש לסמוך למעשה. ע"כ. והנה הפסק להטביל שוב בלא ברכה, אינו מהחכמ"א אלא מהש"ך ס' קכא ס"ק ה, ובאמת עי' פ"ת שם ס"ק ה שהביא חולקים הסוברים שיטביל שוב בברכה. ולכן הוצרך הגר"נ לחכמ"א לסמוך עליו<sup>6</sup>. אבל המעיין בחו"ש לא ידע, ויחשוב שזהו חידוש של החכמ"א ושאינו בו

5 אגב על הטעם הזה שואל חוט שני (עמ' טז) א"כ איך מותר לאכול מכלי סעודה של גויים, ותרץ דהתורה רצתה שיהיו כלי ישראל מקודשים רק כשאוכל בצורה קבועה, וסתם קניה היא קבועה, וכמובן לא חילקו באכילת עראי. אמנם לפי מה שראינו שהירושלמי תולה את היתר השאלה ושכירות עצמו בטעם זה, מובן שאין כאן 'לא פלוג', אלא שאלה מעיקרא ליתא, כי הירושלמי הבין שטעם זה שייך רק בקניה ולא בשאלה, ושאינו הסיבה שאין לאכול בכלי נכרי, והרי מותר לאכול בכלי השייך לנכרי כל ימיו ואין בזה שום איסור אפילו לכתחילה (כשאינו מערים, אלא כשעובד למשל במקום של נכרים ושותה שם בכלים שלהם תדיר), אלא רק הקניה וההכנסה לרשות ישראל היא המחייבת טבילה, ומכאן זה היה פשוט לירושלמי שבשאלה זה לא שייך.

6 בכלל נראה שהרבה פעמים נצמד חו"ש לחכמ"א, וע"ע למשל בעמ' לו שמביא מחכמ"א "ואם לחלח ידיו תחילה במי מקוה אין לחוש", דמשמע שאם לחלח ידיו במים שאובין יש לחוש, והוא כסתימת החכמ"א כלשון השו"ע, ואילו הלחם חמודות סוף נדה אות צז כתב שאין צריך מי מקוה, שהרי המים משיקין זה לזה ונטהרין, וגם הגר"א ס"ק ז לא ברור לו הדבר. בעמ' מ מביא בשם חכמ"א שנסתפק אם ריחיים של קפה צריכין טבילה, ולא הביא שרע"א בהגהה לשו"ע כתב שתלוי בפלוגתת ש"ך וט"ז בענין ברזלים שמתקנים בהם המצות, דלט"ז חייב ולש"ך פטור, ושביד אפרים

חולק, ולא היא. וגם מה שכתב שיש לסמוך על הדגמ"ר, לא ידע הקורא מדוע הוצרך הדגמ"ר להסכמה זו, והאמת היא שבמקור מים חיים ובישועות יעקב ובשערי דעה ר"ס קכא חולקים על דבריו. והקורא לא ידע כל זאת.

כב. ולפעמים גם אם פשוט הדבר בספרי האחרונים, יכול הגר"נ לומר רק שאינו מוכרע וצ"ע. כך למשל בעמ' פא שכתב דצ"ע אם תחת המיטה היינו דוקא בזמן שינה, ובשעה"צ מובא שרע"א כתב עי' תו"ח שבועות ט, ב, ובתו"ח שם כתב דרך בשעת שינה. אבל אין חו"ש פוסק כן, ולא רואה בעובדה שמבואר הדבר באחד מספרי אחרונים שיש בזה הכרעה (התו"ח שם מבאר את הרעיון דרך אגדה ולא כותב למעשה, אמנם מצד שני הסברא היא כוותיה, וחיידוש הוא לומר שיש רוח רעה תחת המיטה בלי שינה מעצם העובדה שיש שם מיטה. ונפ"מ גם לקולא, דאם העניין הוא במיטה א"כ אוכלין שנמצאים מתחת לאדם הישן שלא במיטה אין בכך קפיידא. ובהמשך מחמיר חו"ש בשינה גרידא כגון בתא המטען של אוטובוס, דטעם הקולא רק משום שהוא כמו שתי קומות, אבל באותו עמוד שוב כותב שלכאורה דוקא מיטה אבל אם ישן על האוכלין עצמן לית לן בה, והוא להקל, בניגוד להת"ח הנ"ל).

סתם שצריכין טבילה. בעמ' מב מביא את דעת החכמ"א עג י בכלי של עץ שקבוע ביתדות ברזל ובלא היתדות א"א להשתמש בו והם מבפנים שצריך טבילה (ובאמת הוא מבואר בשו"ע סע' ו וסע' ז ובש"ך ס"ק יב). וכותב חו"ש שמבואר דכלי המחובר משני חלקים חלק אחד מחומר החייב בטבילה וחלק שני מחומר הפטור, אם א"א להשתמש בחלק אחד לעצמו הרי שני חלקים אלו טעונים טבילה, ואם החלק מחומר הפטור אינו אלא כלי קיבול (כגון מדוכה), אין צריך לטובלו. נראה שהבין הגר"נ שכלי המורכב משני חלקים שחייב לטובלו אין הכוונה שיטבול הכלי כמות שהוא כי יש בו חלק מתכת, אלא שגם החלק שעשוי מעץ גם כשהוא לעצמו אם הפרידם צריך טבילה. ובפשטות אין זו כלל כוונת החכמ"א שיהיה חייב טבילה עצמאי על חלק שלא מחובר לשום דבר ועשוי מחומר הפטור, ולא נאמר אלא שכלי שיש בו יתדות שהם מעמיד חייב כולו בטבילה ויש על הכלי מעץ שם כלי שמועמד ע"י מתכת וטובלים אותם יחדיו, אבל אם פרקו את היתדות וטובלן מה הטעם לטבול את העץ לבדו? ואם נחדש שצריכים שיהיה הכלי בעינו, העץ והיתדות יחדיו, עדיין לא מובן מהיכי תיתי לטבול את העץ לעצמו. שהוצרך לפטור רק אם הוא כלי קיבול, דמשמע שאם הוא חלק נצרך, כגון קומקום פלסטיק וגוף חימום מתכת, והפרידם (את"ל שאין גוף החימום מתבטל מתורת כלי ע"י הפרדה - עי' חו"ש עמ' נה שיכול להטביל איברים בטבילת כלים), יטבול כל אחד לעצמו. ובאמת בשעה"צ ס"ק קלט שואל מדוע בבלנדר יד או מקצף, שמרכיבים בסופו סכינים או אביזרי מתכת שונים, מדוע לא צריך לטבול את כולו מדין ידות הכלים. הרי הבין שדין ידות הכלים הוא שגם אם היד מתפרקת ועשויה מחומר הפטור צריך לטבול אותה בפני עצמה. ולא ידענא מנא ליה חיידוש גדול זה, ובפשטות דין ידות הכלים הוא כיד המחוברת שטפלה ובלטה לו וחל עליה דין טבילה. ובעמ' נד מובא הפמ"ג שצ"ע להקל בטבילת קטן בכלי זכוכית, דיש לו חזקת איסור. וכן פוסק חו"ש להחמיר. ולא הובא שהחכמ"א עג כא מיקל בזכוכית לצורך שבת (ורע"א כתב כפמ"ג). ובעמ' לט מובא דבביאור הגר"א כתב דליתא לדברי הש"ך וכו', ונפ"מ בין הש"ך לבין הגר"א היא בנפה שמנפים בה את הקמח. ויש לציין שבפר"ח ס"ק יד סובר ג"כ כדברי הגר"א. ומעניין שכאן הושמט החכמ"א עג ט הסובר כש"ך.

כג. אמנם מן הראוי היה לכל הפחות כשמזכירים דברי אחרונים לציין מי המה, או איה מקום כבודם. כך למשל בעמ' כ נכתב "כלי ששייך לישראל ולגוי בשותפות ואח"כ קנה הישראל את חלק הכלי מן הגוי, רוב הפוסקים נקטו דהכלי צריך טבילה בברכה, עיי"ש" - ואם אין הקורא יודע מי המה רוב הפוסקים איך יעיין שם? והכוונה לש"ך ס"ק כו<sup>7</sup>.

ועוד הרבה מקומות שמצויינים דברים בסתמא וחסרים מקורות:

כד. בעמ' כא כאשר נכתב שכשמוכר כלי חמץ לנכרי וחוזר וקונה ממנו "לא יברך על הטבילה כמ"ש האחרונים". הנה בחכמ"א ובפ"ת לא מוזכר שלא יברך, והשו"ע סע' יא סותם שאם מכר לנכרי וקנאו ממנו "צריך טבילה", ובלשון החזו"א המובא בשעה"צ לז' "כלים שנמכרו לנכרי ערב פסח צריכים טבילה אחר הפסח" לא נראה שהוא מספק, ואולי משום שאינו סומך על מכירת חמץ, וצריך עיון מי המה האחרונים. כה. בעמ' מז מובאת דעת הש"ך ס"ק כ בהוסיף מעות לגוי על המשכון שיטבול שוב, ושהחכמ"א השיג עליו, וחו"ש מיישב דברי הש"ך ופוסק כוותיה. ולא הזכיר שהישועות יעקב ס"ק ג ג"כ כתב כש"ך, ואילו הפר"ח ס"ק כח כתב כחכמ"א (ודין זה מוזכר שוב ושם נרמזו דברי הפר"ח, עי' לעיל).

כו. בעמ' מט מוזכר שהט"ז ורמ"א ועוד אחרונים נקטו ששותפות נכרי לא מחייבת טבילה בברכה, ולכן לא יברך, ולא נתפרש מי המה האחרונים (והם הפר"ח כאן, וחכמ"א עג ו, ובכנה"ג כתב דלכתחילה יטבול משמע ג"כ בלא ברכה, אבל הבית מאיר סובר כהגר"א דצריך לברך).

כז. בעמ' עט מובא החת"ס בעניין בשר ודגים (ומובא שוב בהמשך בלא התייחסות להבאה הקודמת) ולא מוזכר מקום כבודו (והוא בתשובות בחלק יו"ד סי' קא, ובכלל לא הובאו בחו"ש החולקים עליו וסברי דאינו דבר שבמנין, הלא המה הב"ש סי'

7 בהמשך נכתב: "מפעל המייצר כלים... של ישראל ויש לגוי מניות... אף שהגר"א כ"ח נקט בפשיטות ששותפות עכו"ם מחייב טבילה בברכה, מ"מ מהט"ז ואף מהרמ"א ועוד אחרונים מבואר שנקטו שלא לברך בשותפות, ועל כן יש לטבול בלא ברכה". והדברים נראים מרפסי איגרו, אין שום מחלוקת בין הגר"א כ"ח ובין הרמ"א סע' יא, הרמ"א והט"ז בסע' יא הוא כאשר הכלי משותף ומשתמש בו במצב זה, ועל זה פוסק הרמ"א והפר"ח והחכמ"א עג ו וש"ך כו' שאין דין טבילה, כי גם אחר שיטבול יישאר חצי ברשות גוי וא"כ לא הועיל כלום. ובנדון זה ודאי יכול לסמוך על הרמ"א רוב הפוסקים שלא לטבולו כלל, ויכול להשתמש בו, וגם לא צריך לטבול בלי ברכה. ואילו בנדון חו"ש, שהכלי היה משותף לנכרי ולישראל, וקנה ממנו, הרי קנה חצי הכלי, ובזה ודאי לכו"ע צריך לטבול ולברך כמ"ש הגר"א כ"ח, דהשתא אין שותפות, וחצי מן הכלי בא מרשות נכרי לרשות ישראל (והרי אין הנדון כשיודעים שחלק הנכרי הוא קטן וכד' אלא שהוא רובא). ואולי כוונת הגר"נ במקור היה לדקדק מדברי הרמ"א סע' י שעליהם תמה הגר"א ס"ק כ"ח, ושיהיה מוכח שכוונת הרמ"א לא כן אלא דאף קונה מן השותפות פטור. וצע"ג.

לה ע"פ הרמב"ם, יד יהודה יו"ד סע' ע סע' י, מג"א סע' קעג ס"ק א בלשון 'אפשר', ומועתק במ"ב).

כח. בעמ' צא נכתב דיש להסתפק בטפח על טפח מרובע אם מצטרף, ושרמב"ם איתא שאינו מצטרף בכדי לרבע. כן מבואר בר"ש אהלות יב, ז. ובתויו"ט כלים ט, ז נראה שהבין לא כן, אבל ודאי הכוונה כמ"ש הראשונים. וכ"כ הון עשיר כלים שם להשיג על תויו"ט.

כט. בעמ' צג בנדון שער העיר שסוף המת לצאת, שהרמ"א מביא שיש מחמירין ושבמקום שלא נהגו המיקל לא הפסיד, איתא בחו"ש "אין שייך כאן מנהג, וכיון דדעת הרמ"א לעיקר להקל והגר"א פסק בפשיטות להתיר, יש לנקוט כן", אולי הכוונה שאין שייך מנהג משום שאינו מצוי שער העיר (מלבד בירושלים ובאיזה ערים ישנות באירופה), ומ"מ יש להוסיף שכן הסכימו להקת אחרונים הלא המה הלבוש והדגמ"ר והחכ"צ ס' קג והחכמ"א וחדרי דעה.

ל. ולפעמים ע"י הרחבת המקורות תהיה נפ"מ להלכה ולהרחבת הדברים, וחור"ש סותם ומהלך כדרכו. כך למשל בעמ' נא "בהך דינא דידות הכלים שעתיד לקוצצן איתא שמקום החיבור דינו כבית הסתרים". והיכן איתא? הוא בר"ש כלים פ"י. אבל האו"ז ס' שסה אזיל בדרכא אחרינא, וגם החזו"א מקואות קמא י, א נטה מדברי הר"ש. (ולעיקר קושיית חו"ש למה לא בעי ביאת מים, כבר כתב הר"ש דבבית הסתרים דכלים לא בעינן ראוי לביאת מים<sup>8</sup>). ומה שלמד מזה חו"ש שאם עמד על הקרקע קודם שמלאו המקוה ואח"כ מלאוה מקרי חוץ למקוה ולא סתם חציצה (לכאורה הוצרך לזה כדי שלא יהיו מים מקדמים, אבל הוא הדין נכנס למקוה והצמיד רגליו בכח עד שאין מים בין רגלו לקרקע), כבר כתב כן החזו"א מקואות קמא י, א, אלא דברמ"א ס' רא נראה לא כן, דטיט פוסל מדרבנן, דהיינו מדין חציצת מיעוט, וכן נראה באו"ז שם, וכן מבואר הדבר בקושיית התוס' רשב"א ור"ן דתמהו על ידות שהוא מיעוט המקפיד, ולא שאלו כלל שהוא חוץ למקוה. וכן מבואר ברמב"ם פ"ג הל' כה.

ספרי אחרונים מלבד הפוסקים המפורסמים כמעט לא מוזכרים, כדרכם של תלמידי החזו"א. אמנם בעמ' סז מובא ספר אגרות משה, והוא חידוש (וראה בסוף חוט שני לריבית "יש לתמוה תמיהה רבתי למי שרצה להתיר הלואה ברבית לחברות או בנקים בע"מ" וכו', וכנראה הכוונה לאגרות משה יו"ד ס' סג. ובקובץ תשובות

8 יש בזה גם נפ"מ לכתוב בחו"ש עמ' נד דהמטביל מיחם, ולא נכנסו מים בתוך הברז כי היה מלא אויר, לא עלתה לו טבילה. ולכאורה מקום סגירת הברז הוא בית הסתרים, כי כל שפעמים מגולה פעמים מכוסה הוא בה"ס, ולהר"ש גם לא בעינן ראוי לביאת מים, דהיינו שלא איכפת לן שיהיה הברז סגור. וצ"ע.

ח"ג סי' קכד כתב שהסומך על האגרות משה בזה יש לו על מי לסמוך). אך כאן דברי האגרות משה לחומרא הם.

לא. אמנם לעתים נראה חסרון של דברי ראשונים ג"כ, כך בנדון אם צריך להטביל שולחן, מובא בחו"ש עמ' כה דהתוס' שבת טו, ב הוכיחו שאין הנדון במתני' דמקואות פ"ט לגבי טבילת כלי נכרים, מדהצריכו טבילה בשולחן וטבלא ודרגש, ופי' המהר"ם דהנהו אינן כלי סעודה. ע"כ. אמנם בתורא"ש שבת שם כתב להדיא להיפך, דהנהו עשויים מעץ ואין דין טבילה בכלי עץ, הרי מצריך טבילת כלים בשולחן.

## בירור המציאות

בעניינים כאלו של טבילת כלים, דגים וכו' ברור שצריכים לעסוק בבירור המציאות והאופנים המדוברים, ולפעמים היה מקום לכאורה להוסיף עוד בחו"ש בעניינים אלו. לב. בעמ' לב כתב חו"ש דקופסת שימורים נוצרת ע"י הפותח, כנפסק בחזו"א שבת, ותמוה א"כ איך הובא בשמו בספר טבילת כלים שצריכים לרוקן ולטבול, הלא ישראל יוצרו בפתחתו? וכתב שאולי מדובר בקופסאות שמוקפות בסרט מתכת, ולא נוצרות ע"י הפתיחה. אך כמדומה שהמצאה זו חדשה, היא ולא הייתה קיימת בזמן החזו"א.

לג. כמו כן בעמ' עח נכתב: בצל ירוק שיש בו עלין ירוקין אם השערות שבראשו חתוכות יש בו משום בצל קלוף. אבל אין הדרך לאכול בצל ירוק עצמו ואין נאכלין אלא העלים. ולכאורה נראה שהמנהג לאכול גם את הבצל של הבצל הירוק. (עוד כתב שם שיש מקום לומר שכל הירקות החריפין יהיה בהם גם דין שאם יהיו בלילה הוו סכנה, וצ"ב מהיכי תיתי לחדש בענייני רו"ר).

לד. כמו כן מובא בעמ' סז שהגאון ר' דוד שמידל מסר שהחזו"א אמר לו שאנשים חושבים שבשביל להיכשל במאכלות אסורות צריך לקחת אוטו וליפו ושם אולי אפשר למצוא מאכלות אסורות, תדע שאפשר להיכנס כאן בבני ברק ולקנות מאכלות אסורות דאורייתא כמו 'אפעקל פילה' [חבילת דג פילה]. אך מן הראוי לציין שבימי החזו"א בב"ב אמנם היו גם חרדים, אבל הם היו מיעוט.

לה. יש שהגר"נ מביא ביאור חדש ע"פ בירור המציאות. בעמ' מ מחדש הגר"נ דפלוגתת הפר"ח עם הש"ך וט"ז האם יש לטבול מספריים שחותכים בהם ירק (שהובאה בכל האחרונים כמחלוקת) עניינה היא דמר כי אתריה ומר כי אתריה ולא פליגי, שבא"י נוהגים לאכול ירק חי, ובאירופה לא נהגו כן. והקורא יתמה, הלא הפר"ח בא לקיים דברי הב"ח שהיה באירופה, וטעמו שלמד מאיסור חבלה! ואולי יליץ שאין חו"ש כאן אלא כמשים שלום, ובאמת המעיין בפר"ח יראה שהוא כדביאר

החוט שני, שכ"כ היה פשוט לו שבמספרים אלו חותכים המוכן לאכילה, עד שאינו מבין את הב"ח וש"ך למה הוצרכו לדון בראיה מחבלה, ולא אסיק אדעתיה שיש ירק שאינו נאכל חי הנחתך במספרים.<sup>9</sup>

לו. ברוח הגר"א והחזו"א לתפוס דברי הגמרא כפשוטם, תופס חו"ש את האמור "לא תעקר ככא" כדין גמור, שאסור לעקור שן, ואינו מזכיר כלל חילוק בין זמנם לזמננו. לימינו הוא מוצא היתר אחר (עמ' פג): "נראה דאין כל השיניים מקרי ככא, ויתכן שככא הם השיניים הטוחנות", וסומך על ר"ח שכתב דעקירת הטוחנות מכחיש ראות העין, ובמקום שיש כאבים יש לצדד יותר להתיר לעקור השן, ע"כ. (ובאמת באו"ה נט, יח כתב ג"כ כעין דברי ר"ח דיש שיניים שהעיניים תלויות בהן). והנה לפי מצב הרפואה בזמננו ברור שעקירת השן אינה עושה נזק אלא רק תיקון במקום שיש צורך לעקור, וגם עבור יישור שיניים שהוא לנוי בעלמא לפעמים עוקרים שיניים מכיון שאין בזה שום נזק וסכנה לפי תנאי הרפואה שלנו. וצ"ע אם יש להחמיר בזה, ולא נהגו חומרא בזה. ופשטות דעת רש"י ורשב"ם דכל השיניים אסורות בעקירה (וכ"כ בלקט יושר עמ' טו), ולהקל מחמת דברי ר"ח ג"כ צ"ע שבזמננו אין זה גורם להיחלשות הראות (והסטייפלר החמיר בזה כנודע, אבל במקרה שהיו חייבים לעקור עקר, ואמר דשן רקובה אינה שן, והוא ג"כ ע"פ אותה שיטה דהאמור במפורש בגמ' אינו יכול להיבטל). אמנם תמוה שלא הובאו כלל דברי הרמ"א באו"ח סי' שכח בשם הב"י מאו"ה וארחות חיים דהחושש בשינו בשבת אומר לנכרי להוציאה, ושהט"ז שם נחלק ע"ז, והמ"ב פוסק כשאר אחרונים לקיים דברי רמ"א (ושנפ"מ בהא דלא תעקר ככא הוא שאסור לישראל עצמו בשבת כי אין העקירה רפואה ידועה, אבל לאסור העקירה עצמה לא ס"ד. ובזמננו אין העקירה סכנה כלל, אלא שמ"מ אין להתירה, כי אין היא פקו"נ, שהרי בדרך כלל יש רפואות לדלקת וזיהום ולכל הסכנות שהיו ממנה בעבר).

9 אמנם לענ"ד אין הענין תלוי במנהג הארצות, שהרי הב"ח וש"ך וט"ז לא כתבו כלל שחותכין עמהם ירקות שצריך בישול, ואפילו אם נאמר שהוא פשוט מתוך המנהג, הרי לא פירשו טעמם כלל ומעיקרא התייחסו ל"חותכים ירק" כדבר שאינו קשור לאכילה, והרי א"א לעשות כלל שלא אכלו באירופה ירקות חיים, ומן הסתם אותם ירקות שמתבשלים במרק כגון פטרוזיליה כוסברה וכדו' היו מתבשלים גם בא"י במרק, אבל שאר ירקות כמו סוגי המלפפונים שהיו להם, פלפלים, וכדו' נאכלים חיים גם באירופה, ומהיכי תיתי לגזור כלל גדול בתורה. וגם באמת אין צריך מספרים לחתוך ירק אלא רובם ככולם ע"י סכין נחתכים. הלכך נלע"ד דמספרים שחותכים ירק הם המספרים שקוטפים איתם את הירקות, ופשיטא להו לרבנן ש"ך וט"ז דאין זה כלי אוכל ולא סעודה שהרי חותכים רק את הגבעול, אבל הגר"נ אינו יכול לפרש כן כי פשיטא ליה דגם קטיפה הוא אוכל, לשיטתו בעמ' כג.



## תורת החזו"א

למרות הניגוד בין ספר חזו"א לבין שיטת הרצאת הדברים של הגר"נ, רוח החזו"א חופפת על החיבור: בתחילת הספר כדרך החזו"א ותלמידיו מובאים מאמרי חז"ל בשבח מעלת ת"ת. נושא זה נראה פשוט, שהרי ידוע שת"ת כנגד כולם, ומ"מ תמיד נמצא איזה מאמר מעניין להוציא ממנו עוד חידוד של מעלת התורה על פני דברים אחרים.

בין הדברים נכתב: "נשאל רבינו מה נקרא תלמיד חכם בזמננו, השיב ואמר ת"ח הוא אדם כזה שאפשר להגיד עליו בודאות כשהוא נכשל בעברה בוודאי עשה תשובה" (עמ' 12). ההדגשה "בזמננו" היא כנראה לאור דברי מהרי"ל המפורסמים שאין בזמננו דין ת"ח (לעניין קנס למבייש ת"ח), וסמך הגר"נ על האמור בברכות יט, א, אם ראית תלמיד חכם שעבר עברה ביום ודאי עשה תשובה בלילה. אמנם עדיין הדבר צ"ע לעניין איזה מדיני ת"ח השונים נאמר (העורך מקשר את המעשה לכתוב בגוף הספר על ת"ח שאינו צריך לחוש לסכנה, כגון רנב"י, ולא נתפרש אם על זה קאי גם אמירתו של הגר"נ). ומעניין שהחזו"א באיגרת הגדיר ת"ח שראוי לישא בת כהן "זה הירא מדינא דגמרא", וכנראה מובן שלעניין בת כהן אין צריך אלא שיהיה ההיפך מע"ה, והנושא שבגוף הספר הוא הגדרת ת"ח שדבוק בתורה כל היום ואינו פוסק מלעסוק בה. אך צ"ע לקשר זאת לעשה תשובה, שזה תלוי ביראת שמים, ונכון גם אם אינו יכול לעסוק כל היום אלא עוסק גם במלאכתו וכד'.

לז. לעניין הלכה, בדברי החזו"א יש רק שני חידושים למעשה בהלכות טבילת כלים, ושניהם מובאים בחו"ש. אם כי יש להעיר, שמהדברים המובאים בספר טבילת כלים בשם החזו"א (ומצוטטים בחו"ש לעניין קופסת שימורים) עולה שלית ליה לחזו"א קולא דמהרי"ל דיסקין שהקונה אוכל בצנצנת או בקבוק מותר לו להשהות לרוקן כל פעם מעט. אבל חו"ש אזיל כמהריל"ד וכהמנהג.

אמנם בכמה מקומות חסר מתורת החזו"א:

לח. ראה לעיל אות ל בדין ידות הכלים שתמהנו על השמטת דעת החזו"א.

לט. בעמ' כ בשעה צ"צ אות ל הובאו דברי הפ"ת סי' קיג שדן בבישולי עכו"ם במומר, ולא הוזכרו דברי החזו"א יו"ד ב, כג שדן בדברי הפ"ת האלו אם סותר לדבריו בסי' קיב. (וכן מן הראוי היה לציין בעיקר הנדון לאבני נזר יו"ד סי' קט שמצריך טבילה בכלי מומר, והחת"ס בהגהות לשו"ע כתב שאין צריך).

מ. בעמ' ל כתב שאסור לאכול בקיוסק או במסעדה לכל הפחות משום לפני עיור, ולא הובא המעשה בחזו"א שהתיר (מעשה זה מצאתיו כתוב רק בספר תשובות והנהגות ח"א סי' שנו: "שמעתי ששאלו לרבינו החזון איש זצללה"ה אם מותר לשתות בקיוסק בלי טבילה, והשיב שאין זה מגדיל עון בעל הקיוסק שעליו החיוב

טבילה שהכלי שלו". ואני שמעתי בשם הגר"ח גריינמן שהורה כן החזו"א במעשה שהיה בילדותו שקנה לו החזו"א גזוז בקיוסק. ואילו בשם הגר"ק שמעתי שהחזו"א החמיר בזה). ואם משום לפני עיור יש לומר דאם השותה אינו עובר הרי גם המוזג אינו עובר, כי אין ההיתר מצד ריקון (שאז הממלא עובר, ויל"ע אם בא למקום שכבר מונח בכלי דלכאורה לא שייך לומר שמכשיל בלפני עיור כאשר המילוי כבר נעשה, ולמש"כ לעיל אין בכוס וצלחת דין 'ריקון' אלא נחשב תמיד 'שימוש'), אלא מצד שאינו מוטל על השותה.

מא. בעמ' לה נכתב שבמקוואות כלים אין מקפידין על העלאת מים דרך שולי הכלי דחשיב נטל סאה ונתן סאה שפסול להראב"ד. ופירש בשעה"צ ס"ק צב משום דפסול נ"ס הוא דרבנן<sup>10</sup>, ובאיסור כרת חששו, בעשה לא חששו. ותמוה שלא הובאו דברי החזו"א המפורסמים י"ד קכד על דברי הראב"ד האלו.

מב. בעמ' עח כתב שזריקת הציפורניים בבית הכסא היא קבורה. אמנם בחזו"א הלכות פסח השיג על המ"ב שכתב לזרוק את החמץ שנמצא ביו"ט בבית הכסא, דאינו אלא פוסלו מאכילת כלב ולא מקיים תשבתו, ואם היה חשיב כקבורה כשא"א להגיע אליו ומתפרק, היה ג"כ נחשב השבתה לרבנן. (ומ"מ מסיק בחו"ש שראוי לשורפן, ולכאורה טעם השורפן חסיד משום דבקבורה יכולין להתגלות, אבל בבית הכסא לא שייך והוי חסיד ג"כ). [החזו"א מן הסתם מדבר גם על בתי כסא שלנו, ולא רואה בזה אפילו השבתה, והחוש"ש רואה בזה לפחות קבורה].

מג. בעמ' צב מובאת פלוגתת הש"ך ונקוה"כ יו"ד סי' שעא אם ציר ברזל מחובר לקרקע והשתא אינו מקבל טומאה, דלהט"ז אינו חוצץ ולהש"ך חוצץ, וכתב דלמעשה מקובל כהש"ך<sup>11</sup>. ותמוה שלא הביא דהחזו"א מאריך לסתור דברי הש"ך, וכותב דבעיקר הנדון בנסמך על כלי טהור העיקר כט"ז, אלא דבצירים העיקר כש"ך משום דהם בטלים לדלת.

מד. בעמ' קב האם מותר לעבור איסור כדי שלא להגיע לסכנת אבר, במקרה שאונסים אותו ובמקרה שרוצה להתרפא באיסור, ולא הובאו דברי החזו"א המוזכרים בחידושים וביאורים ב"ק פד, א: "בנדון קטע ידו של פלוני ואם לאו נהרגך... ממרן זלה"ה שמעתי כי לעולם יש בזה סרך פיקוח נפש". ואמנם אין הכל בקיאין בספר חו"ב.

10 כתב שם שיש הרבה צדדים דשאובין דרבנן ונ"ס ונ"ס דרבנן. ואינו מובן מה הם הצדדים, הלא הוא אותו דין עצמו, דנ"ס ונ"ס דינו כשאובין שפוסל מדרבנן, ואינו דין נפרד.

11 מובא שם גם דרשת פלסטיק שבחלון חוצצת בפני הטומאה. ויש לדון אם יש ברשת חור כפונדיון שהוא גודל מטבע, הדין הוא בפ"ג דאהלות שלא צריכין טפח, והוא בחלון שעשוי לאורה, והשתא יש לדון אם יש חור ברשת בחלון של אורה אם נחשב שממילא עשוי לאורה, כי סו"ס נכנס דרכו האורה לרצון הדר בבית, או שכיון שהחור נעשה מאליו אינו חשיב לאורה.

מה. בעמ' קי סותם חו"ש ש"מותר לקוץ ענפי עץ מאכל, דלא אסרה תורה אלא כשקוצץ עץ ולא ענפים", אמנם החזו"א ערלה א, א פשיטא ליה לא כן, וכתב היאך היא רשאי לקוץ קורות מאילן מאכל, וכתב כמה אופנים לתרץ, וכולהו אליבא דההנחה שלקוצץ ענף אסור משום בל תשחית. (וכן משמע קצת בשו"ע הגר"ז הל' שמירת נפש סי' טו, ובשאלת יעב"ץ ח"א סי' עו. ובמאירי ברכות לו, ב כתב כחו"ש). ובאמת מובאת דעת החזו"א בעמ' קיא כדי לדון בתירוץ דבנוטע לכתחילה לקורות מותר, ולא הוזכר שהחזו"א מייירי אפילו בקוצץ ענפים ולא כל העץ. (וברור שנוטע לקורות אינו קוצץ כל ענף אלא רק ענפים גדולים שמתאימים לקורות).

מו. אבל גם במקום שאינו מוזכר הציטוט מהחזו"א, רוח הדברים היא רוח החזו"א. בפרט בשאלות הלכתיות בהן פשטות הדין היא שצריכים להחמיר, והמציאות היא שמאוד קשה להחמיר, אין הגר"נ נרתע מלכתוב איסור גם אם במציאות כמעט דלא ימצא מי שבאמת יחמיר, וברוח המעשה המובא בפירוט בעמ' ס שלא הסכים להקל בבקבוקים הגדולים שביקב, ובנו מקוה בתוך היקב. וכך פוסק הגר"נ לחייב טבילה במכשירי מיני בר, או לעשות בהם נקב וישראל יתקן (עמ' מד), והרי כמעט ואין מקום שמחמירים בזה.

מז. ומעניין שבנדון ביצה קלופה נוקט הגר"נ להחמיר, ולא מזכיר הרבה היתרים שכתבו האחרונים<sup>12</sup>, ולולי דבריהם לא מצינו דינו ורגלינו בבית המדרש, שהרי אבקת שום ואבקת ביצים הם בסיס לתעשיית המזון ומשאיירים אותן זמן רב. והוא כפי רוח החזו"א שלא לקבל היתרים נגד פשטות דינא דגמרא, והאחרונים התירו לפי הצורך. ומעניין שהדבר מפורש באגרות חזו"א שיש להחמיר בזה, והגר"נ לא מצטט מהאגרות אלא שדבריו נובעים מאותה רוח השורה על האגרות. כפי שכל הספר מייצג את רוחו שאינו מסכים לנטות מן הפשטות וממה שמתבאר מפשט הראשונים, ובכך ממשיך ענף זה מתורת החזו"א.

\*\*\*

ומתקוות חוט השני הזה יבוא פתח תקוה לחזק עיון ההלכה על מתכונתו, ולקיים דברי התלמוד והראשונים כמשמרות נטועים, ומהם תצא תורה.

12 מלבד קולא אחת, אשר אף היא צריכה בירור, שכתב בעמ' עז מסברא "מסתברא דרק אם רובה קלופה הרי היא בכלל דין זה", ונראה סותר לדין הבא אחריו "ביצה שהקליפה החיצונה שלה סדוקה, אבל הקליפה הדקה אינה סדוקה חשיב ביצה שאינה קלופה", והרי על סדק בודאי לא נחשב רובו קלוף. וגם צריך בירור מה עניין הקליפה הדקה שבודאי לא מועילה להיות אינו קלוף, וא"כ מהיכי תיתי שבחלקה תועיל (ועי' רשב"ץ בנדה וסמ"ק דמשמע שגם קלופים אם הקליפה מונחת עליהם שפיר דמי, וכן מדקדק בדברי יציב או"ח סי' רכז).

## עוד על שו"ת 'אבוא ביתך'

תגובה לביקורתו של הרב אריה כץ ב'המעין' גיל' 225 עמ' 97 ואילך

א. אני מעריך מאוד את העובדה שהרב אריה כץ התאמץ כבר במהלך כתיבת ביקורתו על הספר "אבוא ביתך" של אבי מורי ושלי לחקור ולבדוק את טענותינו, ולאפשר לנו להסביר ולהבהיר אותן עוד בטרם יפרסם את עמדתו שלו. בכך, כמו בכל סגנון דבריו, ניכרות החתירה אל האמת והמחלוקת לשם שמים שנועדה לברר ולדייק את העמדות והשיטות<sup>1</sup>. כבר התמחה הרב אריה כץ במאמרים וספרים רבים בענייני הלכה, וכתיבתו מתאפיינת בניתוחים חדים ומדויקים ללא משוא פנים. אולם מחלוקת לשם שמים סופה להתקיים, ועל דברי הביקורת שכתב יש לנו מה להשיב, וזאת נעשה להלן.

ב. בטרם ניגש הרב כץ לדון בהכרעות הספציפיות שבספר, הוא מבקר את המגמה העקרונית שאותה הוא מזהה: "הרצון לתת פתח להיתר בכל שאלה שעלתה בספר"<sup>2</sup>. ואכן, כמעט לא תמצאו בשו"ת 'אבוא ביתך' את התשובה 'אסור' בלי סייגים והבחנות. מדוע זה כך? התשובה קיימת בשני מישורים: הכלל שקבעו חכמינו, "כוח דהיתרא עדיף", משמש לעיתים בצורה שגויה. יש הסבורים בטעות שמדובר בהוראה לפוסק, שעניינה שראוי ונכון להתיר ולהקל ככל האפשר<sup>3</sup>. אולם המשמעות המקורית של הכלל היא הנחייה לכותב, או לעורך, הממליצה לו להדגיש את העמדה המקילה משום ששם נמצאים החידושים החשובים בסוגיה. לכתוב על שאלות שבהן התשובה היא 'אסור' זה קל יחסית, וממילא גם לא תורם הרבה לדיון. משום כך ביקשנו להתמקד דווקא במקומות שבהם "סמכנו על שמועתנו להתיר" (עי' רש"י ביצה ב, ב), מתוך רצון לתרום לשיח התורני. במקומות אלו היינו צריכים להתמודד אחד לאחד עם כל טיעוני האוסרים ולהציג מולם את העמדה המתירה, ומשום כך, אגב, התשובות יצאו ארוכות למדי. גם במקומות שבהם ההכרעה העקרונית היא לאיסור,

1 בספרו החדש, "לשם שמים: על האתיקה של המחלוקת", כותב הרב יובל שרלו על המחויבות של כל צד במחלוקת להציג בהגינות את העמדה החולקת, ולהימנע מסילוף ועיוות שיגחיכו אותה ויהפכו אותה למטרה קלה לניגוח ("איש קש"). בסוף דבריו הוא מתלבט אם מוטל על האדם גם לפעול באופן אקטיבי ולנסות לסייע לצד השני להסביר טוב יותר את טענותיו, בבחינת "פתח פיך לאילם". הרב שרלו מסיק שזו אכן מידת חסידות, אך אי אפשר לבוא בתביעה כזו כלפי כל מי שמבקש לחלוק על חברו (שם, עמ' 110-106).

2 הרב כץ מבקר שתי מגמות נוספות, שאליהן נתייחס במהלך דברינו להלן.

3 הבנה קרובה לכך נמצאת כבר בשו"ת שלמת חיים (ס' תתשפח), עין שם היטב.

לא הסתפקנו בה אלא הוספנו ושאלנו: היכן זה עשוי להיות מותר? כל זאת מתוך הבנה שליבון מעמיק של איסור כולל בהכרח גם את גבולות הגזרה שלו.

אם נושא הדיון הוא הספר עצמו, אפשר להסתפק בתשובה שכתבתי לעיל. אולם קיימת גם נקודה נוספת, מהותית יותר: השאלות שאיתן התמודדנו בשו"ת 'אבוא ביתך', רובן ככולן, הן שאלות שבהן קיים מתח בין ההתבטאויות של פוסקי הלכה רבים, הנוטות לאיסור, לבין המנהג בציבורים מסוימים לנהוג היתר גורף בדבר, אף עד כדי חוסר הכרה בכך שיש כאן 'שאלה' הלכתית. מתח זה לא הביא אותנו בשום מקום לכדי 'כיפוף' של ההלכה, ובמקומות שבהם הגענו למסקנה שהדבר אסור, אסרנו, למרות שצפינו מראש הן את הקושי שהדבר יגרום לציבור זה והן את התגובות החריפות שנקבל 'משמאל'. אך בהחלט יש לומר שמציאות זו הובילה אותנו לחפש דרכי היתר על פי ההלכה, מתוך הכרה באתגר העליון של שמירת דיני המשפחה בעם ישראל כולו, אתגר שעבורו יש למצוא ולהנגיש את המנעד שקיים בהלכה.

לסיום נקודה זו, חשוב להדגיש שפסקי ההלכה כשלעצמם אין בהם חידוש רב, לקולא או לחומרא. היתרים פרטניים ברוח דברינו אפשר למצוא למכביר. החידוש העיקרי הוא בכתיבה ובביסוס של הגישה המתירה, כתיבה שמציגה את ההיגיון ההלכתי שמאחורי הפסיקה, ומנגישה לציבור הרחב את מקורותיה. אפשר שרבנים מסוימים נמנעו במתכוון מלעשות זאת, ואפשר שרק זמנם לא עמד להם לשם כך. בין כך ובין כך, בימינו כאשר חיפוש פשוט בגוגל מוליך את האדם לכל תשובה שבה יחפוץ, ראינו לנכון להציג פסיקת הלכה סדורה, המבחינה בין עמדות שוליים שאי אפשר להסתמך עליהן, לבין היתרים מבוססים הקיימים בתוך ההלכה המקובלת.

ג. "הבעיה העיקרית" שעליה מצביע הרב כץ בתשובה שבה התרנו מניעת הריון בתחילת חיי הנישואין לצורך לימודי מקצוע, היא ההתעלמות מהלכה מפורשת ברמב"ם (אישות טו, א) ובשולחן ערוך (אה"ע עו, ו): "אם לא קיים (פריה ורביה) חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים".

ואכן, לא יעלה על הדעת להתעלם מהלכה זו<sup>4</sup>. ומשום כך הבאנו בתשובתנו את דברי הפוסקים שהציבו מולה את דין המשנה (כתובות פ"ה מ"ו) המאפשר לאדם לבחור מקצוע של ספן, שעונתו היא אחד לשישה חודשים. מכאן למד העזר מקודש (אה"ע סי' עו ס"ק ב), ש"כל שהוא עושה מצד סגנון סדר פרנסה, וסגנון זה לא מיחתה בו אשתו, לא חל חיוב העונה רק לפי סגנון ההוא". מדבריו, שהובאו בתשובתנו, עולה כי שיקולי פרנסה הם שמעצבים את מצוות העונה, גם לפני קיום מצוות פריה ורביה.

4 דוגמה לכך היא השלילה העקרונית של נישואין עם אדם שאינו שומר מצוות.

5 אם תלונתו של הרב כץ היא על כך שלא ציטטנו את לשון ההלכה ולא ערכנו בה דיון מסודר, הדבר נובע ממבנה התשובה, שעיקרה עוסק בדחיית נישואין, ועניין מניעת ההריון נידון רק בסופה.

דברים דומים פרסם זה עתה הרב יצחק שילת (אישות, הלכה וכוונות התורה, עמ' 46): "יש אולי מקום להגדיר את תקופת הלימודים ההכרחית למקצוע שהם חפצים בו כזמן שבו האדם עסוק בפרנסתו מחוץ לביתו, ולראות בכך סיבה מספקת לדחייה". ובמסקנת הדברים (שם, עמ' 48) כתב כי "יש מקום להתיר" בלי המילה "אולי".

טענה נוספת של הרב כץ, המתייחסת למגמה עקרונית שקיימת לדעתו בספר כולו, היא השימוש החלקי בדבריו של פוסק, גם כשהפוסק עצמו סבור אחרת להלכה. כך למשל הוא מלין על השימוש בדברי האגרות משה הכותב שיש להעדיף מניעת הריון על דחיית נישואין, תוך התעלמות מכך שהאגרות משה עצמו אוסר הן את מניעת ההריון והן את דחיית הנישואין.

על טענה זו אומר, בשפה משפטית, שאני "מודה בעובדות וכופר באשמה". חלק חשוב ומרכזי מעבודת הפסיקה הוא הניתוח והליבון של כל טיעון המופיע בפוסקים לגופו. אילו היינו אוספים את השורות התחתונות של הפוסקים, עבודתנו הייתה קלה וקצרה בהרבה, והמסקנות היו מחמירות יותר. ה"כוח דהיתרא" שנזכר לעיל הוא המאמץ לחלץ מתוך דברי הפוסק עיקרון מסוים, וליישם אותו לאור הנחות-מוצא שונות. זוהי נקודה קריטית להבנת אופי הספר, וההבדל שבינו לבין ספרי ליקוטים שונים (שכבודם במקומם מונח ועשינו בהם שימוש רב בדרכנו).

העיקרון העולה מדברי האגרות משה הוא שמניעת הריון אחרי הנישואין שקולה בחומרתה להימנעות מללדת לפני הנישואין<sup>7</sup>, זאת בניגוד לעמדת הרב יעקב אריאל והרב אריה כץ הסבורים שהאיסור אחרי הנישואין חמור יותר. עצם העובדה שהרב פיינשטיין, בנידון שבו עסק, לא התיר אפילו את דחיית הנישואין, איננה רלבנטית לענייננו, משום שאת ההיתר לדחות נישואין במקרה שלנו ביססנו לאורך התשובה על מקורות אחרים<sup>8</sup>.

6 **תגובת הרב כץ:** על הראיה מספן ניתן כמדומני להשיב בשלושה אופנים: א. אין הכי נמי, ויש מן האחרונים שכתבו שקודם קיום פריה ורביה, אין אדם יכול להיות ספן, ראה שו"ת אגרות משה אבן העזר ח"ה סי' יט אות ד. ב. העולם לא יכול להתקיים בלי ספנים, ולספן אין שום אפשרות טכנית להישאר ספן ולקיים מצוות עונה בתדירות גבוהה יותר, לכן אין כאן שום ברייה אחרת. במאמרי הסכמתי שיש מקום לדון במציאויות קשות ויוצאות דופן (כגון בעל בקבע, שלא נאמר לו לעזוב את הצבא), אולם אין מכאן ראיה להיתר מרווח לכתחילה לרבים. ג. גם ספן מחויב במצוות עונה פעם בחצי שנה. הרמב"ם ופוסקים נוספים למדו מדין ספן שבשום אופן אין לעכב את העונה ביותר מחצי שנה, ולכן אף מי שרוצה ללמוד היתר מספן אינו יכול ללמוד היתר ליותר מחצי שנה.

7 **תגובת הרב כץ:** גם האגרות משה עצמו הודה במקום אחר שיש חילוק בין קודם הנישואין ללאחר הנישואין, ראה שו"ת אגרות משה אבן העזר ח"ה סי' יט אות ה, שאע"פ שיש היתר לדחיית נישואין לצורך לימוד תורה, אין היתר לדחיית פריה ורביה אחרי הנישואין לצורך לימוד תורה.

8 **תגובת הרב כץ:** אף אם הדברים הללו נכונים, מכל מקום ההגינות מחייבת את הכותב להודות

לסיום, הרב כץ מלין על כך שבסופו של דבר אין די פוסקים התומכים בהכרעתנו. ועל כן נציין כאן לשניים נוספים: מלבד הרב יצחק שילת, שדבריו כבר הובאו לעיל, היתר כזה (במקרה של לחץ כלכלי ולימודי מקצוע תובעניים) פרסם גם הרב זלמן נחמיה גולדברג בשו"ת בנין אריאל (עמ' 87-84), ודחה בפירושו את האפשרות לחלק בין דחיית נישואין למניעת הריון. היתר מוגבל נמצא גם בשו"ת בני בנים (ד, טז): "אני נוהג להתיר לזוג למנוע הריון עד לשישה חודשים אחרי הנישואין", וגם הוא מבוסס על דין "עונת הספנים".

ד. גם בסעיף תכנון המשפחה מבקר הרב כץ תופעה רחבה שקיימת בספר לדעתו: השימוש בעמדות הלכתיות של פוסקים פחות מוכרים העומדות נגד עמדות רווחות יותר. בנידון דידן הכוונה היא לשיטת רבי יוסף אוטלינג המגביל את מצוות 'ולערב על תנח', שעניינה חיוב הולדה אחרי קיום פריה ורביה, לבן ובת נוספים. ועל אף שדייקנו כדבריו גם בערוך לנר, והזכרנו שבספר פניני הלכה הכריע כמותו, סבור הרב כץ שאין בכך כדי לעמוד נגד "תשובותיהם של שמונה פוסקים" שפורסמו בשו"ת פועה, ונגד פשטי המקורות שלא הזכירו חילוק כזה.

בטרם נשיב לגופו של טיעון, נזכיר כי חילוק זה כתב מדעתו גם בשו"ת בני בנים (חלק ד עמ' קנג), והוסיף שבתקופת התנ"ך וחז"ל ההפסקה המינימלית הסבירה בין לידות הייתה של שלוש שנים (משום שהיו מניקים במשך שנתיים), זאת מלבד

שהוא מבקש להביא ראיה מבעל האגרות משה, אף שבעל האגרות משה עצמו אינו מסכים למסקנתו מסיבה אחרת. אולם כאן הדבר חמור יותר - כאמור בדבריי (שלמרות דבריו לעיל, למעשה הרב סתיו לא התייחס אליהם כלל גם בתגובתו כאן, הרי את עונתו של ספן פסק גם הרמב"ם, ואף על פי כן הדגיש שלא ניתן לאחר עונה גם במחילת אשתו קודם קיום מצוות פריה ורביה). נקודת המוצא ההלכתית שנפסקה להלכה ברמב"ם ובשו"ע היא שכלל לא ניתן לאחר את קיום מצוות פריה ורביה. אפשר לטעון שכיום ניתן לאחר נישואין, אפשר גם לטעון שאין הבדל בין קודם נישואין לאחר נישואין מבחינת חיוב המצוה. המחברים כאן טוענים את שתי הטענות, כשהם לוקחים מפוסקים מסוימים את טענה א ומאחרים את טענה ב, ויוצרים טענה הלכתית חדשה. אמנם לכאורה אין קשר סברתי שמנגיד בין הטענות, ואפשר לטעון את שתיהן. אלא שכאן אנו עומדים בפני מוקש, שכן טענת שתי הטענות גם יחד תיצור לנו סתירה בין המסקנה ההלכתית העולה משתי הטענות הללו (שהיא המסקנה שבספר) לבין ההלכה הפסוקה. סתירה כזו שומטת את הקרקע מהאפשרות לטעון כל אחת משתי הטענות, שכן אין קשר ביניהן. אדרבה, העובדה שיש פוסקים רבים שטענו את אחת משתי הטענות, אבל לא את שתיהן, נובעת מכך שהן הבינו שאי אפשר לטעון את שתי הטענות יחדיו, מחמת הסתירה שתיווצר ביניהן לבין ההלכה הפסוקה (בעניין כזה, ראה את השגת התומים סי' עב ס"ק יד, קצות החושן ס"ק ט ונתיבות המשפט ס"ק יד על דברי הש"ך ס"ק כג).

9 **תגובת הרב כץ:** בכל המקורות הללו אין מדובר על היתר כללי שנתון לרצונו של כל זוג, אלא במקרים חריגים שבהם יש קושי אובייקטיבי ממש.

האחוז הגבוה של תמותת עוברים ותינוקות, כך שאישה היולדת שישה-שבעה ילדים הייתה ממצד עד תום את תקופת הפוריות שלה<sup>10</sup>. ולגופו של עניין, גם אם זו דעה חריגה בנוף ההלכתי המסורתי (ולא 'נעלם' מאיתנו שהפוסקים לא קיבלו חילוק זה), ואף אנחנו כתבנוה רק בלשון "ייתכן", נראה כי יש לה מקום כקריאת כיוון עקרונית. דברי הפוסקים האומרים שיש להוסיף וללדת עד בלי די<sup>11</sup> עומדים לא רק בניגוד למקורות הקדומים שראו בדין "לערב" הנחייה גמישה יחסית, אלא גם בניגוד למציאות שאנו רואים בעינינו. גם בקרב שומרי המצוות, רבנן ותלמידיהון, מציאות פשוטה היא שבשלב מסוים עומדים מללדת. בין אם מכנים זאת כך באופן רשמי, ובין אם מגדירים זאת כ'הפסקה' ללא הגבלה. משום כך, כאשר אנו מבקשים למצוא הגדרה מספרית כלשהי במקורות, יש מקום לקבל השראה מהגדרה זו של שני בנים ושתי בנות, שמשמעותה המעשית היא הכוונה להקמת משפחות של חמישה-שישה ילדים, תוך הדגשה שקביעה זו שנויה במחלוקת, וכל המוסיף תבוא עליו ברכה.

ה. הרב כץ טוען כנגדנו, הן בסוגיית תכנון המשפחה והן בסוגיית הבחירה בין הפריה מלאכותית לאימוץ, שגם אם החשבון ההלכתי נכון<sup>12</sup>, ישנם שיקולים מעשיים רחבים נוספים שעשויים להתברר מתוך דיון של בני הזוג עם רב פוסק הלכה<sup>13</sup>.

ואכן, באופן עקרוני אני מסכים עם עמדתו: כאשר מדובר בשאלה משמעותית, והשאלות שבספר הן ברובן כאלו, ההחלטה צריכה להיעשות מתוך יישוב הדעת ובחינה של מכלול ההיבטים, בין השאר מתוך התייעצות עם גורמים בעלי ניסיון ודמויות שעשויות לתת כיווני מחשבה רוחניים וערכיים. פעמים רבות, רבנים הם הכתובת הטובה ביותר לעניין.

ועם זאת, יש להוסיף על כך שתי נקודות: ראשית, גם אם ההחלטה בפועל דורשת שיקול דעת, עדיין יש צורך בכתיבה הלכתית 'טהורה'. כאשר השולחן ערוך פסק בעניינים אלו הוא לא טרח להוסיף "ובלבד שישאלו רב" או "בתנאי שיפנו למכון הלכתי רפואי". פסיקת ההלכה בעינה עומדת, גם אם היישום שלה זוקק עיון ובחינה

10 **תגובת הרב כץ:** לא הבנתי כיצד יש ללמוד משישה-שבעה שמוזכרים כאן, לארבעה שהוזכרו לעיל.

11 **תגובת הרב כץ:** חשוב לדייק, דברי הפוסקים אינם שיש ללדת עד בלי די, אלא כל זמן שיש להם כוח. הטיעון בתגובתי הקודמת היה שלא ניתן לכמת את הגדר הזה לכמות מסוימת, שכן כוחותיו של כל אדם שונים.

12 **תגובת הרב כץ:** כאמור בתגובתי לספר, טענתי העיקרית הייתה כנגד החשבון ההלכתי בשתי התשובות האמורות. הטענה על הצורך בתשובה פרטנית נאמרה בנוסף על כך.

13 זמן קצר לאחר שיצא ספרנו לאור, קיבלתי מסרון בזו הלשון: "שלום הרב, שמעתי שכתבתם על נישואין עם חילוני. יש לי בת זוג שאינה שומרת מצוות, האם מותר לי להתחתן איתה?". השבתי שהייתי שמח להיפגש או לשוחח טלפונית, אך השואל האנונימי התעקש לקבל תשובה כתובה וחד-משמעית בלי לספק מידע נוסף, וכך נפרדו דרכינו.



של כל מקרה לגופו<sup>14</sup>. שנית, הקביעה שראוי להיוועץ עם בעל ניסיון אסור לה שתתפרש כאילו הדבר אסור "מלבד באישור של רב". אדרבה: בדיק כפי שראוי לשקול יחד עם רב את ההיתר להימנע מללדת אחרי קיום מצוות פריה ורביה, כך ראוי להתייעץ עמו לפני שמביאים לעולם ילד במצב שבו המשפחה תתקשה לעמוד בו מבחינה כלכלית או רגשית. וכפי שחשוב לשים לב ששני בני הזוג שלמים עם הבחירה באימוץ על פני הפריה, חשוב גם לשים לב שאיש איננו כופה את רעהו ללכת למסלול של הפריה מלאכותית<sup>15</sup>. משום כך ראינו לנכון להתוות בספרנו את המסגרת ההלכתית של הדין שבתוכה יש להתנהל בכל מקרה ומקרה.

ו. הטענה העיקרית של הרב כץ בעניין ההפריה לרווקה היא על ה'מגמתיות' שבתשובתנו. מבין הפוסקים שהתלבטו בשאלת ההפריה מזרעו של גוי, אנו בוחרים את המתירים, מול תשעה פוסקים (המובאים בשו"ת פוע"ה) ששקללו את טובת הילד בדין, אנו בוחרים בעמדתו של הרב נבנצל שהסתפק בדבר, וכן הלאה.

אף בנקודה זו אבקש להודות בעובדות ולכפור באשמה. אמת נכון הדבר: רוב הרבנים שכתבו בסוגיית ההפריה לרווקה השיבו לאסור. את העמדות המתירות צריכים היינו למצוא מתוך חיפוש ובדיקה ממושכים. אך האם יש בכך טעם לפגם? ומהי משמעותה של שיטה מקילה אל מול דעות האוסרים העומדות מולה תשע לאחת? התשובה לשאלות אלו נעוצה בהנחת היסוד של שו"ת 'אבוא ביתך', ובהצדקה לעצם כתיבתו. במבוא לספר עמדנו על כך שלא כבהלכות עירובין וכלאים - הפסיקה ההלכתית בענייני משפחה מושפעת באופן מהותי מנקודת המוצא הערכית והתרבותית של הפוסק. משום כך, כאשר הרב מנשה קליין, הרב אפרים גרינבלט, או רבנים אחרים בעלי אוריינטציה חרדית-שמרנית שנשאלו על כך ממכון פוע"ה, אוסרים על הפריה מלאכותית לרווקה, דבריהם צריכים להיבחן על רקע זמנם ומקומם<sup>16</sup>. כאשר הרב נבנצל, שאף הוא אינו חשוד על קרבה יתירה לערכי

14 **תגובת הרב כץ:** ובכל זאת כבר ברמ"א (ואחריו פעמים רבות בנושאי הכלים המאוחרים יותר) מצאנו את הגדר ההלכתי 'כפי ראות עיני המורה'.

15 **תגובת הרב כץ:** ומה הדין כשאחד מבני הזוג אינו מעוניין בהפריה מלאכותית אלא באימוץ וחברו מעוניין בהפריה מלאכותית? לכן יש צורך בהחלט להכריע מהי האפשרות הנכונה יותר מבחינה הלכתית.

16 **תגובת הרב כץ:** מעבר לעובדה שאני מרגיש מאוד לא בנוח עם טיעון שכזה, המבקש לראות את השקפת עולמו של הפוסק לפני שמחליטים אם להתחשב בדעתו, טיעון זה גם אינו נכון מעשית - האם גם הרב אריאל והרב רבינוביץ' חשודים על 'אוריינטציה חרדית-שמרנית'? מלבד זאת, מי שילמד לעומק את תשובותיו המרובות של הרב גרינבלט (בהן גם כאלו שפורסמו בשו"ת פוע"ה), וגם מודע לסביבה שבה חי ופעל (כשהגיע לשמש כרב בממפיס בקושי היה שם מניין, וגם מניין זה היה מורכב ברובו ממחללי שבתות), יכיר בעובדה שפסיקותיו בהחלט אינן מתיישבות עם הקו ה'חרדי-שמרני'. אדרבה, אם נבקש לערוך חילוקים מעין אלו, נראה שאף את דברי הרב נבנצל אי

המודרנה, כותב שמבחינה הלכתית טהורה לא ברור שטובת הילד היא שיקול שיש לקחת בחשבון, יש לדבריו משקל גדול יותר מאשר לדברי פוסקים אחרים שהכלילו את טובת הילד יחד עם רשימה של טיעונים שמסקנתם הסופית מוכתבת במידה רבה מן הסביבה הערכית שבה הם חיים ושאותה הם מבקשים לבצר. דרישתו של הרב כץ שנתחשב בדעת רוב הפוסקים שקולה לדרישה לשקלל את שיטותיהם של אותם פוסקים גם בשאלת אמירת הלל ביום העצמאות או בסוגיית הגיוס לצה"ל.

הרב כץ טוען במאמרו, יותר מפעם אחת, שבימינו הפריה מלאכותית היא פרוצדורה נפוצה, ועל כן יש לקחת בעירבון מוגבל את דברי הפוסקים שהתייחסו אליה כאל פעולה חריגה שאין חובה להשתמש בה במצבים של עקרות וכד'. באותה מידה, הפרייה של נשים רווקות הפכה בימינו לתופעה נפוצה בהרבה מאשר בעבר, וממילא יש לבחון מחדש את כל הטיעונים שנאמרו ושנכתבו כנגדה<sup>17</sup>. ולעומתם, כל עדות על פוסק שצייד להקל, גם אם לא פרסם זאת כהיתר גורף, יש בה כדי להצדיק דיון חדש בסוגיה. ושוב נזכיר כי ספרנו ביסודו איננו ספר ליקוטים, וההצבעה על פוסק שאימץ סברה מסוימת די בה כדי לחזק ולבסס אותה, גם אם בחשבון הכללי יש יותר פוסקים שהתעלמו ממנה.

יחד עם זאת, חשוב להדגיש שאף אנחנו לא קבענו היתר בדבר. למעשה אין הבדל בין דברינו לבין הדברים שכתב הרב פרופ' אברהם שטינברג במהדורה החדשה של האנציקלופדיה-הלכתית-רפואית (רפואה כהלכה, חלק ב, סי' ב, פרק ה, סעיף א), שפורסמו מעט לפני ספרנו ולא זכו לכל ביקורת: "לכתחילה אין לבצע הזרעה מלאכותית לאשה פנויה. במקרים מיוחדים יש לעשות שאלת חכם".

ז. בספרנו כתבתנו שזוג החפץ בכך יכול להיכנס להריון באופן טבעי, ובמקרה שבו יתברר במהלך ההריון שהעובר נושא מחלה תורשתית חמורה (כטיי-זקס)<sup>18</sup> הוא יוכל להפסיק את ההריון על סמך השיטות המקילות בדבר.

הטענה העקרונית של הרב כץ היא שמכיוון שההפלה היא מעשה איסור, אין

אפשר להביא כסיוע לשיטה המקילה, שכן הרב נבנצל עצמו חילק בין העניין ההלכתי "הטהור" לבין המשמעות הציבורית והערכית של היתר שכזה, ולכן לא הסכים להתיר למעשה את הפעולה.

17 **תגובת הרב כץ:** ההבדל הוא משמעותי ביותר - ההתייחסות להפריה כאל פעולה חריגה אין מטרתה לטעון כנגד הלגיטימיות שלה מבחינה ערכית, אלא כנגד הטענה שמדובר בדרך מרכזית ומקובלת מבחינה מעשית בקיום המצוה. ממילא, אם מדובר כבר בהליך נפוץ ומקובל הוא אכן הופך להיות גם דרך המלך המעשית. לעומת זאת, הטענה כנגד הפריה לרווקה אינה שמדובר בהליך חריג, אלא שמדובר בהליך פסול מבחינה ערכית, לכן גם אם התופעה הופכת לצערנו ליותר נפוצה לא יהיה בכך כדי לשנות את הממד הערכי הפסול שבה.

18 תשובתנו התייחסה בפירוש למקרה של מחלה כזו, וממילא תהייתו של הרב כץ בדבר מקרה של תסמונות מסוג אחר איננה רלבנטית. תגובת הרב כץ: אני שמח שיש כאן "מודה במקצת", אולם חשוב מאוד להבהיר את הדברים.

להיכנס לכתחילה לחשש כזה. על ההשוואה שערכנו למי שמפליג בערב שבת מתוך ידיעה שאולי יגיע לידי חילול שבת, כתב הרב כץ: "הדמיון אינו נכון, כי ביציאה לדרך לא קיימת אפשרות אחרת למנוע את האיסור". והוא ממשיך וכותב שהפריה מלאכותית היא פרוצדורה נפוצה בימינו, ולכן אין להתייחס אליה כפעולה חריגה.

בדבריו של הרב כץ יש מקום לפקפק, שהרי דין הפלגה בספינה נאמר באופן עקרוני גם ביציאה לטיול או לצורך פרנסה, ולא רק במקרה של חוסר ברירה. אך נראה כי תשובה ברורה יותר תעלה מתוך השוואה אחרת, שאף היא הובאה בספרנו: שימוש באינפוזיה ביום הכיפורים. הפוסקים דנו בשאלה אם יש חיוב על אדם חולה שזקוק לנוזלים להתחבר לאינפוזיה בערב יום הכיפורים כדי שלא יצטרך לשבור את הצום. תשובתם החד-משמעית היא שאין חובה כזו, ואולי אפילו יש איסור בדבר. הציץ אליעזר (חלק יד סי' נז) האריך לבאר שאדם לא חייב לחבול בעצמו או להוציא ממון כדי למנוע את בואו של אונס הנובע מגופו שלו (זאת בניגוד לאונסים חיצוניים, כגון מעסיק שמחייב עבודה בשבת, שאדם צריך להתחמק מהם). והוסיף להוכיח ממקורות מספר "דאין האדם מחויב להוציא ממון כדי שלא יצטרך לעבור על דבר שהתורה מתירה לו לעבור לפי מצבו שנמצא בו"<sup>19</sup>. ואם באינפוזיה פשוטה נכונים הדברים, על אחת כמה וכמה בטיפולים מורכבים ויקרים<sup>20</sup>, ובמצב שבו רוב הסיכויים בכל הריון בפני עצמו הם שלא יהיה צורך בהפלה.

ואם בסיכויים עסקינן, מילה אחרונה על סטטיסטיקה: כדי להמחיש את דברינו השוונו את הזוג הנושא מחלה תורשתית לכל אישה הרה בת ארבעים וחמש שיש לה סיכוי של 3-5 אחוזים לשאת עובר בעל מום. הרב כץ טען שהחשבון אינו נכון, משום שיש לקחת בחשבון את העובדה שעצם הסיכוי להיכנס להריון בגיל כזה הוא די נמוך, וממילא הסיכוי המעשי להפלה עבור אישה בגיל 45 הוא רק 1:1000. איני בטוח שהעניין שבו יש לדון הוא הסיכוי הכללי להגיע לידי הפלה ולא הסיכוי שבהריון עצמו, אך דווקא אם נאמץ את גישתו של הרב כץ ונצמד עמה צעד אחד קדימה, נגיע למסקנה מעניינת: אם השאלה שאותה עלינו לבחון היא שאלת הסיכוי שבעילה מסוימת תביא לידי הפלה, הרי שגם בזוג הנושא תסמונת גנטית הסיכוי יהיה קטן

19 **תגובת הרב כץ:** יש הבדל משמעותי מאוד בין הדברים - חולה שצריך לאכול ביום הכיפורים מצוה עליו לאכול ואסור לו להימנע מכך. לעומת זאת, הפלה של עובר החולה בטיי זקס היא לכל היותר היתר ששנוי במחלוקת הפוסקים ברמה של דיני נפשות, ואף הציץ אליעזר שהיה ראש המדברים בעד ההיתר לא התיר באופן גורף.

20 **תגובת הרב כץ:** לצערי שוב יש כאן חזרה על המנטרה המוטעית של "טיפולים יקרים". מדינת ישראל מממנת באופן מלא לחלוטין (מלבד עלות הוצאת התחייבות, כמה עשרות שקלים, והשתתפות עצמית מסוימת בעלות התרופות) במקרים כאלו את טיפולי ההפריה והבדיקה הגנטית, לפחות בשני הילדים הראשונים (גם לאחר מכן אפשר להשיג מימון מסוים, ואכמ"ל).

מ-10%, שהוא השיעור שהגדירו פוסקים רבים כ"מיעוט המצוי". משום כך קשה יהיה לאסור על איש ואישה לקיים יחסים כדרך כל הארץ רק בשל החשש שאולי ייכנסו להריון, ואולי ההריון יחזיק מעמד ויתברר ככזה שצריך להפסיק אותו.

לסיכום: הערותיו של הרב אריה כץ חשובות ומחכימות, אף שאני סבור שיש בדבריי כדי להשיב עליהן ולדחותן. בניגוד לאופן שבו הציג הרב כץ את הדברים, פסקי ההלכה שבשו"ת 'אבוא ביתך' משקפים עמדות הלכתיות רווחות ומקובלות בקרב פוסקים ורבנים רבים המורים כן הלכה למעשה, גם אם כתיבה נרחבת של עמדות אלו איננה נפוצה דיה. תפילתי שגם בעתיד יימשך הדין בין פוסקי ההלכה וחובשי בית המדרש בשפה תורנית נעימה, ומתוך כך תתברר שמעתתא ויתקלס עילאה.

**חדש**  
מאת ד"ר חנה קטן

# החבילה המושלמת

## לזוגות צעירים ולמדריכות כלות

**עת ללדת**  
אמצעי מניעה  
במבט יהודי

**דרך כלה**  
הכנת כלה לחופתה  
מבט רפואי-הלכתי  
ד"ר חנה קטן

המידע שחשוב שיהיה לפני כל זוג בישראל לקראת בניית בית נאמן, בניין עדי עד

מחנה סוף  
להזמנות  
באתר הוצאת משעול:  
[www.machonso.org/mishol](http://www.machonso.org/mishol)  
במייל: [sif.mishol@gmail.com](mailto:sif.mishol@gmail.com)

## נתקבלו במערכת

**סיפורי תורה.** אהרון בק. שדרות, תשע"ח. 240 עמ'. (050-8752252)

הרב בק הוא ר"מ בישיבת ראשון לציון, ומחברם של מאמרי הלכה רבים. בספר מיוחד זה חשקה נפשו בתורה, וליתר דיוק - בסיפורי התורה, והוא עומד לפנייהם וחודר לתוכם ומגלה בהם נפלאות, הסיפורים מקבלים נפח והדמויות מקבלות עומק באופן שלא קיים באף ספר אחר. י"א סיפורים מכיל הספר, בראשון שבהם מככבים קין והבל, ובו מספר הבל בגוף ראשון עד כמה הוא מקנא בקין אחיו הגדול היוצר ופועל ומתקן את העולם כאשר הוא בס"ה שומר על הקיים, ואיך הקרבן שהקריב והתקבל שינה את התמונה ובכך הביא לסוף המר, ובסוף משה רבנו מספר על התדהמה שבה ראה את אהרון מקריב קטורת בחוץ, מוסר את נפשו כדי לעצור את המגפה, ובאחרון הקב"ה משוחח עם בלעם, חודר עמו במבט עומק לכל אורך ההיסטוריה, ומנסה להוכיח לו עד כמה נלעג הרעיון לעצור את עם האריות בעזרת קללה. בחלק השני של הספר מציג המחבר את מקורות השראתו - הוא 'מטייל' עם הקורא בין הפסוקים והמפרשים והדיוקים הכתובים והרמוזים במילים שבכל פרשה, ומראה איך הגיע לתובנות שבסיפורי החלק הראשון. זהו סוג חדש של מדרש הכתוב המחכה להמשך.

**לשם שמים.** על האתיקה של המחלוקת. יובל שרלו. ירושלים, מגיד-קורן, תשע"ח.

(02-6330530) 26+236 עמ'.

המושג 'אתיקה' מבטא כללי מוסר והתנהגות ראויים. כאשר מדברים על אתיקה של נושא מסוים מתכוונים לקבוע ולהגדיר את 'כללי העבודה' הראויים באותו נושא. הרב שרלו, ראש ישיבת 'אורות שאול' ברעננה, מחבר והוגה דעות, מנסה בספר זה להציע כללים שבעזרתם נוכל להפיק מהמחלוקת, שהיא כלי חיוני ביחסי אנוש ובהתקדמות החברה, את כל הטוב שבה, בלי להיפגע מהשלילה שהיא מביאה עמה. המחבר מדגיש שבעידן הפוסט-מודרני שבו אנו עדיין נמצאים נפגע הרבה הצד החיובי של המחלוקת בכך שכאילו מובן מאליו שכל עמדה לגיטימית ולכל דעה יש מקום, מה שמעקר את המחלוקת מעיקר משמעותה - לדון ולהתווכח ולהסעיר מוחות כדי להכריע בין דעות חולקות, ולא להניח מראש שכל דעה קבילה וה'אמת' רק תליה בנקודת ההסתכלות של המתבונן, כפי שמקובל בשיח הפוסט-מודרניסטי. הרב שרלו מסביר שלמעשה כל מחלוקת אמורה להיפטר או בהכרעה או בהסדרה, כאשר לכל אחת מהאפשרויות האלו קיימות מגרעות גדולות וגם מעלות. מה שחשוב הוא לראות ולהציג את שתי הדעות באופן נכון ונאמן לאמת, ושהמתווכחים והנחלקים ידעו מה הם 'גבולות הגזרה' שעומדים לפנייהם, ואיזה גבול הם לא מעוניינים או לא מסוגלים לעבור. המחבר מתנגד כמובן באופן נחרץ לדמגוגיה ולרטוריקה שאין מאחוריה ממש, ופוסל טיעונים שקריים גם כאשר הם מובאים 'לשם שמים' - להכרעת היריב הטועה והמטעה, למרות שהוא עצמו מביא מקורות שחז"ל עצמם נהגו לעיתים בשיטות כאלו. הוא מציג את המקרים בהם לגיטימי ואפילו ראוי לברוח מהמחלוקת, ובסך הכל פורס לפני המעיין את הצעתו לקוד אתי מקיף למחלוקות

בישראל. מצד אחד הספר בא 'לשכנע משוכנעים' - מי שניגש למחלוקת בתנאים של 'בית מרקחת' ומוכן לקבל כל תוצאה ולא להשתמש בשום אמצעי לא-אתי גם אם עמו יקל עליו לנצח, אך מצד שני ההסתכלות על המחלוקת ממבט-על עשויה להביא לתובנות רבות לאנשי ציבור שהמחלוקות הן לחם חוקם, וגם לסתם יהודים טובים שיוכלו בעקבות הספר לראות באופן אמיתי יותר את הצד של בר פלוגתתם, ואת האפשרות לסיים את המחלוקת עמו בשלום - לאו דווקא תוך ויתור על עמדתם. הספר אינו ספר תורני אלא ספר מחשבת-פילוסופי ומדריך חברתי, אמנם הוא מבוסס במקרים רבים על מקורות היהדות, אם כי לעיתים באופן מאולץ. כך למשל המחבר מביא כראיה לסכנת היעדר המחלוקת את סיפור התורה ביחס לדור הפלגה שבה כל הארץ הייתה 'שפה אחת ודברים אחדים' מה שגרם להריסת העולם, ומצטט את דברי הנצי"ב ב'העמק דבר' שם (בראשית יא, ד) ששליטי הדור הרע הזה שרפו באש כל מי שהביע דעה אחרת מאשר 'הדברים האחדים' שקבעו ראשי העיר. אולם שם מדובר בכפייה ציבורית של רעיונות ומעשים רעים ושלייליים, ומי אמר שעצם הדרישה מבני מקום כלשהו להצטרף ל'דברים אחדים' נאים ומתוקנים אינה חיובית בהחלט? כאשר כוח ב"ד יפה הוא אמור להעניש כל אפיקורוס וכל מי שאינו הולך בדרכי ה', ולכפות את דרך התורה כדרך הלגיטימית היחידה בישראל, האם זה רע? הרב שרלו מציג גם את מעלותיה ואת חסרונותיה של תרבות הטוקבקים העכשווית, שמצד אחד מרחיבה באופן מרשים את המעגלים החיוביים של הבעות הדעה והמחלוקת - ומצד שני מעלה לשיאים את גסות הרוח והאלימות המילולית. הרבה חומר בספר הזה, חבל שאין בסופו מפתח מפורט לתכנים ולמקורות.

**פניני הלכה. בענייני משפחה.** אליעזר מלמד. הר ברכה, תשע"ח. יא+298 עמ'.  
(02-9709588)

סדרת 'פניני הלכה' של הרב אליעזר מלמד, רב הישוב ונשיא הישיבה בהר ברכה, כבר עשתה לה שם. הסגנון הייחודי, הבהירות, השילוב בין כלילת כללים ובין פירוט פרטים באופן מושכל וידידותי ללומד, הדיון המתחיל במקורות הדין ומסתיים בהלכה למעשה, שילוב ענייני אגדה והשקפה ומחשבה כרקע להלכה הנלמדת והנפסקת, ובעיקר ההכרעות הברורות והמחושבות והמאוזנות והאמיצות-לפעמים במחלוקות הפוסקים תוך התחשבות במנהגי העדות השונות, עושים את הסדרה הזאת לכה פופולרית, והיא אף תורגמה לכמה שפות. בכך הזה הרב המחבר עוסק בעשרה נושאים - כיבוד הורים, ענייני הנישואין ומה שסביבם בחמישה פרקים, הלכות צניעות, ברית מילה ופדיון הבן ולהבדיל הלכות אבלות, כולם נושאים שנותרו מספרי הליקוטים שנדפסו בעבר בראשית יצירת 'פניני הלכה', כאשר בינתיים צמח כמעט כל נושא לספר בפני עצמו. בהקדמתו תוקף הרב את הגישות המודרניות והפוסט-מודרניות המנסות לערער את ערכי המשפחה העומדים ביסוד היהדות - 'עוצו עצה ותופר'. במקביל יצא לאור השנה ספר 'פניני הלכה - ליקוטים בענייני העם והארץ', ובו ענייני ישוב הארץ, צבא, מדינה, עבודה עברית, הלכות זכר למקדש והלכות גרים, ובסופו קונטרס עם תשובות ופסקים מאת הגר"ש גורן וגדולים נוספים, וכן ספר 'פניני הלכה' ראשון בסדרה על הלכות כשרות, שמאיר את העיניים בבהירותו וסידורו המשובח, שאינו זהה לסדר ההלכות בשו"ע יו"ד. את כל ההספק

הגדול הזה מצליח הרב מלמד להשחיל לסדר יום עמוס הכולל רבנות והוראה, בעזרת חבר תלמידים, מהם תלמידי חכמים בזכות עצמם, שנושאים עמו בעול. תרומה אדירה יש בסדרה הזו לעולם התורה הדתי-לאומי ההולך ומתפתח בעז"ה מתוך בטחון בדרך ומתוך אחריות על בנין התורה ועל שמירתם ופיתוחם של העם והארץ, וייש"כ של המחבר.

**עמודים בתולדות הספר העברי - הזר המחבר.** יעקב שמואל שפיגל. ירושלים, תשע"ח. 521 עמ'. (yaakov.spiegel@biu.ac.il)

פרופ' שפיגל לימד שנים רבות במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן ובמוסדות נוספים. הוא אחד המומחים הגדולים ביותר היום בספר התורני, ומשמש בין השאר כמנהל המדעי של פרויקט השו"ת. עשרות הספרים שכתב וההדיר ומאות המאמרים שפרסם (גם כאן ב'המעין') עשו אותו לשם דבר בתחומים בהם הוא עוסק. אולם גולת הכותרת של חיבוריו היא סדרת הספרים 'עמודים בתולדות הספר העברי', שבימים אלו יצא לאור ה'עמוד' הרביעי שלה. כרך זה עוסק לכאורה בפרטים שאינם עיקר, כמו המניעים לכתיבה ספר תורני והמניעות מחיבור ספרים והדפסתם, היחס לספרים המודפסים של מחבריהם, מדפיסיהם ומחברים וגדולי תורה אחרים, דברי השבח והגנאי שנכתבו במשך הדורות על המצאת הדפוס ועל ריבוי הספרים בעקבות הדפוס, על שלבי המעבר מכתב יד לדפוס, על סוגי המהדורות השונות שקיימות בחלק מהספרים, על דרך ציון ופרסום תיקונים לספר מודפס (בסוף הספר, בספר נפרד, ברשימה בספר אחר, בתוך המפתחות של הספר ועוד), סוגי המפתחות ורשימות התוכן בספרים השונים, סוגי ההבדלים בין הדפסות חוזרות של אותו ספר ודרכי ההידור והאסתטיקה של ספרים נדפסים, וכל זה רק טיפה מים הנושאים הנידונים בספר זה. מדובר למעשה ברבבות רבות של פרטים המסודרים לפי נושאים עם הערות והפניות ונקודות למחשבה בלי סוף, ומפתח מפורט בסוף הספר שבו אפשר להגיע לכל נקודה ועניין בתחום המרתק הזה. כאמור מדובר בכמות אדירה ומדהימה של חומר וידע, בדיוק כמו ב'עמודים' הקודמים שעסקו בהגהות ומגיהם, בכתיבה והעתקה ובשערי הספרים הנדפסים ובכל מה שסביב נושאים אלו. וכמה צימוקים מתוך הכרך: בעמ' 234, בפרק העוסק בתיקונים ושינויים במהדורות הבאות של הספר שמוסרות מעיני המעיין, מגלה לנו המחבר שבספר הידוע 'פסקי תשובות' על או"ח חלק ראשון הובא בהדפסה הראשונה פסק מסוים מתוך לוח א"י של הרב טוקצינסקי בשם 'הגרא"ק'; כמוכן שהכוונה לרא"ה קוק, אחד מה'גדולים' שהרב טוקצינסקי מצטט תדיר בלוחו. כנראה שהמחבר 'קיבל על הראש' מחברים קנאים על הציטוט הזה, וכך בהדפסות הבאות אותו פסק מובא בשם 'רבו של הגרי"ט' [=הרב טוקצינסקי הנ"ל], בלי להזכיר במי מדובר, ובלי שהלומד בספר ידע שנעשה פה שינוי כלשהו... לשלמות התמונה מפנה בהערה פרופ' שפיגל למאמר מקיף בנושא השמטות שמו של הרא"ה בספרים מאת פרופ' מרק שפירו. בעמ' 405 דן המחבר ביחס לשמועות הסותרות דברים המודפסים בספר, ואחת הדוגמאות שלו היא השאלה אם לברך על קינוח המובא בסוף הסעודה: המשנה ברורה בסי' קעז ס"ק ד פוסק שיש לברך, אך בספר 'הצדיק ר' שלמה' על תולדות תלמיד החפץ חיים ר' שלמה בלוך מובא בשמו שבזקנותו לא נהג רבו לברך על קומפוט שהוגש בסוף הסעודה, ושמועה זו מוזכרת גם בשם ר' אליהו לופיאן

המשגיח של ישיבת 'כפר חסידים' בהקדמת ספרו 'לב אליהו', ודנו בעניין זה כמה מפוסקי דורנו. המחבר מעיר בהערה 261 שר' אפרים גרינבלט כותב בתשובה בספרו 'רבבות אפרים' חלק ח שגם הוא שמע שמועה זו, אך לא ראה אותה מודפסת בספר, ומציין פרופ' שפיגל שהנה שני מקורות מודפסים לשמועה זו מצויים לפנינו. אמנם פורתא לא דק: את המקור השני מ'לב אליהו' הרב גרינבלט מציין בתשובתו הנ"ל, אך כנראה לא ראה בה מקור אמין, והספר 'הצדיק ר' שלמה' הוא ספר סיפורים ולא מקור הלכתי כך שאין מקום לתמוה שבעל 'רבבות אפרים' לא הכירו... בעמ' 407-413 דן המחבר ביחס לשמועות שהחזון איש חזר בן בפסקים מסוימים ממה שנדפס בספרו. על כך אני יכול להעיד שפעם כשהייתי בביתו של רבנו ר' אברהם שפירא זצ"ל ראש ישיבת מרכז הרב והתחלתי לומר ששמעתי בשם החזון"א שבעניין פלוני הוא פסק משהו (לצערי איני זוכר מה היה הנושא), קטע אותי ר' אברהם ואמר "אם הדברים לא כתובים בספריו - אני לא מאמין", והוסיף בחיך: "החזון איש 'דיבר' אחרי מותו יותר מאשר דיבר בחייו"... בהמשך הוא דן בהשפעה העצומה שהייתה לספר 'משנה ברורה' לא רק לגבי פסיקת ההלכה בחלק או"ח, אלא גם לגבי עיצוב וסידור ספרי הלכה רבים בדורנו. על זה יש להוסיף שבדור שאחריו היה זה ספר 'שמירת שבת כהלכתה' שהיווה אב-טיפוס למאות ספרי הלכה אחרים, שאימצו את דרכו ואת סגנונו ואת סידורו. לסיום: בהקדמה לספר כותב פרופ' שפיגל שכך חמישי של 'עמודי הספר העברי' כבר קורם עור וגידים, והוא יעסוק בענייני לשון וסגנון בספרות התורנית ועוד; ואני מסתכן בניחוש שגם הוא לא יהיה הכרך האחרון. תודה מקרב לב למחבר על סדרת הספרים הזו שהיא אוצר בלום של ממש.

**קונטרס דוד ובת שבע.** ביאור בפשט הפסוקים על פי דברי רבותינו. גבריאל אליהו אלקובי. תל ציון, תשע"ח. צא עמ'. (0583-290817)

הרב אלקובי הוא נינו של רבי יוסף משאש זצ"ל שהיה רבה של חיפה, אחרי הדגשת כל התמיהות בפשט הכתוב וגם בחלק מדברי חז"ל בנושא זה, מציג המחבר את גישתו שעיקרה הוא שלא היה תוקף לנישואי בת שבע עם אוריה, שדוד ברוח הקודש ידע שהיא מיועדת לו, החטא של דוד היה רק שגרם לחילול השם בדרך ניהול העניין, ושכך דרכו של משיח צדקנו להופיע מתוך 'סיבוכים'.

**נוהג כצאן יוסף.** פסקים ומנהגים של קהילות אשכנז וק"ק פרנקפורט, לפי נושאים בסדר א"ב ולפי סדר ימות השנה. מאת רבי יוסף יוזפא סג"ל. יוצא לאור ע"פ דפו"ר עם מבוא, הערות, ציונים, מפתחות ונספחים ע"י עמיחי כנרתי. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשע"ח. 41 + תנא עמ'. (08-9276664)

ר' יוסף יוזפא סג"ל נולד בערך בשנת תמ"ה (1685) לאביו ר' משה קאשמן מהעיר עסא שבגרמניה [כיום אסן, על יד קלן], שהיה תלמיד חכם ונודע בחסידותו. זקנו של ר' יוזפא ששמו כשמו היה החכם הנודע בעל ספר 'יוסף אומץ' רבי יוסף יוזפא האן נויירלינגן, ראש הדיינים בפפד"מ. ר' יוזפא הנכד למד אצל אביו ואצל גדולי דורו ר"ד אופנהיים ור"א ברוידא, ובהגיעו



לפרקו לקחו לחתן רבי יהודה מילר, מחבר שו"ת רבי יהודה מילר, רבה של העיר דייץ. בשנת תע"ב הוציא לאור ר' יוזפא סדר סליחות עם פירוש 'המסביר', ובהמשך פנה לכתוב בעקבות סבו (שספרו יוסף אומץ עדיין לא נדפס אך היה מצוי אצלו בכת"י) ספר על מנהגי המקום. יותר מאוחר בשנת תצ"ג הדפיס עוד ספר קטן בשם 'קנה', ובו שיר ארוך בחרוזים בענייני אמונה ותורה ומצוות. ר' יוזפא שימש כמרבץ תורה וכדיין בעיר דייץ, ונפטר בשנת תקי"ט (1759) כשהוא משאיר אחריו חיבורים רבים שלא נדפסו. ספר המנהגים 'נוהג כצאן יוסף' התפרסם מאוד, ורבים הספרים בדורות הבאים שדנו בדבריו, לעיתים אף יותר מאשר בספר זקנו 'יוסף אומץ'. עוד לפני הדפסת הספר הוא עבר בכת"י מיד ליד, ולצד הרבים ששיבחו אותו היו גם שכתבו השגות עליו. בתגובה כתב חותנו ר"י מילר, שנחשב אחד מגדולי הדור, קונטרס בשם "צאן הנחלות" שצורף לספר, ובו הגן על הכרעותיו של חתנו, וגם ציין כמה דברים שמצא לנכון לתקן בו, "קצתן הם נגד הדין, וקצתן תולין בשיקול הדעת". הוא טען להגנת חתנו ש"מרוב טירדת הזמן, שהוא טרוד על המחיה ועל הכלכלה, לא ירד במקצת דמקצת לעומקא דדינא", ובנוסף יש לזכור שבזמן חיבור הספר היה ר' יוזפא בסך הכל אברך בן שלושים בערך. מבנה הספר מעניין ומיוחד: החלק הראשון כולל עשרות פרקים לפי סדר א"ב, מאיסורי אכילה, אבלות, ברכות, בר מצוה וכו' ועד ראש חודש, שבת, תחומין ותענית, ובחלק השני, שנקרא 'הלכות חילוק הפרשיות', עובר המחבר מפרשה לפרשה ורושם את סדר העולים לתורה (מדובר לפני שנוצר מנהג קבוע בזה) ואת ההלכות והמנהגים הראויים לציון לפי סדר השנה. כעת, שלוש מאות שנה בדיוק לאחר שיצאה לאור המהדורה הראשונה, נדפס הספר בההדרה מתוקנת ומושלמת, עם ציוני מקורות, הפניות והערות, ע"י הרב עמיחי כנרתי, חוקר בכיר במכון שלמה אומן ור"מ ותיק בישיבה באיתמר שבשומרון. זהו המשך ישיר לספר 'יוסף אומץ' מאת סבו של בעל 'נוהג כצאן יוסף' שיצא לאור על ידו במהדורה מתוקנת לפני שנתיים, גם הוא במסגרת מכון שלמה אומן. המהדיר ציין בהערותיו לכל הדומה והשוונה בספר זה לספרי מנהגי אשכנז המפורסמים 'מנהגי ורמיזא' לר"י שמש ו'דברי קהילות' לרש"י גייגר נוסף כמובן לספר 'יוסף אומץ', והוסיף מפתחות ונספחים, עבודה מושלמת כדרכו.

**להבין.** ביאור עבודת הקרבן. משמעות עבודת הקרבנות על פי דרכו של רש"י הירש. אהרן שווב. מהדורה שנייה. פתח תקוה, תשע"ח. רלד עמ'. (0504-166000)

בחודשים הקרובים נמצאים לומדי הדף היומי בעיצומן של מסכתות סדר קדשים. הסוגיות כבודות, המושגים חדשים, ולעיתים 'מקוצר רוח ומעבודה קשה' לא מספיקים הלומדים להפנים את תוכנו של מצוות הקרבנות על כלליהן ופרטיהן, כך שהלימוד הופך לטכני ופחות לתוכני ורוחני. הרב שווב, שלומד ומלמד את הדף היומי כבר שנים רבות, התחבט בבעיה זו, עד שאוצר מצא: ביאוריו של רבי שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל על ענייני הקרבנות המפוזרים בפירושו על התורה ובספריו האחרים, המאירים את התחום הזה באופן מופלא, כך שהלומד מרגיש ומבין שהדברים שיתקיימו וייעשו רק כאשר ייבנה בית המקדש מדברים אליו כבר עכשיו. בארבעים וכמה פרקים קצרים וארוכים מצליח המחבר להעביר את עיקרי דבריו של רש"י, רבם של אבות אבותיו, בסגנון ברור ופשוט, ולפתע לכל פרט ממעשי הקרבנות יש מקום ויש

משמעות גם לחיינו בימים אלו. כך למשל כותב הרשר"ה שיש טעם לכל אחד מחמשת סוגי מנחות הנדבה, ושינוי דרכי הכנתם מבטא גם שינוי בתוכם, בזמן הקרבנותם וגם באופן לימודם: מנחת הסולת הפשוטה מייצגת את היסודות הכלליים של האושר, הסולת מבטאת את התזונה הבסיסית המצויה לאדם המקריב, השמן - את הצרכים שאינם חיוניים, והלבונה את שביעות הרצון שלו מכל אלו. מנחת מאפה תנור מבטאת דרגה אחת מעל זה - היא מבטאת הודייה לה' על הרווחה הכלכלית שיש לו לאדם המקריב במהלך חיי היום יום, ואז כשהיא מופיעה כחלות היא מבטאת עושר, וכרקיין - הסתפקות במועט. מנחת מחבת מביאה לידי ביטוי את האדם שידוע ליהנות מחייו, ומנחת מרחשת את הנהנה מפינוקיו, וכך כל אחד ביטא את הודאתו לה' בדיוק בסגנון המתאים לו. לרגש הזה יש מקום גם בלימוד תוכן הקרבנות בזמן הזה, וכך גם בעזרה"ת בקרוב בימינו ממש בירושלים הבנויה...

**מפירות ארץ הצבי.** קובץ חבורות במסכת בבא קמא. עורך: הרב בועז אשל. בית אל, ישיבה קטנה תיכונית בני צבי, תשע"ח. 186 עמ'. (02-9975666)

חוברת תשיעית במספר מאת תלמידי הישיבה הקטנה-התיכונית בראשות הרב אהרן טרופ, המהווה חלק ממוסדות ישיבת בית אל שבראשם עומד הרב זלמן מלמד. עשרים מאמרים בחוברת כולם בענייני המסכת והלכותיה, בהם מתבטאת הברגרות הלמדנית של תלמידי הישיבה. לא מדובר במאמרים מסכמים גרידא, אלא במאמרים למדניים של ממש, כמו למשל מאמר שעוסק בגדרי כפייה לאפרושי מאיסורא, ובו בירור הסוגיא ומפרשיה ודעת הרמב"ם ונושאי כליו, עד לבירור הלכה למעשה מפי גדולי הפוסקים בדורנו אם במצבי קיצון מותר גם בימינו לאפרושי מאיסורא בכוח, ותשובתם של הגר"א וייס, הגר"ד ליאור והגר"י אריאל בעל פה לכותבי המאמר: בימינו שאין כח ב"ד יפה אין רשות מצד הדין למנוע בדרך הכאה מיהודי לעשות עבירות. בישיבת בני צבי אכן לימוד התורה הוא העיקר ולימוד שאר החוכמות טפל, וזה עולה בידם. יישר כוח לראש הישיבה ולר"מיה על עידוד כתיבת חידושי התורה, עשוי בעזרה להיות לזה השפעה משמעותית על הלומדים-הכותבים הצעירים.

**בפי ישרים.** הרב בנימין אֶלון. ירושלים, תשע"ח. 47 עמ'. (emunae@gmail.com)

הרב בני ז"ל היה ברוך כשרונות. הוא היה למדן ואיש ציבור ואיש מעשה ומחנך, שימש כראש ישיבה וכשר בממשלה, ולדאבון לב נקטף מעמנו בשנה שעברה לאחר מחלה ממושכת, עמה נאבק בגבורה. בשנת תשנ"ב העביר סדרת שיעורים בישיבה הגבוהה בבית אל על הספר מסילת ישרים, שבה חיבר את דברי הרמח"ל לרעיונות מרכזיים בתורת מרן הרב קוק זצ"ל, במבט חינוכי ועכשווי ובסגנון שובה לב. השיעורים הוקלטו, וכמה מבני משפחתו עמלים כעת להופכם לספר. טעימה מתוך הספר העתידי מוגשת לציבור בחוברת קטנה ומהודרת, שבה ניתן ממש 'לשמוע' את הרב בני פורט את דברי הרמח"ל לפני מאזיניו לפרטים ולכללים, ומקשר אותם לפסיקאות מ'מוסר אביך', 'אורות הקודש', 'אורות הראי"ה', 'מאמרי הראי"ה' ועוד. בעמ' 36 מדבר הרב בני על הזריזות, ומחלק בסכינא חריפא בין זריזות רצויה לבין 'היפראקטיביות'

שהיא מעין 'פחו כמים', שבאה מתוך עצבנות ולא מתוך יראת שמים. הוא מזכיר את 'ההתחלות הקלות' שאין להן המשך, מול כבישת דרך בעבודת ה' בזריות שיש בה ממש. דברים מתוקים וערבים. כזה היה האיש וכזה היה גם שיחו.

**פנה זיוה פנה הדרה.** הספדים שנאמרו בהלווייתו של הרב חיים ישעיהו הדרי זצ"ל. ירושלים, תשע"ח. 45 עמ'. (0524-895436)

הרב ח"י הדרי זצ"ל, מייסדה, ראשה ולבסוף נשיאה של ישיבת הכותל, הרביץ תורה ברבים במשך למעלה מיובל שנים בכתב ובעל-פה, כשחוט של חן משוך על פניו. בשנים האחרונות הוא התקשה בהליכה, ולפני כשנה וחצי נפל ושבר את ירכו ואחרי ניתוחים וסיבוכים הצליח לחזור שוב לפעילותו התורנית הנמרצת, לשמחת בני משפחתו ותלמידיו. אולם לפני כמה שבועות, בתשיעי באייר, נפל פעם נוספת, ונפילה זו הביאה למותו ביום שלמחרת, לצערם הרב של אוהביו הרבים. הכאב והאבל והאהבה והכבוד לדמות הגדולה הזו שנפרדה מאיתנו בחטף באו לידי ביטוי בכמה הספדים נפלאים שנאמרו בבית הלוויות בסנהדריה לפני אלפי מלווים, בהם של רעו הקרוב מילדות ושותפו לדרך הרב יעקב כ"ץ, שסיפר בהתרגשות על שהוא והרב הדרי כרתו ביניהם בגיל צעיר ברית של ידידות איתנה שלא הופרה באף מריבה אחת בשישים השנים שבהם פעלו יחד; של רבו של הרובע היהודי ואחד הר"מים הראשונים בישיבת הכותל, הרב אביגדור נבנצל, שהספיד בהתרגשות את דמותו הגדולה ואת הטובות שעשה עמו; של חתנו הרב אריה הנדלר, ראש ישיבת ההסדר ברמלה, שסיפר על מורו וחוטנו כראש משפחה וכראש ישיבה; של הרב חיים סבתו, ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים ומראשוני התלמידים בישיבת הכותל, שספד לרבו ברגש וגם בחרוזים; של תלמידיו ראש הישיבה ומנהל הישיבה שהבטיחו להמשיך בדרכו, ועוד רבנים ונכדים, כולם הצביעו על האצילות והנעימות, ההדר והענווה, המרץ והרוגע, בהם הצטיין הרב הדרי, מושגים סותרים לכאורה ששכנו כולם בהרמוניה באותו יהודי גדול. הרב הדרי עוד הספיק להיפרד מבני משפחתו, ולעצום עיניו תוך לחישת פרקי תהילים. תנצב"ה.

**יערב שיחי.** שיחות עם הרב יעקב אריאל על השקפה, עבודת ה' ופרקי חיים. ארלה הראל. ירושלים, דברי שיר, תשע"ח. 526 עמ'. (077-3220338)

הספר 'מבקשי פניך', שהציג לפני כל מתעניין תיעוד ערוך של שיחות עומק שנערכו בין מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל ראש ישיבת הר עציון לבין יב"א הרב חיים סבתו ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים, עורר בזמנו התרגשות רבה. אין זה חזון נפרץ שתלמיד חכם מדור הביניים משוחח באינטימיות עם ראש ישיבה ותיק גאון בתורה, מנהיג ציבור ורבם של רבנים, על נושאים ציבוריים ואישיים, הלכתיים והשקפתיים, כשכל קורא מרגיש שגם הוא נמצא שם, בשיחות האיכותיות שערכו שני תלמידי החכמים האלו זה עם זה. רושם דומה עשתה עליי קריאת ספר זה, 'יערב שיחי': הרב יעקב אריאל שליט"א הוא מזקני וחשובי תלמידי החכמים 'שלנו', מוכר וידוע, נשיא ישיבת רמת גן ורבה הראשי של העיר, והשיחות המקיפות

שבינו ובין תלמידו הרב ארלה הראל, ת"ח רב פעלים ולשעבר ראש ישיבת ההסדר בשילה, מגלות פנים חדשות והשקפות מעוררות עניין, ומציגות דרך ישרה שיבור לו האדם. ההרגשה שלי בזמן קריאת הספר הייתה שמתקיים בספר זה משל 'גן המבוכה הידוע אצל השרים' שמתאר הרמח"ל במסילת ישרים: הרב אריאל כבר ראה הכל ועבר הכל, וממרום מעמדו וסמכותו ותורתו וחוכמתו וידיעותיו הוא עומד על המגדל שבאמצע גן המבוכה ופונה אלינו, בהכוונתו המעולה של המחבר הרב הראל, מזהיר אותנו מדרכים משובשות, ומדריך אותנו, האובדים לעיתים במבוכי החיים, איך להגיע לדרכים הנכונות במישור ההלכתי והחינוכי, הפרטי והציבורי, הלמדני וההשקפתי. לפרקי החיים המרתקים של הרב הוקצו חמישים וכמה עמודים בסוף הספר, אבל למעשה הספר כולו מציג לנו את הרב יעקב אריאל בנוף ילדותו ובגרותו, עם הרקע ממנו צמח ובו חי ואליו הגיע. שבעים וכמה העמודים הראשונים בספר מוקדשים לתיאור שבעת רבותיו המובהקים של הרב אריאל שליט"א - הרב נריה, הרב ישראלי, הרב צבי יהודה, 'הנזיר', הרב אברהם שפירא, הרב יצחק אריאלי, הרב אברהם צוקרמן והרב יהושע יגל, סוף הספר מוקדש כאמור לפרקי חייו של הרב, ועיקרו עוסק בענייני הגות ומחשבה בט"ו פרקים: לאומיות, אמונה וכפירה, מלחמה, חברה, תורה, חינוך, תרבות, נשים ומשפחה, מודרניזם ופוסט מודרניזם, רבנות, יהדות המזרח, העולם החרדי והחסיד, הארץ ומצוותיה וחזון בית המקדש. הרב יעקב אריאל מדבר וכותב כבר למעלה מחמישים שנה באינסוף במות, כך שמי שעוקב אחר דבריו אולי לא ימצא חידושים גדולים בספר, אבל גם לשכמותו ריכוז הדברים, ועריכתם בצורה ידידותית כשיחה אישית נינוחה, מכניסים אותם עמוק אל המוח ואל הלב. זהו ספר מרתק ואופטימי, ספר משובח ומומלץ.

**קובץ בית אהרן וישראל.** מאסף מרכזי לתורה והלכה לחכמי ורבני הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קרלין בארץ ובתפוצות. שנה לג גליון ד (קצו), ניסן-אייר תשע"ח. ירושלים, תשע"ח. קעה עמ'. (02-5370106)

עוד גיליון של הקובץ האיכותי הזה, ובו עשרים וכמה מאמרים ארוכים וקצרים בנושאים מגוונים, לא רק מאת חכמי ורבני חסידות קרלין בארץ ובעולם - אלא גם מכותבים רבים מכל הגוונים, כולל למשל הרב בוחבוט רבה של טבריה, ר' דוד בר"ח סבתו ממעלה אדומים, ועוד. כרגיל הגיליון נפתח בקטעים חדשים מכתבי יד שנמצאים בספריית אדמו"ר קרלין שליט"א, בהם הערות מקיפות על חלק מטור חו"מ מאת ר' יצחק מזיא, כנראה נכדו של ר"י מזיא בעל שו"ת יפה נוף, מחכמי אשכנז בדורו של הב"י. בין בירורי ההלכה מברר הרב דוד אהרן ב"ר יעקב חיים סופר, מחבר הלוח החשוב 'עיתים לבינה', איך למעשה מחלקים את משמרות הלילה, כאשר הנפ"מ העיקרית היא ההלכה המופיעה בשו"ע שזמני התחלפות המשמרות הם זמני תפילה מועדפים. רב הקריה החסידית החדשה שבהר יונה שבצפונה של נצרת עילית, הרב יחזקאל אהרן שוורץ, מברר שאלה אקטואליות מאוד: האם מי שנוהג שהיום נגמר בשקיעה הנראית וצאת הכוכבים ההלכתי הוא כשיטת הגאונים, כמקובל בארץ ישראל, רשאי לברך ברכה ב'שבע ברכות' אחרי השקיעה של היום השביעי לנישואין, כאשר משפחות החתן והכלה נוהגים להוציא את היום, לפחות מספק, כרבנו תם? הוא מביא מעשה שהיה שהרבי מצאנו-

קלויזנבורג זצ"ל הזמין את הגרי"ש אלישיב זצ"ל לסעודת שבע ברכות אחרונה של אחד מנכדיו, והגריש"א התנצל שלא יוכל להגיע, כי בהכירו את מנהג צאנו לאקר מאוד את צאת הכוכבים יצא שלפי מנהגו שבע הברכות תהינה ברכות לבטלה (למרות שהרב אלישיב הקפיד לחומרא שלא לעשות מלאכה במוצ"ש לפני זמן ר"ת); ואז הבטיח לו האדמו"ר שלכבודו ירכו הפעם את שבע הברכות לפני השקיעה... למעשה הכותב אוסר על הנהוגים לסמוך על שיטת הגאונים גם לקולא לברך שבע ברכות אחרי שעברו שבעת ימי המשתה לפי חשבונם, ומתיר זאת רק למי שמתייחס למחלוקת הגאונים ור"ת כספק, ומחמיר לשני הצדדים. מאמר אחר עוסק בהיתר ההחזרה על גבי פלטה חשמלית בשבת למי שנוהג לפעמים לבשל על הפלטה הזו, ובהמשך נמצאות עוד הערות ותגובות מעניינות וחשובות. יישר כוחם של העורכים.

**ירחון האוצר.** גיליון טו, אייר תשע"ח. שנו עמ'. (haotzar5777@gmail.com)

מאגר 'אוצר החכמה' גרם, עם כמה מאגרים תורניים אחרים, למהפכה בעולם התורה. רבבות הספרים מכל הדורות ומכל הסוגים שנמצאים בהישג יד גרמו לכך שהידע התורני נמצא במרחק לחיצה על מקש. אף מחבר אינו יכול לכתוב שספר פלוני 'אמ"א' [=אינו מצוי אצלי] ולכן לא יכל לראות את הדברים במקורם, ושיטות החיפוש המתוחכמות מביאות את הלומד למקורות ראשוניים וחיבורים מסכמים בכל נושא במהירות הבזק, ולא נותר אלא להעמיק בתוכו, להתמלא בידע, להרבות תורה בדיבוק חברים, ומלאה הארץ דעה את ה'. בצד המאגר האינטרנטי של אוצר החכמה [אפשר לרכוש את המאגר גם בדיסק] קיימים פורומים תורניים שונים, שבהם עוסקים תלמידי חכמים וחוקרים וידענים וסקרנים מכל המינים והסוגים בבידור הלכתיים ולמדניים ותורניים-היסטוריים, כאשר יד מנהלי הפורום חזקה על הכותבים [בהצלחה מרובה אם כי לא מושלמת] להישאר ברמה תורנית וסגנונית מתאימה וראויה, ולא להיגרר לשיח הקלוקל המצוי ברשתות החברתיות ובפורומים למיניהם. בין המשתתפים בפורום אוצה"ח נמצאים גם תלמידי חכמים מופלגים, חלקם מזדהים בשמם ואחרים חוסים תחת 'ניקים' למיניהם, ולעיתים הדיונים חורגים מהערות קצרות רצוא-ושוב והופכות לעיונים הלכתיים רחבים ועמוקים. בעקבות זאת עלה לפני כשנתיים רעיון בליבם של כמה משתתפים להוסיף בצד הפורום גם כתב עת תורני אינטרנטי, שיהפוך לבמה מרכזית למאמרים ומחקרים ודיונים 'כבדים' יותר מהמקובל בפורום הרגיל. תוך זמן קצר הדברים הפכו מרעיון למעשה, ובימים אלו עלה לרשת הגיליון הט"ו, ובו למעלה מ-350 עמודים הכוללים מאמרים איכותיים מן השורה הראשונה ותגובות על מה שנכתב בגיליונות הקודמים. ששת העורכים הם תלמידי חכמים מכל גווי עולם התורה - החסידי והליטאי, הש"סניקי והדת"לי, כולם משתתפים ותיקים בפורום אוצה"ח. מאוד מדויקים ומרגשים הדברים שהם כתבו בסוף הקדמתם לגיליון זה: 'מה נחמד ומה נעים כאן בירחונינו שמתקבצים תלמידי חכמים מכל שדרות הציבור ומסבירים פנים זה לזה בהלכה, ונותנים לכל אחד לשאת ולתת מתורה דיליה אף שמתווכחים ועומדים כל אחד על דעתו כראוי וכנצרך. יתן ה' שנזכה להמשיך הלאה לחבר בין בתי המדרש שבקודש, להאהיב את התורה ולחבבה על כל לומדיה די בכל אתר ואתר, עד שכל העולם יתמלא דעה כמים לים מכסים, זכרה ה' זאת לנו לטובה והיה זה שכרינו'.

ועתה לתוכן הגיליון: המדור 'אוצר הגנזים' מביא חלק נוסף מחיבור בכת"י של האדר"ת 'מעשי למלך', לקט הערות בכל חלקי התורה; המדור 'אוצר הזמנים' כולל חמישה מאמרים בענייני ספירת העומר ופסח שני וחמץ שעבר עליו הפסח; המדורים 'אוצר או"ח', 'אוצר יו"ד', 'אוצר אה"ע' ו'אוצר טהרות' כוללים מאמרים חשובים כל אחד בתחומו [חסרים בגיליון זה מאמרים בעניינים חו"מ ובענייני זרעים], והמדור 'אוצר הספרים' כולל ביקורת מעניינת ונוקבת על הכרך החדש החמישי של הסדרה 'שרשי מנהג אשכנז' מאת הרב בנימין שלמה המבורגר, ראש מכון 'מורשת יהדות אשכנז' ומחדש מנהג אשכנז 'המקורי' בדורנו. כמו הרבה מאמרים בירחון האוצר גם מאמר זה התפרסם במהדורתו הראשונית בפורום אוצה"ח, ותוקן וחוזק בעקבות התגובות והדיונים, חלקם חריפים ונוקבים, שהתנהלו בפורום בעניינו. כך זה של 'שרשי מנהג אשכנז' עוסק בשאלת הנחת תפילין בחוה"מ ובמנהג ארץ ישראל שלא להניחם, ובשאלה האם בני אשכנז בארץ ישראל חייבים 'להיכנע' למנהג הרווח למרות שאבותיהם הניחו ללא ספק תפילין בחוה"מ, חלקם אף בברכה, כמנהג קדמונים רבים. הרב המבורגר בספר המקיף מאוד הזה (כמעט אלף עמודים!) מנסה להוכיח שהתשובה חיובית, והרב משה שוחט דן בדברים, ומעיר על כמה פגמים בדרכי כתיבתו של הספר לפי דעתו. אין ספק שהגיליון הבא יכלול תגובות בנושא טעון זה. כמה מאמרים ראויים לציון: דיון מקיף ברמת הצורך לבדוק פירות שנראים נקיים מתולעים, מתברר שיש מקום לחידושים גם בנושא כאילו-נדוש זה; דיון מקיף בהשתלשלות ותוקף חומרת רבי זירא בשמירת שבעה נקיים, גם במאמר זה בירורים חדשים בנושא; וברור ההיתר לשריפת גופות גויים - שאלה מעשית במצבים מסוימים. יש לשבח בכל פה את היוזמה ואת הביצוע של ההוצאה לאור של הבמה התורנית החשובה הזו, שכולה לא באה אלא להגדיל תורה ולהאדירה בגישה של תלמידי חכמים הנוחים זה לזה, וכך ראוי.

**בדד.** כתב עת לענייני תורה ומדע. חוב' 33, אדר תשע"ח. עורך: עלי מרצבך. רמת גן, בר אילן, תשע"ח. 106-139 עמ'. (elmy.merzbach@biu.ac.il)

הפעם רוב החוברת נמצא בצד האנגלי, וזה כולל ברור לגבי מהות המוצרים שמוגדרים 'חיי נפש' שמוותר לבית הדין להתערב כדי לוודא את מכירתם במחירים ראויים, אם ראש השנה נהג יומיים בא"י בתחילת עידן הלוח הקבוע, ואיך הגילויים החדשים בחקר המוח בפרט, ובמדע בכלל, מרחיקים את ההסתברות של בריאה עצמונית של העולם בדרך אבולוציונית. בסוף החלק האנגלי נמצאת סקירה על ספרו החדש של פרופ' חיים סולוביצ'יק מאת המהנדס המלומד והידען יוסף יצחק איידלר, ותשובה רחבה ותקיפה של פרופ' סולוביצ'יק על דבריו. בצד העברי נמצא מאמר ארוך שנותן ביסוס מתמטי למידות שהתורה נדרשת בהן - קל וחומר, בניין אב והצד השווה, דיונים במשנת החכם הקדום רבי דוד מסיר ליאון ובתיאור רעידת האדמה בפיררה שבאיטליה ע"י רבי עזריה מן האדומים, שימוש במדע החשיבה לטובת השבחת הלימוד התורני והשקפת גדולי תורה על השימוש בטיפול פסיכולוגי, ולבסוף ויכוח בניי הקטן לבין בן-דודי המתמטיקאי ד"ר אלכס קליין לגבי הלגיטימיות של ההתייחסות החיובית והחינוכית לידיעות חריגות במדעי הטבע שהיו לחז"ל, בעקבות מאמר שלו בגיליון הקודם שבו זלזל במחזירים בתשובה שמשכנעים את שומעיהם באמיתות התורה ודברי חז"ל

בעזרת הוכחות כאלו. אני טענתי שבמידה ובאיזון נכונים הגישה הזו לגיטימית, ושיש מקום להתרשם מידיעות והבחנות מיוחדות במינן הקיימות בתורה שבכתב ובעל פה, למרות שברור גם לי שחז"ל לא היו מדענים, ושהרבה גופי מדע ומידע לא היו בטווח ידיעתם והשגתם; בן דודי היקר דוחה שוב בשתי ידיים את האפשרות שחז"ל זכו לעיתים למידע על-אנושי מאת ה' בנושאים מדעיים ופיסיקליים, ואני מניח שהוויכוח בינינו לא הסתיים בנקודה זו... יישר כוחם של העורך פרופ' מרצבך ושל המערכת הנרחבת והנכבדה של כתב העת הזה על המוצר המוגמר המעולה שיוצא תחת ידם.

**אות היא לעולם.** דיני רפואה בשבת. הרב גיורא ברנר. רחובות, הלכתא, תשע"ח.  
103 עמ'. (g7314581@okmail.co.il)

הרב ברנר משמש כבר כעשר שנים ראש בית המדרש בגבעת אסף שב'צומת הטי' בדרך לבית אל, והשנה פתח 'כולל' נוסף בעיר רחובות. עיקר עניינו הוא בגידול אנשי הלכה שיהיו בעתיד בעז"ה רבני קהילות ופוסקי הלכות, אחרי שהתרגלו שנים ללמוד את ההלכות מתוך סוגיות הש"ס והראשונים כדי להקיף את נושאי ההלכה משורשם, ולא רק כליקוט דברי פוסקי דורנו. מתוך שיטת לימוד והוראה זו הוא זכה להוציא כבר כמה וכמה חיבורים קטנים וגדולים העוסקים בנושאי הלכה שונים, והפעם בענייני רפואה והלכה. עיקר החוברת עוסק בהגדרת חולה שיש ושאיין בו סכנה, מהי 'סכנת איבר' בדורנו, מה הגבול בין 'מקצת חולי' לבין מיחוש, מתי מותר ומתי אסור להשתמש בתרופות בשבת, ונושא יחודי - טיפולי שיניים בשבת: אחרי התייעצות עם ד"ר גבריאל גל מבלינסון מגדיר הרב ברנר חלק מהבעיות בשיניים כבעלי פוטנציאל לפיקוח נפש שלכן מותר לחלל עליהם את השבת, כמו מי שסובל מכאב חזק בשן הנובע מדלקת מוך השן, או מי שהכאב לו מלווה בנפיחות בפה וכמות ניכרת של מוגלה סביב השן הפגועה, או מי שסובל מדלקת חניכיים חריפה ועוד, ובהערות הוא מאריך בהסבר הרפואי וההלכתי לכך. יישר כוחו של הרב ברנר על הרבצת התורה האיכותית שלו בעל פה ובכתב.

**בריתי שלום.** מבואות וביאורים לברית המילה. ראובן ששון. רמת השרון, תשע"ח.  
נו עמ'. (072-2280421)

הרב ראובן ששון, בן הישוב פסגות ובוגר ישיבת מצפה יריחו, שימש כר"מ בישיבת רמת גן, כראש ישיבה בישוב מגרון, ובעשור האחרון הוא מייסדה וראשה של ישיבת ההסדר ברמת השרון שבנשיאות הרב נחום רכל. הוא חיבר וערך ספרים רבים, ביניהם את סדרת 'טללי חיים' הידועה בשיתוף עם הרב חיים כהן, 'הרב החלבן'. שנים רבות לא זכה לילדים, והשנה ב"ה נולדו לו תאומים, בן ובת. לקראת ברית המילה של בנו בכורו כתב חוברת שיש בה כדרכו שילוב של נגלה ונסתר, פשט ודרש ורמז וסוד, והיא עוסקת בברית המילה כמסמלת את הקשר הנצחי בין עם ישראל לקב"ה, מתארת את התגלות השכינה במעמד ברית המילה ואת סוד גילוי של אליהו בו, מסבירה את הקשר בין ברית המילה וקרבת

הפסח ואיך ברית המילה היא השער לתרי"ב המצוות האחרות שבתורה, את שלמות צלם האלוקים שבאדם בעקבות הברית ואת מקומה ותפקידה של העורלה בעולם, ומסיימת בגילוי חלק מרזי המילה והפריעה מתוך פנימיות התורה. גם מי שאינו מצליח לרדת לסוף הדברים הכבושים שבכל פרק יצליח לחוש בעקבות קריאת הדברים את השגב והעומק והפלא שבמצוה יקרה זו, שהיא כאמור הפתח למצוות האחרות כולן. השמחה של משפחת ששון הייתה שמחה של רבים, וגם תורתו של הרב ששון הולכת וכובשת את מקומה בציבור התורני.

**דרך כלה.** הכנת כלה לחופתה, מבט רפואי-הלכתי. ד"ר חנה קטן. ייעוץ הלכתי: הרב יואל קטן. שעלבים, משעול, תשע"ח. 55 עמ'. (sif.mishol@gmail.com)

בספרון נעים, אלגנטי ומאוייר זה, הרבנית ד"ר חנה קטן, רופאת נשים ותיקה, סופרת ומרצה, מציגה שיח לבבי ומרוכז ותמציתי על ההתבגרות והמחזוריות הנשית, על קביעת תאריך החופה ועל גלולות לכה, על הטבילה והטהרה, על הריון ופרייון ועל הכנה לאימהות ועוד, וגם הכוונה לחיבור בריא של הנערה לגופה לקראת חיי אישות משמחים. לענ"ד [הנוגעת בדבר כמובן] זהו ספרון חובה לכל מדריכת כלות ולכלות ולאמותיהן, ולהמצלתי - לא לקריאה חד פעמית בלבד...

**מקראי קודש. קיצור הלכות ליל הסדר.** משה הררי. ירושלים, תשע"ח. 49 עמ'. (02-6511670)

עוד חוברת מאוירת ומבוארת ומאירת עיניים בסדרת קיצורי ההלכה של הרב הררי המחולקים לציבור בחינם, כהשלמה ותוספת לכרכים עבי הכרס של סדרת 'מקראי קודש' שלו הרחבה והמרחיבה (אלו נמכרים כידוע במחירי עלות). החוברת כוללת קיצור דיני ערב פסח וביעור חמץ וההכנות לחג והדרך לבדיקת ירקות עליים, ובהמשך מסבירה את כל ההלכות וההנהגות של ליל הסדר לפי העדות השונות כסדר סימני 'קדש ורחץ' וכו', הכל מלווה באיורים, חלקם מאוצרות 'מכון המקדש' ובעשרות תמונות. הרב הררי הוסיף כדרכו כמה הערות הלכתיות הנכונות לכל השנה, כגון שמעיקר הדין יש להתרחק במשך כל השנה מתספורת ע"י גוי (עמ' 11), סיכום מורחב מלווה בהסברים וצילומים על דרך בדיקת ירקות עליים מתולעים (עמ' 13-17), הדרך הנכונה להחזקת הגביע בקידוש (עמ' 22-23), והערה אחת: 'תבלינים' בלשון ימינו הכוונה בדרך כלל לתבלינים טחונים, ולכן בהסברים על דרך הכנת החרוסת לא מספיק לומר 'טוב להוסיף בחרוסת תבלינים כקינמון' וכו', אלא לפרש שהכוונה לרצועות של קינמון ולעשבי תיבול שתפקידם לגרום לחרוסת להיראות כטיט המעורב בתבן, ושיש להסביר את העניין למשתתפים בסדר. יישר כוחו של הרב הררי על המתנה היקרה החינמית שלו לחג. וממש עתה, סוף סיון תשע"ח, יצא לאור גם 'קיצור הלכות מקראי קודש' על ימי בין המצרים, גם הוא מעשה אומנות של קיצור ובידור עם תרשימים וצילומים בהירים ומבהירים, וגם הוא מחולק חינם לכל דורשיו.



**אג'נדה צבאית (?)**. כיצד תפיסת המגדר חודרת אל תוך צבא העם. פמיניזם, מגדר וצבא אל מול ערכי היהדות. סדרת מאמרים על פי שיעורים מאת הרב יגאל לוינשטיין. עורכים: אלימלך קליין ודוד וקטל. עלי, תשע"ח. 16 עמ'. (3390040@gmail.com)

דבריו של הרב לוינשטיין, מראשי הישיבה הגבוהה שליד המכינה הקד"צ בעלי, בעניין היחס לבעלי הנטיות ההפוכות ובעניין הגישות שחדרו לצבא בנושא שילוב נשים ובנושאים אחרים, עוררו כבר כמה סערות. כצפוי הדברים כפי שהם עוותו בדרך כלל בתקשורת אם מעט ואם הרבה, ולדעת כמה מתלמידיו ואוהביו של הרב לוינשטיין לא נותר אלא לרדת אל העם - להציג את משנתו בנושא לרבים באופן ממוקד ואישי וישיר ע"י חלוקת חוברת ובה עיקרי דבריו בנושאים אלו כשהם ברורים ומסודרים. הרב יגאל יודע מה שהוא מדבר, גם בזכות עברו הצבאי וגם מתוך הידע התורני שלו ובעיקר בעקבות הקשר ההדוק שלו עם בוגרי מוסדות אלו המשרתים בכל זרועות הצבא ובמיוחד ביחידות הקרביות, כך שאין חשש שיש בידו מידע שגוי או לא מעודכן או שהוא אינו מבין את דרכי המערכת או טועה בהבנת גישת התורה. י"ג פרקים קצרים מכילה החוברת, ובהם ביאור המושגים 'מודרנה' ו'פוסט מודרניזם', הסבר על נפש האדם ועל זהויותיה השונות, היחס הבעייתי לערכים בגישה הפוסט מודרנית, התפתחות הפמיניזם והפמיניזם הרדיקלי, משמעות הביטוי 'מגדר' בהקשרו הפוסט מודרני, דרכי כניסת האג'נדות הקיצוניות בתחום הזה לצה"ל, המשמעות המעשית והסכנה הרבה בהטמעת המושגים והגישות האלו בצבא לוחם המגן על עמו, והנזקים שעניין זה גורם ועלול עוד לגרום בטווח הקצר והארוך. לא קל לקרוא את הדברים, הם גורמים לאי נוחות ולפעמים אף לחוסר רצון לקבלם, אך בדרך כלל האמת עד לעצמה - למרות כל ההכחשות מצד הרמטכ"ל והפוליטיקאים משהו לא מריח טוב בדרך שבה הצבא מתייחס (כמו גם גופים רבים אחרים!) לערכים היהודיים והצבאיים שעליהם הוא עומד ולשמם הוא קיים. יהי רצון הדברים האלו יעשו את הרושם הראוי, ויתוקן בצבא ישראל כל הדורש תיקון.

**אסיא**. כתב עת לרפואה, אתיקה והלכה. חוברת קז-קח. העורך: ד"ר מרדכי הלפרין. ירושלים, מכון שלזינגר ליד המרכז הרפואי שערי צדק, תשע"ח. 206 עמ'. (02-5361600)

הוראות הלכתיות לצוות מד"א בשבת ויו"ט, שיטה חדשה לבירור יהדות בעזרת זיהוי מרכיבים מסוימים בדנ"א המיטוכונדרי, קביעת ממזרות בעזרת בדיקת דנ"א, בירורים בעניין הולדה מזרע אדם שנפטר, ברכת הגומל לחולה סרטן שקיימת הפוגה משמעותית במצבו, מתי ניתן להקל בהרחקות בין בעל לאשתו הנידה כאשר היא נמצאת בטראומה נפשית חריפה, אלו הם רק חלק מהמאמרים שנמצאים בחוברת 'אסיא' החדשה, מלבד ביבליוגרפיה למאמרי רפואה, סקירת ספרים ומכתבים למערכת. טביעת אצבעותיו של העורך הרב הלפרין ניכרות בכל החוברת, ולא רק בהערות המחכימות הרבות בחתימתו הפזורות לאורכה...

**שו"ת מהרי"א הנקרא גם כן תשובות יהודה יעלה.** לרבי יהודה אסאד אב"ד סערדאהעלי. **חלק אה"ע-חו"מ.** מהדורה חדשה ומתוקנת, עם מבוא, הערות, הפניות, מראה מקומות, נספחים ומפתחות. עורכים: ש"ש גולדשמידט, בועז מרדכי ויואל קטן. שעלבים, מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים, תשע"ח. 29 + תקק עמ'. (08-9276664)

רבי יהודה אסאד נולד בעיר אסוד (Aszod)) שבהונגריה בשנת תקנ"ד (1794). הוא למד בישיבתו של מהר"ם בנעט, גדול רבני מורביה (צ'כיה), ובהמשך שימש כדיין בעיר סרדהל (סערדאהעלי; כיום - דונאסקה סטרדה, דרום סלובקיה). העיר שכנה במחוז פרשבורג (היום ברטיסלבה), והתקיימה בה קהילה גדולה וחשובה במשך מאות שנים, עד השואה הארורה בה נרצחו כל יהודיה שהיוו כמחצית מתושבי העיר. מאוחר יותר שימש ר"א במשך כמה שנים כרב בכמה עיירות, ובשנת תרי"ד שב לסרדהל ושימש כרבה במשך כשתים עשרה שנה, עד לפטירתו בשנת תרכ"ו, לפני קנ"ב שנים. הוא הקים בה ישיבה גדולה והפך את העיר לתל תלפיות, עד שסרדהל נחשבה מהקהילות החשובות בהונגריה. ר"א אסאד היה מגדולי המשיבים בדורו, והשיב אלפי תשובות גדושות חריפות ובקיאות לשואלים מקרוב ומרחוק. הוא שמר העתקים של חלק מתשובותיו, ומהם הכין לדפוס בנו וממלא מקומו, רבי אהרן שמואל אסאד (תק"ץ-תרס"ה), ששימש כרב העיר במשך ל"ט שנים, את שו"ת מהרי"א 'הודה יעלה', הכולל 884 סימנים. החלק הראשון נדפס בלמברג תרל"ג והוא כלל את חלק או"ח וחלק יו"ד, והחלק השני הקטן יותר נדפס בפרשבורג תר"מ והוא כלל את התשובות בענייני אה"ע וחו"מ. ר"א חיבר ספרים רבים אחרים, ביניהם נדפסו ע"י צאצאיו בשנת תרצ"א הספרים 'דברי מהרי"א' - חידושי תורה ואגדה, ו'חידושי מהרי"א' על מסכת כתובות, ועוד. גם כמה מתלמידיו הדפיסו ספרים ובהם מחידושי, אולם רוב כתביו אבד. שו"ת מהרי"א מוזכר ומצוטט אינסוף פעמים בספרי חכמי דורו וק"ו בספרי רבני הדורות שאחריו, והשתדלנו למצוא, ולציין בהערות השוליים, כל חידוש או ציטוט בשמו שהובא בספרי הפוסקים, וכל הכרעה והערה למדנית בדברי רבנו שעשתה רושם לדורות. ר"א אסאד היה מקצר הרבה בלשונו, ולתועלת הלומדים הוספנו לעיתים בסוגריים מרובעים אותיות ותיבות-קישור שהיו חסרות להבנת המשפט. צילומי כמה תשובות מכתב ידו הגיעו לידינו, ועל פיהם תיקנו את הנוסח במקום הדרוש, וכמובן הערנו על כל שינוי. חילקנו את הפסקאות הגדולות של רבנו לקטעים קטנים יותר, הוספנו פיסוק מדויק, תיקנו טעויות דפוס רבות מספור והשלמנו את הכתיב החסר לכתיב מלא המקובל היום (כמובן מבלי לשנות את לשונו של רבנו), פתחנו את רוב ראשי התיבות חוץ מאשר את המובנים מאליהם, וכן חילקנו לסעיפים סימנים העוסקים בכמה נושאים והוספנו כותרת תמציתית בסוגריים מרובעים בראש כל סימן, ובסך הכל עשינו כל אשר לאל ידינו כדי לגרום לכך שמהדורה זו תועיל מכל צד ופינה ללומדים בספר. חלק יו"ד יצא לאור כלול בהדרו בשנה שעברה, ועתה יוצא לאור חלק אבן העזר וחושן משפט ובו רפ"ג סימנים במיספור אחד לאה"ע וחו"מ. חלק או"ח נמצא בהגהות האחרונות, ואליו נצרך בעזרה"ת מבוא מקיף וכן מפתח מפורט לכל חלקי הספר.

# רשימת המחברים בכרך נח [תשע"ה] א-ד, גיליונות 226-223

שם המחבר	שם המאמר	גיליון	עמוד
אביעזר הרב ישי אומן פרופ' ישראל	סופר גדול וקול דממה דקה - עיונים בעומק פיוט 'ונתנה תוקף' 223	223	13
אומן פרופ' ישראל	והרי"ף [תגובה]	225	30
אוריאל הרב בן ציון אייזנברג מייקל אריאל הרב יעקב אריה הרב נתנאל בורר הרב שמחה ג'	שיטת רב האי גאון בשלוש נשים ובשלושה שותפים	225	33
	הקלף מסיני - בירור זהות הקלף העדיף לסת"ם בימינו	224	51
	[המכונית האוטונומית בשבת - תגובה]	224	100
	המכונית האוטומטית - חילול שבת מהתורה! [תגובה]	224	99
	ט"ו בשבט כראש השנה לאלן במסורת הדורות	224	9
	הוראתו של הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל בעניין סוף בין השמשות - מתי יש למול תינוק שנוול ביום שישי לאחר שקיעת החמה? 223	223	5
בן מאיר הרב יהושע	עוד בעניין קניית החזרת לפסח עבור החזו"א		
	בשמיטת תש"ה [תגובה]	225	97
בנר הרב אוריאל	הרב דב פֶּר אליעזרוב זצ"ל ותפקידו כרב מחנה המעצר בלטרון	223	65
בק הרב אהרן בראור ד"ר ישעיהו	הברכה על מאפה או תבשיל המכיל מיני דגן - מנהג והלכה	225	45
	עוד על כשרות מוצרים שנוצרו מהנדסה גנטית ועל כשרות העופות החדשים [תגובה]	223	75
גנץ הרב משה	על כוחם של חכמים ביצירת דינים דאורייתא	226	3
גרשוני הרב שמריה	"ילדה חכמה וטובת שכל"... על אסתר יעל קוק בתו של הרא"ה	224	75
דביר הרב הראל	טיפול בחתן בפנים בשבת - האמנם 'פסיקה אנטי-ערכית'?	226	49
דביר הרב יצחק	המברה לספר משובח - ב'מגיד' או ב'שולחן ערוך'?	225	4
הלל הרב משה	לזיהוי "בינייתא דבי כרבא"	224	43
הנקין הרב איתם	פיקים בתולדות חייו של מרן החזון איש זצ"ל - עובדות על דיוקן	223	90
ואזמא יצחק	בעניין ההיתר להתפלל בנוסח שונה ועל הפסיקה כאר"י ז"ל [תגובה]	223	84
וולף משה	תגובה לתגובה [בעניין 'מש"ה מוציא וכל"ב מכניס']	223	83
וייטמן הרב זאב	דברי פרייה מהרב אלישיב קנוהל זצ"ל בשעת הקבורה	226	88
והפטיג הרב ד"ר א'	'יבוא הנס מכל מקום'	224	27
והפטיג הרב ד"ר א'	'יבוא הנס מכל מקום' - שיטת מרן הרב קוק זצ"ל	225	70
זיסברג הרב יעקב	ערך החקלאות והעבודה בארץ ישראל לפי החתם סופר	226	15
חורי יצחק	בעניין ההיתר להתפלל בנוסח שונה ועל הפסיקה כאר"י ז"ל [תגובה]	223	84
יונה הרב יוסף	עוד על יחס הנצי"ב ליישוב הארץ,		
	ועל רבנותו של החזו"א בעיירה סטוביץ	226	76
יסלזון שמואל (מולי)	'אכן חציר העם' - על הביטוי 'כחציר יבש וכצאי נובל'		
	בפיוט 'ונתנה תוקף'	223	16
כנרתי הרב עמיחי	על רבינו ראש הישיבה הרב אביחי רונצקי זצ"ל	226	83
כץ הרב אריה	עוד על צום נשים מעוברות ביום הכיפורים	223	43
כץ הרב אריה	על הספר 'אבוא ביתך'	225	97
כץ הרב אריה	עוד על שו"ת 'אבוא ביתך'	226	107
לוי ד"ר דניאל	תגובה למאמר על הכלל 'מש"ה מוציא וכל"ב מכניס'	223	82
ליון הרב פרץ	ליישוב מנהג ישראל בברכת 'על המחיה' פת הבאה בכסנין	226	78
מאיר הרב ישי	דברים לזכרה של דבורה לוריא ז"ל	224	98
מצגר הרב דוד	נטילת רשות מהרב כאשר התלמיד מתכוון לצאת מן העיר -		
	ישוב השגות הגר"א על הרמ"א	223	25

		'הוא ותורתו חד הם! דברי פרידה ממורנו	מרצבך הרב אהרן
93	224	הגר"י דז'מיטרובסקי זצ"ל	
19	224	מצות החרמת רכוש עמלק	מרקוביץ איתי
78	223	שיטות נוספות בהבנת הרמב"ם בעניין ה'כ"י היווני [הערה]	סייג הרב יעקב
40	224	למשמעות התיבה "עשוי" בספר משנה תורה	סבתו דוד
29	226	מָקוֹם לְפָשֵׁט - פשטה של סוגיה: ריש פרק חומר בקודש במסכת חגיגה	סולוביצקי הרב אליהו
85	223	עוד בעניין 'בדיבור אחד נאמרו'	ספירו הרב פרופ' ש'
107	226	עוד על שו"ת 'אבוא ביתך'	סתיו הרב אברהם
81	223	עוד על ה'כ"י היווני לדעת הירושלמי והרמב"ם [תגובה]	עמנואל הרב מרדכי
95	224	הרב יצחק הלוי דז'מיטרובסקי זצ"ל בישיבת שעלבים	עמנואל הרב מרדכי
91	226	על ספר 'חוט שני' הלכות טבילת כלים	ענבל הרב יהושע
19	223	הדס מורכב - בעיה הלכתית שאינה קיימת	עמר פרופ' זהר
60	225	סירוס בעלי חיים לצורך פיטום	עמר פרופ' זהר
39	226	'הני כהני, ברכה דידיה הוה, או ברכה דשמיא?'	פינצ'וק הרב ד"ר מ'
51	223	נישואין עם גירת	פישר הרב אורי ב'
70	226	שימוש בשבת במיכל אשפה חכם	פרינץ הרב אלחנן
43	223	עוד על צום נשים מעוברות ביום הכיפורים [תגובה]	צוריאל הרב משה
34	223	הלכות מכוניות אוטונומיות	קופיאצקי הרב איתן
100	224	[המכונית האוטונומית בשבת - תגובה]	קופיאצקי הרב איתן
2	223	'מי בקיצו ומי לא בקיצו'... [דבר העורך]	קטן הרב יואל
63	223	המכתב האחרון [מאת הרב גלאנצר זצ"ל]	קטן הרב יואל
87	223	פולמוס תרנגולים חדש	קטן הרב יואל
102	223	נתקבלו במערכת	קטן הרב יואל
2	224	הלל והודאה וציפייה לישועה [דבר העורך]	קטן הרב יואל
102	224	נתקבלו במערכת	קטן הרב יואל
2	225	'ונתתי לכם לב חדש'. [דבר העורך]	קטן הרב יואל
108	225	נתקבלו במערכת	קטן הרב יואל
2	226	'במסילה נעלה' [דבר העורך]	קטן הרב יואל
116	226	נתקבלו במערכת	קטן הרב יואל
75	225	על ספר 'דרכי טהרה'	רדמן הרב אורי
81	226	'עמוני ומואבי' - מדוע לא הוקדם 'מואבי'?	רוזנפלד יקותיאל
10	226	הרמב"ם על דימוע ועישורייתא דרבי והמספר e	רויכמן פרופ' יובל
31	223	'יורקמו' שר הברד	רון הרב צבי
3	224	אשה ששכחה להדליק נרות שבת בערב שבת חנוכה	רונס הרב זאב
70	224	עיון מחדש בעניין "האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מתא"	רונס הרב יצחק א'
67	225	עוד בעניין קניית החזרת לפסח עבור החזו"א בשמיטת תש"ה	רייכמן הרב אליעזר
		אגם שהיה למעיין נובע - לזכרו של החכם המופלא	שטרן הרב רפאל
56	223	רבי אברהם מאיר הכהן גלאנצר ז"ל	
54	226	תועלתנות ומוסר בתכנון מערכת אוטונומית	שפרונג הרב יוסף
4	223	מכתב ר"ש שקאפ זצ"ל לראי"ה זצ"ל	שקאפ רבי שמעון
13	225	'מי שהיה נשוי שלוש נשים' - ביאור שיטות רב האי גאון והרי"ף	שריקי הרב יוסף

# HAMA`YAN

## Table of Contents:

‘We Will Go Up by the High Way’ / <b>The Editor</b> .....	2
The Power of the Sages to Establish Torah Laws / <b>Rav Moshe Ganz</b> .....	3
Maimonides on Mixtures, ‘the Tenth of Rabbi’ and the Number e / <b>Prof. Yuval Roichman</b> .....	10
The Value of Farming and Working in the Land of Israel According to the <i>Chatam Sofer</i> / <b>Rav Yaakov Zisberg</b> .....	15
A Place for Peshat: The Plain Meaning of the First Topic in the Third Chapter of Tractate Hagigah / <b>Rav Eliyahu Soloveichik</b> .....	29
Do the <i>Kohanim</i> Deliver Their Own Blessing or the Blessing of Heaven? / <b>Rav Dr. Moshe Pinchuk</b> .....	39
Treating a Cut Face on Shabbat – ‘Anti-Value’ Judgement? / <b>Rav Harel Dvir</b> .....	49
<b>Halakha and Contemporary Developments</b>	
Utilitarianism and Ethics in the Planning of an Autonomous System / <b>Rav Yosef Sprung</b> .....	54
Using a Smart Trash Bin on Shabbat / <b>Rav Elchanan Prins</b> .....	70
<b>Responses and Comments</b>	
Further on the Relationship of the <i>Netziv</i> [Rav Naftali Zvi Yehuda Berlin] to Settling the Land, and the Rabbinate of the <i>Hazon Ish</i> [Rav Avraham Yesha`ya Karelitz] in Steibtz / <b>Rav Yosef Yona</b> .....	76
Resolving the Custom of Not Reciting the <i>Al haMihya</i> [Blessing After Cake] on <i>Pat haBa’a be-Kesanin</i> [Baked Goods Containing Grain] / <b>Rav Peretz Levine</b> .....	78
“Ammonite and Moabite” – Why Not Mention the Moabite First? / <b>Yekutiel Rosenfeld</b> .....	81
<b>Memorials</b>	
<i>Rabbenu Rosh haYeshiva</i> haRav Avichai Rontzki Z.T.L. / <b>Rav Amichai Kinarti</b> .....	83
Remarks on Parting from Rav Elyashiv Knohl Z.T.L. at Interment / <b>Rav Zeev Weitman</b> .....	88
<b>On Books and Their Authors</b>	
On the Volume of <i>Chut Shani</i> Regarding the Immersion of Utensils / <b>Rav Yehoshua Inbal</b> .....	91
Further on <i>Responso Avo Beitekha</i> / <b>Rav Avraham Stav; Rav Arye Katz</b> .....	107
Received by the Editorial Board / <b>Rav Yoel Catane</b> .....	116
Listing of Articles in Volume 58 .....	130



מחיר מנוי לשנה על 'המעין'

(4 גיליונות) כולל משלוח - 100 ₪

לשנתיים - 180 ₪

בח"ל לשנה (משלוח בדואר אוויר) - 40\$

\*\*\*

כתובת המערכת:

מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400

<http://www.machonso.org/hamaayan>

English translation advisor: Rav Charles Greenbaum

\*\*\*

**Hama`yan, a periodical published by The Shlomo Aumann Institute**

Established by The Yitzchak Breuer Institute of Poalei Agudat Yisrael

Founder (1953) & Editor: Prof. Mordechai Breuer z"l

Editor-in-Chief (1964-1992): R` Yona Immanuel z"l

**The Board:**

Prof. Zohar Amar, Neve Tzuf

Dr. Shimon Bollag, Jerusalem

Rav Shimon Shlomo Goldshmidt, Alon Shevut

Yehuda Freudiger, Jerusalem

Rav Boaz Mordechai, Mevo Choron

Rav Michael Yammer, Sha`alvim

**Editor:** Rav Yoel Catane, The Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Phone: 972-89276664; Fax: 972-89276639; e-mail: [wso@shaalvim.co.il](mailto:wso@shaalvim.co.il)

© All rights reserved