

# הַפְּעֵינָ

## בתוכן:

- 3 . . . . . "בקרובי אקדש" / העורך  
5 . . . . . בירורים בדין "לא תחנם" / הרב איתם הנקין הי"ד  
17 . . . . . משמעות ימי החנוכה על פי הרמב"ם / הרב מתניה אריאל  
ראש השנה לאילן: ביאור דעת הרב דוד כהן זצ"ל 'הרב הנזיר'  
23 . . . . . בשורש מחלוקת בית שמאי ובית הלל / הרב נתנאל אריה  
31 . . . . . מקור מנהג הקהל לומר את שמות עשרת בני המן בקול רם / הרב צבי רון  
36 . . . . . "לא תוסיפו לראותם עוד" / הרב שמריה גרשוני  
43 . . . . . כיליון החומר במלאכות שבת – שיטת הגרש"ז אוירבך זצ"ל / הרב אורי רדמן  
53 . . . . . בעניין התכלת והארגמן שבבגדי הכהונה / יעקב אהרונסון  
57 . . . . . יציאה ידי חובת 'תרגום' בפירושים על התורה / הרב אמיר בראון

### הלכה ואקטואליה

- 64 . . . . . על מתווה הגז, פיטום הקטורת ו"כפרה זמינה" במקדש / יונתן רבינוביץ  
75 . . . . . כשרותו של הבשר המלאכותי / הרב ד"ר חנוך קאהן

### זיכרון להולכים

- 87 . . . . . דמעות רותחות על ידיד נפשי הרב איתם הנקין הי"ד / הרב יחיאל גולדהבר  
89 . . . . . דברי פרידה מהחברותא הרב איתם הי"ד / הרב שמריה גרשוני

### תגובות והערות

- האם 'היתר המכירה' הוא היתר דחוק? / הרב אליעזר מלמד, הרב בועז הוטרר,  
הרב אבי קלמן; עוד על השמיטה לעתיד לבוא / יצחק ברויאר, הרב יהושע בן  
מאיר; למה נמשל קיתון המים שנשפך על העבד שבא למזוג כוס לרבו? / הרב  
פרופ' שמעון אליעזר ספירו, אליעזר יסלזון; על דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל  
בעניין קבלת תורה ומצוות בגירות / הרב אבי קלמן, הרב יואל עמיטל; בעניין  
ניסים לרשעים / הרב יעקב קאפיל שווארץ, מיכאל קליין; בעניין יום הזיכרון  
ה־250 לרבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל / יצחק הילדסהימר . . . . . 91  
נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן . . . . . 110  
תקציר המאמרים באנגלית . . . . . II

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד, גליץ 216 • טבת תשע"ז (גז, ב)



הגיליון מוקדש לעילוי נשמת  
האי גברא רבה ויקירא  
הר"ר **אשר וסרטיל** ז"ל  
ב"ר שלום ותמר הי"ד  
במלאת שבע שנים להסתלקותו  
בשבת קודש ט' בכסלו התשס"ט

ממחדשי הישוב היהודי בירושלים העתיקה  
עורכם הנמרץ של ספרי קודש רבים  
ובראשם "שמירת שבת כהלכתה" למהדורותיו ולמפתחותיו  
וגם השתתף בעריכת הגיליונות הראשונים של ה'מעין'.  
פעל רבות להצלת רבים מפזורות ישראל בימי עברה וזעם  
ועמל בכל כוחו ביסוד ובטיפוח מערכות החינוך וההוראה בארץ

**תנצב"ה**



**ישיבת שעלבים**

## "בקרוביי אקדש"

"אחרי מות" וגו'. דיבר ה' למשה דרך מיתתו [של נדב ואביהו] שהייתה על זה הדרך – "בקרבתם לפני ה'", פירוש שנתקרבו לפני אור העליון בחיבת הקודש ובזה מתו, והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים. והנה הם שווים למיתת כל הצדיקים, אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם – ואילו הם נתקרבו לה, והוא אומרו "בקרבתם לפני ה'". ובאומרו "וימותו", בתוספות וא"ו, רמז הכתוב הפלאות חיבת הצדיקים, שהגם שהיו מרגישים במיתתם לא נמנעו מקרוב [אל ה'] לדביקות נעימות עריבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות, עד כלות נפשותם מהם...

(אור החיים ויקרא טז, א)

ימים קשים עוברים על עם ישראל, ימים שבהם אויבי ה' ושונאי עמו אומרים 'ערו ערו'. כמה וכמה צדיקים וקדושים נטלים ה' מאתנו וקרבים אליו בימים אלו, ואנחנו נותרים דוממים וחסרים. בחוה"מ סוכות נרצחו בשומרון הרב איתם ורעייתו נעמה הנקין ה' יקום דמם, כשהם מותירים ילדים והורים, קרובים וידידים, כואבים ואבלים, ועמם כל בית ישראל. למרות שנותיו הקצרות הגיע הרב איתם בתורתו ובחוכמתו לרמות שקשה להגיע אליהן גם במשך שנים ארוכות של לימוד תורה ומחקר תורני, והותיר אחריו חלל גדול שספק אם יוכל להימלא. חלק מתורתו וחוכמתו נגלה לרבים על גבי דפי 'המעין', מאז מאמרו הראשון שפורסם כאן בשנת תשס"ט בהיותו אברך צעיר שרוח זקנים נוחה הימנו. עתה מסר לי אביו הרה"ג ר' יהודה הרצל הנקין שליט"א, בעל שו"ת 'בני בנים' ושא"ס, מאמר תורני-למדני שנלקח ממחשבו המיותם של הרב איתם, המלא וגדוש חומרים שאסף והכין וערך בנושאים השונים בהם עסק, מאמר שרק מלאכת עריכה מעטה נצרכה כדי להשלימו. אני מודה כאן מקרב לב לרב הנקין שליט"א ולכל משפחתו על מסירת המאמר הזה לפרסום ב'המעין', ועל הפרק בהנהגה אצילית ומכובדת כלפי שמים וכלפי הבריות שהם לימדו את כולנו בימים הנוראים האלו. ינחם ה' עם כל אבלי ציון וירושלים בבניין שלם בקרוב, ויזכו לרוב נחת מכל יוצאי חלציהם, ובתוכם ילדיהם של הקדושים זצ"ל.

ידידו הקרוב של איתם ז"ל, הרב שמריה גרשוני שיח', מצרף כאן לזכר החברותא הנאמן שלו דברי פרידה מרגשים, וכן מאמר בשאלה פרשנית-הלכתית-היסטורית מעניינת בסגנון מחקריהם המשותפים. גם החוקר הירושלמי

הרב יחיאל גולדהבר כתב דברי פרידה לזכר הרב הנקין הי"ד, והוא מתאר בו ידידות בת שנתיים שנקטעה באיבה, ידידות שהחלה בהתפעלותו של החוקר הוותיק שיח' מאחד המאמרים שכתב איתם ז"ל ב'המעין'...

עוד בגיליון זה – מאמר על עומק משמעות ימי החנוכה על פי דעת הרמב"ם מאת הרב מתניה אריאל שליט"א, ראש הישיבה הקטנה 'דרך חיים' בקרית חינוך שעלבים; בירור בדעת 'הרב הנזיר' ר"ד כהן זצ"ל בהסבר מחלוקת בית הלל ובית שמאי לגבי קביעת תאריך ראש השנה לאילן; מחקר מעניין על המנהג התמיה וחסר-המקור שעל פיו הציבור מקדים את קורא המגילה בקריאה בקול של רשימת עשרת בני המן; בירור שיטת רש"י אוירבך זצ"ל בגדר איסורי שבת במקרים שבהם התוצאה של המלאכה היא כיליונו של החומר בו נעשתה המלאכה; מאמר ובו השוואה והפרדה בין דיני תכלת לציצית ותכלת לבגדי כהונה; שאלה מעשית לגבי גדרי היציאה ידי חובת מצות שמו"ת ע"י לימוד באחד המפרשים של הפרשה במקום קריאת התרגום; ושני בירורים הלכתיים חדשניים ואקטואליים: האחד מברר מה דעת תורתנו הקדושה בעניין 'מתווה הגז' והדרך שראוי לנהוג בה בשימוש בנכסי הציבור, והשני עוסק בשאלת כשרותו של הבשר המלאכותי – שיתכן שיהפך לאחד מאבות המזון האנושי בעתיד הלא רחוק.

ולסיום – תגובות רבות שנצטברו לדברים שהובאו בגיליונות האחרונים בענייני שמיטה ובנושאים אחרים, וכן סקירת ספרים חדשים כמנהגנו.

**"הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה!"**

**יואל קטן**

לע"נ בוגר הישיבה  
בן תורה, אהוב ואוהב  
**אבישי ימין ליברטי ז"ל**  
שנהרג בתאונת דרכים בח' באלול תשע"ה  
תנצב"ה  
ישיבת שעלבים

## הרב איתם הנקין הי"ד

### בירורים בדין "לא תחנם"

#### בעניין חלות האיסור – אם על כל גוי או רק על עובד ע"ז

- א. יסוד דברי הרמב"ם בספר המצוות
- ב. בירור דעת התוספות
- ג. דעת ה'מזבח אדמה' וראיותיו בזה
- ד. דעת הנצי"ב בדין זה

#### ראיה שמכירה לזמן אינה אסורה

- א. מוכר שדהו לנכרי – לשון לכתחילה
- ב. ביאור ה'כפתור ופרח'
- ג. האם בעובדי עבירה עסקינן
- ד. אופן היתר – במכירה לזמן

#### סיכום

#### בעניין חלות האיסור – אם על כל גוי או רק על עובד ע"ז

#### א. יסוד דברי הרמב"ם בספר המצוות

בביאור דין "לא תחנם", כתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת מצוה נ): 'שהזהירנו מלחמול על עובדי עבודה זרה ומלייפות דבר שמיוחד להם, שנאמר לא תחנם, ובאה הקבלה לא תתן להם חן'. ובמצוה שאחר כך (מצוה נא) ביאר הרמב"ם דין "לא ישבו בארצך", וכתב דמייירי בעובדי ע"ז, ואם קיבל על עצמו שלא לעבוד ע"ז שרי, וזה ייקרא גר תושב כדברי חז"ל<sup>1</sup>. וסיים שעובד ע"ז לא ישכון עמנו ולא נמכור לו נחלה ולא נשכיר, ובביאור בא לנו הפירוש לא תתן להם חנייה בקרקע. עכת"ד. ובפשוטו מבואר מכאן שאיסור לא תחנם אינו אלא בעובדי ע"ז<sup>2</sup>. אמנם לכאורה קשיא, הרי

1 ואולי ר"ל דלעניין זה שלהושיבו בארץ ייקרא גר תושב, וכמו שכתב "שהוא גר לעניין שיהיה מותר לשכון בארץ לבד", רוצה לומר לא כזה שנצטוונו להחיותו וכו'; ואמנם עיין הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ז.

2 ויש להעיר לדברי המגיד משנה בהלכות שבת (פרק כ הלכה יד): "אבל בגוי אין ספק שאין מגלגלין עמו אפילו יום אחד ואין מקיימין אותו, ולא נחלק רבי ישמעאל שמותר לקיים בביתו עובד ע"ז, שאפילו חניה בקרקע אסורה להם...". אמנם אם כוונתו לעובדי ע"ז בדווקא זה תלוי בספיקא אי מהני שלא יעבוד ע"ז כדי להכניסו לגדר גר תושב, והפשוט הוא שצריך לקיים כל שבע מצוות בני נח, עיין ברמב"ם הלכות מילה פרק א הלכה ו; אבל אין הדבר מוכרע לענייננו, עיין היטב במעשה רוקח שם. ואם כן צ"ע.

ענייני "לא תחנם" נידונו במצווה הקודמת, ומצוה זו עוסקת בדין "לא ישבו בארצך", ומה עניינם לכאן? ועוד קשיא, הרי **השכרת** קרקע אינה מדאורייתא, ויש אופנים שאף מותרת לכתחילה כגון שלא לבית דירה<sup>3</sup>; ודחוק טובא לומר שזה לא נשנה אלא אגב גררא בעלמא, אף שאינו מעיקר עניין המצוה וגם שייך בעצם למצוה הקודמת. והנלענ"ד שלשתי הקושיות תירוץ אחד פשוט, והוא שהרמב"ם נקט כאן כשיטת הירושלמי בדין לא תחנם. דהנה בבבלי (ע"ז כ, א) משמע להדיא שהדין העיקרי הנלמד מהפסוק "לא תחנם" הוא שלא לתת חנייה בקרקע, שכן משמעות המילה 'תחנם' ככתבה לפי ביאור הבבלי (ומה שאין כן נתינת חן ומתנת חנם, שהאופן הנכון בהן הוא תחנם ותחינם), וכן הובא מהברייתא "לא תחנם" - לא תתן להם חנייה בקרקע; דבר אחר, לא תחנם - לא תתן להם חן; דבר אחר, לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם<sup>4</sup>, ומשמע שהראשון עיקר, אלא שנלמדים גם כן שני הלימודים הנוספים. ועוד, שהראשון לבדו הוא הדין שנתבאר לקמן במשנה שם. אבל לעומת זה בירושלמי (ע"ז פ"א ה"ט) נמצא הסדר להיפך: "לא תחנם" - לא תתן להם חן, לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם, לא תחנם - לא תתן להם חנייה בארץ", הרי שהלימוד העיקרי הוא נתינת חן.

ועתה הוא-הוא מה שכתב הרמב"ם, שבמצוה נ' בדין לא תחנם הזכיר רק הך דלא תתן להם חן, "והוא אמרו יתעלה לא תחנם, ובאה הקבלה לא תתן להם חן", וסיים בהדיא: "ובגמור עבודה זרה ירושלמי אמרו לא תתן להם חן, בלא תעשה". וע"ע בחינוך מצוה תכו שהלך אחריו בדרך זו, ולא הזכיר כלל חנייה בקרקע במצות לא תחנם<sup>4</sup>. ולפי זה יובן אמאי הזכיר הרמב"ם איסור חנייה בקרקע במצוה נ"א; שאף שהוא שייך לדין לא תחנם שנתבאר במצוה נ', מכל מקום ראה להזכיר שם רק את הדין העיקרי של נשיאת חן, ואילו את הדין הנוסף של חנייה בקרקע הזכיר אצל דין "לא ישבו בארצך", כי סוף סוף זהו מאותו העניין (וכן נהג אחריו בספר החינוך מצוה צד, עיי"ש). וכן יתורץ אמאי הזכיר הרמב"ם גם איסור שכירות, שאמנם לפי הבבלי אינו אלא מדרבנן, אבל בירושלמי משמע שהשכרת שדה אסורה מדאורייתא משום שמצוי להתברך מתוכו (עייין פני משה שם), וגם הרמב"ם מסתמא מיירי בשדה - "ולא נמכור לו נחלה ולא נשכיר", ואם כן שפיר הרי זה חלק מפרטי המצוה מן התורה. ובין כך ובין כך, שמענו כאמור מהרמב"ם בספר המצוות שסובר נמי דלא קאי איסור מכירת קרקע אלא על עובדי ע"ז (וע"ע זוהר הרקיע לרשב"ץ אות פג). אמנם לדינא אין מזה נפ"מ, כי נראה ברור שבמשנה תורה (הלכות ע"ז פ"י ה"ג-ה"ד, עיי"ש) חזר בו הרמב"ם ונקט כבבלי דווקא בכל פרטי הדין, דהיינו שהדין

3 ועייין בספר הבתים על אתר, שמשמע שלמד מזה שבזמננו שאין יד ישראל תקיפה ואי אפשר לקיים "לא ישבו בארצך" אפילו מכירה הוי דרבנן. וצ"ע.

4 וכן הוא בסמ"ק (מצוה קלה), אבל אפשר שהשמיט חנייה בקרקע משום שנוהגת רק בא"י (וכרבינו יונה ב'שערי תשובה' שער ג אות נז); ומכל מקום בהגהות רבנו פרץ שם הזכירה. והסמ"ג לאוין מח נקט חנייה בקרקע תחילה, וכש"ס בבלי (וביראים לא מנה כלל דין לא תחנם, וצ"ע).

העיקרי הוא איסור חנייה בקרקע ורק נוספו עליו איסורי נתינת חן ומתנת חנם, וכן דווקא מכירה נאסרה מהתורה אבל שכירות שדות היא סייג מדרבנן. וממילא הוא הדין גבי מה ששמע מספר המצוות שהאיסור דווקא לעובדי ע"ז, שגם בזה אין לנו ללמוד אלא מדבריו במשנה תורה - ושם הפשט הוא שהאיסור קיים בכל הנכרים<sup>5</sup>, וכמו שכתב בשיטתו להדיא הכפתור ופרח (פ"י): "ומסתברא שעכשיו שהארץ בחטאינו היא ביד הישמעאלים, ששוכר אפילו מקום שהוא ראוי לדירה לישמעאל, שהרי אינו עובד ע"ז שיכניסנה שם... אבל למכור להם בתים או שדות בארץ ישראל כלל כלל לא, משום לא תחנם, וכהר"ם ז"ל".

## ב. בירור דעת התוספות

פשט הכתוב שהציווי "לא תחנם" מיירי בשבעת עממים: "שבעה גויים רבים ועצומים ממך... החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ולא תחנם, ולא תתחתן בם... כי יסיר את בנך מאחרי" וכו', וכמו שהזכיר בסמ"ג (לאוין לה, עיי"ש). ולפי זה נתקשו בתוספות (ע"ז כ, א ד"ה דאמר), הרי במשנה ובגמרא משמע דמיירי בכל הגויים? ותיצרו שיש ללכת אחר העניין, כי "לא תתחתן בם" ודאי אינו על כל הגויים, שלא נאסרו בגירותם, מה שאין כן לא תחנם שאין שום טעם לחלק לגביו בין ז' עממים לשאר גויים. וכן "לא תכרות להם ברית", יש לומר שכיוון שבכיוש עסקינו וצריך להחרימם אם כן אסור לכרות עמם ברית מה שאין כן לא תחנם (שעניינו אדרבא להיפך, לא לתת דריסת רגל חדשה בקרקע), אי נמי ששבעת העממים אדוקים בע"ז טפי משאר גויים (ולכן יש יותר עניין שלא לכרות להם ברית). עכת"ד התוספות. ולכאורה צ"ע, נהי ששבעת עממין אדוקים טפי בע"ז משאר גויים, מנלן שאין הטעם שייך גם בשאר עובדי ע"ז, וכי נתנה התורה שיעור בדבר? אמנם נראה לומר באופן כזה: מאחר שכבר נאמר "החרם תחרים" ונצטוונו להכריתם מן הארץ, אם כן פשיטא וקל וחומר שלא ניתן להם חנייה בקרקע, וממילא על כרחך יש להוציא דין "לא תחנם" לשאר גויים. ומה שהוצרך הכתוב מכל מקום לצוות על כריתת ברית עם ז' העממים למרות שמצוה להכריתם, משום דהוה אמינא שרשאים במקום להחרימם לכרות עמם ברית שאז כבר לא יהיו בגדר אויבים<sup>6</sup>, קמ"ל שלא. אמנם אכתי קשיא, נהי ד"לא תתחתן בם" ודאי בשבעת עממים דווקא, אבל מאיזה טעם נימא דלא תחנם איירי אשאר אומות? הרי אם לא מצאנו טעם לחלק בו ממילא יש להעמיד מקרא על פשוטו ועניינו, ולמה נוציאנו לעניין אחר בלא ראייה? אלא לענ"ד מוכח מכאן שכוונת התוספות בדברם על "שאר אומות" לעובדי ע"ז<sup>7</sup>, שבזמן חז"ל כל האומות היו כן (וכן בזמן התוספות כל הגויים מסיביבם היו כן).

5 להבדיל מדין לא ישבו בארצך שבסוף הפרק. וע"ע מה שכתבתי בזה בקובץ המעין גיל' 200 [טבת תשע"ב; נב, ב] עמ' 116-118.

6 עיין רמב"ם הלכות מלכים פ"ו ה"ה, ורמב"ן דברים כ, יא.

7 ועיין בחידושי מהרד"ם על ספר המצוות ל"ת נא, ודוק היטב.

וכן מוכח מלשון התוספות בסוף דבריהם, "דאדוקים בע"ז טפי" - קא משמע לן שגם שאר הגויים עובדי ע"ז הם, ורק שאינם אדוקים בה כל כך. וממילא הקושיה בטלה, שכיוון שהכתוב כולו עוסק בהרחקה מעבודה זרה, אם כן באמת אין שום טעם לחלק בין ז' עממים לשאר אומות עובדי ע"ז, וכל שעובדים ע"ז אסור לתת להם מתנת חיים וכו'.<sup>8</sup> ואדרבה, אין מקום להכניס בכוונת התוספות שדין לא תחנם חל גם על גויים שאינם עובדי ע"ז, כי אי אפשר לומר דליכא בהני קראי טעמא לחלק בין עובדי ע"ז לשאינם, שהרי מפורש כן בכתוב, וכן"ל.

ולכאורה יש להקשות, באותו האופן: הרי לעובדי ע"ז כבר שמענו רבותא במה שאמרה תורה "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם" (שמות כג, לג), אם כן לא תחנם מבעיא!! אלא יש לומר ש"לא תחנם" אתיא אשאר גויים! אבל יש לדחות, כי מדין "לא ישבו בארצך לחוד" לא היה נשמע שאסור למכור להם שדות כשאינם גרים בארץ וכיוצא בזאת, שאז לא יחטיאו וכו' (וכשידינו תקיפה עליהם ביכולתנו למונעם מלבוא לדור באדמה שקנו); קל וחומר שמדין לא ישבו בארצך לא שמענו שאר אופני איסור לא תחנם, כנתינת חן וכו', לכן הוצרך לדין לא תחנם.

למסקנה נראה לענ"ד שלדעת התוספות במסכת עבודה זרה אין איסור לא תחנם חל מדאורייתא אלא על עובדי ע"ז,<sup>9</sup> אבל לדעת הרמב"ם חל האיסור על כל הגויים, וכפשטא דמילתא וסתירת רוב הראשונים<sup>10</sup>.

#### ג. דעת ה'מזבח אדמה' וראיותיו בזה

אמנם יש בפוסקים מי שנקט שאיסור לא תחנם אינו אלא על עובדי עבודה זרה, והוא ה'מזבח אדמה' (וי"ד סי' קנא), שכתב שראינו גדולי ישראל מוהרש"א ומהרמ"ם שמכרו בתים, ובוודאי טעמם הוא משום דהלאו שלא ישבו בארצך לעניין חנייה בקרקע הריהו רק בעובדי ע"ז ואינו נוגע לישמעאלים, שכן כתב הרמב"ם בהלכות ע"ז ובמניין המצוות, ונפסק (בעניין אחר) בשו"ע חו"מ סי' קעה (סע' מ-מא). ובש"ס נאמר זה דווקא לגבי ע"ז. וכבר כתב הכפתור ופרח להתיר להשכיר בית דירה

8 וע"ע בתוס' יבמות כג, א ד"ה ההוא (ואמנם מן הגירסה "אומות עובדי עבודת כוכבים" ליכא לדקדק מידי כמובן, עיי"ש בתוס' הרא"ש ודוק).

9 ובזאת הדרגה בי ממה שכתבתי בזה בעבר, ראו בקובץ 'המעין' שם עמ' 117. ומצורפת אפוא דעת התוס' לדעת הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' ח) והמאירי (ע"ז כ, א ועוד), שמבורר בדבריהם שדין לא תחנם אינו אלא על עובדי ע"ז, וכמו שהזכירו בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' ריג ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' מז אות ה ועוד (ע"ע מה שהבאתי ב'המעין' שם עמ' 114).

10 ובפרט עי' ברמב"ן ור"ן גיטין לח ריש ע"ב, דמוכח בהדיא שדין לא תחנם לא תליא בעובד ע"ז, כי מיירי שם בעבד כנעני (ועיי"ש ברשב"א). וכן עד כאן לא דיברנו אלא בדעת התוס' במסכת עבודה זרה, אבל בתוס' עירובין סד, ב ד"ה ולמדנו (ובתוס' הרא"ש שם) משמע ג"כ שאין חילוק בזה בין עובדי ע"ז לשאר גויים, שהרי הדין דחמץ של גוי שבגמ' ודאי לא תליא בעניין ע"ז. וע"ע בשו"ת רדב"ז ח"ה סי' שיד.



לישמעאלים בזמננו, ומה שכתב עוד שלמכור להם בתים "כלל וכלל לא משום לא תחנם" זהו בעובדי ע"ז. ואף שהב"י (חו"מ סי' רמט) כתב לאסור מתנת חנם לכל מי שאינו גר תושב, אין זו ראייה למכירה שבה יש הנאה למוכר. עכת"ד המזבח אדמה<sup>11</sup>. והנה לענ"ד, הזעיר ובטל, קשים טובא רוב דבריו. שמה שהביא מהכפתור ופרח, הרי כמו שהדברים לפנינו (וצוטטו לעיל) הריהם ממש בהיפך, שמפורש שלא התיר אלא שכירות, אבל למכור אסור אף לישמעאלים משום לא תחנם. ומה שנפסק בשו"ע חו"מ הרי הוא מדיני בר מצרא לחוד, ולא נגעו בו כלל בש"ס ובראשונים מעניין לא תחנם. ומה שבש"ס לפנינו נכתב בהאי דינא לשון ע"ז, הלא כבר נודע שאין זה וכיוצא בו אלא ממעשי הצנזורה (עי' ב"ח חו"מ שם), ובאמת הלשון המתקנת היא "גויים". והחילוק שבמכירה יש הנאה שלא כבמתנת חנם צ"ע - הרי בכל מכירה יש הנאה למוכר, ואף על פי כן שנינו "אין מוכרים להם בתים" וכו'. ואיסור חנייה בקרקע הלא הוא מדין לא תחנם, ואין ראייה מכרחת עליו מגדרי דין לא ישבו בארצך (ואת שיטת הרמב"ם ביארנו לעיל).

ואחר כל זה, מה שהובא ממוהרש"א ומהרמ"ם שמכרו בתים וכו', הנה בדורנו העיר הגר"מ מאזוז (בספר 'עט הזמיר' עמ' שד) שנראה שהכוונה לרבי שלמה אלגאזי ורבי מאיר מזרחי, שנודע שהם יצאו לחו"ל; ואם כן מעתה אפשר לומר שנהגו על פי היתר הכפתור ופרח (שידובר לקמן), וממילא אין ראייה שסברו כדעת המזבח אדמה בעצם הדיון. ותדע, שבספר 'שמן המור' שנדפס בא"י בדור שאחרי המזבח אדמה, כשדן בארוכה (בסי' ד, דף לג ע"ב ואילך) במכירת קרקע לנכרים, לא הזכיר אפילו ברמז צד היתר מחמת שאין האיסור אלא בעובדי ע"ז - וחזינו שלא היה מקובל בידו היתר שכזה. ודלא כמי שכתבו שהמנהג בארץ ישראל היה כמזבח אדמה.

#### ד. דעת הנצי"ב בדיון זה

עוד באחרונים, בסתירת הדעה הנ"ל שאיסור לא תחנם קאי דווקא על עובדי ע"ז, הובא הרבה בדורותינו בשם הנצי"ב, והוא בקונטרס השמיטה שלו (שו"ת משיב דבר ח"ב סי' נו השני), שכתוב שם: "ובאמת הה"ג הנ"ל ברח מהזאב ופגע בו ארי, כי רצה להימלט מאיסור שביעית בזמן הזה דרבנן לרוב הפוסקים - ופגע באיסור מכירת קרקע לעו"ג בארץ ישראל שהוא איסור דאורייתא לכולי עלמא", והיינו שאף לישמעאלים אסורה המכירה מדאורייתא. והזכיר זה הרידב"ז בקונטרס השמיטה שלו, שיש שרצו להישען על מה שישמעאל אינו עובד ע"ז כדי להתיר מכירת קרקע לנכרי, אבל "כבר ביטל את דבריהם הרב הגאון נצי"ב זצ"ל, והאמת אתו, [ד]אינו

11 וע"ע בשאר דבריו בתשובה. ובדרך זו הלך הגר"ח פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי ריש סי' נד, עיי"ש. אמנם לא זכיתי להבין תמיהתו (בד"ה וכשאני) על האחרונים שכתבו שדין לא תחנם קאי על כל הגויים מזה שבתשובת הרשב"א (דלעיל) משמע דלא כן - הא בפשטות דעת שאר הראשונים אינה כרשב"א, וכאמור.

כגר תושב<sup>12</sup>. וכן החזון איש רמז לדברים אלו: "ואדרבה איסור שביעית דרבנן בזה", ומכירה לאו דאורייתא כטריפה ובב"ח וכיו"ב, וכ"כ במשיב דבר סי' נ[ו]...<sup>13</sup>. אמנם נתברר בדור האחרון שהחצי השני של קונטרס השמיטה ב'משיב דבר', ובו הדברים הנ"ל, אינו להנצי"ב, אלא נכתב על ידי רב אחר מדורו, ורק בשגגה נדפס בין כתביו<sup>14</sup>; ומעתה יש להוכיח שאדרבה דעת הנצי"ב כמעט בהיפך, כי בקונטרס השמיטה שהוא בוודאי שלו (היינו החצי הראשון של הסימן הנ"ל ב'משיב דבר') הסכים בהיכי תמצאי שלא יהיה אסור למכור קרקע לישמעאלים מצד לא תחנם משום שאינם עובדי ע"ז, ורק הוסיף שאין בזה תועלת לעניין שמיטה: "ואפילו למכור לעו"ג", דאפשר לומר דלית בהו משום לא תחנם, משום דערביים אינם עובדי ע"ז, מכל מקום הא לישראל אסור לחרוש אפילו בשל עו"ג...". וזהו נמי כדעת בן דורו הגאון ר' אלכסנדר משה לפידות<sup>15</sup>.

## ראיה שמכירה לזמן אינה אסורה

### א. מוכר שדהו לנכרי – לשון לכתחילה

במשנה גיטין סוף פרק רביעי מצינו: "המוכר את שדהו לגוי וחזר ולקחה ממנו ישראל, הלוקח מביא ממנו ביכורים מפני תקון העולם"<sup>16</sup>. ופירש רש"י "שלא יהא רגיל למכור קרקע בא"י לגוי". והנה במשנה ע"ז סוף פרק שני מבואר שאין מוכרים להם בתים, ואין צריך לומר שדות, והוא משום לא תחנם כמבואר בגמרא שם. אם כן לכאורה קשיא אהדדי: היאך נכתב במשנה בגיטין עניין מכירת שדות לנכרי בניחותא ובלשון לכתחילה, הרי יש בזה איסור דאורייתא דלא תחנם! עוד לכאורה צ"ע בטעם הדין לפירוש רש"י, אטו לא די במה שהדבר אסור מדאורייתא עד שהיה צורך וגם תועלת לתקן הבאת ביכורים אחרי המכירה לגוי? אמנם בזה נתבאר בספר חידושי הרמ"ה ושיטת הקדמונים (שנדפס גם ע"ש הריטב"א) שכתב להדיא בשיטת רש"י: "קנסוה רבנן למוכר שיקנה ביכורי שדהו..."

12 קונטרס השמיטה לרידב"ז (תרס"ט), דף יב ע"א.

13 חזון איש שביעית סי' כד אות ד. וע"ע קונטרס תורת יהונתן פרק ח.

14 ראה מש"כ בקובץ 'המעין' ניסן תש"ע [ג, עמ' 102-104] וכן בגיליון שלאחריו, תמוז תש"ע [ג, ד] עמ' 71-72. ובנידונו ע"ע מש"כ בקובץ 'המעין' גיליון 214 [תמוז תשע"ה; נה, ד] עמ' 34-35.

15 שהוא אותו 'הה"ג הנ"ל'; עי' כעת בספר תורת רבי אלכסנדר משה, עמ' קכח-קכט. ולפי כל האמור אתי שפיר היטב מה שצירף הגר"ה קוק דעה זו כסניף להיתר בשעת דחק גדול, עי' שו"ת משפט כהן סי' נח וסי' ס-סא (וכדרך שהגר"א ספקטור צירף דעה זו, עי' לשונו בספר השמיטה להגר"מ ט"ח ב'פי"א). משא"כ באופן שאינו שעת דחק גדול לא הסכים הגר"ה להתיר אפילו כדעת הכפתור ופרח (דלהלן), כמו שהבאתי בקובץ 'המעין' הנ"ל גיל' 200 עמ' 113-115.

16 [קנסו את ישראל שיפריש ביכורים גם ממה שגדל בזמן שהשדה הייתה אצל הגוי. י"ק].

כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומוכר שדהו לגוי, ועבר משום לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע", ולפי זה על כרחך צ"ל שאכן מאיזו סיבה לא השגינו הבריות באיסור לא תחנם לבדו, וסמכו עצמם על מה שנותרה הקרקע בקדושתה, ולכן תיקנו חז"ל תחילה את התקנה הראשונה כמבואר בגמרא (מז, ב). ואמנם אכתי יש לדקדק בלשון רש"י "שלא יהא רגיל" וכו' – אטו העושה כן בלי רגילות שפיר דמי? ועוד, הנה בדף מד, א איתא שהמוכר ביתו לגוי דמיו אסורים, וביאר שם רש"י שזהו משום שעבר על איסור לא תחנם, והיינו קנסא כמו שביארו המאירי והריטב"א (עיי"ש), ומפרשי הרמב"ם דלהלן לא ראו דבריהם) – ומעתה קשיא טובא, אמאי הוצרכו לתקן את התקנה דביכורים בנידון דידן כדי שלא יהיה רגיל למכור קרקע וכו', הלא בלאו הכי איכא הקנס דדמיו אסורים (ואפילו תרצה לומר דדווקא בבית ולא בשדה, אם כן אדרבה הוה להו לתקן אותו הקנס גם בשדה ותו לא).

ובין כך ובין כך נותרה הקושיא העיקרית מן הלשון, אמאי נקטה המשנה מכירת שדה לנכרי בלשון לכתחילה, כאילו יש צד היתר בזה? ואף לפי הרמב"ם בפירוש המשניות, שלפי גרסתו בגמרא נמצא שאין כאן כלל עניין דמוכר, אלא מיירי רק בקונה<sup>17</sup> – עדיין קשיא, שמלשון המשנה ברישא משמע שיש מציאות היתר למכור שדות לנכרי בארץ ישראל. וצ"ע.

## ב. ביאור ה'כפתור ופרח'

וחיפשתי במפרשים, ולא מצאתי מי שדן בזה להדיא מלבד הכפתור ופרח (פרק עשירי), שבאמת הוכיח מכאן שיש מציאות היתר למכירה לגוי בארץ ישראל בלי שיהא איסור לא תחנם, וכעין האמור בגיטין מד, א שכותב ומעלה בערכאותיהם שאינו אלא כמציל מידם. וזו לשונו:

מסתברא דהוא הדין ישראל הדר בעיר שכולה גוים בארץ ישראל, ורוצה להעתיק דירתו לעיר אחרת, ויש לו שם בית, שיכול למוכרה לגוים, כי הוא מתיירא שהגוים יחריבוהו, או שיחזיקו בו וידורו שם בעל כרחו. וכן נמי אם הוא בעיר שרובה ישראל, ואנסוהו זוזי, ואין שם ישראל שיקנהו אפילו בזול. וההיא דאין מוכרין להם בתים נוקמה בדליתא לחדא מהני תנאי... ומסתברא דהוא הדין נמי לשדה, דהא אמרינן שלהי פרק השולח גט המוכר שדהו לנכרי

<sup>17</sup> וע"ע במאירי, ובמרכבת המשנה (הל' תרומות פ"א ה"י). ואת הברייתא בדף מד הנ"ל ביאר הרמב"ם לשיטתו שזהו משום דמי עבודה זרה (עי' הל' ע"ז פ"ט הי"ג); ובאור שמח ושאר אחרונים העירו שכן מפורש בתוספתא, וע"ע מעשה רוקח. ומש"כ בחידושי החת"ס (גיטין מז, א) דמכאן למודנו שכשגויים מייקרים את השער מותר לבטל מצוה דאורייתא כדי להעמיד השער על מקומו, כוונתו למצות ביכורים, וטעמו דלהעשיר את הגוי איכא לאו דלא תחנם (ובעוניי לא זכיתי להבין, דבשלמא מתנת חינם, אבל לקנות ממנו אף שמייקר המחיר ואין זה בדינו מה שייך לא תחנם). וע"ע בזרע יצחק שם שביאר העניין מטעם דהתורה חסה על ממונם של ישראל.

לוקח ומביא בכורים מפני תקון העולם, וכתב רש"י ז"ל... שלא יהא רגיל למכור קרקע בארץ ישראל. וזה יש לנו לומר שמכרו באונס אחד מאלו האונסים שהזכרנו, או כיוצא בהם. וכן הענין בכל מקום שהזכירו מכירת קרקע לגוי בארץ ישראל... אם כן מצאנו שיהיה מותר לישראל למכור בארץ ישראל קרקעו לגוי על פי אחד מהדרכים שבארנו או כיוצא בהם, שמיני האונסים שונים הם.

ולכאורה עד כאן מיירי הכפתור ופרח דווקא בדחק גדול הקרוב לאונס, כגון שרוצה לעקור דירתו או למכור ביתו ואין לו אפשרות למכור ליהודי<sup>18</sup>. אבל בהמשך דבריו נראה שאפילו במקום הפסד גדול וכיו"ב מתיר למכור לגוי, שכן הביא הירושלמי בסוגיית לא תחנם "אף במקום שנהגו למכור מוכר", והעיר שכתב על זה בעל ההשלמה שנראה שהירושלמי חולק אבבלי. ויישב הכפתור ופרח שיש לומר שדברי הירושלמי שנהגו למכור היינו כשיש לו אונס וכדלעיל, ואילו גמרא דידן במקום שאין לו אונס. ומה שתלה זאת הירושלמי במנהג, כי יש מקום שנהגו שלא למכור אפילו כשיש אונס, ולאידך יש מקום שנהגו למכור לכל צרכיהם. והביא שהעיסור קיים דברי הירושלמי בסתמא, וכתב "וכן עמא דבר", והוסיף הכפתור ופרח: "ואם יכול למכור לגוי ביוקר וימכרנו לישראל בזול הרי זה משובח", ומבואר שאינו חייב לעשות כן<sup>19</sup>.

ועיין במרכבת המשנה (תרומות פ"א ה"י) שנראה שנקט כדעה זו, שכן מבאר גבי סוגיין "שאחר התקנה הראשונה מי שהיה דל והוכרח למכור לא היה מהדריה כלל לפדות ומשתקע ביד נכרים, לזה עמדו והתקינו כדן תורה", ומשמע שהמכירה בכהאי גוונא היתר היא, עיי"ש (וכנראה שבזה מבאר גם דעת רש"י<sup>20</sup>). ונראה בסברת הכפתור ופרח, שאף כי בסוגיא דכותב ומעלה בערכאות לא נתברר היתר אלא באופן דהוי מציל מידם, יש לומר דגם שאר הפסד ודחק נכנסים בכלל זה, שהרי אף עניין מציל מידם אינו אלא הפסד בעלמא, שאם לא יהא מותר באופן הנ"ל נמצא שיפסיד מה שלקח ממנו הגוי בזרוע. ואם כן מאחר שמפורש בגמרא דבאופן שמציל מידם ליכא איסור לא תחנם לפי זה, הוא הדין גם בשאר ענייני הפסד ודחק גדול<sup>21</sup>. אמנם דברי הכפתור ופרח הללו מחודשים הם הרבה, ולא מצאנו לו חבר

18 ובה נקט כוותיה לדינא בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' תנח אות יח, שהורה על פיו להתיר למכור קרקע לנכרי בגוונא דאם לא ימכרו עלולים לקחת מהם את הקרקע בזרוע (והוסיף שהוא קל יותר אם יכולים אח"כ לחזור ולקנות מהגוי, ומוסכם אצלם לעשות כן).

19 וכן הסיק מדבריו בקונטרס תורת יהונתן פרק ט (אות ט) [לפי מה שסובר שהאיסור מהתורה הוא דווקא כשעושה לטובת הגוי הקונה ולא כשעושה לטובת עצמו], עיי"ש. וראו בהערות הבאות.

20 וכעת מצאתי שגם החכמת אדם, בשערי צדק (שער משפטי הארץ פי"א סעיף טז) הביא דברי הכפתור ופרח הללו להלכה.

21 שוב ראיתי שבעין זה ביאר בעל היש"א ברכה בסברת הכפתור ופרח, דיש לומר שהפסד ממון הוא כעין אונס לעניין זה (שו"ת מעשה אי"ש יו"ד סי' ב, דף ט ע"א, עיי"ש).

בראשונים להיתר בכהאי גוונא<sup>22</sup>. ונהי שבזה דרוצה להעתיק דירתו לעיר אחרת, שהתורה לא הכריחתי לדור דווקא שם, ואדרבא יותר טוב שלא יגור בין הגויים, וכשיעזוב הרי יגזלו רכושו, אם כן כשלוקח כסף על זה אינו אלא כמציל ממון מידם ואינו עניין לאיסור חנייה בקרקע<sup>23</sup> - אבל במבקש למכור ביתו בעיר, שאנסוהו זוזי ואין יהודי שיקנה, לכאורה מה בכך, וכי מפני שחפץ למכור עתה יהא מותר לו איסור לא תחנם, אתמהא, אלא ימתין עד שיתבטל האונס דזוזי ויימצא לו קונה יהודי! והסוגיא בגיטין דף מ לא דמיא לזה כלל, דהתם איך שיהיה כבר נאנס הבית לרשותו של גוי, ועל כורחנו יש לו דריסת רגל באותה קרקע, ואין אנו דנים אלא על הממון. והירושלמי שהביא הכפתור ופרח, הנה מכל הראשונים שהביאו<sup>24</sup> מבואר דלא מיירי מצד "לא תחנם" אלא מצד "לא תביא תועבה אל ביתך", והיינו בחו"ל דווקא<sup>25</sup>. ובוודאי שזו כוונת העיטור במה שכתב ש'כן עמא דבר', שהרי אין דרכו לדבר מהמנהג בא"י<sup>26</sup>. וכן מה שהובא בכפתור ופרח מבעל ההשלמה, הנה בהשלמה שלפנינו (סוף פ"ק דע"ז) כתוב בזו הלשון: "ירושלמי. מקום שנהגו להשכיר אפילו לבית דירה משכירו, נראה חולק על משנתנו" - הרי שלא דיבר אלא על מה שלהירושלמי התירו חכמים להשכיר אפילו לבית דירה, ולא הזכיר כלל עניין המכירה, וממילא אתיא נמי כשאר הראשונים.

### ג. האם בעוברי עבירה עסקינן

ואם כן לשאר רבותינו מאי איכא למימר בנידון דידן, כיצד תבואר לשון המשנה בגיטין שמשמע שיש אופן היתר וניחותא למכור לכתחילה שדהו לנכרי בארץ ישראל? לכאורה אפשר לומר שהמפרשים סמכו על המבואר בסוף הסוגיא (מז, ב), דאמר רב אשי שתי תקנות הוו, שהיו העם מוכרים שדותיהם לנכרים וסברו (לפירוש רש"י) שמחמת שהקדושה אינה פוקעת גם איסור ליכא, ועל זה תיקנו מתחילה שלא

22 ועי' מש"כ בעניינים אלה בקובץ 'המעין' הנ"ל גיל' 200 עמ' 120. וע"ע בדברי הגרד"פ מקרלין בסוף קונטרס השביעית שלו, נדפס בסוף שו"ת שאילת דוד חלק א, מה שדן שם בהגהה בדברי הכפ"פ, ואף מדבריו נמצא שזוהי דעת יחיד. וע"ע בהערות הבאות.

23 ובאמת גם במאירי בגיטין שם ביאר להיתר בדומה לזה, שאם אנסוהו ואין יכול להוציאו בשום צד "מוכרו לכתחילה ונוטל דמיו" ואין בזה לא תחנם, עיי"ש.

24 תוס' ע"ז כא, א, וספר התרומה הל' ע"ז סי' קמד, ואו"ז פסקי ע"ז סי' קלז, והרמב"ן והרשב"א והר"ן ושאר מפרשים בע"ז שם.

25 אחר כותבי זאת מצאתי בפאת השלחן (הל' ארץ ישראל פרק א בית ישראל ס"ק מ) שכבר הקשה בזה על הכפתור ופרח ודחה דבריו, עיי"ש.

26 וראיתי בקונטרס תורת יהונתן פרק ט (אות ס) שכתב בעקבות דברי הכפ"פ שאין לנו כח לחלוק על העיטור דדין מקום שנהגו וכו' בירושלמי קאי על אונס ולא רק בחו"ל - ותימה לענ"ד, הלא בכל שאר הראשונים מוכח שלא כן, ומאי אולמיה; ולפי מה שכתבתי בלאו הכי אין ראיה מהעיטור.

יביאו ביכורים כדי להרחיקם מזה<sup>27</sup>, אבל כשראו שאדרבה מעתה אינם טורחים לשוב ולפדות את הקרקע (ועי' בפירוש המשניות לרמב"ם) חזרו והעמידו הדברים על דין תורה. ולפי זה נפשט דבאמת לא מיירי הכא אלא בעוברי עבירה, וממילא אין להוכיח היתר ממעשיהם.

אמנם תשובה זו בעיקרה כבר הובאה לעיל מהרמ"ה בדעת רש"י, וכתבנו שאין זה מספיק, דסוף סוף סתמה המשנה בלשון לכתחילה המוכר שדהו לנכרים מה יעשה, ואילו לפי הביאור הנ"ל יותר ראוי היה להקדים דאין מוכרין שדות לנכרים, ועל כל פנים לנקוט לשון דיעבד, שמי שמכר שדהו לנכרי לוקח ומביא ביכורים<sup>28</sup>!

ועיין במהרש"א (ח"ה שם ע"א) שעל מה שנאמר בגמרא "ישראל שלקח שדה מגוי עד שלא הביאה שליש וחזר ומכרה לו משהביאה שליש" וכו', ביאר מה שהזכירו תחילה בלשון לקיחה ולא אמרו מייד לשון מכירה, ד"כיון דאסור למכור קרקע לגוי בא"י לא בעי למנקט מילתא בגוונא דעביד ישראל איסורא, שמכר קרקע לגוי, אבל בכח"ג שקנאה מגוי ושוב חזר ומכרה לו אפשר דליכא איסורא" - ולכאורה צע"ג, הלא למעלה מיניה באותו עמוד איכא לפנינו משנה ערוכה שנקטה לשון זו ממש של מכירה לנכרי ובאופן דלכתחילה<sup>29</sup>!

#### ד. אופן היתר – במכירה לזמן

ולכן הנראה לענ"ד הזעיר, שאין בידינו אלא פשטא דמילתא, שיש מציאות של מכירת שדה לנכרי בארץ ישראל באופן שאינו אסור מצד לא תחנם. ומאחר שהנראה מרוב הראשונים שלא כביאור הכפתור ופרח בזה (וכדלעיל), לכאורה לא נותר אלא לומר כהגאון ר' יצחק אלחנן ספקטור וסיעתו שמכירה לזמן אינה בכלל איסור לא תחנם<sup>30</sup>. והראיה לזה מדוקדקת קצת לענ"ד בלשון המשנה גופא לפי

27 וכדרך שקנסו נמי במעשרות למי שחוכר שדה מהגוי (דמאי פ"ו משנה ב), לפי ביאור הרמב"ם בפי'המ"ש שם, שזהו כדי שתישאר השדה בידו עד שיאלץ למכרה לישראל, לפי שנצטוינו "ולא תחנם" - ובאה הקבלה 'לא תתן להם חנייה בקרקע', ולפיכך נדחוק אותם שלא ישכרו אותה ממנו עד שיצטרך למכרה" (ופסק כן בהל' מעשר פ"ו הי"ב, ועיי'ש במהר"י קורקוס). ועוד כה"ג עי' במדרש רות רבה פרשה ז אות יא: "א"ר יוסי בר אבין, כל מי שהוא מוכר שדה לגוי היו קרוביו מביאין חביות מלאות קליות ואגוזים ומשברין בפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומרים נקצץ פלוני מאחוזתו, החזירה היו אומרים חזר פלוני לאחוזתו".

28 וכלשון שכתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"י: "גוי שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצוות" וכו', "לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו" וכו' "ומביא בכורים" וכו'. ואילו בהל' ביכורים פ"ב ה"ט העתיק הרמב"ם בדקדוק לשון הגמרא: "המוכר שדה לגוי וחזר ולקחה ממנו הרי זה מביא ממנה ביכורים" וכו'. ועי' בדרך אמונה תרומות פ"א ה"י בסופו לעניין לא תחנם, ואמנם על מה שפסק הרמב"ם דברי המשנה דגיטין כלשונה בהלכות ביכורים לא כתב שום ביאור היכי תמצי שמוכר שדה לגוי בהיתר.

29 ועי' בתפארת יעקב שדחה דברי המהרש"א מכמה פנים, ואמנם לא העלה ארוכה לענייננו.

30 ראו ספר השמיטה להגרי"מ טוקצ'ינסקי ח"ב פי"א, שו"ת הר צבי זרעים ח"ב סי' מה, שו"ת משפט כהן סי' סה, מאמר הג"ר מאיר סטלביץ מחסלביץ' בקובץ שערי ציון שנה יח חוברת

גירסת רוב הראשונים: "המוכר את שדהו לגוי וחזר ולקחה ממנו ישראל, הלוקח מביא ממנו" וכו', שזהו נידון דידן, רוצה לומר שמכר את שדהו לנכרי במכר כזה שלאחר זמן נסתיים ואז חוזר ולקח ממנו (ולא שנו "וחזר וקנאה", ודוק), שאף שאין בזה משום לא תחנם, והעושה כן לא עבר איסור, ולכן הובא בלשון לכתחילה, מכל מקום קנסוהו חז"ל שיביא ביכורים מהפירות שהבשילו בזמן שהייתה הקרקע ברשות הגוי.<sup>31</sup>

והטעם שקנסו, משום שגם במכר כזה איכא פגמא ביישוב ארץ ישראל, וכמו שגזרו חז"ל בהרבה עניינים לחיזוק יישוב הארץ (ואי תקשי דאם כן היה לומר "מפני ישוב ארץ ישראל", הרי זה יקשה לפירוש רש"י מכל מקום). אי נמי, אף שבכהאי גוונא מכר באופן המותר, מכל מקום הרי על פי רוב המכירה לנכרי אסורה, ורצו להרחיק מזה, ועל כן תיקנו; ובזה מיושב היטב לשון רש"י "שלא יהא רגיל למכור קרקע בא"י לגוי", רוצה לומר שאף אם מוכר עכשיו באופן המותר, עלול לבוא לאופן האסור.<sup>32</sup> ודוק.

ובין כך ובין כך זהו עניין התקנתא קמא שבגמרא, שהיו רגילים למכור - באופן המותר - וסברו שכיוון שבקדושתה קיימא אין בזה שום פגם, על כן תיקנו מתחילה (מהטעמים הנ"ל) שלא יביאו ביכורים; ורק כיוון שמזה נמשך שלבסוף היו מוכרים במכירה גמורה שאינה קצובה, והייתה הקרקע משתקעת לגמרי ביד הגויים, חזרו והעמידו על דין תורה.<sup>33</sup>

ד-ז (טבת-אד"ב תרצ"ח) עמ' לט-מב, מעדני ארץ להגרש"ז אויערבך שביעית פרק א אות יא וסביבה, קונטרס הוראות שעה פרק ל, ועוד. וע"ע בשו"ת ישועות מלכו יו"ד סי' נו-נח. וכבר ציינו מקור בראשונים לזה בחינוך סי' שלט בשם הרמב"ן - והיינו דברי הרמב"ן בהשגות לספחמ"צ לא תעשה רכז "ולא נעזבנה להם בממכר מוחלט..." וכו', עיי"ש [נעניין מה שכתב לדחות בשו"ת בני ציון ח"א סי' ב אות קא-קג ואות קז, ואכ"מ להאריך. עוד עי' בדברי הגר"ב ז'ולטי שנזכרו להלן בהערה 33, שדן גם בעניין מכירה לזמן ובדברי החזו"א בזה (ושביעית סי' כד), עיי' שם].

31 ומכיוון שיש אופן מכירה המותר, היינו מכירה לזמן הנ"ל (וכה"ג במוכר על מנת להחזיר), לא הוצרכה המשנה להשמיענו בהדיא באיזה אופן מוכרים, שאין זה ממין העניין שבאה ללמד. ואין לומר, דילמא אתיא המשנה כהסוברים דאין איסור לא תחנם במוכר לגוי שאינו עובד ע"ז - דממה נפשך, אי מיירי בקונה מסוים דווקא, אם כן תיפוק לה בגר תושב; ועוד דסתם גויים בגמרא היינו עובדי ע"ז. מה שאין כן גבי לשון מכירה סתם, דהרבה סוגי ופרטי מכירה איכא, ולא הוצרכו להאריך בזה כנ"ל. [וע"ע לקמן גבי דברי הגר"ב ז'ולטי].

32 וכדרך שביאר רש"י איסור בישולי נכרים "שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשנה ויאכילנו דבר טמא" (ע"ז לה, א ד"ה מדרבנן) דהיינו שלבסוף יהיה כן. וע"ע שבת יג, א.

33 אחר כתבי הדברים הללו ראיתי שכבר דן בנידון דידן הגאון ר' בצלאל ז'ולטי זצ"ל (נכרם ציון - שביעית, ועוד מקומות), ודייק כנ"ל מהמשנה שיש אופן היתר למכירת קרקע - אלא שסובר כבעל התורת חסד שאופן ההיתר הוא שמוותר להחליף שדה עם נכרי שכבר יש לו שדה בארץ ישראל, שכיוון דמילתא דשכיחא שיהיה לנכרים קרקע בארץ ישראל נקטה המשנה לשון סתמא להיתר (ע"ע בזה בקובץ מוריה שנה טז גליון יא-יב, אב תשמ"ט, עמ' צג, הערה מהגאון ר' בנימין אב"ד וילקומיר אבי האדר"ת, שהקשה על הגאון ר"א אבלי

## סיכום

נתבררו בס"ד דברי הרמב"ם בספר המצוות בדין "לא תחנם" ובדין "לא ישבו בארצך" שהם כירושלמי, ואילו במשנה תורה חזר ופסק כבבלי שאסור למכור קרקע בא"י לכל נכרי, ולעומת זה בדעת התוספות במסכת עבודה זרה מדויק לענ"ד שהאיסור דווקא לעובדי ע"ז. ומסתימת רוב הפוסקים מבורר כרמב"ם<sup>34</sup>, אך מקצת אחרונים נקטו כדעה השנייה או שנטו כמוה, ובשעת הדחק מצורף זה כסניף להיתרא.

באופן אחר, במסכת גיטין מצינו לשון לכתחילה לגבי המוכר שדהו לנכרי בארץ ישראל. ואחר הברור העליתי בענ"ד שזה אתיא כדעת האחרונים הסוברים שאין איסור לא תחנם במכירה הנעשית לזמן (אי נמי על מנת להחזיר). לאידך גיסא, הראינו שדעת הכפתור ופרח, שיותר למכור נחלה לנכרי במקום שהמוכר דחוק לכסף ואין יהודי שיקנה אף בזול, זו דעה יחידאה בראשונים, ואף כי מצאנו מקצת אחרונים שנקטו כמותו.

ומובן שבכל הדברים שכתבתי כאן בעניין זה איני כותב אלא כמעיר בעלמא, ואין בדברים עניין להוראה למעשה.

מווילנא שכתב כנ"ל שבהחלפת קרקע אין לא תחנם). ולענ"ד הזעיר עדיפא הנכתב לעיל, בשגם רמזו בדקדוק לשון המשנה.

34 וכמו שפסק בפאת השלחן הל' ארץ ישראל פרק א סעיף יט.



## "בקשת האמת הראויה"

"ייתכן שהקורא שואל כעת את עצמו, אם כן מה היוצא מכאן, בעד או נגד היתר מכירה? שאלה זו אינה רלוונטית לנכתב כאן. דעתו הפרטית של כותב שורות אלו בנוגע להיתר המכירה, כסוגיה הלכתית כלל-ציבורית, אינה מעלה ואינה מורידה כהוא-זה. המסר כאן, כמו גם במאמרים הקודמים שכתבתי בנושא זה, הוא אחר: את העובדות יש לברר בצורה מדויקת ומהימנה ככל האפשר, ולהיזהר מהטייתן בכוונה או שלא בכוונה על מנת שישרתו את העמדה הרצויה – כפי שניתן למרבה הצער למצוא בחלק גדול מהחומרים שנכתבו (ועודם נכתבים) בנושא השמיטה. המציאות נוטה מטבעה להיות מורכבת, וממילא הנטייה לתאר את הנתונים ההיסטוריים כאילו כולם עד האחרון שבהם אמורים לתמוך בעמדה הרצויה בהווה, הריהי רחוקה מרחק רב מבקשת האמת הראויה."

(דברי סיום של הרב איתן הנקין הי"ד למאמרו האחרון ב'המעין' – "עוללות בעניין פולמוסי השמיטה", 'המעין' גיל' 214 [תמוז תשע"ה; נה, ד] עמ' 39)



## הרב מתניה אריאל

### משמעות ימי החנוכה על פי הרמב"ם

שמונה שאלות בעניין תיקון ימי החנוכה  
"יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה"  
עיקר נס חנוכה - ביטול התעניות

#### שמונה שאלות בעניין תיקון ימי החנוכה

בעניינו של חג החנוכה קיימות כמה שאלות ידועות:

1. למה ב"על הניסים" מוזכר רק הניצחון, ואין התייחסות לנס פך השמן?
  2. למה החג נקרא בשם "חנוכה" על שם חנוכת המקדש, ולא נקרא שמו על שם אחד משני הניסים העיקריים - נס הניצחון או נס הנרות?
  3. למה החג נקבע רק שנה (או כמה שנים) אחרי הנס, כדברי הברייטא "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה"?
- שאלות נוספות מתעוררות מלשונו של הרמב"ם בפתיחה להלכות חנוכה:

בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלוקי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני. וכשגברו ישראל על אויביהם ואיבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד, ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד, והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים, עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור.

4. מה הצורך להדגיש "כשמלכו יון", ולא בפשטות "כשגזרו היוונים גזרות על ישראל"?
5. למה הרמב"ם מזכיר את "ופשטו ידם בממונם" כעניין שווה ערך לשאר הדברים?
6. מה הצורך להזכיר את העובדה שהחשמונאים "העמידו מלך"?
7. מה הצורך לציין בביאור עניינו של חנוכה ש"חזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה"?

8. כן יש לשאול על המשך דברי הרמב"ם (הלכה ג):

ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן נרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס. וימים אלו הן הנקראין חנוכה, והן אסורים בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה.

הרי בברייתא (שבת כא, ב) לא מופיע דין שמחה בחנוכה, שהרי לא כתוב בה אלא "לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה", ואם כן מהו לדעת הרמב"ם המקור לחיוב השמחה בחנוכה?<sup>1</sup>

### "יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה"

הגמ' בראש השנה (יח, ב) מבארת את הפסוק "צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה" - "בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזירת המלכות - צום, אין גזירת המלכות ואין שלום - רצו מתעניין רצו אין מתעניין". ופשוט הגדרת "שלום" כאן היא לכאורה שבית המקדש קיים, שכך משמע מהגמרא בהמשך, שבהשוואת הצומות למגילת תענית היא נוקטת בלשון "דתלינהו רחמנא בבניין בית המקדש", וכפי שמפרש רש"י<sup>2</sup> "דעל ידי החורבן הוקבעו לצום, ועל ידי הבניין הוקבעו ליום טוב". וכן בהמשך אומרת הגמרא "הכא במאי עסקינן בזמן שבית המקדש קיים", ומפרש רש"י<sup>3</sup> "אי בית המקדש הוה קיים בלאו הכי הוי יום טוב, דהיינו צום גדליה, וקריא רחמנא מועדים טובים בזמן הבית". וכך מבאר גם רבנו חננאל, וכן הרמב"ן בספר תורת האדם<sup>4</sup>.

אך לעומת זאת כותב רש"י<sup>5</sup> שהגדרת "שלום" היא כאשר "אין יד גוים תקיפה על ישראל". ולכאורה זה מנוגד לדברי הגמרא, ולא מובן מנין לו זאת. וגם הרשב"א פירש דלא כגמרא, אלא ש"שלום" הוא כאשר "ישראל שרויין על אדמתן". ושמה ההכרח שלהם לפרש כך נובע מתוך העובדה שהגמרא נקטה בלשון "בזמן שיש שלום", ולא בלשון "בזמן שהמקדש קיים". ומה שבהמשך הסוגיה הגמרא מזכירה את המקדש יכול להתבאר בשני אופנים, או שיש צורך במילוי שני התנאים, מקדש ושלום, או שבדרך כלל כשהמקדש קיים יש גם שלום. ואכן הריטב"א הזכיר את שני

1 באחרונים הובאו כמה אפשרויות למקור דברי הרמב"ם, ראה ים שלמה ב"ק ז, לז; משך חכמה במדבר י, י; מועדים וזמנים ח"ב סי' קמט; ועוד. להלן תובא אפשרות נוספת ע"פ דברי השפת אמת.

2 ד"ה דתלינהו בבניין.

3 ד"ה ותיפוק ליה.

4 כתבי הרמב"ן ח"ב עמ' קמט.

5 ד"ה שיש שלום.

הדברים, וזו לשונו: "שישראל שרויין על אדמתו, ובית המקדש קיים". אך לכאורה ברש"י קשה לבאר שצריך את שני התנאים, שהרי לאורך הסוגיה רש"י מזכיר פעם אחר פעם ביחס לתעניות רק את בית המקדש, ולא מזכיר כלל את התנאי השני.<sup>6</sup> וכאפשרות השנייה, שבדרך כלל כשהמקדש קיים הזמן הוא זמן של שלום, גם כן קשה לפרש בדעת רש"י, שהרי בפועל ידוע שמרבית ימי בית שני הייתה יד אומות העולם תקיפה על ישראל (וכדלהלן), ולכאורה היו צריכים להתענות גם בזמן בית שני, אך פשוט דברי רש"י נוטים שלא התענו בזמן הבית כלל.<sup>7</sup>

ואולי אפשר לומר בדעת רש"י שקיימות כמה רמות של "אין יד הגוים תקיפה על ישראל", וגם אם האומות שולטות עלינו, כל עוד הן מאפשרות לנו לחיות את חיינו באופן סביר ובית המקדש עומד על תילו עדיין המצב נקרא "שלום", דהיינו שכל עוד בית המקדש קיים סימן הוא שאין יד אומות העולם תקיפה עלינו לגמרי, והמצב מוגדר כ"שלום".<sup>8</sup>

אמנם מלשון המשנה בסוגיא הנ"ל משמע שבימי בית שני התענו בתשעה באב, שהרי כך לשונה (ראש השנה יח, א): "על שישה חודשים השלוחין יוצאין: על ניסן מפני הפסח, על אב מפני התענית, על אלול מפני ראש השנה, על תשרי מפני תקנת המועדות, על כסלו מפני חנוכה, ועל אדר מפני הפורים. וכשהיה בית המקדש קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן". משמע, שבזמן המקדש יצאו על שבעה חודשים, ובהם גם חודש אב, מפני התענית. ואמנם כתב ב'טורי אבן' על הגמרא בר"ה שם שיש להשמיט את המילה "אף", ושכך מצא בנוסחאות מדויקות, אך בספר 'דקדוקי סופרים' שם כתב שאינו יודע היכן מצא הטורי אבן נוסחאות אלה. ואכן הרמב"ם בפירושו למשנה ההיא כותב במפורש "ובבית שני לא היו מתעניין לא עשרי בטבת ולא שבעה עשר בתמוז, אלא הרוצה יתענה או שלא יתענה... והיו מתעניין תשעה באב אע"פ שהוא מסור לרצונם מפני שהוכפלו בו צרות",<sup>9</sup> והיינו שבניגוד לרש"י סבר הרמב"ם שבימי בית שני לא היה "שלום". ומפרש בעל ה'שפת אמת'<sup>10</sup> שצריך לבאר בדעת הרמב"ם "דהא דאמרין בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה היינו כשהמלכות ביד ישראל כדפירש"י, אבל כשהיו כפופין תחת יד אומות - דהיינו בימי מלכות פרס ובימי מלכות יון ק"פ שנה כדאיתא בע"ז ט, א עיי"ש - אפילו בזמן המקדש הוא בכלל רצו מתעניין".

6 עי' ד"ה אין שלום, ד"ה דתלינהו בבניין, ד"ה ותיפוק ליה.

7 ד"ה אין שלום, וד"ה ותיפוק ליה.

8 וצ"ע מה עשו לדעת רש"י בזמן גזירות היוונים והפסקת העבודה במקדש במשך שלוש שנים? לכאורה צריך לומר שבזמנים אלו התענו גם לדעתו.

9 ונראה שיבאר "הוכפלו" כפירוש הראשון של תוס' ד"ה הואיל, שהכוונה שהצרה באיכותה הייתה כפולה ומכופלת ולא לכך שאירעה פעמיים, שהרי הבית השני טרם נחרב.

10 ר"ה יח, א ד"ה בגמ' על אב.

גם בהלכות קידוש החודש<sup>11</sup> כתב הרמב"ם "ובזמן שבית המקדש קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן".

### עיקר נס חנוכה – ביטול התעניות

מובא בגמרא<sup>12</sup> שמלכות הרשעה (רומי) פשטה על ישראל מאה ושמונים שנה קודם החורבן. ושואלת הגמרא "מאה ושמונים שנה ותו לא? והתני ר' יוסי ברבי: מלכות פרס בפני הבית שלוש וארבע שנה, מלכות יון בפני הבית מאה ושמונים שנה, מלכות חשמונאי בפני הבית מאה ושלש, מלכות בית הורדוס בפני הבית מאה ושלש" (הרי ארבע מאות ועשרים שנה שהיה בית שני ביישובו" – רש"י), ולפי זה מלכות רומי שלטה בארץ ישראל מאתיים ושש שנה, שכן הגמרא אומרת לפני כן שהמלכות ניטלה מיוון ע"י שיתוף פעולה של ישראל ורומי, ולפיכך לא מובן למה ר' יוסי אומר שמלכות הרשעה שיעבדה את ישראל רק מאה ושמונים שנה? עונה הגמרא, שאכן הרומאים היו בארץ מאתיים ושש שנה, אך בעשרים ושש השנים הראשונות הם לא שיעבדו את ישראל אלא היו נאמנים לברית שכרתו איתנו, והשיעבוד חל רק במאה ושמונים השנים האחרונות של הבית השני.

עולה מדברי גמרא זו, שבניצחון מלכות בית חשמונאי הוסר עול הגויים מעלינו לראשונה מאז חורבן בית ראשון, ולמשך עשרים ושש שנה לא הייתה "יד הגוים תקיפה על ישראל". לאור האמור לעיל בדין ביטול התעניות, שלדעת הרמב"ם הגדרת "שלום" היא כשיש לנו עצמאות מדינית, יואר אור ימי החנוכה, ומתבררת עוצמת הנס. שכן ניצחון החשמונאים לא רק איפשר לקיים תורה ומצוות וכן להיות חופשיים משיעבוד, אלא נוצרה מציאות של החזרת שכינה לציון בהגעת עם ישראל למצב של "שלום", עד כדי ששוב אין אנו במצב של חורבן ואבלות, והתעניות הפכו לששון ולשמחה<sup>13</sup>.

ואם אכן כך, אולי מכאן מקור דברי הרמב"ם שימי חנוכה הם ימי שמחה, שכיוון שהניסים שעשה לנו ה' בימי החשמונאים הביאונו לראשונה מחורבן לגאולה, עד כדי הפיכת התעניות לששון ולשמחה, דין הוא שיהיה בהם עצמם דין שמחה.

ובכך יהיה לכאורה מענה בעזרת ה' גם לשאלות המובאות בראש המאמר. שכיוון שעיקר עניינם של ימי החנוכה בהסרת עול מלכות אומות העולם מעלינו והעמדת

11 ג, ט. אמנם עי' בשינויי הנוסחאות שבמהדורת פרנקל שבחלק מהגרסאות לא גרסו "אף".

12 ע"ז ח, ב – ט, א.

13 ואכן כך כתב השפת אמת במפורש בדעת הרמב"ם, שבזמן מלכות בית חשמונאי היה "שלום" ולא התענו, עי' שם, ובד"ה בגמ' דאמר ר"ח, וכן בריש דף יט, א ד"ה בגמ' ותיפוק. ומה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שבבית שני התענו בתשעה באב, צריך לומר שכוונתו לרוב השנים, אבל עשרים ושש שנה לא התענו. ולכאורה יש קצת רמז לזה בפסוק, דאם רק לעתיד לבוא יתקיים הפסוק, למה כתוב "יהיה לבית יהודה" ולא "לבית ישראל"? אך אם נאמר שגם לדעת הרמב"ם היו לששון ולשמחה בימי בית שני, מובנים דברי הנביא.

מלכות ישראל, נקט הרמב"ם בלשון **"כשמלכו יוון"**, ולכן מציין הוא את "ופשטו ידם בממונם" כשווה ערך לשאר הצרות, משום שלא מדובר רק בקושי הכלכלי – אלא במשמעותו הרוחנית, בהיותנו עדיין במציאות של אבלות החורבן בה אין "שלום" בינינו לבין אבינו שבשמים. לכן בתיאור הניצחון נוקט הרמב"ם בלשון **"והעמידו מלך מן הכהנים"**, כיוון שלא רק על מניעת השעבוד אנו מודים – אלא בעיקר על הקמת המלכות, ולפיכך מציין הרמב"ם כחלק מההודאה גם ש"חזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה". ואולי משום כך ב"על הניסים" מוזכר רק הניצחון, כיוון שעליו עיקר ההודאה, וגם הברייתא בגמרא (שבת כ"א, ב) שמזכירה את נס פך השמן מציינת ש"גברה מלכות בית חשמונאי וניצחום". והבלטת נס הנרות בברייתא יתכן שמטרתה רק להסביר את מספר הימים, מדוע דווקא שמונה.

כל האמור לעיל יוכל להסביר לנו מדוע נקרא החג דווקא בשם "חנוכה" על שם חנוכת המקדש, ולא על שם אחד משני הניסים העיקריים – נס הניצחון או נס הנרות: עיקר עניינו של החג הוא בחנוכת בית המקדש השני מחדש, לאחר שהבית הראשון נחרב כ־280 שנה לפני כן. ועל אף שהבית השני כבר עמד על תילו יותר ממאתיים שנה המשיכו להתענות ולהתאבל על הבית הראשון משום שעדיין יד אומות העולם תקיפה עלינו. הבית השני לא היה נחשב בנוי לגמרי עד חנוכתו על ידי החשמונאים, שהם אלה אשר לראשונה הביאו אותנו למצב של "שלום" והפסקת תעניות החורבן<sup>14</sup>.

14 ובכך אולי ניתן להבין את כפל הלשון ברמב"ם "ומפני זה התקינו... להראות ולגלות הנס", וכן איך הדלקת הנרות "מראה" לנו את הנס, ואיך היא 'מגלה' לנו דברים שהם מעבר להתבוננות הרגילה, ומדוע נקט הרמב"ם 'נס' בלשון יחיד ולא 'ניסים' בלשון רבים, כפי שמדויק בלשונו לקמן (פ"ד ה"ב): "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאוד... ולהוסיף בשבח האל-והודיה לו על הניסים שעשה לנו" – פתח בנס וסיים בניסים. וצריך לומר שמתוך ההודאה על נס הנרות העל-טבעי אנו מכירים בניסים הטבעיים בניצחון המלחמות. ושנא יש לומר שכיוון שעיקר הנס הוא עצם הניצחון, ומשעה שהוקמה מלכות בית חשמונאי הוסרו גזירות היוונים ש"ביטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות", עצם היכולת לקבוע מצוה ולקיים אותה בפתחי הבתים ללא חשש היא היא הנס עצמו, ובהדלקת הנר הרינו מראים את הנס עצמו. ואמנם זה שהמצוה נעשית בנר הוא זכר לנס שקרה בנרות, אך העיקר הוא עצם הנס ולא הזכר לנס, ולכן שפיר שייכת הלשון "להראות הנס". ו"לגלות הנס" הכוונה היא שצריך להיות גילוי של עומק הנס, ולא נס אחר אלא הנס הזה עצמו, שהרי כתוב בלשון יחיד, והיינו שנס הניצחון כולל נס גדול יותר מעבר לעצם הניצחון והיכולת לחיות חיים עצמאיים. ולפי דברינו הנ"ל הדברים מבוארים היטב בעזרת ה', שכיוון שהניצחון על היוונים הסיר לראשונה את עול הגויים מעלינו, ולראשונה מאז חורבן בית ראשון חזר עם ישראל להיות במצב של "שלום", ובטלו התעניות והפכו לששון ולשמחה ולימים טובים, תיקנו לנו חכמים לציין את ימי החנוכה לא רק כימי הודאה – אלא גם כימי שמחה, דהיינו לא רק "להראות" את הנס – אלא גם "לגלות" את עומק משמעותו, שניצחון זה הפך לראשונה את מצבו של עם ישראל מחורבן לבניין עד כדי ביטול תעניות החורבן והפיכתם לששון ולשמחה.

ושמא זו הסיבה לדברי הברייטא שדווקא "לשנה אחרת" קבעום ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה", ויכול הדבר להיות מובן בשני אופנים:  
א. רק לאחר שעברה שנה שבה התברר שאכן המלכות היהודית החדשה עומדת על תילה, ראו שיש מקום לקבוע מועד; ולפי זה אולי "לשנה אחרת" היינו בראש חודש ניסן, ראש השנה למלכים.  
ב. רק לאחר שנה שבה עברו צום אחר צום וראו שאכן כל הצומות הפכו לששון ולשמחה, קבעו את ימי החנוכה לימים טובים, בהיות הימים האלו יסוד לימי הששון והשמחה; ולפי זה אולי "לשנה אחרת" היינו בתשרי של השנה הבאה, לאחר שעברו גם את צום גדליה וראו שאכן כל הפסוק בזכריה התקיים בהפיכת הצומות לששון ולשמחה.



### למה נעשה נס עבור הדלקת המנורה ולא עבור הקרבת הקרבנות?

בתקופת החשמונאים התחילה מלחמת הצדוקים עם הפרושים, שהצדוקים כפרו בתורה שבע"פ וזלזלו בגזירות חכמים. וזו הסיבה שגרמה לגלות יוון, שע"י שהתחילו לכפור בדברי תושבע"פ ובדברי חכמים נתעורר כוח יוון, שהם עיקר הכפירה והחשכה, ובאו וכבשו את ירושלים והשליטו את הכפירה על ישראל. נמצא שהיו לחשמונאים שתי מלחמות, מלחמה פנימית עם הצדוקים והמתיוונים, ומלחמה חיצונית עם היוונים. אך בשביל לנצח את המלחמה החיצונית היו צריכים תחילה להילחם את המלחמה הפנימית, ולהגביר בתוך עם ישראל את האמונה בתושבע"פ ובחכמים, וע"י זה יצליחו להילחם עם היוונים שהם סמל הכפירה מבחוץ. והנה, ידוע מה שהקשו למה הוצרכו כלל לבקש שמן טהור למנורה, הלא טומאה הותרה בציבור. וכתב הפרי חדש שדווקא טומאת מת הותרה בציבור ולא טומאת זיבה, ומדרבנן החשיבו את הגויים כזבים... ולכך נעשה להם נס לדבר זה דווקא, שבוה ראו הכל כמה חשובים דברי חכמים, שנעשה נס גלוי לישראל כדי שיוכלו לקיימם, מה שלא נעשה בשביל הקרבת הקרבנות... וביותר, שאור המנורה הוא כנגד אור התורה שבע"פ, וע"י שנעשה להם נס להדליק המנורה בטהרתה ראו הכל כמה חביבים וחשובים התורה שבע"פ ודברי חכמים לפני הקב"ה. ע"כ דברי הראי"ה כפי ששמעתי מאבא מארי.

(שמחת שלמה, מאוצרותיו של רבי שמחה שלמה ב"ר אריה לויין זצ"ל, גליון מספר 4, חנוכה תשע"ה)

## הרב נתנאל אריה

# ראש השנה לאילן: ביאור דעת הרב דוד כהן זצ"ל 'הרב הנזיר' בשורש מחלוקת בית שמאי ובית הלל

ארבעה ראשי שנים  
ביאור סברת בית שמאי  
ביאור סברת בית הלל  
הוספת המאירי לביאור המחלוקת  
סיוע מהירושלמי לדברי המאירי  
ביאור שורש המחלוקת על פי הרב הנזיר  
שיטתיות בתפיסת בית שמאי ובית הלל  
אור תורה וחיי תורה

## ארבעה ראשי שנים

במשנה בראש מסכת ראש השנה מנויים ארבעה ראשי שנים:

ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים. באחד  
באלול ראש השנה למעשר בהמה, רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים באחד  
בתשרי. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה  
ולירקות. באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים  
בחמשה עשר בו.

יש לשים לב שכל ראשי השנה, חלים בתחילת חודש, אך ראש השנה לאילן יוצא  
דופן. לדעת בית שמאי זמנו אמנם כשאר ראשי השנים החלים בראש החודש, אך  
לדעת בית הלל זמנו באמצע החודש. מסתבר שעל כן ניסחה המשנה את דעת ב"ש  
באופן חריג: "באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים  
בחמישה עשר בו". כ"ף הדמיון מורה על דמיון במאפיין הכללי של המשנה; ראשי  
השנים הינם בראשי חודשים, וראש השנה לאילן דומה להם בזה לדעת ב"ש.<sup>1</sup> דברי  
ב"ה אכן צריכים ביאור, שהרי מסתבר לסמן קו גבול וראש שנה בתחילת חודש ולא  
באמצעו.<sup>2</sup>

1 הערת הרב הנזיר, ר' דוד הכהן זצ"ל, במאמרו "שביבי אורות לט"ו בשבט" (ערך והתקין: הרב  
יוסף טולידאנו), מורשה ד, ירושלים תשל"ג.

2 ראה כיוצ"ב ירושלמי בסוגיה בעניין א' בתשרי ר"ה ליובלות, הקשו הרי תוקעין בשופר

## ביאור סברת בית שמאי

התלמוד הבבלי במסכת ראש השנה (יד, א) מסביר את דעת ב"ש:

באחד בשבט ר"ה לאילן. מאי טעמא? אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הואיל ויצאו רוב גשמי שנה, ועדיין רוב תקופה מבחוץ. מאי קאמר? הכי קאמר: **אף על פי שרוב תקופה מבחוץ, הואיל ויצאו רוב גשמי שנה.**

רוצה לומר, כיוון שעברו כבר רוב ימות הגשמים, עולה השרף באילנות, ונמצאים הפירות חונטים מעתה כפירוש רש"י שם. בתבואה וירקות אין מחזוריות שנתית אחת. על כן הולכים בהם אחרי לקיטה, וזהו הקובע את שנת המעשר וקדושת השביעית. אבל באילן הנתון להשפעת מחזוריות שנת השמש, נקבע ראש השנה בהתאם לתקופת החנטה, וכיוון שהגורם המרכזי לחיותו תלוי במים, קבעו את שנת האילן לאחר שירדו רוב גשמי השנה.

קשה לקבוע זמן מדויק לירידת רוב גשמי שנה, שהרי ישנם משתנים רבים כגון כמות המשקעים, תזמון ירידת הגשמים, שנה פשוטה או מעוברת וכדו'. על כן סימנו ב"ש זמן פסוק מוגדר וקבוע בתום שלושת החודשים מתוך חמשת חודשי החורף הגשומים מחשוון ועד אדר. וככל שאר ראשי השנים נקבע הדבר בתחילת החודש השלישי הוא חודש שבט.<sup>3</sup>

יש לשים לב שהברייתא מציינת כי יסוד קביעת ראש השנה תלוי ברוב גשמים, אך טורחת לסייג: **"אף על פי שרוב תקופה מבחוץ"**. כלומר, אף על פי שמתקופת טבת הכוללת את חודשי הקור - טבת שבט ואדר - עבר רק חודש אחד, דהיינו שליש התקופה, מכל מקום ב"ש הולכים אחרי ריבוי הגשמים, והרי הם כבאים להוציא מדעה אחרת, וכאומרים: שלא כדעה אחרת, אנו איננו מתחשבים **בתקופה** אלא **בגשמים**. יש להבין מה באה ברייתא זו ללמד, וכמו כן מדוע התלמוד מבאר רק את דברי ב"ש ולא את דברי ב"ה, אשר דבריהם נפסקו להלכה?!

## ביאור סברת בית הלל

תוס' בסוגיה שם מפרש כי אין הבדל עקרוני בין ב"ה לב"ש. פרשנות התלמוד אינה מוסבת לב"ש דווקא אלא שייכת גם לדעת ב"ה. ב"ש שנויים ברישא ועל כן הסבירו אותם, אך כך ממש סוברים גם ב"ה, ולא נחלקו אלא מתי הוא זמן ירידת רוב גשמים.

בעשירי בתשרי, ותיצו: "כדי שיהיו כל חדשי השנה שוין, לא יהא חדש אחד נחלק לשתי שנים". ובאמת הקשו על זה מר"ה לאילן לדעת ב"ה: "הרי אין כל חדשי השנה שוין וחדש אחד נחלק לשתי שנים?!"

3 כלשונו של שמאי באבות א, טו: "עשה תורתך קבע!" במשמעות של קביעות ללא שינוי, אלא סדר ודפוס אחיד לכל. ראה כיוצ"ב באדר"נ נוסחה ב פרק כג.



"באחד בשבט מאי טעמא - מפרש נמי **לב"ה כמו לב"ש**, אלא קמא נקט. דלמר זמן חניטתה של גשמי שנה זו באחד בשבט, ולמר בט"ו בשבט". תוס' מוסיף ומבאר, שכל חנטה הקודמת לזמן זה מתייחסת לכוחו של האילן מאשתקד, ומזמן זה מתייחסת לכוח האילן היונק משנה זו!<sup>4</sup>

מחד גיסא דעת תוס' מסתברת, שכן הסוגיה לא התייחסה לב"ה, כחולקים מחמת תפיסה הלכתית שונה, ומשמע שחולקים רק בנוגע לעיתוי. אך מאידך גיסא דברי תוס' קשים מאוד, שכן לדבריהם יש כאן מחלוקת **במציאות** ולא **בהגדרה**, וזהו אופן הסברה שיש להתרחק ממנו ככל שניתן.<sup>5</sup>

### הוספת המאירי לביאור המחלוקת

מפירושו של ר' מנחם המאירי למשנה עולה אבחנה שונה בין ב"ה לב"ש:

באחד בשבט ר"ה לאילן - לענין מעשר. שאף הפירות אינן מתעשרות מן החדש על הישן... **וזמן חנטה הוא בשבט שעברו רוב גשמים**. ומפני זה קבעו ר"ה שלו באחד בשבט, שלא לעשר מן הפירות שנחנטו קודם שבט על אותן שנחנטו לאחר שבט. ובית הלל אומרים בחמשה עשר בו, שנמשכו מטבת עד חצי שבט ששה שבועות שהם חצי ימי תקופת טבת. שהתקופה נמשכת עד ניסן, וחמשה עשר בשבט הוא תחום אמצעי שבין שתי התקופות. ומאחר שעברה חציה של תקופת טבת, כבר תשש כוחה, **ואין כוח הקרירות חזק כל כך, והחנטה הולכת ומתגברת**.

לדעת בית שמאי הגדרת ראש השנה תלויה בזמן ירידת **רוב גשמים**, בהם תלויים חיי האילן, ומכאן מתחילה חניטתו, וזה נקבע כאמור לא' בשבט. אך לדעת בית הלל לא די בכך, אלא יש להוסיף עניין נוסף המשפיע על החנטה והוא **חום השמש**. ט"ו בשבט הינו אמצעה של תקופת טבת הנמשכת עד תקופת ניסן, וכוללת את החודשים טבת שבט ואדר. בט"ו בשבט לאחר שעבר חציה של תקופה זו, כבר אין הקור חזק ביותר, והחנטה הולכת ומתגברת.

לדעת המאירי המחלוקת בין ב"ש לב"ה אינה מחלוקת בתופעה טבעית שניתנת לחיזוי ובדיקה, אלא בפרמטרים הקובעים את ציון התחלת השנה. בית שמאי הולכים אך ורק אחרי **ריבוי הגשמים** שהם עיקר חיות האילן, ומנקודת ציון הזמן בה ירדו רוב גשמים **מתחיל להתרקם תהליך החנטה** ושנת אילן חדשה. אך בית הלל **מוסיפים** מודד, ומדגישים את חשיבות **התקופה והתגברות החום**, מה שגורם להופעה של **חנטה**

4 ראה ר' אריה ליב ב"טורי אבן" בסוגיה, שכתב שלפי דעת תוס' אליבא דאמת ר"ה לאילן הוא בתשרי, ושבט אינו אלא גילוי מילתא בעלמא!

5 ראה במאמרו המקיף של הרצי"ה זצ"ל בספרו "לנתיבות ישראל", ח"א, ירושלים תשל"ט, עמ' סג.

**המתגברת והולכת.** אין זו מחלוקת **במצואות**, אלא מחלוקת **בהגדרה**. האם די **בהתחלת החנטה**, או שיש לבקש **חנטה ניכרת** יותר. נראה שזוהי מחלוקת עקרונית, שיש לחשוף את שורשה.

### סיוע מהירושלמי לדברי המאירי

יש מקום לסייע ולהבהיר את פירוש המאירי. מלשון התלמוד הירושלמי (ר"ה פ"א ה"ב):

ר' זעירה ר' אילא ר' לעזר בשם ר' הושעיה: חד אמר - כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה, וכבר רובה של תקופה מבחוץ. וחורנה אמר - עד כאן הן חיינ ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיינ ממי השנה הבאה.

יש מקום להבין ששתי הדעות מסבירות את סברת ב"ה, אך אם נדקדק בלשון הברייתא נוכל לראות ששני ההסברים תואמים את דעות התנאים במשנה; פירוש ראשון מכיוון עם דעת ב"ה, המתחשבים בריבוי הגשמים המצורף לרובה של התקופה: "כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה, וכבר רובה של תקופה מבחוץ". והפירוש השני תואם את דעת ב"ש, המעמידים את הכל על חיות האילן ממי הגשמים: "עד כאן הן חיינ ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיינ ממי השנה הבאה".<sup>6</sup>

יש לשים לב שלשון הבבלי: "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה" המופיע כטעם אחד מתוך שני הטעמים בדעה הראשונה שבירושלמי, שונה מנוסח הטעם השני: "עד כאן הם חיינ ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיינ ממי השנה הבאה". ניסוח הטעם השני מופיע כטעם חותך ופוסק, ולא רק כתיאור כללי של התקופה, כזמן שבו ירדו כבר רוב גשמים. אופי קביעה פסקנית זו יכול גם כן להצביע על שייכותה לסברת ב"ש.<sup>7</sup>

זאת ועוד. הנגדה זו שבין החיות ממי הגשמים לרוב התקופה שבחוץ המופיעה בירושלמי הנ"ל, מבהירה מאוד גם את סגנון הבבלי. התלמוד הבבלי לא רק שלא הסביר את דעת ב"ה, אלא גם נקט בהסבר ב"ש שני טעמים; אחד חיובי ואחד שלילי. כטעם חיובי נקט: "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה", וכטעם שולל, שלא לצורך לכאורה, נקט: "אף על פי שרוב תקופה מבחוץ". עפ"י לשון הירושלמי והסבר המאירי מבואר הדבר מאוד. ב"ש בתלמוד הבבלי באו להתעמת עם דעת ב"ה ולקבוע, שאינם מתחשבים **אלא** במי הגשמים ולא בתקופה, שכן עיקר החיות תלויה ברוב מי גשמים,

6 פירוש "קרנן העדה" לירושלמי שם נקט כי שתי הדעות הינן הסבר לב"ה, אך אין זה מחייב. עוד יש לשים לב כי בירושלמי הובאה הובאה ברייתא זו בשינוי והרחבה. הלשון המורחבת של הירושלמי מאפשרת לראות כי ההסבר הכפול מתייחס הן לדעת ב"ש והן לדעת ב"ה, ואילו הבבלי מתייחס רק לב"ש. יש לציין שפירוש זה בדעת ב"ש תואם את פירוש תוס' וביאור ה"טורי אבן", ששבת הוא רק גילוי מילתא לתשרי.

7 וכמו שבאמת הסביר תוס' את ב"ש בבבלי, ראה סוף הערה הקודמת.

ולא ברוב תקופה, שאין תועלתה מהותית אלא לחנטה ניכרת יותר. והדבר מתברר מתוך לשון הירושלמי המכוונת עם דעת ב"ה, שהרי דעה זו גם היא מתעמתת עם ב"ש שכנגדה, ומוסיפה אומרת: "כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה, וכבר רובה של תקופה מבחוץ".

### ביאור שורש המחלוקת על פי הרב הנזיר

מרן הרב הנזיר, ר' דוד הכהן, בכתביו כותב לבאר מחלוקת ב"ש וב"ה כך:

ועומק הדברים כך; יש שתי השקפות עולם, או יותר נכון יש **השקפת עולם** ויש **חיות עולם**. הא' הכל ניתן בראיה... בעיון, תיאוריא זו - שיטת ב"ה, שרדפו שלום במעשה, ובעיון הקרוב לעין הדור. משא"כ ב"ש החזיקו במקוריות המוחלטת, שאינה יודעת פשרות וויתורים ואמצעים. החיות הוא עיקר בעולם. ולכן ר"ה - עד כאן חיינ ממי השנה שעברה, מכאן ואילך חיינ ממי השנה הבאה.<sup>8</sup>

ב"ה הולכים אחר **האמת הניכרת** לאדם באופן הפשוט. על כן ר"ה לאילן תלוי גם ברובה של תקופה שעברה, באקלים המתחמם, "והחנטה הולכת ו**מתגברת**". אך ב"ש הולכים אחר **האמת החודרת**. אחר חיות האילן היונקת בעיקרה ממי הגשמים, וכיוון שירדו רוב גשמים, הרי עיקר חיות האילן כבר קיימת, ו**מתחילה** החנטה מכאן ואילך, אף אם תהא ניכרת יותר בט"ו בשבט. ב"ה הולכים אחר המראה והגילוי. וב"ש הולכים אחר העיקר, התוכן הפנימי והחיות.

### שיטתיות בתפיסת בית שמאי ובית הלל

מביאורו של הרב הנזיר עולה שיש כאן שיטתיות עקרונית, החושפת תפיסות יסוד המתגלות בביטויין ההלכתי מעשי. נביא כמה דוגמאות בולטות המבטאות שיטתיות זו.<sup>9</sup>

#### ברכת מאורי האש (ברכות נא, ב)

לדעת ב"ש מברכים "שברא מאור האש", אך לדעת ב"ה מברכים "בורא מאורי האש". ביאורו בגמ' שלדעת ב"ה הרבה מיני מאורות יש באש, אך ב"ש סוברים שאור אחד הוא. בחידושי הגר"א "אמרי נעם" שם הקשה, היאך יכולים ב"ש להכחיש את

8 ר' דוד הכהן במאמרו "שביבי אורות לט"ו בשבט" (ערך והתקין: הרב יוסף טולידאנו), מורשה ד, ירושלים תשל"ג.

9 להרחבה ראה במאמרו של הגרש"י זווין זצ"ל, 'לשיטות בית שמאי ובית הלל', **לאור ההלכה**, הוצאת בית הלל, ללא ציון שנת הוצאה, עמ' שב-שט.

שעינינו רואות כמה גוונים באש? עוד שאל מדוע אם כן לב"ש מברכים "שברא" ולב"ה "בורא"? והסביר כי לב"ש מברכים על **יסוד האש** ומקורו, ואילו לב"ה על **מציאות האש**. כוח האש במקורו אחד הוא, ושייך להתייחס אליו בלשון עבר: "שברא מאור האש". אך האש בה אנו משתמשים נגלית לעינינו בכמה גוונים, ועל כן מוצדק הנוסח "בורא" בלשון הווה ו"מאורי האש" בלשון רבים. ב"ש מתייחסים בתפיסתם לשורש הקיום, ואילו ב"ה מתייחסים למציאות הנראית והניכרת לעין.

#### מצוות נר חנוכה (שבת כא, ב)

לדעת ב"ה מוסיף והולך כנגד הימים היוצאים ולדעת ב"ש פוחת והולך כנגד ימים הנכנסים. ב"ש סוברים שתוקפו של הנס וכוחו גדול היה ביום הראשון מביים האחרון, **כוח** השמן ביום הראשון **גנו וכלל** את כל משך שמונת הימים, וככל שהלכו הימים ויצאו פחת כוח השמן. על כן כיוצא בזה אנו צריכים להדליק ביום הראשון שמונה, ביום השני שבעה וכך הלאה. אך לדעת ב"ה אף שכך היא האמת בשורשה הפנימי, מ"מ מצד הנגלה והניכר לעינינו, ודאי ש**גילוי הנס** גדל והולך עם הימים, ועל כן יש להוסיף כנגד הימים היוצאים.<sup>10</sup>

#### האם שינוי קונה (ב"ק סה, ב)

מובא בברייתא שאם נתן אדם לאשה באתננה חיטים ועשתה אותן סולת, זיתים ועשתה אותן שמן, ענבים ועשתה אותן יין - ב"ש אוסרים, שהרי זה אתנן, ונאמר: "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' א-לוהיך, כי תועבת ה' א-לוהיך גם שניהם". (דברים כג, יט). אך ב"ה מתירים, שכן אין זה הדבר שנתן לה אלא דבר שונה ואחר. שניהם דרשו את לשון הפסוק: "גם שניהם". ב"ה דרשו "הם" ולא שינוייהם, אך ב"ש דרשו "גם" לרבות שינוייהם. גם כאן ב"ש תופסים את המהות השורשית, שהרי רק בהופעה החיצונית חל שינוי אבל לא במהות ובמקור השורשי. אך ב"ה מתייחסים לנגלה לנתפס ולנראה, ובמישור זה חל שינוי, עד שאינו נקרא בשמו הקודם וכמו אחר הוא.

#### מאימתי מקבלים דגים טומאה (עוקצין פ"ג מ"ח)

לשיטת ב"ש דגים מקבלים טומאה משעה שניצודים, והיינו משהוציאן מן המים, אך לדעת ב"ה דווקא מזמן שימותו בפועל. רבי עקיבא מפשר ואומר משעה שכבר אינן יכולים לחיות, גם אם יחזירם למים. (ראה עוד במפרשי המשנה שם). גם כאן לדעת ב"ש השיפוט אינו מצד המציאות, אלא מצד החיות המקורית, וכיוון שהדג

10 ראה בספר "נר מצווה" למהר"ל מפראג בסוף הספר, שכך עולה מביאורו למחלוקת ב"ש וב"ה.

נמצא מחוץ למים, הרי נחשב כמנותק מחיותו וכמת. אך לבית הלל אין אנו שופטים אלא מצד הנגלה לעינינו, וכל זמן שהדג חי ומפרכס, אינו מקבל טומאה כמת.

## אור תורה וחיי תורה

ממשיך הרב הנזיר במאמרו, וכותב:

החיות הוא עיקר בעולם. ולכן ר"ה - עד כאן חייך ממי השנה שעברה, מכאן ואילך חייך ממי השנה הבאה. וכן בתורה; אור תורה וחיי תורה דברי א-להים חיים. אמנם שניהם כאחד, וכל מי שיש בו אור תורה - אור תורה מחייהו...

**האור** הינו בהירות התבונה, הנתפסת בכלים חיצוניים ונגלים. אך עיקרה **החיים**, התוך הפנימי, עצם החיים. השכל הינו תיאורי וחיצוני, אך החיות הינה עניין מורגש ופנימי, שיש לחוות אותו, באופן אישי, ובלשון הרב:

צריך לחיות בהם. זה ניתן לתחושה פנימית, לחיות אישית, נפשית, רוחנית ונשמית חי יחידה. האור הוא הנושא ותוכם החיות. החיים ממקור א-להים חיים. חי עולמים.

הגדרה פנימית זו מוצאת ביטוי והסברה של הרב הנזיר במקום אחר. כעין זה כתב הרב הנזיר גם בהקדמתו לספר אורות הקודש, שם חילק את משנת הרב לחמש מחלקות יסוד, והראשונות הן "הקודש" וה"חיות":

**הקודש, זהו היסוד הראשון...** מהות הקודש העצמי בלתי נגדרת, כי הוא עומק העמקים, ראשית כל, ולא ניתן להתפרש... כשנשאל הרב בראשית עריכת מאמר הקודש, מה גדר הקודש, והתשובה היתה, המתגלה מתוך התורה, שהוא הרצון העליון. והרגשתי, שרבנו לא נתן כל גדר לקודש, לעומק מהותו, קודש הקדשים, כי אם הקודש המתגלה בקדושה... וכן בראש מערכת הקודש, דבר הזהר: "קדש מלה בגרמיה הוא"..." אלא **מתגלה בקדושת החכמה**, הרצון העליון, בתורה, ובעולם.

**החיות האלהית העולמית, היסוד השני בשיטה.** לעומת הקודש הכללי, הצפוי באור שמח, בהסתכלות שכלית, החיות היא **פנימית, בלתי נראית וצפויה**, אלא שפע עליון, הנתון לתחושה פנימית. וכשמתגבר השפע נקשב, כגילוי אותיות רוחניות, בנשמת האדם... אלה עמקי השיטה הא-להית, **קודש וחיות, אור ושפע, המתגלים בראיה ושמיעה**, בנשמת האדם, הדבק האור החיים, בחי העולמים.

אם כן, אף שהקודש העצמי בלתי ניתן להגדרה אך הוא עולה מתוך התורה, ומתגלה בהתבוננות שכלית. לעומתו היסוד של החיות הינו פנימי יותר ובלתי נתפס

באופן חיצוני, כי אם בתחושה פנימית. "קודש וחיות, אור ושפע, המתגלים בראיה ושמיעה".

על כן מובן מה שכתבו המקובלים,<sup>11</sup> שלעתיד לבוא ההלכה תהיה כב"ש. שכן העולם יתעלה למדרגת ההשקפה הפנימית והחיות הפנימית, באופן שהאמת הברורה לכל תהיה גם היא מתוך אותה חיות פנימית. אך בעוה"ז ההלכה נקבעה כבית הלל הנוחים לבריות (עירובין יג, ב), והולכים כפי האמת הברורה והגלויה לכל. וכמו שבעולם ההלכתי אנו צועדים לקראת התפיסה הבהירה והעמוקה, של בחינה פנימית ושורשית, מורשת בית שמאי, כך גם בעצם העניין הא-להי אנו שואפים לקראת עולם בהיר חי ופנימי, בהירות שכלית מתוך חיות פנימית, כעין שכתב מרן הרב זצ"ל (אוה"ק ח"ג, קלח): "לשעבר - תורה נתתי בכם, לעתיד - חיים אני נותן לכם".

11 הדברים מפורסמים ומקובלים. כך כתב בספר סדר הדורות ערך "שמאי" בשם המקובל ר' משה גראף מפראג, שכתב כך בספרו "ויקהל משה" דף מה ע"ב ודף נד ע"א, וכן כתב המקובל ר' שלום בוזאגלו בספרו "מקדש מלך" ח"א על זהר בראשית יז, ב, וקדם לכולם ר' יעקב צמח בספרו "קול ברמה", הובא ב'בני יששכר' חודש סיון מאמר ו סוף אות א. גם ר' אברהם כתב בשם אביו הגר"א: "שלעת"ל יהיה ההלכה כב"ש, שהן מגבורות" מובא בסיפור "אשי ישראל" לר' אליה לנדא, ירושלים תש"א, עמ' 91 ועוד.



...אלו האנשים שאומרים שייסורים כמו אלו עוד לא היו לישראל – טועים הם, בחורבן בית המקדש ובביתר וכו' היו כמו אלו. ה' ירחם ויאמר די לצרותינו ויושיענו תיכף ומיד מעתה ועד עולם. [הג"ה: רק כהצרות שהיו עד שלהי דשנת תש"ב היו כבר. אבל כהצרות משונות, ומיתות רעות ומשונות, שחידשו הרשעים הרוצחים המשונים עלינו בית ישראל משלהי תש"ב – לפי ידיעתי בדברי חז"ל ובדברי הימים אשר לישראל בכלל לא היה כמותם. וה' ירחם עלינו, ויצילנו מידם כהרף עין. יום ו' עש"ק י"ח כסליו תש"ג. המחבר.]

(אש קודש' לאדמו"ר מפייסצנא רבי קלונימוס קלמוש שפירא הי"ד, מתוך דרשה לשבת חנוכה תש"ב [מהד' ירושלים תש"ך עמ' קלט])

## מקור מנהג הקהל לומר את שמות עשרת בני המן בקול רם

מובא במגילה טז, ב: "אמר רב אדא דמן יפו, עשרת בני המן ועשרת צריך לממרינהו בנשימה אחת, מאי טעמא כולהו בהדי הדדי נפקו נשמייהו". וכן נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סי' תרצ סע' טו). פשוט שמדובר כאן על הוראה לקורא איך לקרוא.

היום בהרבה בתי כנסיות נוהגים שכל הקהל אומר את עשרת בני המן בקול רם סמוך לפני ששליח הציבור קורא אותם מהמגילה בנשימה אחת.<sup>1</sup> מנהג זה לא מוזכר בראשונים או בשולחן ערוך ונושאי כליו, וכנראה שלא נהגו כך בזמנם, אם כי נהגו לומר בקול רם כמה פסוקי גאולה.<sup>2</sup> האיזכור הראשון המוכר של מנהג זה נמצא בדפוס הראשון של ספר 'חיי אדם' לר' אברהם דנציג (וילנא תק"ע), ושם הוא נזכר בשלילה (כלל קנא סי' כא): "ומה שנוהגין במקצת המקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן הוא מנהג שטות, אלא הקורא יאמרם לבד והקהל ישמעו, כמו כל המגילה".<sup>3</sup> בדפוסים הבאים של ספר חיי אדם הלשון רוככה, ובמקום "מנהג שטות" מובא "אינו מנהג".<sup>4</sup> וכך מובא בקיצור שלחן ערוך (סי' קמא סע' יד) שהוא "אינו מנהג נכון", וגם במשנה ברורה (שם ס"ק נב) כתב בשם חיי אדם ש"אינו מנהג".<sup>5</sup>

1 ר' משה שטרנבוך, תשובות והנהגות, חלק שני, ירושלים, תשנ"ד, או"ח סימן שנח (דף שא), כותב שזה המנהג כיום. וכן כותב ר' יהושע יואל ויינברג. פעמי יעקב בשדה ההלכה, כסלו תשס"ו, "הלכות ומנהגי קריאת המגילה" (דף רמא): "נוהגים בהרבה מקומות כן לומר זאת בקול רם, וכן מנהגנו".

2 רמ"א שולחן ערוך סי' תרצ סע' יז.

3 פרופ' יעקב שמואל שפיגל כתב בספרו "פתחי תפילה ומועד", הוצאת מכללת אורות ישראל אלקנה-רחובות, ירושלים תש"ע (עמ' 205): "לא מצאתי זכרו של מנהג זה לפני ר' אברהם דנציג" (הדברים הופיעו לפני כן כמאמר "השתתפות הציבור בקריאת התורה ובקריאת מגילות", אור ישראל, ניסן תשס"א, גליון ג(כג)).

4 חיי אדם כלל קנא סי' כב (וילנא, תקע"ט).

5 וכן מובא בספר עדות ביהוסף - מנהגי ויזניץ, חודשי החורף, ר' יששכר דוב בעריש ויינברגר, בני ברק, תשס"ב (דף רצא-רצב): "עשרת בני המן אומר רק הבעל קורא, ולא כיש נוהגין שכל הקהל אומרים אותם". מעניין שהמנהג שהציבור אומרים את עשרת בני המן לא מובא בכלל בספר מקראי קודש - הלכות פורים של ר' משה הררי, ישיבת מרכז הרב, ירושלים, תשנ"ד פרק ז סע' כא (עמ' קל).

אמנם כאמור מנהג זה עדיין מקובל בקהילות רבות. מהו אם כן המקור והסיבה למנהג זה, ש"מחזיק מעמד" למרות ההתנגדות כלפיו מצד גדולי פוסקי אשכנז? הסבר הלכתי למנהג ניתן על ידי הגאון רבי יוסף רוזין, הרוגאצ'ובר. הוא מביא את התוספתא דמאי (ח, ט) "ראה אחד שהפריש תרומה ומעשרות, ואמר הריני במה שאמר זה, דבריו קיימין", ומפרש: "והלשון משמע דרך דיעבד, והטעם דנהי דהראשון הפריש כסדרן מכל מקום השני עשאן בבת אחת, וזה אסור לכתחילה... ובזה אתי שפיר המנהג שלנו שאנו אומרים עשרת בני המן כל אחד בפני עצמו ואין יוצאין בהקורא, דהא מבואר במגילה דף טז, ב דצריך לאומרו בנשימה אחת, ובזה לא שייך לצאת על ידי אחר"<sup>6</sup>. הסבר זה מובא בספר "המועדים בהלכה" מאת הגרש"י זיון, והתפרסם בציבור הרחב<sup>7</sup>.

את העניין הזה, שקיימת הגבלה בדין 'שומע כעונה' כך שאי אפשר להוציא אחרים כאשר באמירה קיים דין הקשור לאופי הקריאה, מצאנו גם במקרים אחרים. ר' יעקב עמדין התנגד שסומא יעלה לתורה, והסביר שעניין 'שומע כעונה' לא מועיל לכך שהוא ייחשב לקורא מתוך הכתב<sup>8</sup>. ר' יוסף דב הלוי סולוביצ'יק מבריסק בספרו "בית הלוי" מסביר "דשומע כעונה שייך רק בדבר שאין צריך בו אלא אמירה לחודא", ולכן דין שומע כעונה לא שייך בברכת כהנים ששם קיים תנאי נוסף של קול רם באמירת הברכות<sup>9</sup>. וכן הובאה אפשרות שאין דין שומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, כי אופן הסיפור צריך להיות בדרך של שאלה ותשובה<sup>10</sup>.

אמנם החזון איש התנגד להבנה זו בדין שומע כעונה, ופירש "שעניין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע, זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע. לכן, אף במצוות שאינו יוצא בדיבור כל דהו אלא שצריך תנאים בדיבור - מכל מקום יוצא בשמיעה". לא שהשומע כאילו אומר את הדברים מתוך פיו שלו, אלא שהוא נכלל במעשה שהמשמיע עושה, עם כל פרטיו. והוא מביא הוכחה מקריאת המגילה: "וכן כששומע מגילה, שאם הייתה השמיעה כדיבור אכתי הוי קראה על פה ולא יצא, אלא שכל קריאת המשמיע הוי כדידיה"<sup>11</sup>. באופן דומה הרב משה שטרנבוך שליט"א כותב על ההסבר של הרוגאצ'ובר: "ותמוה הדבר שזהו הלכה בקריאה, וכשם שמוציא בתקיעות תשר"ת בנשימה אחת כיון שאינו הלכה

6 צפנת פענח, חלק ג (על ספר הפלאה של הרמב"ם), פיעטרקוב, תרס"ג, השמטות להלכות גירושין, פרק ב, הלכה טז (נז, א). הוא מוסיף שזה גם הסיבה שנהגו לכתוב את עשרת בני המן במגילה באותיות גדולות, אף שלא נמצא כך במסורה, "דהיכא דכל הקהל צריכין לאמר זה צריך לכתוב גדול".

7 ר' שלמה זיון, המועדים בהלכה, המכון התלמודי הישראלי השלם, ירושלים תש"מ (עמ' רמא).

8 שאילת יעב"ץ, למברג, תרמ"ד, תשובה עה (מז, ב).

9 בית הלוי על התורה, ירושלים, תשמ"ה, בסוף עניני חנוכה, ד"ה מה (דף פז).

10 שבח פסח, ר' ישמעאל כהן, ווארשא, תרנ"ד, מגיד, סימן ב (ד, ב). עיין גם בספר אמרי דוד לר' דוד אלכסנדר מלינובסקי. בני ברק, תשמ"ב, סימן ג (דף יא).

11 חזון איש, אורח חיים סימן כט סע' ג.



בשמיעה, גם כאן כשם שמוציא השומעין שאינם קורין מהמגילה כך מוציא בנשימה אחת, והטעם שאינו הלכה נפרדת אלא באופן הקריאה, ולמה לא יוכל להוציא<sup>12</sup>. חוץ מזה, מעיקרא השטר הזה שוברו בצידו: לפי ההסבר של הרוגצ'ובר קריאת הקהל בקול רם תועיל יותר משמיעת הש"ץ רק אם הציבור יקרא בנשימה אחת, אך לא מצאנו שהמנהג הוא שהקהל מקפידים לומר את עשרת בני המן בנשימה אחת, ונפל לכאורה פיתא בבירא<sup>13</sup>. לפי ההסבר הזה המחלוקת לגבי מנהג זה קשורה להבנות שונות בעניין מהות דין נשימה אחת<sup>14</sup>, או דין שומע כעונה<sup>15</sup>. הסבר אחר לאמירת הציבור בקול לפני הש"ץ כתב רבי משה שטרנבוך, והוא שקיים חשש שהקורא יבלע את התיבות, כיוון שהוא קורא אותם במהירות כדי להספיק לאומרם בנשימה אחת, לכן נהגו שהקהל קוראים את החלק הזה בעצמם, ליתר ביטחון<sup>16</sup>. הבעיה בהסבר הזה היא שכמו בשאר קריאת המגילה השומעים יכולים לקרוא את עשרת בני המן בו בזמן שהש"ץ קורא אותם בקול רם וכך להיפטר מהחשש שהוא בולע מילים, ואין צורך לקרוא אותם לפני שהש"ץ קורא<sup>17</sup>. ר' אברהם חיים נאה כותב שהמנהג בחברון היה שהילדים היו מרעישים בקריאת עשרת בני המן כמו בקריאת המן, "דמשום זה זכו עשרת בני המן שהציבור יקרא אותם תחילה כדי שיוכלו לספוג המכות, דבזמן שהקורא אומרם אי אפשר להכות, כיון שצריך לאומרו בנשימה אחת"<sup>18</sup>. ואכן מצאנו שקיים מנהג להרעיש בזמן קריאת עשרת בני המן גם אצל יהודי פרס ומצרים<sup>19</sup>. קיימים מנהגים שונים לגבי המנהג העתיק, שמוזכר כבר בכתבי הגאונים, לומר פסוקי גאולה במגילה בקול רם. הרמ"א מביא שיש ארבעה פסוקים כאלה (שם סע' יז), אבל מצאנו מגוון של מנהגים שונים בעניין קריאת פסוקי גאולה על ידי הקהל.

- 12 ר' משה שטרנבוך, תשובות והנהגות, חלק שני, ירושלים, תשנ"ד, או"ח סימן שנח (דף שא).
- 13 ר' יוסף הכהן, "בעניין שומע כעונה" בספירת העומר, אור תורה טבת, תשס"ג, דף קפ, הערה 2. מובא גם בספר אלישיב הכהן, ר' דקל כהן, בני ברק, תשס"ט, סימן מו, דף רצא. ר' משה שטרנבוך אכן כותב שעל הקהל לקרוא את עשרת בני המן בנשימה אחת, תשובות והנהגות, חלק שני, או"ח סימן שנח, דף שב.
- 14 אמרי דוד, ר' דוד אלכסנדר מלינובסקי. בני ברק, תשמ"ב. סימן ג (דף יב).
- 15 ר' יצחק מירסקי, הגיוני הלכה בענייני שבת ומועדים, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ט (עמ' 114). ר' דוד ברדא, רביד הזהב, חלק ראשון, טבריא, תשנ"ו, או"ח סימן יא (דף לד).
- 16 ר' משה שטרנבוך, תשובות והנהגות, חלק שני, או"ח סימן שנח (דף שב). וכן מובא בשם "אחרונים" במאמר "הלכות ומנהגי קריאת המגילה", ר' יהושע יואל ויינברג. פעמי יעקב בשדה ההלכה, כסלו תשס"ו (דף רמא).
- 17 משנה ברורה ס' תרפט סע' ה ס"ק יט.
- 18 מובא בהוספות שבסוף חלק ג של ספרו קצות השלחן, מהדורת תשל"ט, הערות לענייני פורים, אות ג.
- 19 ילקוט מנהגים, עורך אשר וסרטייל, ירושלים, תשנ"ו, דף 325, 412, 462. אצל יהודי מצרים "הרבנים התקינו שאין להכות בזמן השמעת המן מאחר שזה מפריע לשמיעת המגילה, אלא לעשות כן רק בזמן קריאת עשרת בני המן", דף 412.

רב סעדיה גאון כותב שהציבור קוראים בקול שני פסוקים ממגילת אסתר, "ליהודים היתה אורה" (אסתר ח, טז), ו"כי מרדכי היהודי" (אסתר י, ג)<sup>20</sup>. בסדר רב עמרם גאון מובא בשם ר' סעדיה גאון שאומרים גם פסוק שלישי, "ומרדכי יצא" (אסתר ח, טו)<sup>21</sup>. יש שכתבו לומר חמישה פסוקים<sup>22</sup>. במיוחד נהגו להוסיף את הפסוק "בלילה ההוא" (אסתר ו, א) שנחשב להתחלת הגאולה<sup>23</sup>. קהילות שונות הוסיפו עוד פסוקים, לדוגמא, בג'רבה נהגו לומר שישה פסוקים בקול, וגם את כל הפרק העשירי<sup>24</sup>. בערוך השולחן (סי' תרצ סע' כג) מובא ש"גם חמש מאות איש עד עשרת ועשרת בכלל אומרים הציבור, משום דבזה הוה עיקר הישועה".

מכל הפירושים והמקורות שהובאו נראה שהמנהג לומר את עשרת בני המן בקול לפני הקורא נוצר על ידי הקהל ולא בא מצידם של הפוסקים. ההסברים ההלכתיים למנהג באו כדי "ליישב את מנהג העולם"<sup>25</sup>. לפני פרסום שיטת הרוגצ'ובר אף אחד לא העלה על הדעת שהקהל לא יוצא ידי חובת הקריאה בנשימה אחת על ידי שמיעת שליח הציבור. אף שיש בשיטתו הברקה וחידוש, לא נראה שזה מה שיצר את המנהג. גם ר' אברהם דנציג בעל חיי אדם לא היה מתאר את המנהג כ"מנהג שטות" אם היה מדובר על מחלוקת עם שיטת הרוגצ'ובר בעניין שומע כעונה, או שהיה מתעורר ספק אם יש או אין לחשוש לרעש שהציבור עושה בזמן קריאת עשרת בני המן וכד'. והנה, מלשון החיי אדם נראה שהמנהג לדעתו מבוסס על טעות גמורה וטפשית. מהי? סבי הרב אליעזר כהן, שהיה רב בית כנסת 'אגודת אחים' בברוקלין, ניו יורק, הסביר לי בילדותי שלדעתו ר' אברהם דנציג התנגד למנהג כי הוא הבין שהמנהג נוצר מזה שהש"ץ היה עוצר לרגע לפני קריאת עשרת בני המן כדי לנשום עמוק, ועמי הארץ שבקהל חשבו שהוא עוצר כדי שהקהל יאמר אותם בקול רם, ולא נותרה לש"ץ ברירה אלא לחכות עד שיסיימו, וה'מנהג' הזה התפשט עם הזמן. על זה התרעם החיי אדם וכתב שזה "מנהג שטות".

אולם האמת היא שהמנהג הזה כבר מופיע בספר 'נוהג כצאן יוסף' לר' יוסף יוזפא קאשמין סג"ל, המתאר את מנהגי פרנקפורט דמיין. ספר זה נדפס לראשונה בשנת תע"ח, שלוש שנה לפני שר' אברהם דנציג נולד. מובא שם "שהקהל קורים פסוקים דגאולה כמו איש יהודי, ומרדכי יצא, ליהודים היתה אורה, עשרת בני המן, כי מרדכי היהודי. והחזן חוזר וקורא אותם אחר כך, ואינו קורא עם הקהל דשמא לא ישמעו

20 סידור רב סעדיה גאון, מהדורת דורון, אסף, יואל, הוצאת ראובן מס, ירושלים, תש"ס (דף שסט).

21 סדר רב עמרם גאון, עורך דניאל גולדשמידט, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ה (דף קא).

22 לגבי המנהגים השונים, עיין פרופ' שפיגל, פתחי תפילה ומועד, דף 199-195.

23 פרופ' שפיגל, פתחי תפילה ומועד, דף 204-201. ר' משה הררי, מקראי קודש - הלכות פורים, ישיבת מרכז הרב, ירושלים, תשנ"ד (דף קלא), פרק ז סע' כד, ור' שמחה רבינוביץ, בפסקי תשובות חלק שישי, ירושלים, תשנ"א, דף תקנב, תרצו:.

24 פרופ' שפיגל, פתחי תפילה ומועד, דף 203.

25 ר' דוד מלינובסקי, קונטרס ערבי פסחים, בני ברק, תשל"א, דף י.

אותו מפני שהם עצמם קוראים<sup>26</sup>. וכן מובא בספר מנהגי פרנקפורט<sup>27</sup>. מנהג זה מוזכר גם כמנהג של חסידי חב"ד<sup>28</sup> ויהודי ג'רבה<sup>29</sup>.

הדברים מתאימים להסבר שנמצא בערוך השולחן, שקריאת עשרת בני המן בקול רם מתקיימת כחלק מקריאת פסוקי הגאולה בקול. בספר המנהיג, שבו מוזכרים רק ארבעה פסוקי גאולה, מוזכר שמטרת אמירתם בקול רם היא "להרבות השמחה"<sup>30</sup>, כך שאין לתמוה שבקהילות שונות הוסיפו עוד פסוקים שהקהל אומרים בקול רם והש"ץ חוזר עליהם אחר כך. סביר להניח שרבי אברהם דנציג, שחי בליטא, לא הכיר את מנהג פרנקפורט. עם הזמן המנהג להוסיף את עשרת בני המן לפסוקי הגאולה התפשט למקומות שלא הכירו אותו לפני כן<sup>31</sup>.

בספר אבודרהם מוסיף על המובא בספר המנהיג, וכותב שאמירת פסוקים בקול רם על ידי הקהל הוא "להרבות שמחה לילדים ולכל... כדי לעורר הלב"<sup>32</sup>. לפי זה אפשר שההסבר של ר' אברהם חיים נאה שהילדים נהגו להרעיש בזמן אמירת עשרת בני המן אינו הגורם למנהג שהש"ץ מחכה והציבור מקדים אותו באמירת עשרת בני המן, אלא שהוא עצמו חלק מאותו מנהג לאומרו בקול רם בכלל, מנהג שנוצר כדי לעורר עניין אצל ילדים ומבוגרים.

- 26 ר' יוסף יוזפא קאשמין סג"ל, נוהג כצאן יוסף, תל אביב, תשכ"ט, דף ר, פורים סימן ו.  
27 צבי י. לייטנר, מנהגי פרנקפורט - חלק המועדים, ירושלים תשמ"ב, דף קיא, מנהגי פורים סימן א.  
28 ילקוט מנהגים, עורך אשר וסרטייל, ירושלים, תשנ"ו, דף 297.  
29 שם דף 526.  
30 ספר המנהיג לרבי אברהם ברבי נתן הירחי, עורך יצחק רפאל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ד, חלק ראשון, דף רמג.  
31 יתכן שהסיבה היא פרוזאית: מספיק שחלק מהקהל מתחיל לומר את עשרת בני המן בקול רם כדי שהש"ץ יצטרך לחכות עד שיסיימו, ובאופן טבעי שאר הציבור לא נשאר שקט אלא מצטרף לאמירה הזו.  
32 ספר אבודרהם, מכון אבן ישראל, ירושלים, תשנ"ה, תפלת פורים דף רכת.

לע"נ  
איש חיל רב פעלים  
**עוה"ד ר' חיים קהן ז"ל**  
במלאת עשרים שנה לפטירתו  
בכ"ד כסלו תשנ"ו  
עסק כל ימיו בצרכי ציבור באמונה בצמתים שבהם השתלבו  
תורה עם דרך ארץ חכמה וגמילות חסדים  
תנצב"ה  
מכון שלמה אומן ישיבת שעלבים

## "לא תוסיפו לראותם עוד"

לעילוי נשמת ידידי ורעי הרב איתם הנקין הי"ד  
שלא נדרתי - אך כבר לא אזכה להביט בפניו

רבי ברוך הלוי אפשטיין (להלן: רב"א) מספר בספרו 'מקור ברוך'<sup>1</sup>, שבתקופת לימודיו בישיבת וולוז'ין, כשהשתתף בסעודת מלווה מלכה עם תלמידים נוספים בביתו של הנצי"ב, בא לפניהם קצב יהודי שסיפר כי בעבר הרחוק, תוך כדי מריבה עם שותפו, הוא נשבע שלא יביט בפניו לעולם. ואכן, מאותה עת הקפיד שלא להימצא באותו מקום ששותפו נמצא, החל מהשתתפות בשמחות שידע ששותפו מוזמן אליהן אף הוא, המשיך במעבר לבית כנסת אחר ועד להיעדרות מכל מרחב ציבורי אם ראה ששותפו לשעבר מתקרב אליו. והנה נפטר שותפו לשעבר, ועתה הוא מבקש להביט בפני המת ולבקש ממנו מחילה, ובפיו שאלה האם מותר לו הדבר. כל אחד מן התלמידים הנוכחים חיוה דעתו "על יסוד ההנחה הרגילה בתלמוד ובפוסקים 'שלא על דעת כן נשבע'. ודודי [=הנצי"ב] הוסיף להעיר בעניין זה בכלל כי אמנם דרוש להשתדל שתצא ההוראה להיתר, יען כי אם לעניין המקרה הזה השאלה מצד עצמה, או יותר נכון - מצד תכליתה, אינה נכבדה כל כך, ואיך שתצא ההוראה, בחיוב או בשלילה, אין אסון בדבר, אך הן הלא אפשר ששאלה כזו תגיע עד מרום עניינה, כגון לעניין 'התרת עגונה' שצריך שיעיד על המת...". רב"א אמר בתורו כי יש ראייה מפרשת 'בשלח': הקב"ה מבטיח לישראל (שמות יד, יג) "כי כאשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם", ומיד אחרי קריעת ים סוף (שם פס' ל) כתוב: "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים", "כי לפי המבואר במכילתא ובמדרשים<sup>2</sup> כי כל אחד מישראל הכיר בפני המתים את נוגשו ואת לוחצו במצרים, והרי מבואר שראו בפניהם", אם כן יש לנו הוכחה שראיית פני מת אינה נחשבת ראייה<sup>3</sup>. רב"א מספר כי כששמע הנצי"ב ראייה זו התיר על פיה לשואל להביט בפני שותפו המת, ואף שיבח

- 1 וילנא תרפ"ח, עמ' תתקצז-תתקצט. בספר 'תוספת ברכה', פינסק תרצ"ז, עמ' 104-102, הביא את הסיפור כולו בהרחבה, בציון העובדה שהסיפור כבר פורסם ב'מקור ברוך'.
- 2 שמות רבה כד, ב: "לפי שראו פגרי מצרים שהיו מעבידים בהם בחומר ובלבנים מושטפים על פני המים", וביתר שאת במדרש תהילים כב: "והיו ישראל רואין אותם מתים, שנא' וירא ישראל וגו', ומכירין אותם. מה היו עושין להן? כל אחד ואחד מישראל נוטל כלבו... והיה אומר לכלבו: 'אכול מן היד הזו שנשתעבדה בי'..."
- 3 חיזוק לדברים אלה ניתן לראות ב'העמק דבר' שמות ז, ד: "בצאת הנשמה מן הגוף משתנה צורת הגוף ונשחת הרבה בכמה אופני כיעור".

בקול ראייה זו, ולמחרת אף פנה לרב"א ואמר: "לבד התפעלות נפשי מגוף ההערות... נתעוררו אצלי כמה הרהורים ומחשבות בעניינים והלכות אשר יחש להם אליהן, ולעת מצוא אקוה להעלותם על הגיליון, ואזכיר את שמך עליהן".

חידושו זה של רב"א מובא בקיצור רב בפירושו 'תורה תמימה' (להלן: תו"ת) שמות יד אות ז: "כאן נעיר רק מה דאיתא בזוהר, דאע"פ דכתיב 'לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ובכ"ז כתיב 'וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים', והיינו שהכוונה הייתה על חיים ולא על מתים, ויש בזה נפ"מ לדינא כשנשבע אחד שלא יראה פני פלוני ומת פלוני מותר לראותו כשהוא מת [כשצריך לזה, כגון לענין עדות עגונה וכדומה]".

דברי רב"א אכן מבוססים על הזוהר (כרך ב שמות פרשת בשלח דף נג עמוד ב): "ר' ייסא שאיל ואמר: כתיב וירא ישראל את מצרים מת, וכתיב לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם? א"ר יוסי: מתין חמו להו. אמר ליה: אי כתיב לא תוסיפו לראותם חיים הוה אמינא הכי. אמר ליה ר' אבא, יאות שאילתא, אלא תא חזי, כתיב (דברי הימים א טז, לו) 'מן העולם ועד העולם', ותנינן עולם לעילא ועולם לתתא".

הרב כשר ציין שחידושו של רב"א בתו"ת כבר הובא בספר 'רביד הזהב', "כדרכו להעתיק בכמה מקומות דברי רביד הזהב"<sup>4</sup>. ואכן הדמיון המילולי והתוכני בין שני הפירושים בולט, כולל הדין הניתן להיגזר מפירוש זה: בעוד רב"א כתב "יש בזה נפ"מ לדינא... [כשצריך לזה, כגון לענין עדות עגונה וכדומה]", כתב ברביד הזהב כשהוא מתבסס אף הוא על הזוהר הנ"ל: "ונראה נפ"מ... לצורך, כגון להתיר אשתו או שירדו בניו לנחלה... והרי ראו אותם! אלא מתים לא נכללו בתיבת 'עולם'".<sup>5</sup>

במאמר זה לא אדון בשאלת הזהות בין הפירושים בתו"ת לפירושי אחרים, ועוד חזון למועד לדיון בשאלה זו; לעת עתה אציין רק שרב"א הכיר את הספר רביד הזהב והשתמש בו,<sup>6</sup> וכן שאת ציון הנפ"מ ההלכתית הוסיף רב"א בסוגריים מרובעים.

4 הרב מ"מ כשר, תורה שלמה פרשת בשלח, נ"י תשי"א, עמ' מו-מז אות עט. באותה הערה הוא מציין, כי הדיון אם ראיית פני מת נחשבת כראיית האדם נדון כבר בתשובות הראשונים. ראה גם רמב"ן דברים כה, טז, וערוך השולחן חושן משפט סימן רפא סעיף ט. ראה גם דברי רמ"מ קירשנבויים בשו"ת מנחם משיב ח"ב סוף סימן מא, וגם שם ח"א, קיג ע"א. על יחסו של רמ"מ כשר לרב"א ראה בתורה שלמה כרך כו, ירושלים התשל"ד, עמ' שא בהערה. י"מ פעלדמאן מספר כי כשהציג לפני הרב כשר את ספרו, הכולל "ביאורים, חידושים ותיקונים נחוצים" על פירוש תו"ת, כפי עדותו "בשנת התרפ"ז או התרפ"ח, הציע לפני להדפיס את ספרי במכבש הדפוס שלו" (משיבת נפש, ניו יורק תשמ"ב, עמ' ו).

5 'רביד הזהב' מאת רבי דב בער טריויש, הוראדנא תקנ"ז, ריש פרשת בשלח (בערך עמ' 45).

6 הוא הזכירו בהקדמתו לתו"ת (עמ' 4) כאחד הספרים שניסו לחבר בין תורה שבכתב לתושבע"פ: "ובדורו של הגר"א חיבר אחד מחכמי ווילנא ספר מעין עניין כזה, הוא ספר רביד הזהב (הוראדנא תקנ"א), אבל רחוק הוא הרבה משלמות הנרצה בזה... אמנם עם כל זה חיבור יקר ונכבד, וחביב הוא עלי עד מאוד, וכמה פעמים נסתייעתי בו, וזכרתי לברכה בביאורי לחיבור זה". בפירוש התו"ת מוזכר ספר רביד הזהב במפורש כשלושים פעם.

במאמר זה אדון רק בשאלה האם אכן הסכים הנצי"ב לפירוש של רב"א, בהנחה שהסיפור בכללותו אכן התרחש.<sup>7</sup>

לדברי רב"א הנצי"ב אמר לו שיכתוב את הפירוש שלו בשמו. פירוש של רב"א לא היה יכול להיכתב ב'העמק דבר' (להלן: העמ"ד) על התורה, כיון שהספר יצא לאור עוד לפני שהגיע רב"א לשיבת וולוז'ין (נדפס בוויילנא תרל"ט-תר"מ). אמנם במהדורה הבאה של הספר (ירושלים תפרח"י=תרצ"ח) הובאו הערות שהנצי"ב הוסיף בכתב יד לספריו, אך גם במהדורה זו לא הובא חידוש זה של רב"א, לעומת חידוש אחר של רב"א שהובא בשמו שם<sup>8</sup>. על נאמנות סיפורי רב"א במקור ברוך כבר כתב רי"א קמהלאר<sup>9</sup>: "וגם אביו הגאון ז"ל לא רשם אז את השיחה עם כל התגין והעוקצין למוסרם בדיוק לבנו ר' ברוך מבלי לחסור גם עוקץ אחד, ומאין ידע הר' ברוך עפשטיין למסור לנו השיחה עם מליצות בכפל מילים ובביטויים שונים? אין זאת אלא שהוסיף מדיליה כיד צחות הלשון ותפארת המליצה הטובה עליו, ועל כן אין לסמוך על דבריו, כי קשה לברר מתוכם את הדיבורים שדיבר הגה"ק מוהרמ"מ ז"ל<sup>10</sup>".

למרות זאת, עדיין נוכל להניח שהסיפור בכללותו - כפי שזכרו רב"א וכתבו עשרות שנים לאחר שהתרחש - אכן אירע, כפי שציין ר"א הנקין הי"ד באופן כללי כי "הסיפורים המובאים ב'מקור ברוך' נכתבו רובם ככולם בעיבוד חופשי, ולשון

7 לצורך השוואה, ב'שרי המאה' ח"א עמ' 194-192 ייחס רי"ל מימון את הסיפור לנודע ביהודה בילדותו. ואף שאין צורך להאריך באמינות סיפורי רי"ל מימון, אציין רק לפירוש זהה הקיים בתו"ת וב'העמק דבר' בבראשית לב, טז, אך בעוד בתו"ת הובא הפירוש ללא ציון מקור כלשהו, הנצי"ב הוסיף לאחר הפירוש 'מצאתי'. מקורו של הפירוש הוא 'דברי דוד', ר' דוד סג"ל (הט"ז), ירושלים תשל"ח, עמ' לח, ואכן רי"ל מימון (שם ח"ג עמ' 6) ייחס את הפירוש לט"ז בילדותו. יש לציין שר"י ורמ"י קופרמן במהדורתם ל'העמק דבר' בראשית, ירושלים תשע"א, עמ' תמד הערה 92, ייחסו את החידוש דווקא לר' יעקב סלניק בספרו 'נחלת יעקב'. לכאורה, בסיס הפשט של החידוש הנ"ל מובא כבר בדברי ר"י בכור שור (מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד, עמ' נח-נט), ואף שבשני המקרים יש לשאול מניין לרי"ל מימון פרט ביוגרפי זה בחיי הנודע ביהודה או הט"ז, הדברים מספיקים כדי להוציא את הסיפור של רב"א מחזקת נאמנות.

8 הוספות לבמדבר כח, יא. פירוש זה מופיע בהרחבה בספרו של רב"א 'תוספת ברכה', פינסק תרצ"ז, במדבר כח יא, עמ' 228. בשו"ת הנצי"ב 'משיב דבר', ירושלים התשכ"ח, מובאות שתי תשובות שנשלחו לרב"א. המדפיסים ציינו בהקדמה כי השמיטו את תארי הכבוד לנמענים, אך בתשובה אחת (סימן יב עמ' 16) מוזכר רב"א בתור: 'גסי וב"א [=בן אחותי] הרב ברוך הלוי נ"י'. תשובה אחרת מופנית רק ל'מ' ברוך נ"י (סימן לא עמ' 36), כך שקשה לומר בוודאות כי גם תשובה זו יועדה לרב"א.

9 הדברים נכתבו ביחס לפגישה של אביו של רב"א עם ה'צמח צדק', אך דבריו בהחלט מתאימים גם לסיפורים אחרים של רב"א, כולל סיפורנו זה.

10 'דור דעה' - גאוני הדור, פיערטקוב תרצ"ה, עמ' עו-עז. וראה את הערה 25 במאמרו של ידידי הרב איתם הנקין הי"ד, ר' יחיאל מיכל עפשטיין והצמח צדק בעדשת הספר 'מקור ברוך', עלוני ממרא 123, קרית ארבע התשע"א, עמ' 194.

הדברים אינה מייצגת אלא את סגנונו של הרב ברוך עפשטיין; את היומרה ההיסטוריונית, לפיכך, יש לייחס רק לגרעין תוכן הדברים – הטעון כשלעצמו בדיקה ביקורתית כמו כל חומר היסטוריוגרפי אחר<sup>11</sup>.

לפיכך, נבחן את דעתו של הנצי"ב ביחס לשאלה, כיצד הבטיח משה לישראל "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראותם עוד עד עולם", בעוד שבסופו של דבר ראו ישראל את המצרים מתים. הנצי"ב מבאר את פשוטו של הפסוק שבשמות יד, יג, ולאחר מכן הוא מוסיף: "...אכן תיבת 'עוד' מיותר, ומה היה מקרא חסר אם נכתב: 'לא תוסיפו לראותם עד עולם' ומזה יצאה כוונה שניה, ויבואר בספר דברים י"ז ט"ז<sup>12</sup>. וכך כתב שם הנצי"ב על האיסור לשוב למצרים 'וה' אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד': "כבר פירשו הראשונים שהוא המקרא שבפרשת בשלח 'לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם'<sup>13</sup>. וכ"ה ברבה מגילת אסתר בשם רשב"י, בג' מקומות הזהיר הקב"ה כו'. ולא שעיקר פשטא דקרא הוא לאזהרה, דוודאי אינו אלא הבטחה, רק למדנו משה רבינו בשם ה' שיש באותו מקרא כוונה שניה שהוא אזהרה... ומזה למדנו שיש בדבר ה' כוונות שונות לבד הנראה ממשמעות העניין, והיינו ממה שאמר בשם ה' 'לא תוסיפו לראותם עוד', והוא כפל לשון, דהוספה היינו עוד הפעם, אלא ללמדנו בזו אזהרה שלא יוסיפו ברצון לראותם עוד. ומעתה מדויק האי 'עוד' לפרש כדתנן שלהי מסכת סנהדרין לא תבנה עוד לכמות שהיתה כו', הכא נמי דווקא כמו שהיו במצרים, והיינו שדייק הכתוב כאן לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד'<sup>14</sup>.

הנצי"ב מסתמך על דעת רבי עקיבא במסכת סנהדרין פ"י מ"ו ביחס לציווי על עיר הנדחת: "רבי עקיבא אומר: לא תבנה עוד – לכמו שהייתה אינה נבנית, אבל נעשית היא גנות ופרדסים", שהמילה 'עוד' בצמידות לשבועה מכוונת לומר כי המצב כפי שהוא ברגע השבועה לא יתקיים עוד. פירוש זה של הנצי"ב הוא עקבי, ולפי זה הוא מסביר את המילה 'עוד' בשבועות ובאמירות דומות להן, כשהוא עומד על ההעדר לכאורה של הצורך במילה 'עוד' במבנה המשפט.

כך מסביר הנצי"ב את אמירתו של ה' לאחר המבול: "לא אסף לקלל עוד את האדמה... ולא אסף עוד להכות את כל חי": "ותיבת 'עוד' נראה מיותר... לא אוסיף לקלל עוד כמו שהיה רעב של כליה בכל העולם" (בראשית ח, כא). ובהוספות שם

11 ר"א הנקין שם, עמ' 195.

12 מעניין שבכל שאר המקומות שהנצי"ב מפנה לפירושו זה הוא מפנה לפסוק יז, אע"פ שלפנינו הפירוש הוא על פסוק טז, כראוי.

13 ראה פירוט בהמשך המאמר ובהערות השוליים. ראה גם את דברי רי"ש שפיגל ב'דף שבועי' בהוצאת אוניברסיטת בר אילן לפרשת בא תשנ"ט, שהראה שר' יוסף ענגיל בגיליוני הש"ס והר"ר מרגליות בספרו מרגליות הים על סנהדרין הוכיחו זאת מעוד מקורות.

14 מעניין כי הנצי"ב לא עמד בפירושו כאן על ההבדל בין המילה 'תוסיפו' למילה 'תוסיפון', כפי שעמד במקומות אחרים בפירושו (שמות יח, כו; דברים א, יז-יח, ה, ל, ז, יב, ח, א) כי סיומת 'ן' בפועל ברבים מציינת הקטנה. אמנם הנצי"ב לא היה עקבי בהגדרה זו.

כתב: "...העיקר הוא תיבת 'עוד', לומר דווקא כמו שהיה לא יכה, אבל בוודאי יהיו עונשין"<sup>15</sup>.

כך מובן מדברי הנצי"ב בעניין היונה ששלח נח: "ולא יספה שוב אליו עוד - משום שאז לא הזדמן מה בפיה להשיב"<sup>16</sup>, והייתה יראה גם עתה לשוב ריקם כלימודה, ובאשר היה לה מקום לנוח על כן לא שבה עוד", ובהוספותיו חידש הנצי"ב מהמילה 'עוד' שבסופו של דבר היונה חזרה אל נח: "אח"כ כשהשיגה דבר שבה אליו". בהוספה הקיימת רק במהדורת וולוז'ין<sup>17</sup> רעיון זה מופיע באופן מורחב יותר ממה שמובא בהוספות: "האי 'עוד' מיותר... וגם כאן יש לפרש שלא שבה בשעה שלא היה לה מה להביא כבראשונה, אבל אח"כ כשהשיגה איזה דבר שבה אליו".

כך מסביר הנצי"ב את שינוי שמותיהם של אברהם ויעקב: "ולא יקרא עוד את שמך אברם - האי 'עוד' מיותר, ומה מקרא חסר אם אמר: 'ולא יקרא שמך' וגו', כמו להלן: 'לא תקרא שמה שר' [שם פסוק טז]? אלא משמעות 'עוד' - כמו שהיה עד כה... והכי נמי רק זרע אברהם לא יקראו לו 'אברם', אבל אומות העולם קוראים אותו אברם"<sup>18</sup>.

בהוספותיו לבראשית כט, כז הוכיח הנצי"ב את הדברים שמקורם בבראשית רבה ע, כ ביחס לארבע שנות העבודה של יעקב בלאה וברחל, המובאים בקצרה ברש"י (שם פסוק ל): "עוד שבע שנים אחרות - אמר רבי יהודה בר סימון: בנוהג שבעולם פועל עושה מלאכה עם בעל הבית שנים ושלוש שעות באמונה ובסוף הוא מתעצל במלאכתו, ברם הכא... מה הראשונות באמונה אף האחרונות באמונה", וכך מדייק הנצי"ב מהמילה 'עוד' המיותרת לכאורה מעצם קיום המילה 'אחרות' - "ומזה יצא הדרש כפירש"י במקרא ל': 'הקישן לראשונות וכו'".

כך מסביר הנצי"ב את אמירתו של משה לפרעה ערב מכת בכורות: "לא אסף עוד ראות פניך" (שמות י, כט), והרי מיד לאחר מכת בכורות נאמר: "ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי" (שמות יב, לא): "ואמר משה שלא יוסיף לראות באופן שהיה עד כה, כי מעתה יבוא פרעה אליו"<sup>19</sup>.

15 ראה אור החיים שם.

16 המילה 'להשיב' בפירוש זה משמשת את הנצי"ב הן במובן 'שיבה' והן במובן 'להשיג', כפי ניתן לראות בהוספה שם. על השימוש במילה אחת בתורה עצמה לשתי משמעויות ראה בהקדמת הנצי"ב לתורה אות ז.

17 להרחבה, ראה במאמרי 'על כתיבת 'העמק דבר' ועל פירוש 'חסידיך', 'המעין' גיל' 202 [נב, ב] טבת תשע"ב, עמ' 50-56.

18 בראשית יז, ה. במהדורת וולוז'ין נוסף: "שגם הנפש אשר עשה וגיירם קראו אותו 'אברם'", וראה עוד את תשובת הנצי"ב לר' אברהם עבר ממניסק, ישורון כ, עמ' תקמ. ובדומה לכך כתב בבראשית לה, י: "לא יקרא עוד שמך יעקב - כמו שהיה לא יאמר, אבל אומות העולם קוראים בשם יעקב" (והשווה בראשית רבה עח, ג).

19 העמ"ד י, כט ד"ה לא אוסיף עוד. בצורה דומה כתבו זאת כבר שם ראב"ע, חזקוני, רמב"ן, רבנו בחיי ואור החיים. וייתכן שגם את הפסוק ביחזקאל כד, יג מבאר הנצי"ב באותו אופן, ראה שו"ת משיב דבר ח"ב סי' סו.



אם נחזור לסיפור שסיפר רב"א, נראה מאחת מהוספותיו של הנצי"ב לפירוש העמ"ד (שמות יד, ל) שהנצי"ב דווקא דוחה את חידושו של רב"א: "[ו]ירא ישראל את מצרים] מת על שפת הים - אין הפירוש שראו שמתו כבר, דאם כן כל הכתוב למותר, ומאי נפ"מ אם ראו או לא ראו? ברור שאחר שנטבע מתו! אבל משמעות 'מת' שהולכים למיתה, אבל היו עוד מפרפרים בחיים"<sup>20</sup>. כלומר, לדידו של הנצי"ב ראיית ישראל את המצרים 'מתים' היא בזמן הווה - בתהליך מיתתם של המצרים. לפי זה ראייתו של רב"א לא רלוונטית ביחס לשאלתו של אותו קצב, שהרי אין לדייק את מה שרצה לדייק מהתיבה 'עוד' שראו אותם מתים ולא חיים, והקושיא במקומה עומדת. מאידך גיסא, לאורך המאמר ראינו כי שיטת הנצי"ב במילה 'עוד', הדורשת שהמצב יישאר כפי שהוא, יכולה להתאים גם לראיתו של רב"א וגם לשאלת אותו קצב; הבטחת משה לישראל: "כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראותם עוד עד עולם" מתקיימת בעצם הפיכתם של המצרים למתים<sup>21</sup>, וכך גם ביחס לשאלה שנשאל שבועתו של אותו קצב לא בטלה, אלא שהוא נשבע על מצב מסוים (חיותו של שותפו), וברגע שהשתנה המצב השבועה כבר לא חלה עליו.

נשארו תוהים: אם הסיפור לא התקיים כפי שתיאר אותו רב"א, מה גרעין האמת הקיים בו? אולם לאמיתו של דבר אין סיבה לדחות חלק כלשהו מהסיפור שסיפר רב"א. רב"א מתאר כי לאחר שנשאל הנצי"ב הוא לא מיהר להשיב על השאלה, עודד את הנוכחים להביע את דעתם בנושא ההלכתי, וציין שבמקרה שלפניהם אין באמת נפ"מ הלכתית. אמנם רב"א מתאר שלאחר שהציע את הצעתו, "וביד דודי צלוחית עם חמין, ובהתרגשות לבו להדברים כמעט נשמטה הצלוחית מידו", ומיד אחריה פסק לשואל "לך והבט בפניו כרצונך". אך אין לראות בהתרגשותו של הנצי"ב משום הסכמה לשיטת רב"א. נראה שהתרגשות זו נבעה מאהבת התורה כפשוטה בשמיעת פירוש יפה ומחודש, וכן מסיבה חינוכית: רב"א מתאר את עצמו באותה תקופה כמי שנמצא על פרשת דרכים, האם להמשיך את לימודיו התורניים או לפנות לעסקים. רב"א שיתף בדילמה זו את הנצי"ב, והוא פורש את ההתדיינות ביניהם על פני חמשת העמודים הקודמים לסיפור שבו פתחנו. לפיכך, יש לראות בהתרגשותו של הנצי"ב ובשבחו לרב"א למחרת חלק מתהליך חינוכי שמטרתו הייתה השארת רב"א בעולם התורה. נראה שרב"א עצמו חש בכך, ואת הסיפור כולו הוא חותם בבקשתו של הנצי"ב מרב"א הצעיר להעלות על הכתב עוד פנינים מאותו הסוג. ע"פ עדותו של רב"א שם, דברים אלו עודדו אותו לימים לכתוב את פירושו לתורה - 'תורה תמימה'. אם אמנם בפירוש הפסוק המדובר חלקו הנצי"ב ותלמידו רב"א, על עצם השימוש

20 והשווה למכילתא שם: "מתים" אין כתיב כאן, אלא 'מת על שפת הים', מתים ולא מתים, כעניין שנאמר: 'ויהי בצאת נפשה כי מתה' (בראשית לה, יח), וכי מתה היתה!! והלא כבר נאמר: 'ותקרא שמו בן אוני' (שם), אלא מתה ולא מתה".

21 או בעצם הגעתם של ישראל אליהם, בהפכם מנרדפים - למתקרבים למצרים מרצון, בדומה לפירושו של הנצי"ב בשמות י, כט שהובא לעיל.

במתודה הפרשנית של המילה 'עוד' הסכים רב"א. למשנה שעליה התבסס הנצי"ב בפירושו: "והיתה תל עולם... רבי עקיבא אומר לא תבנה עוד - לכמו שהיתה אינה נבנית אבל נעשית היא גנות ופרדסים" (סנהדרין פ"י מ"ו) יש מקבילה המובאת בערכין כו, א:

רבי אליעזר אומר: לא נכנסין ולא נותנין [וכו']. אמר רבה: מ"ט דרבי אליעזר? אמר קרא [ויקרא כז, כ]: "ואם לא יגאל את השדה לא יגאל עוד, ואם מכר את השדה והיה השדה בצאתו ביובל". אמר אביי: סכינא חריפא מפסקא קרא! אלא אמר אביי, טעמא דרבי אליעזר כדתניא: לא יגאל - יכול לא תהא נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה? ת"ל: עוד, לכמות שהייתה אינה נגאלת, אבל נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה".

וכפירוש זה כתב רב"א בתו"ת ויקרא פרק כז אות קכ: דכן משמע לשון 'עוד', שהדבר חוזר למה שהיה בתחילה, והיינו שלא יגאל עוד לעניין שהיה בתחילה שדה אחוזה שלא תצא ביובל, אבל תהיה אצלו כשדה מקנה שיוצאה לכהנים ביובל.

★ ★ ★

במאמר זה ניתחנו את סיפורו של רב"א הן מבחינה פרשנית והן מבחינה עובדתית-היסטורית. שני היבטים אלו אפשרו לנו להבחין במחלוקת הפרשנית בין רב"א לנצי"ב מחד, ומאידך להעמיד את הסיפור שסיפר רב"א במקומו הנכון. ישיבת וולוז'ין מוכרת לנו בעיקר על פי תרומתה להקמת עולם התורה בליטא ודרך בוגריה הבולטים והמצטיינים, אך היו בה גם תלמידים רבים שעמדו על פרשת דרכים, במיוחד על רקע הלבטים בין מודרנה והשכלה לעולם התורני; סיפורו של רב"א על פי פרשנותו מאיר לנו את דמותו של הנצי"ב גם כראש ישיבה המחנך את תלמידיו ומעודד אותם למצוא את דרכם בעולם התורה.\*

\* איתם הי"ד ואני אבל"א למדנו הלכה בחברותא בישיבת 'ניר' בקרית ארבע. לצד הלימוד המשותף קדם לנו עולם הכתיבה, העריכה והמחקר. בהביאנו איש את עולמו לעולם משותף זה, הקמנו מחדש את ביטאון הישיבה 'עלוני ממרא' (ראה במדור 'נתקבלו במערכת' ב'המעין' ניסן תש"ע [ג, עמ' 112]. לפני הקמת הביטאון ואף לאחריו התמודדו בכתיבת מאמרים, ו'המעין' היה הבמה הראשונה לפרסום מאמרינו, איש בתחום עניינו (איתם הנקין: החרם על רי"מ פינס בירושלים וקשריו עם גיסו רבי דוד פרידמן, 'המעין' טבת תשס"ט [מט, ב] עמ' 19-38; שמריה גרשוני: "עד אשר אמצא מקום במשכנות לאביר יעקב": רבי שמעון שקופ זצ"ל וכהונת ראש ישיבת 'מרכז הרב' - מסורות ועובדות, 'המעין' תשרי תש"ע [ג, א] עמ' 79-98). המאמר המודפס כאן, העוסק בענייני תורה, פרשנות והיסטוריה, מחבר בין תחומי העניין של כל אחד מאיתנו, ואני מקווה שהצלחתי להשתמש בו בכלים בהם ניתח איתם ז"ל כל דמות היסטורית, כל אירוע בעל חשיבות ואף אפיזודות חולפות. חבל על דאבדו ולא משתכחין. תנצב"ה.

## כיליון החומר במלאכות שבת - שיטת הגרש"ז אורבך זצ"ל\*

לע"נ אחייני הילד  
רותם ישי גרינהוט ז"ל

### הקדמה

א. איסור המלאכה חייב להיות ניכר בתוצאה:  
1. בורר; 2. צד; 3. בישול – אידוי המים; 4. מוחק  
ב. מלאכות שליליות בלי אפשרות תיקון  
ג. קריעת עור מעל גבי החבית – השוואת דברי החזו"א ורש"ז  
סיכום

### הקדמה

מתוך פרטי ההלכות המצוטטות בספר 'שמירת שבת כהלכתה' בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל, ומתוך דבריו המלוקטים ממקורות נוספים, ניתן להסיק שלעיתים דבריו המתייחסים לדין פרטי נובעים משיטה עקרונית כללית, וזאת למרות שבמבט ראשון הם נראים כמתייחסים רק לדיון נקודתי. אמנם הבנת עיקרון כללי מהלכה פרטית בשיטת רש"ז היא עניין קשה, מסיבות שונות: ראשית – הוא עצמו נמנע מלהגדיר את סברתו כעיקרון כללי. שנית – בניסוח דבריו הוא משתמש בביטויים מסייגים כמו "אפשר", "נראה" וכיוצא בזה, ביטויים המקשים להבין את דעתו על בוריה, ואף ניתן לפרשם שכוונתו רק לשטוח אופציות לפני הלומד ולא לקבוע דעה הלכתית ברורה. כמו כן הוא משלב נימוקים שונים להסקת ההלכה, ולא תמיד ניתן להכיר מהי הסברה המרכזית ביניהם. מכל מקום, בהלכות רבות ניתן להסיק ממכלול המקרים בהם נוקט הוא את אותו יסוד שלהבנתו עוסקים אנו בכלל עקרוני ולא רק בסברא מקומית, ושכלל זה מהווה בסיס לקביעת ההלכה. להלן ננסה ליישם זאת בכמה מהלכות שבת.

### א. איסור המלאכה חייב להיות ניכר בתוצאה

אחד מהעקרונות שאפשר ללמוד מפסקיו של רש"ז הוא שאיסור מלאכה בשבת אינו נמדד רק בעצם עשיית הפעולה – אלא גם בכך שהתוצאה המתקבלת מאותה

\* תודתי נתונה לרב יהונתן בלס ולרב שלמה גרינץ מכולל 'רצון יהודה' שבפתח תקוה, שהדברים התבררו עימם.

פעולה מבטאת את אותה מלאכה אסורה. לדעתו, למשל, כתוצאה מפעולת הברירה בשבת חייבים להיוותר חפצים מבוררים הראויים לשימוש ככאלו, ובסוף מלאכת צידה חייב להיות קיים בעל חיים ניצוד שניתן להפיק ממנו תועלת. אך אם בגמר ביצוע המלאכה התוצאה היא כיליון החומר הנפעל, כך שהפעולה האסורה אמנם התבצעה אך התוצאה אינה ממחישה את האיסור שהתבצע בחומר הנפעל – אין הפעולה מוגדרת כאיסור מלאכה בשבת. להלן מספר דוגמאות.

# 1. בורר

הכנסת גרגרי חרדל למסננת במטרה להוציא את הפסולת המצויה בהן אסורה בשבת (שבת קלד, א), לעומת זאת מותר לתת ביצה למסננת שהחרדל כבר מצוי בתוכה (שו"ע סי' שיט סע' טו). שתי מטרות קיימות בנתינת הביצה למסננת: האחת, שהחלבון, שהוא חומר סמיך, יספוג את הפסולת. השנייה, שהחלבון, שהוא חומר דליל, יסתכן יחד עם החרדל עצמו ויגוון אותו. בשם רבינו הלוי כתב רש"י (שבת קלט, ב ד"ה ונותנין) שהיתר סינון הביצה נובע מכך שהמעשה נעשה בשינוי<sup>1</sup>, אך מדברי רש"י נראה שדעת עצמו היא שהיתר נובע מכך שהחלבון קולט את הפסולת והחלבון מטרתו לגוון את החרדל, ואין זה נקרא בורר. וקשה, הרי בורר שייך גם בחומרי צביעה, ומדוע אם כן נתינת הביצה למסננת אינה נחשבת מעשה של ברירה אסורה? על כך כתב הרש"ז (שולחן שלמה סי' שיט סע' לז אות א):

ועיקר [ההיתר] הוא [מפני] ששני החלקים שבביצה נעלמים, גם החלבון נעלם [בין שאר הפסולת הנמצא במסננת] וגם החלבון איננו ניכר [בתוך החרדל], ואיסור בורר הוא רק [בכה"ג] שמברר [את] החלבון מהחלבון ואחד [מהם] ניכר ונראה, אבל אם הכל נעלם אין זה בורר... דוגמא לדבר דשרי [להניח] מאכל [רטוב כדי] להתייבש [וכן] לתלות בגד לח, ואע"ג דבורר ומוציא [את] המים [דחשיבי גבן] לפסולת [מ"מ לא חשיב בורר] כיוון שנפסד וכלה.

על אף שמהות הפעולה והתוצאה המבוקשת בייבוש בגד רטוב היא הפרדת המים הספוגים בבגד ויצירת בגד נקי מהמים שהיו בו, מכל מקום אי אפשר לראות את האידוי כברירת המים מהבגד. האידוי אינו מפריד שני חומרים זה מזה, אלא מכלה חומר אחד וממילא החומר השני נשאר לבדו. כך בסינון ביצה במסננת החרדל, כאשר חלקי הביצה השונים נספגים בתוך חלקי החרדל כל אחד בחלק אחר, ואין אחד מהם ניכר וניתן לשימוש כיחידה עצמאית, אין כאן איסור ברירה, שהרי בסוף התהליך אין כלל רכיבים נפרדים שנבררו ומיועדים לשימוש<sup>2</sup>.

- 1 ראה שולחן שלמה סי' שיט סע' לט אות ב שהתקשה איך התירו איסור תורה מטעם שינוי, וכתב שם שגם לפירוש זה עיקר ההיתר הוא מפני היעלמות חלקי הביצה, כדברינו להלן.
- 2 מסוגיית זו למד רש"ז גם את ההלכה בעניין שימוש במסננת הנמצאת בכיור, שבה מופרדת

## 2. צד

היורה חץ והורג צבי צריך להתחייב לכאורה שתים: הן על צידת הצבי והן על נטילת נשמתו. נאמן לשיטתו כתב רש"ז (שולחן שלמה סי' שטז סע' ט אות ג):

ונראה דהממית את הצבי לא חשיב צד, דרק אם גם לאחר הצידה הוא "ניצד" זה נקרא צד. וכך היה במשכן שהיו צדים חי, כדי לא להפסיד את העורות ע"י ההמתה.

הגדרת מלאכת "צד" היא שלילת החירות מבעל החיים (שש"כ פרק כז סע' א), והמלאכה מתבטאת בכך שבעל החיים נשאר נטול חירות לאחר פעולת הצידה ואפשר לעשות עמו מה שליבנו חפץ. כיליון חיי בעל החיים, למרות שהוא כולל אף את שלילת חירותו, איננו כלול בהגדרת מלאכת "צד", מפני שלא ניתן להשתמש בבעל החיים הניצוד לאחר גמר עשיית המלאכה כשהוא בחיים. למותר לציין שהצד בעל חיים חי, וממיתו מיד אחר צידתו, חייב הן משום צד והן משום נטילת נשמה<sup>3</sup>.

## 3. בישול – אידיוי מים

על דברי השו"ע (סי' שא סע' מו) והמשנה ברורה (שם ס"ק קסט) הסבורים שבייבוש כביסה בחום האש קיים איסור בישול בנוסף לאיסור מלבן, הקשה רש"ז (שש"כ פרק טו הע' לא):

למה אית ביה משום מבשל דאורייתא, הלא אין הוא צריך למים שמתבשלים, ואם כן הוזה מלאכה שאינה צריכה לגופה, או אפילו פחות מזה כיוון שהמים מתאדים... ולכן מסתבר, דמכיוון שאין שום תועלת מהחימום אלא בזה שממחר תהליך של כילוי והפסד, ולכן אין זה דומה כלל להקטרת אמורים שמובא בירושלמי דחייב משום מבעיר ומבשל, וטעמא דחששו בנידון דידן לבישול הוא מפני שהבגד מתקשה. אולם מרע"א ועוד לא נראה הכי. ומכל מקום נראה שגם לדברינו אסור לנגב כוסות וקערות על ידי האש, הואיל והטיפות בעין מתחממין לפני האידוי.

פסולת גסה מזעירה בזמן שפיכת המרק ושאריות המוצקים הנמצאים בתוכו. במקרה זה ברור שיש רצון למיין בין שני חלקי הפסולת, שהרי שאריות המזון העב עלולות לסתום את הכיור, ואילו הפסולת הנוזלית איננה מתאימה לפח האשפה. השו"ע ורמ"א (סי' שיט סע' ג) סברו שמיון שני חלקים מתוך תערובת כלול באיסור בורר, ואיסור זה כולל אף מיון שני חלקים שאיננו חפץ באף אחד מהם עתה (ראה בביאור הלכה סי' שיט סע' ג ד"ה היו). מכל מקום האחרונים (ציץ אליעזר ח"ז סי' יב על פי פמ"ג) פסקו שהמיון הנעשה בכיור מותר, וכתב רש"ז (שש"כ פי"ב הערה מז) כי אחד מטעמי ההיתר הוא שמיון הנעשה בכיור הוא כבירית הביצה במסננת החרדל. וגבי סינון הביצה כתב בביאור הלכה (סע' שיט סע' ג ד"ה היו) "דכל שאינו מתקן לאכילה לעולם אין עליו איסור ברירה", וכוונתו שמלאכת ברירה היא בתיקון המאפשר את האכילה (או השימוש) במוצר שנברר כיחידה עצמאית לאחר המיון.

3 בארחות שבת ח"א עמ' תטז הערה ג כתבו בשם הגר"ש אלישיב שהיורה חץ והורג בע"ח חייב שתים, הן מצד נטילת נשמה והן מצד צד; וראה יסודי ישורון כרך ד עמ' קנב.

ויש להעיר, שלאמיתו של דבר דברי רש"י שכל חימום המכלה את החומר המתחמם איננו כלול במלאכת בישול כבר מוזכרים בנשמת אדם (שבת כלל לב ס"ק א). מתוך הבנה זו כתב בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' צב) שאין המדליק נר בשבת מתחייב משום מבשל, וזאת על אף שהשורף בשר וחלב מתחייב, כי לדעתו רק בישול שכמותו היה במשכן מתחייבים עליו בשבת, ושם הבישול היה למטרת שימוש בסמננים. אולם רש"י א סבור אחרת, שהעניין אינו שבישול מסוג זה לא היה במשכן, אלא שהאידיוי איננו כלול כלל באיסור בישול מפני שהוא מעלים ומכלה את המים ולא 'מבשל' אותם, ובסוף התהליך אין מים מבושלים והמים נעלמו. האידיוי גם שונה מהקטרת אימורים שהירושלמי מחייב זר המקטירים בשבת מטעם מבשל למרות שהם נשרפים וכלים, מפני שבהקטרת אימורים שמצוותה בכך רואים את הבישול שבתחילה כחלק מההקטרה<sup>4</sup>, וגם בהדלקת נר היה צריך להתחייב (לפחות לדעת הירושלמי) מצד מבשל כי החימום (קרי: הבישול) הוא חלק מתהליך ההבערה - אך "אפשר (ש)אין איסור בישול מפני דחשיב כפסיק רישה דלא איכפת ליה, מה שאין כן באידיוי כדי לייבש, שהרצון הוא שהמים ייעלמו לגמרי ויהיו כלא היו... דאינו חייב כלל משום אפיה ומבשל" (לשון הרש"י, פניני המאור ח"א עמ' תעד), כלומר אין כאן מלאכה כלל. באידיוי הבגד יש רק סיוע לליבון בכך שהבגד עצמו מתקשה "ודומה לבישול", דהיינו שהבישול נעשה בבגד ולא במים, ויש כאן ליבון ולא מבשל<sup>5</sup>.

הרש"י מחלק גם בין אידיוי מים הנמצאים בתוך הבגד המתכבס - לאידיוי מים שנמצאים בכוס, וזאת על אף שבשני המקרים הרצון הוא לאדות ולכלות את המים. ונראה שלדעתו בייבוש הכביסה המים אינם בעין, ואי אפשר להגדיר את מעשה האדם כחימום מים אלא אך ורק ככיליון והעלמות המים. לעומת זאת בייבוש כוסות, שהטיפות ניכרות, וניכר שהמים מתחממים ורק לאחר מכן מתכלים (ולכאורה ביכולתו של האדם להפסיק את החימום לפני שהם מתכלים), רואים שיש כאן שתי פעולות נפרדות, ולכן עוברים בחימום המים שבכוס על דין בישול גם אם המטרה של החימום היא כיליון<sup>6</sup>.

#### 4. מוחק

יסודו הנ"ל של הרש"י קיים אף במלאכת מוחק, וזאת למרות שלמעשה בכל מחיקה התוצאה המתקבלת היא קלקול וכיליון. חכמים אסרו גם את כל המלאכות

4 על הבנת שיטת הירושלמי ועל השאלה מדוע הבבלי נמנע מלחייבו מצד בישול, ראה צפנת פענח (שבת פרק יב הל' א) ובדברי חתנו בספר 'חידושי הרב ציטרון-קטרוני' עמ' 309.

5 בספר 'מאורי אש השלם' עמ' תכא כתב הרש"י ששימון מכונה אף שהשמן מתחמם ונשרף "מותר מעיקר הדין גם לישראל לעשותו בשבת", והטעם הוא הן מצד שלא ניחא ליה שיישרף השמן, והן מצד "שהדבר המתבשל כלה ונשרף מן העולם".

6 הערת הרב בלס: נראה שלדעת החתם סופר אין הבדל בין חימום טיפות בכוס לבישול שמן בנר, ובשניהם היה מקל, שהרי בישול כזה לא היה במשכן.

השליליות (מוחק, קורע, סותר) במקום שאין תיקון ואינו מכוון לתיקון, ועל אף זאת כתב במשנה ברורה (סי' שיד ס"ק כה) שמותר לקרוע עור מעל גבי החבית כדי להוציא את היין שבתוכה (וזאת ע"פ התוספתא שבת פט"ו הי"ג).<sup>7</sup> וכתב הרש"ז (שש"כ פרק ט הערה יא): עור המכסה את החבית מוגדר ככיסוי לאוכל, והרי הוא כקליפת האגוז הסובב את הפרי, והכיסוי בטל לאוכל הנמצא בתוכו. על פי הסבר זה מתיר בשש"כ (שם הלכה ג) פתיחת שקיות המכילות דברי מאכל, וזאת בתנאי שלא יעשה פתח יפה, ולא יתכווין להשתמש בשקית שימוש נוסף.

בעיה נוספת מתעוררת בקריעת השקיות, והיא קריעתן במקום הכיתוב - קריעה שלמעשה מוחקת את הכתוב. וכותב על כך הרש"ז (שש"כ פרק יא הערה לא): גם מלאכת המחיקה מותרת מעיקר הדין כמו מלאכת הקריעה, ודברי הרמ"א (סי' שמ סע' ג) האוסרים לאכול עוגה שאותיות כתובות על גבה (כשהאותיות אינן עשויות מאותו חומר שבו נעשה גוף העוגה) אינם אלא חומרא. וטעם ההחמרה במוחק מפני שהכיתוב אינו נראה כחלק מדבר המאכל, בעוד שבקריעת העור העור נראה ככיסוי המאכל. לעומת זאת מחיקת אותיות הנעשות מהמאפה עצמו מותרת (משנ"ב שם ס"ק טו), מפני שמחיקתן תוך כדי האכילה נראית כאכילת האגוז ולא כמחיקה. ומוסיף הרש"ז (שש"כ פרק לג הערה כט):

דמעיקר הדין כמו שמותר לקרוע העור שעל פי החבית כך מותר גם זה (=לקרוע נייר עטיפה של גלולה במקום האותיות). ולכן, אף שהאחרונים החמירו בזה, מ"מ במקום חולי נראה שאין להחמיר, כיוון שמקלקל, ולא משכחת כלל באופן זה להיות מוחק על מנת לכתוב.

דבריו "ולא משכחת כלל באופן זה להיות מוחק על מנת לכתוב" מבוססים על דבריו המובאים בשמו בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א, טל הרים, מוחק):

דבר זה העיר הגרש"ז אויערבך לענין עישון סיגריות ביום טוב כשיש עליהן אותיות, ורצה לחדש דמוחק שלא על מנת לכתוב דאסור מדרבנן - מכל מקום עושה מקום לכתוב בעיניו, אבל בנידון דידן שנשרף ונעשה אפר דאינו ראוי לכתובה - אינו אסור... ולי חידוש זה צ"ע.

ובשולחן שלמה (סי' שמ סע' ט הערה יא) הבהיר את שיטתו:

בנוגע לעישון שחשש משום מוחק בפיו, נלענ"ד ששריפה וכיליון לא נכנס תחת גדר של מחיקה, ומותר להסיק בכלים [ואינו נקרא סותר], ולבשל תבשיל גם אם כתוב עליו אותיות [ואינו נקרא מוחק].

האחרונים נחלקו בדין שורף נייר שכתב מופיע בו האם נקרא מוחק או לא. בקיצוש"ע (סי' צח סע' לב) כתב בשם הפמ"ג שיש בכך איסור מחיקה, ואילו לדעת

7 להלן נדון בהבנות השונות לדין זה בין החזו"א והרש"ז.

אור שמח (פכ"ג ה"ב) האיסור הוא מבעיר ולא מוחק, וכדבריו: "במבעיר שיקרא סותר לא שמענו, והוא כמבעיר ספר - האם נאמר דחייב משום מוחק?". מדברי הרש"ז "ששריפה וכיליון לא נכנס תחת גדר מחיקה" ברור כי הכיליון אינו כלול בגדרי מלאכת מחיקה אף מדאורייתא<sup>8</sup>, ויתירה מזאת, מכיוון שמלאכת מוחק מוגדרת רק כמחיקת הכתב המצוי על הגיליון, ולא כהעלמת הכתוב על ידי הריסת הגיליון - אף חכמים נמנעו מלגזור במוחק שאינו מאפשר כתיבה חדשה, מפני שאין דמיון בין מוחק לבין מי שהורס ומכלה את מקום הכתב<sup>9</sup>.

## ב. מלאכות שליליות ללא אפשרות תיקון

חידושי הרש"ז בשתי הנקודות הנ"ל, ששריפת מקום הכתב אינה כלולה בגדרי מלאכת מוחק, ושחכמים נמנעו מלגזור במוחק או קורע שאינו מאפשר כתיבה או תפירה, נתון בוויכוח בין האחרונים. בטללי שדה (שו"ת הר צבי שם) הקשה על כך מדין הסקה בכלים (בדברי הרמב"ם הושוו מלאכות מוחק וסותר). תנאים ואמוראים וראשונים נחלקו בשאלה האם יש או אין איסור בנייה וסתירה בכלים<sup>10</sup>. דברי רב, המתיר להסיק כלים ביו"ט (שבת כט, א), מתפרשים על ידי ספר יראים (קעד, ב, מובא בהגהות מרדכי תחילת פרק הבונה) בכך שאין בניין וסתירה בכלים, שהרי שריפת כלי היא בעצם סתירתו. המג"א (סי' תקא ס"ק יג) כותב שההיתר נובע מכך שמלאכת הסתירה מתבצעת עם מלאכת הבערה המותרת לצורך אוכל נפש. דברים אלו סותרים את דברי הרש"ז הנ"ל שאינן נתינת אפשרות כתיבה אינו אסור אף מדברי חכמים, שהרי לדעתו שריפת הכלי היא כיליונו והעלמתו ולא שבירתו, וגם כאן אין בסופו של דבר כלי סתור - אלא שאין כבר כלי. מאידך שיטת הרש"ז מקבלת חיזוק מדברי כמה מגדולי האחרונים. כתב אור שמח (פכ"ג ה"ב):

ולפלא איך שייך זה לסתירה, כיון שמבעירו לגמרי... אבל כאן במבעיר שיקרא סותר לא שמענו... ולדוגמא אשכחן (פסחים פד, ב) דשורף בעצמות אין בו

8 גם מלשון האור שמח השולל ששריפה היא סתירה או מחיקה, והשוואתו בין הלכות שבת לדין קרבן פסח, נראה שדבריו עוסקים בגדרי המלאכה ובדין תורה, ולא רק בגזרות חכמים. ניתן להסביר את שיטתו בכך שאין אפשרות לראות בפעולה אחת שתי מלאכות (הבערה ומוחק), או שבחייב מלאכות הולכים אחר לשון בני אדם, ואין בני אדם קוראים להבערת ספר מחיקת ספר.

9 הערת הרב בלס: המהר"ל כבר העיר על שינוי צורות המחיקה, וכדבריו בחידושי אגדות גיטין נו, ב: "לפי שהמים הם מוחים את הצורה... ולא כן האש אע"ג שהאש שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה".

10 ביצה כב, א מחלוקת ב"ש וב"ה; שבת קב, ב מחלוקת רב ושמואל; שבת קכב, ב מחלוקת אביי ורבא; ובשיטות הראשונים ב"י תחילת סי' שיד.



משום שבירת עצם בפסח, דשורף אינו שובר, כמו כן אינו סותר לענין שבת. ויפלא.

וכן בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ריא סע' טו) כתב, שאף לסוברים (שו"ע סי' שיד סע' א) שיש איסורי בניין וסתירה בבניין גמור - מותר להסיק בכלים "היכי דלא שייך ביה כלל בנין, יש לומר דגם איסור מדרבנן ליכא". ודבריו במהותם כדברי הרש"ז לעיל (אם כי אין הוא דן בהגדרת המלאכה, אלא רק בכך שחכמים לא גזרו במקרה זה). על אף דברי המג"א הנראים כהיפוך שיטתו סבר הרש"ז שאין דין זה שולל את דעתו בעניין מחיקה, וכדבריו (שש"כ פרק יג הערה ל\*): "דלא מצינו בשריפת גוף הדבר על האותיות שעליו דחשיב מוחק, ולא נזכר בדין דמסיקין בכלים לאסור אם יש על גבם אותיות"<sup>11</sup>.

גם מדברי החזו"א נראה שלא כשיטת הרש"ז (סי' סא אות א):

האחרונים הביאו בשם הדגול מרבבה לחלוק על הרמ"א, ואינו תחת ידי. ואין מובן טעמו: אי משם דאין דעתו להתקיים אלא לאכול את העוגה, לא מצינו בכותב דצריך להתקיים... וא"כ הכותב על העוגה בשבת חייב. ואת"ל דעוגה דרכה להעלות עליה ירוקה ואין זה דבר המתקיים, אכתי איסורא איכא... ומש"כ הט"ז להתיר דרך אכילה כמו שמותר בורר וטוחן דרך אכילה, תמורה, דאכילה התמידית היא דרך ברירה ודרך טחינה ולא חייל עליה שם עובדא ועמל מלאכה... אבל אין האכילה התמידית דרך מחיקה, ומלאכת מחיקה שפיר מלאכה היא דרך אכילה... ומש"כ במשנ"ב דכשהאותיות מהעוגה עצמה מותר - אינו מובן, דהעושה כן בשבת ודאי מקרי כותב.

משלילתו את היתר אכילת עוגה שאותיות רשומות עליה ברור שהוא חולק על חידוש הרש"ז שחכמים נמנעו מלגזור במוחק שאינו מאפשר כתיבה. מכל מקום ההשוואה שהוא עורך בין מוחק לכותב אינה קשה לשיטת הרש"ז.

### ג. קריעת עור מעל גבי החבית - השוואת דברי החזו"א ורש"ז

כאמור לעיל, היתר קריעת שקית המאכל, לדעת הרש"ז, מבוסס על שני טעמים: האחד, קריעה שאינה מאפשרת אחריה תפירה אינה אסורה אף מדברי חכמים. שנית, השקית שהיא כעור המכסה את החבית מהווה כיסוי למאכל, כקליפת האגוז לפרי. לדעתו גם קריעת השקית במקום האותיות כלולה באופן עקרוני בהיתר זה<sup>12</sup>,

11 הרש"ז (שולחן שלמה סי' שמ סע' ט) הוכיח את דעתו שאין להתייחס אף לשריפת כלי כסתירתו, מתירוף הגר"א (או"ח סי' שיד סע' א) לקושיית היראים: "י"ל דגרמא מותר".

12 מקור היתר אכילת עוגה עם אותיות הוא המהר"ש הלוי, מובא בשער הציון סי' שמ ס"ק כ. וכתב הרש"ז (שש"כ פרק ט הערה מז) "שבין טעמי ההיתר הוא כותב משום שזה דומה לשובר את החבית".

אך האחרונים החמירו. מתוך מכלול דבריו נראה כי להבנתו היתר קריעת העור ושבירת החבית נובע מכך שהם מהווים כיסוי לאוכל ואינם בעלי חשיבות עצמית, ואף פעולת האדם הזורקם בגמר הקריעה והשבירה מעצימה את חוסר חשיבותם; ממילא גם אם פעולת הקריעה כוללת איסורים נלווים אין היא אסורה, בדיוק כמו שעצם הקריעה אינה אסורה, והרי זה כדין מוסתקי (או"ח סי' שיד).

מדברי החזו"א השולל את היתר אכילת העוגה, ומדבריו שיבואו להלן, נראה כי הוא חולק על הבנת הרש"ז. לדעתו היתר הקריעה נובע מאופי הפעולה העכשווית. פעולה שהכרחית להוצאת המאכל אינה פעולת איסור אלא התעסקות בהוצאת המאכל מהחבית, וזהו מעין קילוף הקליפה. מאידך פעולות אסורות נלוות, כמו מחיקה, שאינן נובעות מהכרח הוצאת המאכל, אסורות אף אם הם מהוות חלק מהאכילה. הוי אומר, הרש"ז מבין שהיתר הקריעה והשבירה נובע מהתוצאה, והחזו"א מבין שהיתר נובע מאופי הפעולה.

שיטתו העקרונית של הרש"ז באה לידי ביטוי במלאכה נוספת - מחתך. כתב במנחת שלמה ח"ב סי' יב:

מותר להסיר לשונית של פחית שתייה ואין בכך איסור מחתך, משום דחשיב כשובר אגוז... דהכל בטל להאוכלין והמשקין שבתוכם. ומטעם זה גם מותר לקרוע את העור שעל פי הנוד... והכא נמי גם כאן, אע"ג שאינו מוציא את המשקה כמו בגרוגרות, אלא שותה ממש דרך שם, מכל מקום לגבי הפחית הרי חשיב כמקלקל בכך כיוון שנזרקת מיד לאחר השתייה.

העיקרון הוא ש"לגבי הפחית הרי זה חשיב כמקלקל", שמכיוון שהיא נזרקת מיד אין לה חשיבות עצמית. נראה שהחזו"א, הסבור שהיתר קריעת העור נובע מהתעלמות עכשווית מהאיסור כאשר האדם עוסק בהוצאת האוכל, ואיננו מתיר מלאכות צדדיות הנעשות בכלי שאינן קשורות ישירות לפעולת הוצאת האוכל, יחמיר גם בדין מחתך כמו בדין מוחק.

ויכוח זה בין הרש"ז והחזו"א, הנוגע באיסורי דרבנן הנובעים ממלאכות שליליות כקריעה, מחיקה וסתירה, שייך אף באיסור מלאכה שלילי נוסף - המתיר. השו"ע (בסי' שיד סע' ח) התיר לסתור שרשרות חבל המלפף את חותלות התמרים כדי להוציא תמרים. בביאור הלכה כתב שסתירת החבל היא ההפקעה המוזכרת בגמרא, וכוונתה הפרדת פתילי החבל. מכיוון שפירוש זה איננו מתאים לשיטת הרמב"ם (שבת פ"י ה"ח), פירש הוא שלדעת הרמב"ם מפקיע משמעותו מנתק - חותך. והוא מוסיף וכותב:

ואין שייך לאסור מחמת קורע גופא דהוא אסור מדרבנן אפילו בשלא על מנת לתפור, דאין שייך שם זה אלא בקריעת הבגד דשייך בו קורע על מנת לתפור, ולהכי גזרו רבנן אפילו בשלא על מנת לתפור, מה שאין כן בזה.

להבנת הרש"ז דברי הביאור הלכה נובעים מההיתר הנ"ל, שחכמים לא גזרו

במקום שהקריעה איננה מאפשרת תפירה<sup>13</sup>. מנגד החזו"א שולל פירוש זה בשיטת הרמב"ם, ולדעתו מפקיע חותלות הוא אותו מפקיע שהרמב"ם אסר, ולמרות זאת מותרת ההפקעה לצורך הוצאת האוכל מהחותלות בדיוק כמו שמלאכות סותר וקורע מותרות, ודין זה נלמד מקריעת העור שע"ג החבית. וכדבריו (נא, יג):

אין סתירת כלים בזמן דלא עסיק בסתירת הכלי אלא בהוצאת הגורגרות, דחשיב שימוש ולא מלאכה... השתא דאין דעתו על פעולת הכלי (=עשיית מעשה בכלי - פירוק החותלות) רק עסיק ליטול הגורגרות - לא חייל עליה שם סותר. ואפשר לפי זה דכי היכי דשם סותר לא חייל עליה - גם שם מתיר לא חייל עליה, כיוון דלא עסיק בהתרת הקשר, אלא עושה דרך כיליון ומפקיע כדי לכלות את החבל המעכבו מליטול את התמרים. וראיה לזה מהא דכתב ב"י בשם התוספתא קורע אדם את העור שעל פי החבית של יין... וקשה הא עור יש בו משום קריעה... אלא ע"כ דכי עסיק להוציא היין ועושה דרך השחתה לא חייל עליה שם קורע... וכל זה שאמרנו שבטל שם קורע ושם מתיר אפשר דאין זה אלא באיסור דרבנן, דכיוון שהוא מקלקל ואין כאן אלא איסור דרבנן הקילו בעסיק להוציא מה שבתוכה ועושה דרך קלקול.

אולם לדעת הרש"ז שהיתר קריעת עור החבית נובע מאי חשיבות התוצאה - היתר זה אינו חל בהפקעת שזירת החבל, שהרי הפקעת השזירה איננה יוצרת כלי הרוס, כי החבל עצמו ראוי לשזירה מחדש.

מחלוקת פוסקים זו שזורה בהלכה נוספת - ניתוק המנעלים. הרמ"א בדעה השנייה (סי' שיז סע' ג) התיר לנתק בשבת זוג מנעלים התפורים יחד. ושוב שני הפוסקים הללו נחלקו בהסבר הלכה זו. כתב החזו"א (נב, יז):

ניתוק הבגד דרך השחתה מותר, כמו ששובר חבית ליטול הגורגרות, וכמו שקורעין עור שעל פי החבית. וכיוון שאין כוונתו עכשיו רק כדי שיוכל ללבושו אין על זה שם סותר... אף בקורע שרי. והלכך כל שעיקר תשמישו להתיר הקשר, והרי החלוק נגמר מלאכתו, ואם טורח לו להתיר ומנתק הווי ליה כשובר את החבית... אבל אם עומד לניתוק זהו דינא דר' ירוחם שהביא הרמ"א.

הניתוק האסור הוא ניתוק של גמר מלאכה, אך אם אין איסור מכה בפטיש, ופעולת התרת הקשר נובעת מהרצון להשתמש בנעליים, מותר הניתוק אף בקשר שמעיקר הדין אסור להתירו ולנתקו, כמו שקריעת העור מעל גבי החבית מותרת "כיוון שאין כוונתו עכשיו רק כדי שיוכל ללבושו".

מנגד הרש"ז סבור (שש"כ פרק ט הערה נה) שהיתר הרמ"א נובע מדברי הלבוש

13 ראה שביתת השבת (כללי מלאכות שבת, דיני קורע) שהסביר אחרת, ולדעתו איסורי קריעה וסתירה בתלוש שייכים רק במעשה אומנות, ולא במעשים פשוטים כמו שבירת מקל לשניים לצורך הסקה.

(מובא במשנ"ב סי' שיז סע' כא) שקשירה העומדת להתרה לזמן נעילת הנעליים או לבישת הבגד חשובה כקשר העומד להתירו לאלתר - קשר שלא נאסרו כלל התרתו או ניתוקו. ושוב אנו רואים שבעוד שהחזו"א מבין שההיתר נובע מאופי הפעולה העכשווית - הרש"ז סבור שההיתר נובע מאופיו של הקשר. ומוסיף הרש"ז, שאף לשיטת הט"ז (שם) שההתרה הותרה רק בקשר המיועד להתרה בו ביום<sup>14</sup> - "מ"מ נראה שמותר לנתק דרך קלקול, כמו שמותר לקרוע את העור שעל פי החבית". ניתוק של קלקול שאיננו נותן תוצאה איכותית מותר כמו ניתוק העור שעל גבי החבית.

## סיכום

1. לדעת רש"ז א במספר מלאכות אין איסור מלאכה כאשר החומר הנפעל מתכלה ונפסד.
  2. לדעת רש"ז חכמים גזרו איסור במוחק וקורע שלא על מנת לכתוב ולתפור רק במקום שיש בסופו של דבר אפשרות לכתוב או לתפור, אך אם הורס את מקום הכתב אין איסור כלל (הלכה זו נובעת מהעיקרון שבסעיף הקודם).
  3. רש"ז והחזו"א נחלקו בהבנת היתר קריעת העור מעל גבי החבית, האם ההיתר נובע מטיב התוצאה - או מאופי הפעולה. מחלוקתם משליכה על היתר אכילת עוגה שאותיות רשומות עליה, קריעת עטיפת גלולה, הסרת לשונית מפחית שתייה, הפקעת שזירת חבל העוטף את הכלי ועוד.
- סוגיא זו חושפת וממחישה את השווה והשונה בתורתם של שני הפוסקים הגדולים - החזו"א ורש"ז. שניהם מנסים לתת הסבר עקרוני לדין זה של קריעת עור מעל גבי החבית, ונמנעים מהסבר המבוסס על צירופי קולות בדין דרבנן. מאידך רש"ז מסיק מהדוגמאות גדרים אובייקטיביים בכללי המלאכות ובגזירות חכמים, ולדעתו דברי התוספתא לעניין קריעת עור החבית ודברי המשנה לעניין שבירת החבית מבוססים על כללים מוגדרים בדיני קריעה וסתירה, והמקרים המובאים בתלמוד (עור מעל גבי החבית וכו') אינם אלא משל המבטא את הכללים המוחלטים. אך לדעת החזו"א ההיתרים הנ"ל מוגבלים, ונובעים מצורך משתנה ומזדמן של האדם בפעולה העכשווית, ואין כאן גדר מוחלט לכלל מלאכות השבת - אלא היתר מקומי; לדעתו אותה פעולה עם תוצאות דומות בנסיבות אחרות תהיה אסורה. המשל הוא עצמו ההלכה, ואינו תוצאה של עיקרון הלכתי מופשט.
- בנקודה נוספת חלוקים שני הפוסקים הנ"ל: רש"ז מנסה לייצור הרמוניה במכלול המקורות, ולדעתו ניתן להשוות את דברי הדגול מרבבה עם הרמ"א לגבי אכילת עוגה, ואת שניהם עם דברי המשנה ברורה המחלק בין סוגי האותיות. החזו"א איננו נמנע מלקבוע את עמדתו כחולקת על המקורות הקודמים, והוא חולק הן על הדגול מרבבה, והן על המשנה ברורה, והן על דברי הביאור הלכה בדין פוקע חותלות התמרים.

14 ראה קצות השולחן (סי' קכג בבדי השולחן ס"ק ו) שכתב כן.

## בעניין התכלת והארגמן שבבגדי הכהונה

האם התכלת של בגדי הכהונה מופקת דווקא מן החילזון?  
צבעה של התכלת ירוק – או שחור?  
מניין היה לישראל תכלת במדבר?  
צבע הארגמן שבתורה  
נספח: ביאור בלשון רש"י ריש פרק אלו מציאות

### האם התכלת של בגדי הכהונה מופקת דווקא מן החילזון?

בפרשת תרומה (כה, ד) על "ותכלת" פירש רש"י "צמר צבוע בדם חלזון וצבעו ירוק". רש"י מציין כאן שני פרטים: א. מדובר בצמר, ולא בסוג בד אחר. ב. צבעו של התכלת הוא 'ירוק'. העניין הראשון, שמדובר בבד צמר, מקורו ביבמות (ד, ב). עיקר ענייננו הוא בנקודה השנייה שבדברי רש"י כאן, בצבעה הירוק של התכלת. הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (ט, ג) כתב: "והמעיל כולו תכלת, וחוטיו כפולים י"ג", ולא פירש מהו צבע התכלת וממה הוא מופק. לעומת זאת בהלכות ציצית (ב, א) האריך הרמב"ם ופירש: "תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע בפתוך שבכחול...". ושם (בהלכה ד): "כיצד צובעים תכלת של ציצית? לוקחים הצמר ושורים אותו בסידי, ואח"כ מביאים דם חלזון... ה"תפארת ישראל" בהקדמתו לסדר זרעים מדייק מסתימת דברי הרמב"ם שבגדי כהונה אינם דורשים תכלת מחלזון דווקא, מכך שלא הזכיר הרמב"ם חלזון בהלכות כלי המקדש אלא רק בהלכות ציצית. אך דבריו תמוהים לכאורה, כי בפשטות נראה שהרמב"ם סמך על מה שביאר בהלכות ציצית שהתכלת מופקת מן החלזון, ולכן כשכתב בהלכות כלי המקדש "והמעיל כולו תכלת" מסתבר שדיבר באותו מין תכלת שכתב לפני כן בהלכות ציצית, אחרת היה לו לבאר. ומבואר בהלכות ציצית (ב, א): "תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע בפתוך שבכחול, וזוהי דמות הרקיע". ומה שכתב שם: "והתכלת האמורה בציצית צריך שתהיה צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה, וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול לציצית" וכו', אין כוונתו לשלול את התכלת של בגדי הכהונה, אלא כיון דעסיק בהלכות ציצית הזכיר "והתכלת האמורה בציצית"<sup>1</sup>. וכ"כ במשנה למלך (הלכות כלי המקדש ח, ג) וז"ל: "כדומה לדברים [אלו] כתב בריש

1 והרי טרם הגיע להלכות בגדי כהונה, וכדרכו של הרמב"ם בספר היד לטפל קודם במצוות הכי תדירות ואח"כ בנדירות, עד הלכות מלכים.

הלכות ציצית. ולא ידעתי למה לא ביאר רבינו שצבע זה צריך שיהיה בדם חלזון. ואף אם ימצא צבע אחר שיהא עינו דומה לעצם השמים, פשיטא דלא מהני, כיון שאינו מדם חלזון. ובריש פ"ב מהלכות ציצית ביאר רבינו שתכלת דאמר בציצית הוא מדם חלזון, ופשיטא שגם כאן הדין כן. ואולי סמך על מה שכתב בהלכות ציצית. עכ"ל. במנחות (מ, ב) איתא: "אמר ליה אביי לרב שמואל ב"ר יהודה, הא תכלתא היכי צבעיתו לה? אמר ליה, מייתנין דם חלזון וכו'". אין לדייק מלשונו "הא תכלתא" שרצונו לומר דווקא תכלת הנצרכת לציצית צריכה חלזון ולא התכלת לבגדי כהונה, כי דברו בהווה, והם לא הוזקקו לבגדי כהונה שהרי הם חיו כ-400 שנה אחר החורבן.

### צבעה של התכלת ירוק – או שחור?

רש"י כאן פירש על התכלת ש"צבעו ירוק", ולעומת זאת בפרשת שלח (טו, מא) הוא מעתיק את המילים "פתיל תכלת" ומפרש: "על שם שיכול בכורות, תרגום של 'שכול' – 'תכלא', ומכתם היתה בלילה, וכן צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב" וכו'. וצריך ביאור מדוע כאן פירש שהתכלת היא 'ירוק', ושם פירש שהיא 'כרקיע המשחיר'?

ונראה, שבפרשת תרומה, כשמבאר מעשה בגדי הכהונה, בא לפרש איך נראה גוון התכלת. מה שאין כן בפרשת שלח, שם בא לבאר את פשט הפסוק (טו, מ-מא) "והיה לכם לציצית... למען תזכרו... אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים...", והסביר שנבחר צבע התכלת כדי להזכיר את השכול ומכת הבכורות בכך שהוא מזכיר את צבע השמים לעת ערב<sup>2</sup>. ומטעם זה בחר רש"י בטעם השכול ומכת הבכורות, והתעלם במקום זה ממאמרו המפורסם של רבי מאיר במנחות (מג, ב) 'מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד', כי דווקא טעם השכול ודמיון התכלת לרקיע לעת ערב קשורים ליציאת מצרים ומסבירים את סמיכות הכתובים.

### מניין היה לישראל תכלת במדבר?

בפרשתנו (פסוק ה) על התיבות "עצי שיטים" מקשה רש"י: "ומאין היו להם במדבר?", ומביא את האגדה שיעקב נטעם במצרים וכו'. ויש לברר מדוע לא

2 ובשביל זה מאריך רש"י עוד שם: "על כנפי בגדיהם – כנגד ואשא אתכם על כנפי נשרים, על ארבע כנפות כנגד ארבע לשונות של גאולה שנאמר במצרים והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי". רש"י הקדים לבאר עניין ארבע כנפות ע"ש ארבע לשונות של גאולה, לפני שביאר שנבחרה התכלת על שם השכול, אע"פ שהשכול ומכת הבכורות קדמו ליציאתם ממצרים, כי עניינו של רש"י הוא לפרש את הפסוקים (ולא את העניין כשלעצמו על פי סדר הווייתו), וכאן בפרשת הציצית נאמרו הכנפות קודם לתכלת.

שאל רש"י כך גם על התכלת הניצודה בים ועולה אחת לשבעים שנה ומנחות מד, א)?

ונראה שסובר רש"י שלשון זו "שעולה אחת לשבעים שנה" גוזמה היא, והיא כעין מה דאיתא בבכורות (ח, א) שהחרוב מנטיעתו עד גמר פירותיו שבעים שנה, ונחש מתעבר אחת לשבעים ושבע שנים, וסנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה נקראת "קטלנית" וכו'. גוזמה זו "אחת לשבעים שנה" מבטאת את נדירותו של החלזון הן במיקום מציאותו והן בכמותו, כדפירש רמב"ן בפרשת תצוה (כה, ד): "והתכלת גם היום לא ירים איש את ידו ללבוש חוץ ממלך גוים". בתכלת השתמשו בזמן העתיק, ומסתבר שהייתה להם תכלת גם במצרים, ובפרט שלצורך בגדי הכהונה לא היה צורך להביא את החלזונות עצמם אלא רק את דמם, ורק הצביעה והטווייה צריכים להיות לשמה (ומנחות מב, ב; רמב"ם הלכות ציצית ב, ג) אבל לא פציעת הקונכיה והכנת הצבע. לכן יש לומר, שישראל הביאו איתם צבע תכלת ממצרים כחלק מהביזה, ומזה היה להם תכלת לצורך המשכן<sup>3</sup>.

### צבע הארגמן שבתורה

אודות צבע הארגמן שבתורה (פס' ד) פירש רש"י "צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן", ולא תיאר את גוונו (שלא כבתכלת, שתיאר שגוונו 'ירוק' ו'כעין הרקיע המשחיר', כנ"ל). ואכן גם בש"ס ובמדרשים לא מצינו תיאור גוון הארגמן, וגם לא הסבר ממה הופק.

הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (ח, יג) כתב: "הארגמן הוא הצמר הצבוע אדום". והראב"ד שם חולק ומפרש: "לי נראה ארגמן ארוג משני מינים או משלושה צבעים, על כן נקרא ארגמן". ומפרשים אחרים סברו שאין קפידא איך נראה צבעו, רק ששם צבעו יהיה "ארגמן", וקשה להלום סברא זו. ובתפארת ישראל במשנה בפרק אלו מציאות (בבא מציעא פרק ב משנה א) פירש "ארגמן": "צמר צבוע בצבע פופורא", והיינו הצבע המכונה בלשוננו "סגול" (כמו באנגלית Purple).

איך שיהיה, נראה כי הטעם לכך שמקורו של הארגמן לא הוזכר בדברי חז"ל, שלא כמקורו של צבע התכלת, הוא משום שבעת חיבור התלמוד כבר לא היה צורך בצבע הארגמן, כי נזקק רק לבגדי כהונה, מה שאין כן התכלת שהייתה נצרכת לציצית נמצאה אף בימי אביי (ומנחות מב, ב) ורבא (סנהדרין יב, א), ועל כן עסקו בחקר הפקתה כבתלמוד דמנחות שם.

3 ה"פני יהושע" בחידושיו לשבת (עה, א) כתב: דמסתמא לא היו צדין החלזון במדבר אלא שכבר היה מצוי בידם על ידי תגרי אומות העולם, או שהוציאוהו ממצרים, כדאשכחן להדיא בעצי שיטים ובנסכים, אם כן הוא הדין לחלזון. עכ"ל. והנה לפי השוואתו בין החלזון לעצי השיטים יקשה מדוע לא ביאר רש"י מניין היה להם חלזון במדבר כמו שהקשה בעצי שיטים, וכפי שהקשינו בפנים.

## נספח: ביאור בלשון רש"י ריש פרק אלו מציאות

ואגב יתבאר לשון רש"י במשנה דאלו מציאות (בבא מציעא כא, א): מצא... לשונות של ארגמן, הרי אלו שלו. ופירש רש"י: "צמר סרוק ומשוך כמין לשון וצבוע ארגמן, ומצויין הן". ויש לבאר כוונת רש"י בדבריו "ומצויין הן".

ותחילה נקדים, דיש לפרש דברי המשנה בדרך "לא זו אף זו", שתחילה נקט 'מצא פירות מפוזרים, מעות מפוזרות', שלא תאמר דווקא בפירות הרי אלו שלו משום שערכם מועט או שנדרסים ומתיאשים הבעלים מהן, אלא גם 'מעות מפוזרות' שמקפידים עליהם יותר אף הן הרי אלו שלו, שפיזורן מוכיח עליהם שנפלו ולא הניחן בכוונה ואין בדעתו לשוב לקחתן. ואחר כך נקט 'לשונות של ארגמן', דהוה אמינא שמחמת יוקרם אין הבעלים מתיאשים מהם, שהרי בגדי הכהונה נצבעו ארגמן, ובתורה נזכר הארגמן ליד התכלת המופקת מן החלזון העולה אחת לשבעים שנה (מנחות מד, א), ומשמע שגם הארגמן יקר הוא ואיננו מצוי, ואם כן הוי לכאורה סימן מעליא.

והנה בגמרא שם (כא, ב) נחלקו אם ייאוש שלא מדעת הווי יאוש או לאו. ואמרין 'תא שמע, ולשונות של ארגמן הרי אלו שלו, ואמאי? והא לא ידע דנפל מיניה? הכי נמי אגב דחשיבי משמושי ממשמש בהו, וכדרכי יצחק דאמר אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה'. והיינו שאגב חשיבותה חש באבידתו ומתיאש. ומשמע מדברי הגמרא שהארגמן היה אכן חשוב, אבל חשיבותו מועילה רק לכך שימשמש תמיד לבדוק אם ישנו, אבל אינו נחשב לסימן. וצריך ביאור מדוע, דלכאורה ממה נפשך, אם הארגמן חשוב ונדיר מדוע לא יהא נחשב לסימן של הבגד גם כן?

ונראה דמשום הכי פירש רש"י "ומצויין הן", לומר שאין נדירותו גדולה כל כך להיחשב סימן. ומשום הכי דייקה גם המשנה 'לשונות של ארגמן', ופירש"י "צמר סרוק ומשוך", והם כעין 'אניצי פישתן' המוזכרים לפני כן, והם בדים גולמיים שלא נתפרו לבגדים עדיין, לכן אין בהם סימן כמו כל בגד שיש לו סימן, כדתנן להלן (כז, א) "אף השמלה היה בכלל כל אלו, ולמה יצאת? להקיש אליה לומר לך, מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים". ולכן נקט התנא תחילה "גיזי צמר הלקוחין ממדינתן ואניצי פשתן", ופירש"י: "כמו שהן גזוזות כשאר כל גיזי המדינה, לאפוקי הבאות מבית האומן כדקתני סיפא" (במשנה בדף כה, א), ואחר כך נקט "לשונות של ארגמן", שבהם החידוש יותר גדול.



## הרב אמיר בראון

# יציאה ידי חובת 'תרגום' בפירושים על התורה

תרגום או פירוש התורה?  
האם כוונת הרא"ש לפירוש רש"י בלבד?  
דעת הרמ"א  
האם להלכה ניתן לקרוא שמו"ת בפירושים אחרים?  
סיכום השיטות  
דעת פוסקי דורנו שליט"א

### תרגום או פירוש התורה?

ברכות (ח, א): "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום". פשט הגמרא הוא שיש לקרוא כל שבוע פעמיים את תיבות הפרשה, ופעם אחת את לשון התרגום. לעניין התרגום - רוב הראשונים הבינו שהכוונה היא לתרגום אונקלוס, אך היו שרצו לומר שניתן לצאת ידי חובה לאו דווקא בתרגום אונקלוס. כך כתב הסמ"ג (ועשין יט; ד"ו קג ע"ג): "ואני דנתי לפני רבותינו שהפירוש מועיל יותר מן התרגום, והודו לי רבותי. ולא נראה לרבי יצחק, וכן [אמר] רב עמרם שהשיב רב נטורנאי דוקא תרגום שזכה לינתן בסיני<sup>1</sup>. וכתב הרא"ש (ברכות פרק ראשון סימן ח): "ויש מפרשים שהוא הדין לכל הלועזות לעז שלהן הוי כמו התרגום, כי התרגום הוא בשביל עמי הארץ שאינם יודעים לשון הקודש, ואם כן ה"ה לעז למכירין בו. ולא נהירא, לפי שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא, כדאמר רב יוסף אלמלא תרגומא דהאי קרא [וכו.]. ונראה שהקורא בפירוש התורה יוצא בו ידי תרגום, כיון שמפורש בו כל מילה ומילה".

1 הביאו המרדכי, אות יט; האגור הל' שבת סי' שצח; הגהות מיימוניות, הל' תפילה פרק יג הל' כה אות ש, ושם כתב: "שהפירוש מצוה יותר מן התרגום"; ועי' ב"י או"ח סי' רפה ד"ה ואם למד. [אמנם מהתיבות 'ולא נראה' וכו' ועד 'בסיני' אינו נמצא בכתבי היד ובדפוסים הישנים של הסמ"ג, והוא כנראה תוספת של המדפיס בדפוס ונציה ע"פ המובא בהגה"מ הנ"ל. דברי הגאונים נמצאים בתשובות הגאונים הרכבי סי' רמח, ועי' תשובות רב נטורנאי גאון מהד' ברודי או"ח סי' מה. ועי' בתשובת מהר"ם פדואה בשו"ת הרמ"א סי' קכט (הוזכרה להלן במאמר), ובשו"ע או"ח סי' רפה סע' ב ביאור הלכה ד"ה תרגום. ועי' על כל זה במהדורת הסמ"ג השלם עשין כרך א מהדורת מכון שלמה אומן, בקרוב בדפוס. הערת העורך י"ק.]

## האם כוונת הרא"ש לפירוש רש"י בלבד?

מהו 'פירוש התורה' אותו מזכיר הרא"ש? רבים הבינו ש'סתם' פירוש התורה הוא פירוש רש"י<sup>2</sup>, ואליו התכווין הרא"ש.

א. ב'אורחות חיים' (הנהגות הרא"ש) המיוחס לרבינו הרא"ש (אות לז) כתוב: "למוד פרשיותיך עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום **ופירוש רש"י ז"ל** ותדקדק בו כאשר תוכל". אולם ספק גדול אם ייחוס החיבור הזה לרא"ש נכון, וגם אם נקבל שאת החיבור הזה כתב הרא"ש - מדובר כאן על הנהגת חסידות ולא על עיקר הדין, כשמעיקר הדין יתכן שחייבים לקרוא לדעתו תרגום אונקלוס בלבד<sup>3</sup>.

ב. לכאורה, מי ירד לדעת הרא"ש יותר מאשר בנו הטור, אשר פסק באופן מפורש שפירוש רש"י יכול להיות תחליף לתרגום (או"ח סי' רפה): "ואם למד הפרשה בפירוש"י חשיב כמו תרגום, שאין כוונת התרגום אלא שיבין העניין, אבל אם קורא בשאר לעז לא". משמע שהבין שכוונת אביו לפירוש רש"י דווקא. מצד שני - הטור לא כתב את הדברים באופן מפורש בשם אביו הרא"ש, ויתכן שזו דעת הטור ולא דעת אביו. בקיצור פסקי הרא"ש כתב הטור את דעת אביו בלשונו<sup>4</sup>: "הקורא בפירוש התורה יוצא ידי תרגום", וקשה להכריע למה כוונתו.

על דברי הטור עצמו הקשה בשו"ת בית יעקב (סי' קלז ד"ה ועפ"ז) וז"ל: "ויש לתמוה,

2 הרב יצחק שילת בספרו על מסכת ברכות (ראש דברך' עמ' קו ד"ה 'והנה') כתב על דברים אלו של הרא"ש: "ונראה שפירוש התורה סתם הוא פירוש"י, המביא בדרך כלל גם את החידושים שבתרגום אונקלוס. וכן משמע בטור" (לגבי קביעתו "וכן משמע בטור" עיין לקמן שלא בהכרח משמע כן; אציין שבמכתב ששלח אלי הרב שילת הודה שאין הכרח לומר שהרא"ש התכווין לפירוש רש"י). וכן משמע מדברי הר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' לז) שכוונת הרא"ש לפירוש רש"י. וכן השיבו לי הרב ברוך מרדכי אזרחי ראש ישיבת 'עטרת ישראל' והרב אביגד נבנצל רב הרובע היהודי שאין ספק ש'פירוש התורה' בלשון הרא"ש הוא פירוש רש"י, וראה להלן הע' 7. [יש לציין שלא היה עד ימיו של רש"י וגם כמה דורות אחריו פירוש שיטתי על התורה פסוק אחר פסוק, וכן שהפירוש שלו זכה לתפוצה אדירה הן באשכנז והן בספרד (עי' למשל בדברי הרמב"ן בהקדמתו לתורה 'ואשים למאור פניי נרות המנורה הטהורה פירושי רבנו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה... לו משפט הבכורה' וכו'). כך שסבירות גבוהה ביותר שסתם 'פירוש התורה' בלשון הרא"ש הוא אכן פירוש רש"י (ועי' מ"ש פרו' גרוסמן בספרו 'חכמי אשכנז הראשונים' עמ' 175 ואילך ובעיקר הע' 195, ועמ' 212 ואילך ובעיקר הע' 271). הערת העורך י"ק].

3 [עי' מ"ש במאמר 'הנהגת הרא"ש המכונה אורחות חיים' ב'צפונות' גיל' ט (ג, א) בני ברק תשנ"א עמ' יג ואילך. מסקנתי שם לענ"ד הייתה שאמינות הייחוס לרא"ש של רוב ככל החיבור קלושה ביותר. הערת העורך י"ק].

4 ומצאתי בהקשר אחר שכ"כ הב"י, שהסביר שהטור לא פסק כאביו על אף שבקיצור פסקי הרא"ש ('הרמזים') כתב את דעת הרא"ש (ב"י או"ח סימן שיח): "ואפשר שאף על פי שברמזים כתב מסקנת הרא"ש, היינו לפי שבאותו הספר לא בא לכתוב סברת עצמו אלא לסדר דברי הרא"ש בקצרה, אבל בספר זה שבא לפסוק הלכה למעשה לא רצה לסמוך על סברת הרא"ש". ועיין בהגהות והערות על הטור אה"ע סימן כו הע' ח.

מנין להטור דין זה שלא נמצא בשום פוסק, ואדרבא מדברי הרא"ש נראה בהדיא להיפך... הרי בהדיא דדוקא בפירוש המלות של כל מלה ומלה הוא דיוצא בה, אבל פירש"י שעל התורה אינו אלא להבין העניין, ולא כל מלה ומלה, בזה אינו יוצא בה<sup>5</sup>... וא"כ מינה ליה להטור דין זה? לפי דעתו לא רק שלא לפירוש רש"י מתכווין הרא"ש - אלא שלשיטת הרא"ש פירוש רש"י, שאינו מפרש כל פסוק ובוודאי שלא כל מילה, אין יוצאים בו ידי חובת תרגום.

כנגד דעה זו יצא הגאון רבי נחמן כהנא מספינקא זצ"ל בספרו אורחות חיים (סי' רפה סע' ג). מעוצם הקושי הוא מוצא לנכון להגיה את לשון הטור: "וחזותא מוכח ט"ס בהעתק תיבות "פ' התורה" נחלף לתיבת "פירש"י", ובדעת הטועה בכוונתו סבר להטיב ומגרע גרע...". לדעתו כשרים גם פירוש רש"י וגם פירושים אחרים. וכן הכריעו בספר בית ארזים (שם ס"ק כב), בשלחן לחם פנים (שם ס"ק ה), בפרי אברהם (הל' שמו"ת עמ' נח) ובנחלת לוי (ו, יג) שאין כוונת הרא"ש לפירוש רש"י בלבד, וגם בפירושים מתאימים אחרים יוצאים ידי חובת תרגום הפרשה.

## דעת הרמ"א

כתב ר' שמואל יהודה בן מהר"ם פדואה (שו"ת הרמ"א סימן קכט): "ולפי דעת זה כ"ש שיוצאים בפירש"י וזולתו מהמפרשים, והוא דעת הרא"ש". והרמ"א עצמו (שם סי' קל) משיב לו: "דהרי יוצאים בשאר פירושים כמו בתרגום לדעתו. וא"כ אין לתרגום שום מעלה על שאר פירושים, וכמו שכתב מעלתך בעצמו בכתבו לדעת הרא"ש... כי הפירושים הנכתבים בלשון קודש יש להם ג"כ מעלה זו... שהרי היש מפרשים שה"ל לשון לעז אינו מוזכר בסמ"ג, נימא ג"כ שהוסיפה זאת מדעתה שלא לדחות מדברי ר"י רק לשון לעז ולא פירושים הכתובים בלה"ק כפשט דברי ההג"ה... אבל מ"מ דברי יזהירו ויצהירו מלשון האשר"י והתוס', שדחו לשון לעז ממה שבתרגום יש בו תוספת הענין וס"ל ששאר פירושים מועילים...". מפורש בדבריו שההתייחסות בדעת הרא"ש היא גם לשאר פירושים, ולא רק לפירש"י. מאידך הרמ"א לא הגיה דבר על השו"ע שהעתיק את לשון הטור שדוקא פירוש רש"י יכול להיות תחליף לתרגום, משמע שהוא מסכים לדברי השו"ע שרק פירוש רש"י מוציא ידי חובה. ויש לדון מה עושים במקרה שיש סתירה בין דברי הרמ"א בשו"ת להגהותיו על השו"ע<sup>6</sup>.

5 וכן הקשו עוד אחרונים: מאורי אור (חלק באר שבע קח, א א-ב), אורחות חיים (סי' רפה סע' ג), בית ארזים (סי' רפה ס"ק כב), פרי אברהם (עמ' נח), נחלת לוי (סימן ו אות יג), חידושי בתרא (ברכות ח, א) ועוד. ועיין בתירוציהם.

6 הנחלת-שבעה מתייחס לסתירה בדברי הרמ"א בין דבריו שבשו"ת לבין דבריו במפה וז"ל (סימן ב): "ואולי חזר בו הר"ב ממה שכתב בתשובה, ופסק כמו שקבע בהג"ה שו"ע. ואף שמשמע ממקצת תשובות שחברן אח"כ, שמפרש בתשובותיו דבריו שבשו"ע, אפשר שרוב תשובותיו כתבן קודם שחיבר הגהותיו". אך בספר יד מלאכי (כללי הש"ע ורמ"א אות כ) כתב

למעשה קשה לדעת מהי דעת הרמ"א לדינא, אם ניתן לצאת ידי חובת שמו"ת בפירושים שונים מפירש"י.

### האם להלכה ניתן לקרוא שמו"ת בפירושים אחרים?

עד כה דנתי בדעת הרא"ש בלבד<sup>7</sup>. אבל השתא דאתינא להכי, האם ניתן לסמוך הלכה למעשה לסיים הפרשה שמו"ת עם פירושים אחרים? לכאורה נראה שאין להקל בכך. קודם כל, אין ספק שרובם ככולם של הפוסקים לא העלו כלל אפשרות של פירוש אחר, אלא העלו רק את פירוש רש"י כאפשרות ליציאת י"ח שמו"ת במקום התרגום עצמו<sup>8</sup>. ועוד, מצינו בנו"כ על השו"ע הסבר מדוע דווקא פרש"י מועיל, ולא פירושים אחרים. המ"א כתב (סי' רפה ס"ק ג): "שהוא עיקר, שהוא בנוי על יסוד התלמוד"<sup>9</sup>. וכ"כ במחצית השקל (שם): "ר"ל שפירש"י יותר עיקר מיתר פירושים, לפי שפירש"י בנוי על יסוד התלמוד משא"כ פירושים אחרים...". אך מניין שהמדד הוא דווקא פירוש הבנוי על יסוד התלמוד ולא פירושי פרשנים אחרים? הרי כתב הטור (סי' רפה) שהעיקר הוא להבין הכתוב: "שאיין כוונת התרגום אלא שיבין הענין". וכי ניתן לומר שפירושים אחרים של גדולי הראשונים והאחרונים אינם מביאים את הלומד בהם לכך "שיבין הענין" בפרשת השבוע? ואכן פוסקים אחרים מכריעים שיועילו פירושים שונים ליציאה ידי חובה במצות

על דבריו שקשה לומר כן מאחר שיש הוכחה להיפך, והעיקר הוא מה שכתב הרמ"א בתשובות. ובשדי חמד הביא תשובה מבעל זכר יהוסף, שבהג"ה על השו"ע רק מביא את דעות הפוסקים ואינו מכריע במקום שחולק, ובתשובותיו הכריע מה לעשות למעשה, ולכן יש ללכת אחר השו"ת. מאידך בשו"ת בעי חיי (לבעל כנה"ג) חו"מ סימן סא כתב שהטעם שאנו תופסים עיקר כמו שכתב הרא"ש בפסקיו, כשסותר את עצמו למה שכתב בתשובה, הוא מפני שכאשר הפוסק עוסק בתשובה לשואלו דבר הלכה אינו נמנע מלבקש אחר מה שכתב בפסקיו וחיבוריו איך פסק בזה, ואם העלה שם היפך מה שכתב בתשובה, או מוחק מה שכתב בפסקיו, או חוזר בו ממה שכתב בתשובה, אבל אם הוא עוסק בחיבורו ובפסקיו אינו חוזר לראות מה שכתב בתשובה בנידון זה, מפני שטורח הוא לו לבקש היכן כתב בזה בתשובותיו, שאינן סדורות כמו בפסקיו שהכל מסודר ומוכן לפניו. [אמנם יש להעיר שהרמ"א לא התייחס לדברי הטור והשו"ע, ולא ציין שגם בפירושים אחרים אפשר לצאת ידי חובה, אך גם לא הסכים להם בפירוש, ולא ברור שהיינו הך].

7 בספר 'ביכורי חיים' (פרק ג, הע' 48) לאחר שהביא את את קושיות הבית ארזים והמאורי אור הנ"ל, הסיק: "ברם, אף שבדברי הרא"ש היה מקום לומר כן, אבל בשאר ראשונים איתא להדיא שיוצא "בפירוש רש"י" במקום תרגום, ועמו שנפסק ג"כ בשו"ע". ושאלתי את הרב ברוך מרדכי אזרחי שליט"א, ואמר לי שאינו יודע להכריע האם בדיעבד יוצא י"ח אם קרא פרשן אחר.

8 אם כי מאידך, כמעט אף אחד מהם לא התייחס מפורשות האם כוונתו פירש"י בדווקא, וכמעט אף אחד מהפוסקים לא כתב במפורש שא"א לצאת בפירוש אחר מפירוש רש"י.

9 וכן המסקנה בספר 'פרי אברהם' (עמ' סז): "ומשמע דווקא פירוש רש"י חשוב כמו תרגום. וכ"כ במ"א".

קריאת שמו"ת. כך כתב הסמ"ק בהקדמה ותוכן עניינים: "...גם בכל שבוע יסדר הפרשה שקורין בבית הכנסת כאשר צוו חכמים שנים מקרא ואחד תרגום, ומי שאינו יודע לתרגם יקרא הפירושים...". ולא הזכיר פירש"י דווקא. וכן הכריע הגר"מ אליהו זצ"ל: "ומה טוב אם יעשה לעצמו סדר בלימודו, ובכל שנה ילמד מפרש אחר על התורה. שנה אחת ילמד את רש"י, שנה שניה רמב"ן, שנה שלאחריה אבן עזרא וכן הלאה, עד שיקנה לו בקיאות בכל מפרשי התורה"<sup>10</sup>. כוונתו שבכך יוצא גם ידי חובת שנים מקרא ואחד תרגום, כי במקום אחר כתב<sup>11</sup>: "לפי הקבלה יש לקרוא דוקא את התרגום, אבל לפי הפשט יכול ללמוד כל מפרש אחר כגון רש"י, ספורנו, אב"ע וכד', ועיין כה"ח ס"ק ב". ליתר בטחון שאלתי את בנו הגאון הרב שמואל אליהו שליט"א, וגם הוא אמר לי שאכן כוונת אביו שניתן לצאת ידי חובה בשאר המפרשים.

## סיכום השיטות

כפי שציינתי לעיל, רוב הפוסקים לא העלו אפשרות זו של קריאת מפרשים אחרים לשמו"ת, אך מאידך הם גם לא שללו זאת. היחידים ששוללים זאת בפירוש הם בעל מחצית השקל, וככל הנראה גם המג"א.

מאידך לדעתי לא הייתה כוונת הרא"ש לפירש"י בדווקא:

א. הרא"ש לא הזכיר כלל פירוש של רש"י אלא כתב "בפירוש התורה" סתם.  
ב. הטעם שנתן הרא"ש הוא "כיון שמפורש בו כל מילה ומילה" – אך כידוע ישנם פסוקים שלמים שאין עליהם כלל פירש"י, כל שכן שאין פירוש רש"י על כל מילה ומילה. ויש להוסיף להקשות, בלי קשר לדברי הרא"ש, מה הסברה שרק פירש"י מועיל? מה הסברה לחלק לעניין מצות קריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום בין פירוש רש"י לפירושים אחרים (כגון: רס"ג, ר"ח, ראב"ע, רד"ק, חזקוני, רמב"ן, ספורנו)?

ולכן יש לתמוה, מדוע רובם-כולם של הפוסקים לא העלו כלל אפשרות אחרת שיועיל פירוש אחר מלבד פירש"י? הרי כל ההסתמכות היא על דברי הרא"ש הנ"ל, ולכאורה ממנו לא מוכח שכוונתו לפירש"י דווקא? רק הטור צמצם את דברי הרא"ש לפירש"י בלבד. האם להלכה למעשה נוכל לסמוך לצאת ידי חובה שמו"ת בפירוש אחר?

נלענ"ד שההסבר ההגיוני לכך נעוץ ביחס לדברי מחצית השקל הנ"ל<sup>12</sup>: "כי אין לך בו אלא חידושו, והבו דלא להוסיף עלה, דאל"כ אין לדבר סוף". הבעיה היא שאם לא נגביל את ההלכה לדברי רש"י בלבד, יבוא כל אחד עם פירוש משלו, כאשר חלק

10 עלון "קול צופיד" טבת תשס"ו, גיליון 342. וכן באלול תשס"ו, גיליון 370

11 שם טבת תשס"ה, גיליון 293, אדר א תשס"ה גיליון 301.

12 עי' קובץ 'המאור' גיליון רט, הביאו הרב שמואל לאופר בספרו אוצר שמו"ת עמוד פד בהערה.

מהפירושים אינם מתאימים ואינם עונים לדרישות של 'תרגום'. היכן יעבור הגבול? האם יהיה חילוק בין ראשונים לאחרונים<sup>13</sup> ודרשנים בני זמננו? האם כל דרשה שמובאת בכל ספר תחשב כ"פירוש התורה" אליו התכוון הרא"ש? ואולי גם סיפורי צדיקים על הפרשה יועילו? כדי לצאת מכל הבעיות הללו החליטו הפוסקים לסתום הדברים ושלא לחלק. כן נלענ"ד<sup>14</sup>.

ועדיין יש לברר איזה סוג פרשנים בדיוק יכולים להוות תחליף לתרגום (אליבא דהגר"מ אליהו זצ"ל והסוברים כמוהו). שלחתי את השאלה לבית מדרשו של הגר"מ אליהו, וענה לי הרב משה עמיאל שדעת הר"מ אליהו מפורשת היטב<sup>15</sup> שיסוד ההלכה, שהקורא יבין את הפרשה כפי דברי הטור, נזכר במ"ש הט"ז או"ח סימן רפה ס"ק ב: "ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז בזמנינו כגון ספר צאינה וראינה וכיוצא בו"<sup>16</sup>. על יסוד זה חידש הרב אליהו שהוא הדין במפרשי המקרא הנוספים, וכמ"ש בשיעורו הנ"ל בזה"ל: "אני פעם אחת יעצתי לכמה בחורי ישיבה שילמדו שנה אחת שמו"ת עם רש"י, ולשנה אחרת עם רשב"ם, ולשנה אחרת עם ראב"ע, ואח"כ ספורנו, וכך יהיה להם בקיאות בכל מפרשי התורה. כי כל פרשן כתב את פירושו על פי מה שקבלה נשמתו במעמד הר סיני. ואומרים שהרמב"ם כתב פירוש על התורה ועל הגמרא, ולאחר שראה את פירוש של רש"י חזר בו ואמר שפירוש רש"י הוא תמציתי ופירושו ארוך, כי רש"י כותב בקיצור, ולעתים מילה אחת של רש"י מכילה כמה הסברים ומתרצת כמה קושיות"<sup>17</sup>. וטעם ההוראה מפורש: "וכך יהיה להם בקיאות בכל מפרשי התורה". כתחליף לרש"י יכול לבוא רק מפרש על סדר המקראות, בין אחרון בין ראשון, כל שהוא מקיף בביאור את כל הפרשה.

### דעת פוסקי דורנו שליט"א

רבה הראשי של ר"ג, הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א, נשאל על נושא זה וענה: "לדעות שיוצאים ידי חובה בפירוש רש"י במקום תרגום, היה לכך מקום. עם זאת, לא צוין כך בפוסקים, אלא דווקא פירוש רש"י. ולכן להלכה נראה שראוי לצאת רק בפירוש רש"י, שהוא צמוד לפשט ומביא לרוב את פירושי חז"ל, ועוד שהוא הפירוש הנפוץ ביותר בישראל".

13 לעיל, הגר"מ אליהו זצוק"ל הזכיר ג"כ את אור החיים הקדוש.

14 לאחר כותבי זאת שאלתי על כך את הרב ברוך מרדכי אזרחי שליט"א, והסביר לי שרק רש"י מהווה פירוש כמעט על כל מילה, ואם הטור לא היה כותב רש"י כל אחד היה לוקח לעצמו פירוש אחר. אשריי שכיוונתי לדעת גדולים.

15 גיליון 'קול צופיד' 251, שמות תשס"ד.

16 הובא בכף החיים שם אות ב, ובמ"ב שם ס"ק ה.

17 ועיין בהסכמה שכתב הגר"מ אליהו לחומש 'שי למורא' עמודים 12-13.

וכן השיב הגאון ר' דב ליאור שליט"א<sup>18</sup>: "לשאר המפרשים אין מעמד כמו תרגום, כיון שרש"י מיוסד על פי חז"ל שבתלמוד, ספרא וספרי. שאר המפרשים, אלו רעיונות גדולים, אך כתוב מפורש בהלכה שאינם עולים כתרגום. מה שאתה נוהג ללמוד כל שנה מפרש אחר זה טוב מאוד, אבל תמשיך לקרוא עדיין תרגום אונקלוס". דברים דומים אמרו לי עוד כמה מגדולי הדור: הגר"י זילברשטיין שליט"א, רבה של רמת-אלחנן וחתנו של הגר"ש אלישיב, הורה שכיוון שלא מצינו בשו"ע אפשרות אחרת מלבד רש"י - אין יוצאים י"ח שמו"ת אלא בפירוש רש"י בלבד. וכן שאלתי את גיסו הגאון הרב חיים קנייבסקי שליט"א ואמר לי שרק בפירוש רש"י יוצאים ידי חובה. גם הגאון ר' אביגדור נבנצאל אמר לי כי לא יוצאים ידי חובה במפרש אחר חוץ מרש"י.

לכן נראה שלמעשה יש לקרוא כ'אחד תרגום' רק את פירושו של רש"י (או תרגום אונקלוס), שכן דעת רוב הפוסקים, פרט להולכים אחר פסיקתו של הגר"מ אליהו שרשאים לקרוא גם מפרשים אחרים.

18 בתאריך ב' כסלו תשס"ח, מתוך האתר של ישיבת בית אל. וז"ל השואל: "החלטתי כל שנה לעשות שמו"ת עם מפרש אחר כך שבמשך הזמן אקיף מפרשים רבים. שנה שעברה עשיתי עם אונקלוס והשנה אני עושה עם רש"י. שני מפרשים אלו עוד מופיעים בפוסקים מקבילים מבחינת שנים מקרא. האם אפשר להמשיך לרמב"ן אוה"ח וכו' ולצאת י"ח שניים מקרא?"



על דבר שאלתו אי מותר להרצות הרצאות של חול בבתי כנסת, וגם אם מותר לעשות שם קונצרטים. וכת"ר כתב שכיום הוא שעת הדחק מאחר שהעם שרוי בצער, לפי שנדחו משאר מקומות והם סובלים מגידופים וחרופים, ומצוה לעודדם ולחזק את רוחם... הכל יודעים כי בני העם נמוגים ח"ו ביגונם, ומצוה לחזק לבבות של ישראל ולנחמם, ולעורר בהם רוח תקוה וגבורה, ולספר להם מחיי אבותינו בדורות שעברו שסבלו ומסרו נפשם על קדושת השם ועמדו בניסיונות קשים... ובוודאי היא צורך מצוה כמו אכילה לעניים, ומותר בבית הכנסת כל שהיא צורך מצוה אף שאיננה מצוה גמורה.  
(שו"ת שרידי אש חלק א סימן טז [מהדורה ישנה ח"ב סי' יב]. בד' שבט תשע"ז ימלאו חמישים שנה לפטירת הרב ויינברג זצ"ל)

## על מתווה הגז, פיטום הקטורת ו"כפרה זמינה" במקדש

הדיון הציבורי הער בעניין "מתווה הגז" שהתקיים בחודשים האחרונים הציף שאלות רבות בעניין שיווי המשקל הראוי בין השאיפה להוזיל את יוקר המחיה לציבור הכללי - לבין זכויותיהם וחובותיהם של זכיינים ומשקיעים למיניהם. במאמר זה נטען שכבר בימי חז"ל התמודדו עם שאלות דומות סביב ההפעלה היום-יומית של בית המקדש. ברור שאין דמיון גמור בין ההתנהלות במקדש לבין תגליות הגז בים התיכון בימינו, אך בשאלות היסוד של ניהול משאבים ציבוריים, ובפרט ביחס הנאות לגופים מונופוליסטיים, נדמה שיש מקום לשאוב השראה והכוונה ממורשתנו העתיקה.

שבעה מתוך שמונת פרקיה של מסכת יומא מוקדשים לתיאור מפורט של עבודת הכהן הגדול בבית המקדש בעיצומו של יום. לקראת סוף הפרק השלישי (משנה י) מתארת המשנה את ההכנות להגרלה שנעשית כדי לקבוע איזה משני שעירים יוקרב כקרבן לה', ואיזה מהם ישלח לארץ גזרה כ"שעיר לעזאזל":

ושם שני שעירים, וקלפי הייתה שם ובה שני גורלות, של אשכרוע היו ועשאן בן גמלא של זהב, ומזכירין אותו לשבח.

אגב האזכור לשבח של בן גמלא, סוטה המשנה מתיאור ההגרלה (אליו תחזור רק בתחילת הפרק הרביעי), ומביאה רשימת דמויות מופת שהוזכרו גם הן לשבח בשל תרומתן הייחודית למקדש (משנה יא):

בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור, שלא היו בו אלא שניים; אף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהו מימיו נפסלין בלינה. מונבז המלך עשה כל ידות הכלים של יום הכיפורים של זהב. הילני אימו עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל, אף היא עשתה טבלה של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה. ניקנור נעשו ניסים לדלתותיו, ומזכירין אותו לשבח.

אחריהם (משנה יב) מביאה המשנה רשימה של המוזכרים לגנאי, בשל סירובם לשתף ידע ייחודי שהחזיקו בו:

ואלו לגנאי: בית גרמו לא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים; בית אבטינס לא רצו ללמד על מעשה הקטורת; הוגדס בן לוי היה יודע פרק בשיר ולא רצה ללמד; בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב. על הראשונים נאמר 'זכר צדיק לברכה', ועל אלו נאמר 'ושם רשעים ירקב'.



לכאורה, פשט המשנה הוא ש'זכר צדיק לברכה' נאמר על בן קטין וחבריו, ואילו 'שם רשעים ירקב' נאמר על כל אלו שלא רצו ללמוד. ואולם, לפי המסופר בתלמוד (יומא לח, א) בית גרמו, בית אבטינס והוגדס בן לוי נימקו את סירובם ללמד בחשש פן יגיע הידע הייחודי שלהם לידי גורמים לא רצויים וינוצל לרעה:

אמרו להם חכמים, מה ראיתם שלא ללמד? אמרו, יודעין היו של בית אבא שבית זה עתיד ליחרב, אמרו שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן וילך ויעבוד עבודה זרה בכך<sup>1</sup>.

בן קמצר הוא היחיד מבין הסרבנים שלא סיפק הסבר לסירובו (שם עמ' ב): ת"ר. בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב... אמרו לו מה ראית שלא ללמד? כולן מצאו תשובה לדבריהם, בן קמצר לא מצא תשובה לדבריו. על הראשונים נאמר 'זכר צדיק לברכה', ועל בן קמצר וחבריו נאמר 'שם רשעים ירקב'.

מדברי התלמוד ניתן להבין שחכמים קיבלו את ההסבר של בית גרמו, בית אבטינס והוגדס בן לוי, ולפיכך הדברים הקשים שהוטחו במשנה ('שם רשעים ירקב') נאמרו רק על בן קמצר "וחבריו" (משמע, מי שהתנהגו באופן דומה לבן קמצר, מבלי לספק הסבר מניח את הדעת), וכך באמת הבינו חלק מפרשני המשנה (ראה תוס' יו"ט ותפא"י).

כיוון זה, המבקש לפטור את בית גרמו, בית אבטינס והוגדס בן לוי מקללת 'שם רשעים ירקב' (בניגוד, לכאורה, לפשט המשנה), מקבל חיזוק גם בתלמוד הירושלמי. נקדים תחילה משנה במסכת שקלים (ה, א), שבה מוצגים הוגדס בן לוי, בית גרמו ובית אבטינס כבעלי תפקידים מרכזיים במקדש:

ואלו הם הממונים שהיו במקדש: יוחנן בן פינחס על החותמות, אחייה על הסלתות, מתייה בן שמואל על הפייסות, פתחיה על הקינים, ולמה נקרא שמו פתחיה, שהוא פותח דברים ודורשן, ויודע שבעים לשון<sup>2</sup>. בן אחייה על חולי מעיים, נחונייה חופר שיחים, גביני כרוז, בן גבר על נעילת שערים, בן ביבי על הפקיע, בן ארזה על הצלצל, הוגדס בן לוי על השיר, בית גרמו על מעשה לחם הפנים, בית אבטינס על מעשה הקטורת, אלעזר על הפרוכות, ופינחס המלביש.

1 סיפור זה מובא בתלמוד ביחס לבית אבטינס ובית גרמו, ובתוספתא יומא פרק ב גם ביחס להוגדס בן לוי.

2 לפי המסופר בתלמוד (מנחות סד, ב) פתחיה זה הוא "מרדכי בלשן" שעלה עם זרובבל מבבל (נחמיה ז), ולדעת רש"י מדובר במרדכי היהודי ממגילת אסתר. וראה בתוס' שם שתמהו על כך. מכל מקום, תהא אשר תהא זהותו של פתחיה זה, נדון בהמשך בתנאי העסקתו.

בפירושו למשנה זו מסביר הרמב"ם:

ומנה כאן האישים החסידים המפורסמים, והזכיר אחד מכל מחלקה, החשוב שבכל הממונים שנתמנו על אותה מחלקה, אף על פי שלא היו בזמן אחד, והוא אמרם כשרי כל דור ודור בא למנות.

דברי הרמב"ם בפירושו מבוססים על דעה אחת המובאת בתלמוד הירושלמי (יומא ג, ט; והשווה ירושלמי שקלים ה, א):

וכולהו מצאו מתלא (=אמתלה, הסבר) לדבריהן חוץ מבן קמצר, כיי (=כהאי) דתנינן תמן (=במשנה בשקלים): אלו הן הממונים שהיו במקדש, ר' חזקיה אמר ר' סימון ורבנן, חד אמר כשירי כל דור ודור בא למנות, וחרנה אמר מי שהיה באותו הדור מנה מה שבדורו. מאן דאמר כשירי כל דור ודור בא למנות, על כולם הוא אומר 'זכר צדיק לברכה'. מאן דאמר שהיה באותו הדור מנה מה שבדורו, על כולם הוא אומר 'שם רשעים ירקב'. על מי נאמר 'זכר צדיק לברכה'? על בן קטין וחבריו.

התלמוד הירושלמי הרגיש בסתירה העולה, לכאורה, בין פשט המשנה ביומא לבין המשנה בשקלים, לפי הדעה שהמשנה בשקלים מונה את "כשירי כל דור ודור", שהם "האישים החסידים המפורסמים" שהחזיקו בכל אחת מהמשרות בזמן נתון בתקופת בית שני אף על פי שניהנו בזמנים שונים, שהרי מפשט המשנה ביומא משתמע שהוגדס בן לוי, בית גרמו ובית אבטינס היו "רשעים" (כהגדרת המשנה). על כך מתרץ התלמוד הירושלמי ש'זכר צדיק לברכה' שנאמר "על הראשונים" שנמנו במשנה ביומא, נאמר "על כולם" למעט בן קמצר שנמנה אחרון, ועליו נאמר 'שם רשעים ירקב' כי הוא היחיד שלא סיפק אמתלה לסירובו ללמד. לפי פירוש זה, מי שסובר ש"כשירי כל דור ודור" נמנו במשנה בשקלים, סובר בהכרח שחכמים קיבלו את ההסבר של בית גרמו, בית אבטינס והוגדס בן לוי, ואילו מי שסובר ש"מי שהיה באותו הדור מנה", סובר שחכמים לא קיבלו את ההסבר שלהם, ולכן נאמר גם עליהם 'שם רשעים ירקב'<sup>3</sup>.

אלא שאם כן, דברי הרמב"ם בפירושו למשנה ביומא (סוף פרק ג) נראים תמוהים: "ואע"פ שאלו נתנו אמתלה להמנעותם מללמד, בכל זאת גינה אותם כמו שאתה רואה". הרי שהרמב"ם סובר שחכמים לא קיבלו את ההסבר של בית גרמו, בית אבטינס והוגדס בן לוי, ולכן ברור שדעת הרמב"ם היא ש'שם רשעים ירקב' נאמר גם עליהם (כפשט המשנה)<sup>4</sup>, אף על פי שהוא עצמו הסביר שבמשנה בשקלים נמנו "כשירי כל דור ודור"! נראה כאילו הרמב"ם מזכה שטרא לבי תרי - אם "רשעים" למה "כשרים", ואם "כשרים" למה "רשעים"?

3 ראה פני משה על הירושלמי, שמפרש בדיוק כך.

4 וכך מפורש גם ברע"ב וב"הלכתא גבירתא".

גם עצם המחשבה שבעלי תפקידים כה מרכזיים במקדש היו "רשעים" מעלה תמיהות גדולות. הקטרת הקטורת, למשל, היא מהעבודות ה"פנימיות" ביותר במקדש, שמתבצעת כל השנה על מזבח הזהב שבהיכל. השיא בעבודת יום הכיפורים של הכהן הגדול היה כניסתו לקודש הקודשים והקטרת הקטורת שם, לפני ולפנים. האמנם הקטורת שהקטיר במעמד נשגב זה הוכנה בידי "רשעים"? ועוד יש לתמוה, שבגמרא (יומא לח, א) מסופר שה"רשעים" של בית אבטינס נהגו לפני משורת הדין, כדי להרחיק מעל עצמם כל חשד לשחיתות:

ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח: מעולם לא יצאת כלה מבושמת מביתה, וכשנושאים אשה ממקום אחר מתניין עמה שלא תתבסם שלא יאמרו ממעשה הקטורת מתבסמין, לקיים מה שנא' והייתם נקיים מה' ומישראל<sup>5</sup>.

מדוע אם כן התעקשה המשנה לגנותם (לכל הפחות לפי פירוש הרמב"ם)? כדי להבין עניין זה נעיין בתנאי העסקתם של ממונים אחרים ששימשו במקדש, על פי דברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (ז, א-ב):

חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵי מְמָנִים הָיוּ בַּמִּקְדָּשׁ, וְכֵן מְמָנִים לְעוֹלָם עַל כָּל דָּבָר וְדָבָר מִחֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵי דָבָר אֶלּוּ מְמָנָה אֶחָד, וְאֵלּוּ הֵן: אֶחָד עַל הַזִּמְנִים, שְׁנֵי עַל נְעִילַת שְׁעָרִים, שְׁלִישִׁי עַל הַשּׁוּמְרִים, רְבִיעִי עַל הַמְשׁוֹרְרִים, חֲמִישִׁי עַל הַצִּלְצַל עִם שְׁאָר כָּלִי שִׁיר, שְׁשִׁי עַל הַפִּסּוֹת, שְׁבִיעִי עַל הַקְּנִים, שְׁמִינִי עַל הַחוֹתְמוֹת, תְּשִׁיעִי עַל הַנְּסָכִים, עֲשִׂירִי עַל הַחֹלִים, אֶחָד עֶשְׂרֵי עַל הַפִּים, שְׁנֵים עֶשְׂרֵי עַל מַעֲשֵׂה לֶחֶם הַפָּנִים, שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֵי עַל מַעֲשֵׂה הַקְּטֹרֶת, אַרְבָּעָה עֶשְׂרֵי עַל מַעֲשֵׂה הַפְּרוֹכוֹת, חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵי עַל מַעֲשֵׂה בְּגָדֵי כְהֵנָּה גְּדוּלָּה. כָּל אֶחָד וְאֶחָד מִמְּמָנִים אֵלּוּ – תַּחַת יָדוֹ אֲנָשִׁים הֶרְבֵּה כְּדִי לְהַכִּין אֶת הַמִּלְאכָה שֶׁהוּא מְמָנָה עָלֶיהָ.

מדברי הרמב"ם עולה כי הממונים על מעשה לחם הפנים ועל מעשה הקטורת היו "ראשי מחלקות", שתחת ידיהם "אנשים הרבה". ככל הנראה, במשך דורות רבים בבית שני, רוב (אם לא כל) אנשי "מחלקת עושי הקטורת" היו ממשפחת בית אבטינס<sup>6</sup>, עד כדי כך שהלשכה שבה מפטמים את הקטורת מכונה "עליית בית אבטינס" (משנה תמיד א, א).

נתמקד בממונה נוסף מהרשימה, הלא הוא הממונה על הקינים. תפקידו היה לספק עופות (תורים ובני יונה) למי שחייב בקרבן העוף. לדעת הרמב"ם, ממונה זה קיבל "זיכיון" למכור עופות במקדש (וכנראה שקיבל גם בלעדיות). תנאי הזיכיון שלו מעניינים ביותר (הל' כלי המקדש ז, ט):

הַמְּמָנָה שֶׁעַל הַקְּנִים הוּא שְׁפוּסָקִין עִמּוֹ שְׂיִמְכֹר הַקְּנִים לְקָרְבָּנוֹת כֹּךְ וְכֹךְ בְּסֻלַּע, וְכָל מִי שֶׁהוּא חַיֵּב תּוֹרִים אוֹ בְּנֵי יוֹנָה יָבִיא דְּמִיתָן לְמִקְדָּשׁ, וְזֶה הַמְּמָנָה נוֹתֵן

5 סיפור דומה מסופר בגמרא גם על בית גרמו.

6 וכן רוב (אם לא כל) אנשי "מחלקת עושי לחם הפנים" השתייכו למשפחת בית גרמו.

הקנים לבעלי הקרבן, ויעשה חשבון עם הגזברין ונותנין לו. משלשים יום לשלשים יום פוסקין עמו השער, ואם הוזלו הקנים מספק בשער הזול, ואם הוקרו מספק כמו שפסקו עמו, שיד הקדש על העליונה. וכל קן שנמצא פסול או שנפסל קדם שיקרב - נותן אחר תחתיו.

ניתן לראות שתנאי הזיכיון שלו<sup>7</sup> מוטים באופן קיצוני לטובת הציבור הרחב. הממונה על הקנים נדרש לספוג על חשבונם<sup>8</sup> תנודות תוך-חודשיות במחיר הקנים, בין אם הוא מחזיק במלאי של עופות שנרכש במחיר הגבוה ממחיר השוק העדכני, ובין אם המלאי שלו נרכש במחיר זול יותר ממחיר השוק העדכני. כמו כן עליו לספק מעין "תעודת ביטוח" לקנים שהוא מוכר, ולהתחייב להחליף קנים שנפסלו לפני הקרבתם חנים אין כסף (ואפילו יצאו הקנים מתחת ידיו בלי כל פסול!).

תנאי זיכיון אלו משקפים את יכולת המינוף הגבוהה של הנהלת המקדש. קרבן העוף הוא מקרבנות היחיד הנפוצים ביותר. בין היתר, כל אישה יולדת או זבה חייבת להביא קרבן עוף כדי לסיים את תהליך ההיטהרות שלה מטומאת לידה או זיבה<sup>9</sup>, וכל עוד לא הביאה את קורבנה היא בגדר "מחוסרת כפרה" האסורה לאכול קודשים (כמו למשל בשר קרבן חגיגה או פסח). כמוכן, אדם רשאי לרכוש בעצמו תורים או בני יונה ממקום אחר ולהקריבם כקרבן במקדש, כפי שנהגו, למשל, מעטרי הביכורים (רמב"ם הל' ביכורים ג, ט). אך חז"ל והנהלת המקדש הבינו שתהיה דרישה גדולה לעופות שימכרו במקדש, באופן שבעלי הקרבן לא יצטרכו לטפל בהבאת העופות מרחוק או ברכישתם בשווקי ירושלים. וכיוון שיש לכך דרישה גבוהה, יימצאו ממילא יזמים שירצו להרוויח מכך. חז"ל והנהלת המקדש קבעו תנאי זיכיון המבטיחים כי רק יזם בעל יכולת ורצון ליטול על עצמו סיכון כלכלי גבוה (בתמורה לסיכוי לרווח נאה) יהיה מוכן להציע את מועמדותו לתפקיד. הסיכוי לרווח נובע מהכמויות הגדולות מאוד של עופות הנמכרים במקדש (כפי שיתברר בהמשך), כאשר הממונה על הקנים יכול להרוויח על כל עוף את ההפרש בין המחיר הסיטונאי של תורים ובני יונה לבין מחירם בשוק. אך בתמורה לסיכוי זה לרווח, נדרש הממונה לקחת על עצמו סיכונים כלכליים גדולים לטובת הכלל. מי יהיה מוכן לקחת על עצמו סיכונים כאלה? רק יזם בעל "כיסים עמוקים", שמסוגל לספוג הפסדים זמניים (לעתים אפילו כבדים), מתוך הבנה שלטווה הארוך, הכמויות הגדולות של עופות הנמכרים במקדש יניבו לו רווח<sup>10</sup>. הממונה על הקנים היה אפוא אדם ששיווק מוצר

7 זיכיון דומה ניתן לממונה על הנסכים (כלי המקדש ז, יג).

8 אמנם לדעת הראב"ד בהשגתו על הלכה זו: "הממונה על הקנים ועל הנסכים אינו אלא גזברות בעלמא... לא מרוויחין ולא מפסידין לעצמן כלום". נמצא שלדעת הרמב"ם הממונים על הקנים ועל הנסכים הם יזמים, ואילו לדעת הראב"ד הם פקידים.

9 ולכן קרבן העוף ידוע כקרבן "נשי" - ראה רמב"ם פיה"מ קנים א, ה.

10 שיקולים דומים עומדים מאחורי תנאי הזיכיון הדומים של הממונה על הנסכים, גם אצלו מדובר בכמויות גדולות מאוד (ראה הל' מעשה הקרבנות ב, א-ו).

שיש לו ביקוש גבוה מאוד בשולי רווח נמוכים מאוד, תוך מתן הטבות רבות לכלל הציבור.

אך חז"ל והנהלת המקדש לא הסתפקו בכך, וביקשו להפוך את תהליך הבאת קרבן העוף לחווייה יעילה ופשוטה, נטולת סיבוכים וזמני המתנה ארוכים. ולכן תיקנו תקנה נוספת, המיטיבה מאוד עם הציבור הרחב, ובפרט עם ציבור הנשים (הל' מחוסרי כפרה א, יב):

הַאֲשָׁה שֵׁשׁ עָלֶיהָ לֶדָה אוֹ זֵיבָה - מְבִיאָהּ מַעוֹת הַקֶּנִּים וְנוֹתֶנֶת בְּשׁוּפָר וְאוֹכֶלֶת בְּקֻדְשִׁים לְעֶרְבִי; חֲזָקָה שְׁאִין בֵּית דִּין שֶׁלִּכְהֹנִים עוֹמְדִין מִשָּׁם עַד שֶׁיִּכְלוּ כָּל הַמַּעוֹת שֶׁבְּשׁוּפָר וְיִקְרִיבוּ כִּנּוּן קָנִים.

לפי תקנה זו, אשה מחוסרת כפרה אינה חייבת כלל להגיע עם הקן שלה לפתח העזרה<sup>11</sup>, לעמוד שם בתור ולהמתין להקרבת קרבנה<sup>12</sup>. היא אפילו אינה נדרשת לרכוש קן מהממונה על הקינים (ולהתמודד עם חשדנותו המתעוררת, מן הסתם, שמא האשה העומדת לפניו לרכוש קן תחזיר לו בסוף את הקן להחלפה חנם אין כסף בטענה שנפסל, ותגרום לו הפסד כספי). כל שעליה לעשות הוא לשלשל מעות לתיבה ("שופר") המיועדת לכך במקדש (הל' שקלים ב, ב-ג):

וּבַמִּקְדָּשׁ הָיָה לִפְנֵיהֶן תָּמִיד שֵׁשׁ עָשָׂר תְּבוּת, כָּל תְּבָה כְּמִין שׁוּפָר... שְׁלִישִׁית - לְכָל מִי שֵׁשׁ עָלָיו קָרְבַּן שְׁתֵּי תוֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה, אֶחָד עוֹלָה וְאֶחָד חֲטָאֵת, מִשְׁלִיךְ דָּמִיהֶן לְתֵבָה זוֹ; רְבִיעִית - לְכָל מִי שֵׁשׁ עָלָיו עוֹלֶת הָעוֹף בְּלֶבֶד, מִשְׁלִיךְ דָּמִיהָ לְתֵבָה זוֹ... וְשֵׁם כָּל דָּבָר שֶׁיִּהְיֶה מַעוֹתָיו בְּתוֹךְ הַתְּבָה כְּתוּב עַל הַתְּבָה

11 הדברים אמורים בזבה, ובולדת ענייה. אך יולדת עשירה שידה משגת להביא קרבן בהמה צריכה להביא כבש לעולה ועוף לחטאת (הל' שגגות י, ב), ועליה לטפל לכל הפחות בהבאת הכבשה עד פתח העזרה, והיא עומדת שם בזמן הקרבתו (ראה משנה סוטה א, ה; משנה תורה הל' מחוסרי כפרה ד, ב). אמנם נשים אינן סומכות את ידיהן על ראש קרבנן כגברים (הל' מעשה הקרבנות ג, ו-ח), אך לפי דברי התלמוד נראה שנוכחותה נדרשת משום ש"אין קרבנו של אדם קרב אלא אם כן עומד על גביו" (סוטה ח, א).

12 אמנם מלשון התלמוד (שם) משתמע שיש דין של "עמידה על הקרבן" גם בקרבנם של זבים וזבות שמביאים קרבן העוף (וכך ניתן להבין גם מדברי הרמב"ם בהל' מחוסרי כפרה ד, ב), אך לדעת רבים מהאחרונים הדבר אינו בגדר חובה (ראה תוס' יו"ט ותוס' חדשים משנה שקלים ז, ז; וראה בספר גבורת ארי על תענית כו, א ד"ה וכו', ובשו"ת מנחת ברוך חלק אמרי חיים דיני קרבן פסח סי' יח, שהעלו שעמידה על הקרבן בקרבנות מחוסרי כפרה נדרשת רק למצוה מן המובחר; וראה בספר אפיקי ים חלק א סי' ז שמחלק בין אשה שמביאה מעות ונותנת בשופר, שסומכת על חזקת הכוהנים הזריזים, לאשה שמביאה קן שצריכה לשהות בפתח העזרה עד להקרבתם על המזבח). בנוסף, בעלי קינים אינם חייבים להיות נוכחים בשעת הקרבת קרבנותיהם, מפני שקרבנות העוף אינם טעונים סמיכה, והכהנים מקריבים את הקנים לשם בעליהם אף על פי שאינם יודעים מי הם הבעלים (משנה תורה הל' מעשה הקרבנות ג, ז; הל' פסולי המוקדשין ו, ד2).

מבחוץ... נמצאת למד, שכל... המעוות שבתבה שלישית - זלקח בהן עופות, חצין עולות וחצין חטאות; ושברביעית - כלן עולת העוף.

לרוב, בימות החול, מצטברים כספים ב"שופר" השלישי, של הקינים. הגזברים צריכים לרוקן את השופר, לפעמים אולי אפילו מספר פעמים ביום, ולרכוש בכסף שהצטבר עופות מהממונה על הקינים, שיוקדשו באותו היום, עוד לפני שחטת התמיד של בין הערביים (הל' תמידין ומוספין א, ג-ד), חצין כקרבנות עולה וחצין כקרבנות חטאת. בנוסף, עשוי להצטבר כסף ב"שופר" הרביעי, המיועד לעולות בלבד. קיימים הבדלים משמעותיים בין מקום ואופן ההקרבה של עולת העוף ושל חטאת העוף (הל' מעשה הקרבנות ו, כ; ז, ו):

עולת העוף - כיצד היתה נעשית? עולה לכבש, ופונה לסובב, ובא לו לקרן דרומית מזרחית, והיה מולק שם את ראשה ממוול ערפה ומבדיל, ואם לא הבדיל - פסולה. וממצה דם הראש ודם הגוף על קיר המזבח למעלה מן החוט שבאמצע המזבח.

חטאת העוף - כיצד היתה נעשית? מולק אותה בקרן דרומית מערבית כמו שבארנו, ויורד בצפרנו עד שיחתך הסימנים או רבו של אחד מהן, ואינו מבדיל הראש מן הגוף. ואם הבדיל - פסל, ולוקה, שנאמר: "ומלק את ראשו ממוול ערפו ולא יבדיל". ומזה מדמה על קיר המזבח למטה מאמצעו, ושיירי הדם מתמצין על היסוד.

כל בלבול ביניהם עלול לגרום לפסילה (הל' פסולי המוקדשין ז, ה-ו):

...חטאת העוף נעשית למטה, ועולת העוף למעלה. חטאת העוף שעשיה למעלה פסולה... וכן עולת העוף שעשיה למטה... פסולה.

הכהנים חייבים לעשות כל שביכולתם כדי למנוע היווצרות תערובות של קבוצות שונות של עופות, שכן תערובות כאלה עלולות לגרום לפסילה המונית של קרבנות (שם ה, א):

חטאת העוף שנתערבה בעולת העוף, או עולת העוף שנתערבה בחטאת העוף, אפלו אחד ברבוא - כלן ימותו.

לפעמים הצטברו כמויות גדולות מאוד של עופות להקרבה, עד כדי כך שנוצר "פקק" ארוך של כהנים המקריבים עולת העוף על המזבח בקרן הדרומית מזרחית, דבר המחייב מתן אפשרות נוספת למקום הקרבת העולות (הל' מעשה הקרבנות ז, י<sup>13</sup>):

13 'פקק' כזה נוצר רק בהקרבת העולות, שנעשית למעלה, על המזבח. ואילו הכהנים העוסקים בהקרבת החטאות עומדים למטה, על רצפת העזרה, שם יש די מקום לכהנים רבים לעבוד במקביל.

וְעֹלֹת הָעֹף בְּזֶמַן שֶׁהָיָא רֵבָה וְאִין קָרוּ דְרֹמִיית מְזִרְחִית מְכִילָה אוֹתָהּ, נִפְנִין לְקָרוּ דְרֹמִיית מְעַרְבִית וְעוֹשִׁין אוֹתָהּ שָׁם.

אפשר רק לדמיין את הלחץ שנוצר בעזרה (בימים שקרבנות עוף רבים חיכו להקרבה) עת שמגיעים הכהנים בחזרה מהממונה על הקינים עם "ציבורים"<sup>14</sup> של עופות להקרבה. העופות, מצדם, אינם בהכרח מתרשמים מהלחץ שבו נתונים הכהנים, ומן הסתם אינם ששים לשתף פעולה יתר על המידה, ובקלות נוכל לצייר אותם פורחים מ"ציבור" אחד למשנהו, ובכך יוצרים במו כנפיהם תערובות בעייתיות, כולל חלק מהתרחישים המשונים שנדונו במסכת קינים (ראה שם למשל פרק שני, ובהל' פסולי המוקדשין פרק ט). ובזמן שהכהנים מתרוצצים בעזרה הנשים המתכפרות נטולות דאגות וממתניות לערב עת תוכלנה לאכול קודשים, מתוך הסתמכות על חזקה שהכהנים הזריזים הספיקו להקריב קרבנות כנגד כל הכספיהם שהצטברו בשופר של הקינים. האם ניתן להעלות על הדעת "כפרה זמינה" גדולה מזו? אך בשלב מסוים חז"ל לא הסתפקו אפילו בכך, אלא שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל כדי לאפשר להן תהליך כפרה שיהיה לא רק זמין ויעיל, אלא גם מצוי לכל כיס (משנה כריתות א, ז).

האישה שיש עליה... חמש לידות ודאיות, חמש זיבות ודאיות, מביאה קרבן אחד, ואוכלת בזבחים; והשאר עליה חובה. מעשה שעמדו קינים בירושלים בדינר זהב. אמר רבן שמעון בן גמליאל, המעון הזה, לא אליו הלילה עד שיהו בדינרין. נכנס לבית דין ולימד, האישה שיש עליה חמש לידות ודאיות, חמש זיבות ודאיות, מביאה קרבן אחד, ואוכלת בזבחים; ואין השאר עליה חובה. ועמדו קינים בו ביום ברבעתיים.

משנה מאלפת זו מלמדת כאלף עדים עד כמה היו גדולות הכמויות של קרבנות העוף בתקופות מסוימות. לפי דברי תנא קמא, אשה שצברה חיובים רבים של קינים רשאית אמנם לאכול קודשים לאחר שתביא קן אחד<sup>15</sup>, אך עדיין מוטל עליה החוב להביא את כל הקינים שהתחייבה בהם. מסתבר שנשים רבות (ובפרט אלו שגרו רחוק מירושלים) נהגו "לצבור" חיובים במשך כמה וכמה שנים, עד שנקרתה בפניהן הזדמנות להגיע למקדש (בדרך כלל, כנראה, במסגרת "עלייה לרגל" משפחתית). דבר זה הביא לעתים לעליות חדות בביקושים לקינים, דבר שהשפיע על מחירם בשוק. הוראתו המקלה של רשב"ג השפיעה מיידית על "שער הקינים", משום שהתופעה של נשים שהתחייבו בקינים רבים הייתה תופעה המונית, ולכן הפטור שניתן להן הוריד מיד את מחיר השוק. אין ספק ששמחה גדולה הייתה בירושלים כשהתפשטה הוראתו המקלה של רשב"ג

14 כלשון הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין ח, י-יא; ט, ה.

15 "שהרי הקרבן הזה לטהרה בא, והרי הוא כטבילה, אם נטמאת האשה כמה טומאות - טבילה אחת עולה לכולן, ואף קרבן זה כן" (רש"י כריתות ח, א ד"ה ואוכלת בזבחים).

ו"הפילה" את השווקים. יש לשער שהמעשה אירע סמוך לאחד הרגלים, עת התכנסו משפחות רבות מכל רחבי הארץ לחגוג את הרגל בירושלים תוך קיום מצוות ראייה, חגיגה ושלמי שמחה (משנה תורה, הל' חגיגה א, א-ג). אמנם, לא כולם היו שותפים לשמחה. לממונה על הקינים לא היה זה יום שמח, שהרי מן הסתם הוא כבר הצטייד במלאי גדול של עופות שנרכשו במחיר גבוה, וכעת נאלץ להציע את מרכולתו במחיר נמוך. הוא יכול היה להתנחם בכך שלאורך זמן הוא יכסה, כנראה, על כל ההפסדים (ואף יותר מכך), אף שהמאזן שלו בסוף החודש הנוכחי יהיה שלילי ביותר. מעניין לראות כיצד פסק הרמב"ם משנה זו להלכה (הל' מחוסרי כפרה א, י):

הַאֲשֶׁה שֵׁשׁ עָלֶיהָ... חָמֵשׁ לְדוֹת וְדָאִיּוֹת וְחָמֵשׁ זִיבוֹת וְדָאִיּוֹת - מְבִיאָה קָרְבָּן אֶחָד, וְאוֹכֶלֶת בְּזָבָחִים, וְהִשָּׁאֵר עָלֶיהָ חוֹבָה. וְכֵן הָדִין בְּזָב.

הראב"ד משיג במקום:

אמר אברהם, הא דלאו כהלכתא, שהרי משנה אחרונה אמרו אין השאר עליה חובה!...

השגת הראב"ד מובנת, שהרי פסיקתו של הרמב"ם נוגדת את המעשה שמשופר במשנה על הוראתו של רשב"ג: אלא שבעל כורחנו עלינו להבין שלפי הרמב"ם הוראתו הנועזת של רשב"ג הייתה הוראת שעה. בשל מצוקה זמנית שנגרמה בשל יוקר המחיה הורה רשב"ג שיש לפטור את הנשים מחובן להביא קינים רבים, אף שחייב זה הוא חיוב תורה גמור, ולהלכה לדורות חיוב זה קיים ועומד, כפי שמשביר רש"י (כריתות ח, א ד"ה נכנס):

אע"פ שהיקל על דברי תורה - עת לעשות לה' הוא, שאלמלי לא ימצאו יחדלו מלהביא אפילו אחד, ויאכלו בקודשים בטומאת הגוף.

הרי שחז"ל והנהלת המקדש עשו כל מאמץ כדי לייעל ולהוזיל את התהליך של הקרבת קרבן העוף לטובת הציבור הרחב.

ומה בעניין הקטורת? הכנת הקטורת מומנה מכספי ציבור, מתרומת הלשכה (משנה תורה הל' שקלים ד, א). משפחת בית אבטינס פיתחה במשך דורות מיומנות רבה מאוד במעשה הקטורת. היה להם "סוד מסחרי", שהם שמרו עליו בקנאות, בעניין זהות העשב הנקרא "מעלה עשן" (הל' כלי המקדש ב, ב), שגרם לקטורת המוקטרת להעלות עמוד עשן ישר עד לתקרת ההיכל במקדש. אנשי בית אבטינס הבינו שכל עוד סוד זה יישמר במשפחתם לא יצליחו חז"ל להכניס ספק אחר במקומם, וכך יזכו למונופול על הכנת הקטורת לדורות. ובמקום שאין תחרות, ניתן לדרוש מחיר מופקע (יומא לח, א):

ת"ר, בית אבטינס היו בקיאים במעשה הקטורת ולא רצו ללמד. שלחו חכמים והביאו אומנים מאלכסנדריא של מצרים, והיו יודעין לפטם כמותם ולא היו יודעין להעלות עשן כמותן, של הללו מתמר ועולה כמקל, של הללו מפציע



לכאן ולכאן. וכששמעו חכמים בדבר אמרו, כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו, שנאמר כל פעל ה' למענהו, יחזרו<sup>16</sup> בית אבטינס למקומן. שלחו להם חכמים ולא באו, כפלו להם שכרן ובאו. בכל יום היו נוטלין שנים עשר מנה, והיום עשרים וארבעה. ר' יהודה אומר בכל יום עשרים וארבעה והיום ארבעים ושמונה<sup>17</sup>.

חז"ל ניסו בכל דרך להכניס ספק אחר להכנת הקטורת, אך הקטורת שהוכנה בידי הספק החלופי לא הייתה לכבודו של המקדש, וחז"ל נאלצו להיכנע לדרישות הכספיות של בית אבטינס. הקללה שהוטלה בבית אבטינס משקפת את תגובתם של חז"ל על חוסר הצלחתם להוֹזִיל את עלות הכנת הקטורת<sup>18</sup>, ובכך להקל ולו במעט על הלחץ התקציבי של קופת המקדש, שמומנה כל כולה מכספי ציבור<sup>19</sup>. דאגתם של אנשי בית אבטינס פן יגיע סודם לידי מי שאינו מהוגן וינוצל לעבודה זרה יש בה ממש, אך חז"ל הוטרדו יותר מהעלויות הגבוהות של ייצור הקטורת, ומחוסר הצלחתם להכניס תחרות לענף.

אנשי בית אבטינס אכן היו מ"כשירי כל דור ודור", והם עשו את עבודתם במקצועיות, במסירות וביושר. הייתה להם גם מידה רבה של אחריות ציבורית, כפי שמלמד הסיפור הבא (יומא שם):

אמר רבי יוחנן בן נורי, פעם אחת מצאתי זקן אחד ומגילת סממנין בידו. אמרתי לו מאין אתה? אמר לי מבית אבטינס אני. ומה בידך? אמר לי מגילת סממנין. הראהו לי! אמר לי כל זמן שבית אבא היו קיימין לא היו מוסרין אותו לכל אדם, ועכשיו הרי הוא לך, והיזהר בה. וכשבאתי וסחתי דברי לפני רבי עקיבא אמר לי מעתה אסור לספר בגנותן של אלו.

רבי עקיבא התרשם עמוקות מנכונות הזקן למסור את המגילה לחכמים (ועשרות שנים לאחר החורבן), שנבעה כנראה מדאגתו שמא הנוסחה הסודית תרד לטמיון לנצח (כפי שאכן קרה, בסופו של דבר, למרבה הצער). ואף על פי שביקש להסיר מבית אבטינס את הקללה, שמם נזכר לדראון עולם במשנה. כבר אלפיים שנה שעזים ביריחו אינן מתעטשות עוד מריח הקטורת, ושנשות העיר זקוקות למקור ריח אחר להתבשם ממנו<sup>20</sup>, אך עדיין כל ילד המשנן את מסכת יומא לפי פשוטה לומד שבית

16 לפנינו 'וחזרו'. אך נראה דצ"ל 'יחזרו', וכ"ה בכמה כתבי יד ובילקוט שמעוני משלי רמז תתקנ"ג (טז, ד) ובפסקי הרי"ד יומא שם, ועי' דק"ס אות ט ורש"י יומא שם.

17 סיפור דומה מסופר בגמרא על בית גרמו.

18 והוא הדין לבית גרמו ועלות מעשה לחם הפנים.

19 השווה מהרש"א חידושי אגדות יומא לה, א ד"ה להרבות כבוד: "היינו שביקשו שכר יותר מהראוי כדי להרבות כבודו, ובזה רצו למעט כבוד המקום, דהיינו שמיעטו ע"י שכר הרב את שקלי תרומת הלשכה".

20 ראה יומא לט, ב.

אבטינס היו "רשעים", וכל זאת משום שבזמן הבית היטיבו לנצל את כוחם כ"מונופול", כל זמן שהידע הייחודי שלהם הניב להם רווח כלכלי.

★ ★ ★

כאמור, ברי שאין לגזור גזירה שווה בין תגליות הגז בים התיכון בימינו להכנת הקטורת ולחם הפנים בזמן הבית, אך ניתן לראות בבירור איך כבר בימי חז"ל הייתה קיימת רתיעה מקיום מונופול של משפחה אחת המחזיקה בידיה את המפתחות למשאב לאומי חשוב במשך דורות רבים. אמנם, איש לא העלה על דעתו להשבית חלילה את עבודות הקטורת ולחם הפנים מאימות המונופולים, כשם שיש לקוות שאיש לא יצליח לעצור את התהליך המבורך של הפקת הגז מקרקעית הים לתועלת העם כולו. עם זאת, כשם שחז"ל הבינו שיש לעשות מאמצים למנוע ממשפחה אחת להשתלט על תפקיד משתלם למשך דורות בלי תחרות, כך יש לקוות שגם בעניין הגז יימצא פיתרון שימנע קיום מונופול לטווח הארוך. זוהי, כך נראה, הדרכתם של חז"ל.



"אף שהראי"ה סבר שעיקר תשובת הדור תבוא מתוך הבנה ורצון, הוא השתדל מאוד לקדם 'חקיקה דתית' בכל המישורים ובכל מקום שהיה יכול להשפיע עליו. בשנים הראשונות לאחר קום המדינה, המשיכה להיות מיושמת המגמה של חקיקה דתית, בהתאם להשקפתו של הראי"ה. אולם עם השנים חל כרסום במגמה זו מצד מערכת המשפט הישראלית, ובמקביל חל כרסום בתודעת החשיבות של הנושא, עד שהמילים 'חקיקה דתית' הפכו לביטוי שלילי שחלק גדול מציבור שומרי המצוות מתנער כיום ממנו, ואף גורס כי לפי שיטת הראי"ה יש להימנע מכפייה של חקיקה. הדבר אינו נכון כלל ועיקר. לא זו בלבד, אלא גם בנו של הראי"ה וממשיך דרכו, הרצי"ה קוק, התבטא בזכות החקיקה הדתית השומרת על צביונה היהודי של מדינת היהודים. רבים מצטטים דברים שכתב הראי"ה אודות תשובת הדור מרצון, תוך התעלמות מדרכו המעשית שבעצם אינה סותרת את המגמה של הרצון החופשי. כך אנו נוהגים בכל העניינים החשובים בחיינו, שאינם יכולים לעמוד על רגל אחת לא של חובה ולא של רצון, כי אם על שתי הרגליים של רצון וחובה כאחד. (דברי סיום לספר 'עת לטעת' מאת הרבנים איתם הנקין ואברהם וסרמן)

הרב ד"ר חנוך קאהן \*

## כשרותו של הבשר המלאכותי

פתיחה  
רקע מדעי  
בשר היורד מן השמים  
בשר שנוצר על ידי ספר יצירה  
דיון בדעת ה'חזון איש' וה'חכם צבי'  
דעת הגרש"ז אוירבך  
שאלת הזהות  
דעת הרב צבי הרשל שכטר  
דעת ה'ציץ אליעזר'  
סיכום

### פתיחה

בשנים האחרונות עוסקים כמה גופים בעולם במחקר נמרץ להכנת בשר 'מלאכותי'. ההתעניינות המרובה בבשר זה נובעת מסקרנות כללית סביב נושאים מדעיים חדשים, ובעיקר מפאת אפשרות השפעת ההמצאה החדשה על צריכת הבשר בעולם. יצירת בשר במעבדה<sup>1</sup> מעמידה לפנינו סדרת שאלות הלכתיות שיידונו במאמר זה.

### רקע מדעי

תאי ה'בשר' המלאכותי מופקים כיום משאריות של חומר שנלקח מאזור הצוואר של פרות שנשחטו<sup>2</sup>. לאחר 'קצירת' התאים הם גדלים בתוך חומר גידול סינטטי

\* המחבר הוסמך לרבנות בישיבת רבנו יצחק אלחנן וסיים את לימודיו בביה"ס לרפואה ע"ש אלברט איינשטיין, שניהם בישיבה אוניברסיטה בניו יורק. תודת המחבר נתונה לר' יונתן רזיאל ולמשה גרוס על עזרתם בהכנת המאמר.

1 בדרך כלל התחלת הגידול נעשה בתוך צלחת פטרי, צלחת עגולה ושטוחה המשמשת במעבדות לגידול תרביות של יצורים מיקרוסקופיים כמו שמרים וחיידקים.

2 ד"ר פוסט, אחד החוקרים הבכירים בנושא זה, בדוא"ל אליי מיום 4.3.2012. לדעתו בעתיד יוכלו לקחת ביופסיה מפרות חיות לייצור הבשר המלאכותי, ולאפשר להן המשך חיים ארוכים ללא תופעות לוואי.

בתוספת נסיון<sup>3</sup> המופק מעובר של פרה, והם ממשיכים לצמוח ולהתחלק באופן נורמלי לחלוטין<sup>4</sup>. בהמשך ממיינים את התאים לסוג המסוים של תאים בוגרים (ראה להלן), ואז הם מודבקים לפיגום שעשוי ממקור צמחי (קנה סוכר) כדי להבטיח שהתאים יתפתחו לרצועות של רקמות מהסוג הרצוי. כדי להבטיח כי התאים 'מתבגרים' כראוי מופעל גירוי חשמלי על התאים המתרבים, כשחום התערוכת אינו עולה מעל טמפרטורות הגוף. על אף שהתאים מייצרים מיוגלובין<sup>5</sup> כדי לספק לעצמם את צורכי החמצן שלהם, לא משתמשים במוצרי דם או בנגזרים שלהם בתהליך זה, מפני שאין צורך לשחזר את הטעם או המרקם של בשר רגיל, שהרי אפשר יהיה להוסיף למוצר חומרי טעם וכד' ללא הגבלה. המוצר הסופי הוא חסר צבע וכולל כמות מעטה של שומן; כדי לגרום ל'בשר' להיראות כמו בשר אמיתי יש להוסיף לו חומרי צבע טבעיים, וזו התוספת היחידה שנוספה לו במהלך הייצור. לשלב הזה כבר הגיעו במעבדה, אמנם בכמויות קטנות מאוד. כאן התעוררה שאלת כשרות הבשר<sup>6</sup>, ושאלה נוספת העולה מכוחה: מה דין בשר זה לעניין בשר בחלב, איסור דם וכיוצא באלו?<sup>7</sup>

### בשר היורד מן השמים

לכאורה ניתן לדמות את השאלה הזו לעובדה המוזכרת בגמ' סנהדרין נט, ב:

...רבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא, פגעו בו הנך אריותא דהו קא נהמי לאפיה, אמר 'הכפירים שואגים לטרף'. נחיתו ליה תרתי אטמתא, חדא אכלוה וחדא שבקוה. אייתיה ואתא לבי מדרשא, בעי עלה: דבר טמא הוא זה או דבר טהור? אמרו ליה: אין דבר טמא יורד מן השמים. בעי מיניה רבי זירא מרבי אבהו: ירדה לו דמות חמור מהו? אמר ליה יארוד נאלא, הא אמרי ליה אין דבר טמא יורד מן השמים!

הגמרא קוראת למה שירד מהשמים 'בשר' על אף שאין מקורו מבעל חיים אלא

- 3 נוזל הדם לאחר שהוסרו ממנו רוב התאים וחומרי הקרישה.
- 4 תהליך כזה של שכפול שונה לחלוטין מהאופן שבו מייצרים ג'לטין. כדי לייצר ג'לטין מחממים את החומר בסיד ושאר חומרים כימיים עד שהוא מאבד את זהותו הראשונית, ולכן פוסקים רבים התירו ג'לטין מן החי משום ש"פנים חדשות באו לכאן" (ראה שו"ת אחיעזר חלק ב יו"ד סי' יא ועוד). כאן מדובר בשימוש בחומר מן החי כדי לייצר חומר דומה לו, ולפיכך לא הזכרנו בדיון זה את סברת "פנים חדשות". אמנם לקמן נדון בשאלה אם דומה גידול התאים במעבדה לגידול של הפרה עצמה.
- 5 פרוטאין המשמש כנשא-החמצן העיקרי לשריר.
- 6 <http://jewishnews.co.uk/it-cost-250k-and-took-five-years-to-make-but-is-it-kosher/>
- 7 <http://www.nytimes.com/2013/08/06/science/a-lab-grown-burger-gets-a-taste-test.html>

מחומר שנברא בדרך נס. אמנם בשר שלא ידוע מקורו, אך לא הגיע אלינו במעשה ניסים, אינו כשר. כן כתב המאירי שם:

הרבה פעמים מהלכים באוויר, מתוך עיפוש האדים ולסיבות אחרות, שרצים ושאר בריות שפלול שבמיני הרחישות והשריצות, ויורדות בארץ, ודברים אלו אין פקפוק באיסורן כלל. ולא אמרו "אין דבר טמא יורד מן השמים" אלא בדברים שאינם מדרך טבע ותולדות, אלא מדרך מופת, והוא שנלקחו הדברים במיני הבהמות טהורות וטמאות שהן דברים שאי אפשר בהם אלא מדרך שינוי הטבעים וחידוש הבריאה<sup>8</sup>.

מדברי המפרשים משמע שבשר שהגיע לידינו בדרך ניסית מותר באכילה בלא פקפוק, וגם בלא צורך בפעולה נוספת כגון שחיטה או מליחה, מכיוון ש"אין דבר טמא יורד מן השמים", וכמו המן שירד במדבר ולא הוצרכו להפריש ממנו חלה גם כשנראה היה כלחם. אולם הרב אברהם ארלנגר בספר 'ברכת אברהם' (סנהדרין שם) כתב שלא נאסר על אדם הראשון 'שם בהמה', ולפיכך הותר לו לאכול את הבשר מן השמים שצלו לו המלאכים. ברם אילו היה יורד לו חמור מן השמים "וכי לאו חמור הוא?", ולכאורה נראה שהוא היה אסור. מצד שני הוא השווה את הדברים לשיטת רבי חיים סולוביצ'ק בעניין ניסי החשמונאים, שהנס היה שמצאו פך ולא שירד להם שמן מן השמים – כי שמן מהשמים אינו שמן זית אלא שמן נס, ואי אפשר לצאת בו ידי חובה<sup>9</sup>, "ועל דרך זה יש לומר דאם יורד מן השמים אין זה חמור, אלא בריה חדשה של בשר נס בדמות חמור"<sup>10</sup>. אמנם הוא הוסיף שם שהגרי"ז בנו של

8 וראה גם מהר"ץ חיות ומצפה איתן שם. אמנם בפסקי תשובות סי' רנג (דבריו הובאו בשו"ת עדות משה [דרעי] או"ח סי' נ) סבר שדבר היורד מן השמים אינו בגדר 'בשר'. נפקא מינה לדיני נדרים, אם מותר לנווד מן הבשר לאכול בשר כזה.

9 השווה לדברי הרד"ק מל"ב ד, ז שהביא בשם 'תוספתא' כי אלישע אמר לאישה שהשמן שנברא בנס פטור ממעשר [אמנם אפשר לומר שאין הכוונה שאין צריך לעשר שמן טבל הבא מן השמים, אלא שהקב"ה ברא שמן מתוקן ומעושר. וראה בית אהרן (לר"א מגיד, כרך ח עמ' תפד) שטוען שהשמן פטור ממעשר משום שאינו 'פרי הארץ', או שהוא כעין הפקר. אפשר להוסיף עוד שהרי רק הגדל אצל ישראל חייב בתרומות ומעשרות, ראה רמב"ם הלכות תרומות ב, א. עוד אפשר לומר שאין גידולו נשמר (רמב"ם שם), ועוד שהתבואה לא גדלה בארץ ישראל (רמב"ם שם א, א)].

10 וכעין מה שכתב הרמ"ע מפאנו (מאמר השבתות ה חלק ו) שעל המן יברכו לעתיד לבוא "המוציא לחם מן השמים" (וביחוד דעת חלק ו סי' יב כתב בשם ספר חסידים שכך בירכו על המן במדבר), וראה בני יששכר מאמר השבתות מאמר ג שדן בדבריו, ולדעתו לא יברכו על המן כלל מפני שנבלע באברים. על כל פנים לפי שתי שיטות אלו היו דנים את המן, "לחם אבירים", כדבר בפני עצמו, ואין ברכתו שווה לשאר מיני לחם. אמנם שמא ברכה על הדלקת מאור שונה מברכת הנהנין, שהרי בברכת הנהנין מזכירים בה את מקור ההנאה 'בורא פרי...', ובברכת הדלקת המאור מברכים על מצוות ההדלקה ולא על מקור השמן. וראה גם שו"ת מנחת יצחק (חלק ג סי' יד) שסובר שאין יוצאים ידי חובת מצה מחיטה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, וכל שכן ממה שירד מן השמים, ואף יש אומרים שאין מברכים על אכילתו אלא

הגר"ח אמר ששמועה זו אינה נכונה, וששמן שנברא בנס - דינו הוא כשמן זית לכל דבר. ולפי זה העלה אפשרות לבאר שמה שאמרו בגמרא "דבר שיורד מן השמים" אין הכוונה לבריאה חדשה, אלא לבשר שהקב"ה גלגל ממקום למקום<sup>11</sup>, והגמרא אמרה שלא ייתכן שהקב"ה יעשה נס בדבר טמא ויכשיל את הצדיק<sup>12</sup>, אלא ודאי מדובר בבשר חמור בן פרה והוא בן פקועה שמותר באכילה וללא שחיטה. דהיינו שהם נחלקו האם 'בשר מן השמים' הוא 'בשר אמיתי' שהתגלגל ממקום אחר בעולם בכח נס ואנו מניחים שהוא בשר היתר, או שנאמר שהקב"ה בדרך נס יצר דבר שדומה למה שאנו קוראים 'בשר', אך אינו בשר ממש.

מכל מקום נראה שגם לפי המאירי אין לדמות בשר מלאכותי לדין בשר היורד מן השמים, שהרי לא רק שראינו שלא ירד מן השמים, אנו גם יודעים היטב את מקורו. וכל שכן לפי ה'ברכת אברהם', שמכיוון שאנו יודעים מה מקור הבשר - אין לתלות את מציאותו בדברים אחרים.

אמנם אפשר שדעת החזון איש היא אחרת. החזון איש (הלכות פסח סי' קטו אות ז ד"ה ודין א; ונדפס שוב ביו"ד סי' סז) כותב כי "נבלה כיון שנסרחה פקע איסורה, וכי אחשב הוי כעפרא שנהפך לבשר, ואין בשר זה טעון שחיטה ואין בו משום נבילה [ענין סנהדרין נט, בבשר היורד מן השמים וכו']". מהשוואת הדינים אפשר להסיק כי לדעתו בשר היורד מן השמים מותר לא בגלל מקורו - אלא בגלל שאנו דנים את הבשר כמי שנולד מחדש לפנינו, ופקע איסורו. ולכן התירו גם בשר חמור, משום שאף אם היה חמור בתחילה, הרי חמור שהפך לעפר ונולד מחדש מותר באכילה<sup>13</sup>.

'שהכל' ולא 'המוציא'. ובעניין כעין זה נשאל ר' אברהם בן הרמב"ם (שו"ת סי' מד) מבני תימן שבמקומם אכלו בעיקר פת דוחן, ורצו לברך עליה ברכת המזון כדרך שמשוה תיקון לישראל ברכת הזן על המן (ברכות מח, ב) שלא היה עשוי מחיטים, והוא ענה להם: "ומה שהזכיר הטעון שברכת הזן משה ע"ה תקנה בשעה שירד המן שהיה לחם שלהם אז, הרי יפה טעון, ומורה זה על זכות מח ובינה מעולה. אלא שיש לומר בזה שתי תשובות. הראשונה, שאז כל ישראל היו נאספים במקום אחד והמן היה לחם שלהם, ובני תימן אינם כל ישראל ולא רובם, ואין למדים אלא ממאכל רוב ישראל. והתשובה השנייה, והיא המדויקה, שאין אנו מברכים ברכת המזון מפני שלפי הקבלה משה ע"ה תקן הזן בשעה שירד המן - אלא מפני שאנו מקיימים המצוה המפורשת בפסוק: 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוך על הארץ הטובה אשר נתן לך'. והרמז בפסוק זה אינו אלא לתבואת ארץ ישראל, שהיא שני מיני חיטים ושלושה מיני שעורים". הלכה למעשה כתב להם שם שיברכו ברכת המזון בלא שם ומלכות, כדי שלא תשתכח תורת ברכת המזון מהם.

11 וראה גם ב'ערוך לנר' שם.

12 השווה רמב"ן במדבר יא, כב: "והנה אין בניסים רק טובה גמורה שלימה ברחמים, או נקמה במידת הדין".

13 וכן משמע שהבין בחידושי בן יהוידע סנהדרין שם, שכתב: "בשר היורד מן השמים - הכוונה כמו ענין המן, אשר עיקרו הוא רוחני גמור, וכשירד לאוויר העולם הזה יתגשם ויהיה מן הראוי לאכילה גשמית". אמנם ייתכן שיש הבדל בין בשר שבטל לגמרי, ובין בשר שאף על פי שפירקו אותו לגורמים שאינם נראים בעין מכל מקום החשיבו האדם לדבר חשוב. וראה לקמן מה שהבאנו בשם הגרש"ז אוירבך.

## בשר שנוצר על ידי ספר יצירה

בגמרא סנהדרין (סז, ב) מסופר שרב חנינא ורב אושעיא ייצרו עגל לסעודת שבת: "כדרב חנינא ורב אושעיא. כל מעלי שבתא הוו עסקי בהלכות יצירה, ומיברי להו עיגלא תילתא ואכלי ליה". השל"ה (פרשת וישב אות נז) כתב שבשר כזה "הנברא על פי השמות ולא מצד התולדה אין צריך שחיטה, וניתן לאוכלו בעודו חי"<sup>14</sup>, וכך היא גם שיטת רבי יחיאל היילפרין בעל סדר הדורות (סדר תנאים ואמוראים, ערך שמעון בן חלפתא אות ב). בשו"ת שדה הארץ (יו"ד סי' א) הביא ר' אברהם מיוחס מדברי ר' חיים הכהן מארס צובא בספר טור ברקת (קמג, ג) שבשר היורד מן השמים אינו צריך ניקור, וגיד הנשה שלו מותר, וציין לשל"ה הנ"ל<sup>15</sup>.

הפתחי תשובה (יו"ד סב ס"ק ב) כותב שגם לדעות שבשר זה לא צריך שחיטה מן התורה, מכל מקום מדרבנן צריך שחיטה או נחירה משום מראית העין<sup>16</sup>. וצ"ע אם לפי השיטות האלו הבשר צריך ניקור, ומה דין גיד הנשה, האם שייך באי הסרת החלקים האלו חשש מראית העין?

נראה כי יסוד הספק בדין זה הוא האם יש לראות בבשר זה יצירה חדשה ומין חדש שאותו לא אסרה התורה, או שבעזרת ספר יצירה בוראים בהמה כמין הידוע לנו, ולפיכך חלים עליה הדינים המוכרים, איסור דם ואבר מן החי וכו', אלא שמכיוון שנולד בלא אב ואם דינו אינו חמור מבן פקועה, ורק לעניין שחיטה דינו קל, אך את בשרו אסור יהיה לבשל בחלב וכיוצא בו. מסתימת הפוסקים שדנו רק בדין השחיטה, ניקור החלבים וגיד הנשה, נראה כי הם מודים שבשר בהמה כזו צריך מליחה ודמה אסור, לפחות מדרבנן, וכצד השני שבחקירה שהצענו.

בדין בשר בחלב בבהמה כזו כתב המלבי"ם (בראשית יח, ז) שיש בחז"ל מי שפירש שאברהם אבינו הביא לשלושת המלאכים בן בקר שברא על ידי ספר יצירה, ולכן "היו יכולים לאוכלו עם חלב", וכן משמע מדברי החשק שלמה למהר"ש הכהן מוילנא (יו"ד סי' צח, ש"ך ס"ק ז). מדבריהם יראה שאם יוכלו לייצר חלב מלאכותי בשיטה הנ"ל - יהיה מותר לאוכלו עם בשר, למעט, אולי, במקומות שבהם חששו משום מראית העין<sup>17</sup>.

14 ומיישב שבוזה נחלקו יוסף ואחיו - לדעת יוסף בשר כזה טעון שחיטה לפיכך סבר שהם אכלו אבר מן החי, והאחים אחזו בדעת השל"ה...

15 וראה גם בית אהרן (מגיד, כרך יא עמ' קלח).

16 וכשיטת הפרשת דרכים דרוש א (שהביא הפתחי תשובה לעיל שם יג ס"ק ד). ולפי זה הקשה על דברי השל"ה, שאם צריך שחיטה או נחירה מדרבנן - הרי שלא מובנת מחלוקת יוסף ואחיו.

17 ראה שו"ע יו"ד סי' פז סע' ד ומפרשים שם. אמנם רבים הקשו מדוע אברהם אבינו לא חשש למראית העין, ובספר תורת חסד (שטיגליץ, מאמר מעשה ניסים עמ' כב) כתב שלצורך הכנסת אורחים, שהיא מצוה גדולה, אברהם אבינו לא הקפיד על מראית העין. ובספר צרי לנפש יפה (סי' יח ד"ה וביותר אתי) כתב הרב יוסף צבי היילפרין שכיוון שלא נצטוו האבות עדיין על כל המצוות - קיימו אותם בלא איסורי מראית העין. תירוץ אחר מצאנו אצל הרב

שמה יש להקשות על שיטת המלבי"ם ממה שהתירו במנחות (סט, ב) להקריב מנחה מחיטים שירדו בעבים. אמנם דעת רש"י שם (ד"ה שירדו) היא שמדובר בחיטים שהגיעו ממקום אחר על ידי הרוח, ברם לדעת רבנו תם (תוספות שם ד"ה חיטין) מדובר בחיטים שנבראו במעשה נס, ובכל זאת דינם כחיטים רגילות לעניין מנחות. ולפי זה גם בשר שנברא במעשה נס יהיה דינו כבשר רגיל<sup>18</sup>. ברם אפשר לדחות שבמנחות יש דין מיוחד שמקום הגידול וצורתו אינם מעכבים. הקרן אורה (שם, ולהלן שם ע, א) הקשה איך מותר להקריב מנחה מחיטה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, והרי לעיל (הערה 12) כתבנו שדבר הגדל בעציץ שאינו נקוב יש אומרים שאין מברכים עליו ברכת 'המוציא', ועוד דינים רבים שלא חלים על חיטה כזו<sup>19</sup>, וברור שאי אפשר להביא ביכורים מחיטה כזו שהרי לא יכול לקרוא עליה "ראשית פרי האדמה אשר נתת לי" - שהרי לא גדלו באדמה! אלא שדין המנחה שונה, כי התורה אמרה להביא קרבן מסולת ולא הקפידה על מקום הגידול, וייתכן שהוא הדין לקרבן בהמה<sup>20</sup>. ברם בשר שלא בא מבהמה אינו בשר לדין בשר בחלב. עוד אפשר להטעים, שהרי התורה אסרה שלוש פעמים "לא תבשל גדי בחלב אמו", ואם כן הבשר שעליו דיברה תורה נולד מפרה, אך לבשר המלאכותי אין אם ולא יהיה ולד. ואין זה רק דבר מקרי, כמו יתום, אלא זהו גדר בעצמות הבשר. ולא שייך לומר על בשר זה ש"דיבר הכתוב בהווה" (פסיקתא זוטרותא שמות כג, יט, ורמב"ם הלכות מאכלות אסורות ט, ג), שאין אומרים "דיבר הכתוב בהווה" אלא לרבות שאר מיני בהמה, כגון בקר, שיש בהם אם וולד. אך בשר שאין לו אם וולד - אינו בכלל האיסור<sup>21</sup>.

- שטרנבוך (מועדים וזמנים חלק ד סי' שיט), שאין חשש למראית עין אצל אברהם אבינו מפני שכולם ידעו שאצלו מצויות רק בריאות שנבראו על ידי ספר יצירה, המיוחס לו. וצ"ע.
- 18 אפשר שרש"י יסביר שגם השליו שהגיע בדרך נס (במדבר יא, לב) היה חייב שחיטה (וימא עה, ב) כי הקב"ה אסף אותו ממקום אחר בעולם, ואינו בריה חדשה. וכן כתב הרש"ר הירש שם (פסוק לא): "נראה שהשליום היו בעיצומו של מסע גדול מעבר לים... ורוח זו הרימה את השליום והשליכה אותם סביב למחנה". אמנם לדעת התוספות נראה שהקב"ה ברא את השליו. ולפי זה לרש"י יתכן שבשר שנברא בדרך נס אין חייבים עליו שחיטה.
- 19 והקרן אורה שם כתב שכל מה שיש לדון הוא רק בברכת 'המוציא', אך ברכת המזון ודאי חייב, וכן סובר שם שאפילו ארבעת המינים שגדלו בעציץ שאינו נקוב - כשרים לנטילה.
- 20 יש להוכיח זאת ממשנה אבות ו, ה, שם "יש אומרים" שאילו של אברהם, שהקריב בהר המוריה במקום יצחק, נברא בבין השמשות, והוא מעשה ניסים כמו פי הארץ ופי האתון (שם), שהקב"ה נתן בתחילת הבריאה כוח בטבע שיוציא בדרך נס כל דבר בזמנו (וכך פירש הרמב"ם שם וממשיכי דרכו, וראה בנחלת אבות לאברבנאל שם שחולק). אמנם בפרקי דר' אליעזר (מהד' היגר פרק ל) משמע שהאיל עצמו נברא בבין השמשות וחי עד העקדה. וראה בבית אהרן (לעיל הערה 17 עמ' קלט) שהביא בשם הפרדס יוסף שכתב שבהמה כזו אינה בכלל 'זבחת', ואי אפשר להקריבה.
- 21 אמנם ייתכן שיש לדחות ולומר שיש במינו אם.



טענה דומה מצאנו שכתב הרב שאול ואקנין<sup>22</sup>, שבהמה שנוצרה על ידי ספר יצירה אינה צריכה שחיטה ואפילו מדרבנן, והוא דוחה את ההשוואה לבן פקועה, משום שבבן פקועה החשש הוא של מראית העין, שהרי היא דומה לשאר בהמה ונולדה מאם, אבל בבהמה שנוצרה על ידי ספר יצירה אין חשש כזה, שהרי ידוע לכל שהיא נולדה בנס ולא מאם "ותו לא שייך כלל לחיבו שחיטה ואפילו מדרבנן... דהא בפירוש פרסמו הכתוב בגמרא שבכל ערב שבת היו אוכלים עיגלא תילתא, ואפילו למראית העין לא חששו". אמנם עורך הקובץ (עמ' שצד בהערה) תמה על מקור דבריו, ברם מצאנו שהאדר"ת (סדר פרשיות, וירא, ד"ה ובספר אהבת ציון) כתב שכשם שאין איסור בשר בחלב בעוף לפי רבי יוסי הגלילי (חולין קטז, א) משום שלאמו אין חלב, הוא הדין כאן בנברא מספר יצירה ש'לאמו אין חלב' - כי לא נולד מאם (וראה גם בכרם שלמה, סיוון תשנ"ז, עמ' נג). על פי דרך זו אפשר לומר שבהמה שנוצרה בצורה מלאכותית, כגון על ידי שיבוט, באופן שידוע לרבים שאין לה אב ואם, דינה יהיה כבהמה שנוצרה על ידי ספר יצירה שאינה צריכה שחיטה אפילו מדרבנן.

גם בעניין אבר מן החי הרב ואקנין מסיק מגמרות, ראשונים ואחרונים כי במקום שאין חובת שחיטה - אין איסור אבר מן החי, ואף אין חובת המתנה של שבעה ימים מהלידה לשחיטה, "ועוד דמקרא מלא הוא 'שבעת ימים יהיה תחת אמו'... וגם אם תמצוי לומר דדין שבעה ימים תלוי בכלו לו חודשיו, הא דין כלו לו חודשיו לא שייך כלל בנברא על ידי ספר יצירה, וממילא דלא שייך בו שחיטה ומותר לאוכלו כולו כמות שהוא ואפילו בעודו חי, ולא שייך בו אבר מן החי". ומדבריו משמע שאינה צריכה ניקור וחלבה ודמה מותרים.

אמנם יש להבחין בין בשר שנברא על ידי ספר יצירה, שייתכן שאינו 'בשר', ובין בשר שיוצר במעבדה ותחילתו מבשר אמיתי, ואף שאינו מאם. וייתכן שאם נִשְׁבֵּט בהמה דינה יהיה כבן פקועה (ובלבד שאמה נשחטה, ואז היא ניתרת בשחיטת האם), מכל מקום תחילתו של הבשר אינו באמירת שמות או פסוקים או מעשה אחר שאינו בדרך הטבע, ואין להשוות את המעבדה לספר יצירה.

### דיון בדעת החזון איש והחכם צבי

החזון איש (יו"ד סי' קי אות ד) כתב שהרובע בהמה שנבראה בספר יצירה חייב, "דדין תורה נאמרה לא רק על המין - אלא על כל אחד שנמצא בזה הדמות". מעיון ראשון אפשר להסיק כי לדעת החזון איש כל דיני תורה חלים על בהמה זו. ברם אפשר לומר שדין ערווה שונה, מפני שבו התורה אסרה את עצם מעשה ההשחתה של שימוש באברים המיועדים לפו"ר לצרכים מקולקלים. כך משמע ברמב"ם הלכות איסורי ביאה יד, יח: "ויראה לי שאם בא העבד על הזכור ובהמה יהרגו, שאיסורו שתי עריות אלו שווה בכל האדם".

22 אור תורה, חוברת א תשס"ד, סי' סא, בעניין עגל שנברא על ידי ספר יצירה.

החכם צבי סי' צג<sup>23</sup> דן באדם שנברא בעזרת ספר יצירה, וכתב שההורגו אין ממיתין אותו, משום שיש דין מיוחד בהריגה: "דהכי דייק קרא 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', דווקא אדם הנוצר תוך אדם, דהיינו עובר הנוצר במעי אמו, הוא דחייב עליה משום שפיכות דמים, יצא ההוא גברא דברא רבא שלא נעשה במעי אשה". וכן הכריע החזון איש (שם קטז אות א): "שכל הנולדים יחוסן ומשפטן ישוב לפי מולידיהם, וזה שנברא בספר יצירה - נראה דאין לו כל זכויות ישראל, וקרוב שאין לו גם זכויות אדם", וציין לדברי החכם צבי הנ"ל (ובערווה שאין לימוד "דם האדם באדם", ועוד שאין זה תלוי בהולדה - חייב, וכן"ל). מכל מקום ייתכן שאף החכם צבי יסכים שמותר להקריב בהמה כזו למזבח, אם כי לפי הסברה שכתבנו לעיל נראה שיודה שמותר לאוכלה בחלב, שהרי אין לה אם וולד. הגראי"ל שטיינמן (אילת השחר, דברים טו, עמ' קב) הסתפק אם אפשר לפדות מעות מעשר שני בבהמה שנבראה על ידי ספר יצירה, שהרי בעירובין (כז, ב) אמרו שיכול לפדות על דבר שהוא "פרי מפרי", דהיינו בהמה שהיא פרי שנולדה מבהמה אחרת שאף היא פרי, "עגל נולד מאמו, וכן שה, וענבים מחרצנים, שזרעין החרצנים" (רש"י שם). ונשאר בצ"ע שמא "זה כסוג דבר שהוא פרי מפרי", וכעין דרשת החכם צבי הנ"ל<sup>24</sup>.

## דעת הגרש"ז אוירבך

אמנם נראה כי הגרש"ז אוירבך סובר כי טענת החזון איש ש'פקע איסורו' לא תהיה שייכת בנידון דידן. במנחת שלמה (תנינא סי' ק) דן הגרש"ז "בדבר הנדסה גנטית", וכתב שאם מעבירים תאים או שאר חומרים שאינם נראים בעין רגילה, "כיון שאנשים מטפלים בחלקיקים האלה ומעבירים אותם ממין אחד לשני - הרי זה חשיב ממש כנראה לעיניים, ולא דמי כלל לתולעים שאינם נראים". דהיינו שההתעסקות עם חומר מיקרוסקופי מחשיבה אותו לדבר העומד בפני עצמו, מה שאין כן אם החומר היה עובר בצורה טבעית בלא התעסקות החוקרים<sup>25</sup>. הרי שלפי דבריו יש להסיק שכל עוד ההעברה הייתה של תאי בשר מהפרה שלא עשו בהם שינוי מהותי, אפילו שמדובר בתאים מיקרוסקופיים, יש לדון אותם כבשר ממש משום סברת "אחשביה".

אולם בסוף דבריו מחדש הגרש"ז הלכה מעניינת בנידון עגבנייה שלאחר פיתוחים ביולוגיים הצליחו לגדל אותה על עץ ולא באדמה: "ומכל מקום כל זה לא נוגע כלל

23 ראה דיון בדבריו בחשוקי חמד לסנהדרין סה, ב.

24 אמנם מדברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני (ז, ג) שכתב שהגדר הוא: "מאכל אדם שגידולו מן הארץ או גידולי גידוליו מן הארץ", ייראה שאי אפשר לפדות בו מעשר שני, שהרי סוף כל סוף אין תחילת גידולו מן הארץ.

25 [כעין התיאוריה של תורת הקוונטים: אם אתה רואה את מהלכו של הפוטון - אתה רואה את מסלולו, אך אם איש עדיין לא התבונן במהלך זה - יתכן שמסלולו שונה].

לעגבניה על עץ, שיצטרכו לברך 'בורא פרי העץ' על 'עגבניה' כזו הואיל וזה ממש גדל על עץ אף על גב שאותו המין גדל בעיקר מהאדמה ולא מעץ, ואף שזה גם נעשה רק על ידי אדם". הרי שלדבריו יש מקום להביט על היצירה החדשה בכמה היבטים, דהיינו שמצד אחד אנו רואים אותה כהמשך למקור, ברם לעניין ברכות, ושמה לעניינים נוספים, אנו רואים יצירה זו כחדשה. ולפי זה אי אפשר לדעת מה דעתו בנידון דידן, ושמה לעניין הגדרת 'בשר' היה סובר הגרשז"א שאין זו יצירה חדשה.

### שאלת הזהות

שמה מקום הניחו לנו להתגדר בדין חדש זה ולדונו בכיוון אחר, והוא: שאלת הזהות של הבשר הזה. מלבד מאמרו היסודי של הרב פייטל לוי<sup>26</sup> שנדפס לפני כמה שנים, כמעט ולא מצאנו מי שדן בשאלת ה'זהות' בהלכה. הרב לוי הזכיר במאמרו את מסורת בית בריסק שיש לשאול את השאלה 'מה?' ולא את השאלה 'למה?'. ובמקרה שלנו, מה הוא בשר? האם מקורו? טעמו? מרכיביו הכימיים? ואולי דבר אחר?

נראה שכדי לנסות ולהבין את דינו של הבשר המלאכותי יש לעיין תחילה בשאלה 'מהו בשר?'.<sup>27</sup>

### דעת הרב צבי הרשל שכטר

הרב הרשל שכטר (בעקבי הצאן 'סי' כז) דן בהגדרת כמה סוגים של מאכלים. הוא כותב (עמ' קסז) שבשר שאין לו 'טעם בשר' אינו אוסר בבשר בחלב<sup>27</sup>. הוא דן שם גם בעניין משקה שמוציאים אותו מהחלב, ומסקנתו היא שבמימי חלב שיצאו בהפרדה פשוטה יש לאסור מדרבנן, אך אם השתנה החלב לגמרי אין לאסור אפילו מדרבנן. ונראה שכן הדין לדעתו בבשר. בשיחה עמו בכ"ב באדר תשע"ב הבהיר הרב שכטר שלדעתו בשר הוא רק דבר שמקורו מבעל חיים שנולד מאם בדרך הטבע. כל בשר שמיוצר בדרך אחרת - אינו בשר לעניינים הלכתיים<sup>28</sup>.

בעניין הדם של בהמה כזו כתב שם (אות א) שגדר דם הוא משום האדמומית שלו וחלקו הצלול אינו דם, ובלבד שייפרד מהחלק האדום בלא שום חיבור. וגם אם נגדיר שבהמה כזו דינה כבהמה רגילה, מכל מקום אם דמה יהיה ללא תאי דם אדומים יהיה חייב במליחה מדרבנן, אבל אם הבשר נוצר באופן מלאכותי ואחר כך הוסיפו

Halacha, Medical Science, and Technology: Perspectives on Contemporary Halacha 26 Issues. Moznaim 1978.

27 היה אפשר לומר שהתורה אסרה את הטעם היוצא של הבשר שמתערב בחלב, וכיוון שאין לו טעם אינו אוסר. ברם נראה מדבריו שם שאין לחתיכה זו 'שם' בשר כלל.

28 אמנם הרב שכטר לא ביאר את כוונתו בנוגע לשכפול תאים, אם נידון כבשר שמקורו בטבע או לא.

לו דם מחלבונים וכימיקלים – בשר כזה לא יהיה חייב במליחה כלל<sup>29</sup>. דהיינו שאין אנו דנים את העומד לפנינו כ'בהמה', ומכל מקום אנו דנים כל מרכיב שלו בפני עצמו, דהיינו שיש לפנינו בשר, זורם בו דם וחלבנים נמצאים באבריו, והאברים עומדים יחד בחיות מסוימת הדומה לבעלי החיים שאנו מכירים, אך בפירוש לא עומדת לפנינו 'בהמה'. ולכן לכל הדינים שצריך בהמה ממש, כגון פדיון פטר חמור ופדיון מעשר שני, לא יהיה דינה 'שה חי', ונפשט ספקו של הגר"א<sup>30</sup> לשהבאנו לעיל. גישה אחרת לשאלת ה'זהות' עלתה בתקופה שבה הומצאו היבולים ההידרופוניים הראשונים<sup>31</sup>. לפני פוסקי הדור הקודם עמדה השאלה מה לברך על גידולים אלה שלא היו 'פרי האדמה'. יש שפסקו (יחזקאל דעת חלק ו' סי' יב) שיברך 'שהכל': "מכיון שאין שום יניקה מהקרקע, שהמים מפסיקים בין הזרעים לקרקע, אין לברך על גידולי המים ברכת הפירות והירקות אלא ברכת שהכל נהיה בדברו, וכדין כמהין ופטירות". ולעיל הבאנו שהגר"א<sup>32</sup> אוירבך (מנחת שלמה תנינא סי' ק) פסק שאם יגדלו עגבניות על עץ יברכו עליהן 'בורא פרי העץ'<sup>31</sup>. השאלה שיש לשאול היא האם ברכת הפרי תלויה במקורו בלבד, דהיינו שאנו מבקשים רשות מהקב"ה ליהנות מעולמו (ברכות לה, א) על ידי הברכה, והברכה מתירה את הפרי באכילה ממקום גידולו – או שמא נאמר כי הברכה משקפת את מהות הפרי, ואם הברכה שונה – ממילא זה אומר שמה שעומד לפנינו אינו הפרי כפי שהכרנו אותו. הנפקא מינה תהיה בזריעת חיטה כזו עם גפן. לפי הדרך הראשונה זהות החיטה נשארה כמקודם, ויש בזריעה כזו איסור כלאיים. ברם לפי הדרך השנייה אין כלל איסור, שכן התורה אסרה לזרוע חיטה שגדלה בקרקע עם גפן, ולא אסרה לזרוע חיטה שגדלה במים<sup>32</sup>. אם המסקנה תהיה שדיני כלאיים שווים לדיני ברכות אפשר שיש לנו מקור נוסף לדון ממנו בדין הבשר המלאכותי. בשר זה גדל בתנאי מעבדה ואינו גדל בבהמה עצמה. אם אנו אומרים שמה שגדל במצע השונה מטבעו הרגיל אינו משנה את

29 כך אמר לי הרב שכטר בכ"ח באדר תשע"ב.

30 גידולי מים על מצע סינתטי ללא אדמה.

31 יש לציין לדעת שבט הלוי (חלק א' סי' רה ד"ה סימן רד): "הנה צ"ע להלכה לעניין ברכת גידולי מים, ומסברא דאינו דומה לכמהין ופטירות, דשם כל המין הוא מן האויר, אבל כאן מין זה הלא הוא פרי האדמה... ספק גדול הוא בגידולי מים, אך למעשה אין לפסוק שיברך עליו שהכל, ויותר מסתבר לברך ברכתו הראויה". אך אין ספיקו של בעל שבט הלוי זצ"ל מוציא מידי ודאן של היחזקאל דעת והמנחת שלמה זצ"ל. וראה גם בשו"ת אור לציון חלק ב פרק יד סעיף יג.

32 וראה נטע הלולים לרב ח"ז גרוסברג (עמ' עה) ופסקים וכתבים לראי"ה הרצוג (חלק ג' סי' כג) שכתבו שמותר לזרוע חיטה וגפן בגידולי מים, ובהר צבי (זרעים חלק ב' סי' לא) אסר. ובהקדמות הספר הידרופוניקס (ר' מאיר שוורץ, תל אביב תש"ד, עמ' 5) בעניין גידולי מים בשביעית כתב הרב קלמן כהנא כי החזון איש "לא רק סייע בידנו בשאלות ההלכה הכרוכות בשיטה זו, אלא גם השיג הכספים הראשונים לניסיונות בחפץ-חיים", הרי שראה גידולים אלו ככאלו שאינם גידולי קרקע לגבי שמיטה, למרות שאין מכאן עדיין ראייה מה סבר לגבי ברכתם.

הגדרת העצם – הרי שבשר רגיל לפנינו. ברם אם נאמר כצד השני – הרי כשם שברכת העגבניות שגדלו על עץ ומים אינה 'בורא פרי האדמה' – כך בשר ש'גדל' במעבדה אינו בשר<sup>33</sup>.

### דעת ה'ציץ אליעזר'

בהקשר לזה כדאי לציין גם לדברי הציץ אליעזר (חלק י סי' כה פרק כו) שמביא מדברי הרמב"ם במורה נבוכים (א, עב) שכתב שלא ייתכן שיהיה לב, כבד או בשר בפני עצמו, ומזה מסיק הציץ אליעזר לעניין השתלת איברים, שבכל מקום שאנו מחברים איבר שעמד בפני עצמו למקור חיות חדש – דינו כפנים חדשות, והוא מתנתק מזיקתו למקורו ונידון כפי מקומו החדש<sup>34</sup>. ולפי דבריו אם מחברים את תאי הבשר לקנה סוכר ועליו הם גדלים יהיה דין הבשר כדין קנה הסוכר. וצ"ע.

### סיכום

בזמן כתיבת המאמר התייעצתי בסוגיה עם גדולי הפוסקים באמריקה שמייצגים את ארגוני הכשרות שבארצות הברית<sup>35</sup>, ותשובותיהם לא היו חד משמעיות. נראה כי הטעם הוא מפני שהסוגיה המדעית אינה ברורה עדיין כל צורכה, שהרי הצליחו בינתיים לייצר קציצת המבורגר בודדת במעבדה כאשר מחיר התהליך היה אסטרונומי; ומסתבר גם שהרכב הבשר כאשר נזכה לייצור תעשייתי מוזל יהיה שונה. במאמר העלינו כמה סוגיות שדנות בבשר שאין מקורו בטבע הרגיל כפי שהוא נגלה לפנינו. טענתנו הייתה שאי אפשר ללמוד מסוגית בשר שיוורד מן השמים ולא מסוגית בשר שנוצר על ידי ספר יצירה, מכיוון שבנידון שלפנינו מדובר בבשר שמקורו ידוע ואינו נוצר בדרך נס. עברנו לדון בשאלת ה'זהות', וראינו שיש בזה כמה שיטות, והצענו שכדאי שידונו גדולי הפוסקים בדורנו בשאלה חשובה זו. נראה שכשם שהרב פיינשטיין כתב בזמנו (אגרות משה או"ח חלק ג סי' נב) על השימוש במיקרוגל: "מה שלא נתפשטו תנורים אלו עדיין הוא משום דלא מצוי עדיין הרבה תנורים, וכשהיו מצויין ודאי ישתמשו בהם כולי עלמא דהא הוא יותר טוב", נראה שגם בשר זה כאשר ייצורו יהיה זול הוא יהיה נפוץ על פני כל הארץ, ולכן יפה שעה אחת קודם להכריע בספיקותיו ההלכתיים. דעתי האישית נוטה לומר כי לדינא בשר מלאכותי זה הוא 'בשר' לכל דבר, וכי יש

33 לפי זה יש לדון במצב שבו יגדלו עובר אדם ברחם מלאכותי, אם יהיה שמו אדם – או כדברי החכם צבי שהבאנו לעיל שאינו "אדם באדם".

34 נראה כי הציץ אליעזר לא מקבל את סברת 'אחשביה' שהעלה הגרש"ז, ולדעתו חיות של איבר או כל חלק בגוף היא רק במקורם הטבעי. לטענתו נפקא מינות גדולות בסוגיות של רפואה והלכה, עיי"ש.

35 הרב היינמן ו-star-k; הרב צבי הרשל שכטר מה-OU.



### דמעות רותחות על ידיד נפשי הרב איתם הנקין הי"ד



ראשית היכרותי עם המנוח ז"ל אמנם הייתה רק לפני כשנתיים, כאשר התחלתי לערוך מחקר על המחלוקות ביישוב הישן בירושלים לפני כמאה וחמישים שנה; אבל לאחר זמן קצר חשתי שהכרתיו מאז ומעולם. באותה תקופה הצלחתי לשים את ידי על חומר רב ונדיר בנושא, אבל ריבוי החומר רק עירפל את הבנתי במשמעות ההתרחשויות שאירעו אז בעיר. התמקדתי בבירור הגורמים לחילוקי הדעות בין העדות והכוללים, אך העובדות התרבו והסתעפו, והתעצמה אי-הבהירות על הבהירות, כמאמר החכם 'מרום עצים לא רואים את היער'...

אחד מעיקרי הסכסוך בעיר התרחש סביב היחס לר' יחיאל מיכל פינס, שמצד אחד היה

מאנשי בריתו של רב העיר רבי שמואל סלנט, ומאידך הוחרם ונרדף על ידי רבי יהושע ליב דיסקין 'הרב מבריסק' ומקורביו. הצלחתי לזהות שסכסוך זה היה אחת הסיבות העיקריות להתלהטות הרוחות בעיר, ושהוא השפיע עוד עשרות שנים על הקורה בירושלים. כמוכן שבמסגרת הבירורים שעשיתי עמדו לנגד עיניי גם מאמריו של הקדוש ר' איתם הנקין על הרב פינס; קראתי אותם כמה פעמים, חשתי שמחברם חי ונושם את סימטאותיה של העיר העתיקה בימים ההם, וחשבתי שאוכל להיעזר בו להבהרת התמונה. לכן יצרתי עמו קשר, וכאילו היכרנו מאז ומעולם הוא פתח לפני את אוצר ידיעותיו, שהיו מלוות במבט עשיר ומקיף על העיר ועל בעיותיה. מני אז כמעט שלא עברו שבועיים שלא שוחחנו טלפונית בליבון פרטים בסוגיה סבוכה זו והמשתלשל ממנה. מהכא להכא המשכנו לשוחח על סבו הגדול הגרי"א הנקין זצ"ל, כשאני תורם לו מקצת עובדות שהיו ידועות לי מאבי ז"ל ומאחרים שהכירוהו אישית, ואילו הוא שיתף אותי בדרכי עבודתו באיסוף החומר על הסבא ועל ההדרת ספרו, כשאנו מפליגים מליטא לארה"ב וחוזר חלילה.

רבות התכתבנו והרבה שוחחנו. בכל שיחה היה מקדים שהוא טרוד מאוד הן בלימוד והן בעריכת מאמרים, ולמרות כל זאת הקדיש בכל פעם מעט מזמנו עבורי. במשך תקופה מסוימת חקרתי את פרשת חיפושיו של ר' שמואל סלנט אחר רב שיעמוד לימינו כאשר הגיע לימי הזיקנה. גיליתי תעודות נדירות המאירות באור חדש פרשה סבוכה זו, אך לצערי לא היה לי עם מי לשוחח כדי להבהיר אותה לעצמי. אצלו מצאתי אוזן קשבת והבנה חודרת. אך לא היה קל להשיגו; התקשרתי אליו בטלפון פעמים רבות כדי ללבן את הסוגיה, ובחלק גדול מהמקרים לא היה זמין. פעמים רבות אשתי הגברת נעמה הי"ד הרימה את הטלפון, וכש"התלוננתי" פעם על כך שאני מתקשה לתפוס אותו טלפונית, כאשר אני מסביר לה שהעניין דחוף משום שאני מוכרח לפרסם את המאמר בעוד שבועיים, תשובתה הייתה אופיינית לאשת חבר: "בעלי מתעלה בתורה, וגם אני נזהרת שלא להפריע לו". בשומעי משפט זה בושתי ונכלמתי...

אבחנתו בקריאת תעודות הייתה חדה כתער. הוא דייק בכל מילה ואות, ויותר ממה שדייק באות הכתובה חקר ושאל והתעניין במילה ובמשפט שלא היו כתובים, שהיו חסרים בתעודה: למה הם חסרים? מה מנע את כתיבתם? שאלות שהתשובות עליהן עשויות להעלות את המחקר על דרך חדשה ונכונה. רמת הבנתו בכל סוגיה שהיא הייתה כשל ת"ח בוגר, כמי שכבר סיים מסכתות רבות בש"ס עם מפרשיהן. במקביל - צניעותו הייתה למעלה מהמשוער, ממש לא החזיק טובה לעצמו. ובכלל, תשובותיו ומסקנותיו היו שיא הישרות והתמימות. מעולם לא יישב את תמיהתו בתשובה דחוקה, וזוהי מעלה נדירה ביותר! ישרותו הייתה מלווה אותו בכל דבר ועניין, הן בלימוד והן במחקר, וכמובן גם בהווית העולם הזה.

השיחה האחרונה בינינו התנהלה בין כסא לעשור, כשהתקשרתי אליו לאחל לו ברכת שנה טובה. העליתי לפניו בתוך הדברים את התמיהה הידועה על מאמרם 'לא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים', איך זה שבנות ישראל היו עסוקות בענייני שמחה ומחולות דווקא ביום הנשגב והנורא הזה יותר מכל שאר ימות השנה!! על אתר ענה ואמר: "כל עובדה חיובית גורמת לשמחה, ומצב שלילי שנהפך לחיובי גורם לשמחה יתירה, כאור שניכר מתוך החושך. וזה העניין הפנימי של תשובה מאהבה, שהזדונות נהפכות לזכויות, דהיינו שכשהשלילי ביותר נהפך לטובה הוא גורם להתפרצות של שמחה. בנות ישראל בחרו במכוון ביום זה לעסוק בבניין ביתם באהבה, משום שאין אהבה כאהבת הקב"ה לעבדיו שסרחו אחרי שהתפייסו עמו".

עד כאן דבריו, וראויים הדברים למי שאמרם.

מעטים הדומים לו: אברך צעיר, שייף עייל ושייף נפיק, גדול בתורה ובחכמה, שאף שבילי ירושלים של פעם היו נהירים לפניו כשבילי גבעת שאול\*... גדולה האבדה, ואין לה נחמה. יהי זכרו ברוך, ותהי נשמתו צרורה בצרור החיים.

\* בימים אלו אני באמצע עריכת מאמר מכוון על התערבותו של הגאון ר"ד פרידמן זצ"ל מקרלין, גיסו של רי"מ פינס, בענייני הרבנות בירושלים, נושא שהיה קרוב לליבו של ר' איתם הי"ד. בל"נ הדברים יפורסמו ב'המעין' לזכרו.



## דברי פרידה מהחברותא הרב איתם הי"ד

חז"ל בתלמוד הירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ז) השוו תלמיד חכם שמת לספר תורה שנשרף, אך בתלמוד הבבלי נאמרה השוואה זו על כל אדם מישראל. רש"י (שבת קה, א ד"ה לספר) הסביר שהדמיון בין הצער על ספר התורה שנשרף לבין הצער על כל אדם שמת נובע מההנחה שאותו אדם היה יכול עוד ללמוד תורה. ברב איתם הנקין הי"ד, ידידי ורעי, התקיימו שני תנאים אלו: מחד גיסא תלמיד חכם מובהק, ומאידך גיסא אדם צעיר שעוד היה יכול להתגדל רבות בתורה.

איתם גדל בשכונת גבעת שאול בירושלים. אופיו המרדני גרם לו בילדותו ובנעוריו להתנגשויות עם המוסדות שבהם למד, עד שמצא את מקומו בישיבת 'חיצים' שבאיתמר. הוא החל להדריך בתנועת 'אריאל' ולכתוב לעלון התנועה. עם סיום לימודיו בישיבה התיכונית עבר ללמוד בישיבת ההסדר בקרית ארבע. במהלך לימודיו הספיק לשרת בגולני ולהתחתן, ולמרות שהיה נשוי הוא יצא לקורס מ"כים - דבר שהאריך את שירותו הצבאי. את מגוריהם בתקופה זו קבעו איתם ואשתו נעמה הי"ד ביישוב פדואל ליד הוריה, והוא הספיק ללמוד מעט בישיבת פדואל. עם סיום שירותו הצבאי עברו הזוג הנקין לירושלים, ומדי יום היה נוסע לקרית ארבע ללמוד בישיבה (ללא חובה, ואף ללא מלגה). בתקופה זו התקרב לראש הישיבה הרב דב ליאור שליט"א ולרב אבי סמוטריץ' שליט"א.

בהפסקת הצהריים, בין סדרי הלימוד השקדני והמעמיק שהיינו לומדים, היה איתם מבלה בספריית הישיבה ואוסף חומרים בנושאים שונים בהם עסק, חומרים שלימים שובצו במאמרים פרי עטו. יום אחד הציע לי להקים לתחייה את ביטאון הישיבה 'עלוני ממרא'. הצטרפתי אליו בספקנות, ספקנות שהתבדתה לחלוטין - איכות המאמרים ב'עלוני ממרא', עם העיצוב המושקע (מעשי ידיה של נעמה, כמובן) ועם איתם כמנוע ראשי - הציב את העלון בראש העלונים הישיבתיים, ובשורה ראשונה עם עלונים תורניים אחרים. לצד הכתיבה והעריכה ב'עלוני ממרא' המשיך איתם לעמול בלימודי ההלכה, עד שהוסמך לרבנות. איתם המשיך במקביל לכתוב בבמות נוספות. עם עזיבתנו את הישיבה גווע העלון, ואיתם פנה לערוך כתבי עת אחרים, לצד פרנסתו כעורך ספרים ב'מכון לרבני ישובים'. הוא התחיל לקשור קשרים עם ידענים ומומחים בתחומיהם, שהתפעלו מידיעותיו ומיכולת הניתוח שלו. אחד מאלה שהתפעלו ממנו ביותר היה רבו הרב ליאור שליט"א, רבה של קרית ארבע וראש הישיבה בה, שכתב הסכמה מופלאה ומלאה שבחים לספרו הראשון, בו עסק בצורה למדנית מעמיקה ביחס ההלכתי הנכון לחרקים המצויים במוצרי

מאכל. ספרו השני שאותו כתב עם הרב אברהם וסרמן נר"ו עסק במחקר היסטורי של יחסו של הרב קוק לציונות המעשית בארץ ישראל. לאחר התלבטויות רבות פנה איתם גם לכיוון מחקרי-אקדמי, והחל לעסוק בהיסטוריה של הישיבות ורבניהן באירופה במאתיים השנים האחרונות. בתחילה למד באוניברסיטה הפתוחה לצד לימודי ההלכה שמעולם לא הזניח, והראה בהם בקיאות עצומה כמו בכל תחום אחר שעסק בו. בהמשך עבר לאוניברסיטת ת"א, שם החל לעמול על כתיבת הדוקטורט שלו על החפץ חיים. במקביל לימד במדרשת 'נשמת' בירושלים ובמקומות נוספים, ולמרות ידענותו המופלגת ופרסומיו הרבים נשאר תמיד צנוע ועדין כלפי הסובבים אותו, ובעל חוש הומור שהוא ידע להשתמש בו במידה הנכונה. בשנים אלו איתם החל להיות מוכר במרחבי העולם הווירטואלי והממשי כמי שמשותף מידיעותיו הרבות כל מבקש ופונה. העושר בכל תשובה שהשיב, והידע הרחב שהפגין ר' איתם בכל שאלה שנשאל, היוו אבן שואבת לכל ידען שתר אחר מענה לדבר שנשגב ממנו. התקיימו בו דבריו של הסופר אז"ר על הרב קוק זצ"ל: "פעם שאלתי ממנו איזה דבר ברמב"ם, והוא השיב לי ביאור ארוך בשיטת הרמב"ם בעניין הנשאל. אז כתבתי לו: בנוהג שבעולם כשנוגעים במנענע אחד בפסנתר יוצא קול בודד, ואני נגעתי במנענע אחד ותצא הרמוניה שלמה"<sup>1</sup>! את יחסו לסתירה, לכאורה, בין אופיו העדין והצנוע לבין חשיפת בקיאותו הרבה בתשובותיו לשואלים הרבים, ניתן לראות בהערה שהוא כתב למאמר שדן בעריכת סעודת מצוה על סיום מסכת מול החשש מפני גאווה: "כששואלים אדם לידיעותיו במסכת מסוימת, הרי כל העומד על הפרק הוא מידת ידענותו בהא או בדא, ובזה שייכת טפי מידת ענווה. אבל כשהוא מסיים מסכת ועורך מסיבה לרבים, הרי זה לכבודה של תורה, להגדילה ולפארה ולשמוח בה ולהרבות חשק ההגיה בה, ואם יחמיר בענווה יתירה ימצא מקל בעניין זה"<sup>2</sup>. ב'מכותבי ראייה ומכתבי הראייה' - מאמר הביקורת שכתבנו על הספר 'מכותבי הראייה', ציטט איתם בהערת שוליים את הגר"י אריאלי זצ"ל, ששמע מהראייה "שכל מלאכה שחוסכת מלאכה לשני - הרי היא חכמה", והוסיף: "והכוונה בין השאר שאף עבודה שכזו דורשת חכמה כדי לעשותה כראוי, ויאם הדברים לאומרים [=הראייה], למתעדם [=הרב אריאלי], ולנשוא מאמרנו [=הרב נריה גוטל, מחבר 'מכותבי ראייה']"<sup>3</sup>. היום כבר ניתן לומר שלא פחות מכל הנ"ל יאים הדברים גם למצטטם.

וכל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'.

- 1 מתוך מכתב תנחומין של אז"ר למשפחת הראייה. צילום המכתב בספר 'מלאכים כבני אדם', ירושלים תשנ"ד, עמ' 361.
- 2 עלוני ממרא 123, קרית ארבע התשע"א, עמ' 19 הערה 10, על מאמרו של א' מנצור 'מנהג סיום מסכת - מקורותיו וענייניו'.
- 3 'מכותבי ראייה ומכתבי הראייה', עלוני ממרא 122, קרית ארבע התשס"ט, עמ' 144 הערה 2.

### האם 'היתר המכירה' הוא היתר דחוק?

בגיליון הקודם של 'המעין' הקשה הרב משה פטרובר שליט"א (גיל' 215 [תשרי תשע"ו]; נו, א] עמ' 51 ואילך) על מה שכתבתי בעיתון 'בשבע' ובספרי 'פניני הלכה' על שביעית, "שאותם החרדים שמחרימים את 'היתר המכירה' הולכים כנגד כללי ההלכה, וחוטאים בביזוי התורה וגדולי הרבנים, וחטאים נובע מחטאם היסודי ביחס למצות ישוב הארץ". במאמרו הוא הביא ציטוטים רבים מדברי המתירים, ובראשם מרן הרב קוק זצ"ל, שראו את ההיתר כדחוק.

ברצוני להזכיר כאן בקיצור נמרץ את יסודות ההיתר, כדי שכל לומד יוכל להבין עד כמה יסודותיו איתנים, ועד כמה גדולה התמיהה על החולקים עליו. הרוצה לעיין ביתר הרחבה, מוזמן לעיין בספרי "פניני הלכה – שביעית ויובל".

**תוקף חיוב שביעית בזמן הזה:** לדעת רוב הפוסקים, ראשונים ואחרונים, מצות השביעית בזמן הזה מדברי חכמים, מפני שמהתורה, רק בעת שכל ישראל יושבים על אדמתם כתיקונם, כל שבת ושבת במקומו, צריך לקיים את מצוות היובל והשביעית (פנה"ל שביעית ה, ג-ד, 3). וישנה דעה חשובה בראשונים, שאין כיום חובה לקיים את השביעית, מפני שכשלוש מאות שנה לאחר חורבן בית המקדש השני בטל בית הדין הגדול שקידש חודשים ועיבר שנים ומנה יובלות, ומאז התבטלה לגמרי חובת השביעית, ורק מצד מידת חסידות נהגו לקיימה. וכך דעת רז"ה, ראב"ד, נימוקי יוסף ומאירי, וכן ניתן ללמוד מעוד ראשונים (פנה"ל ה, 5). זה היה אחד ההסברים לכך שגבו חובות בלא פרוזבול (רמ"א חו"מ סי' סז סע' א). אמנם אחדים מהאחרונים סוברים שחיוב שביעית בזמן הזה מהתורה, אבל אין אף ראשון שאמר כך בבירור (גם הרמב"ן כתב במכות ג, ב ששביעית דרבנן, עיין בפנה"ל ה, 5). לסיכום: מצוות שביעית בזמן הזה מדרבנן, ויש אומרים שהמצווה בטלה ורק ממידת חסידות נוהגים לכתחילה לקיימה.

**מועד שנת השמיטה:** בנוסף לכך, גם לגבי זמן השביעית נחלקו הראשונים. יש אומרים שהשביעית היתה בשנת תשע"ד (רש"י ורא"ש), ויש אומרים בשנת תשע"ב (ראב"ד, וכן סבר הרמב"ם בתחילה). ואף שנתקבל בישראל המנהג כדעת הגאונים שהשנה השביעית היתה בשנת תשע"ה, מכל מקום מכלל ספק לא יצאנו. וכ"כ מהר"י ענגיל (שביעית עמ' צו), שעל סמך ספק זה אפשר שלא לשמור שביעית בזמן הזה, כי כל שנה בטלה ברוב של שתי האפשרויות הנוספות. ושלא כדברי החזו"א שכתב שהדיון בזה נחתם, "ואיתמר הלכתא", שכן מצינו באחרונים שממשיכים לדון בכך, ואף הרמ"א (חו"מ סי' סז סע' א) התחשב בספק זה לעניין שמיטת כספים. הרי שמעיקר הדין, כיוון שיש אומרים שאין כיום חיוב שביעית, ובנוסף לכך יש ספק אימתי היא שנת החיוב, בשעת הדחק ניתן היה להורות לחקלאים היתר גמור, ולפטור אותם לגמרי מחובת השביתה בשביעית. ויש לצרף לכך את דעת רבי יהודה הנשיא, שעוד בזמנו, שהחיוב מדרבנן היה ברור, סבר שמפני הדוחק צריך לבטל את מצות חכמים לשמור שביעית (ירושלמי דמאי א, ג; תענית ג, א, עי' קרבן העדה ופני משה. פנה"ל ה, ה, 4).

**היתר מכירה:** ואף שיכלו להקל בלא שום מכירה וכן"ל, רצו גדולי ישראל לחזק את ההיתר על ידי מכירת השדות לזמן לנוכחים. ואמנם נחלקו תנאים ואמוראים אם יש קניין לגוי להפקיע את חובת המצוות התלויות בארץ. בתלמוד הירושלמי (דמאי ה, ח) נפסק כדעת הסוברים שיש קניין לגוי להפקיע את חובת המצוות, וכן דעת פוסקים אחדים (ר"ח, ערוך רע"ב). ומהתלמוד הבבלי (גיטין מז, א) משמע שהלכה כדעת הסוברים שאין קניין לגוי להפקיע את חובת המצוות, וכן דעת רוב הפוסקים (פנה"ל ה, 11). אלא שנחלקו הפוסקים במשמעות דעתם. יש אומרים שכוונתם שגם כשהשדה בידי הגוי חלות עליה המצוות (מב"ט), ויש אומרים שכאשר השדה בידי הגוי אין המצוות חלות עליה, אלא שאחר שהגוי ימכור אותה ליהודי יחזור חיוב המצוות לחול עליה בלא שיהיה צורך לקדש מחדש את הקרקע למצוותיה (רבי יוסף קארו). הרי לנו מחלוקת שקולה, האם מצוות התלויות בארץ חלות בשדות של גוים (פנה"ל יא-יב, 11-12). בנוסף לכך, לדעת בעל ספר התרומה דעת הסוברים שאין בעלות הגוי מפקיעה את חובת המצוות נאמרה לגבי מצוות שחובתן מהתורה, אבל לגבי מצוות שחובתן בזמן הזה מדברי חכמים, כשביעית ותרומות ומעשרות, הם מודים שבעלות הגוי מפקיעה את חובת המצוות. וכן דעת הגר"א ופאת השולחן (פנה"ל ה, 12). נמצא אפוא שלרוב הפוסקים קניין הגוי מפקיע את חובת מצוות השביעית. הרי שגם בלא דעת הסוברים שאין חיוב שביעית בזמן הזה, וגם בלא צירוף ספק השנים, היתר המכירה מבוסס מאוד, והיה אפשר להתיר על פיו ליהודים לעבוד בשדות כבכל שאר השנים.

לא זו בלבד, אלא שהמתירים בקשו שישכרו פועלים גוים למלאכות שיסודם מהתורה. ואת זה היה אפשר להתיר גם בלא מכירה ובלא צירוף הדעות המתירות לגמרי שביעית בימינו, שכן שביעית בזמן הזה מדברי חכמים, ובאיסור חכמים אין איסור שבות של אמירה לגוי (ואמנם למנחת חינוך המצוה היא שהארץ תשבות, אולם לרובם המכריע של הפוסקים האיסור הוא על היהודי, עי' פנה"ל ה, ט).

בכל זה היו יכולים להקל מפני שעת הדחק של צורך פרנסה. אבל כאשר ההיתר נועד כדי לקיים את מצוות ישוב הארץ, לא רק שאפשר לסמוך עליו, אלא חובה לסמוך עליו. וכל מה שמצינו שמרן הרב קוק עודד את המחמירים על עצמם, ויחל לזמן שיוכלו כולם לשבות בשביעית, הוא בתנאי שלא יפגמו כהוא זה במצוות ישוב הארץ.

כמובן שאפשר לפלפל בכל סעיף וסעיף ולמצוא צדדים להחמיר כפי שעשו חלק מהמחמירים, אולם המעיין הישר בסוגיות יראה שהסיכום שכתבתי מתאר נכונה את המהלך המרכזי בסוגיות אלו.

**השוואה לדין חדש בחו"ל בזמן הזה:** כדי להבין עד כמה שיקולי ההיתר איתנים, ראוי להשוות את דין השביעית לאיסור חדש בחוץ לארץ. מבואר במשנה וגמרא קידושין לז, א שדעת תנא קמא, שהוא ר' ישמעאל, שאיסור חדש אינו נוהג מהתורה בחוץ לארץ, וכן דעת ר' אלעזר בנו של רשב"י. לעומת זאת, לדעת רבי אליעזר ור' עקיבא ורשב"י, איסור חדש חל מהתורה גם בחוץ לארץ, שנאמר (ויקרא כג, יד): "חֲקֹת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם". למעשה דעת רובם המכריע של הראשונים שהלכה כדעת ר' אליעזר שאיסור חדש חל מהתורה גם בחו"ל. ראשית, מפני שכך דעת רוב התנאים. שנית, מפני שכך נפסק בסתם משנה (ערלה ג, ט), שנאמרה בלשון של פסקי הלכות, שהלכה כמותה: "החדש אסור מן התורה בכל מקום, והערלה הלכה, והכלאים מדברי סופרים". וכן למדנו

ממנהגם של אחרוני האמוראים (מנחות סח, ב), רבנן דבי רב אשי ורבינא, שאיסור חדש נוהג בחו"ל מהתורה. וכן פסקו רי"ף, רמ"ה, מאירי, רא"ש, מרדכי, ריטב"א בקידושין שם. וכ"כ רבנו יונה, רוקח, רבנו ירוחם, ראב"ה, חינוך, כלבו, סמ"ג וסמ"ק; רמב"ם מאכלות אסורות י, ב. וכן נפסק בטור ובשו"ע סי' רצג סעי' ב. לא זו בלבד, אלא שכתב תוס' במנחות סח, ב, עפ"י דברי האמוראים שם, שגם התנאים המקילים מסכימים שחדש אסור בחו"ל מדברי חכמים, וכל מה שהם אמרו הוא שהאיסור בחו"ל אינו מהתורה. וכ"כ שאגת אריה (חדשות סי' א). אמנם יש מעט אחרונים שלדעתם אין איסור חדש חל בחו"ל כלל (ב"ח וט"ז, ראה להלן).

אולם בארצות אירופה היה קשה מאוד לשמור על האיסור, מפני שהיו רגילים לשתות שיכר משעורים, וכידוע בארצות הקרות קשה למי שרגיל בשתיית שיכר להסתדר חודשים ארוכים בלעדיו, במיוחד בחודשי החורף, עד שכתב הט"ז (סי' רצד ס"ק ד): "שחיינו של אדם תלוי ממש בזה". מפני כך התאמצו הפוסקים למצוא היתר לדבר, וכמה צדדים נאמרו להיתר: יש שסמכו על מעט הראשונים שסוברים שאיסור חדש בחו"ל מדברי חכמים, מפני שהלכה כדעת התנאים המקילים (אור זרוע, מהר"ם מעיל צדק), וממילא בכל מקום שיש ספק מסוים שאולי התבואה אינה 'חדש' הורו להקל. לדעת רבנו ברוך (הובא בתשובת הרא"ש כלל ב דין א) איסור חדש בחו"ל הוא אכן מדברי חכמים אך הוא חל רק על הארצות הסמוכות לארץ ישראל, אבל בארצות הרחוקות אין כלל איסור. בעל ערוך השולחן (סי' רצג סעי' יט-כא) חיצק סברת היתר זו.

הט"ז בסי' רצג ס"ק ד סבר שלדעת תנא קמא במשנה קידושין לז, א אין איסור חדש בחו"ל, ואם כי הראשונים הכריעו כדעת רוב התנאים והאמוראים שהחמירו - אין זו הכרעה גמורה, ולכן בשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת היחיד המיקל (ועיין בפנה"ל שביעית ויובל ז, 2). ויש שהקילו בתבואה שגוי גידל את השעורים, כי לדעת ריב"א (הובא בדברי הרב אביגדור) אין איסור חדש בתבואה של גוי בחו"ל. ולדעת הב"ח אין איסור חדש בתבואת גוי אפילו בארץ. ובפירוש לחם משנה (למשנה בתרומות יא, ב) רצה לחדש שהאיסור לא חל על המשקה היוצא מהתבואה. עינינו הרואות שלמרות שהיה ברור לאחרונים שדעת רובם המכריע של הראשונים הוא שאיסור חדש חל בחו"ל מהתורה, הם סמכו על דעת מעט ראשונים, והתירו חדש בחוץ לארץ (ועיין מ"ב סי' תפט ס"ק מה). אם כן קל וחומר שבאיסור שביעית שהוא מדרבנן אפשר לסמוך על הרבה ראשונים שסוברים שאין חיוב לקיים שביעית כלל בזמן הזה, וקל וחומר שיש ראשונים שסוברים שזמנה בשנה אחרת. יתר על כן, הצורך להקל בחדש הוא מפני צורך גדול של אנשים פרטיים, ואילו הצורך להקל בשביעית הוא לצורך בניין הארץ, שקיום העם והתורה תלוי בו, עד שהתירו שבות בשבת כדי לקנות בית מנוכרי בארץ ישראל (שו"ע או"ח סי' שו סעי' יא). לכן הרגשתי חובה לכתוב את המשפט הנוקב אודות אותם שפוגעים בכבוד גדולי רבני הארץ, ומחרימים את מאכלי ההיתר, תוך עקירת כללי ההלכה.

גם הטענה שהמכירה לזמן אסורה משום 'לא תחנם' נובעת מהתעלמות ממצות ישוב הארץ בזמן הזה. שכן כל איסור לא תחנם הוא כדי לבסס את אחיזתם של ישראל בקרקע, ואם על ידי המכירה האחיזה מתבססת, מצוה למכור לזמן. האיסור למכור קרקע הוא לתועלת אישית, אבל לתועלת כלל ישראל מותר (ועיין ברמב"ם ע"ז י, ג-ד; חינוך מצוה שלט; ישועות מלכו יו"ד סי' נה, נט; ובאדר"ת במכתב שבסוף 'שבת הארץ'. ועיין

בפנה"ל ז, ו. ומה שהנצי"ב החמיר בזה, נראה לענ"ד מפני שסבר שאין הדבר הכרחי לקיום מצות ישוב הארץ.

אליעזר מלמד

★ ★ ★

ב'המעין' האחרון (גיל' 215 [תשרי תשע"ו; נו, א] עמ' 51 ואילך) מעלה הרב פטרובר שליט"א שתי טענות עיקריות כנגד דברי הרב אליעזר מלמד שליט"א אודות היתר המכירה: א. הוא מבקר את קביעתו שהיתר המכירה אינו דחוק, ולדעתו קביעה זו היא בניגוד מוחלט לדעת כל גדולי הפוסקים. ב. לדעתו הקביעה שהמתנגדים להיתר מתייחסים אל ההיתר בניגוד לכללי ההלכה אינה נכונה. הרב פטרובר פותח בהוכחת טענתו השנייה על ידי סקירה של מתנגדי ההיתר וחביבות הארץ אצלם, ולאחר מכן עובר להוכחת טענתו הראשונה ומאריך להראות שההיתר דחוק גם על פי מתיריו, ובפרט הרב קוק זצ"ל.

א. בעניין חביבות הארץ אצל המתנגדים להיתר המכירה לא היה צורך להאריך, כי הרב מלמד כתב כך בעצמו במפורש (רביבים', 'בשבע', א' בתמוז תשע"ה, וכן בספרו 'פניני הלכה' שביעית ויובל, הר ברכה תשע"ה, עמ' 146): "ראוי לציין שבתחילה היו מבין הרבנים המחמירים גם רבנים שחשו אחריות ציבורית כלפי היישוב החדש והאיכרים, כמו רבני ירושלים. וכן היו מבין הרבנים המחמירים רבנים שתמכו באופן נלהב ב'חובבי ציון', כדוגמת הנצי"ב מוולוז'ין והרב מרדכי גימפל יפה".

ב. הכותב תמה: "האם כל אותם גדולי ישראל שראו את נימוקי המתירים וחלקו עליהם בתוקף הם הולכים נגד כללי ההלכה?! האם "החרדים" ההולכים בעקבות רבותיהם שחלקו בתוקף על היתר המכירה הם בכלל מבזי ת"ח?!" לענ"ד יש כאן אי הבנה: הטענה שהשוללים את היתר המכירה הולכים כנגד כללי ההלכה ומבזים ת"ח מוסבת בעיקרה כנגד טענה הרווחת אצל רבים בציבור החרדי שלהיתר המכירה אין שום תוקף. אין יכולים המחמירים לבטל את דברי המתירים כעפרא דארעא? האם אין זה כנגד כללי ההלכה לכתוב, כפי שלמשל פורסם בכרוז החתום ע"י תלמידי חכמים מן המגזר החרדי: "ודעתנו דעת תורה שאסור להסתמך על 'היתר' זה, ואין הדבר נתון לחילוקי עדות וקהילות, וכל בר ישראל חייב בשמירת שמיטה כהלכה, וכל הנותן יד להורות לרבים לעקור שמיטה ע"י 'ההיתר' גורם לחילול השם, שמראה לעין כל שניתן לעשות חוכא ואיטלולא ממצוה יקרה וקדושה זו?" האם מה שפורסם בשם רבנים ומורי הוראה: "יש להיזהר מפרסומים מטעים ואשר יוצרים טשטוש, לפיהם כביכול ההתנגדות ל'היתר מכירה' היא בסך הכל רק בגדר 'חומרא' ו'מידת חסידות', 'הידור מצוה' ו'הידור בכשרות', בעוד מרנן גדולי ישראל זצוק"ל ויבדל"א קבעו כבר בשמיטה הקודמת בצורה נחרצת כי 'ההיתר' אין לו תוקף כלל וכלל, וכי הוא בגדר חוכא ואיטלולא ממצות שביעית... לדעת ההלכה אין כל מקום לסמוך על 'ההיתר' שאין בו ממש" - האם אין בטענה זו פגיעה חמורה וביזוי ת"ח?!

צריך להוסיף שהרבנות הראשית ונציגי ציבור מטעמה עשו במשך השנים פעולות שונות כדי לחזק את אופייה המשפטי וההלכתי של המכירה באופן יותר מהודר. כך בשנת תשל"ט נחקק ביוזמת הרב חיים דרוקמן שליט"א "חוק מכירת מקרקעין (שמיטה)

תשל"ט" הקובע ששר המשפטים ושר הדתות, באישור ועדת החוקה חוק ומשפט של הכנסת, רשאים להתקין תקנות באשר למכירת מקרקעין לשם קיום מצות שמיטה בלבד, שיחולו על אף האמור בחוק המקרקעין תשכ"ט-1969 או בכל דין אחר. חוק זה בא כדי לצאת ידי שיטת המחמירים שהרישום של המכירה יחול גם בדיני המדינה ולא רק על פי דין תורה. לקראת שמיטת תשס"א פעלה הרבנות הראשית לכך שהמכירה לא תיעשה בצורה גורפת אלא רק לחקלאים שיבורר שאינם יכולים להוביר שדותיהם בשמיטה, כאשר המכירה תעשה בחתימת כל חקלאי בפני הרב האזורי (הרב אליהו בקשי דורון שליט"א, שו"ת בנין אב, ירושלים תשס"ב, ח"ד, סי' סב). לקראת שמיטת תשס"ח ערך הרב זאב וייטמן שליט"א שינויים שונים בסדרי ההיתר שבאו לחזק עוד יותר את גמירות הדעת במכירה ואת חלוקת המשפטיות, בפרט על ידי התייחסות לחלקות ספציפיות שהוגדרו וסומנו במדויק, ולאחר דיונים ארוכים עם היועצים המשפטיים של מנהל מקרקעי ישראל לגבי סעיפי החוזה ונוסח השטרות שייחתמו על ידם. יתר על כן, הרב וייטמן הנהיג את המכירה בצורה כזו שהיא לא נעשתה בדרך שליחות אלא באופן ישיר, באופן שלא ניתן לערער על המכירה מנימוקו של החזו"א שאין שליח לדבר עבירה. במאמר בנושא הרב וייטמן ציין: "לאחרונה התפרסם בשם הגרי"ש אלישיב שהיתר המכירה הינו איסור גמור, מכיוון שאין גמירות דעת של המוכרים, והמכירה כלל לא חלה, ולכן יש להגדיל כלים שנשתמשו בהם בתוצרת שגדלה על סמך היתר המכירה. בעיניי פשוט וברור שאם דברים אלו אמנם נאמרו על ידי הגרי"ש אלישיב, הרי שהם נאמרו רק מפני שהוא לא היה מודע לכל מה שנעשה השנה בנושא מכירת הקרקעות, ושהמכירה השנה נעשתה ברצינות ובגמירות דעת יותר מאשר במכירת חמץ או במכירת מבכירות וכדומה". אולם אפילו שינויים אלו לא גרמו לשינוי סגנונם של הפרסומים החרדיים הנזכרים בנושא<sup>1</sup>.

כבר בשנת תשי"ב ציין הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל שהידיעה ב'הצופה' שציננה חנויות שנמכרים בהם ירקות ופירות 'ללא כל חשש של איסור שמיטה', מטילה פגם של איסור על יבול היתר המכירה, וכלל יסודי במידת חסידות הוא 'שלא לבזות אחרים שאינם נוהגים בה... ושלא להוציא לעז על הראשונים שלא נהגו בזה' (לנתיבות ישראל ג, ירושלים תשנ"ז, עמ' רג). במאמר שכתב הרב שלמה אבינר שליט"א בשנת תשל"ג ברשותו ובהסכמתו של הרב צבי יהודה קוק זצ"ל, הוא הדגיש ש'לפני שאנו ניגשים לחיפוש דרכים לשיפור קיום מצוות השמיטה בזמננו, דבר אחד צריך להיות ברור ומוחלט: אין מה לפקפק ולזלזל כלל וכלל בהיתר המכירה שנתייחד עליה הוראת גדולי ישראל... ואמנם, יש חוגים שמכריזים בפה מלא שאין הם מסתמכים על ההיתר בטענם שאינו די מבוסס מבחינות שונות, מתוך התחצפותם על גדולי ישראל שכך הורו. על כן,

1 אמנם לקראת שמיטת תשע"ה שינתה הרבנות הראשית פרטים שונים בהיתר, אותם ביקר הרב וייטמן, ראו במאמרו "מכירת הקרקעות לקראת שמיטת תשע"ה", 'המעין' גיל' 211 (תשרי תשע"ה; נה, א) עמ' 12 ואילך. אולם מבלי להיכנס לדיון בסוגיית השינויים עצמם וחשיבותם, העובדה היא שאפילו ההידורים שהנהיג הרב וייטמן בשמיטת תשס"ח נחשבו אצל גורמים חרדיים כחוכא ואטלולא. וכידוע סוגיה זו הגיעה לצערנו בשנת תשס"ח לפתחו של בג"ץ, בשל סירובם של כמה רבנים מקומיים לתת כשרות לבתי עסק המסתמכים על היתר המכירה (בג"צ 7120/07 - אסיף ינוב גידולים בע"מ נ' מועצת הרבנות הראשית).

אם ההיתר "אינו מוצא חן" בעיני משהו, יש צורך להתבונן על דרכי ההלכה בכללותן... והערמה זו אינה נעשית מתוך מיעוט תורה או ליצנות, אלא מתוך גודי סדרי הלכה. וכן, יש כללים מתי אמירה לנכרי מותרת ומתי אסורה... ולכן, הרואה שהיתר המכירה יסודו ממקורות ברורים והגדרות התורה שבכתב ושבעל פה, יבין ושב ורפא לו"<sup>2</sup>.

ג. הרב פטרובר מקשה על ביקורתו של הרב מלמד על עמדת החזו"א זצ"ל ותמה: "וכי החזו"א לא היה מגדולי רבני א"י לאחר עלייתו לארץ? וכי לא היו מרבני א"י שחלקו על היתר המכירה... ומי מאותם רבני א"י התמסר לבירור מצוות התלויות בארץ כחזו"א, וחיברו הגדול על סדר זרעים הלכה למעשה יוכיח. הרי החזו"א עמד בקשר רצוף עם הקיבוצים של פא"י ועודד אותם בשוב הארץ"... אך הרב מלמד התייחס במפורש לחיבתו של החזו"א לחקלאים הדתיים, וכתב: "ראוי לציין שבשונה משאר מתנגדי ההיתר, החזון איש גילה אחריות ודאגה לחקלאים הדתיים, טרח ללוותם ואף חידש קולות מופלגות בהלכות שמיטה כדי שיוכלו להתקיים בלא היתר המכירה". הביקורת החריפה של הרב מלמד על עמדתו של החזו"א נבעה מפני שהחזו"א טען שכאשר האיכרים ממנים את הרבנים כשליחים שלהם למכור את הקרקע, על פי ההיתר, נעשים הרבנים שליחים לדבר עבירה. כשם שהספרדים שנוהגים על פי מרן בשולחן ערוך שלא לחמם מרק בשבת אינם יכולים לטעון על התימנים שמחממים מרק כדעת הרמב"ם שהם עוברי עבירה, כך לא ניתן לומר זאת על הפוסקים אחרת בהלכות שביעית, ולכן טען הרב מלמד "שיש בטענתו של החזון איש פגיעה עצומה בגדולי רבני הארץ... לטעון שאין דעתם נחשבת כלל עד שהעושים כמותם נחשבים כבעלי עבירה".

יתר על כן בספר 'דרך אמונה', אותו חיבר בן אחותו של החזון איש, הרב חיים קנייבסקי שליט"א, נכתב בנוגע למקילים שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות של גויים: "וגיסי הגר"ש ברזם זצ"ל ששאל ממרן אם מותר לקנות פירות גויים בשביעית מישראל הסוחר בהן על סמך המקילין, והשיב שאסור. ושאל הרי אין איסור דלפני עוור כאשר להחזו"א יש על מי לסמוך להתיר, והשיב **אין להם על מה לסמוך**"<sup>3</sup>. ובמכתב של החזו"א בנוגע להיתר המכירה של שנת תרצ"ח הוא כתב "וכל פטפוטי הדברים כי יש בזה פיקוח נפש וסכנה אינה באה רק מקרירות הלב וחוסר יראה הראויה לתורה ומצווה" (קובץ אגרות חזו"א, בני ברק תש"ן, ח"ג סי' פד). והעיר על דברים אלו הרב אלחנן סבתו שליט"א לאחרונה: "האשמה הזאת קשה מאוד, ויש בה הרבה יותר מאשר סתם תקיפות

2 פורסם שוב לאחרונה במאמרו "השמיטה בזמננו", עיתורי ירושלים 97 (אלול תשע"ד), עמ' 13-7.

3 דרך אמונה, שביעית, בני ברק תשס"ז, פרק ד הל' כט בביאור ההלכה. ואמנם הרב אשר וייס שליט"א התקשה מאוד בדברים הללו, וציין: "זוה נראה לענ"ד תימה...וצע"ג בזה" (והרב א' וייס, מנחת אשר: שביעית, ירושלים תשס"ח, סי' ח, ד), ואחר כך ניסה ליישב (שם, סי' כג) "ומה שכתב ששמע בשם החזו"א שאסר משום שאין להם על מה לסמוך, לענ"ד קשה להאמין שכך אמר, וכי הסומך על מרן הב"י וכו' אין לו על מה לסמוך!! ולכאורה ברור דאם אכן החמיר בזה החזו"א טעמו למיגדר מילתא ולחזק את שמירת השביעית, וכך שמעתי ממרן הגר"ש אלישיב". אך מלבד שנראה שלא כך תופסים את הדברים בבית החזו"א עצמו, כעולה מדברי ר"ח קנייבסקי שליט"א, גם הטענה שאי אפשר לסמוך על דעת מרן הב"י למיגדר מילתא - קשה מאוד.



הלכתית שאפשר לעיתים למצוא אצל מי מהפוסקים. הצער על דברים אלו קשה מנשוא, עד שאין מקום בתוך לבי שיגור שם אותו הצער" (לא תגורו מפני אי"ש", 'בשבע', כ"א מנ"א תשע"ה, עמ' 48).

ד. בחלקו השני של המאמר מאריך הרב פטרובר לטעון שלכו"ע ההיתר דחוק, ודלא כמו שכתב הרב מלמד. דומה שהרב פטרובר לא שת ליבו לחילוק שבין שאלת **הצורך** בהיתר לבין **גוף ההיתר** עצמו. דזה פשוט כביעתא בכותחא שאין להפקיע מצוה חביבה כשביעית אף בזמן הזה אם לא בשעת הדחק, וכן כתב הרב מלמד עצמו במאמרו "היתר מרווח לשעת הדחק" (רביבים כ"ז בניסן תשע"ה): "מוצדקת עמדת גדולי הרבנים שביקשו לבחון בכל שמיטה מחדש אם המצב השתנה, כי אף שאפשר לסמוך על ההיתר לכתחילה בשעת הדחק - כאשר השעה כבר לא תהיה דחוקה, נתאמץ לקיים את השביעית כהלכתה לכתחילה". וכן כתב בספרו (עמ' 154) "שההיתר צריך להישקל מחדש בכל שביעית, כדי לבחון האם עדיין השעה דחוקה ויש צורך להיעזר בו". אולם באשר לגוף ההיתר ציין הרב מלמד שם שההיתר מרווח ויסודותיו איתנים, וכלשוננו: "מבחינה הלכתית יסודותיו איתנים, ועל היתרים דחוקים בהרבה רגילים לסמוך במצבים פחות דחוקים".

ה. ממילא גם הטענה בסוף מאמרו של הרב פטרובר ש"כל הלומד את כל מה שכתב הראי"ה באגרותיו ובתשובותיו ביחס להיתר המכירה, רואה בעליל שהראי"ה ראה את ההיתר כהיתר דחוק מאוד, וכל ההיתר הוא מחמת צירוף של כמה טעמים, ולכן הוא רק הוראת שעה", ושהדבר סותר את קביעתו של הרב מלמד "סיסודותיו של היתר המכירה איתנים ואין בהם שום דחק" - אינה נכונה. גישתו מבדילה בין שאלת **הצורך** בהיתר שהיא לכולי עלמא שעת הדחק והוראת שעה, לבין **יסודות** ההיתר שהם איתנים וחזקים. גם הראי"ה קוק זצ"ל חילק חילוק מהותי בין הרוצים להחמיר שלא לסמוך על היתר המכירה ומעודדים חקלאים לשבות, לבין עמדה המבטלת את תוקפו של ההיתר (משפט כהן סי' סט): "שהדבר יש לו יסוד ע"פ איזה פוסקים קמאי ובתראי, וע"י צירוף של עוד איזה סניפים יצא ההיתר בבירור, באופן שראוי לסמוך עליו בשעה"ד בלא שום גמגום כלל". וכן כתב בסוף המבוא לשבת הארץ: "אחרי כל אלה אין מקום לערער על דרך הוראה כזו, במקום דחק שנוגע להפסד של רבים אפילו אם לא היה הדבר נוגע לישיבת ארץ ישראל, וק"ו שהדבר נוגע ליסוד חיי נפש של ישיבת ארץ ישראל". ועוד ציין שם לפני כן שמצוה לקיים את ההיתר, ומצוה פירושה שכך צריך לעשות לכתחילה כשהשעה היא שעת הדחק. יתר על כן עוד הוסיף, שהמונע את המצוה של קיום ההיתר פוגע במצות ישוב הארץ ונוגע בנחלת ה' ומעכב את הגאולה: "נמצא שיש מצוה להפקיע את המצוה לשעה במקום ההכרח כדי לקיים את מצות ישיבת ארץ ישראל, והמחמיר בזה יותר מן המידה האפשרית להקל, אחר כל טרח ועמל העיון האפשרי בחדרי תורה, הריהו נוגע בנחלת ד', מונע צמיחת קרן ישועת ישראל ומבטל מישראל את המצוה העליונה והקודש של ישיבת ארץ ישראל, השקולה ככל המצות כולן".

ו. כיון שמדובר על היתר מרווח אך שמיועד לשעת הדחק, ממילא יש לבחון האם ראוי ונכון להחיל אותו גם בזמן הזה. גם בנושא זה טוען הרב פטרובר: 1. ראשוני המתירים התירו דווקא מחשש פיקוח נפש וחורבן המושבות. 2. היתרו של הרב קוק נבע מחשש להתמוטטות הישובים החקלאיים בארץ אם הם לא ישווקו לשווקים בחו"ל במשך שנה אחת, וכן שמאחר שכבר נהגו בהיתר המכירה, אם הרבנים יאסרו את המכירה החקלאים לא יעמדו באיסורי השביעית והדבר יגרום לפריקת עול המצוות אצל החקלאים. בזמן

הזה שהחקלאות מהווה מבחינה כלכלית רק אחוז קטן מן המשק אין צידוק להנהגת ההיתר בטענת 'שעת הדחק'.

אולם הרב מלמד האיר עניין זה במאמרו "היתר מרווח לשעת הדחק" וכן בספרו (עמ' 166-170), והרוצה יקחנו משם. בקציר האומר נסכם את דבריו: א. כיום עלויות התשתית של החקלאי גבוהות מאוד, וכדי לכסות את העלויות הללו בשש שנות תוצרת לעומת שבע שנים של מתחרי, וכדי לקיים את עצמו ואת משפחתו, יצטרך החקלאי המשבית את אדמותיו בשביעית להעלות את מחירי היבול שלו בשש השנים, ומכיוון שלא יוכל לעמוד בתחרות יאלץ לעזוב את העיסוק בחקלאות, ואין לך שעת דחק גדולה מזו. לכן עלינו לעודד חקלאים לשמור שביעית, ואף לפעול להקצאת תקציבי מדינה למען שובתי שביעית, אולם אין לטעון דבר נגד החקלאים שנעזרים בהיתר המכירה. ב. רוב החקלאים מכבדים את המסורת, ואם הרבנים יציעו להם למכור את השדות לגוי כדי להפקיע את חובת השביעית - יעשו זאת ברצון, וכיוון שכך ראוי לרבנים לעשות זאת כדי להצילם מעוון. בנוסף לכך ללא היתר המכירה הפירות שיגדלו בשמיטה יהיו קדושים בקדושת שביעית, והם יופצו בארץ, תוך שהציבור הרחב חוטא בסחורה בהם ובחוסר זהירות בקדושתם. ושוב מדובר בשעת הדחק, שכן במצב הציבורי שלנו אין אפשרות למנוע את הפצת הפירות הקדושים הללו. כמו כן יש טוענים שאם בשנה השביעית יופצו פירות שביעית שלא כדין תיפרץ מערכת הכשרות הארצית של כל השנים. ג. אף שחלק החקלאות בכלל התוצר הלאומי הוא כשני אחוזים בלבד, כיוון שמדובר במדינה, מדובר בסכומי עתק, כעשרה מליארד ₪, שקיצוץ בהם משמעותו קיצוץ בסלילת כבישים, הרחבת בתי חולים, קיצוץ בתקציבי רווחה, חינוך ושיטות. קיצוץ בסדר גודל כזה בוודאי נחשב 'שעת הדחק' גם בימינו.

הראשון לציון הרב אליהו בקשי דורון שליט"א בספרו שו"ת בנין אב (ח"ד סי' סב) דן בשנת תשס"א בשאלה זו בדיוק, בעת כהונתו כרב ראשי. הוא ציין שבמוצאי שנת השמיטה תשנ"ד התחילה הרבנות לחפש דרכים כדי שלא להזדקק להיתר המכירה בשמיטה הקרבה ובאה, והתברר לה שגם בשנת תשס"א ההכרח הוא לנקוט בדרך ההיתר, משום שהחקלאות תלויה בתכנון ארוך טווח של שנים מראש, והשבתה של שנה שלמה יש בה כדי לגרום נזק לשנים מספר, לאבד את השווקים ליצוא ולמוטט את הענפים בכלל. אף שהחקלאות מהווה אחוזים בודדים מכלכלת המדינה, הכמויות הן משמעותיות. אי מתן היתר לעבודה בשביעית בחקלאות יהווה פגיעה חמורה ביותר בענפים רבים, ומתן ההיתר יציל את החקלאים, ימנע אכילת פירות שביעית וספיחים שלא כדין, וגם ימנע קרע בין רוב החקלאים לרבנות, קרע שעלול למוטט את מערכת הכשרות בארץ, ולגרום חיזוק משמעותי של החקלאות הנוכרית בארץ. הרב בקשי דורון ציין שם כיצד עם כניסתם לתפקיד הרבנים הראשיים, ערב שמיטת תשנ"ד, דחק הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל בו ובעמיתו הרב ישראל מאיר לאו שליט"א לדאוג לכלל ולהנהיג את היתר המכירה, אף שגם אז היוותה החקלאות אחוז קטן בלבד מכלכלת המדינה.

החלופות במציאות הקיימת להיתר המכירה הם שימוש נרחב ב'יבול נכרי' תוך פגיעה עצומה בחקלאות היהודית, או להעמיק ולהרחיב את שיטת 'אוצר בית דין' הבנויה על קולות רבות ביותר, וגם אינה יכולה להיות פתרון משמעותי לציבור גדול כי אם ליחידים. למען סבר את האוזן יש לציין שבשמיטה האחרונה 180 חקלאים השביתו את

אדמותיהם, רובם חקלאים קטנים ועוד 91 חתמו על הסכם של אוצרות בית הדין השונים, ואף הם ברובם ממשקים קטנים, ואילו 6200 מתוך 6700 החקלאים היהודים בארץ, החולשים על למעלה מ־3 מליון דונם, בחרו בהיתר המכירה. בשל המניעה של כ־14% מן הצרכנים לרכוש תוצרת של היתר מכירה מעודד משרד החקלאות בכל השנים את החקלאים הלא־יהודים להגדיל את יבוליהם בכדי לצמצם את היבוא, כאשר המגזר הלא יהודי מגדיל את הייצור שלו בשנת השמיטה בלא פחות מ־30%. בנוסף לכך, לקראת שנת תשע"ה תקצבה המדינה ב־7 מליון ₪ בתי גידול לירקות במגזר הלא יהודי לצורך אספקת 'יבול נכרי'.

לעניין הטענה שההיתר ניתן אך ורק למצב של פיקוח נפש: אכן בשמיטות הראשונות הודגש עניין חיי הנפש בנתינת ההיתר, כיון שרבים מבני המושבות היו במצב קשה ביותר; אולם המעין בנימוקים ההלכתיים של המתירים יראה שאין זה הבסיס להיתרם, ושהם מקילים בכל הפסד מרובה ופגיעה בשוב ארץ ישראל גם ללא חשש פיקוח נפש. כדאי להזכיר שגם חלק מהאוסרים בשמיטות הראשונות טענו מנגד ששמירת השמיטה טובה לחקלאות, או שממילא המושבות מתבססות על תרומות וצדקה, טענות שכיום אין להן בסיס. סיכומו של דבר, הטעם העיקרי של המתירים היה החשש לעתיד החקלאות בארץ הקודש, וחשש זה קיים גם היום. וכך כתב הגר"מ מאזוז שליט"א: "והדברים ק"ו, שאם התירו גדולי ישראל בשנת התרמ"ט מפני פרנסת כמה חקלאים בא"י, בשעה שכל הארץ רובה גוים ויש מה לאכול ולקנות מהם, ק"ו בדורנו זה שרוב תושבי א"י הם יהודים בן פורת יוסף, ואי אפשר שיסמכו כולם על קרקעות גוים וכו' שהם שונאינו בנפש, לבד שכמה פעמים מרמים ומכשילים המשגיחים, וחייהם של המשגיחים תלויים להם מנגד... וכל מי שטוען שנשתנו הזמנים למעליותא משנת תרמ"ט עד היום, ושהיום אין צריך יותר להיתר מכירה, הוא חי בעולם הדמיון"<sup>4</sup>...

ולסיום, ראוי בכל דיון בענייני השביעית לחזור ולהדגיש את חשיבות עתידה של ההתיישבות היהודית בארץ ישראל, וכפי שציין הרב קוק זצ"ל באגרת תקנ"ה את החשש "שע"י חומרא דשביעית יעוכב ענין הישוב, ויתרשלו ידי רבים מקניין קרקע... שתכלית הישוב הוא עניין של דורות, וע"י חיזוק הישוב והתרבות אחינו בני ישראל בארץ הקודש תהיה הגאולה בקרוב יותר, כי זהו פשוט שהגאולה תלויה בריבוי אחינו עם קדוש בארץ הקודש, וממילא נזכה לקיים הכל". אמן ואמן.

## בועז הוטרר

★ ★ ★

הרב משה פטרובר שליט"א הגיב בגיליון הקודם של 'המעין' לדברי הרב אליעזר מלמד שליט"א בנוגע להיתר המכירה. חלק נרחב מתגובתו כולל התייחסות לעמדת הראי"ה קוק זצוק"ל בנושא, ובדבריו מופיעות בין השאר טענות ידועות, המקובלות מאוד בין הדוברים והכותבים בנושא בציבור החרדי (זכורות לכולם כתיבותיו העשירות של הרב קלמן כהנא

4 במאמרו "הסתמכות על היתר מכירה בשל יוקר פירות שביעית", תחומין לה (תשע"ה), עמ' 96 הערה 14.

זצ"ל ורבים בעקבותיו), שמכוונות כולן להציג את הדברים כאילו גם בעיני הרב קוק עצמו 'היתר המכירה' היה היתר דחוק ורעוע מבחינה הלכתית.

אך הדברים אינם מדויקים. כתב הראי"ה באגרת שי (עמ' שמה-שמו): "וכל המתנהגים בגדרי ההיתר... **אין עליהם ח"ו שום חשש כלל**, מפני שהם עושים כתורה וכמצוה, ככל דרכי הוראות איסור והיתר הנידונים בעם ד', שלמי אמוני ישראל, עפ"י הש"ס והפוסקים, מעולם". ובאגרת שיב (ח"א עמ' שנ): "...השגות כל המשיגים על יסוד ההיתר, הדרוש לטובת היישוב הקדוש של אה"ק, **אינן בגדר השגות כלל**" (ישנם עוד ציטוטים כאלו, אך אין צורך להאריך). ובשו"ת משפט כהן (ריש סי' סג): "כבר אמרתי זה כמה, **שעל עצם ההיתר אין לדעתי מה לפקפק כלל**, אבל [אחריו] כל זאת אין זה מונע ופותר אותנו מלבקש כל העצות אשר יזמין ד' לנו, שיוכלו אחינו ב"י היושבים באה"ק לקיים את המצוה כהלכתה בלא שום הפקעה ודרישות היתר. וכל חלק קטן שבקטנים מאה"ק שביד ישראל, שתקיים בו מצות שביעית כדינה, אנו צריכים לשמוח עליו כמוצא שלל רב". ובאגרת קפט (עמ' רמו): "ובעיקר העניין אגיד לכ"ת את דעתי העניה, שבאמת לא זו היא ההוראה הראשונה שהעולם סומך את עצמו בשעת דחקו על מקצת פוסקים... ע"כ אם בא לסמוך על המתירים... אין זה דבר כ"כ רחוק בזה"ל, אבל העיקר מה שלבנו דואב הוא שעכ"פ מצות שביעית מופקעת היא ואין מקיימים אותה... וע"ז לבי דווי, על שאנו מוכרחים ללמד את העם להפקיע מצות שביעית, במקום שאנו חייבים תמיד להקים עדות ביעקב וללמד את ישראל להתחייב גם במצוות שאפשר להיפטר מהן, כמו ציצית ותרומות ומעשרות ע"י הכנסה דרך גגין חלונות וקרפיפות וכיו"ב".

לסיכום, בכל המקורות האלו ובמקומות רבים אחרים כותב מרן הרב זצ"ל מפורשות שמבחינה הלכתית אין כלל מקום לפקפק על ההיתר, וכל מה שיש לפקפק הוא על כך שלכתחילה היה ראוי להכניס עצמנו לחיוב, וללא ללמד את העם לפטור עצמו ממצוות. במילים אחרות, היתר המכירה לא שונה מהמגעל כנפות בגדו (בבגד החייב בציצית מדרבנן, ושקיימות כמה ספקות בנוגע לעצם חיובו, עי' מ"ב סי' י סוף ס"ק לו), שראוי לקיים את המצווה כתיקנה, אך הלכתית יש דרך 'להתחמק' ממנה **ללא כל חשש**.

עוד יש לציין שהציטוטים שהביאו הרבנים הנ"ל מדברי הרב (שדרך זה דחוק ומסוכן); "ראוי להתרחק כמטחוי קשת מן העניין"; (ועוד), אף הם אינם נובעים מהחשש ההלכתי, אלא מרצון לקיים את המצוות כעיקר חיובן. כמו כן, מטעם זה, מרן הרב זצ"ל כתב בספרו רק חלק מצדדי ההיתר (כפי שהזכיר הרב פטרובר שליט"א), אע"פ שיש להיתר עוד סניפים אמתיים ואיתנים, ראה אגרות הראי"ה ח"א עמ' שמה-שמט ועמ' שסב.

חשוב גם להזכיר שבשימוש **בתוצרת** של היתר המכירה הרב לא ראה כל חשש (גם לדעת המחמירים). "על הפירות אין באמת מה לערער" (אגרת שה, עמ' שמב, ובמשפט כהן סי' ע ע"ש ובסי' עו), וזו לענ"ד ג"כ הסיבה לחריפותו היתירה במכתב "עטי תרעד" הנודע (אגרת שטיז, עמ' שנה, ע"ש בעמ' שנו-שנח). [המקורות הנ"ל מתייחסים לפירות, אך כבר העירו רבים שמרן הרב זצ"ל לא חשש לחידוש מרן החזו"א זצ"ל שיש איסור ספיחין בקרקע של גוי שישראל עובד בה, וממילא ה"ה לירקות, שלדעת הראי"ה אין בהם חשש כלל].

יש לדון בעוד כמה פרטים במאמרו של הרב פטרובר שליט"א, מחשובי הרבנים בשכונתנו (בעניין דעת המהרי"ל דיסקין והגרש"ס לגבי היתר המכירה; דבריו שלגבי

תבואה וירקות לדעת הראי"ה אין צריך בהיתר מכירה, מבלי להבהיר שהכוונה אם תקום קרן ש"תתמוך ביד כל בעלי השדות"; ההשלכה מהדברים לזמננו, שגם ענפי התבואה והירקות מבוססים על שיווק לחו"ל; הערכתו לגבי קניית ירקות מנוכרים מבלי להזכיר שבעבר אכלו מעט מאוד ירקות; ציטוט לימוד זכות על הרידב"ז מבלי להזכיר שבמכתב אליו הרב ביקר התנהגות זו; אמירתו ש"הראי"ה כשאר גדולי ישראל לא התיר מלאכות דאורייתא ע"י ישראל", בהעלמת דעת המתירים - ומהם הגר"ש מוהליבר זצ"ל - הנזכרת באגרות כו"כ פעמים, וגם בדעת הראי"ה יש לעיין אם אסר כן מדינא; ועוד, אך דומה שהנקודה העקרונית עליה הערתי נוגעת לא רק לדבריו, אלא לתפיסת דעתו של מרן הראי"ה זצ"ל בנושא באופן מוטעה על ידי מגזרים שלמים, ובהם הרבה מאוד ת"ח מופלגים, עמלי תורה וטהורי לב.

בכבוד רב, אבי קלמן

★ ★ ★

## עוד על השמיטה לעתיד לבוא

לעורך שלו<sup>5</sup>.

הרב יהושע בן-מאיר בדבריו על השמיטה לעתיד לבוא [המעין' גיל' 214 (תמוז תשע"ה); נה, ד] עמ' 21 ואילך מעלים את דעת החזו"א (שביעית יח ס"ק ד) שברכת "וציויתי" התקיימה גם בבית שני וגם אחר החורבן, אף ששביעית בזה"ז דרבנן. השמטה זו מסייעת לו לביסוס עמדתו הנחרצת כי רק לעתיד לבוא נצטרך ונוכל להישמר מאיסורי שביעית, אך בזה"ז אין אפשרות אלא לסמוך על היתר מכירה. ואולי זו הייתה מטרת המאמר, שאינו מחדש דבר, ורק מפגין את אמונת הכותב, בה איש לא הטיל ספק, "שהבטחת ה' יתברך תתקיים במלואה"?

ציפייתי מהעורך שאם החליט לפרסם את המאמר שלכל הפחות יעיר על ההשמטה.

יצחק ברויאר

★ ★ ★

ב'המעין' גיליון 215 [תשרי תשע"ו (נו, א) עמ' 95 ואילך] התפרסמו תגובות למאמרי "מה נאכל כששמיטה תהיה מהתורה" מאת ידידי היקרים הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א והרב זאב ויטמן שליט"א. הרבנים הנ"ל אינם חולקים על כך ששמיטה מהתורה תהיה רק "...בזמן שכל יושביה עליה, והוא שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט אלא כולן יושבים כתקנן" [רמב"ם הל' שמיטה ויובל י, ח]. הגר"י אריאל אף מסכים לכך שכשתהיה שמיטה מהתורה תתקיים בנו הבטחת התורה לברכת ה' בשנה השישית שתספק את כל צרכנו

5 [תגובה זו הייתה אמורה להתפרסם בגיליון הקודם, והיא אף נרשמה בתוכן העניינים ומחברה נזכר ברשימת המשתתפים בחוברת; אולם היא נשמטה משם בטעות, ומודפסת כאן. עם הכותב והקוראים הסליחה. העורך י"ק.]

בתוצרת חקלאית, כולל פירות וירקות, לכל השנה השביעית. אולם הגר"י אריאל דואג מה יהיה על התוצרת שתצמח מעצמה בשביעית? האם תוצרת זו תלך לאיבוד? "הרי על פי ההלכה הרשות לכל אדם לקטוף לעצמו רק מזון שלש סעודות, או לכל היותר מנה שבועית כדרך שאדם קונה בחנות הירקות; האם ניסע כל שבוע לגולן לקטוף קצת תפוחים, ולגליל לקטוף אפרסקים, וללכיש לבצור כמה אשכולות ענבים"? ולכן הוא מצדד שפתרון "אוצר בית דין" בצורה זו או אחרת יהיה גם אז הפתרון האולטימטיבי.

אודה ולא אבוש שלא זכיתי להבין את דאגתו של ידידי הגאון שליט"א. הרי מוסכם שאחד התנאים ששביעית תהיה מהתורה הוא ש"לא יהיו מעורבבין שבט בשבט, אלא כולן יושבים כתקנן". פיזור האוכלוסין בא"י יהיה שונה לחלוטין מהמוכר לנו היום. בגולן, בגליל, בלכיש ובכל חבלי א"י ישבו בעז"ה רבבות יהודים, שיהנו מיבול שנת השביעית, כרצון התורה. זאת ועוד, כבר היום אנשים גרים באשדוד, אשקלון ואף בבאר שבע ואופקים, ועובדים ולומדים בת"א, ירושלים וחיפה. ב"ה נסללות מסילות ברזל, נבנים כבישים מהירים, וכל חלקי הארץ הולכים ונהיים נגישים. בשנת השמיטה רבבות עמך ישראל יסעו לטייל בארץ ויתורו אותה, וגם יאספו לעצמם תוצרת חקלאית של שנת השמיטה לצריכה של מספר ימים. שר התחבורה של ממשלת המלך המשיח יפתור קושיות ובעיות, "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם היאך יהיו עד שיהיו" [רמב"ם הל' מלכים יב, ב]. בכל אופן עניין זה אינו יכול להיות שיקול בקביעת היתר השימוש באוצר בית דין.

הגר"י אריאל שליט"א כתב, כדי 'להכשיר' את אוצר בית הדין העתידי, ש"הרי הדבר פשוט שהתורה לא אסרה קטיף פירות אלא כדרך הבוצרים, כבעלים פרטיים, אך לא אסרה על הציבור להתארגן ולקטוף ולחלק את פירות השביעית כדי לאוכלם בקדושה". אך מה נעשה ש"דבר פשוט" זה לא הובא ברמב"ם, ואף הרב בעל השו"ע, שלא נעלם ממנו הרמב"ן על התורה והתוספתא, השמיטו ולא הביאו. כנראה שלראשונים ולפוסקים לא היה הדבר כ"כ פשוט! יתירה מזו, התורה כתבה [ויקרא כה, ד-ה] "וּבְשָׁנָה הַשְּׁבִיעִית... שָׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמַר, אֶת סְפִיחַ קִצְרֶךְ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֵנְבֵי נִזְיָרְךָ לֹא תִבְצֹר", והיא לא חילקה בין המלאכות, ופשוט המקראות הוא שאותו איסור שיש בקצירה ובצירה קיים גם בזריעה. על פי אותה סברה רצה מו"ר הגאון הרב ישראל זצ"ל בדעת יחיד להתיר אף זריעה ע"י אוצר בית דין - האם "דבר פשוט" כזה, שלציבור המאורגן מותר ע"י אוצר בי"ד לזרוע לקצור ולבצור בשביעית, מה שהוא איסור גמור ליחיד, לא היה מן הראוי שרבותינו הראשונים והפוסקים במאה ושלושים שנה האחרונות שלא מצאו פתרון לבעיית השביעית עד שנזקקו להיתר המכירה, כולם לא ידעו את 'הדבר הפשוט' הזה?

גם ידידי הגאון שליט"א מודה שאוצרות בית הדין בימינו מסתמכים על היתרים דחוקים "כך שאין כמעט הבדל בין הגידול והשיווק של פירות שמטיה מגידולם ושיווקם כל השנים". כל מי שקנה השנה אתרוג ראה ונוכח שאין לך סחורה בפירות שביעית גדולה מזו, אך לא ניתן היה להשיג אתרוגים מ'היתר מכירה'. האם "מי שמאמין באמונה שלמה שזאת התורה לא תהא מוחלפת" גם לעתיד לבוא, בימות המשיח, רשאי להחליפה כבר עכשיו, ולהוסיף בה הלכה שלא שיערו אבותינו? "ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת אין חוקיה ומשפטיה משתנים לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן" [רמב"ם הל' מלכים פי"א הל' ג]!

הרב ויטמן שליט"א מעלה את החיסרון המרכזי והאמיתי שיש ב'היתר המכירה' - זו עקיפה של מצוות שביעית. אך היא הנותנת<sup>6</sup>: למרות הקושי ההלכתי והנפשי שהיה לגרר"ה קוק זיע"א, וסביר שאף לגר"א מקובנא ושאר מתקני 'היתר המכירה' בדורות שלפניו, ולמפעיליו בדורות שאחריו, להפקיע מצוה דרבנן יקרה זו - הם בחרו דווקא ב'היתר המכירה' ולא ב'אוצר בית דין', והראי"ה השתמש באוצר בית דין רק כדרך לשיווק **על גבי היתר המכירה**, כמדומה שהדבר מעיד כמאה עדים מה היה דעתם על 'אוצר בית דין'. בוודאי שיש "צורך לדאוג ולחפש דרכים לקיום מצוות השמיטה בימינו", אבל בתנאי שמדובר על קיום אמיתי! הדרך האמיתית היחידה לקיום המצוה הוא להשבית את השדות בשביעית, ובשימוש ב'אוצר בית דין' אין קיום של המצוה. אי אפשר גם להתעלם מכך שהצורך הכלכלי בשיווק הפירות של אוצר בי"ד מביא לזלזול ופגיעה לא מוצדקים ביסודות ההלכתיים של 'היתר המכירה'. צרכן רגיל לא ירכוש פירות 'אוצר בי"ד', הנמכרים לרוב באיכות נמוכה יחסית ובמחיר גבוה, אלא אם כן הוא משוכנע שהם "מהודרים" יותר מפירות 'היתר מכירה'. במקומות רבים בהם מצוי הציבור 'שלנו' פירות 'היתר מכירה' נמכרים בהכשר "רגיל", ופירות אוצר בי"ד נחשבים "מהדרין". בעקבות חומרא זו קורה לעיתים קרובות שכאשר קיים חוסר בפירות מאוצר בי"ד, או כאשר מטעמים אחרים לא משתמשים בו - כמו באולמות שמחה ובמוסדות שבעליהם חוששים מהטיפול בשאריות שבקדושת שביעית - משתמשים ב'יבול נוכרים' ולא בפירות 'היתר מכירה', שלדעת רבים בציבור אינם נחשבים מהודרים<sup>7</sup>. לא יתכן שנחרים תוצרת יהודית כשרה שגודלה על פי היתר המכירה, אך זה מה שבדרך כלל עושה בפועל מי שקונה "יבול נכרי", וכן לא יעשה.

יהושע בן מאיר

★ ★ ★

## למה נמשל קיתון המים שנשפך על העבד? שבא למזוג כוס לרבו?

בגילון 'המעין' הקודם (מס' 215, תשרי תשע"ו) כתב מר אליעזר יסלזון דברים מעניינים בעניין ה"משל לעבד" העוסק בגשם בחג הסוכות. אולם המחבר לא התייחס לקושי העיקרי שיש במשל, והיא שבפרט הכי מרכזי הוא פשוט אינו דומה לנמשל! במשל העבד שמשרת את אדוניו מביא קיתון של מים כדי למזוג את כוסו, והאדון לוקח את הקיתון ושופך את מימיו על פני העבד. אך בנמשל מדובר באדם היושב ואוכל בסוכה ויורדים גשמים, ואין שום קשר בין הגשמים למה שהאדם עשה בסוכה! איפה ה"קיתון של מים" בנמשל? אמנם המחבר הבין את המשנה לפי פירושו של רש"י, שירידת גשמים בסוכות

6 ראה עירובין י, א; יבמות סח, ב; סוטה ז, א; בכורות נט, ב.

7 אף ארגונים המתפארים היום בשיווק "תוצרת יהודית" העדיפו בשמיטת תשס"ח יבול נוכרים על פירות 'היתר מכירה', ראה במבוא לספרי "מה נאכל בשנה השביעית" מהדורת תשע"ד.

שונה מכל דבר מצער אחר בגלל שהגשמים הם סימן קללה, וכאילו "האדון" מודיע שהוא אינו רוצה בשימוש של "העבד". דין המשנה "מאימתי מותר לפנות" מכוון לפי זה לאדם, מתי מותר לו לצאת מן הסוכה, ומזה יצא דין מיוחד: כשיורדים גשמים אסור לצאת מן הסוכה גם כאשר לא נעים בסוכה עד שכמות המים הנכנסים לסוכה פוגעת באוכל, ואז לא רק שמותר לצאת אלא חייבים לצאת ואין לאדם להחמיר על עצמו (בזה כיוון לדעת הרשב"א, עי' קרבן נתנאל על הרא"ש שם, וגם בבאר היטב על הרמ"א או"ח סי' תרלט ס"ק ז).

אבל נראה לי שאפשר לפרש אחרת לגמרי. המחבר בשו"ע (שם סע' ה) מעתיק את הרמב"ם: "רדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית, מאימתי מותר לפנות משירדו לתוך הסוכה טיפות שאם יפלו לתוך התבשיל יפסל, אפילו תבשיל של פול". לפי המשנה ברורה פירושו הוא כך: עקרונית הפטור של גשמים הוא "כשמצטער", אבל ירידת גשמים שונה מכל המצעים האחרים בזה שהם תלויים בהרגשה האישית של המצטער, ואילו בנוגע לירידת גשמים נדרש קנה מידה יותר אובייקטיבי, דהיינו כמות מים מסוימת, וכיוון שהאכילה היא הפעולה הכי חשובה בישיבה בסוכה המשנה מקשרת את השיעור האובייקטיבי הזה לאוכל, דהיינו שירדה כמות מספיקה של מים כדי לקלקל את התבשיל. לפי הפירוש הזה המשל, והכלל שעליו הוא מבוסס, לא רלוונטיים בכלל, לכן גם אין איזכור שלהם בדברי המחבר.

אולם לפי דעתי אפשר לפרש שהנושא של המשנה הוא הכלים: מתי מותר לפנות מהסוכה את הכלים הנאים המרומזים ברישא של המשנה 'כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי', שהגמרא מחדשת מכאן ש"מעלין לסוכה כלים נאים ומצעות נאות". גם הלשון "לפנות" מצביעה יותר על חפצים מאשר על בני אדם. ולכן הרמב"ם מחלק את ההלכה לשנים: בנוגע לאדם שנמצא בסוכה בעת גשם, כל בר דעת יודע שלאכול או לישון חשוף לגשמים זה בהחלט לא "כעין תדורו" והוא יכול לצאת מיד (וכיון שגשמים באים והולכים יש בכל הפוסקים דינים מפורטים אם הוא יצא מתי הוא חייב לחזור). עיקר השאלה היא בנוגע ל"כלים הנאים" מתי מותר לפנותם כשיורדים גשמים. והשאלה היא, כיוון שנוכחותם היא סימן שהסוכה דירת קבע, הוצאתם יכולה להיראות כאילו הסוכה הפכה להיות דירת עראי! עכשיו מובן למה השיעור של כמות המים, "מתי מותר לפנות", ניתן במונחים חריגים יחסית ('עד שתסרח המקפה'): החשוב כאן אינו התבשיל שנפסל - אלא הכלי שהתבשיל בתוכו שעומד להסריח, להתקלקל. ועכשיו יותר קל להבין את ההתאמה של המשל: "הכלים הנאים" הם "הקיתון של מים" שה"עבד" הכניס לסוכה לכבוד "האדון", והנה על ידי הגשמים אותם כלים עומדים להסריח ולהגעיל ממש כאילו "האדון" לקח את "הקיתון של מים" של העבד ושפך את המים על פניו, סימן שהאדון לא מחשיב את "הכלים הנאים" שהונחו בסוכה לצורך הידור מצוה, וממילא מותר לפנותם<sup>8</sup>.

נער הייתי וגם זקנתי ולא הייתי מסוגל לקבל את הכלל המגלה כביכול את דעת עליון, ושעשוי לפגוע בשמחת החג של קהילה שלמה - שאם יורד גשם סימן שה' אינו חפץ

8 [המקפה' היא התבשיל, ו'תסרח' פירושו להתקלקל, והתבשיל אכן מתקלקל קצת בעקבות כניסת מעט מים קרים. מנגד אין שום סבירות לכך שהתבשיל ש'נרטב' במי גשם יקלקל את הכלי שבו הוא נמצא, בין אם הכלי הזה עשוי מעץ ובין אם הוא עשוי ממתכת. העורך י"ק.]



במצות הסוכה שלנו. אני לא יכול להאמין שבימינו כשגשמים יורדים בזמן מסוים או במקום מסוים יש בהם מסר מן השמים. ידוע שלעיתים קרובות רבי יהודה הנשיא עורך המשנה מסיים פרק או מסכת בדברי אגדה; אולי זה מה שקרה פה, והמשנה הזו מראש לא נועדה להיות דבר הלכה מחייב?

### שמעון אליעזר הלוי ספירו

שמחתי כתמיד לראות שמו"ר וידידי היקר הרב שמעון אליעזר שוברט הלוי ספירו טרח והגיב לדבריי, אולם הפעם לצערי אני יכול להסכים עמו. הנמשל הפשוט אותו הוא דוחה מקובל על רוב המפרשים, כולל אלו שהוא הזכיר בתגובתו. העובדה שמחבר השו"ע לא טרח להביא את המשל בהלכות סוכה לא מעלה ולא מורידה, השו"ע הוא ספר הלכה קצר ואין דרכו להביא משלים. לעומת זאת הרב פרופ' ספירו קורא את הפועל 'לפנות' כפועל יוצא, שמשמעו הוא מאימתי מותר יהיה לפנות מהסוכה את הכלים, אולם לפי פירושו המחודד העיקר חסר מן המשנה, שהרי אין בה רמז להכנסת הכלים לסוכה, ורק בגמרא מובאת הלכה זו. הפועל 'פנה' במשנה יכול להתייחס כפועל עומד לאדם וכפועל יוצא לכלים, ואין ממנו ראיה לשום כיוון. ועוד, הכלים הנאים המוזכרים בגמרא אינם כלי אוכל דווקא, והם מוזכרים לצד 'מצעות נאות'. הכוס והקיתון הוזכרו במשל בגלל הפעולות המבוצעות בהם, המזיגה והשפיכה שהם עיקרו של המשל, ולא יהיה נכון לומר שהמשל מתייחס דווקא לכלים הנאים שבסוכה. הלכה י ברמב"ם עוסקת כולה בחובת האדם האוכל או ישן בסוכה, ולא סביר להחריג את המילים 'מאימתי מותר לפנות' ולייחסם לכלים שמוזכרים הרבה קודם, בהלכה ה. ולסיום, החומרא החדשה היוצאת מדבריו, על פיה אסור לפנות כלים מהסוכה אלא אם ירדו גשמים שעלולים לקלקל אותם, אינה כתובה בשום פוסק, ומצד שני הוא מקיל שהאדם פטור מן הסוכה כבר בתחילת ירידת הגשם, וגם זה מנוגד לדעת הפוסקים.

### אליעזר יסלזון

לא התכוונתי לחדש חידושים בהלכות ישיבת סוכה, ניסיתי רק להציע את מה שלפי דעתי הוא הפירוש המקורי של המשנה, שלפיו המשל מתאים מאוד לנמשל. מעניין שלמעשה הפוסקים לא עומדים למעשה על שיעור "משתסרח המקפה" לפי שיטתם, וחוזרים לקנה המידה הסובייקטיבי של "מצטער" ו"כעין תדורו" ועי' למשל קיצור שו"ע סי' קלה סע' ג).

### שמעון אליעזר הלוי ספירו

\*\*\*

## על דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל בעניין קבלת תורה ומצוות בגירות

ש"ב הרב יואל עמיטל שליט"א כתב במאמרו בגיליון הנ"ל, שדעת הגרש"ז א שמתגיירים שקיבלו מצוות, "כאשר ידוע שבלבם אין כוונה לשמור מצוות" - **"בדיעבד**

הם גרים גמורים", ודבריו של גרשז"א במנחת שלמה (קמא סי' לג ס"ק ג) הם שימוש ב"שפת הסתרים של ההלכה".

והדברים מתמיהים מאוד.

א. "שפת הסתרים של ההלכה", כפי שמנסח הרב ד"ר מרדכי הלפרין שליט"א, אמורה לגבי העלמות היתר (מבלי לכתוב לגביו היתר או איסור), או ע"י כתיבת ההיתר בסגנון למדני המובן לת"ח בלבד. אולם במקרה הנוכחי, מדובר - לטענת הרב הכותב שליט"א - על שימוש במטבעות לשון **לא נכונות** (כדוגמת "...אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים...") - שלדברי הרב הכותב שליט"א זו לא טעות, דבר ש"שפת הסתרים של ההלכה" לא יכולה להצדיק (נזכיר שלדברי המהרש"ל סילוף הוראה הלכתית הוא בייחור ואל יעבור).

ב. גם הקריאה עליה חתם רשז"א עם רבנים נוספים, הקוראת לרושמי הנישואין לוודא שהגירות נעשתה כהלכה ולהימנע מלהשיא זוגות שהגירות לא נעשתה כהלכה (כשהכוונה ברורה - לוודא שכוונת המתגיירים בקבלת המצוות הייתה כנה כמבואר בתחילת המכתב), במידה והגירות תקיפה בדיעבד הרי שהוראה זו משמעותה היא הונאת הגר. קשה להניח שהרב יחתום על מסמך שמשמעותו מטעה, לקולא, באיסור דאורייתא כה חמור.

ג. [מעבר לכך, בניגוד לדוגמאות אשר מונה הרב ד"ר מרדכי הלפרין, בדוגמה שלפנינו מדובר על נוסח מטעה בעליל, שרק חוקר אשר יחפש את הגרסאות הקודמות של דברי הרב יגיע לאמת, מה שלא סביר בכלל. - האם מדובר בשפת סתר של ת"ח - או של חוקרי גנוזות?].

ד. ההשוואה לדברי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה, שכבר נידונו במקומות רבים בהרחבה, תמוהה מאוד. פרשנים רבים הסבירו את דברי הרמב"ם באופנים אחרים, אך גם אם נקבל את פרשנות הרב הכותב (שהרמב"ם הכשיר בדיעבד גרים שקבלת המצוות שלהם הייתה מהשפה ולחוץ) צ"ל שלדעת הרמב"ם קבלת מצוות איננה מעכבת (שהרי אין כל משמעות לאמירה שאנן סהדי שהיא נאמרה מהשפה ולחוץ), ודעה זו היא שלא כהכרעת השולחן ערוך שקבלת המצוות בשלושה מעכבת (יו"ד סי' רסח סע' ג; ולדרך זו צ"ל שלכן הכשיר רק גר "שלא הודיעוהו שכר המצוות ועונשם", שם סע' יב).

ה. [וממילא גם מכתב הרבנים - עליו חתם הגרשז"א - "הדבר פשוט ברור שגיוור ללא קבלת תורה ומצוות אינו גיוור אפילו בדיעבד", מחייב שאם הגר לא התכוון לקיים מצוות - הגירות בטילה אפילו בדיעבד, משום שמסברא פשוט שקבלת מצוות, כאשר לכל גלוי שהיא רק מהשפה ולחוץ, היא חסרת משמעות].

בכבוד רב, אבי קלמן

שלום הרב אבי.

א. לא אדון כאן בעניין 'שפת הסתרים' של הגרשז"א זצ"ל, המקבל יקבל והחודל יחדל. ב. לגבי הערתך שההשוואה לדברי הרמב"ם תמוהה (סע' ד בדבריד לעיל): תמה אני על תמיהתך. נכון שדברי הרמב"ם נידונו בהרחבה על ידי גדולי האחרונים בדורות הקודמים ובזמננו, ובכל זאת הפשט הפשוט ברמב"ם נשאר שגם בעת הגירות של נשי שמשון ושלמה לא הייתה דעתן לקבל עליהן תורה ומצוות כראוי, והוכיח סופן על תחילתן, ובכל זאת הן נשארו יהודיות ובניהן נחשבים יהודים. ומשמע ברמב"ם שאין כאן

אפילו ספק בחלות הגירות, שהרי כתב (פי"ג הי"ז) שמחזירין לגר כזה אבידתו, אף שבמחצה על מחצה אין מחזירין לו אבידה (שם פט"ו הכ"ו). וכן כתב ראש ישיבת חברון הגר"א יפה'ן זצ"ל בהערותיו לריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק (יבמות כד, ב הערה 650) שדעת האחרונים הסוברים בדעת הרמב"ם שגירותן מתלא תלי עד שתתברר אחריתן היא התמוהה.

ג. ובעניין סברת הגרש"ז זצ"ל במכתבו המקורי ששייך כאן דברים שבלב אינם דברים: הגרש"ז אינו יחיד בדעה זו. כן כתב גם מרן הרב קוק זצ"ל ב'דעת כהן' (סי' קנג): "כל זמן שהיתה הקבלה בפה כראוי, יש לומר שאין לנו עניין עם דברים שבלב שאינם דברים כלל. ואפילו אם יבוא אליהו ויגיד לנו שהיה בלבבו אחרת מאשר בפיו אין לנו עסק כלל עם דברים שבלב... וגם באבותינו קרא כתיב 'ויפתוהו בפייהם' וגו', ואמרו במדרשים שהיה לבם פונה לעבודה זרה, ופסל מיכה היה עמם, ומכל מקום, כיון שקבלו בפה נגמרה הגירות". תשובה זו הובאה ונדונה על ידי הרב מרדכי בראלי ז"ל במאמרו "האם אי קיום המצוות על ידי גר מבטל את גיורו" ('המעין' תמוז תשס"ט [מט, ד] עמ' 40). אמנם מסתבר שאם לבית הדין ברור שאין כוונתו לקיים מצוות כלל קיים חיסרון במעשה הגירות, ע' ב'דעת כהן' בתשובה הבאה שם (סימן קנד). ושם גם כתב הרב את ענין לפני עיוור, בין אם הגירות חלה או לא חלה, וזה פשר האזהרה של הגרש"ז זצ"ל לרושמי הנישואין (אגב, זוהי ההנחיה הקבועה של הרבנות לרושמי הנישואין). אלא שאם לא בדקו כהוגן וסמכו על קבלת המצוות שלו הגירות חלה בדיעבד כמ"ש הגרש"ז, אלא שעברו על 'לפני עיוור'. וכן אם ידעו שבדעתו היה לעבור לתיאבון, שאין זה חיסרון בקבלת מצוות כמ"ש אחיעזר ח"ג סי' כו, גם אז עברו על לפני עיוור. מכל מקום ברור לגבי נשי שמשון ושלמה ש'הוכיח סופן על תחילתן' שכתב הרמב"ם פירושיו שלא היה בכוונתן לקבל מצוות בשעה שהתגיירו, ואף על פי כן "אל יעלה על דעתך שמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה' נשאו נשים נוכריות בגיורתן", וכך גם גר שהתגייר והתברר שלא היה בדעתו מלכתחילה לקבל מצוות בדיעבד הוא גר. אוסיף עוד שהרב מרדכי הלפרין עומד על קביעתו שהוא יודע שהגרש"ז לא חזר בו מתוכן מכתבו המקורי, בו כתב שגרים שמקבלים עליהם בפייהם עול מצוות גם אם בליבם שלא לקיים 'דברים שבלב אינם דברים', ובדיעבד הם גרים גמורים.

בברכה, יואל עמיטל

★ ★ ★

## בעניין ניסים לרשעים

לידידי ומכובדי העורך שליט"א.

אני מבקש להעיר על דברי מיכאל קליין בגיליון הקודם [עמוד 99], תחת הכותרת: 'שיטת בעל הלב העברי בעניין ניסים לרשעים'.

המעיר הנכבד כותב: 'כידוע יש פלוגתא... רוב גדולי ישראל נקטו שהשי"ת עשה ניסים לבני ישראל במלחמות אלו. לעומתם האדמו"ר מסטמיר טען שלא ייתכן שהקב"ה יעשה ניסים (מסטרא דקדושה) עבור עבריינים, ולכן אי אפשר לומר שנעשו ניסים לאנשי

הצבא. וכן כותב בקונטרס על הגאולה ועל התמורה... הוא ממשיך ומסביר שאמנם ייתכן שיהיו נסים לעבריינים, אך הם באים מצד הסטרא אחרא... כלומר ייתכן לדעתו שיעשו ניסים לחיילי הצבא מצד הסטרא אחרא!.

וממשיך המעיר וכותב: 'אך הנה מצאתי שהגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר מחבר ספר לב העברי, כותב בספרו תורת יחיאל על בראשית... אם הקב"ה עושה נס לצדיק עושה גם כן כדוגמתו לרשע כדי שלא יהיה פתחון פה למקטרג... מבואר אם כן, שאף אם נאמר שהיהודים בארץ רשעים ח"ו - אין מניעה שיעשה להם ה' ניסים, ודלא כהאדמו"ר מסטמר'. ע"כ הערתו.

א. נא ימחול לי המעיר הנכבד - אבל לא הבנתי את תחילתה של ההערה. מה מקום יש להערה זו? הלא הוא מתחיל וכותב כי **רוב גדולי ישראל** נקטו שהשי"ת עשה שם ניסים, דלא כדעת האדמו"ר מסטמר - מה זה מוסיף שגם בעל 'לב העברי' דעתו כמותם? ובכלל, גברא אגברא קא רמית? וכי צריך היה האדמו"ר מסטמר 'להתקפל' בפני בעל 'לב העברי'?

ב. גם יש לדעת, כי השקפה שנכתבה שלא לשם בירור עמדתה כאשר היא עומדת על הפרק, אלא נכתבה בתור פשט בפסוק, אין להעמידה כנגד השקפה שנכתבה לשם בירור אמיתת השקפה זו, כאשר הוא כעין 'הלכה למעשה'.

ג. נוסף על כך, האדמו"ר לא כתב 'שלא ייתכן שהקב"ה יעשה ניסים עבור **העבריינים**, ולכן אי אפשר לומר שנעשו נסים **לאנשי הצבא**... ייתכן לדעתו שיעשו ניסים **לחיילי הצבא** מצד הסטרא אחרא'. האדמו"ר השתמש בביטוי 'רשעים', שרשעים הקב"ה לא יעשה להם ניסים, וכוונתו אל המנהיגים הרשעים שמעבירים אלפי ילדי ישראל מאמונתם ודתם וכיו"ב, וחס ליה לאדמו"ר זצ"ל שיאמר כן על אנשים הפשוטים בעם [בין שהם אזרחים בין שהם חיילים].

ד. ויותר מכאב הוא סיומה של ההערה: 'מבואר אם כן שאף אם נאמר שיהודים בארץ רשעים ח"ו... - וכי פעם אמר או חשב האדמו"ר זצ"ל לומר על היהודים בארץ ישראל שהם רשעים? האדמו"ר התייחס רק למנהיגים שכל מעיינם להעביר את עם ישראל מאמונתו ודתו. בעיני ההמון המדינה ומנהיגיה מייצגים את עם ישראל, וכאשר ייאמר שנעשו ניסים לעם ישראל בארץ ישראל, הרי זה בעיני ההמון כאילו נעשו ניסים לחיזוק המדינה ומנהיגיה, אשר לדעת האדמו"ר היא מנהיגות של רשעה. כך כותב האדמו"ר בקונטרס הנ"ל סוף פרק יג: 'איד יעלה על הדעת שיעשה השי"ת נס לרשעים להחזיקם וליתן להם ממשלה, שיוכלו להעביר על הדת ביד רמה ובאין מפריע? ויש הרבה להאריך בענין, והקיצור יפה.

ה. ומה שכותב האדמו"ר 'ונותנין לו כח זה מן השמים כדי להטעות את הבריות ולנסותם' - מבוסס על דברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים: 'ולא העמידו הקב"ה [את משיח השקר] אלא לנסות בו רבים, שנאמר ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי עוד חזון למועד'.

הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות, ולטובה אות, בביאת משיח צדקינו במהרה בימינו. אמן.

באהבה ובכבוד,

יעקב קאפיל שווארץ

תודה לרב שוורץ. אבהיר את הדברים:

א. אפילו אם רבי עקיבא יוסף שלזינגר זצ"ל בעל 'לב העברי' היה 'סתם' אחד מגדולי הדור שעבר היה חשוב לברר את דעתו, וכך היא דרכה של תורה. אך כאן מדובר על ת"ח מתקופת ארץ ישראל, לוחם מלחמות ה', שדעתו במקרים רבים הייתה חשובה גם בעיני הרבי מסטמיר עצמו. כך שבעניין עקרוני כזה בוודאי שדבריו המנוגדים לדברי הרבי מוכיחים לפחות שדברי הרבי מסטמיר אינם הדעה הלגיטימית היחידה בעניין.

ב. הרב המעיר שליט"א כתב שהאדמו"ר דיבר רק על המנהיגים. אך הוא ציטט רק מסוף פרק יג "איך יעלה על הדעת" וכו', ולא שם לב לשלימות לשונו שכתב שמדבר על מי שעשה עבירה "ומכל שכן וקל וחומר דאיך יעלה על הדעת" וכו'. וזה ברור מהרבה מקומות בדבריו של הרבי, ואסתפק בשנים: בהקדמה (עמ' ז) כתב שאי אפשר שהקב"ה יעשה נס לצה"ל מפני שיש בצה"ל גיוס בנות ועוד עבירות, ובאמצע סי' יג כתב שכל אנשי צבא "ההכרח שיהיו כולם כשרים ומיוחסים וצדיקים ויראי חטא, וזולת זה אי אפשר שיעשה נס על ידם". ואלו לדעתי דברים שקשה לשומען.

מיכאל קליין

★ ★ ★

## בעניין יום הזיכרון ה-250 לרבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל

במאמר העורך שפתח את הגיליון האחרון של "המעין" שהופיע בשלהי תשע"ה (גיל' 215), נאמר בין השאר: "לקראת 250 שנה לפטירת רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל **בימים אלו** נתגלה ספר הכרתי והפלתי" וכו'. לעומת זאת במאמרו של פרופ' רש"י הבלין צוין נכונה ש"הגאון רבי יהונתן אייבשיץ חי בשנים ת"נ-תקכ"ד", ואכן יום הזיכרון ה-250 שלו חל כבר לפני שנה. מסתמא לא הייתי שם לב לטעות הקטנה הזו של העורך, אלא שזכותי להיות נוכח בכ"א באלול תשע"ד בטקס האזכרה לרבי יהונתן אייבשיץ שנערך ליד המצבה הגדולה המתנשאת מעל קברו בבית העלמין היהודי הישן של המבורג ביום בו מלאו 250 שנה לפטירתו, טקס שארגן רבה הראשי של המבורג הרב שלמה ביסטריצקי, המשמש גם כשליח חב"ד בעיר ומעניין לציין שבאותה שורה, במרחק של מצבות בודדות, מצוי קברו של בר הפלוגתא הגדול שלו רבי יעקב עמדין זצ"ל, וגם מעליו מתנשאת מצבה גבוהה. לאחר האזכרה נערכה עצרת לימוד ותפילה בבית הכנסת המרכזי של הקהילה, ובה הוכרז על הקמת 'כולל' להכשרת רבנים בבית חב"ד בעיר לזכר ר"י אייבשיץ בשם "בית המדרש לרבנים אור יהונתן" בראשות הרב ביסטריצקי הנ"ל. לומדים שם כמניין אברכים, רובם הגדול ילידי ברית המועצות לשעבר שחזרו בתשובה וחשקה נפשם בתורה. בכ"א באלול האחרון, במלאת 251 שנה לפטירת הגאון זצ"ל, צוינה שנה לפתיחת בית המדרש, והונחה אבן פינה לבניית מקווה טהרה חדש במקום. ככל הידוע לי זהו בית המדרש לרבנים האורתודוקסי השלישי שנוסד בגרמניה; הראשון הוקם בברלין בשנת תרל"ד על ידי סבי זקני הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, השני הוקם לאחרונה מחדש בברלין והוא נקרא על שמו של הרב הילדסהיימר, וזה השלישי שבהמבורג. מעניין לציין שגם בבית המדרש שבברלין חלק ניכר מהתלמידים דוברי רוסית.

יצחק הילדסהיימר

קיבוץ שעלבים

## נתקבלו במערכת

**שו"ת אבני דרך.** שאלות ותשובות שהזמן גרמן בארבעת חלקי שולחן ערוך.

**חלק ט.** אלחנן נפתלי פרינץ. ירושלים, תשע"ו. 542 עמ'. (02-9998679)

הכרך הגדול הזה מכיל קע"ח תשובות בכל חלקי השו"ע, רובן על או"ח ויו"ד, ועוד עשרות הערות ותוספות על התשובות שבשמונת חלקי הספר הקודמים, מאת המחבר עצמו - וכאלו שנשלחו אליו ע"י תלמידי חכמים שונים. הרב פרינץ שליט"א, רב קהילה בבית שמש, זכה להוציא כבר לאור תשעה כרכים של השו"ת שלו, מלאים וגדושים בתשובות בעניינים אקטואליים, בגישה מאוזנת, תוך שימוש תלמידי חכמים מגדולי הדור (הרב יוסף ליברמן בעל 'משנת יוסף', הרב אבידור נבנצל רבה של ירושלים העתיקה ועוד), התייעצות עם ת"ח מרבותיו וחבריו, וכמובן תוך בקיאות וחיפוש שקדני בעשרות ספרי תשובה ופסק, תשעה כרכים גדולים תוך שש שנים בלבד! כחלק מהאיזון שהזכרנו ניתן לומר שגישתו של המחבר היא לעיתים מקורית - אך לא חדשנית. כך למשל הוא מברר האם במקרים שבהם ניתן לשאול קטן לגבי כשרות ספר תורה ניתן לשאול גם קטנה. אין שמץ של 'פמיניזם' בשאלה הזו, כי אם שאלה עניינית ומעשית, כי היום בניגוד לעבר מצוי שילדה בת שש תימצא במקרה בבית הכנסת עם אביה, או בחוץ סמוך לבית הכנסת, גם כאשר במקרה אף ילד בגילה לא נמצא באיזור. המחבר פותח בהסבר המקרים המסוימים שבהם בדיקת קטן מועילה, ואח"כ מוכיח שאכן אין הבדל בזה בין בן ובת כשהם בגדר של 'לא חכים ולא טיפשים', ומוצא שכבר כיוון לדעתם של כמה מאחרוני דורנו. בסימן יט הוא דן במנהג המקובל שקטן הוא ש"ץ בפיוט 'אנעים זמירות' שבסוף תפילת שבת, ומביא כמה מגדולי האחרונים שתמחו איך ניתנת תפילה קדושה כזו להיאמר ע"י קטנים ולפעמים אף ע"י קטני-קטנים! הוא מציע שלפחות מדי פעם יאמרו אותה דווקא מבוגרים כדי להדגיש את חשיבותה, ומספר על הגרי"ש אלישיב זצ"ל שבבית מדרשו אמרו 'אנעים זמירות' אך ורק בליל יום כיפור, כשהגרי"ש"א עצמו הוא הש"ץ! בסי' נח דן המחבר במנהג הנפוץ לצרף לבדיקת החמץ בליל ערב פסח מאמץ למצוא חפץ שאבד אישם בבית, ומסקנתו שאין זה לכתחילה אפילו אם מדובר בחיפוש של מצוה (השבת אבידה לאורח שאיבד בבית חפץ שלו), בעיקר מפני שזה עלול לגרום שבדיקת החמץ לא תיעשה בריכוז הראוי. בסי' קנח ממליץ מאוד המחבר לדאוג שצלמת תצלם את הצד של הנשים בשמחה המשפחתית ולא צלם גבר, ובסי' קסד הוא אוסר על בעל עסק בישראל לסייע לגוי בחו"ל לרמות את רשויות המס בארצו מדין 'דינא דמלכותא', שאינו מוגבל דווקא לארץ שבה היהודי גר. חמשת הסימנים האחרונים עוסקים בתיאור דמויותיהם של תנאים, ומפתח מפורט חותם את הספר. יישר כוחו של הרב פרינץ על פירותיו המשובחים ועל תדירות הופעתם.

**ספר משלי עם רש"י וארבעה פירושים קדמונים ו'מראה רחל'.** מאת

ישראל איסר צבי הרצג ויוסף ב"ר נתן קמנצקי. זנוח, ישיבת יסודי התורה,

תשע"ה. ריד עמ'. (02-9923099)

הרב הרצג, מחנך ומחבר ספרים ומאמרים חשובים, לימד בישיבה שבמושב זנוח ליד בית שמש, ובין השאר למד את ספר משלי עם תלמידים מקשיבים. עיקר הלימוד היה בפירוש

רש"י תוך דקדוק בכל תיבה, ומכאן זה בא לעולם פירוש מקיף ובהיר על רש"י על משלי. המחבר השתמש בכתבי יד כדי לדייק בדברי רש"י ככל האפשר, השווה בין דברי רש"י למפרשי הספר האחרים, צירף לגוף הספר את פירושיהם של ארבעה מפרשים פחות מוכרים, והתוצאה ראויה ומכובדת. כך למשל על הפסוק (כח, ו) 'טוב רש הולך בתמו' מעקש דרכים והוא עשיר' כותב רש"י שה'רש' הוא עם הארץ, שהוא עדיף על 'עיקש דרכים' שמעוות את דרכיו גם אם הוא חכם. ובלשונו: 'טוב רש - אף עני שבתורה, הולך בתומו - במעשים טובים', מעיקש דרכים וכו'. מסביר הרב הרצג ב'מראה רחל': 'בתיבת 'אף' משמיענו רש"י שאין טובת העני-בתורה טובה מוחלטת שראוי לשאוף אליה'. דהיינו, הטועה היה יכול לחשוב שיש כאן שבח לפשטות ולהסתפקות-במועט-בתורה, העיקר שהאדם ילך בתומו; ובאה התיבה הקטנה 'אף' ומצילה אותנו מטעות זו - ה'רש' עדיף מעיקש דרכים', אך טוב מזה ומזה מי שעשיר בתורה וגם הולך בתומו. אמנם הלשון 'עני שבתורה' קצת קשה, ועל כך מעיר המחבר שבכתה"י כתוב נכונה 'בתורה', בלי האות שי"ן, והכל בא על מקומו בשלום (ואך חבל שלא תוקנה הגירסה הזו, לפחות בתוך סוגריים, גם בגוף דברי רש"י). הרב יוסף קמנצקי הוסיף הרבה מידיעותיו ודייקנותו לספר, ולכן הוא נקרא גם על שמו.

**תורת החיים.** עיונים בהלכות חול המועד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, שנלמדו בסייעתא דשמיא ובדיבוק חברים בישיבת תורת החיים. יד בנימין, תשע"ה. תקג עמ' (0544-215095)

קבוצת אברכים מיישיבת 'תורת החיים' שבראשות ידידי הרב שמואל טל שליט"א עסקה בעיון נמרץ בהלכות חוה"מ, הלכות שבמידה מרובה ניתן לומר עליהן שהן נידשות ברגלי כל אדם, בהיות הימים האלו משהו שבין מועד לבין חול שהגבולות ביניהם לא תמיד ברורים. בדרכו של רבם פסעו האברכים הנ"ל ללמוד את הסוגיות בעומק העיון להלכה ולמעשה, דקדקו בכל פירושי הראשונים וגדולי האחרונים וספרי הפוסקים והמשיבים ומלקטי ומסכמי דורנו, ובדייקנותם לא ויתרו גם על עיון בספרים שעדיין לא יצאו לאור - כמו פירוש ר"י אלמדארי על הרי"ף למו"ק ור"י קרקושא תלמיד הרמב"ן על תחילת המסכת. הם גם בדקו בכתבי יד ובספרים שאין יד כל אדם משגת, הכל כדי להגיע לבירור מושלם של הסוגיא ולפסיקת הלכה למעשה בעקבותיה. על חלק ההלכה עבר גם ראש הישיבה הרב טל וצירף אחרי עיון ובירור את הסכמתו להכרעות שנדפסו בספר, והכל שריר בריר וקיים. הפרק האחרון, סימן כא, הוא סיכום הלכות חוה"מ בקצרה, תקציר היוצא למעשה לדעת המחברים ורבם הרב טל שליט"א כסדר הדברים שנתבארו בספר. כך למשל ביררו המחברים שדין 'חציו לה' חציו לכם' המחייב ללמוד תורה 'חצי' מהיום נאמר לא רק על יו"ט אלא גם על חוה"מ, אלא שה'חצי' הזה אינו חייב להיות דווקא 50% אלא נתח משמעותי מהיום (סע' א); אסור בחול המועד לעשות כל מלאכה האסורה בשבת מהתורה (חוץ מהוצאה מרשות לרשות) כאשר אינה נצרכת למועד ואינה 'דבר האבד' (סע' ה); יש איסור 'אמירה לגוי' בחוה"מ כאשר הדבר אסור ליהודי (סע' ו); בימינו הכתיבה נחשבת מעשה הדיוט, ומותרת לצורך המועד (סע' ט); גיהוץ הוא מעשה הדיוט שהותר לצורך המועד, ואינו כלול בגזירת כיבוס (סע' יח); וכן שיש לקרוע גם במועד על ראיית מקום המקדש בחורבנו (סע' כ). יישר כוחם של המחברים והעורכים ושל רבותיהם בישיבת 'תורת החיים' על יצירה קולקטיבית ומאחדת ומיוחדת זו.

**מהלכי משפט.** כרך ד. מהלכים בסוגיות התלמוד, הכוללים חידושים, ביאורים וביאורי סוגיות. אברהם שיראזי. נתניה, תשע"ה. לו+782 עמ'.  
(077-8133337)

זהו הכרך הרביעי של הסדרה 'מהלכי משפט' מאת הדיין הרב שיראזי שליט"א, ובו עיון למדני בסוגיות שמהן עולים מסקנות ההלכה ופסקי הדין שרבים מהם ומשכמותם נידונו באריכות בשלושת הכרכים הקודמים. המחבר מדגיש שסגנון לימודו שונה במידה מסוימת מהלימוד הישיבתי המקובל, בכך שעיקרו הוא בירור מעמיק של פשט הסוגיא, וממנו הוא יוצא לביאורי הראשונים והאחרונים ודן בדבריהם - כשתמיד פשטות הסוגיא נשארת מרכז הדיון. קנ"ה מהלכים בספר, רובם יסודם במסכתות ה'כבדות' - יבמות, גיטין ושלושת הבבות. כך למשל מנתח הרב שיראזי את הסוגיא במסכת ב"מ דף פ עמ' א, שבה מפרש רש"י שבמקרה ששניים אחראים לנזק שנגרם, ולא ברור מי מהם אשם יותר מחבירו - משלם כל אחד מחצה, ובצדק לכאורה מקשה התו' שזה נוגד את הדין שהמוציא מחברו עליו הראיה! אולם דקדוק בדברי רש"י מראה שהוא הדגיש במקרה המוזכר שם ששני הנתבעים ידעו שעליהם לקחת אחריות משותפת, ולכן דווקא במקרה הזה, גם כאשר אין ודאות שכל אחד מהם שווה באחריותו לשני - התשלום יוטל על שניהם בשווה. לפי הגדרתו שניהם 'ודאי חייבים וספק פטורים', ולכן על שניהם לשלם בלי שום התנגשות מדין 'המוציא מחברו'. כך מתיישבים דברי רש"י התמוהים-ממבט־ראשון, ויוצא למעשה שאין הבדל בין דעתו לבין דעת בעלי התוספות באותה סוגיא. בהקדמה מדגיש המחבר את השמחה וההנאה שגורם לימוד תורה איכותי ומניב פירות שזוכה לו המחבר, אשריו ואשרי חלקו.

**הרמ"א משאלוניקי.** תולדותיו והגותו של רבי משה אלמושנינו. מאת שאול רגב. ירושלים, בית ההוצאה של יד הרב ניסים, תשע"ד. שכ עמ'.  
(02-5633789)

ר"מ אלמושנינו זצ"ל חי בראשית תקופת האחרונים, בדורם של המחבר והרמ"א, והיה ממנהיגי קהילת שאלוניקי במאה ה'ט"ז. הוא היה תלמיד חכם רב אנפין - למדן ופרשן, פוסק ודרשן, הוגה דעות ואיש ציבור. פרופ' רגב מתלונן על כך שההיכרות העיקרית שלנו עם חכמי אותו דור בארצות המזרח נובעת בעיקרה ממחקר ספרות הפסיקה והשו"ת, בעוד שאוצרות היסטוריים והגותיים נמצאים לדעתו דווקא בספרות הדרש ופרשנות התנ"ך, שאליהם לא הושם כמעט לב. בספר זה הוא מנתח את דמותם של ר"מ אלמושנינו ואנשי מקומו בני דורו, כשהוא מתבסס על דברים שבכתב ועל כתבי היד הרבים שלא נדפסו, על ספרים שלמים ועל חלקי ספרים, בשילוב עם ידיעות ממקורות מגוונים. חלקו הראשון של הספר עוסק בתולדות הרב ומשפחתו ופעילותו, רבותיו והנהגותיו וכתביו, ובהמשך הוא עובר לניתוח דרשותיו ותוכניהן, דבריו על ארץ ישראל ועל גאולת ישראל ועל תורה ועל פילוסופיה ועל הנפש והמוסר ועוד ועוד. הנספחים כוללים קטעי דרשות מכתבי יד ובסוף מפתחות מפורטים. הספר מוקדש לפרופ' מאיר בניהו ז"ל בנו של הראשל"צ הרב יצחק ניסים, שהוא זה שיזם ודחף וסייע ועזר וייעץ להוצאת ספר זה, אך לא זכה לראות את הספר יוצא לאור במכון שהוא ייסד וטיפח.



**פתח השלחן.** שלחן ערוך, מקורות וביאורים. חושן משפט הלכות שאלה סימנים קלג-קלט. הלכות חזקת מטלטלין. הרב חננאל קטן וחברי הכולל. עורך ראשי: הרב דוד לנדאו. ירושלים, כולל שמעון הצדיק, תשע"ו. 156 עמ'. (0533-105215)

זו החוברת הט"ו שמוציאים לאור חברי כולל 'שמעון הצדיק' שבראשו אחי וראש הרב חננאל שליט"א, ובה עיון עמוק בדרכו של הגר"א בביאוריו, לבאר את דברי בעלי השו"ע על פי מקורותיהם. מעניין לראות איך שלפעמים הגהה שבה מילים ספורות של הרמ"א על דברי המחבר היא בעצם קצה של שרשרת שלמה של דיונים במחלוקת הראשונים בביאור סוגיא, וכך במהלך הפוך - הכותבים חברי הכולל פותחים בסוגיא ומבארים אותה, ומציגים את דעות מפרשיה ואת הדעה המסוימת שכמוה הכריע הרמ"א ואת המקור והסיבה להכרעתו, וכך יוצאות מילים ספורות אלו מלוטשות ומבוררות עד תכליתן. וכך לכאורה צריך ללמוד הלכה בעיון...

**למען דעת.** קידושין ונישואין. ב. העורך: משה דוד צ'צ'יק. ירושלים, בית המדרש למען דעת, תשע"ה. רמט עמ'. (lemaandaat1@gmail.com)

כולל 'למען דעת' ששוכן בשכונת רמות בירושלים שם לו למטרה להכשיר רבנים ודיינים המעוררים במעשה התורני ובהלכות האקטואליות. נוסף ללימוד בעיון מקרבים ראשי הכולל את האברכים לעיסוק בבירורי הלכות ובפסיקת דינים, ומצד שני מקרבים אותם לגדולי ישראל, דיינים ולמדנים, שמעשירים את חברי הכולל בשיעוריהם שחלקם הגדול נובעים מהמציאות 'בשטח'. הדחיפה החיובית של האברכים לצמוח ולגדול כוללת גם הכנסתם לעמל הכתיבה היוצרת בסידור בכתב של חידושי תורה ופסקי הלכות שלהם ושל אחרים, וכאשר מדובר על ענייני מסכת כתובות, 'ש"ס קטן', עניינים הנטועים בסימנים הכבדים ביותר בחושן משפט ובאבן העזר, מדובר על עמל אמיתי. כעשרים מאמרים מצויים בחוברת שלפנינו מאת חברי הכולל ומהרבנים הגאונים הרב אליהו בר שלום, הרב הראשי הרב דוד ברוך לאו, הרב מיכאל בלייכר, הרב חגי איזירר ועוד. הנושאים מגוונים - הלמדן ר' צבי רייזמן שהוא גם אחד מתומכי הכולל מביא את מגוון הדעות בעניין 'נישואין פיקטיביים' - שלא נעשו למטרת בניין בית בישראל, ולמסקנה נראה לו שההדגשה 'כדת משה וישראל' מתנה את חלות הקידושין בהסכמת חכמי ישראל, ודעתו של המקדש הייתה מסתמא דעת החכמים הסוברים שאין לקידושין אלו תוקף כלל. מאמרים אחרים עוסקים בדרכי הקידושין, בדין תוספת כתובה, בנאמנות אשה לאסור עצמה על בעלה, בחיובי מזונות במקרים שונים, בדין מוחזקות בנכסים אצל זוג נשוי, בכללי חלוקת הנכסים לקראת גירושין, מנהג המדינה בגביית הכתובה ועוד. לבסוף שתי 'מתנות': קטעים חדשים מכת"י של שיטה מקובצת על כתובות, ומאמר מקיף על התקנות בענייני ירושה מזמן חז"ל ועד תקנת חכמי מארוקו בשנת תש"י. ידיו האמונות של העורך המוכשר ניכרות מכריכה לכריכה.

**וראה בטוב.** הערות ובירורים במשנתו ההלכתית של מרן הראי"ה קוק זצ"ל. ישראל, תשע"ו. 174 עמ'. (0523-992653)

אחד הר"מים באחת מישיבות ההסדר, שמסיבותיו הוא חפץ עדיין בעילום שמו, הוציא לאור קונטרס שבו הערות ובירורים סביב דברי ההלכה של מרן הראי"ה במלאת שמונים

שנה לפטירתו בסוף שנת תרצ"ה. הוא עוסק בכ"ג נושאים, בהם האם יש חשש לאיסור 'בל תוסיף' במקרים בהם מחמירים הפוסקים ומשווים דינים מדרבנן לדינים דאורייתא (דעת הראי"ה שקיים חשש כזה, וכן נמסר בשם הגר"ח מבריסק, אך במנחת חינוך מפורש שזה מותר, והכל תלוי בפשט הרמב"ם בהלכות ממרים, עיי"ש...), מקור האיסור להזיק - אם מתכווין להזיק סובר הרב שעובר על 'ואהבת לרעך כמוך', ולכן אם יש טעם להזיקו אולי אין בכך איסור מעיקר הדין ורק חוב לשלם, אך מצד 'רוצה אדם בקב שלו' הוא עובר איסור גם במקרים אלו; והמחבר מביא את הדעות השונות באחרונים בנושא הזה. דיון אחר עוסק בחשמל, שמשמע שדעת הרב קוק זצ"ל שהתוצאה היא שאסורה, וכל הפעלה חשמלית היא סוג של הבערה, גם אם מדובר על אש שאינה מבעירה ואינה מכלה. לפי זה יוצא חומרא גדולה שאין מקום לשום ויסות ולשום 'פטנט' חשמלי בשבת, שלא כדעת הגר"ש אוירבך זצ"ל ותלמידיו. המחבר מביא את המחלוקת שהייתה בעניין זה בזמנו מעל דפי העיתון 'בשבע' בין הרב אליעזר מלמד לרב ישראל רוזן, והדברים עדיין דורשים בירור והכרעה. קונטרס חשוב ומעניין.

**ממון ודין.** פסקי דין של בתי דין לממונות. גיליון מס' 2. עורכים ד"ר יעקב חבה והרב אריאל בראלי. רמת גן, הפקולטה למשפטים אוניברסיטת בר אילן, אלול תשע"ה. 18 עמ'. (03-5318105)

גיליון שני של תקציר פסקי הדין של בתי הדין לממונות, כלי עזר בלתי רגיל לדיינים ולשופטים ולכל מי שקרוב למשפט העברי. חלק ניכר מהפסקים שכאן לא נדפס עדיין כלל. הגיליון עוסק הפעם בענייני מקח טעות ואונאה במטלטלין, עניינים מצויים מאוד במסחר המודרני על כל רמותיו, ודין פרוטה כדין מאה. מה נחשב 'מום' במקח? איזו התנהגות מוכיחה שאצל אחד הצדדים מדובר במקח טעות? איזה פרטים על הקונה היה לברר מראש? האם קיים הבדל בהתייחסות למכירות 'יד שניה' ו'יד ראשונה' פסקי דין פרושים על פני החוברת הזו, במבנה קבוע: הדיינים, העבודות, פסק הדין, הקביעות המרכזיות בפסק הדין, סיכום, ומקום הימצאות פסק הדין המלא למעוניינים לעיין בכולו. אחד מפסקי הדין (משנת תשס"ח) כולל תביעה נגד הרבנות הראשית [!], בטענה שהיא לא דאגה שמחלקת הכשרות שלה תאכוף את התקנה בדבר סימון מוצרים שיש בהם אבקת חלב נוכרי. הדיינים מבית הדין לממונות בירושלים בראשות הרב אברהם דוב לוין קבעו שיש להם סמכות לדון בנושא למרות שאין להם סמכות אכיפה, וקבעו שלמרות שיש פוסקים שמקילים באבקת חלב נוכרי אין זו הדעה המקובלת, ולכן הרבנות שותפה בהטעיית הצרכנים אך ברמה של 'גרמא' בלבד. בכל אופן היועץ המשפטי של הרבנות התחייב לאכוף את החלטת הרבנות ולהבדיל בג"ץ [המילה 'להבדיל' אינה כתובה בגוף פסק הדין...] לאכוף את סימון המוצרים כראוי. דוגמא נוספת: בית הדין של 'ארץ חמדה' - גזית' סניף שדרות, בראשות הרב אריאל בראלי, פסק במהלך שנה זו שסיטונאי אתרוגים שאתרוגיו לא היו נאים מספיק, למרות שהם היו כשרים למהדרין מבחינה הלכתית, אינו יכול לכוון אותם 'מהודרים', ולכן המקח שעשה עם אחד הסוחרים להעביר לו כמות של אתרוגים מהודרים בטל, ועליו להחזיר לסוחר את כספו. אין ספק שהתקצירים האלו עושים טעם של 'עוד', ויש לברך את היוזמים, מכון 'משפט לעם' בשדרות, הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר אילן והקליניקה לסיוע אזרחי על פי המשפט העברי שעל ידה, ולחזק את ידם.

kosher if prepared properly, however numerous conditions must be met for the meat to be considered kosher.

## Memorials

Two friends of Rav Eitam Henkin *HY"D* – veteran researcher Rav Yechiel Goldhaber of Jerusalem, who, ever since he ‘discovered’ Rav Eitam in one of his articles in *HaMa'yan* as an expert in the history of the Jerusalem rabbinate, established a close connection with him, and the educator and *lamdan* [Torah scholar] Rav Shemaria Gershuni who was Rav Eitam's *chavruta* [study partner] and friend and research colleague and co-author for many years – recollect and mourn their friend *z"l*, each in his own manner and from his own point of view.

## Rejoinders and Comments

Rav Melamed and Rav Hutterer of the Har Bracha Yeshiva and Rav Avi Kalman of the Har haMor Yeshiva respond to the arguments of Rav Petrower in the previous issue, that the leniency by sale [of the Land to ameliorate Sabbatical restrictions – *heter mekhira*] is a forced leniency of which it is not possible to avail ourselves in our day, and Rav Yehoshua ben Meir and Yitzchak Breuer discuss again the way in which the Sabbatical will be implemented when it becomes Biblically mandated; Rav Professor Spero and Mr. Jesselson clarify various possibilities of understanding the parable of rainfall on the Festival of Tabernacles [*Sukkot*]; the above-mentioned Rav Avi Kalman and Rav Yoel Amital, *Ra"m* [teacher] in Yeshivat Shaalvim and researcher in the Shlomo Aumann Institute, elicit nuances in the opinion of Rav S.Z. Auerbach regarding the validity of the conversion of converts who are not observant. Rav Koppel Schwartz of New York and Michael Klein debate the explanation of the opinion of the Satmar Rebbe *zt"l* as to whether miracles are performed for the wicked, and Yitzchak Hildesheimer, veteran member of Kibbutz Shaalvim, corrects an important detail regarding the date of the passing of Rabbi Jonathan Eybeschütz.

The issue closes with a review of new Torani books by the editor.

"ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה"  
בימים ההם ובזמן הזה.  
חנוכה שמח!

the dark color of its *tekhelet*. The availability of *tekhelet* in the wilderness devoid of water may be explained as deriving from the spoils of the Exodus. Incidentally, the method of extracting *argaman* [a shade of purple] is not described in the Talmud or Midrash, apparently because the Talmud was compiled after the destruction of the Temple, at which point it had no contemporary ritual utility. Said purple pigment continued to be used to dye ordinary cloth and was much cheaper than the *tekhelet* derived from a marine source.

**Rav Amir Brown: Fulfilling the Obligation of Translation [*Targum*] through Commentaries on the Torah**

For many generations the Jewish people have been meticulous about reading “*shenayim mikra ve’echad targum*” – reciting the text of the weekly reading twice and the translation once. Some use Onkelos for the translation, others choose Rashi, and still others read both. The question is whether the above options are the only options, or may one also discharge this obligation by reading other commentators as “*targum*”. The author begins by discussing the opinion of Rosh [Rabbi Asher Ben Yechiel], who is the first source to suggest employing Rashi’s commentary in place of Onkelos’ translation, and examines whether indeed the intention of Rosh was to use Rashi’s commentary specifically, or might other commentators also be acceptable. Finally he discusses whether it is halakhically possible to use other commentaries to fulfill this mitzvah.

**Yonathan Rabinovitch: Israel’s Natural Gas Plan, the Preparation of the Incense and Accessible Purification in the Temple**

The huge natural gas reservoirs discovered in Israel’s territorial waters in the Mediterranean Sea have been the subject of heated political debates about the rights and obligations of entrepreneurs and investors vs. the responsibility of the government to prevent monopolization of national resources. This article shows that our Sages [*Hazal*] dealt with similar dilemmas with regard to the day-to-day operation of the Temple. The Mishna in Yoma seems to harshly condemn some of the central functionaries in the Temple, including the Avtinas family, who were responsible for the preparation of the incense. An examination of Maimonides’ interpretation of the financial agreements reached with other Temple appointees sheds light on the reasons for the condemnation.

**Rav Dr. Peter Hanokh Kahn: *Kashrut* Considerations of Synthetic Meat**

The advancement of modern science has brought along with it numerous interesting and novel questions. Among the more exciting questions posed by modern science is whether synthetic meat which is created in laboratories using stem cells can be thought of as kosher, and if so, whether it can be consumed with milk. The author, a *ben torah* [Torah person] and physician, investigates this question through various halakhic paradigms, and ultimately concludes that such meat may indeed be

**Rav Shemaria Gershuni: “Ye Shall See Them Again No More”**

Rav Shemaria Gershuni, close friend of Rav Eitam Henkin *hy”d* and lecturer in Bible, deals in his article with the explanation of Moses’ assurance to the Jewish People at the ‘Red Sea’ [Ex. 14:13] that ‘they will not continue to see the Egyptians anymore forever’, in accordance with the explication of school of the Vilna Gaon [Rav Elijah ben Shlomo Zalman] and the Volozhin Yeshiva which centers on the term ‘anymore’ [‘*od*’] and its interpretation elsewhere in Scripture. In the background lies a narrative whose heroes are the Netziv [Rav Naftali Zvi Yehuda Berlin] of Volozhin, author of the commentary *Ha’ameq Davar* on the Pentateuch, and his nephew, brother-in-law and student Rav Baruch Epstein, author of the commentary *Torah Temimah* on the Pentateuch. Throughout the story we recognize the character of the Netziv as a *rosh yeshiva* [dean] who educates his students to be persons guided by Torah even when they are outside the yeshiva.

**Rav Uri Redman: Using Up of Substance in the *Melakhot* [Crafts] of Shabbat – the Approach of Rav Shlomo Zalman Auerbach ZT”L**

Rav Uri Redman, head of a *kollel* in Petah Tiqvah, demonstrates that in the opinion of Rav Auerbach *melakha* [creative activity] is prohibited on Shabbat only if the product of its performance is palpably and evidently the result of a prohibited *melakha*. Thus the act of separating is liable since upon completion there is a usable, separated substance, just as there is upon the completion of trapping or cooking. If the material upon which the action was performed is entirely dissipated and no longer exists at the end of the action, or is no longer recognizable – the action is not prohibited *Mideorayta* [Biblically] on Shabbat. This matter fits with Rav Shlomo Zalman’s approach of drawing abstract, uniform rules regarding *melakhot* of Shabbat. In this he disagrees with the approach of Rav Avraham Yesha’ya Karelitz, author of the *Hazon Ish*, and this influences halakhic decisions in many cases.

**Yaakov Aharonson: *Tekhelet* [‘Blue’] and *Argaman* [‘Purple’] for Temple Garments**

Teacher and educator Yaakov Aharonson of Bnei Brak writes about *tekhelet* ‘blue’ and *argaman* ‘purple’ which are discussed in the Tabernacle readings. The garments worn by the priests [*kohanim*] for service in the Temple include *tekhelet*, a dye whose color is a shade of cyan. In his ‘Laws of Temple Instruments and Servers’ Maimonides refrains from specifying this dye’s source. However, we assume that he relies on his statement in the ‘Laws of Fringes [*tzitzit*]’ that “the *tekhelet* mentioned in the Torah is extracted from the blood of a *hilazon* [an aquatic creature]”. The identification of the *tekhelet* to be used for the Temple garments with that used for *tzitzit* leads us to compare two of Rashi’s glosses on the Torah: Concerning the Temple garments he states that “*tekhelet* is blue”, while in the chapter on *tzitzit* he describes its appearance as “the sky towards evening”. Despite these stylistic differences, it appears that both sources refer to the blood of a *hilazon* whereas his latter statement explains how *tzitzit* is reminiscent of the nocturnal Exodus through

explicating the name of the holiday, the time at which it was set, the rule to be joyous on it, and unusual wording in Maimonides' discussion of Hanukkah in his *Code*. Rav Ariel demonstrates that from Maimonides' remarks concerning the fasts related to the destruction of the Temple, it appears that even after the establishment of the Second Temple they continued to observe these communal fasts, and it was only the victory over the Hellenists which first created a situation in which the Jewish People had control of its land, a situation which may be defined as "peace", and thereafter they ceased fasting. In this way it is possible to understand the greatness of the miracle of Hanukkah – the return of the Divine Presence to Zion and the cessation of Gd's 'concealing His presence' [*hester panim*] for the first time since the destruction of the Temple! Through this observation, the questions posed at the beginning of the article are resolved.

**Rav Netanel Arye: New Year of the Tree: The Insight of Rav David HaCohen (the Nazir) Explaining the Source of the Disagreement Between Beit Shammai and Beit Hillel**

The schools of Shammai and Hillel disagreed as to whether the 'New Year' [halakhic agricultural season] of the Tree occurs at the beginning of the month of Shevat or in the middle. This disagreement might be characterized as nothing more than an empirical dispute stemming from the realia of nature. However, in the writings of Rav David HaCohen – haNazir [the Nazirite], one of the greatest students and confidants of Rabbi Avraham Yitzchak HaCohen Kook – we find an incisive, far deeper distinction between the two opinions which reveals the source of each. Rav Netanel Arye, *Ra"m* [teacher] at Yeshivat haGolan, shows us that what becomes clear after a careful study of the topic as discussed in the Jerusalem Talmud [*Yerushalmi*] and the early authorities [*Rishonim*], in light of the insight of the Nazir, is the encounter between two theological understandings, whose practical halakhic expression is merely the product of fundamental and significant differences in approach.

**Rav Zvi Ron: The Source of the Custom for the Congregation to Recite the Names of the Ten Sons of Haman Aloud**

In our day in many communities on Purim, the congregation recites the names of the ten sons of Haman aloud before the reader reads them from the Megilla. Although reciting other verses from the Megilla aloud is mentioned in the early halakhic literature, reciting the ten sons of Haman does not appear in these works. In fact, Rav Avraham Danzig in his *Chayei Adam* vigorously opposed this practice. Various reasons are given to justify and explain this custom, ranging from the halakhic to the practical. However, the actual historical reason lies in the fact that a variety of verses were always said aloud by the listeners in order to increase the festive nature of the Megilla reading, and reciting the ten sons of Haman reflects one of these diverse communal practices.

## Abstracts

### **Rav Yoel Catane: “Through Those Close to Me Shall I Be Hallowed”**

The editor opens the Hanukkah 5776 issue remembering those recently martyred to sanctify Gd’s name, among them his friend Rav Eitam Henkin and his wife *HY”D*. In several words he explains the great loss to the world of Torah and research following the tragic death of Rav Eitam *z”l*, in addition to the grief and anguish of his family and friends.

### **Rav Eitam Henkin *HY”D*: Clarifications in the Rule of *Lo Tehonnem***

After Rav Eitam fell at the hands of murderers, his computer was found to be, as expected, replete with choice goods: dozens upon dozens of folders containing material he assembled on various topics and articles at various levels of completion. His dear parents have honored the editorial board of *HaMa’yan* with publishing an article which was almost completely edited, an article which constitutes the continuation of Rav Eitam’s incisive clarifications of the Sabbatical laws, a number of which appeared in *HaMa’yan*. One of the principle reasons owing to which many halakhic authorities – with Rav Avraham Yesha’ya Karelitz, author of the *Hazon Ish*, in the forefront – oppose the leniency by sale of the Land to ameliorate Sabbatical restrictions [*heter mekhira*] is the prohibition of *lo tehonnem* [Deut. 7:2], of selling land in Israel to a non-Jew, a prohibition which at first glance decidedly excludes the possibility of implementing the *heter mekhira*. Rav Eitam has examined in depth all facets of the *lo tehonnem* prohibition alongside the corresponding prohibition ‘they shall not dwell in thy land’ [Ex. 23:33]; he has shown that there is a contradiction between Maimonides’ remarks in the *Sefer Hamitzvot* [*Book of Commandments*] where he rules like the Jerusalem Talmud [*Yerushalmi*] and his remarks in the Code where he reverts to deciding like the Babylonian Talmud that it is prohibited to sell land in Israel to any non-Jew; he demonstrates that, in contrast to the conventional impression, the Netziv [Rav Naftali Zvi Yehuda Berlin] did not reject the possibility that the prohibition applies only to a non-Jew who worships idols as is the view of the glossators [*baalei hatosafot*] – indeed in extreme circumstances it is permissible to exercise leniency based on the glossators’ opinion and sell land over the Sabbatical to a non-Jew who is not an idol worshipper. On the other hand, Rav Eitam demonstrates that the leniency of selling a field to a non-Jew for a fixed period of time without violating *lo tehonnem* is broadly based, and underlies the current practice of selling to a non-Jew implemented by the Chief Rabbinate. This is a learned, incisive essay by an erudite, incisive rabbinic scholar [*talmid hakham*]. What a pity that the author is no longer among us! May his soul be bound in the bond of eternal life.

### **Rav Matania Ariel: The Meaning of Hanukkah Implicit in Maimonides**

Rav Matania Ariel is principal of the Derech Chaim high school yeshiva affiliated with Shaalvim. His article opens with eight questions about Hanukkah, among them:

# HAMA'YAN

## Table of Contents

"Through Those Close to Me Shall I Be Hallowed" / Rav Yoel Catane . . . . .	3
Clarifications in the Rule of <i>Lo Tehonnem</i> / Rav Eitam Henkin <i>HY"D</i> . . . . .	5
The Meaning of Hanukkah Implicit in Maimonides / Rav Matania Ariel . . . . .	17
New Year of the Tree: The Insight of Rav David HaCohen (the Nazir) Explaining the Source of the Disagreement Between Beit Shammai and Beit Hillel / Rav Netanel Arye . . . . .	23
The Source of the Custom for the Congregation to Recite the Names of the Ten Sons of Haman Aloud / Rav Zvi Ron . . . . .	31
"Ye Shall See Them Again No More" / Rav Shemaria Gershuni . . . . .	36
Using Up of Substance in the <i>Melakhot</i> [Crafts] of Shabbat – the Approach of Rav Shlomo Zalman Auerbach <i>ZT"L</i> / Rav Uri Redman . . . . .	43
<i>Tekhelet</i> ['Blue'] and <i>Argaman</i> ['Purple'] for Temple Garments / Yaakov Aharonson . . . . .	53
Fulfilling the Obligation of Translation [ <i>Targum</i> ] through Commentaries on the Torah / Rav Amir Brown . . . . .	57
<b>Halakha and Realia</b>	
Israel's Natural Gas Plan, Preparation of Incense and Accessible Purification in the Temple / Yonathan Rabinovitch . . . . .	64
Kashrut Considerations of Synthetic Meat / Rav Dr. Peter Hanoch Kahn . . . . .	75
<b>Memorials</b>	
Hot Tears for My Close Friend Rav Eitam Henkin <i>HY"D</i> / Rav Yechiel Goldhaber . . . . .	87
Remarks on Parting from My <i>Chavruta</i> [study partner] Rav Eitam <i>HY"D</i> / Rav Shemaria Gershuni . . . . .	89
<b>Responses and Comments</b>	
Is the <i>heter mekhira</i> a forced leniency? / Rav Eliezer Melamed, Rav Boaz Hutterer, Rav Avi Kalman; more on Sabbatical in the Future / Yitzchak Breuer, Rav Yehoshua ben Meir; what is the referent of 'the jug of water spilled on the servant who comes to fill a cup for his master'? / Rav Prof. Shubert Spero, Eliezer Jesselson; on the opinion of Rav S.Z. Auerbach <i>ZT"L</i> in the matter of acceptance of Torah and <i>mitzvot</i> in conversion / Rav Avi Kalman, Rav Yoel Amital; regarding miracles for the wicked / Rav Jacob Koppel Schwartz, Michael Klein; regarding the 250 <sup>th</sup> anniversary of the passing of Rabbi Jonathan Eybeschütz <i>ZT"L</i> / Yitzchak Hildesheimer . . . . .	91
Editorial Review of Recent <i>Torani</i> Publications / Rav Yoel Catane . . . . .	110



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

B"H, Vol. 216 • Tevet 5776 [56, 2]