

הַפְּעוּנִי

כתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק בר ייער
של פועלי אגודת ישראל

בתוכן:

ארבעים שנה להקמת מדינת ישראל

כבשי דרחמנא, על ה' באייר וכ"ח באייר /

1 הרב אליהו כייטוב זצ"ל

16 שמיטת תשמ"ז בכפר עציון (המשך) / הרב ז' וייטמן

51 על דרכם של חרדי גרמניה בתקופה החדשה (ב) / י' ברום

66 בענין חיוב ארבע כוסות / הרב יעקב נבון

72 הגשמה מלאכותית בחג"ך ? / פרופ' א"ס אנרהם

77 ארכו של ספר תורה / הרב דוד מצגר

תגובות

81 הרגשה וביקורת / פרופ' מרדכי ברויאר

במ"ד ירושלים ניסן תשמ"ח • כרך כה, גליון ג • המחיר - 5 שקל

מנוי שנתי: בישראל - 15 שקלים • בחוץ לארץ: - 10 דולר

כחובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 288883

הרב אליהו כי טוב זצ"ל

כבשי דרחמנא

על הימים ה' באייר ו-כ"ח באייר

הקונטרס שלפנינו מורכב משני מאמרים שכתבם המחבר לספר 'התודעה'. האחד, מאמר על יום ה' באייר שנכתב כפירק לספר התודעה המקורי בשנת תשכ"ב, והשני, שחזורו של מאמר זה (שכן לא זכר המחבר שאיתו מאמר עדיין קיים) — כפרק לתרגום האנגלי של הספר (הדברים נכתבו בלשון הקדש וזורגמו), אשר יצא לאור בשנת תשכ"ח.

על הרקע לכתיבת המאמרים מספר המחבר במכתבו אל מורה בחו"ל, אשר נכתב בשנת תשל"ג וכמכתב זה גם סיכום לבטיו בנושא זה.

מצאנו לנכון להביא את קטעי המכתב במצורף למאמרים, לפניו ולאחריה. מטעמים שהיו שמורים אתו לא רצה המחבר שהדברים יודפסו (גם מאוחר יותר) בתוך ספר התודעה. כיון שיש בהם, לדעתנו, צורך לרבים, הוצאנו לאור קונטרס זה בנפרד. לא שינינו מלשוננו של המחבר (מלבד שינויי כתיב), לא גרענו מדברי המאמרים אלא כשהיתה כפילות בדברים, ולא הוספנו אלא מעט מלות קישור שנדרשו לצורך הרכבת שני המאמרים לאחד. שם הקונטרס נקבע ע"י העורך.

ח ב " א

קטעי מכתב מהמחבר

... אם התנגדתי לנגוע בענין של 'יום העצמאות' בתוך ספר 'איש וביתו', כבר לא יכולתי להתעלם מכל הענין הזה בספר התודעה שהוא מלווה את כל ימות השנה, ימי חג וימי אבל וכל יום מסוים של פגרא או להיפך, וכאן דוקא כל הבנים שואלים ואין משיב להם דבר ברור, ומטבע הדברים, תלמיד ששואל ואין משיבים לו, הוא משיב לעצמו וזה מסוכן מאד.

כשנה לאחר קום המדינה, כשהיה קיים ה'זרם הרביעי' של אגודת ישראל עם הרב זלמן סורוצקין ז"ל בראש, פנו אלי בשמו שאכין אני חומר למורים מה יגידו לתלמידיהם באותו היום. הכינותי והבאתיו למראה עיניו — החומר נפסל. 'לא מפני שהוא לא נכון, אלא זו אמת שעשויה להרגיז גם את הימין וגם את השמאל' — כך נאמר לי אז. ואני איני מבין ולעולם איני מיכן להסכים עם גישה כזו! אם אמת הדברים — היכן ה'לא תגורו' ? ובמיוחד בשטח חינוך הילדים הרכים שאסור

לפטמם בדברי חכמות או חצאי אמת שהמבוגרים כבר התרגלו בהם. ברם, מה יכולתי אני לעשות, נאלמתי דומיה.

וכשהתחלתי בספר התודעה, הוצאתי מגנזי אותו החומר ובאתי לשאיל אצל גדולי הוראה: האתן חומר זה בספר זה או אחדל? כולם חוץ מאחד אמרו לי כדברי הרב סורוצקין הנ"ל: חדל לך מלנגוע בדבר זה כי אתה מאבד עולמך גם בשמאל וגם בימין... אחד בלבד, הוא ר' ש"א שליט"א הסכים אתי בכל. אך אני שמעתי לדעת רבים, שלא לשם שמים. לשם ביזעס בלבד...

וכיצד נוהגים בבתי הספר הדתיים בכל אותן השנים? להתעלם — אי אפשר אלא שהללו מן המזרחי והקרובים להם אומרים הלכה פסוקה: גדול יום העצמאות כיום שיצאנו בו ממצרים ויותר, והללו שבקצה השני גם אומרים הלכה פסוקה: קשה יום העצמאות מן היום שנחרב בית המקדש, ואילו הללו שבחינוך העצמאי — כל מורה מדבר ככל העולה על רוחו... מי יודע אם אחד יש בין כולם שמתוך שאינו יודע מה לומר — יאמר פשוט: איני יודע וינמק זאת היטב מדוע אינו יודע. כשבאתי לתרגם ספר התודעה לאנגלית, ואני זה שנים רבות מקושר הרבה עם ארגון החינוך החרדי שבארה"ב 'תורה ומסורה' — הכל דרשו שיוגשו להם דברים שראויים לאמרם בענין זה כי המבוך גדול מאד ומתוך המבוכה רבים נכשלים בכל מיני דברים, טועים ומטעים. אז עשיתי מעשה, ואותו החומר שהוכשר להלכה ע"י ר"ז סורוצקין וע"י אחרים ג"כ וגם הוכשר למעשה ע"י הרב א' ועבר אחרי כן בקורת של עשרות אנשים בעלי דעה (בלי מונופול על דעת תורה, אמנם) והשקפה, בארץ וביותר בארה"ב — אותו החומר הבאתי לבית הדפוס וכך הוא נקרא ל'תודעה' באנגלית.

ה' באייר

ה' באייר, יום שבו חזר שלטון לישראל בחלק מארץ ישראל, בשנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונה ליצירה — לאחר אלף שמונה מאות שמונים וארבע שנות חרבון, כניעה, גלות, שעבוד, השפלה וצפיה לגאולה.

זה לנו שלש אלפים שבע מאות ושש שנים שהארץ מובטחת לנו מפי הקב"ה המנחיל ארצות, בבריתו אשר כרת עם אברהם אבינו בין הבתרים ילאמר, לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת' וגו' (בראשית טו).

זה לנו שלשת אלפים שש מאות וששים ואחת שנים שהברית הראשונה נשנתה עם יצחק אבינו בעקדתו בהר המוריה 'זירש זרעך את שער איביו והתברכו בזרעך כל גויי הארץ' (בראשית כב).

וזה לנו שלשת אלפים חמש מאות וששים שנים שהברית עם אברהם ועם יצחק קוימה בשלישית עם יעקב אבינו בצאתו לחרן לאמר: 'הארץ אשר אתה שכב עליה לך אתננה ולזרעך' וגו' (בראשית כח).

שנות ישיבה ושנות הרבן וצפיה

מאתים וחמש עשרה שנים החזיקו האבות והשבטים בארץ ישראל וישבו בה ישיבת צפיה לרשתה ולנחול אותה נחלת עולמים. גם כשיצאו מן הארץ, לא יצאו אלא על פי הדיבור ולמען תמלא סאת חובותיהם של כובשי הארץ הקדמונים, להורישם מארץ נחלת אבות העולם.

מאתים ועשר שנים עברו בני ישראל את כור ההיתוך במצרים והמתינו לגאולתם ולרשת ארצם, וארבעים שנים אחרי כן הלכו במדבר על פי ה' וציפו לדבר מלכם ואלקיהם שיאמר להם 'באו ורשו את הארץ אשר נשבע ה' לאבותיכם' (דברים א).

שמונה מאות וחמשים שנה אחרי כן, ישבו בה אבותינו ישיבת קבע שלאחר ירושה. בעלים ואדוני הארץ היינו כל אותן השנים עד שבא סנחריב מלך אשור ואחריו נבוכדנצר מלך בבל וגרשונו מארצנו. ניסו להושיב עמים נכרים ולא נאחזו בתוכה והיתה הארץ שממה שבעים שנה.

לאחר מכן פקד ה' את עמו ואת ארצו, וחזרנו וישבנו בה עוד ארבע מאות ועשרים שנה עד שבאו הרומאים וגזלו מידינו את השלטון בארץ ושרפו את מקדשנו ורוב עמנו גלה מארצנו ושממו עליה אויבינו. ברם, מאז ועד עתה לא פסקה רגל ישראל מלדרוך על אדמת ארץ ישראל אלא שמעטים היו וגרים בתוך ארצם ורוב רובו של העם גולים ופזורים בארצות אויביהם בארבעת רוחות השמים.

הרי לנו בארץ זו שנות הבטחה שלשת אלפים ושבע מאות שנה, שמהן — שנות ישיבה וחזקה אלף וחמש מאות שנה. כל יתר השנים, כל שנות הגלות והגירוש — כולן שנות צפיה והמתנה לשיבה ולגאולה כאדם העומד ליד פתח חלונו ומצפה לרץ שיבוא לבשרו, ואף על פי שמתמהמה מחכה לו שיבוא כל שעה.

ואם יהיו נדחיו בקצה השמים — רק לארצו נושא העם הזה את עיניו ואינו מתיאש אפילו שעה אחת. העם שומר אמונים לארץ והארץ אף היא שומרת אמונים לעם, ואינה נותנת את חילה אלא לבניה בלבד הבאים לחונן עפרה.

הגלות האחרונה

הגלות האחרונה, הארוכה שבגלויות ישראל מארצו, בשנת תש"ח מלאו לה אלף ושמונה מאות ושמונים שנים מאז חרב בית המקדש ביד הרומאים — כל אותה התקופה הארוכה הארץ שוממה מיושביה ובשממתה היא עוברת מרשות לרשות משלטון לשלטון וכולם זרים לה. לא היה בה קנין כלל לכובשיה מעולם, כי לא ביד נביא שלח ה' את הנכרים להגלות עמה ממנה ולשלוט בה. מאליהם באו ברשעת הגויים ובעוונות ישראל שגרמו לשעתן ואולם לא יכלו להפקיע זכות בעליה עליה, זכות ישראל על ארץ ישראל נשארה שמורה להם בלבד שישבו ויבואו לחוננה לעת קץ.

כל אותם הימים הרבים, עם ישראל מיטלטל ונודד מגוי לגוי ומארץ לארץ ואין לו מנוחה בשום מקום בעולם. בכל מקום זר הוא ואף על פי שהוא נאמן תמיד ליושב הארץ ובאמונתו כי רבה הוא מביא ברכה ומגדיל לעשות והכל נהנים ממנו — אינם עוברים ימים רבים עד ששוכחים את טובתו והכל מזכירים לו את זרותו.

אין מנחם לישראל כל עת הגלות אלא זאת התקוה האחת שבלב כל העם, כל הדורות וכל הימים: ימהר ויחיש גאולתנו ונשוב לארצנו וכקדם נחדש ימינו!

אומות העולם תמהות

כל עמי העולם רואים אותנו בצפיתנו כל הדורות ושמים על לב. הם שואלים ואומרים: האמנם ממתנת להם הארץ הזו החרבה, והם לה? העינינו עוד תחזינה בזה הפלא כשעם וארץ מתרפקים זה על זה לאחר פרידה וגעגועים של שני אלפים שנים? — — —

בשנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונה ליצירה, בחמשי לחדש זיו הוא אייר, קמו אנשים מזרע יעקב ועמדו רגליהם ביום ההוא על אדמת ארץ הקודש, קמו והכריזו:

הארץ הזאת אשר אנחנו שוכבים עליה ואוחזים בה בכל כחנו — לנו היא ולזרעינו! אין שלטון בה אלא לבניה יורשיה השבים אל ארצם שנשדדה מהם, עתה יבואו כלם מארבע כנפות הארץ וירשוה לעד!!!

אז הוסר שלטון הנכרים מעל שטחים גדולים בארץ ישראל ועבר לזרע אברהם יצחק ויעקב. ורבים מאד מן השוממים על אדמת ארץ הקודש הרבה דורות — פחד גדול נפל עליהם מתוקף המלחמה שהשיבו להם בני ישראל, וברחו כל עוד נפשם בם, וישאירו שדותיהם ובתייהם.

ומרובים יותר מן הזרים הבורחים, היו זרע ישראל שעלו מארצות גלותם ויתנחלו בארץ אבותם וישבו בה, ויפליאו לעשות בבנין, בשדה, ובעץ השדה ובכל עבודה אשר התחילו לעשות בה.

וגם הארץ האירה פנים ועץ השדה התחיל לתת פריו יותר מלמתנחלים הזרים. הרבה ערים חדשות נבנו והמון גדול של כפרים שנתווספו. אניות שולחו בים וצי של אניות אויר, ובכל מקום אשר הדרוך שם כף הרגל, ולכל אשר תשא העין — הכל מישראל. והגויים אשר נותרו בה או באו אחרי כן — זרים נחשבו.

אז נבהלו אלופי אויב, אילי ערב יאחזמו רעד, ונדהמו כל יושבי ארצות הקרובים והרחוקים ואמרו כלם: ראו זה פלא שלא ידענו כמוהו בכל דברי ימי עולם — אלקי ישראל נתפיס עם עמו, בניים שבים לגבולם!

מבוכה בעולם

ראו זאת גויים, ויתמחו; ולאומים, ויהי הדבר לפלא בעיניהם. כי דורות רבים לימדום חכמיהם, כי אין עוד תקומה לישראל בארצו לעולם! והנה קם הפלא לעיניהם, ויבושו חכמיהם מחזותם קשה שחזו על ישראל. ואף בעינינו ייפלא הפלא ופלא, שכן אשר נעשה לעינינו — לא הוגד לנו מראש שכך ייעשה; וכל אשר הוגד לנו וחזו לנו נביאינו, וציפינו לו כל ימי גלותנו ונדע נאמנה כי דבר אחד מכל דבריהם לא יפול ארצה — עדיין לא ראינו.

מבוכה במחנה ישראל

מאורע ה' באייר תש"ח הדתים הרבה מגויי הארצות והביא במבוכה גם רבים בקרב מחנה ישראל. נחלקו הדעות ונתפרדו התגובות פרוד רב. אתה מוצא רבים מישראל שבתגובותיהם על מאורע זה אינך מכיר את "קול יעקב", הם מתפארים בנצחונם על האויבים ובפיהם הם אומרים ידונו רמה ולא ה' פעל כל זאת.

אתה מוצא רבים אחרים ששמחים בגאולה ומחזירים גדולה למלך הכבוד וקובעים שמחת היום בהלל ובהודאה לה' כעל הנסים בדורות הראשונים. ושוב אתה מוצא את הללו נבוכים ואינם יודעים את המעשה אשר יעשו, לפי שאין המחזה אשר חזים, עולה בקנה אחד עם החזון שחזו לנו הנביאים.

והיו רבים מישראל אשר התערבו בגוים והתיאשו מן הגאולה, ובקע להם עתה אור חדש וישמחו שמחה גדולה על התמורה שנראתה בעיניהם כי זאת הגאולה.

וכנגדם רבים משלומי אמוני ישראל שכל ימי שבתם בגולה רחקו מן הגויים ויקוו לאור אמת ויצפו לישועת ה', עתה הושחרו פניהם מן הגאולה שאינה גאולה, כי ראו כי קרב הקץ וכל כוס הפורענויות שמן הגולה, שתו מצו.

וגם כי שבו אל ארץ חמדה, עדיין ההסתר פנים גדול מאד, רשעי עולם משנאינו שוב נושאים ראש ואומרים לבלענו, רוב פזורי ישראל שקועים עדיין במדבר העמים באונס ואפילו מרצון. מקום מקדשנו חרב כשהיה ושועלים הלכו בו; —

גם רבים מעם הארץ היושבים על אדמת הקדש — אינם יודעים את ה' והשליטים עליהם דוחקים את רגלי השכינה. ויש בהם המדברים סרה על עם ה' ועל אלקיו ועל התורה, בריש גלי ומלעיזים על דברי חכמים שמפיהם חיינו ונחיה; —

ויהיו הם וכל עם הקדש ללעג וקלס בעיני הגויים שונאינו, כי אמרו: לא עם ה' אלה ולא מארצו יצאו! וכן היינו בעינינו מבוששים מכחשם

וממעלם אשר מעלו בה' בהיותם שליטים על עם הקדש ועל ארץ הקדש והנה שתו על ישראל לחלל קדושתם; —

הלזאת צפינו ואם גאולה כזאת חזו לנו נביאינו?

ועיקרה של גאולה, היא פדות הנפש וגאולת הדעת מן השעבוד למחשבותיהם של שונאי ה', והנה הנפש לא טוהרה בגאולה זו והעירבוביה בדעת, גדולה משהיתה, ושעבוד הלבבות לרשעי הגויים לא פסק, והרוגז גדול בין איש לאחיו ואין נחת.

ועוד אתה מוצא את הללו עצבים ומחליטים ואומרים: אם פקד ה' את עמו והאיר לנו אור גאולה — למה ומדוע רק השביעית בעם ראו את אורה ועוד בו שש שביעיות שאינם יכולים, או אינם רוצים ליהנות מאורה ועדיין הם יושבים בארצות גליותיהם ישיבת קבע — הלזו שברנו? כך הם שואלים ולכן הם עצבים.

על חטאים שחטאנו וחוטאים עוד

עוד אומרים הללו שעצבים: הלא כל עיקרה של גלות לא באה אלא מפני חטאינו וחטאות אבותינו בעזבנו את ה' ולא אבינו בדרכיו, לפיכך גלינו לבין הגויים עד שנתקן אנחנו חטא ראשונים וניטהר מעוונותינו ואנחנו על אדמה טמאה, או אז יהיה הצרוף בתשובה שלמה: בשבתנו על אדמה קדושה קלקלנו מעשים, והנה גורשנו ממנה ויושבים על אדמה טמאה ותיקנו מעשים! מדה כנגד מדה; —

שכן לא בשפלות ידנו ובגבורת אויבינו גורשנו מארצנו, כי גבורים בני גבורים היו בני ישראל מאז ומתמיד ורדפו חמשה מהם מאה וניצחו מעטים את רבים, אלא העוונות גרמו וכשנתמלאה הסאה והגיעה שעת הפורענות, אותה שעה נהפך עלינו הגלגל ונרדפנו על צוארנו רבים על ידי מעטים וגבורים נתנו ביד חלשים, כי יד ה' היתה בנו שלא כדרך הטבע כדי להכניענו ולטהרנו מן העוונות בחזקת יד ה' עלינו.

והאמנם היטהרנו? והלא כל חטאות ראשונים עדיין דבקות בנו. הבאלה נבוא עתה לפלטרין של מלך וירצה לנו? —

ועוד, צאו וראו מה עושים פושעי עמנו כשהם מחזיקים בידם שרביט מלוכה — הלא הם מעבירים צורת פניהם של ישראל לעשותם ככל הגויים ואת ארץ ישראל ככל הארצות ועוד ידם נטויה! הלגאולה זו סיברנו והאם ממנה יש תוחלת?

ושמא — הם ממשיכים לומר — שמא אין כל זה אלא מעשה שטן שהראה לנו פלאות כדי להכשילנו ולהסגירנו ביד מכחשים, בראותם מעשיהם שמצליחים בידם ואנחנו מאשרים זדים וחוטאים בנפשותינו, וחס ושלום סוף דבר מי ישורנו? ... כך אומרים הללו ומכניסים עצב בלבם ובלב אחרים.

טענות ומענות

כרבות הטענות של הללו כן רבו גם המענות של אחרים.

אומרים בעלי הטענות: היכן אנו מכירים במאורע זה את חזון הגאולה שחזו לנו נביאינו? — משיבים להם בעלי המענות: אפילו אין זו עדיין הגאולה המובטחת אנו חיבים להיות מכירים טובה ולהודות לה' הטוב, שנתן לזרע ישראל תילו-ראש בארץ ישראל ופינה לפניהם גויים, ויכו בה שרשים ובכל אות נפשם הם באים ומחוננים עפרה ואין ממחה בידם מכל אויביהם מנדיהם.

ותחת כי היינו אתמול נרדפים על צואר, כלנו, ונער ימשול בנו וכל גוי קטן זמם עלינו להכחידנו, ולא היה לו מורא כלל שיענש על כך — הרי הננו היום ברשות שאין יד הגויים שולטת בה, ולא עוד אלא שנפלה חתתנו עליהם, וגדול כבוד ישראל בגויים כאשר לא היה קרוב לאלפיים שנה — כל הטוב הזה נקבל ולא נשמח בו ולא נכיר בחסדי ה' עלינו ולא נודה על טובתו? אין לנו אלא להודות אלשעבר ולבקש רחמים אלהבא אשר ימהר ויחיש כל גאולתנו ככל אשר הבטיחנו ביד נביאיו.

אומרים בעלי הטענות: מימינו לא שמענו שתחילתה של גאולת עולם תבוא בדרך גסה כזו בלי ניצוץ גלוי מאורו של הקב"ה, בדרך של שפיכת דמים במלחמות גדולות וקטנות שאינן פוסקות, ובאיום מתמיד במלחמות השמר מצד גויים רבים קרובים ורחוקים ובהיות רוב רובו של העם בארצות אויביהם ובארץ ישראל אך חלק קטן מן העם; — משיבים להם בעלי המענות: 'לא שמענו' אינה ראייה, שמא רמזו לנו יודעי בינה לעתים ושמענו ולא הבינונו מה שאנו שומעים, ומי נתן לנו רשות להורות להקב"ה מה יעשה וכיצד יעשה?

עוד הם משיבים: הלא כבר אמרו חכמינו הקדמונים, לכך נמשלה הגאולה לאילת השחר מפני שהיא עתידה לבוא קמעא קמעא כאילת השחר שבתחילתה עדיין חשך, והולך ואור עד נכון היום. והרי אנו עדיין לא ראינו אלא ה'קמעא' הראשונה ומה תימה שעדיין החשך יכסה ארץ; —

ושמא רמז יש כאן גם בדברי הכתובים שבתורה: אתה מוצא בפרשת התוכחה שבספר ויקרא, נאמר שם (פרק כו) לפני סוף פרשה זו פסוק אחד של נחמה: 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואת את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר, והארץ אזכר'. ושוב אחרי פסוק זה סיומה של התוכחה: 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם' וגו' — שמא רמז יש כאן שבטרם סיומה הגמור של פרשת הפורענות שבאחרית הימים, כבר תהיה זכירת ברית האבות 'ברית יעקב' תחלה ואחר כך 'ברית יצחק' וגם 'ברית אברהם' — ועדיין התוכחה לא פסקה — 'ואף גם זאת' לאחר כל הזכירות האלה — 'בהיותם בארץ אויביהם' — שש שביעיות מהם עדיין בחוץ ואף על פי שהם יכולים לבוא לפנינו ואינם באים — 'לא מאסתים' וגו' 'כי אני ה' אלקיכם' — בין רוצים ובין אינם רוצים.

כבשי דרחמנא

עוד שואלים בעלי הטענות: האפשר הדבר שמפני חטאינו גלינו מארצנו ובאותם החטאים נשוב אליה? —

משיבים להם חבריהם: דבר זה, להבחין בין חטאי הדורות אשר תוקנו ואשר לא תוקנו — מסור רק לשמים, מסוד כבשונו של העולם ואין יודע בו אלא בוחן לבבות בלבד. בני אדם שוקלים דברים לפי מראית עינם בלבד וחורצים משפט לפי שהעושה והמעשה נראים אליהם באותה שעה, אבל הקב"ה אינו כן אלא עבר ועתיד גלויים לפניו כהוה, וכן כל מסתרי לב ומעמקי נפש לפניו הם ידועים ונראים כפועל ידים, ולפיהם הוא שוקל וסופר ושופט יחיד ורבים דורות עברו ודורות הבאים. רק לאלקים המשפט ומי איש ויבין זאת לחרוץ משפט לפני האלקים.

או כלך לדרך זאת: כשם שיש סאה לעוונות וכשהיא מתמלאת באחרון אף בעולם, כך יש סאה לפורענויות וכשהיא מתמלאת, במקום כפרה היא עומדת, ואז באה הארת פנים בעולם והקב"ה מתמלא חמלה על בניו. ואפילו עדיין לא שבו בכל לבם, הוא מרחם עליהם. ואיה דור כדור הזה אשר שתה-מצה את כוס התרעלה?

או כלך לדרך אחרת — יש וגם תגבורת החטא סבה היא לגאולתם של ישראל ואפילו הם מפירים ברית ח"ו, למען עוררם לתשובה בסבה הזאת, או בשביל למנוע חלול שם קדשו.

הלא כה הם דברי הנביא (יחזקאל טז): 'זהקימתי אני את בריתי אתך וידעת כי אני ה' — למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית וגו'.

ואומר (שם לו): 'ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם: עם ה' אלה ומארצו יצאו! ואחמל על שם קדשי אשר חללוהו בית ישראל בגוים אשר באו שומה, לכן אמר לבית ישראל כה אמר ה' אלקים לא למענכם אני עשה בית ישראל, כי אם לשם קדשי וגו'.

והעוונות מה יהא עליהם? כבר אמר הנביא (ישעיה מד): 'מחיתי כעב פשעיך כענן חטאותיך, שובה אלי כי גאלתיך'. 'גאלתיך' — עבר משמע, כבר גאולים אתם ופשעיכם עודם קימים ואמחה אותם אני.

וכל החשבונות האלה מכוסים הם מעין כל חי. מי יבוא עד חקר אלו-ה.

על הסכנה משלטון הנתון ביד מכחשים

עוד מקשים הטוענים: אפשר שתבוא ישועת ישראל ביד המכחשים בה' והלא סכנתם מרובה מתועלתם, שהם משתמשים בכח שלטונם להדיח את העם מעם אלקיו ולהגדיל חרון? —

עונים להם חבריהם: והלא מצינו במלכות החשמונאים שרוב השנים מכחשים ועוקרי תורה היו שליטיהם. עשרת מונים ממה שהעינים רואות

בדור הזה ואף על פי כן כתב בהם הרמב"ם בנצחונם על היונים: 'וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנים'.

שכן חלול הוא לישראל כשהם חוסים בצל אומות שהקב"ה לא נתן להם תורה ובוועטים בה וממאסים אותה כל הדורות. ואפילו הם מקילים ידם ומחניפים לתורה אל תאמין להם ליום מחר. אבל פושעי ישראל, עמה של תורה הם לעולם. ואפילו בוועטים בה לשעה, אל תאמין להם למחר. סוף שישובו ותשובתם מתקבלת. ואפילו בטרם שבו והם שולטים בעם לרע לו, עדיין הכבוד מצוי שם, כי אחד הוא המחצב לכל חלקי העם ולשם הם כולם ישובו ויבואו: —

אף עתה היום כל אשר עינים לו רואה כי נתמעטו הכחש והכפירה בעולם מלעומת שהיו, וחרדים הלבבות בחרדת האמונה הרבה יותר מכמה דורות שלפנינו. מי עשה זאת מי פעל זאת? — זאת ההתפרקות שבין עם קדוש עם ארץ קדושתו היא שפעלה זאת והיא עתידה לחולל פלאות עוד, בימינו יהיה הדבר הזה! —

לפיכך, אם ראית בנים שנזכרים באביהם שנתרחקו ממנו ימים רבים ועתה הם אומרים לשוב — תאמין להם, אפילו עדיין אינם משנים מעשיהם שמקודם לכן ולא כלום, שכן לשורשם נפשם משתוקקת וסוף שיבואו.

אבל אם ראית בנים שבפיהם ובפועל ידיהם מורדים באביהם אל תאמין להם, אפילו צועקים בכל פה ומכריזים על מרדם. אין צעקתם אלא מפני יראתם להטיל דופי בכל מעשיהם מאתמול, והרגשתם בהתמוטט עליהם בנינם שבנוהו דורות ועתה הוא מתמוטט עליהם — עדיין טומאת ארצות העמים מפרפרת בהם לכן הם צועקים, וסוף שגם הם ימלא לבם אומץ וישובו למקור מחצבתם. כאלה היו פושעי ישראל מאז, וכאלה הם היום, לעולם לא ישתנו לרעה אבל ישתנו לטובה.

אין פחד מהם מעולם. אבל היתה והוה תוחלת מהם תמיד. וכל שכן עתה בימים שהקץ ממשמש ובא ועמו התיקון הגמור.

מעשה אלקינו או ח"ו מעשה שטן

כלפי חקרי הלב של בעלי הטענות האומרים: מהיכן לנו ערובה שכל המעשה הגדול הזה שנתחדש עלינו בדור זה ובתנאים של עתה, מעשה אלקינו הוא ולטובתם של ישראל — שמא ח"ו אין זה אלא מעשה שטן כדי להכשיל את ישראל בנסיון מר של הליכה אחרי טועים ומטעים? —

עונים להם חבריהם בגערה: וכי השטן כח לו לעשות מעשים? והלא כל כחו של שטן רק לחבל במעשים ולהרוס כל מפעל. אפילו היה לו כח לנסות ולהכשיל — כלום חשוד הוא לחבל במעשיו שלו? ההוא יעשה כדי לפתוח שערי ארץ הקודש לעם קודש ולהביא זרע ישראל למקומות שנתקדשו על ידי אבותיהם ושרוחם עדיין שורה שם והיא מטהרת, מצרפת ומזקקת את זרעם הבאים לשם לשפור שיח לפני אלקי אבותם? כמעשים הרבים שבכל יום, שרבים מבני ישראל אך רגלם דורכת במקומות המקודשים

ולבם מתעורר מיד בתשובה ובתפלה וצדקת המעשים ונאחזים בהם כאש בשלהבת — הכך יעשה השטן ואינו חושש לחבל בעצמו? היה לו להתירא שמא יתקדשו ויאמרו לו: סור ממנו!

האם ח"ו השטן הוא זה שהפיל מורך בלב אויבי ישראל והלביש עוז וגבורה בחורי ישראל להגן על גופותיהם ונפשותיהם של בני ישראל בחרוף נפש שאין מוצאים דוגמתו אלא במלחמות קודש של עם קודש בדורות הקדמונים? —

האם אלו הם מעשיו של השטן להביא מדי שבת בשבתו ומדי חדש בחדשו מאות אלפי ישראל לפני מקום מקדשם לדובב פיהם ולהרנין לבם בתפלה ובהודיה לאלקי ישראל, ולדפוק על פתחי לבבם של מיליונים פזורים מבני עמנו, רבים מהם אובדים ונדחים במשך דורות, ולהזכירם מי הם, מאין באו ולאן הם עתידים לשוב? —

האם השטן הוא זה הפורץ מנעולי הארץ ופתח ברכתה להוציא יבולה בשפע גובר והולך? הוא השטן המרעיף נאות מדבר וגיל גבעות תחגורנה, המרוה תלמי ארץ ומנחית גדודיה וצמחה יברך? — אם כאלה הם מעשי שטן, מה אתם מניחים להקב"ה? ...

הרחמן הוא יצילנו מן הדעה הזאת! לא, אין מעשים לשטן כלל. אכן כח אחר יש לו לעור עיני פקחים להראות להם אור לחשך וחשך לאור, ולטפש לב מבינים.

הרחמן הוא יצילנו מכחו זה שלא יצליחו בנו מעשיו, חס ושלום!

כה הם דברי הריבות במחנה ישראל ואלה הן הטענות ומענות בשערינו, שכן עדיין הקץ לא בא, אין עוד נביא ולא אתנו יודע עד מה.

לכך סתומים וחתומים עדיין הדברים, וענינו של מאורע זה עדיין לא נתפרש ולא ניתן לכתוב בספר עד שיעמוד נביא אמת ויפרש לנו.

שאינ דבר כזה מתפרש לדעת מובאיו ומוצאיו אלא, או ברוח הקדש מפי נביא אמת או מסוד חכמי אמת שבדור בשבתם יחד וה' נצב בעדתם, או במסורת של דורות ישראל קדושים.

והנה מאבותינו שממרחק הזמן — לא ראינו, אין עוד נביא, ולא אתנו יודע עד מה יהא הסתר פנים זה.

לפיכך

לפיכך, אם ראית אנשים מישראל שמודים על הטובה ועדיין לבם מלא דאגה על כל אשר חסר מן הטובה ועודם מצפים ומיחלים לישועת ה' שתהא שלמה — צרף עצמך עמהם, שהרי משיח בן דוד עדיין לא בא ועוד חזון הנביאים רחוק. וחס לנו מלהתיאש אפילו מקוצו של יו"ד מכל הטובה שהם חזו לנו ולעולם לא נחדל אפילו שעה אחת מלתבוע את ההבטחות, עד אשר נראה בכל דברי הנחומים עד תומם ותחזינה עינינו וישמח לבנו ותגל נפשנו באמור לציון: מלך אלקיר! או אז נתנחם ויקוים בנו 'כח אמר ה' אלקים

הנה אשא אל גוים ידי ואל עמים ארים נסי והביאו בניך בחרצן ובנתיך על כתף תנשאנה. והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקתיך, אפים ארץ ישתחוו לך ועפר רגליך ילחכו' וגו' (ישעיה מט).

'עוד יאמרו באזניך בני שפליך צר לי המקום גשה לי ואשבה, ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה ואני שכולה וגלמודה' וגו' 'הן אני נשארתי לכדי אלה איפה הם' (שם).

'כי נחם ה' את ציון נחם כל חרבתייה וישם מדברה כעדן וערבתי כגן ה' ששון ושמחה ימצא בה תודה וקול זמרה' (נא).

'הנה אנכי מרביץ בפור אבניך ויסדתיך בספירים, ושמתי כדבד שמשתיך ושעריך לאבני אקדח וכל גבולך לאבני חפץ וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' (שם נד).

אבל

אבל, אם ראית אנשים מישראל שלבם חלוק עליהם בין טובה לרעה ואינם מכירים בטובה כדי לברך עליה, שאינם יודעים בין מעשה אלקינו למעשה שטן — בקש רחמים על עצמך ועליהם להנצל מעורון עינים ולבלתי הכשל עוד בכפית טובה חס ושלום.

ואתה תמלא פיר שיר רון ושבח לה' אלקי ישראל על אשר עשה עושה ויעשה עם כל עמו, עם כל זרע בית ישראל מעתה ועד עולם.

ואם באת להודות ולהלל — בכל לשון שלבך שומע ונפשו מתפעלת הוה מודה ומהלל, ומי יודע כמה עוד יארך הזמן עד אשר יהיה מטבע קבוע לשיר ושבח זה כשאר שירות ותשבחות שקבעו חכמי הדורות על דעת כל ישראל לעד ולנצח.

שכן לא נדע לפרש את ענינו של היום, ואת אשר צייתה בו תורה. רק יודע תעלומות, הוא לבדו יודע את המעשה שעשה ומה טוב צפון בו.

והנה כולנו בציפייתנו שהקב"ה יורנו דרך אמת וישלח לנו משיח צדקו במהרה בימינו ויגיד לנו את הדרך נלך בה, וגם את הדרך אשר הלכנו.

* *

כ"ח באייר

כ"ח באייר, יום בו הובסו כל צבאות ערב שבאו להשמיד להרוג ולאבד את כל זרע ישראל בארץ ישראל. הוסרו מצורי האויבים בגבולות הארץ מסביב, חזרה גזלה לבעליה — זו ירושלים עיר הקודש שמתחילה גזלוה ברובה מישראל ובאותו יום שוב היתה ירושלים עיר אחת שלמה שכולה ביד ישראל, ונפתחו לרוחה כל המקומות הקדושים לישראל מקדשיהם. בשנת חמשת אלפים שבע מאות עשרים ושבע ליצירה היה הדבר הגדול הזה. תשע עשרה שנה ועוד עשרים ושלושה ימים לאחר אותו ה' באייר שבו חזר שלטון לישראל על מקצת מגבולות ארץ ישראל.

שני ימים קודם לכן ביום כ"ו באייר, עמדו כל צבאות מצרים, כמאה רבוא, בדרומה של ארץ ישראל ועמדו כל צבאות עבר הירדן על אדמת ארץ ישראל במזרחה ובדרומה ובירושלים, וצבאות סוריא בצפונה גם עירק היא בבל נלותה עמהם, ויעמדו צבאותיה בין צבאות עבר הירדן, וביד כולם כלי משחית כחול הים לרוב מאשר נתנו להם שונאי ישראל בארץ צפון הרחוקה, היא רוסיא, חנם אין כסף. ויצעקו כולם קול אחד באזני כל העולם: 'כלה אנו עושים בישראל! כליון חרוץ אשר לא יוכלו מלט נפשם. משלש רוחות אנו באים על ישראל מדרום וממזרח ומצפון והים סוגר עליהם ממערב. אמר אויב: נרדפם לישראל, נשיגם, לים נדחפם ושם נטביעם! —

ונהפוך היה, אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם. ביום כ"ו החלה מלחמת המגן של צבא ישראל וביום ב' בסיון שלאחריו שקטה המלחמה ויד ישראל עושה חיל בכל ששת הימים האלה עד אם כילו לעשות ככל אשר ברצונם לעשות, להגן ולהציל ולהדוף אויב הרחק הרחק לתוך עומק גבולות הארצות שהם יושבים בהנה.

חביב הוא יום כ"ח באייר ביותר, אף על פי שעדיין המלחמה לא פסקה עוד — שבאותו יום חזרה ירושלים להיות עיר אחת שלמה ונתונה ביד ישראל ומפני חבתה של ירושלים היה דומה אותו יום על כל ישראל, כאילו בו ניתנה להם כל ארץ ישראל.

ויהם את מחנה מצרים

בו ביום שעמדו כל צבאות ערב וכלי מפצם עמהם, כולם דרוכים לקבל פקודת מפקדיהם: 'אש על ערי ישראל ועל מחנהו'!
ביום כ"ו באייר — הקדימום נערי בני ישראל שעה אחת, ובדמדומי חמה של שחרית יצאו עם מטוסייהם להקות להקות ונתפזרו מעל כל שדות התעופה ושאר מרכזי האש של מחנות ערב ופוצצו כמעט כל מטוסי האויב שעמדו למטה על הארץ כאילו מחכים לפורענותם. ואותם גבורי ישראל הלכו ובאו הלכו ובאו ולא נראו בלכתם ולא בבואם כך שעה ארוכה עד שלא שרדו מכלי מפצו של האויב אלא מעטים.

מיד אחרי כן יצאו צבאות ישראל אשר על הארץ, יצאו לקראת חילות האויב וגדודיו הרבים והכו בהם מכת מות, מכת תדהמה וישחיתו כלי משחיתם, והנשארים נפלו שבי ביד לוחמי ישראל הם וגדודיהם, אנשי צבא לרבבות, ויתרם נתפזרו במדבר סיני ונפלו איש בחרב רעהו או נדדו הלכו במדבר אין מאכל ומתו והיו למאכל לעוף השמים. ורבים ממפקדי צבאם שרדו וגזלו את פקודיהם ונטלו מהם צדה ורכב כדי למלט נפשם וסוף שנפלו גם הם ביד לוחמי ישראל שבאו לקראתם מפנים ומאחור.

כך התחילה המכה בצבא מצרים אשר בדרום.

אז התרח צבא ישראל במלך עבר הירדן: 'אם לא תצא לקראתנו למלחמה, ותשלח את גדודיך לאהליהם והיתה ארצך לפלטה, ואם תצא לקראתנו למלחמה ויצאנו גם אנו וירדו עליך כל מכות מצרים! ויחזק ה' את לבו ולא שעה לאזהרה ויפתח הוא באש, כי סובבו כל שליטי ערב בכחש זה את זה, ויספרו זה לזה על נצחונות תחת מפלות. וכל הנס מנוסת חרב אמר לרעהו: קום רדוף וחלק בשלל ישראל!'

מאת ה' היתה זאת לחזק גדודי עבר הירדן למלחמת תבוסה, למען תת בידינו את כל ערי הארץ אשר בגבולות דרום ומזרח ארץ ישראל ואת ירושלים. וביום השלישי למלחמה הוא כ"ח באייר נשמע הכרוז: כל ירושלים בידינו וקול תרועת שופר נשמע משריד בית מקדשנו ותפארתנו, לאמור: אנחנו כאן עם הכותל המערבי שלא זזה משם שכינה מעולם. אף אנו לא נזוז מכאן לעולם — ואז היתה הרוחה לכל ישראל ועלתה הצהלה והשמחה עד לשמים.

ואחר טיהרו צבאות ישראל כל שאר חלקי ארץ ישראל מגדודי אויב, ואז פנו צפונה לגדודי ארם היא סוריא, ויכו בהם הלוך והכה עד בואם בשערי דמשק ביום הששי למלחמה, ויעמודו. שעדיין לא הגיעה שעת זכירת 'ברית אברהם' — 'מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת'.

ובשוך המלחמה ביום ב' בסיון יום שבת קדש היה. אז היתה כל הארץ מטוהרת מזורעי מות, עד תעלת סואץ של מצרים בדרום עד להרי חרמון בצפון וכל גבול ירדן במזרח.

ולארץ לבנון היתה פליטה, לא עמד בהם כחם לצאת למלחמה נגד צבא ישראל, ונמלטו.

מאותות הקשים של עקבתא דמשיחא

אותו יום כ"ח באייר משנת תשכ"ז הוא 'יום ירושלים' והימים שבאו אחריו כן עב' בסיון, אף על פי שהיתה בהם ישועה גדולה לישראל שבהם יצאו כל ישראל שבארץ ישראל ממות לחיים ונשמו בהם לרוחה כל פזורי ישראל שבארצות תבל — אף ישועה גדולה זו שעלתה בהיקפה ובנסיה על נסים גדולים אחרים שנעשו לישראל וניתן להם זכר-עד בפיהם ובלבבם של דורות ישראל, אף היא לא זכתה עדיין לבטוי מלא של הלל והודאה

להקב"ה. וזה בכה וזה בכה ולא כאיש אחד ובלב אחד כלפנים בישראל בדורות שלפני האחרונים.

עדיין דברי ריבות נשמעים בשערינו עם טענות ומענות שהן המשך לדברים שתחילתם ביום ה' באייר שנת תש"ח.

אף גם זאת שנתקיים בנו מה שאמרו חכמים ז"ל, שבעקבתא דמשיחא תהא קטגוריא בין תלמידי חכמים. אלה אומרים ככה ואלה אומרים ככה; זה פוסל דברי זה וזה פוסל דברי זה.

ולא כמחלוקת שחלקו חכמים בהלכה מדור דור, שבמחלוקת החכמים — אלה ואלה מודים שאלה ואלה דברי אלקים חיים, אבל במחלוקת זו, אין צד שווה בין החולקים.

זו הקטגוריא — כשהללו פוסלים דברי הללו, אותם ואת אומריהם וכן הללו לחבריהם, זו הקטגוריא בין תלמידי החכמים שבדור הזה, היא שעשתה את ערת ישראל כצאן בלא רועה אחד אלא הרבה רועים, וכל איש, הישר בעיניו הוא עושה.

לזכותם של ישראל

אמרו חכמים: מפני מה נענש חזקיהו מלך יהודה? שלא אמר שירה על מפלתו של סנחריב —

כמה חיבים אנו לומר שירה על מפלתם של כל אויבינו יחד שבקשו לעקור את הכל, וברוב חסדי הקב"ה עלינו יצאנו חיים, וארצנו שלמה יותר משהיתה קודם!

ברם, זאת יאמר לזכותם של ישראל בדור הזה — שלא כדורות הראשונים כבר היתה הגזרה של גלות גזורה, וכל נס שנעשה לישראל שדחה הפורענות מלבוא — היה נס שלם לשעתו, ואמרו עליו הלל והודאה ונתחיבו בו לומר שירה לפני הקב"ה. אבל בדורות האחרונים, אינו כן. שכן קץ הישועה כבר קרוב לבוא עד תומו, וכל נס שנעשה בימים שבינתיים אינו אלא מקצת מן המקצת ממה שעתיד לבא אחריו, ואין אומרים שירה על חצי נס.

משל לחולה מסוכן ביותר שהתיאשו ממנו רופאיו והנה קרה לו נס ונמצאה לו רפואה והוא חי ועדיין שוכב במטה — אינו מברך 'הגומל'. הולך ומבריא, הולך ומבריא, עד כבר יכול להציב רגליו על הארץ — עדיין אינו מברך 'הגומל'. ואימתי הוא מברך? אם יקום והתהלך בחוץ בכל כחו — אז הוא מברך, כי רפואתו שלמה.

אף אנחנו בדור זה כן, הרבה נסים נעשו לנו ואולם חזקה וידוע לנו כי כולם יחד אינם אלא מקצת מן הטובה העתידה לבוא עלינו במהרה בימינו יותר מבימי צאתנו מארץ מצרים.

מהר יבוא גואל צדק והקב"ה ימהר ויחיש כל גאולתנו ברוב נסיו וחסדיו ככל חזון הנביאים אשר נבאו לנו אמת, או אז נאמר שירה על הנס השלם. במהרה בימינו אמן סלה.

קטע מן המכתב הנ"ל

ומה אני ומר שם? אני אומר: אין הלכה פסוקה, ואי אפשר שתהא הלכה פסוקה בענין ואין אנו יודעים פירוש למה שהעינים רואות, אבל העינים אמנם רואות, הרבה חיוב, וגם הרבה שלילה.

ואיני חוזר בי מן ההנחה הזו, אבל חוזר ואומר בפה מלא: אין הלכה פסוקה! ולכן אין לנו כאן לא הלל ולא קינה כבימים הכתובים בשלחן-ערוך שכל דבריו פסוקים לכאן או לכאן.

אפילו יהו שבעים ואחד זקני סנהדרין כולם אומרים דבר אחד, אבל אינם יושבים בצוותא לדון ולפסוק — אין הלכה פסוקה.

כל שכן כשהדעות של היחידים אמנם חלוקות ואינם דנים בצוותא. ויש מן הדעות של גדולי היראה וההוראה, למעט הללו שמן המזרחי, אלא אנשים שכולם רק שלנו, שאומרים: חס לנו לומר על מעשי נסים של הקב"ה שח"ו מעשה שטן המה. כך שמעתי בפירוש מפיו של גאון הגאונים וחסיד ותמים בכל מעשיו וצנוע בכל הליכותיו הלא הוא ר' דוד קליין זצ"ל שנפטר בירושלים והוא גדול תלמידיו של האדמו"ר הזקן ממונקץ זצ"ל ומקורב ביותר ונאמן ביתו של האדמו"ר מסטמר (שליט"א) זצ"ל בהיותו בניו יורק לאחר המלחמה.

וכך אני למד גם משיחותיו של האדמו"ר הזקן מאמשינוב זצ"ל בשיחותיו בתורה שאמר בשנת תש"ח, שהשמיע דברים בדרך תפילה שתהא זו התחלה למעשים גדולים שאנו מקוים ומצפים להם בכל הלב שיבואו.

לכן, כיון שאין עוד נביא ולא אתנו יודע עד מה, אין לנו אלא להתחנן ולהתפלל לאלקי מרום שיחוש לתשועת עמו וח"ו לא יהפכו עלינו המאורעות שארעו לא לטובה, וביגתיים. — אין אנו יודעים ואין אנו מן המהללים בהלל הגדול או קטן, אף לא מן המקוננים בקינות אלא מן המתפללים בלבד, שכן הקב"ה הוא לבדו עשה ועושה ויעשה את כל המעשים ויטיב עלינו החתימה.

הארכתי דברים רבים אולי שלא לצורך. אולם מכיון שכבר נכתבו, נכתבו, והלב יודע אם לעקל או ח"ו לעקלקלות. והקב"ה הוא יודע — אני את שלי עשיתי כפי מיטב ומרבית כרכורי לב ומעיים... לא למען כבודי וכבוד בית אבא אלא למען האמת אשר בלבי ואשר אני הולך בה כל הימים.

כה הם דברי המלמד מירושלים

אליהו כי טוב

שמיטת תשמ"ז בכפר עציון

[המשך] *

ו. המלאכות שנעשו ע"י בית הדין (עקרונות ומבוא)

א. כפי שהובא לעיל (פרק ב), הטיפול במטעי כפר עציון נמסר בשנת השמיטה לאחריותו של בית הדין. משמעות הדברים איננה רק שביה"ד יורה לחקלאים מה מותר ומה אסור לעשות במטע, אלא שביה"ד הוא זה שיזום וידאג לטיפול הנחוץ למטע, והוא זה שצריך להחליט האם ובמה הוא, כנציג הציבור, מעונין שיעסקו ויטפלו במשך השנה, ובהתאם לכך, להנחות את שלוחיו העוסקים במטע מטעמו. אמנם, תפקיד החקלאים — כממונים מטעם ביה"ד לפקח על מצב המטע — להציג את הנתונים החקלאיים-המקצועיים ולהמליץ על הטיפול הנחוץ למטע, אך ההכרעה האם לעשות פעולה מסוימת או להמנע ממנה מסורה לידי ביה"ד. כמובן, כל פעולה, שביה"ד מחליט שיש לעשותה, חייבת להתבצע בהתאם להנחיותיו ההלכתיות של ביה"ד. הקריטריון, שעל פיו מחליט ביה"ד מה הן הפעולות (המותרות) שיש לעשות במטע, חייב להיות טובת הציבור, המעונין להנות מפירות ההפקר במידה המקסימלית, שהרי ביה"ד הינו שלוחו ונציגו של ציבור זה.¹⁶

* חלק זה של המאמר הושלם ונמסר לדפוס, ביום בו גילינו במטעינו 200 עצי אגוז שנכרתו בידי שונאינו המבקשים לעקור את הכל. אין זו חבלה ברכוש בלבד. עבורנו — עבור כל מי שיודע שאחת מתרי"ג מצוות ה' היא "לא תשחית את עצה... כי האדם עץ השדה" — פגיעה בנשמה היא, פגיעה בתורה בה לומדים אנו על מצות הנטיעה בארץ ישראל, על קדושת מטע השוכת שבת לה' בארץ ישראל, ועל ערכו של "לאוקמי אילנא" בארץ ישראל.

יהי רצון שיוסיף הקב"ה עון ותעצומות לגיבורי כח עושי דברו, העומדים כנגד מתרפיהם-מהרסיו, ויחזקם בהמשיכם בעבודת הקודש של בנין ונטיעה האמורה ע"י עבדיו הנביאים לאמור:

"ושכתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו ונטעו כרמים ושתו את יינם, וקטשו גנות ואכלו את פריהם. ונטעתים על אדמתם, ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם — אמר ה' אלהיך". (עמוס ט, יד — טו)

16 כמובן, שבעלי המטע זכאים לעשות מלאכות מותרות, שלביה"ד, כנציג הציבור לטיפול בפירות ההפקר, אין אינטרס בהם, ואילו להם, כבעלי העצים, יש ענין בפעולות אלו

- ב. אמנם לביה"ד — כמייצג כלל הציבור — מותר לאסוף את יבול השנה השביעית ולהכניסו לאוצרותיו — דבר האסור לבעל המטע או לאדם פרטי — אך, לעומת זאת, בתחום המלאכות אין לביה"ד יתרון על כל בעל מטע פרטי, ואותם איסורי מלאכה החלים על כל בעל מטע, אמורים גם ביחס לביה"ד.¹⁷
- ג. העיקרון הכללי שהנחה את ביה"ד היה שניתן, לדעת פוסקים רבים, להתיר, בדרך כלל, מלאכות שאיסורן מדרבנן, אם ההמנעות מעשייתן תגרום לנזק משמעותי לעצים או ליבולי השנה.¹⁸ כמובן, שהשתדלנו להקדים ולעשות את כל מה שניתן בשנה השישית, ולאחר את מה שלא הכרחי להעשות בשביעית, לשנה השמינית.
- ד. עיקרון חשוב נוסף היה להשתדל, שהכרעותינו בתחום המלאכות תהיינה מוסכמות על דעת פוסקים גדולים ומוכרים. עקרון זה, תרם תרומה חשובה להרחבת אפשרויות השיווק בהמשך.
- ה. ולסיום המבוא הקצר, וכדי שהדברים להלן יהיו מובנים וברורים, מספר מילים על מחזור חיי עצי הפרי הנשירים, בהם עסקנו, ועל הטיפול הנהוג בהם:

החשובות לעתיד, אך במקרה כזה, לא יעשו מלאכות אלו בשליחות ביה"ד ולא על חשבוננו.

17 יתכן ואולי יהיה הכדל ביניהם בהגדרת ה"פסידא" המתירה, כפי שנראה להלן, חלק מהמלאכות. הפסד היבול, למשל, לגבי בעל מטע, שלא קשור לבית-דין, יתכן ואיננו חשוב הפסד, כיוון שהפירות, בין כך ובין כך מופקרים. לעומת זאת, לגבי בית דין המטפל במטע כנציג הציבור, הפסד היבול הינו הפסד גמור, שהרי ביה"ד מייצג את כל אלו האמורים להנות מן ההפקר.

18 ראה לקט הלכות שביעית לחקלאים תש"מ בהוצאת ביהמ"ד הגבוה להלכה בהתישבות (להלן: לקט הלכות שביעית), פ"ח סעיף א (עמ' 27); וראה בידיעון הליכות שדה (מס' 43) בהוצאת המכון לחקר החקלאות ע"ס התורה (עמ' 11); וראה במדריך שמיטה לחקלאי (תשמ"ז) בהוצאת מכון התורה והארץ ובשיתוף הרבנות הראשית לישראל (להלן: מדריך שמיטה לחקלאי) פ"ב סעיפים א—ג.

קריטריון זה, אף שלמעשה הוא היה מקובל, בדרך כלל, על כל בתי הדין, שעסקו בטיפול במטעים בשביעית, הרי שלהלכה איננו מוסכם ופשוט:

א. לא פשוט שנוק לפירות בלבד מתיר עשיית מלאכה מדרבנן (ר' שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' יב סעיף יב), ויתכן ומה שהותר זה "לאוקמי אילנא" בלבד. בענין זה, הביע דעתו בפנינו "הראשון לציון" הגר"מ אליהו שליט"א, שלדעתו, אין הלכה כחזו"א בזה, ויש מקום להתיר מלאכות דרבנן "לאוקמי אילנא" בלבד.

ב. גם "לאוקמי אילנא" איננו מתיר כל מלאכה דרבנן ואולי איננו מתיר מלאכות כלל, אלא רק פעולת "עזרה ראשונה", שאינן נחשבות כמלאכה חקלאית מקצועית (ר' שם בסימן כולו ובעיקר בסעיף ט).

ג. לא פשוט מה ניתן להגדיר ולהחשיב כנזק וכהפסד המתיר מלאכות (ר' לקט הלכות שביעית לחקלאים פ"ז הערה 6 [עמ' 24—25] ור' מבוא להלכות שביעית לרב א. שלנגר [עמ' 20] והערה 174 שם).

באופן כללי, בחורף מצויים העצים בשלכת. "תרדמת החורף" מנוצלת ע"י האילנות לאגירת כוחות (מים ומזון) לקראת התעוררותם באביב. בזמן השלכת עוסקים, בדרך כלל, בגיזום העצים, בזיבול הקרקע ובמלחמה בעשבייה הצומחת סביב העצים והמפריעה לגידולם התקין ולטיפול השוטף בהם. בזני האפרסק¹⁹, מנוצלת תקופת האביב לדילול הפירות הקטנים שחנטו²⁰, וזאת, על מנת להקטין את העומס מעל העץ ועל מנת לדאוג שמספר הפירות לא יהיה רב מדי ויביא לירידה באיכותם. בתקופת התפתחות הפירות עד לקטיף עוסקים באופן שוטף בהשקיה, בדישון ובמלחמה נגד המזיקים הרבים המחבלים בכרמים ובפירותיהם.

כל זאת "בששת ימי 21 המעשה", אך מה באשר לשנה השביעית, שבה מצויים אנו (ויקרא כה, ג) "שבת שבתון יהיה לארץ שדך לא תזרע וכו' לא תזמור"? לכך מתייחסים הדברים הבאים. עיקרי הדברים לא יעסקו במלאכות הפשוטות לאיסור (נטיעות, הרכבות, עיצוב עצים, זיבול²² וכו'), וכמו"כ לא בדברים

19 בכל המקומות להלן כאשר מוזכר אפרסק באופן כללי, הכוונה גם לנקטרינות (אפרשויף) שאף הן נחשבות לזני אפרסק.

20 בתפוחים וכן בעוד סוגי פירות מתבצע דילול כימי בעזרת ריסוס, מה שאין כן באפרסק שהדילול נעשה בידיים.

21 למעשה, מקביל המחזור השנתי באילן ליומו של אדם: האביב — בו מתעורר האילן מתרדמתו, ומתכסה בעלים ובפרחים, מקביל לבוקרו של האדם; הקיץ — בו עסוק האילן בפעילות אינטנסיבית, המתבטאת בהתפתחות העלים, הענפים והפירות, מקביל ליום פעילותו של האדם; הסתיו — בו מצטמצמת פעילות האילן והוא מסיר את כל עליו, מקביל לערב; והחורף — בו מצוי האילן בשלכת — בתרדמה המיועדת לאגירת כוחות לקראת היום הבא — מקביל ללילו של אדם. על כן, מקביל "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך" ל"ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך", ו"בשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ" מקביל ל"זביום השביעי שבת שבתון קדש לה" (ויקרא כה, שמות כ ושמות לא). מענין גם, ששבתו של האילן, כשבת האדם, מתחילה מהערב, לקיים את מאמר הכתוב: "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" (ויקרא, כג) — "כי האדם עץ השדה" . . . (דברים, כ).

22 אך גם כאן, במקרה שיש חשש לפגיעה בעצים, יש מקום להתיר (ר' חזו"א כא, יז ובלקט הל' שביעית לחקלאים פ"ו ס"א), וכן נהגנו לגבי חלקות מסוימות, בעיקר, חלקות אגוז הנטועות בקרקע סלעית, שאין בה בכלל שכבת אדמה, ובסיוור שנערך במקום (בכ"ד שבט) הוברר, שהתפתחות העצים מגיעה לכ" 1/5 עד ל" 1/3 מעצים מקבילים הנטועים בקרקע קצת פחות גרועה. כמו"כ, התברר שהעצים נמצאים בסכנת עקירה בגלל חוסר התפתחות ואין הם מגיבים כל פרי מחמת פיגור רציני בהתפתחותם. ההיתר לזבל חלקות אלו ניתן בתקווה ש"ערוי" זה אולי יציל את העצים ושח"ו לא יאלצו לעקורם ולצמצם את השטחים הנטועים, בעמל כה רב, באיזור שבו צריך להאבק קשה על כל דוגם נטיעות יהודי.

המקובלים להיתר (השקיה, דישון²³, ריסוסי הדברה, קטיף וכו'). מרכז הדברים יוקדש למלאכות שלכאורה הן אסורות, אך הבעיות שהתעוררו, אילצונו לחפש אחר פתרונות הלכתיים ומקצועיים, ואלו הביאו להנחיות ספציפיות, בהתאם למצב ולנתונים, שעמדו בפנינו.

ז. גיזום באפרסק

זמירה הינה מהמלאכות האסורות מדאורייתא ("זכרמך לא תזמור"). לכאורה נאסרה הזמירה בכל מטע שהוא וכדברי הרמב"ם: "אחד כרם ואחד שאר אילנות" (פ"א ה"ב). אמנם, לדעת ה"חזון איש" (שביעית כא, טו), יש מקום לפרש גם בדעת הרמב"ם, שאיסור זמירה בשאר אילנות, אינו אלא מדרבנן, אך מדבריו נראה שאינו מתכוון לחדש, שהתורה אסרה זמירה אך ורק במטע גפנים ולא במטע שאר אילנות, אלא שמציאות מלאכת הזמירה, שאסרה התורה, נוהגת בכרם ואיננה נוהגת, בדרך כלל, בשאר אילנות, ששם אמנם נעשים גיזומים ונחתכים ענפים, אך אלו שונים בצורתם ובתכליתם מהזמירה האסורה מהתורה²⁴. כל זאת, נכון אמנם לגבי רוב האילנות, אך יש עצי פרי בודדים (וביניהם האפרסק), שבהם דומה הזמירה, (מבחינת צורתה ותכליתה), לזמירה בכרם, ובעצי פרי אלו יש מקום, לכתחילה, להחמיר ולראותם כגפנים, שבהם, לכולי עלמא, יש גיזומים שהם בכלל מלאכת זמירה מדאורייתא ואין מקום להתירם בשביעית, אף לא למניעת הפסד²⁵.

כיוון שכך, הושקעו מאמצים ניכרים כדי לבצע את הגיזומים הנחוצים בקיץ תשמ"ו — בערב השמיטה. נערכו התיעצויות רבות עם מדריכי מטעים מומחים, כדי לבחון ולוודא שהדבר אפשרי מבחינה מקצועית, ושלא יגרם, כתוצאה מכך, נזק ניכר למטע. בסופם של הדיונים הוסכם על הכל, שגיזומי הקיץ מהווים פתרון

23 הכוונה, כמובן, כאשר המנעות ממלאכות אלו תגרום לנזק ניכר לעץ או לפירותיו. בענין דישון ר' להלן בפרק י"א — 2.

24 ראה חזו"א שביעית כו, א; ור' הרב שמעון וויזר — זמירה ותולדותיה — המעיין תמוז תשמ"ו; ור' בקונטרס אחרון לס' שבת הארץ לראי"ה קוק זצ"ל, שלדעתו, יתכן ובימינו גם הזמירה בכרם איננה הזמירה שנאסרה בתורה והיא אסורה רק מדרבנן (עיי"ש בסימן יא).

25 ראה להלן בהערה 48. ור' בלקט הל' שביעית לחקלאים פרק ג' הערה 5 (עמ' 13). גם דעתו של הגר"מ אליהו "הראשון לציון" שליט"א היתה שיש להתיחס לגיזום באפרסק כאיסור דאורייתא וכן גם סבור הגרי"ש אלישיב שליט"א, שלדעתו, אם הגיזום באפרסק דומה מבחינת צורתו ומגמתו לזמירה בכרם הוא יהיה אסור מהתורה, גם אליבא דהחזו"א. אמנם מצינו פוסקים שמעלים את האפשרות להתיר גם מלאכות דאורייתא לאוקמי אילנא (ר' ס' השמיטה לגרי"מ טיקוצ'ינסקי פ"ד, א הע' 1 (ב), עמ' כ"ב במה"ב; ור' שו"ת משנת יוסף ת"א סי' יב סע' א; ומדריך שמיטה לחקלאי — מכון התורה והארץ — עמ' 20 הע' 10 ועמ' 23 הע' 1), אך כאן לא מדובר על אוקמי אילנא, אלא על מניעת הפסד ונזק ניכר, שאותו מעונינים להתיר על בסיס דברי החזו"א בכ"א י"ז, שבדאי דן אך ורק במלאכות דרבנן.

מוחלט למטעי התפוח²⁶, דובדבן, שזיף ואגוז, אך לגבי האפרסק היו פקפוקים וספקות.

לאחר מעשה, ניתן לומר, שמבחינה תיאורטית, גיזומי הקיץ מהווים פתרון אפשרי גם לאפרסק, אך מבחינה מעשית, זו משימה קשה הדורשת צוות גיזום מקצועי ומיומן, שישקיע הרבה מאוד ימי עבודה בגיזומי קיץ²⁷. זאת, כיוון שמלבד הנזק שגיזום שלא בזמנו עלול לגרום לאילנות, קיימת בעיה שכאשר העצים מכוסים בעלווה ירוקה, אפשרות הגישה לענפים מסובכת, וכמו"כ, קשה מאוד לדעת אלו ענפים צריכים גיזום. עובדה זו מביאה לעיכוב רציני בקצב הגיזום והיא דורשת צוות מקצועי, המכיר היטב את מלאכתו, והיודע להבחין, גם כאשר העצים מכוסים עלווה, אלו ענפים זקוקים לגיזום. אם נוסיף לכך את העובדה שימי הקיץ הם "העונה הבווערת", בה הצוות המקצועי עסוק, בדרך כלל, בקטיף, וכמו"כ נקח בחשבון את העובדה, שאין אפשרות טכנית להתחיל בגיזום קיץ בחלקה שלא סיימו עדיין לקטוף את כל פירותיה, נבין שמבחינה מעשית הדבר קשה ביותר ודורש נסיונות חקלאיים מרובים, התארגנות מוקדמת, ובעיקר, הרבה מאמץ, רצון ונכונות להתמודד עם האתגר הקשה.

מבחינתנו, לאחר שנתבררו לנו האפשרויות המקצועיות, עשינו, לכתחילה, מאמץ לבצע את הגיזום הנחוץ בקיץ, וזאת, בעזרת כח אדם מיוחד שהקיבוץ הקצה למשימה זו. מהר מאוד הוברר לנו, שהצוות, שלא היה מקצועי, מביא לנזקים רציניים לעצים. עקב זאת, פנינו למושבים הסמוכים לחפש אחר גוזמים מיומנים הבקיאים בתחום גידול אפרסקים. לאחר שמצאנו את מבוקשנו שכרנו אותם לעבודה קבלנית והם, בעז"ה, סיימו את גיזום כל חלקות האפרסק והנקטרינות עד ערב ראש השנה תשמ"ז.

תקוותנו שלא נזדקק לגיזומי חורף לא נתגשמה, ובסיוורים, שנערכו בחודש כסליו, נתברר, שלמרות גיזומי הקיץ, העצים עדיין עמוסים בענפי פרי רבים, שהמנעות מהסרתם עלולה להביא לנזק ניכר ביותר למטע — בכלל, וליבולי השנה — בפרט.

בדיוננו בסוגיה זו נטינו להניח, שהזמירה האסורה בתורה הינה זמירה, שמגמתה הצמחת ענפי פרי חדשים, ובכך, היא מקבילה לזריעה שנאסרה בשדה. לעומת זאת, כל חיתוך ענפים אחר, ובכלל זה, חיתוך שמגמתו הסרת עודפי צימוח, הינו חיתוך, שלדעת המקילים בגיזום בשאר אילנות, איננו אסור

²⁶ לגבי התפוח, שבו לא נערכו גיזומי קיץ מקדימים וגם גיזומי החורף בשישית היו חלקיים מאוד, ר' להלן בפרק י'.

²⁷ ידוע לי, על בעל מטע נקטרינות אחד — יצחק נוביק מעפרה — שהסתפק בחלקה אחת קטנה בטיפול קייצי בלבד, וחלקה קטנה נוספת השאיר ללא טיפול כלל. החלקה שטופלה רק בקיץ הניבה יכולים גבוהים (כ-50% מעל יבולי החלקות שלנו) ונראה שהיא לא סבלה נזקים רציניים. החלקה שלא טופלה כלל הניבה יכולים גבוהים מאוד (כפול מהחלקות שלנו, כשהפרי לא היה קטנטן — 5.75), אך בחלקה זו לא היה, כמעט, צימות חדש ומשמעות הדבר היא יכול נמוך בשמינית. בסך הכל נראה, שלאחר טיפול אינ-טנסיבי השנה, יחזרו העצים לאיתנם.

מהתורה. אלא מדרבנן, וממילא ניתן להתירו במקום הפסד ונוק ניכר למטע ולפירותיו.

לאור הנחה זו, הוצא המכתב הבא, שמגמתו היתה להגדיר אלו חיתוכים מותר לעשות, ומאלו חיתוכים יש להמנע בשביעיה.

ט"ו כסליו תשמ"ז

לכבוד

שלוחי בית הדין

לטיפול במטעי כפר עציון

שלום רב

לאחר סיור משותף במטעי האפרסק, סיור בו השתתפו גם המדריכים ש. ומ., נתברר לביה"ד, שענפי הפרי הרבים שעל עצי האפרסק לזניו, יגרמו לכך שיצמח הרבה מאוד פרי קטן שלא יהיה ראוי לשימוש ולחלוקה לציבור, וכמו"כ יביא הצימוח הרב לעומס כבד על העצים — עומס העלול לגרום לשבירת ענפים ול"סתירת" כוחותיהם עד כדי פגיעה בהמשך התפתחותם.

לאור זאת, רואה ביה"ד צורך והיתר לדלל את ענפי הפרי, זאת, לאחר שנתברר, שדלול פרחים או פירות לאחר החנטה, לא יענה על הבעיה, הן מהבחינה המקצועית והן מהבחינה ההלכתית²⁸.

כדי שדילול זה, הנעשה ע"י חיתוך ענפים, לא יהפוך לגיוס האסור בשביעיה, יש להקפיד על ההנחיות הבאות, שמגמתן להבטיח שלא יעשו חיתוכים אסורים:

א. ענפי פרי חד-שנתיים עדיף להסיר ביד, אם נזקקים למזמרה, יש להקפיד להסיר את הענפים הללו עד לבסיסם²⁹, אין לחתוך באמצע ענף גם כאשר עושים זאת בסיום הקטע החד-שנתי הממשיך ענף רב-שנתי.

ב. מותר להסיר ענף רב-שנתי המצוי בחלק התחתון של העץ וצימוחו בכיוון מאוזן, כאשר מגמת הסרתו היא דילול או מניעת בזבז כח העץ וניצולו לענף מיותר, ובתנאי, שאין בחיתוך זה כל מגמה ליצור פריצות חדשות, הסחות או ריבוי צימוח של עצה חד-שנתית, ובתנאי נוסף, שהחיתוך יעשה רק בבסיס הענף ולא באמצעו.

ג. יש להמנע מלהסיר ענפים רב-שנתיים המצויים בחלק העליון של העץ וצימוחם איננו מאוזן, ענפים כאלו מותר להסיר רק בתנאים הבאים:

28 על הבעיות ההלכתיות והמקצועיות שבדילול ר"י להלן בפ"ת.

29 הנחיה זו, וכן הבאות בעקבותיה, נועדו להבטיח, שהחיתוך לא יגרום לגרוי, שיביא לפריצת ענפים חדשים, או לצימוח מוגבר של ענפים קיימים. ראה גם הערה 33.

1. כאשר המגמה היא אך ורק לדלל ענפי פרי חד-שנתיים היוצאים מענף זה (ואין כל כוונה להביא להגברת צימות, או ליצירת פריצות חדשות), ושהסרתם של הענפים החד-שנתיים הללו — כל אחד בפני עצמו — מסובכת וגוזלת זמן רב, הן בגלל גובהם והן בגלל רבויים.
2. שהחיתוך נעשה אך ורק בסוף הענף. יש להקפיד היטב, שלא לחתוך בכל מקום פיצול, אלא רק בסוף הענף.

ה ע ר ו ת :

- א. במקרי ספק לגבי חיתוך מותר או אסור יש להמנע מהחיתוך.
- ב. במקרה של חיתוך אסור בטעות, יש לתקן ע"י חיתוך הענף עד לבסיסו (אלא אם כן החיתוך היה חיתוך מזיק ממילא).
- ג. יש להדריך ולפקח על העובדים הזמניים, כדי שההנחיות תהיינה ברורות גם להם, וכדי שלא יכשלו בהיתוכים אסורים.
- ד. כדי למנוע פגיעה ביבול השנים הבאות, מותר, במקרה צורך רב, לבצע קשירות ענפים שיהוו תחליף לחיתוכים, לצורך פריצות וצימוח חדש לשנים הבאות³⁰.
- ה. יש לזכור, שמלאכת דילול זו הינה המלאכה הדורשת את הזהירות הרבה ביותר, כיוון שהיא דומה וקרובה למלאכת הזמירה האסורה מהתורה, ועל כן, נחוצה הקפדה יתירה, כדי שלא נגיע לגיוסם אסור, במיוחד, כאשר האדמות והעצים הינם שלנו ואין הם מכורים לנכרי.

בברכה

בית הדין לעניני שביעית
גוש עציון

על פי הנחיות אלו עבדו במשך כחודש וחצי, ההספק היה קטן, הן בגלל שנדרשה תשומת לב ומחשבה רבה יותר בכל מהלך הגיוס (דבר שהכביד, במיוחד, על גוזמים מקצועיים המיומנים בעבודתם והרגילים לעשותה כמצוות אנשים מלומדה)³¹, הן בגלל שכדי להמנע מחיתוך אסור היה צורך להורקק, לעיתים, להרבה חיתוכים מותרים, והן בגלל שהצוות, שעסק בעבודה זו, היה מצומצם ומדולדל ביותר.

30 היתר זה איננו פשוט ויש להתירו רק אם יש, חשש לפגיעה רצינית ביבולי השנים הבאות. למעשה, בכי, עציון לא השתמשו בטכניקה זו, ור' להלן בפ"א סעיף כ"ג על הבעיה ההלכתית שבכיפופים אלו, ור' מדריך שמיטה לחקלאי הוצאת מכון התורה והארץ פ"ד סעיף י"א (עמ' 32).

31 הגוזמים המקצועיים, שעבדו במטע, חזרו והדגישו בפני, שכ"90% מהחיתוכים הנעשים על ידם השנה, לא היו נעשים כפי שנעשו בשנה רגילה, ולמעשה, חשו גוזמים אלו בכל

בראשית חודש שבט החלה הפריחה באפרסק, וזאת, כחודש מוקדם מהצפוי. וכיוון שעד אז לא נעשתה אלא כמחצית מהעבודה הנחוצה, עמדנו בפני בעיה חריפה ודחופה ביותר. בחלקות מסוימות, בהן סבלו העצים מעודף צימוח ומעקה גם בשנה שעברה, היה עלול להגרם נזק משמעותי ביותר, עקב עודפי הצימוח הרבים והסבוכים שעליהם.

בעקבות התיעצויות דחופות (מקצועיות והלכתיות), שקיים בית הדין, ניתנו הנחיות חדשות, שהגבירו את קצב העבודה באופן משמעותי ביותר. במקביל, תוגבר הצוות באופן ניכר, הן ע"י חברים, הן ע"י שכירים והן ע"י בנות בית הספר, שנאותו להטות שכם כדי שיהיה אפשר לסיים את הדילול במועד.

דף ההנחיות החדש שהופץ בין העוסקים במלאכת הדילול היה כדלהלן:

הנחיות בית הדין לגיזום (דלול) באפרסק³²

(נא לקרוא ולהדגים לפני תחילת העבודה באזני כל גוזם חדש שמתחיל בעבודתו)

א. אין לחתוך ענף חד-שנתי (צבעו: אדום) באמצעו. אם יש צורך בדילול, יש להסיר אותו עד לבסיסו, או לדללו ע"י הסרת הענפונים המתפרצים לצידיו. מותר להנמיך ענפים כאלו ע"י כיפוף וקשירה³³.

ב. כנ"ל גם לגבי ענפים דו-שנתיים זקופים וגבוהים, ענפים הנראים חזקים ורעננים (צבעם נוטה אף הוא לאדמומיות).

ג. אין לחתוך ענפים עבים (בעובי כזה שלא נחתכים בקלות במזמרה קטנה) באמצעם, אלא א"כ הם גדלים בקו מאוזן לקרקע (שוכבים) ומצויים בחלק התחתון של העץ (במקום מוצל)³³. ענפים שיש צורך במשור כדי להסירם, יחתכו בבסיסם בלבד (גם זאת, רק אם הדבר נחוץ ביותר), ובתנאי שהם לא זקופים.

ד. בכל מקרה, יש להעדיף הסרת ענף עד לבסיסו, כדי שחיתוכו לא יביא להתפרצויות.

חיתוך וחיתוך ובכל רגע ורגע, שמדובר בשנת שמיטה ושהעבודה הנעשית על ידם היא דילול בלבד.

32 הנחיות אלו נאמרו בתחילה רק לגבי הנקטרינות מוזן פילברטופ, שבהן המצב היה חמור במיוחד, גם עקב הצטברות טעויות משנים קודמות. היו כאלו שאף הביעו את דעתם שאם לא יעשה גיזום אינטנסיבי, ולא רק דילול, תהיה פגיעה משמעותית בעצים אלו לטווח ארוך.

33 חיתוך ענפים רעננים או ענפים עבים וחזקים, שדרכם עובר מוזן רב, מביא להתפרצויות חזקות יותר. חיתוך ענפים שוכבים ומוצלים איננו מביא, בדר"כ להתפרצויות כפי שנוכר בהסבר (2).

ה. במקרים, שכדי לחסוך בעבודת דלול, יש צורך בחיתוך ענף באמצעו (ענף דו־שנתי או תלת־שנתי, שאיננו בכלל הענפים המוזכרים בסעי' א—ג). הדבר מותר בדרכים הבאות:

1. כאשר הענף הנחתך קטום וחתוך כבר מגיזום הקיץ³⁴.
2. כאשר החיתוך נעשה מתחת לענפון פורץ ולא מעליו³⁵, כנהוג בדרך כלל. חיתוך כזה ישאיר זיז בולט.

(בשני המקרים הדבר מותר רק כשעל חלק הענף שנשאר נותרו עדיין ענפי פרי.)

1. יש לשנן ולזכור שכל החיתוכים הנ"ל מותרים למטרות דילול והקלת עומס בלבד. כל חיתוך, שמגמתו גרוי לצמוח ענפי פרי, או אפילו להסחת ענף מרכזי לענף צדדי, שמעונינים בחזוקו ובהתפתחותו — אסור. כמו"כ, כל חיתוך מיותר או לא הכרחי — אסור. ובענין זה, רק "הלב יודע אם לעקל או לעקלקלות...".

ה ס ב ר :

1. החידוש העיקרי שבהנחיות אלו לעומת ההנחיות הקודמות הוא בסעיף ה', בהיתר החיתוך באמצע ענף, היתר החוסך הרבה מאד זמן.
2. הענפים המתוארים בסעיפים א—ג הינם ענפים חזקים שחיתוכם באמצע יגרום, קרוב לודאי, להתפרצויות חדשות.
3. ההיתר בסעיף ה' 1 מתבסס על ההערכה, שלענף כזה ניתן כבר גרוי לצמיחה בגיזום שנעשה בקיץ, וממילא, החיתוך הנוסף איננו משמעותי ביחס לצמוח ענפי פרי חדשים.
4. ההיתר בסעיף ה' 2 מתבסס, לא רק על השינוי שבגיזום כזה³⁶, אלא על ההערכה שהשארית זיז כזה מעכבת את הפריצה וההסחה, והחיתוך במקום כזה איננו מועיל לעיצוב הענף, להתפתחותו ולחזוקו, אלא רק מונע את הנזק שבעומס יתר על הענף והעץ.
5. העובדה שנעשה גיזום חלקי בקיץ, לעיצוב העץ ולגרויו להצמחת

34 ראה בהסבר (3).

35 ראה בהסבר (4), (5) ו־(6).

36 הכוונה לשנוי משמעותי בצורת הגיזום ולא לשנוי באופן הפעולה (בענין זה, הביע בפנינו הגרי"ש אלישיב שליט"א את דעתו, שבמקרי צורך, כעין אלו, ניתן להקל בזמירה ע"י שנוי משמעותי באיכות הזמירה. זמירה רגילה, הנעשית באופן פעולה שונה, אסורה, והשנוי, באופן כזה, איננו מועיל). השארית זיז בולט כעין זה מזיקה, בדר"כ לאילן, כיוון שהזיז מתיבש ועלול להחדיר מזיקים לאילן, לכן בכל שנה מקפידים שלא להשאיר זיזים כאלו. ועיין בחזו"א, יט, ט"ו בסוף, וראה גם לקט הלכות שביעית לחקלאים פ"ג, סעיף ו"ב ובהערה 12 (עמ' 15).

ענפי פרי, הקלה מאד על ההחלטה להתיר את הגיזום בהתאם להנחיות אלו.

6. האפשרות להקל מההנחיות הקודמות נובעת גם מהעובדה, שהעצים נמצאים כבר בהתחלת הפריחה, וההנחה היא שבשלב זה, החיתוכים שיעשו בהתאם להנחיות לא יגרמו לפריצות.

ח. דילול פירות באפרסק

כפי שהוסבר לעיל (פ"ו) דילול הפירות נעשה, בדר"כ, לאחר חנטת הפרי, ומגמתו להקל את העומס מעל הענפים, ולהביא לכך שגודל הפרי יהיה גודל נורמלי. פעולה זו נעשית באפרסק באופן ידני, ע"י הסרת חלק נכבד מהפירות שחנטו. אין בידינו עדיין ריסוס המביא לדילול כימי בתקופת הפריחה כפי שקיים בפירות אחרים.³⁷ יתכן, ובעז"ה, עד לשמיטה הבאה תמצא השיטה לדילול כימי, הקל הרבה יותר מהבחינה ההלכתית³⁸ והפשוט הרבה יותר מהבחינה המקצועית, אך עוד חזון למועד. אף שכאמור (בפרק ז'), נעשתה פעולת דילול קודמת ע"י הסרת חלק גדול מענפי הפרי, נותר עדיין צורך לדלל כל ענף שנשאר, בפני עצמו, ולהסיר ממנו חלק ניכר מהחנטים שצמחו על גביו. המנעות מדילול בזני האפרסק עלולה לגרום לנזקים הבאים:

1. עומס כבד על הענפים עד כדי שבירתם וגרימת נזק לעץ.
2. הפירות יהיו קטנים ביותר (כ-10% מנפחם הרגיל) ובקושי יהיו ראויים לאכילה.
3. הקטיף יהיה בלתי אפשרי, ואלפי פירות יוותרו על העצים וילכו לאיבוד.
4. צמוח ענפי הפרי החדשים יקטן ביותר, ויבול השנה השמינית יפגע מאוד.
5. חומרי הריסוס לא יחדרו בין הפירות בגלל צפיפותם, והפירות יפגעו קשה ממזיקים.

מהבחינה ההלכתית התלבטנו בשאלות:

1. האם יש אפשרות להתיר מלאכה, כאשר בצד המגמה למנוע נזק והפסד קיימת בדרך כלל, גם המגמה להשביח את הפירות ולהגדילם לשיעור "מסחרי" (ר' שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' י"ב, סע' י"א).
2. כיוון שלא כל מלאכה מותרת "לאוקמי פירא", ולא כל מניעת הפסד נחשבת "לאוקמי פירא" (ר' שם בסי' י"ב כולו ור' בס' השמיטה לגרי"מ טיקוצ'ינסקי, פרק ד' הע' 1; עמ' כ"ב במה"ב), יש להסתפק אם כל החששות לנזקים שפורטו לעיל מצדיקים להתיר מלאכות דילול.

הבעיה קשה במיוחד, כיון שיש לחשוש, שמלאכה זו כרוכה באיסורי דאורייתא; הן מטעם בציר לעבודת האילן (ר' רמב"ם שמו"י, ד, א וד, כב;

37. לעומת זאת, באחד מזוני האפרסק (פלמקיסט) אין צורך, במקרים רבים, בדילול, "ומשמיא קמדללו ליה...". והעץ משיר, בדרך כלל, את רוב החנטים המיותרים בעצמו.

38. הריסוס נעשה בתקופת הפריחה כשהשרת הפרחים נחשבת, למעשה, כגרמא.

סי' השמיטה לגרי"מ טיקוצ'ינסקי, פרק ג—ג, א; חלק ב' פ"ח—ד';
 ופ"ט—ב. במה"ב עמודים כ, ק, וקג—קד; וראה גם ב"מעדני ארץ" לגרש"ז
 אויערבך שליט"א סי' ג' סע' י—יא) והן מטעם איבוד והפסד פירות שביעית
 (ר' רמב"ם שם, ה, יז).

ההוראה הרווחת, שבעקבותיה הלכנו גם אנו, בתחילה, היא להתיר לדלל
 בפריחה, לפני שהפרי חונט, מתוך הנחה, שבשלב זה, עדיין, אין בכך הפסד פירות
 שביעית (ר' רמב"ם שמו"י, פ"ה הל' יז—יח וברדב"ז שם) 39.

מבחינה מעשית כרוכה הוראה זו בשתי בעיות רציניות:

1. פרחים שלא הופרו בתקופת הפריחה 40 לא יוציאו פירות, וכיון שבשלב
 הפריחה, לא ידוע אלו פרחים יוציאו פירות, עלולים להשאיר, דווקא, את
 הפרחים שלא הופרו, וע"י כך לפגוע פגיעה משמעותית ביותר ביבול. כמו"כ,
 בתקופת הפריחה עלולים הרוחות והברד להפיל חלק ניכר מהפרחים, ואם
 הדבר יקרה, לאחר שנעשתה מלאכת הדילול, יגרם נזק ניכר.

2. הדילול בפריחה הינו איטי מאוד (פי כמה מדילול הפירות), בשעה שזמן הפריחה
 הינו קצר מאוד (ונמשך כשבועיים בלבד), וכדי לסיים את כל הדילול, בתקופה
 קצרה זו, יש לדאוג לעשרות רבות של ידיים חרוצות.

למרות בעיות אלו, פעלו בכ. עציון בהתאם להנחיה זו 41 וסיימו את הדילול לפני
 שהפירות חנטו, וב"ה, הדבר לא גרם להפסד היבול. עם זאת, היה היבול נמוך
 מהמצופה 42. בקיבוץ מגדל עוז, לעומת זאת, חששו יותר מדילול כזה, וחששות

39 ראה חוזר הרה"ר לישראל בתשי"ט, (בצאת השנה עמ' נג, וראה שם שגם אלו שמכרו
 קרקעותיהם אינו ראוי שידללו את הפרי אלא אם כן הכרח מיוחד מונע בעדם מדלל
 בפריחה); תוברת הדרכה לחקלאים מטעם המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה (תש"מ,
 עמ' 28. ושם נזכרת האפשרות לדלל, לעיתים, גם לאחר מכן); לקט הלכות שביעית
 לחקלאים (תש"מ, עמ' 12—23 ור' שם בפ"ב הערות 5 ו-6); מדריך שמיטה לחקלאי
 (תש"מ, עמ' 30—31 ור' שם בהע' 22 על האפשרות לדלל מיד לאחר החנטה כאשר
 עדיין לא נחשב לפרי שאסור להפסידו).

40 בענין זה, ראה בהרחבה להלן בפרק י"ב. אלא שבאפרסק ההפריה נעשית, בדר"כ, ע"י
 הרוח ואין צורך כ"כ הכרחי בחרקים.

41 בכ. עציון ראו בדילול המוקדם גם יתרון חקלאי, כיוון שדילול כזה חוסך מהעצים
 שהיו, בין כך ובין כך, סחוסים וחלשים יותר מהרגיל, השקעת אנרגיה רבה, לחינם,
 באלפי פרחים ופירות מיותרים. אנרגיה זו תוכל להיות מנוצלת לצורך הפירות, שבסופו
 של דבר נשארים על העץ. כמובן, שאם פעולה זו מכוונת להשבחת הפירות הנשארים,
 תהייה פעולה זו אסורה מבחינה הלכתית, אך אם היא מכוונת לאפשר את קיום הפירות
 הנשארים תהייה פעולה זו מותרת, ועל כן היה צורך להנחות, שהדילול יהיה מינימלי
 ורק מה שנתוץ לאפשר את גידולם של הפירות לגודל נורמלי.

42 כנראה, כיוון שדיללו הרבה מדי יחסית לפרחים המופרים שהיו על הענפים. יתכן שהיו
 לכך גם סיבות וגורמים אחרים שאינם קשורים בדילול בפריחה (קרהו), והראיה לכך
 היא, שגם במשקים אחרים שלא דיללו בפריחה היתה פחיתה רצינית ביבולים (גדולה
 עוד יותר מבכ. עציון).

אלו הביאונו לבחון את האפשרות להתיר לדלל גם לאחר הופעת הפרי⁴⁸. היסוד להליכה בכיוון זה היתה הסברה, שקשה לומר, שפעולה הנעשית על מנת להציל את הפירות מהפסד תהיה אסורה מטעם הפסד פירות שביעית. מצד שני, יתכן ויש להפריד ולהתייחס לכל פרי לגופו, ואע"פ שיש בפעולה זו הצלה לחלק מהפירות, הרי זה בא על חשבון הפסד פירות אחרים שאסור בשביעית.

בשאלה זו, התיעצנו עם הגרש"ז אויערבך שליט"א, שהביע את דעתו, שבמקרה זה, אין לאסור משום הפסד פירות שביעית. סמך לדבר הביא הרב מהירושלמי המתיר להניח סכין על בהמת קדשים לצורך שחיטתה, אע"פ שיש איסור עבודה בקדשים, כיוון שהנחה זו היא לצורך שחיטת בהמת הקדשים עצמה (ר' ירושלמי פסחים, פ"ו, ה"א; ובתוד"ה "והא" בבבלי, פסחים ס"ו ע"ב). ואמנם, שם מדובר בהנחת הסכין רק על אותה הבהמה, שהיא עצמה יוצאת להשחט בסכין זה, אך מ"מ נראה היה לרבי, שגם באותו עץ אפשר לומר, שהורדת חלק מפירותיו לצורך הצלת חלק אחר של פירותיו ומניעתם מהפסד — שרי.

עד כאן נדונו החששות לאיסור תורה, דהיינו, בעיית איבוד והפסד פירות שביעית, ובעיית בציר לעבודת האילן לשיטת הרמב"ם⁴⁴. אך עדיין נותרה בעיית "לאברויי", שהרי, לכאורה, אין מקום להתיר מלאכה, גם אם אינה אסורה אלא מדרבנן, במקרה שתוצאת פעולה זו ומגמתה הינה לא רק מניעת הפסד, אלא גם

לעומת זאת, בזן הפלמקיסט (ר' הערה 37) הורו המדריכים החקלאים, לאחר שראו את החנטה, שיש עדין צורך לדלל, אך כיוון שביה"ד לא נתן לכך היתר, הדילול לא נעשה. בסופו של דבר היתה בכך ברכה, לכשנתברר, שדילול כזה אמנם היה מיותר, כיוון שהיבולים בחלקה זו היו טובים מאוד והם פיצו על היבולים הנמוכים בחלקות האחרות.

גם בחלקות התפוח לא נעשה דילול השנה (דילול כימי) ואף שם היו היבולים טובים מאוד ולא היתה כל פגיעה. בנושא זה, כמו בנושאים אחרים, דרושה זהירות ומתינות, ויש מקום להתיר לדלל, רק אם ברור שיש הרבה יותר מידי פרי והדבר עלול להביא לפגיעה משמעותית.

43 אם מדובר בזמן קצר לאחר הופעת הפרי, מצינו מתירים לכך, כיוון שבשלב זה יתכן והפרי לא הגיע עדיין לשלב הבוסר שממנו והלאה יש איסור הפסד פירות (ר' לעיל הערה 39). יש לציין שהגר"מ אליהו שליט"א — הראשון לציון — הביע בפנינו את דעתו, שאין להקל בשום אופן בדילול לאחר יציאת הפירות, אף כאשר ההמנעות מכך תסכן את העץ.

44 היתר של הגרש"ז אויערבך שליט"א איננו פותר עדיין את בעיית הבציר לעבודת האילן. היה מקום לומר שכאשר הפרי עדיין לא בשל, קטיפתו איננה נחשבת לבציר (וכן מובא גם בלקט הלכות שביעית לחקלאים תש"מ, פ"ב הערה 6, עמ' 12), אך עיין ב"מעדני ארץ", ג. י שם מפורש, שלדעת הרש"ז שליט"א נוהג איסור הקצירה הנ"ל מיד לאחר החנטה. ואף ששם (סעיף יא) משמע שלאוקמי אילנא יהיה הדבר מותר, אך נראה שכוונתו, במקרה זה, לאוקמי אילנא כפשוטו (וראה לעיל בסוף הערה 25). (בשם הגרי"ש אלישיב שמעתי שהורה למעשה לאחד הישובים, שבמסגרת אוצר בית דין יכולים לקצור תבואה שנבטה מוקדם, אף שהיה מדובר בקציר לעבודת הקרקע. נימוקו היה, שהיתר קציר לבית דין הוא היתר כללי וכולל גם קציר למטרה זו).

השבחת הפרי והגדלתו. כדי לפתור בעיה זו, היתה הנחיה, שיש להשאיר יותר פרחים או פירות מאשר בשנה רגילה, כלומר לדלל באופן כזה, שימנע את הנזק וההפסד שברבוי פירות קטנים, אך מצד שני, לא יביא ל"נפוח" הפירות והגדלתם מעבר לשיעור הנחוץ למניעת נזקים אלו. במונחים מקצועיים ההנחיה היתה לדלל על מנת לקבל פרי שגודלו הממוצע (בנקטרינות) יהיה 60, ולא לכוון שהדילול יביא לגדלים של 65 ו-70 שהינם, בדר"כ יקרים יותר.⁴⁵

ט. טיפול ירוק באפרסק

הטיפול הירוק הוא חיתוך ענפים מכוסי עלווה, במגמה לאפשר לאור השמש לחדור למרכז העץ, וכדי לאפשר לחומרי ההדברה לחדור ולהגיע גם לפירות המצויים על הענפים הפנימיים. מבחינה זו, אין זה דומה לגיזום הנעשה בחורף, בעת שהעץ מצוי בתרדמה, שגיזומו נועד לכוון את הצימוח, בעת ההתעוררות, לענפים הרצויים, ולעורר גרויים שיביאו להצמחת ענפי פרי חדשים וחזקים וכד'. יתכן, וזהו יסוד ההבחנה בין חיתוך ענפים יבשים (שאוּלי מובנו ענפים ללא עלווה) שבגיזומם יש משום מלאכת זימור, ובין חיתוך ענפים לחים (במובן ענפים מכוסי עלווה) שאינו אלא זרוד. (ר' חזו"א שביעית, כא, ט"ו. ור' הרב ש. וויזר, המעין תמוז תשמ"ז עמ' 20). כיוון שהנזק העלול להגרם בהמנעות מהטיפול הירוק, כולל, ע"פ עדות המדריכים המקצועיים אתם התייעצנו, התפשטות מזיקים ומחלות שיתפתחו במרכז העץ, וכמו"כ, רבוי פרי ללא צבע וללא טעם, נתנו ההנחיות הבאות:

כ"ז סיון תשמ"ז

הנחיות לטיפול ירוק באפרסק

ההנחיות הבאות ניתנות בעקבות הערכותיו של ש. על הנחיצות שבטיפול ירוק ועל הנזק העלול להגרם כתוצאה מהמנעות מטיפול זה.

א. הערכתו המקצועית של ש. היא שניתן להסתפק השנה בפעולות ידניות של כיפוף או קיטום ללא צורך במזמרה. למרות זאת, גם פעולות אלו אסורות בשמיטה, אלא אם כן נועדו למנוע נזק ניכר. לכן, אין לכופף ענפים, לסובב אותם על צירם או לקטום אותם ביד, אלא לצורך אחת משתי המטרות הבאות:

45. כמובן שקשה מאוד לכוון זאת, במיוחד בפריחה. לאחר מעשה, נראה שדיללו הרבה מידי והיה מעט פרי, אף שהגודל הממוצע לא היה, בסופו של דבר, גדול מידי (בכ. עציון — 63 בון הפליברטופ, ו-62 בון הפלמקיסט, שכאמור, לא דולל בידי אדם), והוא היה קטן יותר מתפוח עץ מהזון יונתן שבו לא נעשה כל דלול (גודל ממוצע בכ. עציון 65). לעומת זאת, באפרסק (המכונה זן "סמרסט") היה מעט מאוד פרי והגודל הממוצע שמלכתחילה היה ראוי שיהיה (באפרסק) 65—60 הגיע ל-72.

46. ראה להלן פרק י"א סעיף 5 ב' ובהערה 62 שם.

1. לאפשר חדירת חומרי ריסוס החשובים למניעת פגיעה ניכרת בעץ ובפירותיו.
 2. לאפשר חדירת אור הנחוץ מאד לעץ ולפירותיו.⁴⁶
- יש להזהר מלקטום ענפים במגמה להסיח את הצימוח לענפי פרי מתאימים, או לצורך חיזוקם של ענפים אלו.
- ב. יש להשתדל להעדיף כיפוף על פני סיבוב ושבירה (ללא ניתוק הענף) ולהעדיף סיבוב ושבירה על פני קיטום. קיטום בסוף ענף עדיף על פני קיטום באמצעו.
- בכל מקרה, אין להשתמש במומרה לצורך פעולות הקיטום.
- ג. יש להזהר שלא לגרום לאיבוד ולהפסד פירות שביעית ולכן אין לשבור או לקטום ענפים נושאי פירות.

חשוב לציין שכיום נראה, לענ"ד, שהמנעות מטיפול ירוק בשמיטה לא תגרום לפגיעה כה קריטית בעצים ובפירות, כפי שסברנו בתחילה. זאת, כיוון שבסופו של דבר, הטיפול הנ"ל לא נעשה (בגלל חוסר כח אדם), ולמרות זאת, לא אובחנה פגיעה משמעותית. לאור זאת, יתכן והמסקנה לעתיד היא שיש להמנע כבר מלכתחילה מכל טיפול ירוק בשמיטה.⁴⁷

י. גיזום תפוח עץ

מבחינה הלכתית, הגיזום בתפוח עץ קל יותר מהגיזום באפרסק. זאת, כיוון שגיזום זה איננו דומה לזמירת הגפן⁴⁸, ולכן פשוט. שדברי הסוברים, שגיזום בשאר אילנות איננו אסור מהתורה, מתייחסים גם לגיזום בתפוח עץ. מצד שני, מוסכם, שבתפוח עץ, הכנות לא מסובכות בשנה השישית, ימנעו את הצורך הדחוף לגיזום בשביעית⁴⁹. הבעיה שנתעוררה בכפר עציון היתה, שעקב חוסר התארגנות מוקדמת,

47 אף אם נאמר שמלאכות דרבנן הותרו במקום שיש חשש לגזק ניכר ואין צורך בודאות מוחלטת לגבי גזק (חזו"א טז, יד: "וספק שיאבד הוי כדבר האבוד ודאי, כיוון דשקדו לחוס על ממונם של ישראל"), הרי שכאן שלא מדובר בספק פקוח נפש, שבו חיישינן לכל ספק קטן ורחוק, מוטל על ביה"ד לבחון, אם אמנם מדובר בספק וחשש סביר ביותר, או שמדובר בחשש רחוק; והאם מדובר בגזק ניכר, או בגזק כל דהו. מסתבר שהגדרת מונחים אלו בשפה המקצועית ובחקלאות המודרנית הינה "מחמירה", בדרך כלל, ולכן יש צורך בדרישה ובחקירה, בכל מקרה שמקבלים תוות דעת מקצועית ממומחים, אף שמדובר באנשים יראי שמים. וראה גם לעיל הערה 42 והערה 27.

48 הבדל מרכזי הוא, שבאפרסק כמו בגפן, אחת מהמטרות החשובות של הגיזום היא לגרות את הענפים להצמיח ענפי פרי חדשים, שעליהם יצמחו הפירות, כיוון שהפירות באפרסק וכן בגפן צומחים אך ורק על ענפי פרי חד-שנתיים (חדשים), שאותם צריך העץ להצמיח מדי שנה בעזרת הגיזום.

49 וכן היה בקיבוץ מגדל-עוז שם גזמו את התפוח היטב בשישית, ובשביעית לא נגעו כלל בעצים.

שנבע גם מחמת העומס הרב, שהיה מוטל על כתפי הצוות המצומצם, שעסק בעבודות המטע באותה תקופה, לא הוכנה חלקת התפוח כראוי לקראת שנת השמיטה, ובחלקים גדולים לא גזמו כלל. עובדה זו, הביאה לכך, שכבר בעת קטיף פירות השישית, בראשית שנת השמיטה, נתגלו בעיות רציניות:

1. גובהם הרב של העצים, הסבך בין השורות ובמרכז העצים גרמו לקשיים רציניים בקטיף.
 2. איכות הפרי ירדה מאוד והרבה פרי נפגע ממכות שמש.
 3. ענפים עמוסי פרי הפריעו לכלים ולרכבים לעבור בין השורות וחלקם נשברו מפגיעות הטרקטורים.
 4. ענפים נשברו וגזעיהם נתבקעו (ר' תמונה) מחמת עומס כבד שהיה על העצים.
- ההערכה היתה, שאם לא יתבצע כל טיפול בעצים, נעמוד בסוף שנת השמיטה, בעת קטיף פירות השמיטה, בפני בעיות חמורות עוד יותר, שהרי העצים ממשיכים



אילן שנפשח

עץ התפוח שבתמונה צולם בעת סיור לבדיקת מצב מטע תפוחים בקבוץ כפר עציון. העץ נשבר בגלל העומס הרב שהיה עליו ערב שנת השמיטה. תמונה זו ממחישה את הצורך בעבודות גיזום להורדת העומס מעל העץ — עבודות לאוקמי אילגא ולהצילו מהפסד.

להתפתח ולצמוח בקצב משמעותי ביותר. לאחר סיורים בשטחי המטע ולאחר התייעצויות עם מומחים, שאף הם סיירו עמנו בחלקות הבעייתיות, נתברר לנו שאמנם מדובר בחשש לנזק רציני. לאור מסקנות אלו, נכתבו לשלוחי ביה"ד, בתשובה לשאלתם בענין הגיזום, הדברים הבאים:

הגיזום בעצי התפוח אסור. אך הורדת גובה העצים ("טופינג" — גיזום צמרות) להקלת העומס על העץ ולמניעת נזק ניכר לפירות בגלל חוסר הצללה⁵⁰, או בגלל קשיים רציניים בקטיף, וכן חיתוך ענפים לצורך יצירת דרך למעבר בין השורות — מותר. בית הדין מעוניין, שמלאכה זו תיעשה בעזרת מכונה ש"מספרת" את העץ בגובה אחיד — ללא "בחירת" הענפים המתאימים לחיתוך, וללא "בחירת" מקום החתך הרצוי מבחינה מקצועית. זאת, בתנאי שהדבר לא יפגע באופן משמעותי בעצים. יש להדגיש שהיתר זה הינו בדיעבד, כיוון שמלכתחילה היה צריך לגזום כראוי בשנה השישית, ולהימנע מכל גיזום בשביעית (וכן הן הנחיות הרה"ר, הקבה"ד, המכון לחקר החקלאות וכו')⁵¹.

ההנחיה לגזום דווקא במכונה, מכונה שלא נתנסינו בה בעבר, היתה קשה, כיוון שנתעורר חשש רציני שהמכונה תפגע בעצים באופן משמעותי, והנזק שיגרם יהיה אולי גדול יותר מהנזק שאותו מעוניינים למנוע בעזרת גיזום זה. בשלב מסויים, שקלנו להתיר גיזום ידני "מכני", דהיינו, בגובה קבוע ללא בחירת ענפים וכד', אך לאחר שנוכחנו לדעת, שכמעט בלתי אפשרי לדרוש מגוזמים מנוסים שיעבדו כמו "מכונה" ולא יכשלו בגיזומים אסורים, חזרנו והורינו לעשות את הגיזום הנ"ל ע"י מכונה בלבד, למרות הסיכון הכרוך בכך⁵². עשינו זאת לאחר שגם ש. המדריך המקצועי, שעמו התייעצנו לכל אורך הדרך, ראה זאת כפתרון סביר, בהתחשב

50 העצים שבצמרת חשופים לשמש וסופגים מכות שמש. החיתוך בצמרת יגרום, בין השאר, לכך שתצמח עלווה עליונה שתגן על הפירות מקרני השמש, אלא שלצורך זה זקוקים לחיתוך גוסף של ההתפרצויות שיהיו בעקבות החיתוך הראשון. מבחינות מסוימות ניתן לדמות מלאכה זו לגיזום שמגמתו חשיפת הפירות לאור ולשמש (ר' הערה 62), אלא שכאן חמור יותר, שהרי הגיזום עצמו איננו מגן על הפרי, אלא רק גורם להצמחת ענפים שיגנו על הפרי, ואף שאיננו מעוניין ואיננו מצמיח ענפי פרי, אלא כל רצונו לבנות שומר לפירות, אין זה פשוט להתיר. ועל כן אם זו היתה המגמה העיקרית לא היינו מתירים זאת וכפי שלא הותר החיתוך הגוסף שכל מגמתו היתה ליצור את אותה הגנה.

51 אף שלכתחילה יש לעשות בשישית את כל מה שניתן כדי להמנע ממלאכות בשביעית (חזו"א שביעית כא, יז), אין מקום לקנוס ולאסור עשיית מלאכה זו, אם הדברים לא נעשו. במיוחד, עקב העובדה שהמטפל בפירות כעת הוא ביה"ד וגם האחריות לגיזום זה מוטלת, למעשה, עליו ולא על בעלי המטעים שהפקירו את שדותיהם. וכן חיוו את דעתם כל הפוסקים האחרים עמם נתייעצנו.

52 ראה הערה 47.

בעובדה שמדובר בשנת שמיטה. ע"פ הנחיותיו גם המלצנו, שבכדי לצמצם את החשש לנזק שבחיתוך מכני, יקדימו ויכופפו את הענפים, שחיתוכם מיותר, אל מתחת לגובה שבו תחתוך המכונה. מבחינת ההנחיות המעשיות סוכם, שחיתוך הצמרות יעשה רק בעצי התפוח מהזנים סטרקינג וגרניסמיט, שבהם היה המצב חמור במיוחד. כמו"כ סוכם, שהחיתוך יעשה לפני שלב החנטה, ושהחיתוך יעשה רק בגובה הנחוץ למניעת נזק השנה ולא בגובה האידאלי לחתוכים מן הסוג הזה.

בנוגע לחיתוך השדרה כדי לאפשר מעבר, סוכם, שגם חיתוך זה יעשה ע"י "משור השדירה" הנ"ל וגם כאן אין לחתוך מעבר לנחוץ למעבר הטרקטורים. לגבי הסבך הגדול בפנים העץ סוכם, שלמרות המצב הקשה, לא יעשה כל טיפול השנה, ובשנה הבאה יודקו להשקיע מאמצים ניכרים כדי לתקן את מרכז העץ ועיקרו בכדי לעצבו כראוי.

ואמנם, לאחר מספר שבועות של עבודות הכנה, שכללו כפופי ענפים וקשירתם בלבד, הובא המשור המכני ותוך פחות מיום עבודה הסתיימו כל גיזומי הצמרות והשדרות. לאחר מעבר המכונה התיר ביה"ד שתי מלאכות, שנועדו למנוע נזק מחמת התיבשות וחדירת מזיקים לעץ.

1. מריחת מקומות החיתוך במשחה מגינה⁵³.
2. חיתוך ענפים שנשברו ע"י המכונה ונשארו תלויים בחיבור רופף לעץ, ובתנאי שהחיתוך יעשה במקום השבר בלבד⁵⁴.

מבחינת התוצאות, הוכיח פתרון זה את עצמו כמתאים לשנת שמיטה. מצד אחד, הוא מנע נזקים כבדים, שהיו נגרמים אם לא היה נעשה דבר, אך מצד שני, הוא לא הביא לכל שיפור בהתפתחות העצים ובעצובם. כמו"כ, ההודקקות לפתרון כזה, שאיננו מוסיף הרבה בריאות לעץ, הוכיחה, שאמנם המצב, ללא כל פעולה, היה עלול להיות חמור ורציני ביותר⁵⁵.

יא. ערעורים ובקורת על הוראות בית הדין

עם תחילת עונת חלוקת התפוחים, פנתה לביה"ד, בין שאר הפונים האחרים, גם ועדת השמיטה של אגודת ישראל בירושלים, בבקשה לבדוק אפשרות קליטת תוצרת שביעית מאתנו וחלוקתה בחנויותיה. במקביל, פנתה הועדה הנ"ל לביה"ד של אגודת ישראל ובקשה את הכרעתו, האם ניתן להכניס את הפירות הנ"ל לחנויותיה

53 ראה מדריך שמיטה לחקלאי סוף פרק ד' (עמ' 33). וראת שביעית להלכה ולמעשה (הרב ש. רייכנברג) פרק ד' סעיף כ"ו (עמ' 41).

54 למניעת התיבשות והעברת מזיקים (גיזום סניטרי) ולאפשר מעבר. וראה מדריך שמיטה לחקלאי פרק ד ס"ח (עמ' 31) ועוד. כיוון שהותר לחתוך רק במקום החיתוך אין חשש לבהירת ענפים ובהירת מקום הגיזום שהוזכרו לעיל.

55 סביר להניח שהנסיון החדש שנעשה, בזכות השמיטה, יביא לבדיקת האפשרות לשימוש בטכניקה זו גם בשנים הבאות, כמובן, לאחר השתפרות מקצועית שהרי יש בכך חסכון עצום בכח אדם.

בירושלים, ולשווק, זו הפעם הראשונה, במקום פירות נכרים, פירות שביעית הקדושים בקדושת שביעית. לפני דיונו בסוגיה זו, פנה ביה"ד הנ"ל לרב דב לנדאו שליט"א וביקש ממנו, שיסייר במטעינו, ויחווה את דעתו באשר, לכשרות הפירות. לאחר סיורו ובדיקתו במטעינו, נכתב ע"י הרב דב לנדאו מכתב, המופנה לביה"ד של אגו"י, ובו הוא מערער על חלק מהנחיות ביה"ד.

אני רואה חשיבות להביא מכתב זה בשלמותו ולהשיב על הבקורת הכלולה בו, שהיא למעשה, הבקורת הרצינית הכמעט יחידה, שעמה נדרשנו להתמודד במהלך השמיטה. המכתב מתיחס ל-8 מלאכות ואת תשובותי אשלב בסיום כל סעיף המסתיים בערעור על הוראותינו והנחיותינו.⁵⁶

ב"ה, מוצש"ק אור לכ"ח מנ"א ה'תשמ"ז, שנת השמיטה.

אל מע"כ חברי הבד"צ של אגודת ישראל שליט"א.

ביום ג' כ"ג מנ"א בקרתי בכפר עציון יחד עם הרה"ח ר' שמעון צ'ישינסקי והרה"ח ר' מאיר פישמן שיחיו.

בשיחה שקיימתי עם רבה של הקיבוץ, הרב ויטמן וכן עם חקלאי המקום האחראים על מטעי התפוחים והאפרסקים נוכחנו לדעת שלא הסתמכו על היתר המכירה והשתדלו לקיים את מצוות השמיטה כפי יכולתם.

אולם יש מלאכות שנעשו אם ע"פ הוראת חכם, שלא ידע יס, או הוראות חכמים שהיו להם חישובים שונים להתיר, או שלא העלו בדעתם שהדבר מהווה בעיה לעניין שביעית.

ואפרט להלן את מה שנעשה בפרדסים כפי שפירטו באוני החקלאים.

1. דיסוסים נגד מזיקים.
2. דישון.
3. קצירת ענפים ע"י גיזום הנוף.
4. הורדת הסורים (חזירים).
5. הדליה.
6. הפריה ע"י כוורות דבורים.
7. ריסוס נגד נשירת הפרי.
8. ריסוס שמן חורפי להתעוררות העץ.

ונבאר מה הם המלאכות המותרות והאסורות מהג"ל.

1. ריסוסים נגד מזיקים
- נגד כנימות — רוביגן. סמבולט. נגד רקבון — אליסן. נגד קימחון בתפוחים אופיר ביילטון. נגד סס הנמר — סופרציד. נגד עקרית — וולקן. נגד סלסול עלים — דלן, מרפן. נגד טריפס — תיונקס. נגד

56 רוב התשובות נתקבלו ע"י הכותב ובסופו של דבר נותרה רק בעיה אחת, שתידון בהרחבה בפרק הבא. מלבד התשובות גם כל ההערות וההדגשות הינן שלי (ז.ו.).

57 הכותב לא היה מודע, כנראה, לאמור לעיל ס"ו, סעיף ד.

מונליה — ספרון, אוקטב. נגד קמחון באפרסק — טילט. נגד זבוב הפירות — רוגור, דיוויפן. נגד חילדון — מנפגן. כמו"כ השתמשו בדורסן.

ריסוסים אלו חיוניים לפירות וחומרים אלו אינם מועילים ומשביחים את האילן ופריו וע"כ מותר לרססם בשביעית⁵⁸.
ריסוסים נגד עשבים רעים נעשו בראונד-אפ, וידיזול, סימוין, אלבא סופר, דו-קטלון.

ריסוסים אלו נעשו נגד עשבים וצמחי בר שונים המזיקים לעצים נזק רב, אם ע"י שמתחרים הם על המים, או שמהווים מקום לדגירת מזיקים שונים. וכשגדלים הם. הם מתחרים על אור ושמש ומפריעים גם לקטיף. ע"כ גם כאן פשוט הדבר ש מותר לרסס. אף שעדיף לרסס כפי שהורינו בפרדסי אוצר בי"ד של האתרוגים.

2. די שון

ההשקיה והדישון נעשו בפרדסים אלו כבכל שאר השנים. באמון חנקתי. אשלגן, חנקן, אוצון וסקוסטריין. (דישון כידוע בכלל הנאמר. מזבלין עד ר"ה. פ"ב מ"ב). דישונים אלו נעשו בהשקיה דרך דוד דישון, דבר שאולי מקיל, משום שנעשה בכח שני. ולדבריהם הסתמכו על הסוברים, שכל שהוא בדרך ההשקיה שהותרה בשביעית, מותרת.

מ"מ אין דעת הכל שוה בדבר זה, וחושב אני שהיה להם לבדוק במעבדה את הזמנים הדרושים לדישון.

תשובה (ת.ו.)

- א. בענין הדישון, הסיבה העיקרית להקל היא כיוון שהמטע נטוע בקרקע סלעית, כמעט ללא אדמה, כך שהדישון איננו תוספת למזון הטבעי שהעץ מקבל מהאדמה, אלא הוא מהווה תחליף למזון ההכרחי לקיום העץ, ובמקרה זה, נחיצותו היא כמו נחיצות ההשקיה בשדה בית השלחין. וראה גם את דברי ה"נימוקי יוסף", שהובאו בהמשך מכתבו של הרב לגדאו (סעיף 8), שגם אותם ניתן לצרף להקל.
- ב. נעשו בדיקות מעבדה (בדיקות עלים) והדישון נעשה בהתאם להנחיות שרות שדה.
- ג. איני יודע מי סובר שכל דישון שהוא בדרך השקיה מותר ולכן ברור שלא על כך הסתמכנו. מה שנאמר הוא, שבענין השקיה, יש הסוברים שבבית השלחין שהותרה בו

58 הצפורים הינן מהמזיקים הרציניים לגודגון ולדובדבן. שיטת הטיפול המקובלת היא ע"י ריסוס. בכפר עציון, היו שטענו, שריסוס זה, הנעשה בסמוך לקטיף, עלול לפגוע בכריאות הציבור, ועל כן לא הסכימו במקרים אלו לרסס. כדי להתגבר על בעית הציפורים ניסו שיטות שונות ומשונות — החל מהצבת תותחי אויר הרועמים בקול רעש גדול האמור להבהיל ולהבריח את הצפורים וכלה ברשתות מיוחדות המיועדות ללכוד את הצפורים הכאות להזיק לפירות. מבחינה הלכתית, אף שהדבר נראה כעדיף על פני ריסוס, שהרי פעולות אלו אינן מהפעולות המוגדרות כמלאכות חקלאיות האסורות בשמיטה, נתלבטתי בבעיה מענינת הנשמעת כמשעשעת, והיא, שאולי יש

השקיה, אין צורך להקפיד על צמצום ההשקיה למינימום ההכרחי לקיום האילנות ופירותיהם, ועל כך סמכנו בהוראותינו, שמותר להשקות כבשאר שנים (מלבד השקית "ניפוח" — למלוי הפרי ולהגדלת מימדיו — שאותה אסרנו)⁵⁹.

ד. נכון הוא, שמבחינה הלכתית, לאחר שהדישון הותר בגלל מה שנאמר לעיל (סעיף א), ראינו עדיפות בכך, שהדישון ניתן דרך מערכת ההשקיה ולא בידיים, ולמעשה, הוא חלק מתהליך ההשקיה המתרת.

(המשך — ד. ל.)

3. קצירת נוף האילן (בתפוח).

במס' ע"ז דף נ' ע"ב אי' מתליעין ומזהמין בשביעית ואין מתליעין ומזהמין במועד. כאן וכאן אין מגזמין. בתוספתא פ"א ה"י אי' מגזמין עד ר"ה.

רש"י במס' ע"ז פי' שגיוזם הוא שקוטע את הנוף כדי שיוציא נופות הרבה סביבות הגיוזם.

הרמב"ם אף שלא הזכיר איסור הגיוזם בפני עצמו, מ"מ פסק בפ"א ה"ה ולא יקטום אותן. ולדברי הפאת השולחן בית ישראל ס"ק י"א כלל הרמב"ם בזה הא דאין מגזמין. מבירור שעשיתי עולה שגיוזם זה הם עשו בהתיעצות עם מדרוך חקלאי וכמה רבנים שבקרו במקום, אף שלדעתי הדברים צריכים עיון.

בפעילות זו (של התותחים, בעיקר) איסור משום הכתוב "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול". אמנם במקום אחר מבואר "ויתרם תאכל חית השדה" (יתרם ולא כולם ולא ראשיתם...), אך, למעשה, בהמה שהלכה לאכול תחת תאנה אסור לגרשה משום שמר (וראה ירושלמי פאה ו, א שמשמע ששביעית הוי הפקר גם לבהמה. אך ראה מבוא להלכות שביעית לרב א. שלנגר פרק ג' הערות 32—33 בעמ' 34—33, בענין שיטת התוספות בנושא זה. וראה שם שמכין את מסקנת החזו"א, שאם כבר אוכלת אסור להחזירה, אך יכול לשמור מראש שבהמה לא תכנס). וצ"ע. למעשה נראה, שאם מותר לביה"ד לתבוע השתתפות בהוצאות מכל מי שבא ליקח מהפירות שטופלו על ידו והוא אף נמנע מליתן פירות למי שלא סר למרותו בענין זה (וראה בפרק י"ג), הרי שק"ו שלא יגרע כוחו של האדם מכוחה של הבהמה וכל עוד ש"הני צפורי רשיעי" אינן משתתפות בהוצאות ביה"ד ומזלזלות בקדושת פירות שביעית, באוכלן מעט מכל פרי ומפסידות את כל הנשאר מאכילת אדם, יש מקום להפחידו כנ"ל, במיוחד, לכשנתברר שהן למדו מהר מאד להתגבר על פחדים אלו... (כמובן, שאם הן מקלקלות גם את העצים מותר לגרשם, וראה "שביעית להלכה ולמעשה" — הרב ש. רייכנברג, עמ' 66 ס"ג).

59. כל מגמתה של השקיית הניפוח, בדרך כלל, היא לאברויי פירא ולכן אין מקום להתירה. לגבי יתר ההשקיות, ממילא, בגלל חסכון במים והקצבות מצומצמות, משקים רק לפי מה שנחוץ לעץ כדי שהוא ופירותיו לא יפגעו. את הקולא בענין השקיה שמענו בשם הר"ג קרליץ שליט"א, שעל-פי הנחיותיו והוראותיו טופלו כרמי היין שהיו במסגרת אוצר בית דין.

תשובה (ז.ו.)

ראה לעיל את כל המפורט בפרק י', שגיוזום זה היה מינימום ה"עזרה ראשונה", שהיתה נחוצה למטע, בהתאם למצבו ע"פ הערכות המומחים. ור' שם שבמכונה, כפי שהדבר נעשה, אין חשש איסור במקרה זה.

דברי רש"י שהובאו, שמגמת הגיוזום האסור היא כדי שיוציא נופות הרבה סביבות הגיוזום, מהווים סיוע להתיר את הגיוזום, שנעשה בעיקרו, במגמה הפוכה, דהיינו, כדי להקל את העומס מעל האילן.

(המשך — ד.ל.)

4. הורדת סורים

הורדת הסורים נעשית כדי שלא יקלקלו את האילן. לא הוכח שאם לא יורידו אותם יגרם נזק לעץ. א"כ ע"י הורדתם משביחים את האילן ולא גרע מניכוש או זירוד וכיו"ב דברים המשביחים את האילן.

תשובה (ז.ו.)

הסורים ("חזירים") מחלישים מאוד את העץ ומתחרים קשים על המים. כמו"כ, יש חשש גדול להעברת מחלות ומזיקים מהסורים לעץ (קמחון וכו'). ממילא, אין בכך כל השבחה לאילן, אלא מניעת נזק ושרי, וכפי שמותר לרסס עשביה, וכפי שכתב הרב ד. לנדאו בעצמו לעיל בסעיף 1⁶⁰.

(המשך — ד.ל.)

5. כיפוף והדליה

כיפוף והדליית עצי התפוח כפי שהצטייר בעיני נעשו לשלש מטרות:

א. כיפוף הענף כלפי מטה שיתן פירותיו במקום נמוך ויהיה נח לקטפם.

ב. כיוון הענף כדי שיחדור יותר אור ושמש לבין ענפיו התחתונים.

ג. ע"י כיפוף הענף נגרם גירוי במקום הכיפוף ומתפרצים שם ענפים רבים חדשים.

מטרות אלו מביאים אותנו לשלש בעיות.

5א. לענין מטרתם הראשונה תניא בתוספתא שביעית פ"א ה"ז: "ומכוונין את הנטיעות עד ר"ה". ובירושלמי פ"ב ה"ב אי' מכוונין, מצדדין, מכוונין לה מצדדין.

המהר"א פולד"א פי' כדרך שעושין לשדות להיות מסויימין במיצר שלהן ואין זה מועיל בגוף השדה כלום.

הרש"ס פי' מכוונין לה כשהנטיעה עקומה, ומיישרין אותה קושרים לה בחבלים עץ עב אצלה ישר עד שעולה השרף בו ישר ונשאת כן.

60 ראה מדריך שמיטה לחקלאי, הוצאת מכון התורה והארץ פרק ד ס"ח עמ' 32 ("חזירים" = סורים) וראה שביעית להלכה ולמעשה — הרב ש. ריכנברג, נספח מעשי (עמ' 83).

עוד שם בירושלמי, חבריא אמרי עושין לה דוקרין, רבי יוסה אומר תולה לה אבן.

מהר"א פולד"א פי' דיקרין כמו דקר נעוץ, נועצים עצים משופים סביבות השדה לשימור. תולה לה אבן כי היכא דליכחיש חילי. אילן שהא שמן ומתוך כך פירותיו נושרים, תולין לה אבן להכחישו.

הרש"ס פי' עושין לה דוקרין היינו כעין קנים הדוקרנים דתוחבין קורה בארץ שהיא חדודה כמין דוקרין וקושרין הענף בו כדי שיתעקם ותעשה נוף לצל והיינו נמי תולה לה אבן דר"י אמר חדא ומר אמר חדא.

בפאת השולחן פ"א ה"ה כתב ואין מכוונין לקוץ הקוצין היוצאים מהאילן שלא יזיק הפירות ואין סומכין בדוקרין מן הצד. במס' מו"ק דף ג' אי' אין מפסגין באילן (המדובר הוא בשביעית עצמה). ופירש"י ז"ל סומכין באילן שהוא רענן יותר מדאי. מכל הנ"ל נראה שאין לכוין אילן או ענפים באילן כדי שיגדלו לכיוון מסויים. וכבר פירסמתי הדברים למגדלי האתרוגים.

תשובה (ז.ו.)

א. כפי שהוסבר בארוכה בפרק י', הכיפוף שנעשה, היה אך ורק במגמה להציל חלק מהענפים מחיתוך שרירותי ע"י המכונה, ולהקטין את מספר הענפים שיחתכו ע"י המכונה.

ב. גם אילו היתה המגמה להקל על הקטיף, לענ"ד, לא היה מקום לאסור זאת, וכל המובאות שהובאו אינם ענין לכאן, אלא למקרים בהם הכיפוף נועד להסיה את הצימוח לכיוון מסויים, כמו שנעשה, בשנים הראשונות של האילן, כאשר מעונינים לעצב את צורת העץ באופן הנוח והיעיל ביותר. הכיפוף במגמה להקל על הקטיף בעץ מבוגר איננו מתימר לעצב את העץ ולקבוע את צורתו וכיוון צמוחו, אלא רק להנמיך את גובה הענפים ולהקל על הקוטפים. כיוון שכך, מודגש בתוספתא שהאיסור מתיחס לנטיעות, שהן אילנות צעירים, וכן מדגיש הרש"ס "ונשארית כן" וכן הם דברי הרש"ס שהובאו על "תולין לה אבן".

ג. גם לגבי עיצוב האילן, אף שזו בודאי מלאכה אסורה, הרי שאם מדובר באילנות צעירים שוויתור על העיצוב יהיה כרוך בנזק לטווח ארוך, מצינו שהפוסקים התירו זאת כיוון דהווי למניעת נזק ניכר⁶¹, במיוחד, אם נפרש, שהירושלמי דן בגפנים, ואילו בשאר אילנות קיל טפי.

(המשך — ד.ל.)

5-ב. החדרת האור.

בספר שביטת השבת, מלאכת זורע סעיף י' כתב, אע"פ שלהרבה דיני תורה, מברייח ארי שהוא סילוק ההיזק לא חשוב מעשה, אך לעניין

61 ראה לקט הלכות שביעית לחקלאים פ"ח סעיף 16 עמ' 32. וראה בחוברת הדרכה של המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה, שלעתים התירו גם גיזום לצורך העיצוב. (עמ' 28) וכן גם במדריך שמיטה לחקלאי בפ"ג בחלק "גן הנוי" סעיף 7 ב' (עמ' 95) ובחלק "ללא היתר מכירה" פ"ד סעיף ו' (עמ' 31).

שבת ושביעית מצאנו שגם מברית ארי חשוב כעושה גוף הפעולה, ואי בירושלמי פ"ז דשבת, כל דבר שהוא להבחיל את הפרי (להשביחו ולגדלו) חייב משום זורע, ע"כ מי שיש לו עציץ הזרוע בחלון אסור לפתוח או לנעול החלון או לפרוס סדין, אם יש בזה תועלת לצמחים להגן מן הקור. או להסיר המסך כדי שתזרח עליהם השמש, או שירדו עליהם גשמים.

בשו"ת מחזה אברהם (להגרא"מ שטיינברג) סי' נ"ב נשאל בעניין זה, והביא דברי הירושלמי הנ"ל וכן עוד צדדים להחמיר, אולם הוא הביא כבר גם צדדים להתיר. בין הדברים ר"ל שמותר בפתיחת החלון או הגג כדי שיזרחו קרני השמש על הזרעים, משום שהוא רק מסיר מונע ואינו עושה שום פעולה בזרעים, וי"ל בזה דלא חשיב מעשה ואין בו חיוב מדאורייתא. והביא סיעתא לדבריו מתשו' חת"ס יו"ד רי"ד, שאם אדם מסיר הברזא אינו מקרי הוי' ע"י אדם דאינו רק מסיר המונע והמים נמשכין מאליהן. וה"נ בפתיחת הגג אינו רק מסיר המחיצה והשמש מאירה מאליה. וסיים דמ"מ אין להקל והיינו עכ"פ יש לאסור מדרבנן, אבל לעניין חיוב דאורייתא יש לומר שפיר דהוי רק גרמא דשרי מדאורייתא כדאי' בשבת ק"כ.

ע"ע בשו"ת הר צבי סי' קל"ג. בספר יסודי ישורון מערכת ל"ט מלאכות, מלאכת זורע בסוף. ובשמירת שבת כהלכתה פרק כ"ו סעיף ט' ובהערות שם.

ההסבר לאיסור הוא פשוט, שהרי ידוע שעלי האילן בדרך כלל הם בצבע ירוק, הצבע הירוק קרוי כלורופיל, חומר זה הוא הקולט את האור, האור מפעיל את הכלורופיל שבעלה ע"כ נוצרים חומרים שונים ופעולת הצמח בכלל, ביניהם מחזור דו תחמוצת הפחמן, החנקן וכו' וכו'. כשאין לצמח מספיק אור או שמש בכלל כדי תצרוכתו, הכלורופיל נהרס, ואז כמובן העץ לא מתפקד כדבעי.

תשובה (ז.ו.):

א. כאמור לעיל, כל מטרת הכיפוף היתה להציל חלק מהענפים מחיתוך ולא ע"מ להחדיר אור, אך גם אילו היתה המגמה להחדיר אור הווי כנטילת עלה מן האשכול שמתיר ר"ש לעשותה בשביעית (פ"ב מ"ב) ובירושלמי שם מבואר דהווי כמציל מן הדליקה ושרי, ואם באמת הוי לאוקמי אילנא ולמניעת פסידא, מנ"ל לאסור זאת, אפילו בנוטל עלה ממש, וק"ו כשרק מכופפו?⁶²

ב. בזני הגרניסמיט בהם נעשה הכיפוף היתה מגמת החיתוך (שלמענו כופפו) למנוע נזק מהפירות, נזק שנגרם בין השאר מחשיפת יתר לקרני השמש, שגורמות למכות שמש, לכן, בודאי, שבמקרה זה לא היה הכיפוף במגמה לחשוף את הענפים והפירות לקרני השמש.

62 ראה כרם ציון - הלכות שביעית - פ"ד סעיף ז' (עמ' כ"א), וראה ס' השמיטה לרב טיקוצ'ינסקי (שלמעשה, מחמיר מאוד בהגדרת זמירה, וגיזום אסורים) פ"ד. סוף חלק א'

(המשך — ד. ל.)

5-ג.

גרוי לגדל ענפים אף שאין זה מלאכת זמירה ממש, אבל מאחר ונעשה לגידול והשבחת העץ, נקרא הוא אברויי אילנא ואסור לעשותו בשביעית.

תשובה (ז.ו.):

- א. כאמור לעיל, מטרת הכיפוף לא היתה בשום אופן לצורך גרוי העץ להצמחת ענפים חדשים. להיפך, אם הכיפוף הביא להצמחה כזו הוי דבר שאינו מתכוון ואינו ניחא ליה. ור' במג"א סי' שי"ד סק"ה שהביא דעת התה"ד שאינו מתכוון מותר באיסור דרבנן אפילו בפסיק רישא, ואם כן כאן, אף אם הכיפוף הביא לגרוי ולהצמחה הוי אינו מתכוון באיסור דרבנן שיש מתירים אף בפסיק רישא וק"ו כאן כאשר לא ברור דהווי פסיק רישא, ובכל מקרה, אם כן, הווי פסיק רישא דלא ניחא ליה דשרי⁶³.
- ב. חלק מכל המטרות שנמנו כמטרות הכיפוף אולי נכון לגבי ההדליה שנעשתה בתפוח מזן סטרקינג, אך הדליה זו נעשתה בשנה השישית (!), והכיפופים שנעשו בשביעית, נעשו רק בזן הגרניסמיט ורק לשם המטרה דלעיל.

(המשך — ד. ל.)

6. הפריה ע"י כוורות דבורים

בהלכות שביעית שבהוצאת מכוון הרב פרנק מובא שבכל פרח של פירות וירקות יש לו תאי זרע (זכר) או ביציות — צלקות (מעין נקבות) והדבורה מבחינה יפה ביניהם. והדבורים מעבירים ברגליהם אבקה מתאי הזרע אל הביציות כדי להפרותן ובכך משתבח היבול ומתרבה. הפריה זו של הדבורה מביאה תועלת עצומה, ביחוד בירקות וכו' ומגדילה יבולם ב-80% ואף משבחת אותם. באבוקדו מגדילה בערך ב-50%. ובפרי הדר הגידול יותר קטן. ומשלמים המגדלים סכום גדול כי רבה תועלתם. ולפי"ז, כשבעל פרדס מזמין כוורת בשביעית והם משביחים מאד את האילן ומגדילים את התפוקה כאמור.

ובהערה 5 שם (במה"ב עמ' כ"ד) ואף הגר"מ אליהו שליט"א — הראשון לציון — שלמעשה, מורה להחמיר בענין גיזום, ולדעתו אין להסיר ענפים בשמיטה אם אינם מסכנים את העץ, הורה לנו שמותר לתלוש ענפים ירוקים המפריעים לאור השמש לחדור למרכז העץ. וכן גם הורה, למעשה, הגר"נ קרליץ שליט"א לשלוחי ביה"ד שטפל בכרמי היין, והתיר להם לגזום ענפים ירוקים בגפנים (!) כשנתעורר חשש לנזק לעץ ולפירותיו. (אך ראה גם בפרוש הראשונים במו"ק ג. לאיסור פרוק בשביעית שבירושלמי מפורש שהכוונה לפרוק עלים והמאירי והתוספות ראש, למשל, פירשו שמדובר בעלים שמכסים את הפירות ואין חמה שולטת בהם כדי צורך בישולם. ור' בפירוש הירושלמי מהדורת פליקס שפירש שנטילת העלה מן האשכול בשביעית הותרה כדי למנוע את רקבון הפרות.)

63 וראה יביע אומר חלק ד, או"ח סימן לג.

הרי יש כאן לאברויי אילני שזה אסור בשביעית. ואם אסרו לחתוך יבלות מן האילן או לפזר אבק סממנים או לסוך את הפגים או לנקב אותם או להדביק זבל וכו' כמבואר בר"מ פ"א ה"ה דאסורים מדרבנן משום שמשביחים את האילן, לכאורה, בני"ד הרי משתבח לאין שיעור ערך האילן, ומתרבים הגידולים ואסור בשביעית, עכ"ד.

וחשבתי לומר שזו כוונת הירושלמי בפ"ד ה"ד הורי רבי אימי לרדות עמו (עם העכו"ם), היינו כשרודה הכוורת מתפשטין בע"כ הדבורים ומקפצין מאילן לאילן והדבר מועיל לעץ. ודווקא עם העכו"ם מותר.

תשובה (ז.ו.):

א. ספק גדול אם אפשר לבנות על דברי הירושלמי איסור מחודש כגון זה. מהעובדה שדברי ר' אמי הללו מובאים על המשנה בע"ז (ד, י) העוסקת באפיית פת, סביר, שמדובר ברדיית הפת ולא ברדיית כוורות וכפי שפרשו ה"פני משה" ו"פאת השולחן" (כת, כד). ואם באת להוכיח מהבאת הדברים בירושלמי שביעית הרי שאף כאן ההקשר הוא לחרישה עם הנכרים, שעליה דנה כל הסוגיה שם, ולפי זה יש לפרש, לרדות במובן לחרוש, שהרי זו משמעות השרש ר.ד.ה. בארמית וכפי שפירשו הגר"א והרב אליהו פולדא על אתר. וממילא אינו ענין לכוורות כלל וכלל. ואף שהרמב"ם פירש לענין כוורות, ר' ברש"ס שאינו גורס כך ברמב"ם וכדבריו מצינו גם בכתב"י רומי ובמהר"י קורקוס. ואף אם נקבל את הגירסה שבפנינו, הרי שמתוך ההקשר מוכח, כפירוש כל המפרשים שהבעיה נוגעת לעבודה במחובר לקרקע ולא לדבורים.

ב. גם לו נאמר שיש בהכנסת כוורות מלאכה האסורה בשביעית, הרי שאם המנעות מפעולה זו תביא לנזק ניכר ביותר ביבול, אין מקום לאסור זאת, וכפי שנוהגים לגבי כל מלאכה דרבנן שאיסורה ברור יותר. ק"ו, כשבנידון דידן, הרי זו גרמא גמורה, שאין הוא עושה מעשה בידיים ואין הוא יכול לשלוט ולכוון את הדבורים שיפרו דווקא במקום שנחץ לו⁶⁴.

(המשך — ד.ל)

7. ריסוס נגד נשירה

תניא בתוספתא ובירושלמי פ"ד ה"ד סוקרין את האילן בסיקרא וטוענין אותו באבנים ואין חושש לא משום שביעית ולא משום דרכי האמורי.

ובמס' שבת ס"ז ע"א וחולין ע"ז ע"ב אי' בשלמא טוענו באבנים כי היכי דליכחוש חילי אלא סוקרו בסיקרא מאי רפואה קעביד. כי היכא דליחזי אינשי ולבעי רחמי כדתניא וטמא טמא יקרא — צריך

64. עיין בחזו"א כז, א, שהאדם מתחייב על מעשה הבהמה רק כששולט על מעשיה וכובשה תחת ידו. בסיום הדיון במכתב זה נשארה דווקא בעיה זו במחלוקת. וראה על כך בהרחבה בפרק הבא.

להודיע צערו לרבים. וכבר יבקשו עליו רחמים. וכ"פ הרמב"ם בפ"א מהלכות שמו"י ה"ז.

מדברי רש"י משמע, שמטרת פעולה זו הוא כדי שלא ינשרו הפירות מהאילן. ע"י בשו"ת משנת יוסף ח"ב סי' כ"ב כ"ג.
כאן מאחר ולדברי המגדלים מטרת פעולתם היא משום שהפירות ינשרו ולא יהיו ראויים לאכילה נראה הדבר בפשטות להיתר.

8. ריסוס שמן חורפי להתעוררות העץ
ריסוס בשמן זה גורם להתעוררות העץ מתרדמתו החורפית. כדי שיניב יותר פרי.

כשנעניין בדברי הירושלמי הנ"ל נראה שאמרו שם אין תולין טובין בתאנה כיצד הוא עושה מייתי ייחור מתאנה שטר ותולה בה ואמר לה הדא עבדת ואת לית את עבידת. ולא כן תנא אילן שהוא מנבל פירותיו וכו' ומשני תמן דלא יתן פירותיו והכא דעבוד לכתחילה. ופי' בפ"מ שם שאני התם דאינו עושה אלא דלא יתן ממנו פירותיו כלומר שלא ינשרו ממנו בכה"ג מותר בשביעית דלא הוי אלא לנטורי פירי בעלמא. ברם הכא דיעניד בתחילה שהוא גורם שיתחזק האילן ויעשה פירות בתחילה, וכל אברויי אילנא אסור בשביעית.
יש שרצו לומר שריסוס זה אפשר שמותר הוא. מאחר והנמוק"י במס' מו"ק אומר שכל אלו המלאכות, זיבול קרסום וכו' וכו' מלאכות חשובות הם דסגי ליה פעם אחת בשנה דומיא דזריעה וזמירה אבל השקאה דצריכה תדיר לא מקרי עבודה חשובה ולפיכך שריא.
אולם ריסוס בשמן חורפי אינה תדיר ופעם או פעמיים בשנה תיעשה ואינה דומה להשקיה. ולכאורה למלאכה חשובה תיחשב. ועוד, שאין הדבר ברור שכן ההלכה. ובשם ספר מקדש דוד סי' נ"ט ראיתי שדעתו בדעת הרמב"ם שכל שדרך לעשותו תמיד אסור מדרבנן. (לא ראיתי דבריו בפנים בספר).

תשובה (ז.ו.):

- א. ריסוס בשמן חורפי כלל לא נעשה השנה כך שהדיון בענין מיותר.
- ב. לגופו של ענין, עיקר מגמתו של הריסוס בשמן חורפי איננה כדי שיניב יותר פרי, אלא כדי להביא להתעוררות אחידה של העץ. בכל אופן, נראה, שריסוס זה איננו הכרחי לעץ ולפירותיו וממילא אין מקום להתירו בשביעית, אך ר' במדריך שמיטה לחקלאי (פ"ד סעיף י'), שלעיתים, יש מקום להתיר ריסוס זה בשביעית.

(המשך — ד. ל.)

לאור כל הנזכר לעיל רואים אנו שיש דברים שלא היו צריכים לעשותם, לכה"פ לכתחילה.
אין אני קובע שיש לאסור פירות אלו משום נעבד. כי הדברים צ"ע. ויש להעריך את יוזמתו ופועלו של הרב ויטמן.

מ"מ חושב אני שמכאן ועד להכנסת פירות אלו בחנויות שבחסות בית הדין ייתכן שהדרך רחוקה. והדבר נתון לשיקול דעתכם.

בכבוד רב
דב לנדאו

כאמור, התשובות להשגות שבמכתב זה, התקבלו ברובן, על דעת הכותב והניחו את דעתו. הנושא הבעייתי שנותר שנוי במחלוקת היה הכנסת הכוורות למטע בשביעית ועל כך בפרק הבא.

"סוף סוף מאי הוה עלה", ומה הכריע בית הדין של אגו"י? ההחלטה היתה שלא ליקח מפירות אוצר בית הדין. הנימוק הרשמי להחלטה זו, כפי שנמסר לי, היה, שאין באפשרותו של ביה"ד וועדת השמיטה הפועלת מטעמו, לפקח על שמירת קדושת הפירות ועל איסור המסחר, אם הפרי יגיע לחנויותיהם⁶⁵, כך שהענין ירד מעל הפרק.

יב. האבקה והצבת כוורות דבורים במטע בשביעית

נושא העמדת כוורות הדבורים התפתח לפרשה סבוכה, שבסופו של דבר הועלתה על שולחנם, והובאה להכרעתם, של הגרש"ז אויערבך שליט"א, הגרי"ש אלישיב שליט"א והגר"נ קרליץ שליט"א. הענין החל כאשר בעקבות המכתב הנ"ל, חזרו תחנות החלוקה של ישובי פא"י בירושלים, ופנו לגרי"ש אלישיב לברר את ענין כשרות הפירות. דעתו היתה, שהבעיה העיקרית, וכנראה היחידה, היא בהעמדת הכוורות, שאסורה בשביעית, ואולי יש אף מקום להחמיר ולאסור מחמת זאת את הפירות משום נעבד בשביעית. הכרעתו זו באה כהפתעה, כיוון, שאפילו לגבי האבקה בידיים (כנהוג בתמר), נהגו במשקי פא"י להקל⁶⁶. הגר"נ קרליץ שליט"א, שאף הוא נשאל בעקבות פרשיה זו, הביע את דעתו, שבמקרה של הפסד ונזק משמעותיים ליבול, ניתן, לכתחילה, להתיר להעמיד כוורות דבורים, ואולי אף להאביק בידיים. הדיונים בסוגיה זו נתארכו וגם לאחר שהנתונים המלאים בנושא הכוורות (נחיצותן, אופן פעולתן, היקף השפעתן ונתונים על השימוש בשיטה זו בעבר ובימינו) הוצגו בפני הגרי"ש אלישיב שליט"א, הוא החזיק בדעתו, שלכתחילה, יש כאן בעיה רצינית. בשאלה זו התייעצנו גם עם הגרש"ז אויערבך שליט"א, ולאחר שעיין בסוגיה המורכבת, חיזוה את דעתו להיתר. דעתו ונימוקיו של הגרש"ז

65 כיום אני מסופק אם נימוק זה בלבד הביא להחלטה זו, כיוון שכעבור מספר חודשים חזרה ועדת השמיטה הנ"ל ופנתה אלינו בבקשה לקלוט תפוחים מאוצר ביה"ד. זאת, לאחר שהסוחר, שסיפק להם יבול ערבי הפקיע מחירים, ובצר להם, פנו אלינו כדי לקבל תוצרת זולה יותר לחנויותיהם. בשיחתי עמם הבנתי שלבעית שמירת קדושת שביעית בחנויות ניתן גם לפי דעתם, למצוא פיתרון מניח את הדעת, וכמו"כ הבנתי, שבעית כשרות הפירות אף היא לא מהווה מכשול.

66 ראה בחוברת הדרכה לקראת שנת השמיטה תש"מ, שיצאה ע"י המכון לחקר החקלאות ע"ס התורה (עמ' 29 — בסוף הפרק על עצי פרי).

אויערבך. שליט"א הובאו בפני הגרי"ש אלישיב שליט"א, ובעקבות זאת, הסכים אף הוא, שבדיעבד, אין מקום להחמיר לגבי הפירות, במיוחד, שהדברים נעשו בתום לב וע"פ הוראות מקובלות שיש להם על מה שיסמוכו.

כיוון שהבעיתיות דווקא בפעולה "קלה" זו, היתה עבור כל העוסקים בנושא חידוש מפתיע, וכיוון שההכרעה ההלכתית בסוגיה זו הינה חשובה מאוד לעתיד השמיטה בארץ⁶⁷ וגם כדי שנימוקי הגדולים הללו יובהרו, יש מקום להרחיב מעט ולבאר את הסוגיה ומורכבותה. הברור ההלכתי הקצר, המובא בזה, מבהיר גם מבחינה מקצועית את תפקידה של ההאבקה בכלל, והכוורות בפרט, במטעי הפרי.

* * *

כדי שעצי פרי יניבו יבול פירות אנו זקוקים להאבקה — דהיינו, להעברת אבקנים — בתקופת הפריחה מפרח לפרח. רק בעקבות ההאבקה באה ההפריה והחנטה של הפרי.

האבקה זו יש והיא מתבצעת בידי אדם, אך בדרך כלל היא נעשית ע"י הרוח, או ע"י חרקים הנמשכים לפרחים ולצוף המצוי בהם, ובעברם מפרח לפרח הם נושאים עמם את האבקנים הנדבקים אליהם. הדבורים הינם החרקים החשובים ביותר בהאבקת הפרחים, וגוף הדבורה מותאם להפליא לתפקיד זה. ישנם מטעים, שכמעט ואינם מניבים יבולי פרי מבלי שידאגו שבקרבתם תהיינה כוורות דבורים. השאלה היא, האם מותר להביא למטע כוורות בשביעית לצורך האבקה זו; והאם מותר לעשות זאת, בהתחשב בעובדה, שגם הדבורים זקוקות לצוף הפרחים לצורך מזונן, או שיש להמנע מכך אף במחיר "סבלן" של הדבורים, כיוון שהדבר מביא להאבקה האסורה וניחא ליה מאוד בהאבקה זו.

ועוד יש לדון, בהנחה שפעולה זו אסורה, אם, למרות זאת, היא נעשתה בשביעית שלא כדין, מחמת חוסר מחשבה, או מחמת אי ידיעת האיסור שבכך — האם יש לאסור את הפירות למי שמחמיר בנעבד בשביעית.

האבקה בידי אדם מוכרת לנו בעיקר מתמרים והיא נזכרת במשנה בסוף פרק "מקום שנהגו" בהקשר לכך, שחכמים לא מיחו באנשי יריחו שהרכיבו דקלים כל היום בערב פסח (לכאורה, פשוט, שהכוונה להעברת האבקה שבדקל הזכרי לפרחי הדקל הנקבי ועיי"ש בגמרא). כמו"כ, נזכרת מלאכה זו לאיסור בתוספתא שביעית ובירושלמי (פ"ד, מ"ד) ומובאת להלכה בדברי החזו"א (יט, כ), שמסביר שהרמב"ם לא זכר איסור זה כיוון שפשוט שהוא בכלל איסור הרכבה.

כל זאת, באשר להאבקה בידיים, ומה באשר להבאת דבורים, שיגרמו בפעילותם להאבקה זו? החזו"א שם פוסק ששני סוגי ההרכבות הנזכרות בפסחים (ר' יהודה ור' אחא בדף נ"ו ע"א) נחשבות לעבודה ואסורות בשביעית. אלא שמדבריו אלו עולה שתכנה דרכי הרכבה, שאולי לא יחשבו לעבודה, וממילא לא יאסרו בשביעית. אם נאמר, שהמשותף לשתי הדרכים הנזכרות בפסחים הוא, ששתיהן פעולות הנעשות

67. הדבר חשוב בעיקר לגבי מטעי התמרים, שהינם ענף חשוב בהרבה ממשקי הקיבוץ הדתי ובהרבה מושבים דתיים, ושם יש צורך בהאבקה בידיים. לגבי מטעים הנזקקים לדבורים ניתן, עקרונית, לפתור את הבעיה ע"י הצבת הכוורות לפני השמיטה.

בידיים. (פיזור אבקה בידיים, או העמדת ענף דקל זכרי, הנושא את האבקה, במרכז הדקל הנקבי), ניתן יהיה, אולי, להסיק שהעמדת כוורות דבורים, שאינה הרכבה בידיים, תהיה מותרת.

אלא שיתכן שגם כאשר הפעולה נעשית בעקיפין ע"י הבאת כוורות דבורים יש לאסור וכפי שמצינו, שזיבול שנעשה בעקיפין, נאסר. הכוונה, כמובן, למדייר שדה בשביעית. שנאסר למרות שהבהמות מזבלות את השדה בעצמן והאדם רק מביאן למקומן. יתירה מזו, במשנה (פ"ד, מ"ב) נפסק ששדה שנדיירה בשביעית לא תזרע במוצאי שביעית, דהיינו, אף שהמלאכה נעשית בגרמא קנסו את המדייר. אמנם יש מהמפרשים שסברו שהמדייר, שגזרו עליו, הוא רק כאשר זיבל בידיו (רמב"ם, מהר"י קורקוס ותוי"ט) ואילו ע"י בהמה הותר בפ"ג מ"ד ("עושה סהר" וכו'), אך יש שפרשו, וכן גם הכריע החזו"א (יט, יג), שכל שהעמיד הצאן בשדה ע"מ לדייר נאסר, ולא הותר, אלא כאשר כוונתו לא היתה כלל לזיבול.

אם כך, ניתן לומר, שהוא הדין גם לגבי האבקה, שיש מקום לאסור גם כאשר אינו מאביק בידיו, אלא מביא, למטע הזקוק להאבקה, כוורות דבורים, שיעשו זאת תוך כדי פעילותם הנורמלית וכדין מדייר שדה⁶⁸.

עוד מקור לאסור מצוי, אולי, בתוספתא, תליית תובין בתאנה, שנאסרה בתוספתא (פ"א, ה"ט), מוסברת בירושלמי, כפעולה סגולית שנועדה לעודד את התאנה לעשות פירות ע"י תליית ענף מתאנת הבר עליה. לכאורה, קשה מדוע נאסרה פעולה "סגולית" מעין זו, שאיננה מן הפעולות החקלאיות? בירושלמי מהדורת י. פליקס (עמ' 255), מובא הסבר בוטני מענין, שאם הוא נכון, מובן האיסור בפשטות. ההסבר הוא שהתאנה זקוקה להאבקה מתאנת הבר — האבקה הנעשית ע"י צרעיות (הדומות מאוד לדבורים). האבקנים והצרעיות מצויות בתאנת הבר ולכן תליית הענף על התאנה מביאה את האבקנים והצרעות וע"י כך נעשית ההאבקה הנחוצה. לפי זה, נסביר בפשטות, שחז"ל שידעו, שזו הסיבה המביאה לעשיית הפירות, אסרו פעולה זו, אף שהחקלאים ראו בה מעין "סגולה" בלבד⁶⁹.

גם אם זהו הפירוש הנכון בתוספתא ובירושלמי, אין מכאן עדיין ראייה גמורה לאיסור הבאת כוורות דבורים למטע. זאת, כיוון שפעולה זו חמורה יותר מהבאת כוורות למטע:

- א. כיוון שמביאים לתאנה גם את האבקנים הזכריים ובוה דומה הפעולה ל"הרכבת דקלים".
- ב. כיוון שפעולה זו נעשית באילן עצמו, שאליו מחברים ובו תולים את הייחור מתאנת הבר.
- ג. פעולה זו נועדה אך ורק לטובת האילן, שלא כמו בהעמדת כוורות, שמגמתה גם הזנת הדבורים הזקוקים לצוף הפרחים.

68. נקודה אחת לקולא בהשוואה זו היא, שלא כמו במדייר, בהכאת כוורות, אי אפשר לגדר ולהכריח את הדבורים לפעול בשטח מגודר ומוגדר מראש. ואמנם, באופן עקרוני, יתכן והדבורים יעדיפו מטע סמוך על פני המטע שבו שוכנו הכוורות, ושליטת האדם על פעולתם מוגבלת מאוד.

69. וראה גם תוספתא כפשוטה שם.

בכל אופן, נראה, שגם אם נאמר, שהעמדת כוורות תהיה אסורה מהמקור הנ"ל ומחמת ההשוואה למדייר, נראה שלכ"ע אי אפשר לראותה כאיסור דאורייתא, הן בגלל שאבות אסרה התורה בשביעית, והן בגלל שהפעולה נעשית בגרמא⁷⁰. אם כך, נראה, שבמקרים בהם המנעות מפעולה זו תגרום להפסדים משמעותיים ביבול, אין מקום לאסור-זאת, וכפי שנעשה הדבר לגבי מלאכות דרבנן גמורות, כגון, דישון, זיבול, ניכוש, פיסוג, עישון, וכו' וכו'. לעומת זאת, אם אין כאן אלא השבחה ותוספת ליבול — אז יש מקום להחמיר ולאסור את ההאבקה בעזרת כוורות בשביעית.

מעדותם של מומחים מתברר, שללא פעילות דבורים בעת הפריחה, הרי שבדובדבן לא תהיה כל הפריה, דהיינו, לא יהיה כלל יבול, ואילו בתפוח יהיה היבול קטן ביותר (כ־25% מהיבול הנורמלי). במקרה שתהיה פעולת דבורים מצומצמת, יהיו אף היבולים מצומצמים בהתאם.

לאור זאת מתברר, שהדבורים נחוצות להנבת פרי במטעים מסוימים, לא פחות מאשר נחוצים מים, מזון, (המצוי באדמה או ניתן ע"י זבל ודשן) ואור השמש. ולכן, יש מקום לומר, שכמו שלגבי צרכי היסוד הללו, במקומות בהם הם חסרים, אנו מתירים לספקם גם בשביעית (כמובן, כאשר החסרון עלול להביא לנזק ניכר ביבול), כך גם לגבי דבורים וחרקים, במקרה ומתברר, שאוכלוסית הדבורים באיזור הינה מצומצמת ביותר, ולא מספיקה כדי לספק את צרכיו היסודיים של העץ לצורך הנבת יבול.

כמובן, שכמו שלגבי זיבול ודישון יש להשתדל ולספק אותם לקרקע לפני שנת השמיטה, הוא הדין לגבי דבורים, שיש לדאוג, לכתחילה, שהכוורות יובאו לפני שנת השמיטה (או לפחות קודם לעונת הפריחה). ורק אם הדבר בלתי אפשרי, מחמת תנאי אקלים, או שבפועל הדבר לא נעשה, יש מקום להתיר להביאן בשביעית. כמו"כ, ברור שבמקומות שבהם ההאבקה נעשית ע"י הרוח (באפרסק למשל), או שיש ממילא אוכלוסית דבורים מספקת, אין להתיר הבאת כוורות לצורך הגברת ההאבקה והגדלת היבול דהוי להשבחה בעלמא. ויש לדמות זאת לשדה בית הבעל, שאסור להשקותה בשביעית דהוי השבחה, ואילו שדה שלחין — "הצמאה למים" — מותר להשקותה.

* *

כאמור, הגרי"ש אלישיב שליט"א נטה להחמיר במלאכה זו ונימוקו היה, שפעולת ההאבקה דומה ממש לזריעה שהרי היא "יוצרת" את הפרי, וממילא, אין להתירה, גם במקרים שיגרם הפסד משמעותי, וכפי שאין להתיר לזרוע שדה מחמת הפסד יבולה⁷¹. באשר לענין הגרמא, דעתו היתה, שכיון שזו דרך ההאבקה המקובלת אין זה נחשב לגרמא.

70 אך ראה, בענין זה, תחומין ז', במאמרי על זריעה באמצעות מכשיר גרמא בשביעית, בפרק ז' (עמ' 60).

71 איסור הזריעה הינו גם כיון שהוא איסור תורה ואילו כאן בהאבקה אף שמדובר בתולדת זריעה, הרי שאין להתיר, לדעת הגרי"ש אלישיב שליט"א, כיון שזו פעולה

לעומתו סבר הגר"נ קרליץ שליט"א, שאין לחלק בין האבקה ע"י דבורים ובין שאר פעולות דרבנן, שהותרו במקרי פסידא.

הגרש"ז אויערבך שליט"א חילק תשובתו לשתיים. לגבי כשרות הפירות דעתו היתה שבודאי שהפירות קדושים בקדושת שביעית ויש לאוכלם⁷². נימוקו היה, שבודאי, האבקה היא מלאכה האסורה רק מדרבנן והיא לא נחשבת לזורע, וגם אם התהליך הבוטני הפנימי המתרחש בהאבקה דומה לזריעה, אין זה מענייננו. כמו"כ האבקה ע"י דבורים נחשבת לגרמא גמורה. הוסף לכך, שהפעולה נעשתה בשוגג גמור שהרי לא חשבו שיש בכך איסור, וכמו"כ, שהפעולה נעשתה במטע ובפירות שהופקרו, ממילא, במקרה כזה, בודאי לא קנסו משום נעבד והפירות קדושים בקדושת שביעית ויש לאכלם.

לגבי עשיית מלאכה זו לכתחילה, אמר הגרש"ז אויערבך, שיתכן מאוד, שאף זה מותר (ע"י דבורים), אך הוא הוסיף והדגיש, שאין לו ראייה לכך. נימוקו היה, שכיוון שהפרחים כבר נמצאים על העץ ואם לא תהיה האבקה הם ילכו לאיבוד, ללא תועלת, הרי שאם נחוצה פעולה כזו, כדי לשמור על הפרחים, ה"ז מותר, ולא גרע מהשקיה, שהתירו אפילו ללא גרמא וכד'. וכן הוסיף שמצבו הטבעי של העץ הוא, שהוא נותן פירות כל שנה ושנה, ומשנה רביעית ואילך פירותיו מותרים ללא הפסק. לכן, אם הפרחים כבר קיימים, הרי שמותר לשמור עליהם, כדי שלא יאבדו וכדי שיתפתחו לפירות, בהתאם ליעודם הטבעי, ואין זה נחשב לזריעה ואף לא להשבחה באילן, אלא לשמירה על הקיים⁷³.

בעקבות דברים אלו, הצטרף גם הגר"ש אלישיב שליט"א להתיר פירות אלו, אך נשאר בדעתו לאסור עשיית פעולה כזו לכתחילה בשביעית.

יג. שאלת הפקר המטעים

אחד מהנימוקים שהועלו ע"י הגרש"ז אויערבך שליט"א לביסוס דעתו, שאין מקום לקנוס בענין כוורות הדבורים היה, שהדבר נעשה במטעים ובפירות שהופקרו כמצוות התורה, וממילא, אין את מי לקנוס. בענין זה הדגיש הרב, שבית הדין

היוצרת את הפרי כמו בזריעה (ר' גם בהערה 73), ועל כן הומרתה רבה יותר משאר מלאכות דרבנן. וראה גם שו"ת משנת יוסף, סימן י"ב סעיף י"ב וראה מאורות מס' 1 עמ' 26.

72 שהרי אם נכריע ונחמיר שפירות אלו אסורים באכילה משום נעבד, שוב אין ביה"ד רשאי לשווקם וסופם הפסד ואיבוד. אם כן, בענין זה, הסכים והורה גם הגר"ש אלישיב, עוד מלכתחילה, שביה"ד יכוון פירות אלו למקומות שבפקוחם של רבנים שלדעתם, אין איסור בפעולה זו.

73 מדבריו של הגרש"ז אויערבך ניתן להבין שכל פעולה המיועדת להוצאת הפרחים תהיה בוודאי אסורה בשביעית. אך ראה בספר "שביעית להלכה ולמעשה" בפ"ג הערה 9, שנוטה להסיק מדברי החזו"א שיש להתיר מלאכות. גם ליצירת פירות כשיש חשש שהעץ לא יעשה פרי ללא מלאכות אלו. ומביא שם את דברי החזו"א שעץ בלי פירות חשוב כעץ מת לשנה זו ומתיר בשל כך לטרוח אפילו כדי לגרום שיעשה פירות. וכן מביא שם את הסבר החזו"א שהירושלמי בפ"ד ה"ד שלכאורה מתנגד להיתר כזה,

המטפל במטעים חייב. אף הוא במצוות התורה, ואין ביה"ד רשאי למנוע מאף אחד ליקח מהפירות, שהופקרו ע"י התורה.

עמדה זו מחייבת להגדיר, מה בכל אופן, בסמכותו של בית הדין, שהרי חזינן, שלמרות שהפירות הם הפקר לכל, רשאי ביה"ד לאסוף ולהכניס את היבול כולו לאוצרותיו, מה שאדם אחר איננו רשאי. דהיינו, תפישת היבול כולו ע"י ביה"ד איננה מהווה פגיעה בהפקר הפירות. כמו"כ, נראה שביה"ד רשאי למנוע מכל אחד לאסוף בשדה מעבר לכמות שלוש סעודות, שהרי יסודה של תקנת ביה"ד בתוספתא היא, שנוטלין את הפירות מהיחידים ומכניסים אותם לאוצר ומחלקים את הפירות לכל אחד בשווה. כמו"כ, קובע ביה"ד את גובה התשלום שבו חייב כ"א להשתתף בהוצאות ביה"ד והוא מונע את הפירות ממי שאינו משלם תשלום זה, ואם כך, אולי רשאי ביה"ד, באותה מידה, לפחות, לכוון את הכאים להנות מפירות ההפקר לפירות הנמצאים במקום פלוני דווקא, ולומר להם, טלו דווקא מזה ולא מזה, וכמו"כ, אולי רשאי ביה"ד ליטול, אף מהם, שכר הוצאותיו בטיפול בפירות, שהרי אם לא כך, יתכן מאוד, שבית הדין כלל לא יצליח לגבות את הוצאותיו מן הציבור, וממילא אין הוא יכול ליטול על עצמו התחייבות מראש ולהעסיק פועלים לטובת הציבור, ולמעשה, ב"ד אחראי, יהיה מנוע מלטפל במטעי הפקר. ואמנם "הראשון לציון" הגר"מ אליהו שליט"א הביע בפנינו את דעתו, שבית הדין רשאי להגביל את הכניסה למטע ואת לקיטת הפירות, אך פרטי ההגבלות הללו ויישומן לא הוגדרו במדויק⁷⁴. הנחיות בית הדין, בנושא זה לשלוחיו בכ. עציון היו, שאין למנוע כניסת אנשים ללקיטת פירות בכמות מועטת (לא מסחרית), כיון שהמטע מופקר. עם זאת, לא ראינו סיבה שביה"ד ימנע, במקרה זה, מלגבות מהקוטפים את דמי הוצאותיו בטיפול במטע⁷⁵.

כמו"כ הומלץ, שלרשות הקוטפים במטע יועמדו שקיות שאותן יורשו למלא.

הינו מקרה יוצא דופן ושם היה נראה לחכמים לאסור ואין לדמות דברי חכמים אלו לאלו (ע"ש).

74 וראה בשו"ת הרשב"ש (בן הרשב"ץ) סימן רנ"ח (דף מ"ו), שלדעתו לביה"ד הותר לשמור לפי שביה"ד פועלים מכח הציבור ושמירתם היא למענו של הציבור ולא לעצמם. ובמפורש כתב שם, שמהתוספתא העוסקת בתקנת אוצר ב"ד נראה "ששלוחי ב"ד יכולין ללקוט בשביל העניים וה"ה לשמור". ואע"פ שדיונו שם נוגע לשמירה מפני גוים, עיי"ש שיסוד ההיתר איננו מחמת שמדובר בגוים אלא מחמת שהם ב"ד ולא בעלי השדה, ואין הוא מגביל שמירה זו מפני גוים בלבד. וראה גם תוספתא כפשוטה ריש פ"ח (עמ' 583).

75 שהרי אם מתירים להכליל בהוצאות המוטלות על הציבור גם את הוצאות ביה"ד בטיפול בפירות במהלך השנה, אין מקום לחלק ולפטור מהוצאות אלו את מי שקוטפים בעצמם. וראה לעיל בפ"ד, שגביית ההוצאות הרי היא מעין הטלת מס לכסוי הוצאות ביה"ד ומס זה סביר שיוטל על מי שנהנים משרותי ביה"ד, ובכללם גם אלו הלוקטים מהשדות שטופלו ע"י ביה"ד למענם. יש לציין שכאשר באנו לקבוע את ההנחיות הספציפיות למטעי גוש-עציון עמדו בפנינו גם שיקולים הנוגעים למצבם המיוחד של מטעי כ. עציון. הכוונה לרגישות הגבוהה לחבלות ולגניבות, בעיקר מצד ערביי הסביבה. שכנינו בודאי

וביה"ד יקבע את סכום ההוצאות שבו ישתתף כל לוקט הממלא שקית מעין זו. ועוד הוצע, שכדי שהקטיף הפרטי לא יפגע באפשרויות ביה"ד לגבות את הוצאותיו, יכוונו הקוטפים לחלקות ולפירות, שהקטיף בהם יפגע פגיעה מינימלית בגבית ההוצאות ע"י ביה"ד (חלקות או פירות שביה"ד לא מתפנה לטפל בהם וכד'). בהתאם למדיניות זו סוכם גם להכין שלטים, שיתלו בכניסה למטעים ובהם יכתב, שפירות המטעים מחולקים לציבור ע"י ביה"ד והמעוניינים בפירות יוכלו לפנות לאוצר ביה"ד, בבית האריזה הסמוך למטע, ולקבל שם את מבוקשם. מי שבכל אופן מעוניינים לקטוף בעצמם במטע, מתבקשים לתאם זאת עם ביה"ד, כדי שינחה אותם היכן וכיצד לעשות זאת. יש לציין שהנחיות אלו חשובות, במקרים מסוימים, כדי למנוע פגיעה ביבול השנים הבאות (בגודגדן למשל), ע"י קטיף לא זהיר. במקרים אחרים, חשובות ההנחיות הללו, כדי לכוון את האנשים לחלקות שבהן הפרי בשל, ולהזהירם במקרים שהפרי רוסס זמן קצר קודם לכן⁷⁶.

כיון שקיים חשש גדול ששלוחי ביה"ד עלולים להרגיש כבעלי הפירות, הקפיד ביה"ד להדגיש מפעם לפעם באזני שלוחיו, הקוטפים את הפירות, את ענין הפקר הפירות, והובהר לכל עובדי המטע, שעליהם להזהר מלנהוג בפירות כבעלים. בכלל זהירות זו, שלא למנוע מלקטוף פירות ממי שמעוניינים בכך. לשלוחי ביה"ד הותר למסור להם את הנחיות ביה"ד, את המלצותיו ואף להפנותם לביה"ד, במקרה והם שואלים רשות לקטוף פירות, אך אסור לנהוג בפירות המטע כבעלים.

גם בבית האריזה הודרכו, והוזהרו האחראים, שלא לנהוג בפירות כבעלים, ושבניגוד לכל שנה, אין הם רשאים למכור פרי, ללא תאום עם ביה"ד וללא קבלת הנחיותיו. כמו"כ, הודרכו האחראים בבית האריזה, כיצד לחלק פרי ליחידים הפונים אליהם. ההנחיות שהועברו לידי צוות המטע והאחראים על בית האריזה, ושעל פיהם פעלו היו כדלהלן:

בית אריזה — תשמ"ז (הנחיות ביה"ד לעניני שביעית)

1. אנשים שיגיעו למטע לקטוף פירות שמיטה, יופנו לבית האריזה המשמש כאוצר בית הדין. כיוון שכך, יש להכין פינה ובה מגשים מוכנים לחלוקה; פרי סוג 1 ופרי סוג 2. המעוניינים בפירות יוכלו לקבל מגש פרי ואין להתיר לברור ולהעביר ממגש למגש. לכל אריזה יגבו דמי הוצאות לפי קביעת ביה"ד (בשבוע מט"ו תמוז יגבו עבור מגש קטן סוג 2 — 5 ש"ח ועבור מגש קטן סוג 1 גודל 55-60 — 10 ש"ח).

היו שמים לב מיד אם אנשים היו נכנסים בחופשיות ולוקטים ללא כל מונע והדבר היה עלול להביא לנזק ניכר.

76. במספר מקרים פנו לביה"ד אנשים שבקשו לקטוף והם קיבלו את מלוא השרות. כיוון שמקרים אלו לא היו רבים, וכיוון שאנשים אלו הסתפקו בקטיף או לקיטת פרי במקומות שכוונו אליהם ע"י ביה"ד, לא היה צורך לגבות מהם הוצאות. יש לציין שרוב הציבור העדיף לקבל את הפרי "באוצר ביה"ד" — בבית האריזה או בתחנות החלוקה — ולא לכתת רגליו ולקטוף את הפירות בעצמו.

2. אין למכור פרי ואין לשווק פרי מעבר לכמות צריכה ביתית ללא אישור ביה"ד והנחיותיו זי.

בשלב זה, הנחיית ביה"ד היא, שהפירות הגדולים ישווקו במסגרת רשתות השיווק (קטיף, קואופ והיפר); הפירות הקטנים (55) ישווקו לאוצר ביה"ד רחובות או לתחנות חלוקה בירושלים; פרי סוג 2 — תחנות חלוקה בירושלים (אם יהיו כמויות של עשרות מגשים).

יש להזהר שלא לנהוג בפירות כבעלים ובכל הכרעה בקשר לשיווק הפרי ולגביית ההוצאות יש להתייעץ עם ביה"ד.

3. אין להוציא פרי מבית האריזה (אפילו לא לבתי החברים ולקרו-בים), מבלי להדביק על המגש את המדבקה ובה ההנחיות לשמירת קדושת שביעית, ומבלי להחתים תאריך, למניעת שימוש חוזר במגש.

4. בשנת שמיטה הפירות הפקר ולכן אין צורך להפריש תרומות ומעשרות. לעומת זאת, יש להזהר בקדושת הפירות ואסור להפסידם.

— פרי סוג 3 שלא ראוי לשימוש יוכנס לשקיות ניילון גדולות וסגורות לפני הנחתו בפח המיועד לפירות, או בבור שבו יקברו הפירות. בפרי זה ניתן גם להשתמש למאכל בהמה.

— יש להכין כלי מסומן "קדושת שביעית" — עבור שאריות פרי או פירות שנרמטו וכו', ואף פירות אלו יש לסגור בשקית ניילון לפני הנחתם בפח המיועד לפירות או בבור.

— יש להזהר שלא להפסיד פרי הראוי לאכילה. אין לזרוק אותו על הארץ, וראוי מאוד להרים פרי שמתגלגל על הארץ, ולא להניח לו להתקלקל ולהרמס.

נלענ"ד שהנחיות בסגנון זה "שומרות" מצד אחד על הפקר הפירות ומצד שני מבטיחות את אפשרותו של ביה"ד לגבות את הוצאותיו. אם יוכרע שביה"ד מנוע מלגבות הוצאות ממי שקוטף בעצמו, או שהוא מנוע מלהגבילו ומלכוונו לפירות שקטיפתם, באופן פרטי, לא תגרום נזק לביה"ד, יתכן מאוד שנעמוד בפני בעיה, שלפחות, בפירות מזנים מסוימים יקשה מאוד לביה"ד לעמוד בהתחייבותיו ולשלם את הובותיו (גודגון, נקטרינות וכו').

יד. לקראת שמיטת תשנ"ד

בסיום סקירת נושא המטעים, מספר הערות באשר להזון של שמירת שמיטה

77 לבית האריזה מגיעים, מידי שנה, סוחרים יהודים וערבים המעוניינים לקנות פרי והיה צורך להבטיח ששום מכירה כזו לא תתבצע השנה, ללא תאום עם ביה"ד וקבלת אישורו והנחיותיו.

ממלכתית בישראל. נראה, שלאור הנסיון שנרכש השנה אצלנו ובמקומות רבים אחרים, ניתן לומר, שלפחות לגבי מטעים, הדבר מצוי בהישג ידינו. הבעיות הרציניות שדורשות עדיין פתרון הלכתי ומקצועי בענף המטעים הן :

א. בתחום המלאכות — זמירה בגפנים (ובנושא זה, צפינו השנה בהתקדמות חשובה ביותר, שבאה לידי בטוי במסגרת אוצר ביה"ד לכרמי יין, שם נזמרו כל הכרמים לפני ראש השנה) והאבקה בתמרים (ור' לעיל פי"ב).

ב. בתחום השיווק — יצוא לחו"ל (נושא שאף בו הועלו השנה במישור ההלכתי כיוונים ורעיונות לפתרונות. ר' מאמרו של הרב י. אריאל בתחומין ז' ור' במדריך שמיטה לחקלאי בחלק ללא היתר מכירה, בסוף פרק ה' עמ' 36—37, ובעיקר, הערות 27—28 שם).

אם תעשה עבודת הכנה יסודית, יתכן מאוד ונזכה לכך, שהרה"ר לישראל תוכל להוציא בשמיטה הבעל"ט את ענף המטעים כולו מכלל היתר המכירה ולהתיחס אליו כאל גינות נוי, שהיתר המכירה איננו מיועד עבורם (לפחות, לגבי כל החקלאים והמשקים המקבלים על עצמם שמירת תורה ומצוות).

המגמה הכללית צריכה להיות הקמת מסגרת של "אוצר בית דין" שיהיה בה הידור ושכלול של קיום מצוות השמיטה בארץ ולא הקמת מסגרת שתשמש ככסוי "פיקטיווי" לעבודה ולשיווק כבשאר שנים. אעפ"כ נראה, שהדרך הטובה ביותר להצלחת משימה זו, היא להעזר במערכות השיווק המשוכללות הקימות כיום ולנצל אותן לצורך שיווק תוצרת בית הדין לכלל הציבור בארץ. ככל שהמצטרפים למסגרת כזו של אוצר בית דין יתרבו, כך יקל על בית הדין לתבוע שהסדרי השיווק יתבצעו בהתאם להנחיותיו. ומבחינה זו, ומבחינות נוספות, קלה יותר שמירת שמיטה ממלכתית מאשר שמירת שמיטה כיום כשכל המסגרות והמערכות הממלכתיות והציבוריות שאיתן קשורים ושלובים אינן פועלות בהתאם לנדרש בשנת שמיטה.

תנאי חשוב נוסף להצלחתנו להגשים חזון זה הוא, שהגוף שיפעיל את המערכת כולה יהיה גוף שיפעל בהתייעצות מתמדת עם גזולי הפוסקים מכל גווי הקשת הדתית, שהרי רק כך יוכל לשרת את כל הציבור ולצמצם מאוד את ההזדקקות לתוצרת ערבית בשמיטה — הזדקקות שלכל הדעות איננה (בלשון עדינה) מהתופעות המרנינות של שנת השמיטה.

תנאי נוסף שיוכל להבטיח שגוף כזה לא יהיה גוף פיקטיווי ושאמנם יהיה בכוחו ובאפשרותו לדאוג, שהחקלאים יעבדו במטעים אך ורק כשלוחיו ובהתאם להנחיותיו ולהוראותיו הוא, שיהיה לו "גב" כלכלי, ושאמנם יהיה בכוחו לשכור פועלים ולהבטיח את שכרם המכובד ללא תלות מוחלטת ביבול זה או אחר. גם מסיבה זו, ככל שגוף זה יטפל ביותר מטעים וביותר גידולים כן תגדל עוצמתו הכלכלית.

גוף בעל עוצמה כלכלית כזו יוכל גם להבטיח עבודה חלופית ששכרה המכובד בצידה לכל אותם חקלאים שיענו לקריאתו להפקיר את אדמותיהם בשנת השבע, להצטרף למסגרתו ולהנות מ"שנת שבתון", שבה יוכלו לעבוד כשכירים שמשכורתם מובטחת ע"י ביה"ד ואיננה תלויה ביבול אדמתם, שהופקר בשנת השמיטה לעם ישראל כולו.

[המשך יבוא]

על דרכם של חרדי גרמניה בתקופה החודשה (ב)

עיונים בספרו של פרופ' מרדכי ברויאר *

על משנתו של ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל

יסודות רעיוניים למוציאות חברתית

הרי זה המסר העיקרי של הספר בו אנו עוסקים, כי יהודים "הצליחו עם כל פתיחותם כלפי העולם המודרני, לשמור באורח כללי על דרך חייהם המקורית הכפופה למסורת, והיתה זאת לא רק הסתגלות מעשית. עובדה זו מחייבת בירור יסודי. כיצד היה זה אפשרי כי נאמנות לאמונת היהדות, ולתורה ומצוות, תסתדר עם העולם המודרני אשר מאז תקופת ההשכלה הכריז על רבוגתה של רוח האדם, אף פעל בהתאם לכך, ואשר הגותו הפילוסופית והמדע שלו היו התגרות בכל דת מסורתית. כיצד זה עמד אנכרוניזם של דת המסתמכת על סמכותם של מקורות קדומים ביותר, בביקורת של השקפות ושיטות מחקר של הזמן החדש?" (עמ' 61).

בתשובה לשאלה גדולה זו מתוה המחבר מעיקרי משנתו של רבי שמשון רפאל הירש זצ"ל, דהיינו עיקרי יהדות כפי שמתקבלים על רקע התרבות האירופית לפי הגותה הנפוצה ומקובלת בתקופתו, בהזדהות אתה, ככל שהדבר מתישב עם עיקרי תורה, ובהסתייגות ממנה ככל שיסודות של התרבות האירופית נוגדים את התורה. כך הדגיש כי לפי התורה המעשה הוא העיקר, ואין כלל משמעות לאמונה בה' בלא קבלת רצונו כדי לקיימו למעשה, כי התורה המגלה לנו את רצון ה' במצוותיו, מן השמים ניתנה באירוע ההיסטורי של מתן תורה בסיני, וכי רק על ידי מסורת הדורות של עם ישראל וחכמיו ידועה לנו עובדה היסטורית זו, כי קורות האנושות בכל הדורות אינן אלא הגשמת תכנית רבון העולמים לתקן עולם במלכות ש', וכי בקורות תקופתו יש קירוב ניכר, גלוי, לקראת היעד הזה של כל הדורות, בישראל ובעמים גם יחד, אשר על כן יש גם קירוב מסוים ביניהם. במסגרת הרצאת הדברים מוצעים עקרונות מדרכי המחשבה וההסברה של רש"ה, על יסודות אירופיים שבהם, ועל ההבדלים בין הגותו לבין דברים מקובלים בהגות אירופית.

במסגרת הצעת הדברים המחבר מרבה להביא מדברי סופרים המבקרים את הגותו של רש"ה על חוסר מדעיות או חוסר עקביות פנימית, על נטייה יתירה לצד תפיסות אירופיות והערכתן או על "שמרנות" יתירה. יש שהמחבר מקבל את הדברים, אם בשלימותם אם במקצתם, ויש שדוחה אותם לחלוטין. ובדחותו דברים, יש שעושה זאת באורח מפורש וישיר, ויש שמעמיד את הדברים המכריעים מול

* Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918, Frankfurt a/M 1986

הדברים המופרכים. על כל פנים מתבטל משקל מדברי המבקרים על ידי עצם העובדה כי היתה לדברי רשר"ה עוצמה של ממש שהעמידה דורות של שומרי תורה ומצוות החיים בתוך התרבות האירופית ומודעים היטב לאורחותיה.

להסברת כל הדברים הללו מוקדש רובו ככולו של הפרק השני "אורתודוקסיה יהודית ותרבות גרמנית". בהשקפה כוללת על הפרק אפשר לומר כי זוהי הצגת הגות בצד הצגת ניגודים וסתירות, ובכך דברי הפרק נותנים לקורא מפתח להבין ניגודים וסתירות שבמציאות החברתית של חרדי גרמניה. פרק זה, יחד עם הפרק הראשון בו מתבארים יסודות חברתיים כלליים של מציאות זו, הרי זו תשתית הספר שעליה בנויים התיאורים המפורטים של שאר הפרקים. ומאחר שזהו פרק בו רב חלקה של ביקורתה, לכן גם סקירתנו תישא אופי של ביקורת במדה לא קטנה.

דברי פילוסופים וסופרים גרמניים בהגות רשר"ה

כבר הזכרנו במאמרנו הראשון, כי המחבר מפנה את תשומת לבנו לדבריהם של פילוסופים וסופרים שונים, לסינג, הגל, שלינג, הרדר, ובמיוחד של קאנט, הכלולים בדברי רשר"ה, עכ"פ ניכרות בהם עקבותיהם. כאן נסתפק בסקירה ביקורתית של הנאמר בספר בקשר עם דברי קאנט, כי די בכך כדי להבהיר את אשר ברצוננו לומר. "בתורת המוסר של קאנט ראה ענין יהודי מקורי אמיתי, ראשית-כל במושג היסוד של החובה המוחלטת, בהנחה המתבקשת (פוסטולט) כי מוסריות נעלה טבועה בישות האנושית" (עמ' 62). "רשר"ה קבל גם את טענת קאנט כי היהדות אינה דת כלל אלא שהפך את משמעותה: לעומת הפחתת ערך היהדות מצד קאנט העמיד את העלאת ערכה כתורת ה'. לקח את שלד המחשבה של קאנט ושינה את עצם הבנין: תורת היהדות מגשימה בפועל את אשר תורת המוסר של קאנט רק מציבה כיעד, כסיכוי, של האדם השואף אל מוסריות מוחלטת" (שם). "ויתורו על הוכחות למציאות ה' תאם שלילת תיאולוגיה ספקולטיבית מצד קאנט" (עמ' 66). "בכך הזדהה עם דברי ריה"ל (כוהני א צ"ח) 'אין האדם מגיע אל הענין האלקי אלא בדבר אלקי, ר"ל במעשים שיצום האלקים', 'והבינותי מה בין אלקי אברהם ואלהי אריסטו', כלומר: אלהי אריסטו אינו אלקי אברהם" (עמ' 64). "היתה זאת הגישה היסודית של ריה"ל אשר רשר"ה ראה כעקרון מופתי ואשר על חסרונו אצל הרמב"ם מתח ביקורת חריפה ב"אגרות צפון": 'האיש הגדול הזה אשר הודות לו, ורק לו, נשמרה היהדות של תורה ומצוות עד לימינו, נכנס לתוך היהדות מחוצה לה והביא אתו דיעות הקבועות ועומדות ממקום אחר' " (עמ' 64).

על הכללת דברים מהגותו של קאנט כמובא כאן, וכן על הכללת דבריהם של סופרים אחרים, בהגותו, העיר המחבר "נראה כי חסרה לרשר"ה עקביות פנימית" (עמ' 74). "במיוחד נראה כי יש סתירה גלויה בין דרישת רשר"ה 'להבין את היהדות מתוך עצמה' לבין נכונותו לקבל מדבריהם של סופרים קלאסיים גרמניים שתאמו את משנתו" (עמ' 75). מובאים גם דברי רשר"ה מתוך המאמר "היהודי ותקופתו" (כתבים א' עמ' 158) "ככל שהוא עומד איתו יותר על סלע היהדות, ככל שמלאה יותר הכרת היהדות שהוא נושא בקרבו, הרי יהא נוטה יותר

לקבל בכל מקום את האמת האמיתית התואמת את אמיתות היהדות, את הטוב האמיתי, אף יכיר תודה בקבלו את הדברים להיותם שלו ממש, בלא להבדיל מרוחו של מי באו הדברים" (עמ' 76). והובעה כאן תמיהה "ואולם, על העקרון שרשר"ה תבע לעצמו ולתקופתו, זו הזכות לקבוע, לברר יסודות אמיתיים של השכלה יהודית בפילוסופיה של האידיאליזם, היה עליו להסכים גם לגבי הפילוסופים היהודיים של ימי הביניים, שביקשו 'אמיתות' כאלה בפילוסופיה האפלטונית והאריסטוטלית, ואשר את עמדתם שלל לחלוטין כגישה 'שמחוץ ליהדות' " (עמ' 75).

נראה לנו, כי התמיהה על חוסר העקביות של רשר"ה מוצאת פתרונה בדברי רשר"ה על הרמב"ם שציטטנו לעיל מתוך הספר שלפנינו, ולפיהם הרמב"ם "נכנס לתוך היהדות מחוצה לה והביא אתו דיעות הקבועות ועומדות ממקום אחר". הרי זו מובאה מאגרת י"ח של אגרות צפון, והדברים נאמרים שם כהקדמה להתקפה על טעמי המצוות של הרמב"ם אשר "גיבש בחלקו האחרון של חיבורו הפילוסופי, השקפות על-המצוות האמורות להיות רוח המצוות, אולם אם ההלכות למעשה, מסקנות התלמוד, הן הן תוכן המצוות, הרי אותן השקפות על המצוות ברובן הגדול אינן עומדות במבחן הביקורת, באשר אינן מאירות את ההלכות, ולכן אינן יכולות להיות משמעותן של המצוות בקיומן למעשה ולחקירתן המדעית". דרך זו של הצגת טעמי המצוות שאינם מתישבים עם פרטי ההלכה, על כל פנים אינם מסבירים את פרטי ההלכה, נראתה לרשר"ה מסקנה הגיונית וטבעית מן העובדה כי "צעירי ישראל אימנו את רוחם באסכולות לא-יהודיות, בדרך עצמאית פילוסופית. חכמת יון שאבו מבארות ערב, כייעוד הנעלה ביותר למדו את הכרת האמת". בדרך זו הלך גם הרמב"ם. "מצוות היו לו רק אמצעים מנחים, אם כי הכרחיים, לקראת ההכרה, והגנה בפני טעות, גם זאת במקצת רק בפני טעויות זמניות חלקיות בתחום אמונות אליליות". בהמשך דבריו שם כתב רשר"ה על הזלזול בקיום מצוות מצד בני זמנו, בו נהגו הרפורמיים בהסתמכם על הגות זו של הרמב"ם.

על פי משמעות הדברים הללו דרכו של רשר"ה היא ברורה ועקבית! רשר"ה שלל את הכללת דבריה של "חכמת יון שנשאבה מבארות ערב" ביהדות, משום שלפי משנת הרמב"ם על פי תפיסתו, לא בטלו הדברים ביהדות, לא היו כפופים לאמת התורה, אלא, אדרבה, קבלו מעמד נורמטיבי מכריע, כלומר: אפשר לראות אותם כמקור שממנו אפשר להפיק נורמות, כללים להתנהגות, אף למחשבה, ואכן נבע מהם גיבוש טעמי מצוות אשר מבחינה זו הם מנוגדים להלכה. כנראה יש אפשרות לחלוק על תפיסת רשר"ה ולישב את דברי הרמב"ם במורה נבוכים עם ההלכה, ואכן יש לשאוף לכך לפי דבריו של "משך חכמה" לשמות כ' ג'. במקום אחר נעשה נסיון להסביר, למה רשר"ה היה מנוע מלהסביר את דברי הרמב"ם בדרך זו. על כל פנים ברור מכאן, כי אין סתירה בין דרך השלילה שנקט רשר"ה לגבי הכללת דברי הוגים זרים במורה נבוכים וספרים דומים, לבין הכללת דברי הוגים לא-יהודים בהגות שלו עצמו: שלא כמורה נבוכים, הרי אצל רשר"ה לא היה לדברי הנכרים כל מעמד נורמטיבי, אלא ינתקבלו רק "כמשענת אפשרית לאמונה ומסורת" (עמ' 62), אשר על כן "מעולם לא היה במבוכה להראות את המקור היהודי של רעיונות שנתקבלו אצלו" (עמ' 65), ולמעשה לא היו אצלו דברי נכרים אלא צורת ביטוי של אמת הקבועה ומבוררת בתורה. הדרך הזאת להעריך משמעותם של דברים לפי

מדת המעמד הנורמטיבי שיש בהם, או שדווקא אין בהם, זהו מפתח להבין גם נושאים אחרים במשנת רש"ה.

רציונליזם ודברים של רגש

"היהדות אינה פונה לרגש, אינה מסתפקת ברגש, אינה דת הרגש; היהדות פונה אל השכל, רוצה שיתפסו אותה ברוח בינה כדי לכוון את הרצון וכו'". אלה דברי רש"ה המובאים (בעמ' 67) במסגרת דיון בשכלתנותו. "בשאיפה זו לתפיסה שכלית של היהדות נפגש רש"ה עם היהדות הרפורמית" (עמ' 68). "היה שותף לרפורמיים בהצגת מוסר התבונה כדרישה מהותית ומרנינה של הדת" (שם), "על כל פנים עמד רש"ה בהסברת ההלכה, אף יותר מאשר בכל ענין אחר, בקסם ההשכלה" (עמ' 63). נגד שיטתו יש לטעון "כי נטל מהמצוות את ערכם העצמי והעל-טבעי, והשאיר להם רק את הפונקציה של אמצעי חינוכי המכוון לגמרי אל האדם לעורר את רוחו בדרך האסוסיאציה והטפת המוסר" (עמ' 69). "במפתח העשיר מאד של 'חורב' אמנם נזכרו נביאים, אבל לא מלאכים, לא גיהנום ולא גן עדן, לא השארת הנפש ולא תחיית המתים. גם את עולם הבא מחפשים שם לשוא" (עמ' 70). מובאות אלה מציגות את משנת רש"ה בפנינו, לכאורה, כרציונליסטית, ולפיה השכל האנושי הוא שופט, ולא יתקבל כעובדה, כאמת, אלא אשר מקובל על השכל. טענה זו עשויה להיות כבדת משקל, להראות עד כמה רחוק רש"ה במשנתו מן האורתודוקסיה הישנה. אולם נראה, כי המחבר עצמו מראה לנו דרך להבין את שכלתנותו של רש"ה באופן אחר.

. הנה, לכשנדקדק במובאות הנ"ל, נמצא כי המובאה האחרונה, רשימה זו של ענינים שלא נזכרו במפתח של 'חורב' (יצירה מקיפה ומונומנטלית זו על היהדות וטעמי המצוות) נקודת מוצא היא להבנה שונה מן האמור לעיל לגבי עיקר טענת הרציונליזם של רש"ה. זאת כהמשך דברי המחבר "והנה נחוץ רק עיון שטחי בכתבי רש"ה כדי לשכנע, כי אמונתו האישית של רש"ה בקיומו של עולם שמעל להשגת החושים לא נבדלה כלל מאמונתה של האורתודוקסיה הישנה. שתיקתו המשמעותית על הנושאים הללו תאמה את דרכו להורות יהדות על מנח לחנך לקיומה בעולם הזה: 'לא כנימוק לעיקר אמונה טרנסצנדנטלי, לא כמדריך אל עולם הבא, אלא כמדריך בעולם הזה ניתן לנו (התנ"ך) ביד, ועלינו לתת אותו לצעירינו" (עמ' 71—70): הוי אומר: יש לדקדק בכל אשר רש"ה כתב, ויש לנהוג בזהירות יתירה בהסקת מסקנות ממה שלא כתב. צמצום הסבריו אינו צמצום תפיסותיו. בין כך ובין כך יש בעייתיות רבה בעצם המושג רציונליזם, שכלתנות. לפי משמעותו העיקרית הרציונליזם הרי זו שאיפה, יומרה, לאמת אובייקטיבית, מוחלטת. אולם, התוכן של מה שמקובל כאמת אובייקטיבית ודאית הולך ומשתנה מדור לדור, מהוגה להוגה "האמת עצמה — נתפסה על ידי אלף הוגים באלף גוונים!" (אגרות צפון ב'). כל ביטוי קונקרטי של רציונליזם הוא ראשית כל ביטוי לדעת כפי-שקיימת בדור מסוים. לכן צמצום הסבריו של רש"ה לאשר נראה שכלתני, הרי זו התחשבות בדורו, לומר לו את אשר הוא מסוגל לקבל, ולהשאיר את היתר למצבים מתאימים יותר לאמירתו. התחשבות זו תואמת יפה את משימתו העיקרית של רש"ה אשר

"היה כל כולו מחנך האדם והחברה" (עמ' 61), והכלל "חנוך לנער על פי דרכו" היה יסוד מוסד בכל פעילותו החינוכית.

ובכן: אפשר לומר כי הסבריו של רשר"ה רציונליסטיים הם, הוא משתדל לצמצם את הסבריו לאשר מקובל כשכלי בקהל אליו פונה, אולם אין פירוש הדבר כי תפיסותיו רציונליסטיות. במילים אחרות: בדברנו על רציונליזם עלינו להבהיר, להגדיר את המשמעות הפונקציונלית של הרציונליזם עליו אנו מדברים. כאן אנו מגיעים להבדל מכריע בין התפיסה של רשר"ה לבין אשר מקובל כרציונליזם בדורו, וכנראה לא רק בדורו: אצל הדוגלים ברציונליזם היה ויש לזה מעמד נורמטיבי מכריע גם כמקור המוסר. זוהי המשמעות של עקרון המוסר האוטונומי, עקרון אשר רשר"ה שלל מכל וכל, ובאורח מפורש, בלא להתחשב כלל בקשיי הסברה לפי מחשבות בני דורו, שכן אין מוסר אלא מצוות ה', אין מעמד נורמטיבי אלא לדבר ה' לבדו. זוהי הפונקציה של התבונה האנושית, של שכל האדם: לקבל, לקלוט את דבר ה' שבתורתו. במשמעות זו ראה רשר"ה את התבונה כעיקר במציאות האדם אשר כל פעולותיו כפופות לו, שכן בתבונתו מקבל האדם את התורה. זוהי גישה המקובלת בישראל מדורות עולם, לא רשר"ה גילה אותה, עם ישראל לא היה זקוק לחכמי תקופת ההשכלה כדי לדעת אותה!

מכאן אנו מגיעים להבין יותר טוב דברים שנאמרו על רשר"ה כאיש הרגש. רשר"ה "היה איש הרגש לא פחות מאשר איש התבונה, זה מוכח בודאות. רציונליזם ורומנטיקה איזו אצלו זה את זה באורח יחיד במינו. שתי הנטיות התגלו אצלו לסירוגין, הכל לפי התפיסה המסלפת יהדות שנגדה עמד. נגד הסובייקטיביזם של אמונה דתית העולה רק מתוך אפלת הרגש, כפי שהורה שליירמאכר, הפנה את מושגי התורה האובייקטיבית שאפשר לתפוס רק באמצעות אור התבונה. ונגד דת המוסר החילונית המיוסדת על תבונה בלבד, בת האסכולה של קאנט, לחם על ידי הצגת האידיאל של עבודת ה' שאינה צריכה כל נימוקים שכליים" (עמ' 70).

נראה לנו כי כאן יש מקום להבהרה על יסוד הדברים שניסינו לומר על הרציונליזם. "עבודת ה' שאינה צריכה נימוקים שכליים" אינה ענין של רגש דווקא. לא הרגש הוא מקורה הנורמטיבי אלא המוסר ההטרונומי, דבר ה' שבתורתו. במשנת רשר"ה לעולם אין מעמד נורמטיבי לרגש, מעמד זה יש רק למצות ה'. ומצות ה' נתפסת באמצעות הדעת והתבונה. הויתור על נימוקים שכליים אינו מעמיד נימוקים רגשיים במקומם. שכן בתורה לא לרגש ולא לשכל נתון מעמד נורמטיבי. לכן טעמי המצוות אשר רשר"ה הורה אינם נימוקים לקיום המצוות, כפי שהבהיר בתקיפות רבה ובלשון בוטה שאינה משתמעת לשתי פנים, בהקדמה לחורב. ועל כן יש להבין היטיב את העובדה כי "רשר"ה הרצה את דבריו במדה מסוימת של הטעמה רגשית ורטוריקה. כל אשר כתב, אפילו חות דעת רשמית, היה טבוע בלבביות חמה... אמנם פנה אל 'התבונה המשכלת', אבל ביקש לעורר את הרגש לרצייה של עשייה נמרצת" (עמ' 69). הוי אומר: הרגש כבן התבונה, זהו אשר רשר"ה ביקש לעורר, ובודאי זוהי המשמעות של רגשותיו-הוא, אשר ביטא בדבריו, בכתביו, וענין זה של העמקת הדעת עד שחודרת לעומק הרגשות ועד אשר ממלאת את האישיות בשלימותה, הרי זה כלל גדול בעבודת ה' על פי משנת רשר"ה, כפי שהבהיר בניסוח נפלא, קלאסי, בסעיף הראשון של "חורב".

החשיבה של רשר"ה

"מתנגדיו של רשר"ה הכירו מהר מאד, כי אין כחו בשיטת החשיבה שלו, אלא בכח השכנוע של דבריו. 'הירש יכול לגרום למצבי רוח, להביא לידי רגשות, לעורר אקסטאזה נלהבת, אבל אינו מסוגל ליסד אסכולה, ליצור שיטה' " (עמ' 69). המבקרים המתנגדים לו לא יכלו להתעלם מעצמת השפעתו של רשר"ה על קהל נכבד אשר בתוכו ובראשו משכילים רבים, ובעלי רמה גבוהה של השכלה ביניהם, אולם לא היו מסוגלים להודות שדבריו ראויים להכרה בקרב דברי העיון המדעי והפילוסופי. ראו שיש כאן עובדה מתמיהה, ניסו לפטור את התמיהה בהסברים דלים, ולא העלו כלל על הדעת כי לא רשר"ה תמוה אלא גישת מבקריו!

טעמי המצוות

הנה מוסכם, כי טעמי המצוות של רשר"ה, זוהי "תיאוריה מונומנטלית על ההלכה, אותה הראה כשיטה בספרו 'חורב' והשלים לאחר מכן בפרשנותו על התורה" (עמ' 64), אולם נטען כי "הסימבוליקה שהיוותה את בניין-העל של התיאוריה שלו, ואשר הראתה, כי אף הפרטים הקטנים ביותר של הלכות רבות בעלי משמעות רוחנית הם — הרי היא ספקולטיבית" (עמ' 68). ובכן טעמי המצוות של רשר"ה הם "ספקולטיביים", כלומר: סברותיו אינן לקוחות מן המציאות שהן באות להסביר, ועל כן אינן מדעיות אלא סובייקטיביות. מדובר כאן על "עמדה מאד סובייקטיבית-ספקולטיבית שהעמידה בספק את התוקף הכללי של הסימבוליקה והאטימולוגיה של רשר"ה (עמ' 74).

קביעות כאלה בודאי מחייבות להסביר, במה טעמי המצוות של רשר"ה ספקו-לטיביים, בלתי-מדעיים. האם משום שלא הגדיר באורח ברור את שיטתו לבירור טעמי המצוות? הרי בירר היטב הן את המקורות עליהם ברצונו להתבסס, והן את דרכי האימות, ההוכחה, ושמא יש טענה, כי לא יישם את שיטתו, לא הקפיד לבסס את הסבריו אך ורק על המקורות שקבע כרלוונטיים, או שמא הציג מסקנות שלא אומתו לפי הכללים שקבע לכך?

הנה בנויה שיטת רשר"ה בהסברת טעמי המצוות על שני יסודות עיקריים (אותם פיתח למערכת מוגדרת היטב של כללים להעלאת הסברים סימבוליים): א. שהטעמים יהיו מבוססים על דברי תורה שבכתב ותורה שבעל-פה; ב. שהסבר המוצע כטעם של מצוה יתאים לכל פרטי הלכותיה ולא ייסתר מאף אחד מהם. על ידי כללים אלה נתונה מהות המצווה כרצון ה' המחייב בכל עת, הכל כפי שמוגדר בהלכה עצמה, אשר על כן הסבר לא יוכל להתעלם מאף פרט מחייב שבהלכה. הרי ששיטת רשר"ה להסברת המצוות בנויה כולה על אותה ספרות שמתוכה המצוות על פרטיהן ידועות לנו, ועל דרך אימות שנועדה להראות הגיון פנימי עקבי של הנושא הנחקר, זו ההלכה. לפיכך היינו מצפים, כי ביקורת המגדירה את טעמי המצוות של רשר"ה כספקולטיביים, תראה דוגמאות של טעמים אשר רשר"ה הסביר, כשהם מבוססים על יסודות זרים שמחוץ לדברי המקרא וחז"ל, או על סתם רעיונות הכדויים מן הלב, או שההסברים לא אומתו כראוי, כאשר פרטי הלכה סותרים את

הטעמים המוצעים, או טענות אחרות כיוצא באלה. היינו מצפים שתינתנה לכך דוגמאות אפייניות, ורבות ככל האפשר, שכן מדובר בהערכת השיטה בכללותה. בספר שלפנינו ובמקורות שצוינו בו לענין זה לא מצאנו דרכי הפרכה כאלה לשיטת רשר"ה. לעומת זאת מצאנו בספר שצוין כמקור, הסבר בזה הלשון "נכון הדבר, כי לא נוכל להבין הבנה מדעית, לא את לשון ישראל ולא את מצוותיה, אלא על רקע התרבות הכללית מתוך השוואה אובייקטיבית של הצדדים השווים והנבדלים לתרבות היהודית וליצירות הנכרים. לא רק דעות אחדות של הירש שהוא עצמו הכיר בהן כבהשערות נועזות, טענות תיקון, אלא כל אותו צמצום-אופק המאפיין את הסברתו".

הוי אומר: אין כתר המדעיות דהיינו התואר: בירור אמת באמצעים שהם רלוונטיים, מגיע לטעמי המצוות המגלות הגיון פנימי כללי ומפורט בהלכה מתוך אותה ספרות שהיא המקור לידיעתה, הרי אלה דברי המקרא וחז"ל, אשר זה אלפי שנים נמסרו בישראל מדור לדור כחטיבה אחת, כאמת החיה של עם ישראל. כתר המדעיות מגיע להסברים רק כאשר בסיסם כולל עובדות מתוך יצירות של נכרים אשר עצם בירורן הוא ענין להשערות של חוקרים בלבד, באשר אינן חלק ממצויאות חיה, לא לדבר כלל על השאלה באיזו מדה הן רלוונטיות בפועל להלכה הנחקרת בכל נושא ונושא. אולי מגיעה כאן לשיא משמעותה של הגדרה של ר' יצחק ברויאר זצ"ל (בספרו "הכוזרי החדש" עמ' 85—86) המבחינה בין הכרה הקולטת משמעות חיה לבין הכרה הממיתה משמעות חיה. האם קשה לראות כי ההכרה אשר (לפחות) מצמצמת משמעות חיה, עם כל האימפליקציות הלוגיות של הענין, אפיינית היא למחשבה אשר בכיוונה, בנטייתה הכללית, נובעת מתוך הזדהות עם התרבות המערבית החילונית, אשר המדע האקדמי הוא אחד משיאי ביטוייה, ואילו הכרה במשמעות החיה, כדרך טעמי המצוות של רשר"ה, נובעת מהזדהות עם עם ישראל המחזיק בתורתו ומקיימה זה אלפי שנים? מסתבר כי רשר"ה הבין היטב, עד כמה המחשבה, עם כל יומרתה לבטא אמת צרופה, תלויה בהזדהות חברתית-תרבותית. על כן קבע ככלל ראשון להבנת התורה "קרא נקרא בה כיהודים" (אגרות צפון ב').

ועל כל פנים נראה, כי גם במחשבה של המדע האקדמי אפשר למצוא היום גישה אשר דווקא אתה מתישבת יפה דרכו של רשר"ה בהסברת טעמי המצוות בדרך כלל, ובסימבוליקה במיוחד. הרי זאת הגישה הסטרוקטורליסטית בחקר עמים ותרבויות, המתבוננת במנהגי עמים ושבטים לסדרי חברה, בכללים להתנהגות הציבור והפרט, בעקרונות לקביעת כינויים לכל אשר יכיר האדם, ואת כל אלה היא תופשת כמערכות של מחשבה והגדרה ורואה אותם כמכלולים אשר חוקיות, הגיון פנימי ניכר בהם היטב, ויש להבין אותם מתוך עצמם דווקא. האם קשה לראות את הקשר, הדמיון, בין קונצפציות כאלה לבין דרכו של רשר"ה, "להבין את היהדות מתוך עצמה"? אכן נבדלות דרכי מחקר כאלה ממה שהיה לפנייהם, במדה גדולה יותר של כבוד כלפי התרבויות והחברות הנחקרות. יש כאן יותר נכונות לראות חכמה ולא דווקא חוסר הגיון וחוסר עקביות תוצאות המקרה, יש כאן יותר הכרה במשמעות החיה של דרכי מחשבה ודרכי התנהגות.

חקר מלים של לשון הקודש

"התשתית (של הגות רשר"ה) היתה מבוססת על העקרון של קרבת צלילים שבאמצעותה חולקו המלים של השפה העברית לקבוצות, ונקבעה המשמעות היסודית של כל קבוצה, וכן, ע"י כללים פונטיים מסויימים, משמעות כל פרט בקבוצה לפי קרבתה למשמעויות של שאר הפרטים שבקבוצה... רשר"ה פיתח שיטה זו לסטרוקטורה של רוח שפה שעלתה באופיה הספקולטיבי בהרבה על אשר נכתב בדרך זו לסטרוקטורה ש לרוח שפה שעלתה באופיה הספקולטיבי בהרבה על אשר בדרך זו עד אז... השפעתו של הרדר ניכרת היטב" (עמ' 68).

והנה גישה סטרוקטורליסטית אפיינית היום גם לבלשנות, לחקר דיבורו של אדם ללשוניותו. המחקר מתענין היום פחות במוצאם ההיסטורי של אוצרות מלים וכללי דקדוק, מאשר בשאלה, כיצד אפשר להבין קיומם והתפתחותם של לשונות כמכלולים, כמערכות המאלצות את האדם לבטא את אשר בלבו על ידי אוצר מלים ודרכי דקדוק הנתונים לו באורח אובייקטיבי, ומשאירים לו רק מרווח מזעירי לחידושים משלו. מחקר זה נעשה היום באמצעות דרכי הגדרה מדויקים ומשוכללים, אשר דוגמתם לא היתה מוכרת בחקר השפות בתקופת רשר"ה, ובודאי הוא רחוק מכך. מכל מקום, מה שמאפיין את שיטתו, הרי זו דווקא ראיית מכלולים, באשר שואף לבנות קבוצות של מלים הקרובות זו לזו במשמעויותיהן, ומתוך כך מערכת של הגות הנתונה על ידי השפה העברית כמכלול של דרכי חשיבה. נראה כי בכך הוא קרוב יותר ממבקרינו, לא רק להרדר שדיבר על "רוח שפה" במאה ה-18, אלא אף לגישה הסטרוקטורליסטית של המחקר הבלשני בימינו, המבקש יותר להבין את המכלול של שפה מאשר כל פרטי לעצמו. ודווקא העקביות בה רשר"ה יישם את שיטתו, היא שנותנת בסופו של דבר משמעות וערך לשיטה בכללותה, אף אם לא מתבטל אופיו המשוער של כל הסבר בודד למלה או קבוצת מלים (ומתוך דרכי התבטאותו בנושא נראה, כי אף לא רצה לתת כאן יותר מאשר הסברים משוערים). הרי רשר"ה ביסס על שיטתו בהסברת מלים, בין היתר, את פירושו לחמשה חומשי תורה ולספר תהילים, ובכך את תרגומו של המקרא. והרי זה דווקא תרגומו של רשר"ה שנמצא לא רק כבעל כושר ביטוי מעולה בשפה הגרמנית, אלא כקרוב למקרא עצמו יותר מכל תרגום גרמני אחר. "רשר"ה יצק את לשון המקרא לתוך צורות גרמניות, לשוניות ופונטיות, שנועדו לקרב אל הקורא הדובר גרמנית את דבר ה' שבכתב ושבצל פה, באורח נאמן, מדויק ומפגיע, ככל האפשר" (עמ' 83). הרי ששוב בהשקפה סטרוקטורליסטית של ראיית המכלול דווקא מגיעים להערכה חיובית של מה שגונה כבלתי-מדעי בדברי רשר"ה!

חשיבה פילוסופית

המחבר מפנה את תשומת לבנו גם לכך, כי רשר"ה לא הקדיש יצירה מיוחדת למחשבה פילוסופית, לא ערך את הגותו במתכונת של שיטה פילוסופית, על אף שהזכיר באגרות צפון (י"ט) תכנית לעשות זאת, בספר שהתכוון לפרסם בשם "מוריה". "רשר"ה מעולם לא הליש את רעיונותיו בלבוש של פילוסופיה שיטתית.

אף לא התוכח מעולם בשיטתיות בפילוסופית הדת הליברלית. לא היה פילוסוף ביסודו, כנראה אף לא ביקש להיות כזה" (עמ' 61). אמנם "נתן ביטוי לשפע של רעיונות על דת וחיי דת. אבל לסיכום שיטתו לא הגיע. הרי היה כל כולו מחנך האדם והחברה, ויצירת שיטה חינוכית התאימה לו יותר מאשר שיטת הגות חמורה בדיוקה" (שם). "לא כתב למדע, אלא להדיוטות" (שם). "האקלקטיות של רשר"ה (דרכו ללקט מדברי פילוסופים כפי שנוח להרצאת דבריו) שיקפה ביסודו של דבר את רתיעתו מפילוסופיה" (עמ' 62). כן הועמד מעין סימן שאלה על דרכו של רשר"ה לקבוע בודאות, מה בתופעות של תרבות האומות אמיתי, ומה אינו אמיתי. המונח "אמיתי" במובאות מדברי רשר"ה הוצב במרכאות: "רשר"ה הטעים מאד את מושג ההשכלה 'האמיתית' והמדע 'האמיתי' " (עמ' 74). "העמדה הספקולטיבית סובייקטיבית מאד שהעמידה בספק את התוקף הכללי של הסימבוליקה והאטימולוגיה של רשר"ה, ניכרת היטב גם במושגו המגביל של 'השכלה אמיתית' " (שם). כנראה יש כאן כוונה לומר, כי הגדרת "האמת" של רשר"ה אינה מבוררת.

נראה לנו כי יש כאן מקום לשאול: האם, לפי האמור, יש לראות קושי כל שהוא של רשר"ה בבירור וגיבוש של מחשבה פילוסופית ועריכתה המסכמת בשיטתיות? אילו היה זה כך, הרי צריך היה למצוא מחשבה שטחית, סתירות, ביטויי חוסר עקביות, בשפע הדברים שפרסם. אולם, מה שמקסים את המצוי בכתבי רשר"ה, הרי זו דווקא האחידות המעמיקה המופלאה במה שכתב בתקופה של למעלה מ-50 שנה. זאת ועוד: שפע של נושאים פילוסופיים הגיעו לדיון בכתביו. בזמנו פורסם לקט רעיונות פילוסופיים שבפירוש על התורה (בגליון יובל של השבועון "Der Israelit" לרגל מלאת 100 שנה להולדתו של רשר"ה) ע"י פרופ' ד"ר אליהו פינק, באגרות צפון, פרי ביכורים זה של יצירתו, אפיין רשר"ה את עצמו, בין היתר, כמי "שיודע לירד לעומקם של מערכות המסקנות העקביות של לייבניץ וקאנט", כלומר, כמי שאמון על חשיבה פילוסופית שיטתית. ספרו "חורב" וכן סדרת המאמרים על "קוי יסוד של סימבוליקה יהודית" הנם דוגמאות מופתיות של עבודת מחשבה שיטתית ועקבית. ועל הכל: כל הרצאה של דבריו, על כל נושא שהוא, בשפע כתביו, לעולם היא ערוכה בשיטתיות גמורה וברורה.

הוי אומר: אם רשר"ה נמנע מכתובת יצירה בה הוא מרצה בשיטתיות על היהדות ביסודותיה המופשטים-מקיפים, פילוסופיים, לפי תפיסותיו, הרי לא הקושי לעשות זאת הוא שגרם לכך, אלא חוסר רצונו. נראה, כי ראה פסול כל שהוא בפרסום יצירה פילוסופית שיטתית על היהדות. ננסה איפוא להעלות רעיון על טיבו של פסול כזה.

נראה לנו, כי נקודת מוצא להבנת הנושא יש בכך, כי רשר"ה לא נרתע מלתת הרצאה שיטתית, ערוכה היטב מבחינה לוגית ודידקטית כאחת, דווקא בספר "חורב" ובסדרת המאמרים על הסימבוליקה היהודית, ונמנע מלעשות כן ביצירה של הגות צרופה שאינה הסבר ישיר הלכה למעשה. מכאן נבוא לעיין בהבדל עיקרי בין הגות פילוסופית תורנית לבין פילוסופיה מחוץ לתורה. הרי לעולם יש לכלל עדיפות על הפרט, הכלל קודם לפרט מבחינה לוגית, אף אם אדם הגיע להכרת הכלל מתוך התבוננות בפרט. וכל עיקר העיסוק בפילוסופיה נעשה מתוך שאיפה לברר אמיתות כלליות שתשמשנה יסוד ושורש להכרה ברורה וודאית של פרטים. לכן יש להכרה

הפילוסופית מעצם כלליותה מעמד נורמטיבי, דהיינו מהות של כללים שאפשר ליישם באורח מחייב, אם במדע, אם באמנות, אם בכל ענין אחר, ועל הכל במוסר, בתורת המדות. לא כן הוא בהגות תורתית, אף אם משתמשת בכלים של מחשבה פילוסופית. כאן עדיפותה של ההגות מבחינה לוגית, עדיין אינה מקנה למסקנותיה מעמד נורמטיבי מחייב בשום נושא. שכן בתורה אפשר להגיע למסקנות מחייבות בכל ענין שהוא רק בדרך של שקלא וטריא בהלכה, ואילו ההגות לעולם משנית להלכה, מותנית בה, ומבחינה זו משוערת במהותה. והיות שרשר"ה נזהר מאד מגרימת כל אי-הבנה, לכן מובן היטב למה נמנע מכתובת יצירה של הגות צרופה, אף אם תהיה זאת, כמובן מאליו, הגות תורנית על טהרת האמונה. הרי צורת ביטוי מודרנית, כלומר ערוכה בדרכי המחשבה המעוצבת בשיגרתה על ידי התרבות האירופית. משום כך קרוב כאן החשש לגרום לטעות של החלפת תכלת בקלא אילן, של הבנת אמת התורה שלא כראוי לפי דגמי מחשבה הראויים רק להגות הרחוקה מתורה.

אכן נראה, כי עומק משמעותם ובכך אחידותם של דברי רשר"ה מתגלות ומתבררות למי שמוכן לראות אותם ולשקוד על כך, מתוך יצירתו בכללותה, מראייתה כמכלול אשר הגיונו, היא חוקיותו, בתוכו!

משנת רשר"ה — יהדות צרופה בתכנה ואירופית בצורת הביטוי

עסקנו בהרחבה בסקירת דברי עיון וביקורת כפי שמובאים בספר שלפנינו, כי נראה לנו שדווקא בכך התבררו יסודות חשובים להבנת עיקרי משנתו של רשר"ה, כפי שמובאים בספר. נסינו להראות בעיקר שני יסודות מהותיים להבנת משנת רשר"ה:

א. רק במקורות היהדות עצמה, דהיינו דברי התנ"ך ודברי חז"ל, יש למצוא את יסודות היהדות, ולכן רק להלכה יש מעמד נורמטיבי ממש, ממנה בלבד אפשר להסיק מסקנות מחייבות למחשבה ולמעשה. לעומת זאת יש מעמד של צורת ביטוי הסברתי בלבד ליסודות אירופיים בדברי רשר"ה, אם לרעיונות אשר על פניהם ניכר שמקורם בספרות האירופית, ואם בדרכי חשיבה או הסברה רציונליסטיים או רגשיים-רומנטיים.

ב. העובדה שהגותו של רשר"ה סגורה על אותם מקורות שהיא אמורה להסביר, הרי זה אות מבחן לאמיתה, אמינותה, ואם מחשבה מערבית בעבר לא יכלה לקבל הדברים בדרך זו, הרי היום גם במחשבה מערבית ישנן גישות המאפשרות לעשות זאת.

הבהרת הדברים הללו נראית לנו חשובה, משום שהיא מנחה אותנו לתפוס את אישיותו ומשנתו של רשר"ה באופן אחיד, כחטיבה אחת, ובכך יש יסוד טוב למצוא הסבר לכל תופעה אשר לכאורה חורגת מן הכלל. האם קשה להבין שקונצפציה כזאת טובה להסביר את כח השפעתו החזקה וארוכת הזמן של רשר"ה על מציאות חברתית נכבדה באיכות ובהיקף? ולועמת זאת: האמנם היתה השפעה כזאת מסתברת, אילו רשר"ה היה מנוע מאותה בהירות, עקביות הגיונית ועמקות ברורה כיוון של המחשבה האפיינית לאישיות בעלת רצון חזק ומגובש?

על יסוד תפיסה זו של רשר"ה ומשנתו ננסה לומר מעט על דבריו של פרופ' ברויאר בנושא "רשר"ה והקבלה", ולסכם דבריו בנושא האידיאולוגיה של תורה עם דרך ארץ עם הוספת מעט בירור מצדנו.

רשר"ה וחכמת הנסתר

"רשר"ה מעולם לא הזכיר את הקבלה באופן אחר מאשר ביראת כבוד גדולה, ולא העלים, כי רואה בה 'אוצר חשוב לאין ערוך' של רוח היהדות המקורית" (עמ' 72). "אבל סבר כי אין לקבלה מה לומר לנוער המנוכר ליהדות, ועם זאת היה מודע לכך, שבחוגי היהדות האורתודוקסית הישנה היתה עדין רוח קבלית ערה מאד" (שם). "בעבודות ההכנה לספר חורב עשה לעצמו רישומים מתוך 'הזוהר' ספר יסוד זה של הקבלה" (שם). "השיטה בה חקר את עניני הסמלים בתורה, את שיעוריהם, חמריהם, צבעיהם וכל שאר ההלכות לעשייתם, ואיך ייחס משמעות לכל פרט, שיטה זו היתה דומה מאד לשיטת הקבלה" (עמ' 71). בכל זאת מובאת בדברי המחבר גם השקפה, כי עמדת רשר"ה היתה מנוגדת לאשר מקובל בקרב האורתודוקסיה הישנה, באשר "לא השאיר כל ספק על עמדתו השלילית כלפי המיסטיקה" (עמ' 70), וכי "בכל זאת, אם זה מעיקרי המיסטיקה היהודית, כי משמעות הסמל בתורה מוסבת בראש וראשונה לא על האדם כי אם על הקוסמוס, כי מעשי המצוות נועדו ראשית כל, לא להשיב את מוסריות האדם אלא את ההרמוניה בין האלקים והעולם, ולפיכך יש לסמל כח עצמי, ואינו אמצעי לפי משמעותו המהותית, כי אז הסימבוליקה של רשר"ה היתה נקייה לגמרי ממיסטיקה לפי תכנה" (עמ' 71). בדברים אלה יש משום נסיון להציג הסבר, תפיסה, לנושא נכבד ביותר בחכמת הנסתר עצמה, ולטעון, כי תפיסת רשר"ה באותו הנושא שונה מתפיסת העוסקים בקבלה בקרב "האורתודוקסיה הישנה". אולם הרי אין זה סוד, כי כשם שבעלי שיגרת מחשבה מערבית, ואנשי מחקר אקדמי בראשם, שוללים דברים מכתבי חכמת הנסתר בתור "מיסטיים", כן ברור, כי העוסקים בחכמת הנסתר בקרב "האורתודוקסיה הישנה" שוללים את עצם העיסוק בחכמת הנסתר מצד כל מי שאינם שייכים בכך לפי מציאותם האישית והחברתית, ואנשי מחקר אקדמי בראשם, ומאחר שכאן יש דיון בשאלה, האם תפיסה של רשר"ה בנושא של קבלה, תואמת או נוגדת תפיסה המקובלת באורתודוקסיה הישנה, לכן מקום הבירור של הנושא הנ"ל מחכמת הנסתר, הוא בקרב העוסקים בה מצד "האורתודוקסיה הישנה" בלבד. נראה, כי כך יש להבין לפי דברי המחבר "הקבלה, היתה לו קדושה מכדי לעסוק בה ככלי של פרשנות וכשיטה של הגות דתית, מבלי שהעוסק בה יכוון בהתאם לכך את כל הוייתו הרוחנית ואת זו של תלמידיו" (עמ' 72).

האידיאולוגיה של תורה עם דרך ארץ

דברי רשר"ה שיוחדו לנושא הזה מעטים הם, ביחס להיקף הגדול של כתביו. אף אם נוסיף על כך דברים שיש להם משמעות לנושא, אם כי לא נאמרו בדיונים הסובבים עליו ביחוד, עדין ברור כי ענין זה רחוק מלהיות הנושא המרכזי של

הגותו. ובכל זאת: לרבים, בעבר ובהווה, ידיעת חשיבותו של רשר"ה נובעת מהיחוד בגישתו לנושא הזה דווקא. ואף אם נרצה לומר, כי הגותו בכללותה חשובה לאין ערוך מעמדתו בענין תעד"א, הרי במסגרת מחקר היסטורי-חברתי על חרדי גרמניה בודאי יש לנושא זה חשיבות מרכזית, וכאן, אף אם יש בכך פרדוקסליות, יתכן לתפוס את כלל הגותו כרקע, ומבחינה זו כמשני, לעקרון של תעד"א, הרי זו משמעות חברתית קונקרטיה של הגות רשר"ה. אכן פרסם פרופ' ברויאר במסגרת הזאת (המעין תשכ"ט א-ב) מאמר מפורט על השרשים של שיטת תעד"א בכלל הגותו של רשר"ה. בדבריו בתת-פרק "התהוות אידאולוגיה של חינוך והשכלה" ערוכים רעיונות בהתאם לצרכי התיאור החברתי-היסטורי שבפנינו.

אידאולוגיה והלכה. נראה כי יש לפתוח דיון זה על תעד"א בשאלה: כיצד ייתכן לדבר על אידאולוגיה של רשר"ה בנושא מעשי כתעד"א. הרי אידאור-לוגיה היא מערכת של רעיונות שיש להם, לפחות בין היתר, משמעויות ומסקנות למעשה, ואילו ענין מעשי כתעד"א הרי הוא נושא לדיון הלכתי, וברור כי שום שיקול אידאולוגי אין לו משקל לכשעצמו במסגרת דיון הלכתי, ובודאי שאין אידאולוגיה תחליף להלכה במקום שכחה המחייב של ההלכה מוכר ומקובל. והרי נסינו להראות כי לעקרון, שלפיו להלכה בלבד יש מעמד נורמטיבי, יש משמעות מרכזית בכל הגותו של רשר"ה.

נראה לנו כי דבריו של רשר"ה בנושא של תעד"א אינם שונים מכל אשר כתב בדיונים בטעמי המצוות או גישות תורניות לכל נושא שהוא. אלה דברים הכלולים במושג "אגדתא" או "רוח ההלכה" אשר רשר"ה הגדיר באגרות צפון (י"ח) ובהקדמה לספר "חורב" כמשניים להלכה, מותנים בה ומשוערים לפי מהותם. אפשר להגדיר של הדברים כ"אידאולוגיה" מצד היותם כלולים ומוסברים במסגרת של ספרות בעלת אופי תרבותי מערבי כגון המחקר שבפנינו, ולהחזיק בהנחה כי בהכרעות למעשה דבק רשר"ה בהלכה המתבררת בדרכים המיוחדות לכך בלבד.

תורה עם דרך ארץ, מהי? תעד"א, הרי זו השקפה אשר לפיה "התורה המסורה והחיים הכפופים לה הנם מציאות אחת אשר לא תיחלק ולא תיפרד. 'חיים' בהקשר זה משמע כל האפשרויות של השתתפות פעילה בחיי החברה והכלכלה המודרניים, ככל שמותר על פי התורה" (עמ' 73). "גם ביהדות ספרד, דרום צרפת ואיטליה היתה פתיחות גדולה כלפי התרבות", אולם שם מעולם זה לא היה ענין לחינוך הנהוג בציבור באופן כללי, אלא "הוצדק בדרך כלל בטענה, כי הויתור על השכלה כללית יוריד כבודם של תלמידי חכמים בעיני העולם הלא-יהודי וכך יגרום לחילול השם" (עמ' 76). אולם "רשר"ה הרחיק לכת מעבר לגישה זו ביחסו החיובי אל התרבות... זו נועדה לא רק לתלמידי חכמים אלא לכל אחד" (שם ועמ' 77). והנה "ר' יצחק דב במברגר, הרב מוירצבורג, משך כל חייו לא חיבב את האידאור-לוגיה של רשר"ה" (שם), וגם ר' עזריאל הילדסהיימר, שלא כאידאולוגיה של רשר"ה, "לא חרג אל מעבר לראיית ידיעת התורה והשכלה כללית כענינים הקיימים רק זה בצד זה בהתאם לצרכים בפועל" (שם). ובכל זאת, גם רבה של וירצבורג "הכיר בצורך בהשכלה כללית ויסד בעצמו מוסדות שבהם לימדו השכלה כללית.

אלא שזו היתה לו ענין המותנה בהכרח הנסיבות של התקופה" (שם). ר' עזריאל הילדסהיימר בעצם "נקט בשאלות אקטואליות רבות של מדיניות חינוך עמדות קיצוניות יותר מרשר"ה" (שם). הוי אומר: פתיחותו של רשר"ה כלפי התרבות האירופית לא ייחדה את דרכיו למעשה, אלא רק את הסבריו, כפי שניסינו לומר למעלה.

תרבות של התקדמות. רשר"ה האמין כי אכן דרכיהם של עמי אירופה בתרבותם המודרנית דרכים של התקדמות הם, "בהתרחשויות ההיסטוריות ראה תהליך של הכרה הדרגתית בערכים החיוביים של היהדות ובכך פעולת חסד של ההשגחה" (עמ' 81). "את ההתגברות של תודעת חוק וצדק, ההומניות ורעיון החירות: תיאור כדמדומי השחר הקודמים לאור היום הבהיר בו תמלא הארץ דעת את ה'" (עמ' 78). "רוח התקוה הנפוצה, הרגשת הבטחון, כי הגרמנים למדו סוף סוף להתנהג כלפי היהודים באורח אנושי, השתררה גם בחוגו של רשר"ה. לשתף פעולה בהתקדמות העולם — זאת היתה קריאתו אל קוראיו. ובכך הפכה האידיאולוגיה שלו לבשורת ישועה יהודית ואוניברסלית, שעליה הכריז בהרגשת בטחון מפליאה וברגשות כמעט משיחית" (עמ' 76).

קיום מצוות מתוך רוחה, וקירוב הגאולה. "יחסו החיובי אל התרבות המודרנית היה רק צד אחד של האידיאולוגיה של תעד"א. הצד השני הרי זו הבעת שמחתו, אם כי היתה כפופה לסייגים, על נכונותן ההולכת וגדלה של המדינות לתת ליהודים זכויות אורח, ועל תנועת היהודים לזכות לאותן זכויות, לאמנציפציה" (עמ' 77). "שמחת חיים, נכונות החלטית להפוך את היי העולם הנה, על כל הנאותיהם ולעומת כל פיתוייהם, לעבודת ה' מלאת מעשים, זה היה לו כלל יסודי של היהדות. להתנהגות כלפי העולם" (עמ' 78). "אסור להתחמק ממשימה אשר ה' ית' הטיל על ידי דרכי ההשגחה בקורות העתים" (עמ' 79). "אם נעמוד בנסיון הנאמנות לתורה למרות פיתוייה, אף אכזבותיה של האמנציפציה, הרי בכך נקרב את הגאולה" (שם).

"מתורתך לא נטיתי". "כל אשר טוב ויפה באמת, הרי הוא מזיו כבוד ה' עלי אדמות. 'ניצוץ מדבר ה' מציון'" (עמ' 75). ואולם "אין רוח ה' המדברת באדם אלא זו שהיא הד לחוקים ולתורות שנתגלו בסיני" (שם). על ישראל "לראות כי אין ערך, ומשמעות לכל דבר אלא באשר הוא הופך להיות קיום מטרותיה של התורה ולהרחיק מעצמם את אשר מתנגד להיכלל ולהיבטל ברוח התורה" (עמ' 74). "ובכן היהדות יכולה לקבל רק מתחומים מסויימים ותופעות מסויימות של תרבות ומדע" (שם). רשר"ה "הדגיש בהטעמה יתירה את המושג של השכלה אמיתית ומדע אמיתי" (שם).

וכשם שהתורה בלבד היא אבן בוחן להבדיל בין כשר לפסול בתרבות ומדע, כך על פי קיום תורה ומצוות בלבד נבחן ערך הזכויות שהעניקו המדינות לישראל, משמעות האמנציפציה. "דת ישראל המסורה לא תיסוג מפני האמנציפציה. בכל מקרה של התנגשות, לועלם קודמת התורה" (עמ' 79). "יש לברך על כל התקדמות

חמריית רק עד כמה שמביאה יתר רוחניות-מוסריות. כלל זה יפה גם לגבי האמנ-
ציפציה" (עמ' 78).

"במוקד של השיקולים של רשר"ה עמדה השאלה: כיצד להביא צעירים הפתוחים כלפי התרבות להצטרף אל המסורת העתיקה, המלאה, ללא צמצום?" (עמ' 75). "רשר"ה ראה עצמו בתוך ציבור יהודי שהלך בצעדי ענק אל התרבות, ואשר את נאמנותו למסורת, לתורה, רצה לחדש ולקיים" (שם). לכן אין שחר לדבריהם של כל אותם מבקרים שלא ראו את עומק משמעותו של עקרון תעד"א וחשבו שמדובר כאן ב"תיאולוגיה של הסתגלות" (עמ' 75), או "ייחסו לרשר"ה את השאיפה להפריד בין התורה והחיים, בין יהדות לעניני העולם, בין תורה לדרך ארץ. אדרבה, דווקא תפיסתו של רשר"ה נועדה להתנגד לניתוק של התורה והחיים, לקיטוב שבנפש, לקונפליקט הנצחי בין האמונה ועניני העולם" (עמ' 74, המובאה האחרונה היא מדברי ר' יוסף קרליבך הי"ד).

גם אם נראה את דברי רשר"ה על תעד"א, אשר מעט מהם הובא כאן, "רק" כהסברת העקרון, לא כבירור הלכתי, או במקומו, נראה כי אפשר להבין שהיה זה היסוד לדברי חיזוק רבי עוצמה בהם חינך רשר"ה את קהלו לדבקות בדרכי תורה ומצוות בהציגו לפנייהם את מרומי האידיאל לפיו יכוונו את דרכם.

הייחוד בגישת רשר"ה, ותעד"א כבעיה, נראה כי יש מקום לטעון, כי אותם דברי חיזוק והתלהבות שהעמידו יהודים דבוקים בתורה ומצוות ע"י העקרון של תעד"א דווקא, הם עצמם יכולים להיתפס כרקע להוצרות השקפות ודרכי חיים החורגים מדרכי שמירת תורה ומצוות שכתפיסת רשר"ה, כלומר: תעד"א זהו עקרון הפותח באורח טבעי אפשרויות של אי-הבנה. בודאי נכון לומר, כי זהו גורלה של כל שיטה בדרכי החיים המשלבת גורמים שונים, כאשר ייתכן, כי שינויו או ביטולו של אחד הגורמים ישנה, אולי אף יהפוך את משמעותה של השיטה כולה. לפיכך עלינו להבין מהו הייחוד של עקרון תעד"א מבחינה זו, כיצד ייתכן כי מי שלכאורה רוצה לנהוג לפיו, משנה אף הופך ממש את משמעותו.

"היהדות האמיתית היתה מעולם פתוחה כלפי העולם ומשמעותית בעבור העולם, הכריז רשר"ה, וככל שתרבות העולם נעשתה 'אנושית' יותר, כן הוקל יותר ליהודים הנאמנים למסורת לראות אותה כקרובה ליהדות, לחיבה ולקבלה. התפתחות כזאת ראה רשר"ה בהומניזם ובאידיאליזם של הקלטיקונים הגרמניים... והקדים נאום זכרון לשילר 'המשורר הלאומי הגרמני ביותר' אשר הורה חכמת חיים יהודית" (עמ' 73). "היהודי כ'אדם' יכול היה לקלוט נכסי תרבות גרמניים כאלה ללא רתיעה בהשכלתו היהודית בתור אורח מחשבה וכוון רוח הקרובים ליהדות באופן מהותי" (שם). הוי אומר: רשר"ה לא רק "התיר" לעסוק בתרבות האומות, אלא הלהיב לכך. מכאן ייתכן לראות משמעות מעשית של ההבדל בין גישת רשר"ה לגישות אחרות, כגון גישת הרב מוירצבורג. הזכרנו לעיל (בקטע "תורה עם דרך ארץ, מהי?"), כי ההבדל ביניהם לא נגע בשאלה אם ללמוד מקצועות חול אם לאו. בהמשך סקירת הספר שבפנינו אי"ה נראה, כי לחץ שלטונות החינוך הגרמניים בין כך ובין כך לא השאיר בענין זה מרחב רב להחלטות של העוסקים בחינוך היהודי הנאמן. הבדלים היו רק בגישות "האידיאולוגיות". אם רבה של

וירצבורג ראה את העיסוק בעניני חול רק כדבר שהכרח לעשותו בנסיבות הנתונות. הרי רשר"ה חינך לכך בפירוש, בודאי על מנת שהעיסוק ייעשה "על טהרת הקודש" לשם שמים בלבד. בודאי אין לחשוב, כי רבה של וירצבורג שלל את השאיפה לעסוק בספרות גרמנית, במדה שהדבר הכרחי, באותה גישה שדרש רשר"ה, עם הבחנה בין כשר לפסול, בין אמת לשקר, בין אשר ניתן לקבל לאשר יש לשלול. ובכל זאת ייתכן לטעון, כי החיזוק המלהיב מצד רשר"ה, ככל שהיה מכוון לעבודת הקודש בלבד, היה עלול לגרום לתעייה ברגע שגבר צד העיסוק בחול במשקלו על הגורם של אמונה ויראת שמים שנועד לתת לו את משמעותו המהותית. במקרה כזה נוצרה האפשרות, כי העוסק בתרבות האירופית לענפיה, ספרות ושירה, פילוסופיה ומדע, אמנות או כלכלה או מינהל, ייחס לערכי התרבות הזרה מעמד נורמטיבי, לגמרי לא כדעת רשר"ה.

"רשר"ה היה מודע היטב לסיכונים שבהעזתו" (עמ' 79), לכן אין לראות סתירה לנכונות דרכו של רשר"ה בכל אותם מקרים שבהם זו גרמה תופעות מוזרות בתייהם ודרכיהם של מי שביקשו, התימרו, ללכת בדרכו, ואף בכשלונותיהם של אלה אשר מתוך הליכה בדרכו של רשר"ה הגיעו לנפילה, לעזיבה של תורה ומצוות, ר"ל, אולם יש להתפעל התפעלות עמוקה, מרגשת ומלהיבה, מהמדה המרובה של הצלחה בדרך הזאת שהעמידה בתיים נאמנים, לעמם, לתורה ומצוות, במקומות ששיטות אחרות לא הצליחו לעשות זאת כלל.

בכך תם עיוננו באותו חלק מספרו של פרופ' ברויאר שנותן לנו את התשתית הרעיונית-אידיאולוגית המשמשת יסוד להבין תאורי העובדות המפורטים והמאלפים אשר לסקירתם ברצוננו להקדיש את המאמרים הבאים, בעה"י.

קדושת חול המועד — קדושה מתוך החול

חול המועד בש"ס סלקא שהחווה" מאסור במלאכה מקל וחומר מיום טוב שאין קדושה לפני ואחרי, עי"ש שדחה משבת בראשית ודחה דלא נקרא מקראי קודש אבל חוה"מ נקרא מקראי קודש כו', ותמוה, גם תוס' תמהו ומסקי דרך אסמכתא, וי"ל דחוה"מ הקדושה כמו שהוא חול ולכך גבוה יותר, וזה כענין תורה שבע"פ שעמוק וגבוה יותר כנודע וזה שהקדושה תוך כללות ישראל שזה פי' מקראי קודש אשר תקראו אתם כו' שאנו קוראין הקדושה ...

(שפת אמת, ליקוטי יח, פסח, עמ' 12)

הרב יעקב נבון

בענין חיוב ארבע כוסות

אם אפשר להוציא אחרים יד"ח במצות ד' כוסות

(א) יש חיוב על כל אדם מישראל לשתות ארבע כוסות של יין בלילה הראשון של פסח, כמבואר במשנה בפסחים (צט, ב): "ערבי פסחים... אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי". וכן פוסק הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ז הל' ז): "וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין". וכ"ה בשו"ע או"ח סי' תעב ס"ב. ומבואר בגמ' (שם קיז, ב) שדין זה הוא מתקנת חכמים. מבואר ג"כ שכל כוס וכוס היא מצוה בפני עצמה, כדאיתא שם (קט, ב): "ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה".

(ב) התוס' בפסחים (צט, ב ד"ה לא יפחתו לו) כתבו דמתוך הלשון של המשנה שכתבה "לא יפחתו לו מד' כוסות", משמע שרק לעני נותנים מהתמחוי ד' כוסות אבל לא לכל אחד מבני ביתו, והוא מוציא את כולם בשלו. וסברא הוא, דמאי שנא ד' כוסות מקידוש של כל השנה שאחד מוציא את כולם. אמנם מהגמ' (בדף קח, ב) משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות דקתני התם: "הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה מה תועלת יש לתינוקות ביין" ומשמע דלת"ק צריך כוס אף לתינוקות. ומסיק התוס' שם: "ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד, והמחמיר צריך ליוהר שלא יהיה כוסו פגום דאמר בגמ' (קה: טעמו פגמו". ומשמע מדברי התוס' שמעיקר הדין אחד יכול לשתות ד' כוסות ולהוציא את השאר. ומזה מוכח ששיטתם היא שיש לברך על כל כוס וכוס כמו שפסקו הרי"ף בפרק ערבי פסחים והרמב"ם פ"ז הל' י מהל' חו"מ, וכן מבואר בטור סי' תעד בשם כמה ראשונים, דאל"כ איך יכול להוציא בשתייתו את השאר, אלא ע"כ שצריך לברך על כל כוס, ומתכון להוציא בברכתו, והשומעים מתכוונים לצאת, ויוצאים יד"ח המצוה בשמיעת הברכה מדין שומע כעונה. אלא מה שכתבו שיש להחמיר להצריך כוס לכל אחד ואחד, זהו רק משום חומרא ולא מדינא. כמעט לא מצאנו דיון בשאלה זו אצל שאר הראשונים אף שיש נפקותא גדולה למעשה. וראה רא"ש, פרק ערבי פסחים סי' כא.

(ג) המהר"ל מפרג בספר "גבורות ד'" (פרק מח ד"ה ואל יפחתו) הקשה על התוס' בזה"ל: "ולא הבנתי דבר זה דלא שייך שיהיה מוציא את אחרים בד' כוסות. דמאי שנא ממצה ומרור, דכמו שאין יכול האחד להוציא את האחר במצה ומרור, כך אינו יכול להוציא בד' כוסות, דמצוה דרמיא עליה הוא. ומה שהביא ראיה מן קדוש של כל השנה, התם עיקר מילתא הוא הקידוש, אלא שאין מקדשין אלא על

הכוס, וכיון ששתה בעה"ב, שפיר דמי. אבל הכא עיקר מילתא הוא הכוס ולא הקדוש, רק שתיקנו חז"ל שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר, ולא שייך בזה שהוא מוציא אחרים".

ביאור דבריו הוא, שיש להפריד ולחלק בין מצות קדוש על הכוס לבין מצות ד' כוסות. בקידוש עיקר המצוה הוא תוכן הדברים שאומר, שיש בהם משום קדושת היום, והקידוש על הכוס. הוא רק מדברי סופרים. כך מבואר להדיא ברמב"ם בהלכות שבת (פרק כט, א) וז"ל: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש...". ובהל' ו שם כותב "מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין". ובתוס' פסחים (קו, א ד"ה זוכרהו) גמי כתבו האי זכירה היינו קידוש דויכולו, וקידוש על היין לא הויא אלא מדרבנן, ובתי' שני שם כתבו שגם על היין דבר תורה אבל שהמברך צריך לטעום זהו מדרבנן. וכיון שלכו"ע בקידוש עיקר המצוה היא בדברים, או כפי שהרמב"ם כותב בסהמ"צ (מצוה קנה) שמצות הקידוש היא קידוש בדברים והיא הברכה עיי"ש. אבל בד' כוסות עיקר המצוה היא השתיה בדומה למצות אכילת מצה ומרור, שמהות המצוה היא האכילה. ובוה לא שייך לומר שאחד יוציא את השאר, שהרי עכ"פ השאר אינם אוכלים ובמה יצאו יד"ח. ואע"פ ששמעו את הברכה, הברכה אינה חלק מהמצוה אלא חז"ל תיקנוה רק כהכשר מצוה.

(ד) הרב צבי פסח פרנק וצ"ל (בס' מקראי קודש — פסח ח"ב עמ' קא וכן מבואר בס' "באר המלך" על הרמב"ם פ"ז הל' ז) כתב לתרץ את דברי התוס', עפ"י הדמיון שיש בין נר חנוכה לדין ד' כוסות, שבשניהם המצוה נתקנה לשם פרסום הנס, וא"כ י"ל כמו שבנר חנוכה הדין הוא שבעה"ב מברך ומוציא את שאר בני הבית, כדאמרינן בגמ' בשבת (כא, ב) "מצות חנוכה נר איש וביתו", וכפי שכותב הרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה הל' א): "מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחר בין שהיו אנשי הבית מרובין, בין שלא היה בו אלא אדם אחד וכו'". א"כ הוא הדין בד' כוסות, מהות המצוה, היא פרסום הנס שהקב"ה גאל אותנו מעבדות לחירות, וא"כ אחד יכול לברך ולהוציא את השאר. ואכן מצאנו שהרמב"ם מדמה ענין ד' כוסות לנר חנוכה, שהרי בהל' חנוכה (פ"ד הל' יב) כתב: "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו. אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק". ונשאלת השאלה מנין הרמב"ם לקח דין זה, שאם אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר וגו', וכותב המ"מ שהמקור של הרמב"ם "נראה שלמדו ממה שנתבאר פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הל' ז, שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא, וכ"ש בנרות חנוכה דעדיף מקידוש היום". והלום ראיתי שכן כתב במפורש בפ"י רבינו מנחם, אחד מקמאי. ממפרשי הרמב"ם בהל' חו"מ (פ"ו הל' יב), וז"ל: "וכל ענין הלילה משום היכרא ומשום פרסומי ניסא". ולפי"ז נראה להסביר דמאי דאיתא בגמ' (קח, ב) "הכל חייבין בארבעה כוסות וגו'" הכוונה היא שהכל חייבין במצות פרסום הנס, הנובעת מעצם תקנת חז"ל בשתיית ד' כוסות, וא"כ ברגע ששמעו את הברכה על הכוס מבעה"ב, כלם יצאו יד"ח המצוה.

(ה) אלא שיש לדחות ולומר, דאין לדמות לגמרי גדר מצות ד' כוסות למצות

גר חנוכה, שהרי הגדר של מצות נ"ח, הוא בדומה לגר שבת ומזוזה שזהו דין בבית. שצריך שיהיה בבית גר דלוק, ואין מצוה שכל אחד ידליק, שהרי אם האשה או אחד מבני הבית הדליקו, כלן יצאו ידי חובה אפילו שלא שמעו את הברכה, כפי שמבואר בשו"ע או"ח (רסג סעיף ו-ז), וכפי שמדוייק מלשון הרמב"ם (פ"ה מהל' שבת) והשו"ע (שם, ב) "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם גר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר". וכן בנר חנוכה המצוה שיהיה בבית גר דלוק כפי שמדוייק מהרמב"ם (הובא לעיל) "מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק וגו'". לכן אם הדליקו גר חנוכה או גר שבת או שקבעו מזוזה בבית, כיון שזוהי מצוה בבית, ממילא יצאו כל בני הבית בזה. אבל מצות ד' כוסות, היא לא מצוה בבית, אלא בגברא. שהרי הכל חייבין בין האנשים ובין הנשים, ולדעה אחת גם התינוקות. לעומת זאת בנר חנוכה, המצוה היא לגרום לתוצאה שיהיה אור בבית מנר שהוא דלוק, ובכך ממילא מביאים לפרסום הנס.

עוד יש לפרוק, דלא דמי גר חנוכה לד' כוסות, כיון שבנר חנוכה המצוה היא שיהא גר דלוק בבית אשר יביא לפרסום הנס, ובנר אחד שדלוק, אכן יש בו פרסום הנס לכולם, דנר לאחד גר למאה, כדאמרינן בשבת (קכב, א), משא"כ מצות ד' כוסות, דאם אחד ישתה וירגיש שהוא בן חורין, הלוא בזה עדיין לא יבוא חברו להרגשת חירות, וממילא אין הרגשת חירות הגורמת לפרסום הנס רק אצל השותה. משום כך לא נראה שאחד יכול להוציא את השאר.

ו בקושיה הנ"ל על התוס' (שדימו דין ד' כוסות לקידוש על הכוס) נתקשה בזה הגר"ח מבריסק זצ"ל (הובאו דבריו בחידושי הגר"ח בסטינסל על התוס' בפסחים שם), ותרץ דמוכח מהתוס' דס"ל דדין ד' כוסות ג"כ אינו אלא עיקר הברכה על הכוס, דהיינו שעיקר המצוה אינה בשתיית הכוסות, אלא בברכות שמברך על הכוסות, וכשם שבכוס של קידוש עיקר המצוה היא אמירת הברכה הטומנת בחובה את תוכן קדושת היום, ושתיית היין היא רק תוספת דרבנן במצוה, שראוי לזכור את השבת על היין שנא' "זכירה דודיך מיין" (שיר השירים א) או משום דכתיב "זכרו כיין לבנון" (הושע יד) כמבואר בתוס' בפסחים (קו, א ד"ה זוכרהו), הוא הדין והמדה למצות ד' כוסות שעיקר המצוה היא הברכה, והשתיה היא רק תנאי במצוה, אבל לא מעיקר המצוה. וכן מבואר בחידושי הגר"יז (פרק ז' הל' ט) בשם אביו הגר"ח, מובא בס' דבר שמואל, פסחים צט, ב וכן להלן קח, ב. וראה דברי המהדיר של חידושי רבינו דוד על פסחים (קח, ב הערה 9).

לפי דבריו של הגר"ח, נצטרך לומר דדעת התוס' היא, שתקנו ברכה על כל כוס וכוס, שהרי עיקר המצוה היא הברכה ולא השתייה. אבל צ"ע שהרי בגמ' בפסחים (קג, ב) מצאנו לכמה אמוראים שלא היו מברכים, כי אם על כוס ראשונה וכוס אחרונה. ולדבריו שהברכה היא עיקר המצוה יוצא שקיימו רק ב' מצוות. ובמה יוציא בעה"ב את בני ביתו בכוס ב' וג', ובפשטות מדברי האמוראים הנ"ל נראה, שעיקר תקנת חז"ל בד' כוסות היא בשתייתם ולא בברכות. וראיתי בספר באר המלך שהעיר על כך (בפ"ז מהל' חו"מ) דלדעת הגר"ח, נצטרך לומר דהתוס' ס"ל שצריך לברך על כל כוס וכוס, ולדבריהם עיקר המצוה היא אכן, הברכה, אמנם לדעת

האמוראים הנ"ל עיקר המצוה היא בשתייתם. ולדעתם אה"נ, בעה"ב אינו יכול להוציא בשתייתו את השאר בחיוב ד' כוסות. וגם להלכה אנו מוצאים בזה מחלוקת הפוסקים, יש המחייבים לברך על כל כוס וכוס (רב שרירא גאון ורב האי גאון וגאונים נוספים הביאם הרמב"ן במלחמות פסחים פ"י, ובטור סי' תעד, והרי"ף פ"י דפסחים בשם רבוותא, והרמב"ם פ"ז הל' י' מחו"מ. וכך כתבו התוס' להדיא בפסחים קג, ב ד"ה רב אשי, וכן הוא במרדכי שם. וכך מסיק הרמ"א בשו"ע תעד בשם רוב הגאונים ושכן מנהג האשכנזים). ויש סוברים שאין לברך אלא על כוס ראשונה ויפטור את השניה, שהרי אין היסח הדעת ביניהם, וכן מברך על כוס שלישית של בהמ"ז ופותר את הרביעית. ואע"פ שאמרנו לעיל שכל כוס הוא מצוה בפני עצמה כדמשמע מהגמ', מ"מ אין המצוה מזקקת ברכה מיוחדת, כל שאין היסח הדעת בינתיים, ורק בהמ"ז בלבד היא הפסק, משום שיש סילוק וגמר סעודה. כך מבואר ברא"ש (פסחים פ"י סי' כד) ובטור שם בשם רב כהן צדק, וכן דעת ר' יצחק גיאת (ח"ב עמ' צט ויעויין באוצר הגאונים פסחים סי' שז) וכן דעת המחבר בעל השו"ע (בסי' תעד).

(ז) דברי התוס' יובנו טפי, עפ"י מש"כ במקום אחר, בסוכה (לה. א ד"ה מי) שכתבו בזה"ל: "ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה". מדבריהם משמע שעיקר התקנה של חז"ל בד' כוסות אינה עצם השתיה, אלא עיקר המצוה היא שיאמרו עליהם הלל ואגדה. דבריהם מתייחסים כנראה לכוס ב' וד', כוס שני שאומרים עליו אגדה, וכוס רביעי שגומרים עליו את ההלל, אבל כוס ראשון שמקדשים עליו וכוס שלישי שמברכים עליו בהמ"ז ואין בהם הלל או אגדה, מסתבר לפי דבריהם שהמצוה מתבטאת באמירת הברכה, בראשון בעצם ברכת הקידוש, ובשלישי בעצם בהמ"ז. וא"כ יוצא שעיקר המצוה היא באמירה בכל כוס וכוס, אלא שבכל אחד האמירה מתבטאת בצורה אחרת, ראשון — בקידוש, שני — באגדה, שלישי — בהמ"ז ורביעי — בהלל.

לפי"ז אפשר לומר, שהתוס' סוברים ג"כ כאותם אמוראים המובאים בגמ' (קג, א) שבירכו רק על כוס ראשונה ושלישית. כי רק בראשונה ושלישית שאין הלל ואגדה תיקנו ברכה, שהיא תהיה עיקר המצוה, כי כל ברכה יש בה משום הלל להקב"ה, וכ"ש ברכת הקידוש וברהמ"ז, שיש בהן שבח והודאה להשי"ת. וא"כ מהתוס' כאן אין הכרח לומר שמברכים על כוס שניה ורביעית. אבל אפשר עוד לומר בדעת התוס' שאע"פ שכוס שניה עיקר מצותה באגדה, וכוס רביעית עיקר מצותה באמירת ההלל, מ"מ תיקנו ברכה עליהם בדומה לכוס ראשונה ושלישית, משום שאין אומרים שירה אלא על היין, כדאמרין בברכות (לה. א), והלל יאגדה הם ג"כ בחינה של שירה.

(ח) ונראה לענ"ד עוד לומר, דלפי תוס' ישנם שני דברים בעצם תקנת חכמים של שתיית ד' כוסות: (א) הברכה; (ב) שמחת יו"ט. וכמו שכתבו תוס' לקמן (קת, ב ד"ה ידי) משום כך בעינן שתיית יין, כדי לצאת ידי חובת שמחת יו"ט. איברא, מצות ד' כוסות כוללת ג"כ מצות שמחת יו"ט. כך מבואר בגמ' (שם) "ידי יין יצא" ופירשו הרשב"ם. והתוס', דהיינו ידי שמחת יו"ט. ואע"פ שבפסחים (עא, א) ממעטים מהפסוק "והיית אך שמח" אך למעט יו"ט. הא' משמחה, וכך כותב

הרמב"ם בהלכות לולב (פ"ח הל' יב): "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה, שנאמר ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים... ומתחילין לשמוח ממוצאי יו"ט הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילים מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח לשאר היום עם כל הלילה". הרי להדיא שאין דין שמחה ביו"ט ראשון, וכך כותב הכ"מ בשם מהר"י קורקוס, שהקשה על הרמב"ם שכתב בהל' חגיגה (פ"ב הל' יג) "לא יביא אדם תודה ביום ארבעה עשר מפני החמץ שבה... ואם הביא יוצא בה ידי חובת שמחה כמו שביארנו", ואין לומר דיוצא ידי שמחת לילה קאמר, שלא מצינו שיהא חייב בשמחה בלילה הראשון, שא"כ יהא חייב לשחוט שלמי שמחה בערב הרגל לשמוח בלילה, והאריך ובסוף העלה, שלא מדובר בשחיטה בער"פ, אלא הכוונה ברמב"ם אם הביא את התודה בחול המועד יוצא בה ידי חובת שמחה, עיי"ש. לפיכך צ"ל ששמחת יו"ט הראשון של פסח היא רק מדרבנן.

בס' "שאגת אריה" (סי' סח), מובא, שמצות שמחה בזה"ז בשאר מיני שמחות אע"פ שאין לנו שלמי שמחה, מ"מ יו"ט הא' אין מצות שמחה נוהגת בו מהתורה. אע"ג שמדברי הרי"ף בברכות (טז, ב) משמע ששמחה נוהגת בליל יו"ט ראשון מהתורה, אבל בפשטות מוכח מהגמ' בפסחים (עא, א) דקאמר התם והיית אך שמח (דברים טז, טו) לרבות ליל יו"ט אחרון וכו', תלמוד לומר אך חלק, ומפרש מה ראית, מרבה אני ליל יו"ט אחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני ליל יו"ט ראשון שאין שמחה לפניו, שמע מינה, שאין מצות שמחה נוהג בליל יו"ט ראשון מה"ת. ע"כ צ"ל שמה שכתבו הרשב"ם והתוס' בפסחים (קח, ב) שיש שמחת יו"ט בזה"ז, בכל הימים והלילות של יו"ט היא מהתורה, מלבד בלילה הראשון שהיא רק מדרבנן, ואחד אנשים ואחד נשים חייבים במצוה זו, עיי"ש ואכמ"ל.

ט) כשאנו מעיינים ברמב"ם אנו רואים שמגדיר את גדר המצוה בד' כוסות באופן אחר ממה שהבינו התוס'. שכתב (בפ"ז מחו"מ הל' ט): "ד' כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה. ולא יפחות מארבעה, מרביעית יין חי. שתה ד' כוסות אלו מייך שאינו מזוג יצא ידי ד' כוסות ולא יצא ידי חירות..."

ודבריו צריכים ביאור, דכיון שיצא יד"ח ד' כוסות, מה פירוש מש"כ "ולא יצא ידי חירות". ונראה שהרמב"ם הבין, שעיקר המטרה שחז"ל רצו במצות ד' כוסות היא, שאדם ירגיש את הרגשת החירות, לפיכך תיקנו כמה דברים בלילה הראשון, כגון הסבה וכדו', כדי לסייעו ולהביאו להרגשת החירות. וכך נראה ממש"כ (שם הל' ו-ז): "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים, שנאמר ואתנו הוציא משם... לפיכך כשאדם סועד בליל הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות יין..."

וידועים דברי מרן הגרי"ז זצ"ל מש"כ בדעת הרמב"ם, שחייב ד' כוסות על היין, אינו משום שצריך שתהיה מצות סיפור יציאת מצרים על היין, כפי שרואים מהתוס' בסוכה שהבאנו לעיל, (וכן בר"ן בפסחים דף קיח, שכתב בשם הגאונים שגדר ההלל בליל פסח, אינו בתורת קריאה, אלא מדין שירה, ואין אומרים שירה

אלא על היין ע"פ ברכות לה. א), אלא לדעת הרמב"ם שתיית היין הוא חיוב מיוחד לשם הרגשת חירות. והמקור לדברי הרמב"ם הוא ממה שמובא בפסחים (ק"ז, ב): "אל רב חנן לרבא ש"מ ברכת המזון טעונה כוס. א"ל ד' כוסות תקנו רבנן דר"ך חירות. כל חד וחד נעביד ביה מצוה". אבל מהרש"י שם נראה, דלא גרס את המילים "דרך חירות", וכנראה שזוהי גירסת התוס'.

(י) זאת העולה: להרמב"ם שני עניינים מרכיבים מצות ד' כוסות: א) דין חירות; ב) דין שתיה, שהרי הוא כותב שם שצריך שישתה את רובו. ולפי התוס' עיקר המצוה בד' כוסות מכילה שני דברים אחרים: א) סיפור — ברכה הלל ואגדה, ושתיית היין אינה אלא מעין הכשר מצוה, משום שאין שירה אלא ביין. ולכן הסתפקו התוס' אם בעל הבית יכול להוציא את בני ביתו בשתיית ד' כוסות. ב) שמחת יום טוב.

נתקבל במערכת

שערי בית הכנסת הלכות בית הכנסת, השליח ציבור, תפלה בציבור, קריאת תורה וכו'. מאת הרב שאול וגשל, גטסהד. הוצאת המחבר, ירושלים תשמ"ו.

עקבי איתן על "עשרה נסיונות אברהם" עם ספר מערכות חיים על מערכות חיי האדם. מאת יעקב חיים דינקל, ירושלים תשמ"ז.

מנהגים דק"ק וורמיישא מאת רבי יוזפא שמש, כולל הערות מרבינו יאיר חיים בכרך. עם מקורות והערות מאת בנימין שלמה המבורגר. הכנת הטקסט ומבוא היסטורי מאת יצחק זימר. חלק ראשון. מפעל תורת חכמי אשכנז, מכון ירושלים, תשמ"ח.

מנהגות וורמיישא מנהגים והנהגות מאת רבי יודא ליווא קירכום. עם הערות ומראי מקומות מאת ישראל מרדכי פלס. מפעל תורת חכמי אשכנז, מכון ירושלים, תשמ"ח.

והשביעית תשמטנה קובץ מאמרים בעניני שמיטה. מאת הרב קלמן כהנא, ירושלים, תשמ"ח.

פרופ' אברהם ס. אברהם

הנשמה מלאכותית בתנ"ך?

הנשמה מלאכותית בצורה שנעשית היום כשיש צורך דחוף להנשים אדם שהפסיק לנשום ואין שום מכשור בהישג יד, היא הנשמה מפה לפה (או מפה לאף). שיטה זו יעילה מאד אך ידועה ברפואה רק מזה כ־30 שנה. השיטות שקדמו לשיטה זו היו מאד לא יעילות ויצאו מכלל שימוש. ומענין לראות אם יש מקור בחז"ל לביצוע הנשמה מפה לפה או מפה לאף.

ושגורה בפי הרבה אנשים שהמקור הוא בשני המעשים בנ"ך. הראשון במלכים א' פ"ז פסוקים יז—כד שם מסופר על אליהו הנביא שהחיה את בן הצרפית, והשני במלכים ב' פ"ד פסוקים יח—לז, שם מסופר על אלישע הנביא שהחיה את בן השונמית. הבה נעיין בדברי רבותינו. ונתחיל מהאחרון ראשון, באלישע הנביא, שם כתוב מפורש בפסוק כ: וישב על ברכיה עד הצהרים וימת וגו', ושוב בפסוק לב: והנה הנער מת. וא"כ מדובר במעשה של תחיית המתים ממש ולא על הנשמה מלאכותית.

אך במעשה של אליהו הנביא, נחלקו הראשונים אם אמנם הילד היה מת או לא. כי הנה בפסוק יז שם כתוב: עד אשר לא נותרה בו נשמה. ועיין בדניאל פ"י פסוק יז. ועיין בתוס' 1 שכותב: תימה לר"י היאך החיה (אליהו) בנה של האלמנה כיון שכהן היה דכתיב ויתמודד על הילד 2 וגו', ויש לומר שהיה ברור לו שיהייהו לכך היה מותר משום פיקוח נפש, עכ"ל. משמע שלדעת הר"י הילד באמת היה מת. ולא הבנתי את דברי קודשם, וכי יש מצוה של פקוח נפש במתים או מצוה להחיות את המת. אך עיין להלן מה שכתבתי בשם העמק שאלה ובשם הקובץ הערות. לעומת מה שכתבו התוס', עיין בתרגום שם 3 שכותב: לא יתבאש לה ולא ימות ברה. וכן כותב השיטה מקובצת 4 בשם תלמיד הרי"ף: וי"ל דלא מת ממש אלא נתעלף והיינו דכתיב עד אשר לא נותר בו נשמה, ולמ"ד כהן אסור בגוסס, צ"ל כיון שהיה סופו לחיות כחי דמי זכו, ע"ש.

וכותב הרמב"ם 5: וכן המות שם מיתה ושם החולי החזק וימת לבו בקרבו והוא היה לאבן, כלומר חזק חליו ולזה באר. בבן הצרפית ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה שאלו אמר וימת היה סובל שיהיה חולי חזק קרוב למות

1 . ב"מ קיד ע"ב ד"ה אמר.

2 . וצ"ע למה לא שאל מהפסוק הקודם ויקחהו מתיקה ויעלהו.

3 . פסוק י.

4 . על ב"מ שם.

5 . מורה נבוכים ח"א פמ"ב.

כנבל בשמעו את הדברים. ואמרו קצת האנדלוסין כי נתבטלה נשימתו עד שלא הושנה לו נשימה כלל, כמו שיקרה לקצת חולי חלי השתוק ובהחנק הרחם עד שלא יודע אם הוא מת או חי ויתמיד זה הספק יום או יומיים וכו'. עכ"ל. וכותב שם הפי' שם טוב: ולזה ביאר בבן הצרפית ויהי חליו חזק מאד וכו' להורות לנו שמת ויצאה נפשו ממנו. ואמרו קצת האנדלוסין, אמרו כי אף שנאמר בו לא נותרה בו נשמה כי לא מת אבל התבטלה נשימתו עד שלא נשארה לו נשימה כלל שהרי כתיב בדניאל ונשמה לא נשארה בי והוא ודאי לא מת. ודעת הרב כדעת האנדלוסין אלא שייחסו להם להעלים הענין, עכ"ל. אך כותב שם האברבנאל: המפרשים כולם נכשלו ואין צורך וכולם הסכימו שהיה דעת הרב שבן השונמית לא מת וכו' ואמרו גם כן שדעתו היה שבן הצרפית גם כן לא מת וכו' ולזה ביאר בבן הצרפית ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה, יורה שקדם לו חולי חזק ומת בסוף וכו'. והנה הפסוקים מורים על אמתת זה שבבן הצרפית אמר ד' אלקי תשב נא נפש הילד הזה על קרבו ומלת תשב תורה שהיה מת בהחלט כ"ש באמרו על קרבו וכו'. והביא מאמר האנדלוסין שאמרו על נבל שנתבטלו נשימתו כדי להודיע שהאנדלוסין לא יפרשו מיתה על כל חולי השתוק והחנק הרחם להיות בהם בטול נשימה וידמו למות המוחלט, הנה א"כ בבן הצרפית לא ספק הרב ולא ג"כ האנדלוסין למה שמצאו בהם זכרון חלי קודם. ומה שנאמר בדניאל שלא נשארה בו נשמה לא קדם לו זכרון חולי ולכן לא יפורש בהחלט ולמה יכחיש הרב פשוטי הכתובים האלה בעניני נס התחייה הזאת. מיתר הנסים שבאו בתורה וכו', עכ"ל של האברבנאל. ובעל השו"ת שואל ומשיב * מביא את השיטה מקובצת וכותב: ואני תמה מ"ש דלא מת ממש אלא נתעלף, הנה הרמב"ם במורה הביא כעין זה בשם האנדלוסין וכמה וכמה תלונות עוררו ע"ז בני צרפת בעצמם וגם בדברי התוס' לפנינו מוכרח כן שהרי כתבו דיודע שעתידי להחיות. והוא תימה דמ"מ כעת מת הוא ומטמא וא"כ הכי בשביל שיחיה אח"כ לא מקרי תחיית המתים טומאה כלל וכו'. וא"כ עכ"פ דברי הרמב"ם מבוארים כרבני צרפת. אשר התמרמרו עליו על פירושים כאלו וכו', עכ"ל. ובמקום אחר הוא כותב: אבל באמת מכאן ראייה למ"ש המורה וכו', ואפודי ושם טוב כתבו שכן דעתו ובאמת שבדף סט נמצא החששא הלז גזירה שמא נתעלפה ע"ש ברש"י שנדמה למת וזהו חולי השיתוק וכו', עכ"ל.

ובשו"ת רדב"ז * נשאל: למ"ד פנחס זה אליהו היאך נטמא להחיות בן הצרפית. תשובה: כמה דברים נאמרו בדבר זה, י"א שלא מת ממש והכי משמע מדכתיב עד שלא נותרה בו נשמה וכן נראה ממה שתרגם יונתן בן עוזיאל לא יתבאש לה ולא ימות ברה, משמע שעדיין לא מת והכי משמע נמי בסוף גדה * דאיבעיא להו בן השונמית מהו שיטמא, ומדלא איבעיא להו בבן הצרפית דקדים משמע דס"ל דלא מת. ואין דרך זה נכון כלל דכתיב להמית את בני וכתוב ויאמר אליהו ראה חי בנך והכי הול"ל ראי לא מת בנך. וגם דברי המתרגם אינם מכריחים דהכי קאמר

6 בספרו דברי שאול על ב"מ שם.

7 על גדה ע"ב.

8 ב' אלפים רג.

9 ע ע"ב.

ולא ימות ברה ולא ישאר ברה מת. והא דלא איבעיא להו בבן הצרפית, דילמא בעל הבעיא לא פסיקא ליה ונתברר בכמה מקומות בתלמוד ובמדרשות שאליהו החיה את המתים וכו'. והתוספות תירצו בפרק המקבל שהיה ברור לו שיחיהו. לכך היה מותר מפני פקוח נפש ע"כ, וקשה, חדא דאין סומכין על הנס ותו דאם ברור לו שיחיהו אם כן לא היה שם פקוח נפש ואם היה שם פקוח נפש אם כן לא היה ברור אצלו שיחיהו. עוד יש לפרש דלעולם לא נטמא אליהו והא דכתיב ויתמודד על הילד לא על הילד ממש אלא סמוך לו כמו ועליו מטה מנשה, כדי שתהיה תפלתו בכוונה יתירה על הילד כמו ויעתר יצחק לד' לנוכח אשתו. וגם לזה קשה דכתיב ויתמודד על הילד, מה צורך להתמודד שפירושו שם מדתו למדת הילד. ותו דכתיב ויעלהו אל העלייה וסתם עליה בית מקורה הוא והרי נטמא באוהל וכו'. ותו שהרי נטמא במשא דפשטיה דקרא משמע שהוא בעצמו העלהו. עוד יש לפרש דהוראת שעה היתה כדי שיתקדש שם שמים על ידו וכו'. עוד יש לפרשו דמת מצוה שאין לו קוברים היה והטומאה דחוויה היא אצלו. ולשני הפירושים האלו התמודד עליו ונגע בו ושניהם חדשתי אני ועל הראשון אני סומך דהוראת שעה היתה, עכ"ל של הרדב"ז.

והחיד"א בשו"ת חיים שאל¹⁰ מביא את הרדב"ז הנ"ל וכותב עליו: ומה שהקשה על התוס' לק"מ דהא דאין סומכין על הנס לא נאמר כלפי אליהו זכור לטוב דפשיטא טובא דעושין לו נס. ותו דמקמי שיגע בו ידע בדבר ד' שיחיהו. ומה שהקשה דאם ברור לו שיחיהו וכו' ל"ק דהיה ברור לו שיחיהו אם יתמודד עליו ממש ויכוין בכונותיו ויחודיו. ולא היה אפשר להחיותו מבלי שיטמא לו ואם יטמא לו ויתמודד עליו ברור לו שיחיהו וא"כ אם לא היה נטמא היה פקוח נפש. אלא עדיין יש להעיר, דאף אם לא היה ברור לו שיחיהו רק היה ספק, היה יכול ליטמא דספק נפשות דוחה אפילו שבת החמורה, וי"ל דקושטא דמילתא קאמר וכו', עכ"ל החיד"א. ובספרו 'חומת אנך'¹¹ כותב החיד"א: ראה חי בנך, אפשר דכוונתו דמעיקרא לא מת אלא שנתעלף והוא חי ולא שהחייתי אותו וזה שלא להחזיק גדולה וטובה לעצמו. עתה זה ידעתי וכו', אפשר דכוונתה זה ידעתי שהיה מת ואתה החיית אותו כי איש אלוקים אתה ודבר ד' בפוך אמת שאפילו בענוה שעשית הדברים שאמרת אינם שקר אלא אמת שהוא חי וזה בכלל השלמות להראות ענוה ושלא להחזיק טובה ולומר דברי אמת וזה הפרט הכרתי עתה נוסף על מה שכבר ידעתי זאת לפני, עכ"ל. ועיין גם בבאר היטב על אהע"ז¹².

וכותב העמק שאלה¹³: תימה לר"י היאך החיה אליהו בנה של הצרפית וכו' ולכאורה קשה למאי דייקי שהיה ברור, הא אפילו משום ספק מותר ולמש"כ ניתא דכיון שמת אינו בכלל אדם ואין מחללין את השבת אלא משום שמרו בני ישראל את השבת, מוטב שיחללו שבת אחת וכו'. וא"כ אינו אלא בודאי ולא בספק ואע"ג שכתבנו דהותרה ס"ל דלא קיי"ל כרשב"א כלל, מ"מ יישבו שפיר. דמאן דס"ל דאליהו

10 ח"ב סי' מג או"ק ב.

11 על מלכים א סוף פרק יז.

12 סי' יז ס"ק א.

13 קסז ס"ק יז.

כהן הוי ס"ל כרשב"א נובאמת היה אפשר ליישב בפשיטות ולומר דבן הצרפית לא מת ממש ולא כתיב ביה מיתה אלא לא נותרה בו נשמה ואינו אלא מעין גוסס והכי משמע בנדה פרק תינוקת בשאלת אנשי אלכסנדריא לריב"ח בן השונמית מהו שיטמא ולא שאלו על בן הצרפית דקדמא¹⁴ והכי משמע ברבה פ' האוינו דחשיב אלישע החייא את המת ולא חשיב את אליהו אלא דבב"ר פע"ז חשיב את אליהו למחיה את המת וכ"ה בגמ' פסחים סח ע"א. והנראה דמדרשים חלוקין הן ואין הדבר ברור. עכ"ל.

וכן ראיתי בקובץ הערות להגרא"ב ווסרמאן הי"ד¹⁵ שכותב: ומ"מ גם פקוח נפש דעובר דוחה שבת וכ"כ תוס' פ' המקבל דהא דנטמא אליהו להתינוק להחיותו הוא משום פקוח נפש אף שלא מצינו מצוה להחיות מתים וכו', עכ"ל.

ולוא דמסתפינא הייתי מביא ראיה מהגמ' בחולין¹⁶: שפשוט להש"ס לדמות את שלושת המקרים אחד לשני — המקרה של אליהו. המקרה של אלישע והמקרה של מלכים ב' יג, שם מסופר על מת ממש שהשליכו בקבר אלישע, שחי וקם על רגליו. ורוצה הגמ' להביא מזה ראיה שהתקיימה ברכתו של אליהו לאלישע, ויהי נא פי שנים ברוחך אלי. ואם לא שגם בן הצרפית היה ממש מת והיה שם נס של תחיית המתים, מה ראיית הגמ'. ועיין ברש"י שם שכותב: פי שנים, אליהו החיה בן הצרפית ואלישע בן השונמית וכו', ושוב, היינו דתניא, בתמיה, ואי משום ברכתא דאליהו היה צריך להחיות ממש כמו שעשה אותו שהחיה אליהו וכו', עכ"ל. וראה גם בגמ' סנה' ¹⁷: שלש מפתחות לא נמסרו לשליח וכו'.

וכל זה לא כתבתי אלא כדי להגדיל תורה ולהאדירה כי למעשה אין שום ראיה מפורשת מכל זה להנשמה מלאכותית. כי הלא במקרה של אליהו, אפילו לפי המ"ד שלא היה מת ממש אלא היה כעין גוסס וכמעט ולא נשם (ועיין ברד"ק שם שלא הרגישו בו לא נשימה ולא דופק), מצב כזה אינו יכול להמשיך יותר מכמה דקות, בו בזמן שבנ"ך משמע שעברו יותר מכמה דקות — קודם כל הדו-שיח בין אליהו הנביא והאמא ואח"כ ויעלהו וישכבהו, ויקרא אל ד', ובסוף ויתמודד על הילד, וכותב רש"י נשתטח עליו. ודומני שלאדם מבוגר שישתטח על ילד שבקושי נושם (למ"ד שלא מת ממש), היה עוד יותר מפריע לפעולת שרירי החזה והבטן. וע"כ שאנו במעשה נסים עסקינן ולא בהנשמה מלאכותית. ויתר מכל זה, הלא לא מצאנו בכל המעשה שאליהו הנשים אותו או אפילו ששם פה לפיו, ואמנם במעשה של אלישע כתוב וישם פיו על פיו, אך לא כתוב שהנשימו (בנוסף לזה שלא ידוע לי על חז"ל שאומרים שלא היה שם ממש נס של תחיית המתים).

ומצאנו ראיה ומקור מפורשים להנשמה מלאכותית בילקוט שמעוני¹⁸: הגיעו (המרגלים) לחברון וכו' צווח בהם תלמי צוחה אחת ונפלו על פניהם ארצה, התחילו

14 ראה לעיל בדברי הרדב"ז שמביא את הגמ' הנ"ל ומתרצה.

15 סי' ט אות ח.

16 ז ע"ב וכן בסג' מז ע"א.

17 קיג ע"א.

18 פ' שלח לך יג פסוק וישלח אותם משה.

מנפחים בפיהם ומנשבים באפם עד שנתישבה דעתם עליהם, ע"כ. וכותב שם הזית רענן (הלא הוא המגן אברהם): מנפחים בפיהם, אנשי כנען היו מנפחים בפיהם כדי להחיותן.

ואגב אציין גם זאת שפעולת האנטובציה (דהיינו הכנסת שפופרת לתוך הקנה דרך הפה או האף כדי להנשים את מי שאינו נושם) היא גם דבר חדש יחסית שבשימוש בכ-100 שנים האחרונות. והנה כותב בעל הטורים¹⁰: שפרה ב' במסורה מתרי לישני, דין ואידך ברוחו שמים שפרה, כי דרך המילדות שלפעמים שהולד נולד מת, לוקחת המילדת שפופרת של קנה ומשימה תוך מעיו של הילד ומנפחת בו ומשיבת רוח לילד וזהו שפרה לשון שפופרת. עכ"ל.

19. שמות א, טו.

בס"ד

אוסף פולקלוריסטי-הסטורי בתחום האמנות היהודית

מעוניין לקנות פריטים יהודיים עתיקים:

- ספרים וכתבי-יד
- הגדות עתיקות
- מגילות אסתר מצוירות
- עבודות רקמה וקשוט עם מוטיבים יהודיים
- תשמישי קדושה יהודיים

וכן פריטים עתיקים הקשורים לחגי ישראל ומנהגיו, כלים לליל הסדר, לפורים, חנוכיות עתיקות, כלי בשמים להבדלה, קשוטים לסוכות וכל פריט אחר הקשור להווי ומסורת יהודית.

אם ברשותך פריטים בנושאים אלו,

אנא פנה לטלפון 03-795061.

ארכו של ספר תורה

במאמר "על מדת הטפח והאמה" ("המעין" תמוז תשמ"ו) הובאה דעת הרשב"ש שלכתחילה אין לקרות בספר תורה שאורך יריעותיו פחות משה טפחים. ומקור דין זה הוא במסכת סופרים פ"ב ה"ה והעתיקוהו הראשונים — ר"ת ור"ב י"ה — בהל' ספר תורה שלהם. ועתה ראיתי שדבר זה כתבו גם המאירי בספרו קרית ספר מאמר ג חלק א בדין ארכו כהקפו, ושגם הרמב"ם סובר כן.

נקדים תחילה דברי המאירי המפורשים וז"ל שם: ולענין דין ארכו כהקפו שנינו בראשון של בתרא אין עושין ס"ת לא ארכו יתר על הקפו ולא הקפו יתר על ארכו. שאלו את רבי ס"ת בכמה, א"ל בגויל ששה טפחים וכו'. ופירוש הדברים שראוי לעשות ארכו של ס"ת ששה טפחים כאורך הלוחות ושיהא חוט המקיפו ג"כ ששה טפחים וכו'. ויהא הדבר נאה שלא יהא ארוך מדאי ולא עבה יותר מדאי וכו'. ואם קצב היריעות לפחות משה בארך לארכו או הוסיף, כל שכיון לארכו כהקפו אע"פ שלא עשה כמצוה לא עכב. וכן אם לא נודמן לו לא פסל. עכ"ל המאירי שם.

מבואר מדבריו שיש ג' מדות בהלכה זו. לכתחילה צריך לכתוב ס"ת על יריעות שארכן ששה טפחים לא פחות ולא יותר, כי כך הס"ת נאה. והיינו מדין זה א"ל ואנוהו. וכן מבואר בפ"י הר"י מלוניל על הל' ס"ת להרי"ף ג. ואם עשה ארכו כהקפו בפחות או ביותר משיעור זה קיים בדיעבד מצוה זו. וכשלא עלה בידו ארכו כהקפו, אין הס"ת נפסל בכך וכשר לקרות בו. לכשתמצי לומר לפנינו, מצוה מן המובחר ג, מצוה, וכשר.

ועתה נראה שגם הרמב"ם סובר כן. בפ"ט מהל' ס"ת הל' א' הביא הרמב"ם הלכה זו וז"ל: אין עושין ס"ת לא ארכו יותר על הקפו ולא הקפו יותר על ארכו בגויל ששה טפחים וכו'. וכן אם עשה הגויל פחות משה טפחים ומיעט את הכתב או יתר על ששה והרחיב בכתב עד שיהא ארכו כהקפו הרי זה כמצוה עכ"ל. למדקדק בהלכה זו מתעוררת שאלה. כי אם עשה כמצוה בכל מדה שהיא ובלבד שימצא הס"ת ארכו כהקפו, לשם מה הוצרך הרמב"ם להשמיענו כאן המדה של ששה טפחים, והרי למדה זו אין שום עדיפות על מדה אחרת, וכי היה צריך להשמיענו

1. חבור זה יוחס בטעות להנמוקי יוסף, ראה העמק שאלה פירשת אמור שאילתא קג שהעיר על כך.

2. הרמב"ם בהל' ס"ת השתמש כמה פעמים בלשון זה. ובפתחי תשובה סי' ערב סק"ב (צוין במאמר הנ"ל הערה 9) מבואר כן אף בדין זה, שעל דברי השו"ע שם בגויל ששה טפחים כתב: ובדיעבד כשר בפחות, עי' סי' רע"ג סע' ה'. ושם כתב מרן המחבר: כל אלו הדברים אינו אלא למצוה מן המובחר. [וראה עוד יחוסי תנאים ואמוראים (כת"י) ערך יודן דאם שינה בשיעור זה אין טעון גניזה].

שמדת ארכו כהקפו תלויה בשיעור הכתב. ועוד אם זו כונתו, הרי עדיף היה לכתוב זאת להלן בהל' ג ואילך כיצד יתכוין אדם עד שיעשה הספר שיהיה ארכו כהקיפו. אולם על פי דברי המאירי, דברי הרמב"ם מתבארים בשופי, כי כאמור לכתחילה יש שיעור לארכו של ס"ת, דהיינו ששה טפחים, ובפחות או יותר מזה עשה כמצוה רק בדיעבד, אך אינה מצוה מן המובחר. ולכן הרמב"ם שכתב ספר תורה לעצמו (ראה להלן בהל' ס"ת שם) הקפיד לעשותו באורך של ששה טפחים. וכן הקפיד לעשות המאירי בספר תורה שלו ע"ש.

ויש סיוע לכך שגם המאירי כתב כן אף לדעת הרמב"ם. חדא, שהרי שמעתתיה דהרמב"ם בפומיה תדירא, ואף בענין זה הזכיר להלן שם מדברי הרמב"ם בהל' ספר תורה, ולא העיר כדרכו במקום שנוטה מדבריו, דלכאורה כתב להיפך מהרמב"ם, דאלו הרמב"ם כתב עשה כמצוה והמאירי כתב לא עשה כמצוה. אולם אם כנים דברינו, הרי אין כאן שום סתירה, ומשום שדברי המאירי לא עשה כמצוה מתפרשים דלא עשה מצוה מן המובחר, אבל באמת עשה כמצוה כדברי הרמב"ם, ומשום שאין השיעור מעכב מצוה זו.

ועוד, דהדברים מוכחים מגופם, מדברי המאירי עצמו. שהרי בספרו בית הבחירה לב"ב יד, א העתיק את לשון הרמב"ם בהלכה זו. וז"ל שם: ובכתיבה בינונית יעלה לו לששה טפחים, ומ"מ אם פחת מששה וקיצר את הכתב או הוסיף על ששה והרחיב את הכתב, כל שכיון מ"מ לארכו כהקפו בין בגויל בין בקלף עשה כמצוה ואם לא נודמן לו בכך לא פסל. הנה כאן כתב המאירי כלשון הרמב"ם, ואם נקבל את הדברים כפשוטם, הרי הם עומדים בסתירה גלויה למש"כ המאירי בעצמו בהל' ספר תורה שלו שלא עשה כמצוה. אכן דברי המאירי בחי' מוכיחים ומבססים את האמור לעיל שלשון הרמב"ם עשה כמצוה היינו בדיעבד, דלכתחילה המצוה כתיקונה היא בששה טפחים. וכונת הרמב"ם היא שלכתחילה ארכו של ס"ת הוא ששה טפחים, ולכן הקדים זאת הרמב"ם בריש ההלכה, ומסיים שגם אם לא עשה כשיעור זה עשה כמצוה, משום שעיקר המצוה היא שיהיה הס"ת ארכו כהקפו, אך לא קיים בזה מצוה מן המובחר בששה טפחים שזו מדה בינונית וכך נאה לו לספר תורה.

וכן נמצא בהל' ספר תורה מגנזי מצרים להכם קדמון בשם הגאונים שהצריכו זה השיעור בגויל שיהא ארכו ששה טפחים והקפו ששה טפחים.³

ויש להביא ראיה לזה מהגמ' בב"ב שם להלן בעמ' ב דפריך ארבי דאמר דס"ת הקיפו ששה טפחים, מס"ת שעשה משה דלפי שיעור זה א"א היה להעמידו בארון, ע"ש בגמ' כל החשבון. ואם נאמר שאין מצוה לכתחילה בששה, אין מקום לקושיא זו, שהרי י"ל שעשאו ארכו כהקפו בפחות מששה באופן שאפשר יהיה להעמידו במקומו בארון. ומוכח מקושית הגמ' שלכתחילה יש מצוה בשיעור זה דוקא. וראה בפ"י הר"ן על הרי"ף (שבת עט, ב) שהביא ראיה מקושיא זו שלכתחילה

3 ויתירה מזו נמצא בספר האשכול (אלבק) הל' ספר תורה (עמ' 107): אכלו עכברים מגליונו עד שחסר ארכו מששה טפחים וכו' אין קורין בו. וע"ש מש"כ עוד בזה ובהערה ו' שם.

4 מובא במאמר הנ"ל הערה 6.

יש מצוה לכתוב ס"ת על גויל ולא על קלף. דאי נימא דגויל לא עדיף על קלף, הרי על קלף לא צריך ששה דוקא. וא"כ י"ל דמשה רבינו כתב על קלף בפחות משה ומאי פריך על רבי. נמצא שגם מדברי הר"ן מוכח שבגויל צריך לכתחילה דוקא ששה, אחרת היה לו להקשות על גויל כפי שהקשה מקלף דעשאו משה בפחות משה. ומוכח דפשיטא ליה דלכתחילה צריך בגויל ששה. ולכן סביר מאד להניח שגם הר"ן בספר תורה שכתב לעצמו⁵ הקפיד לכתוב ס"ת שאינו קטן ואינו גדול משה טפחים, כי כך היא המצוה כתיקונה, ומן המובחר לעשות כן. ומדתם של אותם העמודים שנשארו שלמים בס"ת זה ואין בהם סימני חיתוך הוא 47.5—48 ס"מ. ומצאתי בשו"ת כח שור⁶ סי' לו דפשיטא ליה להיפך שאכן מצוה מן המובחר היא לעשות ארכו כהקפו, אבל בזה שיהא ארכו ששה טפחים נראה דאפי' מצוה מן המובחר אין בו⁷. והסתמך על דברי הרמב"ם הנ"ל עשה כמצוה. אולם לא היו לפניו ספרי המאירי והגאונים הנ"ל (שנדפסו רק בדורנו) דאכן אף מצוה מן המובחר היא שיהא ארכו של ס"ת ששה טפחים⁸. ואולם אף הוא כתב שכל זה אמור רק בדעת הרמב"ם, אבל ברור לו שאין כן דעת הר"ן בפ"י על הרי"ף שבת ע"ט, ב הנ"ל, דאיהו ודאי ס"ל דלמצוה מן המובחר בעינן ששה טפחים⁹. ונמצא מסייענו סיוע שיש בו ממש במה שהעלנו בדעת הר"ן שס"ת שלו מידתו ששה טפחים, משום שכך היא המצוה מן המובחר¹⁰.

- 5 ראה במאמר הנ"ל ובמאמר "תשובה ובירור", המעין ניסן תשמ"ו.
- 6 לר' יצחק שור זצ"ל. גדולי דורו בעל תוספת שבת, שו"ת נטע שעשועים ומאיר נתיבים שתרואו בשאלותיהם והיה נחשב לבר סמכא גדול בהוראה בדור דעה זה. הגרי"ש נטבוזן זצ"ל מעיד שהבעש"ט בא כמה פעמים לשמשו, ראה בהקדמת הספר בשמו ומש"כ עליו בהסכמתו. ובסי' לא מסופר כיצד הצליח להגן על עמו מפני אותה הכת שהפילה חללים רבים, ונצח בוכחו את יעקב פרנק בשנת תקי"ט בפני הבישוף של לבוב ושריו.
- 7 לכאורה נראה שיש כאן ט"ס והיה צריך להיות כתוב אפי' מצוה אין בו. וכן מתבאר ממש"כ דהפוסקים לא הקפידו אפי' בגויל על שיעור האורך למצוה, רק רצו לדעת בכתיבה בינונית מהי מידת האורך.
- 8 וכן לא היו לפני בעל ערוך השלחן יו"ד ריש סי' ערב ע"ש.
- 9 והוסיף שגם הרמב"ן בחי' לב"ב יד, ב סובר כן.
- 10 בתשובה זו ובסמוכות לה האריך המחבר בדיני ס"ת ובסוגית הגמ' ב"ב יד, א. ומצאנו כמה הערות בדיני שעור ס"ת שעמדנו עליהם ברמיזה במאמרים הנ"ל. ולעה"פ נשוב ונדון בהם. ונציין כאן בקצרה רק דבר אחד שכתב בסי' לג: ונראה שהוכרח (בעל מגדול עוז בס"ת שלו) לעשות כן, לפי שהרב ז"ל דקדק למצוא שיהא הקיפו כארכו שהקפידו ביותר על זה חז"ל, ואם היה מניח ריוח הגליונות ושכין הדפין כשיעור שגבלו בהן, לא הי' עצמותן של הגוילין יכולין להכיל את כתיבת כל התורה עליהם כי אם על הרבה גוילין כל כך עד כשיגללם ויכרכם זה ע"ג זה בהידוק יפה יהיה שיעור חוט המקיפו יותר מארכו, ומצא חן בעיניו יותר למדחי הא שיפחת שיעור שקצבו להגליונות מקמי הא שלמדונו שיהא ארכו כהקיפו. דוק בדבריו ותמצא שכך היה כוונתו למלאכת שמים עכ"ל. ורמזתי לזה במאמר "תשובה ובירור" בהערה השניה וברוך שכיונתי לדעת גדול.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

איך למנוע לאומיות מזויפת

... ואתה אדוני אתכבד להודיעך, כי זה לי זמן הגון אשר בחנתי דרכי, ואדע נאמנה שכל תקות ישוב א"י, וכל תקות הצמחת קרן ישועה לישראל מציון, תלויה היא בנקודה אדירה זאת, שיאספו אלינו כוחות טובים, לעסוק בבניין הרוחני והחומרי של ארץ ישראל, ודוקא ע"פ יסודונו הקולטורא ההולכת בצעדי-און בא"י כבכל העולם כולו, וכל מי שנקודת יראת שמים אמיתית בוערת בלבבו, לא יוכל להיות שיתעלם מלבוא לעזרת ד' ועמו. אל נא נאחר את המועד, אל נא נתן את הרומסים לרמוס כל היונקים, שרשי צמח-ד' העולים על אדמת הקודש. אחינו היקרים, שלומי אמוני בני אשכנז, ההולכים בעקבות גדול-הדעה, נזיר-אלקים המרומם הגר"ש רפאל הירש ז"ל, אשר הציל בגבורת ישע ימינו את שארית ישראל המערבית, ע"י אשר למד והורה לאחוז בכל תכסיסי החיים במילואם, לכונן על ידם את עמדת היהדות הנאמנה. רק בתנאים אחרים, בפרטים משתנים, אבל ברוח אחד, הננו נקראים לעבוד כן בארץ ישראל עתה בימינו. אם נעזוב את שעת הכושר, של התחלת התפתחות הישוב, והחלישות הגופנית והרוחנית וחסרון אמצעי המלחמה יבואו עד מרום קצם אצל שלומי אמונים שבא"י, והיד הרמה המחומשת בהפקרות ודרכי הגויים, באין זכר לקדושת ישראל באמת, המחפה את חרסיה בסיגים של לאומיות מזויפת בגרגרים של היסתוריה ושל חיבת השפה, המלבישה את החיים צורה ישראלית מבחוץ במקום שהפנים כולו הוא אינו יהודי, העומד להיות נהפך למשחית ולמפלצת, ולסוף ג"כ לשנאת ישראל וארץ ישראל, כאשר כבר נוכחנו ע"פ הנסיון, — היד הטמאה הזאת תתגבר, אז אין די באר גודל האסון. אבל בד' בטחתי, שלא יתן למוט רגלנו, וכל חרד לדבר ד', וכל חפץ בישועת עמו וארץ קדשו, יעמוד על דגלנו, ונתחיל ליסד בציון פינת יקרת, ולהחיות את הישוב החדש, על בסיס טהרת האמונה, המחוברת עם ששון וחיים ודרישת משאלותיהם הצודקות, והיה ד' עמנו, לקומם הריסות עמנו לדור דורים.

אגרות ראי"ה, ח"א, קמ"ד

הרגשה וביקורת

כל מי שמעלה את מחשבות ליבו על הנייר ועושה אותם פומבי, מפקיר אותם לבדיקה ביקורתית של כל קורא. סופר, משורר, אמן וחוקר — דין אחד לכולם: משנתנו פירסום לפני רוחם, חשפו את עצמם לביקורת הציבור. עצם עובדת הפירסום לעיני הציבור מחייבת אותם להטות אוזן לתגובת הציבור, אלא שזכותם להיות נידונים במשפט צדק ואמת ולא במשפט ובעיוות הדין. היכי דמי עיוות הדין? כגון צייר המציג ברבים את ציורו ובא המבקר ופוסל את ציורו בשל פגמים במחשבה שהושקעה בו; והרי הציור בעיקרו הוא פרי דמיון ולא תוצאה של חשיבה מדויקת. אי נמי, חוקר המפרסם את מחקרו ובא המבקר ומביע את הרגשתו שמהו במחקר איננו כשורה; וכי בהפלגת הדמיון עסקינן, שתרשה גם למבקר להתיר את רצועת דמיונו? והרי המחקר מתיימר להיות פרי מחשבה מדויקת, ומי שדן אותו לכף חובה על פי הרגשתו ולא על פי בדיקה מחשבתית מפוכחת ומדוקדקת, הרי שהוא מעוות את דינו של החוקר.

ידידי העורך פירסם בגליון טבת תשמ"ח של "המעין" ביקורת על מחקרי "על דרכי הפסיקה של רבני גרמניה בעידן האמנציפציה". בעמ' 65 מופיע המשפט: "אין להשתחרר מההרגשה שיש במאמר זה סלקציה סוביקטיבית של המקורות כדי להוכיח שרבני גרמניה הרבו להקל בתקופת האמנציפציה". מבקש אני לטעון, שבמשפט זה עשה לי ידידי העורך עוול, ומאליו מובן, לא מתוך כוונת מתכוון, חלילה. למקרא מחקרי חש ידידי העורך הרגשת עלבון שנגרם, כביכול, לרבתינו נוחי עדן, וכיון שהתעוררו רגשותיו, שיתפו הם את עצמם גם בכתיבת הביקורת, והתוצאה: "אין להשתחרר מההרגשה" וכו'. אולם טוען אני שזכותי כחוקר להיות נידון על פי אמות מידה של מחשבה ביקורתית בלבד, ולא על פי תחושה עמומה. טוען אני כי בשעה שישב וכתב את ביקורתו, חייב היה המבקר לכבד את הרגשתו ולהפעיל את כלי הבדיקה העובדתית והספרותית בלבד. ואין אני תובע את עלבוני האישי נוכח הטלת דופי ביושרי האינטלקטואלי — "סלקציה סוביקטיבית" של מקורות כדי להוכיח טענה קבועה מראש — גינוי חמור ביותר שרק האשמת הזיוף חמורה הימנו. ברי לי שלא להתקפה אישית כיוון ידידי המבקר. טוען אני שהוא נפל קרבן לעירוב פרשיות בין מחקר היסטורי על פי מקורות לבין הצגת דמות היסטורית על פי התרשמות בלתי-מבוקרת או על פי מידת צורכי דור ההווה והשעה. רחשי האהבה וההערצה כלפי רבותינו נ"ע קלקלה את שורת הצדק והאמת שבביקורת; ואם כי שותף אני לרחשי לב אלה בכל ליבי ונשמתי, מתאמץ אני להעלות את האמת על ראש מאויי: "אהוב סקראט אהוב אפלטון רק האמת אהוב יותר". (שו"ת תות יאיר סי' ט וראה שם מקורותיו).

מה היה יסוד הרגשתו של המבקר? מתוך דבריו נראה, כי שלשה הם מרכיבי היסוד הזה: דרך סקירת את פסקי הרב דוד צבי הופמן זצ"ל; דרך סקירת את פסקי הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל; והדרך בה העלמתי, כביכול, את שיטת הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל לגבי הכלל "מוטב שיהיו שוגגין". נפתח באחרון. יתכן שצודק המבקר בהערותו שמוטב היה להביא את דברי הרב הירש במפורש ולא להפנות את הקורא אל כלי שני, שם מובאים דבריו. נהגתי כפי שנהגתי משום שבאותה אכסניה מוזכר לא רק פירושו של הרב הירש על התורה, אלא מובא שם עוד מקור שגם בו הוא מביע אותה דעה בעניין "מוטב שיהיו שוגגין". כאמור, אפשר טעיתי בשיקולי. אולם המרחק בין טעות בשיקול לבין כוונה להעלים מעיני הקורא מקור שאינו נוח לטענה הקבועה מראש, כביכול, הוא המרחק שבין ביקורת אחראית לבין הטחת דברים מתוך "הרגשה". מבקר אובייקטיבי חייב היה לשאול את עצמו: אם אותו חוקר אכן התכוון לסקירה כה חדי-צדדית של נושא, עד שהוא הסתיר את דעתו המחמירה של הרב הירש בענין "מוטב שיהיו שוגגין", מדוע טרח להביא עדות מפי חתנו של הרב, שסיפר שחותנו התבטא: "אכן יש הרבה דברים שמצד הדין כשלעצמו אפשר היה אולי להתירם, אולם בזמננו אין להקל בהם", ולא עוד אלא בהערה שם הזכיר פעם נוספת את הדברים על דעת הרב הירש מאותו כלי שני? והאם כזאת היא דרך המעלימים?

לגבי סקירת פסקיו של הרב עזריאל הילדסהיימר טוען העורך המבקר, שבדיקת המקורות (שעליהם הסתמכתי) "אינה מוכיחה תמיד על המסקנה" (שלרוב נוטה להקל). האומנם? אני טענתי שמדברי הרב הילדסהיימר יוצא שלדעתו "לעיתים קרובות חייב הרב הפוסק לבחור ברע במיעוטו ומוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין". בהערה 14 ציינתי לכך את המקורות הבאים. בשו"ת רבי עזריאל, כרך א-עמ' לד. סי' לב כותב הרב לאמור: "אכן בעת ובעונה הזאת אשר בעוה"ר כמה וכמה פעמים צריכין אנו אף לבחור הרע [ההדגשה במקור] במיעוטו כש"כ לחפש אחר סניפי ההיתר במקום שיש לחוש שאם נחמיר לא ישמעו ויעשו באיסור גמור". (כאן אוסיף, ואעיר, שהרב דוד צבי הופמן כתב באותו מטבע לשון: "מוטב לאתוז הרע במיעוטו" — מלמד להועיל, יו"ד סי' פה). כלום החלפתי מין בשאינו מינו כאשר במקום "כמה וכמה פעמים" כתבתי "לעיתים קרובות"? ועוד שם סי' לד עמ' לו—לו: "ובפרט בדור העני הזה אשר הנסיון ע"י מחללי שבת בפרהסיא יגדל בעוה"ר יום יום בודאי ראוי ונכון ומצוה גדולה בכל האפשרי להיתר". בהמשך הפסקה מביע הרב את תקוותו שהאיש הנוגע בדבר (מדובר על שותפות עם גוי לשם פתיחת העסק בשבת) יזכה "לפרנס את עצמו ובני ביתו בכבוד בלי שום פקפוק איסור". ודאי, אלא שהכלל העולה מן התשובה הוא ש"ראוי ונכון ומצוה גדולה בכל האפשרי להיתר". ועוד שם, כרך ב עמ' ל סי' כז: נשאל הרב בדבר דינו של שוחט העובר על איסור ייחוד, ומשיב שאם כי "אין לדחות בקל איסור זה... אין ספק שהוא בגדר מוטב שיהיו שוגגין דהא כנראה מהפוסקים ספק הוא אם הוא מה"ת ואף להסוברים כן עכ"פ אינו מפורש אלא מרומז בתורה" (ההדגשות במקור). ואוסיף כאן עוד מקור מדברי הרב הילדסהיימר, שלא הבאתיו במאמרי. כרך א סי' קעה עמ' רג. שם נשאל הרב בדבר נאמנותן של נשות ישראל בענייני כשרות המטבח במקום שרוב ישראל מחללי שבת בפרהסיא הם: גם כאן קובע הרב המשיב

כלל: "ובאמת לא נוכל להעלים עין ממצעים בכל יום שנשי המשמאילים אפי' בחילול שבת בפרהסיא מתאמצים לדקדק באיסור והיתה, ונחוץ מאד בזה לבוא בכחא דהיתירא", וראה שם בהמשך הדברים. פלא גדול בעיני שדווקא המקור הזה נעלם מעיני שעה שיצאתי, כטענת ידידי העורך, להוכיח "שרבני גרמניה הרבו להקל".

ועתה אל פסקי רד"צ הופמן. העורך המבקר חולק על קביעתי שב"פסיקתו של ר' דוד צבי הופמן קיבלה הגישה המקלה אופי חיובי-יצירתי". הוא תומך את ביקורתו על חמשה פסקי הלכה של הרב: 1. הוא אסר את העישון בבית הכנסת. את האיסור הזה גם אני הבאתי במאמרי (הע' 42), אף הוספתי שהוא אסר את העישון ביום צום (מדוע מבקרי התעלם מן החומרא הזאת?!). 2. הוא אסר שמן שומשמן בפסח, דבר שאינו קשור דווקא בבעיות עידן האמנציפציה. מכל מקום, בהע' 90 ציינתי גם אני מספר סעיפים במלמד להועיל לעניין הזהירות במאכלים כשרים לפסח. 3. הוא החמיר בעניין תקופת ההמתנה בין מתן הגט מן הבעל הראשון לבין סידור קידושין עם הבעל השני. 4. הוא החמיר בעניין קידושין על תנאי. דבר זה גם אני הזכרתי במאמרי (הע' 24), אך הוספתי למען האמת שבנסיבות ידועות רצה רד"צ הופמן להתיר נישואים בתנאי. 5. הוא החמיר בעניין מנין של ח' אנשים (וצריך לתקן שם סי' ב' במקום סי' ה'). ובכך, מתוך חמשה נושאי החמרה אלה שלושה נזכרים במאמרי בתוספת החמרה אחת שנעלמה מעיני מבקרי. אולם כנגד שני פסקים מחמירים שלא הזכרתי מצויים במאמרי מקורות לעשרים-ותשעה נושאים בהם פסק הרב לקולא. יכול כל קורא, לרבות העורך, לבדוק את המקורות עם הספר ביד. אם יעשה כן, ימצא גם את ההסבר לטענתי שלגישתו המקלה של רד"צ הופמן היה "אופי חיובי-יצירתי". ליבי סמוך ובטוח, כי כל קורא אשר יפעיל אגב בדיקה זו את חושו הביקורתי ולא את "הרגשתו", יסכים שלא היה כל צורך בתפיסת השקפה מראש כדי להגיע למסקנות אליהן הגעתי.

רבותינו שבאשכנז נ"ע לא הקלו ראש בפסיקתם ולא ביקשו היתרים כדי להקל מעל השומעים בקולם את עול תורה ומצוות. ולא עליהם כתבתי במאמרי שמגמתם היתה "למצוא דרך הלכית להקל" וכו'. כטענת העורך המבקר, ולא אותם השוויתי אל האורתודוקסיה ה"מודרנית" שבארצות הברית היום, כטענתו, אלא כתבתי בפירוש על "האורתודוקסיה שבגרמניה" ועל "חוגים שונים שבקרבה" — וזה דבר אחר לגמרי. אבל האמת היא שרבותינו התמודדו עם מציאות חיים שבמידה גוברת הכבידה על קיום מצוות רבות ולא ויתרו על הכרעת דבר ההלכה גם לגבי אלה שיצאו מכלל שומרי מצוות בקפידה. בנסיבות אלה, ורק בנסיבות אלה, סברו כי "ראוי ונכון ומצוה גדולה בכל האפשרי" לבקש היתר למי שקשה לו לעמוד במיבחן ההחמרה. דבר זה יוצא ברורות אם נשווה שו"ת רבי עזריאל, ח"א סי' לב (שציטטתי במאמרי ושהבאתי קטע ממנו לעיל) אל סי' סג. בשני הסימנים נשאלה אותה השאלה: האם מותר ליהודים למסור עבודת בנייה של בתיהם בקבלנות לגויים העובדים בבנייה זו גם בשבתות, אם ההקפדה על שביתת העבודה בשבת כרוכה בהפסד כספי גדול? בסי' לב מסיק הרב הילדסהיימר להתיר ובסי' לג הוא מקפיד לאסור בלשון "חלילה וחס". ומאי שנא סי' לב מסי' לג? סי' לב דן בשאלת בית כנסת דרבים המתנהל ע"י "מנהיגי קהלה" שאולי יעברו על איסור גמור אם לא

יקלו להם. ואילו סי' לג מדבר בבית פרטי של איש ירא שמים. ופרט לדררא דממונא לא היה במקרה זה שום אילוץ ולחץ.

כלל גדול הוא בכתיבת מחקרים היסטוריים: אין אפשרות — ואין זה גם נחוץ — להביא לפני הקוראים את כל שפע הפרטים שהצטברו באמתחת החוקר במרוצת מחקרו. חייב החוקר לעשות סלקציה של פרטים במתכונת שכזאת שהיא תשקף את האמת ההיסטורית במידה מירבית של דיוק ושל נאמנות למקורות. כי במחקר ההיסטורי, כמו בכל מחקר מדעי אחר, "אהוב סוקראטס ואהוב אפלטון, אך האמת אהובה על הכל". נהגתי בהתאם לכך.

ויקבלו כולם את עול מלכותך ותמלוך עליהם מהרה

(מתוך תפלת עלינו)

כל האדם הוא אלעקטרי (חשמל) אלקי — כאשר יתנוצץ במוחו המחשבה לעשייה זה, מיד ילך זאת ההרגשה אל האברים באמצעות הלב לעשותו, ותיכף זה היד או הרגל או איזה אבר כפי מה שיעלה במחשבתו. לא כן אם הוא דבר מזיק אל איזה אבר, לא יתנענע האבר תיכף לעשות זה, רק צריך להתעמק במחשבה מאוד עד כי יתרצו לזה האברים. לכן אמר שיקבלו את העול — היינו [כאשר] יתנוצץ הרעיון לאיזה מצוה לאיזה דבר אלקי, יתעוררו תיכף כל האברים והחושים והעורקים בלי מפריע למלכות שמים ולא יפריעו איש איש מעבודתו.

(משך חכמה, שמות טו, יח)

המשתתפים בגליון זה:

הרב זאב ויטמן, קבוץ כפר עציון, ד"ג גוש עציון
 יצחק ברום, רח' בן גמלא 4, ירושלים
 הרב יעקב נבון, שילה, ד"ג אפרים
 פרופ' א"ס אברהם, רח' בית וגן 86, ירושלים
 הרב דוד מצגר, רח' בית וגן 20, ירושלים
 פרופ' מרדכי ברויאר, שד' בן מימון 54, ירושלים

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

דפוס צור-אות, ירושלים